

Ταύτα δὲ αὐτῶν λα

Αικατερίνη Τσαλαμπούνη

ντων αὐτὸς ἔση ἐν μέσῳ αὐ

καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑ

πλοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι

νόμιοι ἐδόκουν πνεῦμα θεω

καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἡ τεταραγμ

ἐσὲ καὶ οὐκ ἔστι οὐδὲ οὐλοισμοὶ

# Εξηγητικά

ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τὰς

δακτύλους μου ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός·

λαφθήσατέ με καὶ ἴδετε,



Εξηγητικά

© 2013 Αικατερίνη Γ. Τσαλαμπούνη  
Φλέμιγκ 39, 55133 - Θεσσαλονίκη

Γραφικές Τέχνες-Εκδόσεις "Δεμέτη" τηλ. 2310624731 & 6942432876  
Δημιουργία εξωφύλλο & στοιχειοθεσία: Τεκέογλου Φωτεινή  
Εκτύπωση: Πολύτυπο τηλ. 2310630856

ISBN: 978-618-80419-3-6

*Στους γονείς μου  
που δεν έπαψαν να πιστεύουν σε μένα*



## Περιεχόμενα

Πρόλογος	9
Βραχυγραφίες	11

### Α' ΜΕΡΟΣ

#### ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ-ΠΡΑΞΕΙΣ

1. Η μητέρα του Κυρίου στην Καινή Διαθήκη	21
2. Ο προφήτης Ηλίας ως προάγγελος του Μεσσία	47
3. Η Κόλαση στη βιβλική παράδοση και στα κείμενα του αρχέγονου Χριστιανισμού	71
4. Ασθένεια και αμαρτία στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο: το παράδειγμα του παραλυτικού στην Καπερναούμ (Μκ 2, 1-12)	89
5. Το κοινό υλικό του Λουκά και του Ιωάννη: Σύντομη συμβολή στο πρόβλημα των πηγών του τετάρτου ευαγγελίου	107
6. Ο Ιησούς Χριστός στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο	129
7. Οι εθνικοί στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο	173
8. Ερμηνεία του θαύματος του χορτασμού των πεντακισχιλίων στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο (9, 12-17): μία ερμηνευτική ανάγνωση με βάση την κοινωνιολογική μέθοδο	185
9. «Ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους» (Λκ 16, 9): ο ελληνορωμαϊκός τύπος περί φιλίας στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο	205
10. «Ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου»: η εμφάνιση του Αναστάσιου στην Εμμαούς (Λκ 24, 13-35) ως τύπος των ευχαριστιακών συνάξεων της πρώτης Εκκλησίας	245

11. Η διδασκαλία του λόγου και η διακονία της τράπεζας: το παράδειγμα της πρωτοχριστιανικής κοινότητας των Ιεροσολύμων (Πραξ 6, 1 εξ.) 273

## **Β' ΜΕΡΟΣ**

### **ΠΑΥΛΟΣ**

12. Το κήρυγμα του αποστόλου Παύλου για τον Μεσσία Χριστό: η θέση του μέσα στην παύλεια θεολογία κι ο ρόλος του στη διαμόρφωση της ταυτότητας των παύλειων κοινοτήτων 289
13. «Ανήρ-γυνή»: φεμινιστικές προσεγγίσεις και παύλειος λόγος 315
14. Η «εκλογή» και ο λαός του Θεού: Μία ορθόδοξη θεολογική προσέγγιση 327
15. Χαρίσματα και ενθουσιαστικές τάσεις στην αρχαία Εκκλησία: το παράδειγμα της εκκλησίας της Κορίνθου 351
16. Πολίτης των ουρανών στην *res publica colonia Philiprensium*: διαμορφώνοντας και διατηρώντας τη χριστιανική ταυτότητα στη ρωμαϊκή αποικία των Φιλίππων 367
17. «Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας ... » (Α' Θεσ 4,9): η παράσταση της Εκκλησίας της Θεσσαλονίκης ως οικογένειας του Θεού και η ένταξή της στο ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο της εποχής» 389
- Εκδοτικό σημείωμα** 403
- Ευρετήρια** 407



## Πρόλογος

Στον παρόντα τόμο συγκεντρώνονται μελέτες, που είτε παρουσιάστηκαν σε συνέδρια ως εισηγήσεις είτε δημοσιεύθηκαν σε περιοδικά στην Ελλάδα ή στο εξωτερικό ως σύντομες μελέτες κατά το διάστημα 2002-2013. Καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα κειμένων της Καινής Διαθήκης, αν κι η έμφαση βρίσκεται σε δύο κυρίως ενότητες, στα συνοπτικά ευαγγέλια (και κυρίως στο κατά Λουκάν) και στις επιστολές του αποστόλου Παύλου. Στην πλειοψηφία τους οι μελέτες του τόμου αφορούν σε θέματα εξήγησης και θεολογίας της Καινής Διαθήκης και σε μικρότερο βαθμό σε θέματα Εισαγωγής στην Καινή Διαθήκη και Ιστορίας Χρόνων της Καινής Διαθήκης. Σε αυτές γίνεται μια προσπάθεια να προσεγγισθεί το βιβλικό κείμενο με τη βοήθεια των εργαλείων των σύγχρονων ερμηνευτικών μεθόδων και άλλων θεωριών και να αξιοποιηθεί ταυτόχρονα στο μέτρο του δυνατού η προηγούμενη πατερική εξηγητική παράδοση σε ένα, ελπίζουμε, γόνιμο και κριτικό διάλογο με τη σύγχρονη βιβλική επιστήμη. Σε κάθε περίπτωση βασική προϋπόθεση των εξηγητικών αναγνώσεων σε αυτόν τον τόμο είναι η πεποίθηση πως η Καινή Διαθήκη αποτελεί από τη μία το ζωντανό κείμενο μίας λατρεύουσας κοινότητας που πορεύεται μέσα στην ιστορία και από την άλλη, πως είναι το αναπόσπαστο κομμάτι της παράδοσης αυτής της κοινότητας γραμμένο σε μία συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Έχοντας υπόψη αυτή τη διπλή βεβαιότητα ο στόχος αυτών των μελετών είναι η επιθυμία να καταστεί το βιβλικό κείμενο κατανοητό και προσιτό σε κάθε φιλότιμο σπουδαστή του. Ελπίζω ο στόχος να επιτεύχθηκε κι ο τόμος αυτός να φανεί χρήσιμος στον κάθε αναγνώστη του.

*Αικατερίνη Τσαλαμπούνη*



## Βραχυγραφίες

<b>BB</b>	<i>Βιβλική Βιβλιοθήκη</i>
<b>ΔBM</b>	<i>Δελτίο Βιβλικών Μελετών</i>
<b>ΕΕΘΣ.ΑΠΘ</b>	<i>Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής. ΑΠΘ</i>
<b>ΕΚΔ</b>	<i>Ερμηνεία Καινής Διαθήκης</i>
<b>ΣΑΧ</b>	<i>Σπουδές στον Αρχέγονο Χριστιανισμό</i>
<b>ΦΘΒ</b>	<i>Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη</i>
<b>AGJU</b>	<i>Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums</i>
<b>AnBib</b>	<i>Analecta Biblica</i>
<b>AncB</b>	<i>Anchor Bible</i>
<b>ANTC</b>	<i>Abingdon New Testament Commentaries</i>
<b>ANRW</b>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
<b>AThANT</b>	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i>
<b>BBB</b>	<i>Bonner Biblische Beiträge</i>
<b>BETL</b>	<i>Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium</i>
<b>BFChTh</b>	<i>Beiträge zur Förderung christlicher Theologie</i>
<b>BiKi</b>	<i>Bibel und Kirche</i>
<b>BibInt</b>	<i>Biblical Interpretation</i>
<b>BN</b>	<i>Biblische Notizen</i>
<b>BNTC</b>	<i>Black's New Testament Commentaries</i>
<b>BThZ</b>	<i>Berliner Theologische Zeitschrift</i>

<b>BU</b>	<i>Biblische Untersuchungen</i>
<b>BuK</b>	<i>Bibel und Kirche</i>
<b>BWA[N]T</b>	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i>
<b>BZAW</b>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<b>BZNW</b>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<b>BZ</b>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<b>CBQ</b>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<b>CII</b>	<i>Corpus inscriptionum Iudaicarum</i>
<b>CSEL</b>	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum</i>
<b>CTM</b>	<i>Currents in Theology and Mission</i>
<b>EKK</b>	<i>Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
<b>EpigrAnat</b>	<i>Epigraphica Anatolica</i>
<b>EPRO</b>	<i>Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain</i>
<b>EQ</b>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<b>ET</b>	<i>Expository Times</i>
<b>ETL</b>	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i>
<b>ÉTR</b>	<i>Études théologiques et religieuses</i>
<b>ETS</b>	<i>Erfurter theologische Studien</i>
<b>EurJ Soc Psychol</b>	<i>European Journal of Social Psychology</i>
<b>EvT</b>	<i>Evangelische Theologie</i>
<b>EWNT</b>	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<b>FRLANT</b>	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
<b>FzB</b>	<i>Forschung zur Bibel</i>
<b>GCS</b>	<i>Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i>
<b>GSTR</b>	<i>Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik</i>
<b>GTA</b>	<i>Göttinger theologische Arbeiten</i>

<b>HBT</b>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
<b>HNT</b>	<i>Handbuch zum Neuen Testament</i>
<b>HR</b>	<i>History of Religions</i>
<b>HTA</b>	<i>Historisch-theologische Auslegung</i>
<b>HThK</b>	<i>Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
<b>HTR</b>	<i>Harvard Theological Review</i>
<b>ID</b>	<i>Inscriptions de Délos, I-VII, Paris 1926-72</i>
<b>IEphesos</b>	<i>Die Inschriften von Ephesos, Bonn 1979-84</i>
<b>IGBulg</b>	<i>Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae, Sofia 1956-1997</i>
<b>IG</b>	<i>Inscriptiones Graecae, Berlin 1924-</i>
<b>IIsasos</b>	<i>Die Inschriften von Iasos, Bonn 1985</i>
<b>IErythr</b>	<i>Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai, Bonn 1972</i>
<b>IJO</b>	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis</i>
<b>IKlaudiop</b>	<i>Die Inschriften von Klaudiupolis, Bonn 1986</i>
<b>IKyzikos 2</b>	<i>Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung. Teil II. Miletupolis, Bonn 1983</i>
<b>ILaodikeia</b>	<i>Les inscriptions', εκδ. L. Robert, στο έργο: Laodicée du Lykos. Le nymphée, Quebec 1969</i>
<b>ILS</b>	<i>Inscriptiones Latinae Selectae, Berlin 1892-1916</i>
<b>IMagnMai</b>	<i>Die Inschriften von Magnesia am Meander, Berlin 1900</i>
<b>INikaia</b>	<i>Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia), Bonn 1979-87</i>
<b>Int</b>	<i>Interpretation</i>
<b>IPerinthos</b>	<i>Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte. Testimonien. Griechische und lateinische Inschriften, Wien 1998</i>
	<i>IPriene Die Inschriften von Priene, Berlin 1906</i>
	<i>IPrusa Die Inschriften von Prusa ad Olympum, Bonn 1991-1993</i>
<b>IScM I</b>	<i>Inscriptiones Daciae et Scythiae Minoris antiquae. Series altera: Inscriptiones Scythiae Minoris graecae et l</i>

	<i>atinae. Vol. 1. Inscriptiones Histriae et vicinia. Bucharest 1983 IStratonikeia Die Inschriften von Stratonikeia, Bonn 1981-1990</i>
<b>JAAR</b>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<b>JETS</b>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<b>JIWE</b>	<i>Jewish Inscriptions of Western Europe</i>
<b>JRS</b>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<b>JSJ.S</b>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman: Supplement Series</i>
<b>JSNT</b>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<b>JSNT Monogr. Ser.</b>	<i>Journal for the Study of the New Testament: Monograph Series</i>
<b>JSNT. Suppl.</b>	<i>Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series</i>
<b>JSOT.S</b>	<i>Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series</i>
<b>JThI</b>	<i>Journal of Theological Interpretation</i>
<b>KEK</b>	<i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>
<b>KNT</b>	<i>Kommentar zum Neuen Testament</i>
<b>LV</b>	<i>Lumière et Vie</i>
<b>MAMA</b>	<i>Monument Asiae Minoris Antiqua, London 1928-1993</i>
<b>MThZ</b>	<i>Münchener Theologische Zeitschrift</i>
<b>NAC</b>	<i>The New American Commentary</i>
<b>NCB</b>	<i>New Clarendon Bible</i>
<b>NCBC</b>	<i>The New Century Bible Commentary</i>
<b>NDIEC</b>	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i>
<b>Neot</b>	<i>Neotestamentica</i>
<b>NICNT</b>	<i>New International Commentary on the New Testament</i>
<b>NIGTC</b>	<i>New International Greek Testament Commentary</i>
<b>NovT</b>	<i>Novum Testamentum</i>
<b>NTD</b>	<i>Neues Testament Deutsch</i>
<b>NTOA</b>	<i>Novum Testamentum et Orbis Antiquus</i>

<b>NTP</b>	<i>Novum Testamentum Patristicum</i>
<b>NT.S</b>	<i>Novum Testamentum Supplements</i>
<b>NTS</b>	<i>New Testament Studies</i>
<b>OBL</b>	<i>Orientalia et Biblica Lovaniensia</i>
<b>OFo</b>	<i>Orthodoxes Forum</i>
<b>OGIS</b>	<i>Orientis Graecae Inscriptiones Selectae, Leipzig 1903-1905 PersSocPsychRev Personality and Social Psychology Review</i>
<b>PKNT</b>	<i>Papyrologische Kommentar zum Neuen Testament</i>
<b>PSB</b>	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
<b>P.Herc.</b>	<i>Catalogo dei Papiri Ercolanesi, Naples 1979 / Manuale di papirologia ercolanese, Lecce 1991</i>
<b>P.Leid.Inst.</b>	<i>Papyri, Ostraca, Parchments and Waxed Tablets in the Leiden Papyrological Institute, Leiden 1991</i>
<b>P. Lond.</b>	<i>Greek Papyri in the British Museum, London 1893-</i>
<b>P.Mert.</b>	<i>A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton, London z.á. 1948-</i>
<b>P.Oxy</b>	<i>The Oxyrhynchus Papyri, London 1898-</i>
<b>P.Ryl.</b>	<i>Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester 1911-1952</i>
<b>P.Tebt.</b>	<i>The Tebtunis Papyri, London 1902-</i>
<b>RB</b>	<i>Revue Biblique</i>
<b>RCaT</b>	<i>Rivista Catalana de Teologia</i>
<b>RelSRev</b>	<i>Religious Studies Review</i>
<b>RHR</b>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<b>RNT</b>	<i>Regensburger Neues Testament</i>
<b>SANT</b>	<i>Studien zum Alten und Neuen Testament</i>
<b>SB</b>	<i>Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten, Berlin z.á. 1913-</i>
<b>SBB</b>	<i>Stuttgarter biblische Beiträge</i>
<b>SBS</b>	<i>Stuttgarter Bibelstudien</i>
<b>SBL.DS</b>	<i>Society of Biblical Literature. Dissertation Series</i>
<b>SBL.SP</b>	<i>Society of Biblical Literature. Seminar Papers</i>
<b>SC</b>	<i>Sources chrétiennes</i>
<b>SCE</b>	<i>Studies in Christian Ethics</i>

<b>ScEccl</b>	<i>Sciences ecclésiastiques</i>
<b>SCI</b>	<i>Scripta Classica Israelica</i>
<b>SEA</b>	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>
<b>SEG</b>	<i>Supplementum epigraphicum Graecum, Leiden 1923-</i>
<b>SIG<sup>3</sup></b>	<i>Sylloge inscriptionum Graecarum, 3. Auflage, Leipzig 1960</i>
<b>SHAW.PH</b>	<i>Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse</i>
<b>SJLA</b>	<i>Studies in Judaism in Late Antiquity</i>
<b>SNT</b>	<i>Studien zum Neuen Testament</i>
<b>SNTU</b>	<i>Studien zum Neuen Testament un seiner Umwelt</i>
<b>SNTSMS</b>	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
<b>SO</b>	<i>Symbolae Osloenses</i>
<b>SP</b>	<i>Sacra Pagina</i>
<b>SPQ</b>	<i>Social Psychology Quarterly</i>
<b>StANT</b>	<i>Studien zum Alten und Neuen Testament</i>
<b>STAR</b>	<i>Studies in Theology and Religion</i>
<b>Supp.JSJ</b>	<i>Supplements to the Journal for the Study of Judaism</i>
<b>Supp.JSOT</b>	<i>Supplements to the Journal for the Study of Judaism</i>
<b>TAM</b>	<i>Tituli Asiae Minoris, Vienna 1901-</i>
<b>ThBeitr</b>	<i>Theologische Beiträge</i>
<b>ThLZ</b>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<b>ThViat</b>	<i>Theologia Viatorum</i>
<b>ThWNT</b>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<b>TJT</b>	<i>Toronto Journal of Theology</i>
<b>TS</b>	<i>Theological Studies</i>
<b>UNT</b>	<i>Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
<b>UTB</b>	<i>Uni-Taschenbücher</i>
<b>WBC</b>	<i>Word Biblical Commentary</i>
<b>WdF</b>	<i>Wege der Forschung</i>
<b>WTJ</b>	<i>Wesleyan Theological Journal</i>
<b>WUNT</b>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
<b>ZAC</b>	<i>Zeitschrift für antikes Christentum</i>
<b>ZBK.NT</b>	<i>Zürcher Bibelkommentar. Neues Testament</i>



<b>ZKG</b>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
<b>ZNT</b>	<i>Zeitschrift für Neues Testament</i>
<b>ZNW</b>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<b>ZPE</b>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>
<b>ZThK</b>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
<b>ZWTh</b>	<i>Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie</i>



Α΄ Μέρος  
Ευαγγέλια - Πράξεις



## Η μητέρα του Κυρίου στην Καινή Διαθήκη

### Εισαγωγή

**Α**ναμφισβήτητα η μητέρα του Κυρίου, είναι εκείνο το πρόσωπο, που μετά από τον Ιησού Χριστό, τιμήθηκε και τιμάται από τους χριστιανούς περισσότερο από κάθε άλλο και καταλαμβάνει κεντρική θέση στη θεολογική διδασκαλία των Πατέρων. Αναρίθμητα είναι τα εγκώμια που έχουν γραφεί για αυτήν· ο Πρόκλος Ιεροσολύμων, για παράδειγμα, με ποιητική γλώσσα την χαρακτηρίζει «τὸ ἀμόλυντον τῆς παρθενίας κειμήλιον», «λογιὸν τοῦ δευτέρου Ἀδὰμ παράδεισον», «τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνώσεως τῶν φύσεων», «πανήγυριν τοῦ σωτηρίου συναλλάγματος», «παστάδα, ἐν ἧ ὁ Λόγος ἐνυμφεύσατο τὴν σάρκα», «ἔμψυχον τῆς φύσεως βάτον», «ὄντως κούφη νεφέλη», «τὸν τοῦ ἐξ οὐρανοῦ ὑετοῦ καθαρότατον πόκιον», «δούλη καὶ μητέρα», «Παρθένον καὶ οὐρανόν», «μόνη Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους γέφυρα», «φρικτὸν τῆς οἰκονομίας ἰστόν, ἐν ᾧ ἀρρήτως ὑφάνθη τῆς ἐνώσεως χιτῶν»<sup>1</sup> κι ο Κύριλλος Αλεξανδρείας της πλέκει το εγκώμιο ονομάζοντάς την «σεμνὸν κειμήλιον ἀπάσης τῆς οἰκουμένης», «λαμπάδαν ἄσβεστον», «στέφανον τῆς παρθενίας», «σκηπτρον τῆς ὀρθοδοξίας», «ναὸν ἀκατάλυτον», «χωρίον τοῦ ἀχωρήτου»<sup>2</sup>. Ἄν κι η πατερική γραμματεία αναζήτησε κι ἐντόπισε σε ὅλην τὴν Ἁγία Γραφή προτυπώσεις ἢ κατὰ το λόγο του Ἀνδρέα Κρήτης «ἐπισημασίας» του προσώπου της και του ρόλου της μέσα στο σχέ-

1. Πρόκλου Ιεροσολύμων, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν παναγίαν Θεοτόκον Μαρίαν* 1: PG 65, 681A-B.

2. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ὁμιλία Δ'*: PG 77, 992B.

διο της Θείας Οικονομίας<sup>3</sup>, είναι γεγονός ότι οι αναφορές σε αυτήν μέσα στην Καινή Διαθήκη είναι λιγοστές και αποσπασματικές.

Αυτή η διαπίστωση προκαλεί βέβαια έκπληξη, είναι δυνατόν όμως να εξηγηθεί, αν ληφθεί υπόψη τόσο ο χαρακτήρας των κειμένων της Καινής Διαθήκης, και ειδικότερα των ευαγγελίων, όπου απαντούν οι περισσότερες αναφορές στο πρόσωπο της μητέρας του Ιησού, όσο και ο θεολογικός σκοπός των καινοδιαθηκικών κειμένων γενικότερα. Ενώ δηλαδή τα ευαγγέλια έχουν ιστορικό χαρακτήρα, με την έννοια ότι διηγούνται ιστορικά γεγονότα που έλαβαν χώρα σε ένα συγκεκριμένο τόπο και σε μία ορισμένη ιστορική στιγμή, σε καμιά περίπτωση δεν περιορίζονται στην απλή ιστορική καταγραφή ούτε πολύ περισσότερο συνιστούν αναλυτικές βιογραφίες του Ιησού, όπου το ενδιαφέρον του συγγραφέα εστιάζεται στην όσο το δυνατόν πιστότερη και ακριβέστερη ως προς τη χρονολογική διαδοχή παράθεση των γεγονότων, αλλά, όπως παρατηρεί ο καθηγητής Ιωάννης Καραβιδόπουλος, «είναι κυρίως και κατεξοχήν μαρτυρίες πίστης, έκφραση βιώματος, κήρυγμα ιεραποστολής και μετάδοσης του χριστιανικού μηνύματος προς τους εκτός της Εκκλησίας, είναι τέλος κατήχηση των μελών της Εκκλησίας»<sup>4</sup>. Κατά συνέπεια το κέντρο βάρους τόσο των ευαγγελίων όσο και των υπολοίπων κειμένων της Καινής Διαθήκης βρίσκεται στην ερμηνεία των γεγονότων της ζωής του Ιησού με αναφορά πάντοτε στη σωτηρία που ο Θεός χάρισε δι' αυτού στους ανθρώπους. Έτσι παρελθόν, όπως αυτό καταγράφηκε κυρίως στα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, παρόν, όπως βιώνεται μέσα από τα γεγονότα της ζωής και τη διδασκαλία του Ιησού και μέλλον, όπως προσδοκείται από την Εκκλησία για τα έσχατα, κατανοούνται πάντοτε μέσα στην προοπτική της Θείας Οικονομίας και το κεντρικό πρόσωπο στην Καινή Διαθήκη παραμένει πάντοτε ο Ιησούς Χριστός. Όλα τα υπόλοιπα πρόσωπα που εμφανίζονται μέσα σε αυτήν την πορεία, διαδραματίζουν μικρότερο ή μεγαλύτερο ρόλο στην επιπλήρωση του θεϊκού

3. Ανδρέα Κρήτης, *Λόγος Δ'*: PG 97, 868B: «οὐκ ἔστι γάρ, οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ διὰ πάσης ὁμοῦ τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς περιερχόμενος ἴδοι τις ἂν αὐτῆς κατεσπαρμένas ποικίλως τὰς ἐπισημασίας, ἅς εἰ κατὰ σαυτὸν τῷ φιλοπόνῳ τῶν λόγων παραγυμνώσειas, εὐρήσεις ἂν ἐκτυπώτερον ὅσῃν παρὰ Θεοῦ τὴν δόξαν ἐνκολλώσατο».

4. Ι. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή στήν Καινή Διαθήκη* (BB 1), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη <sup>3</sup>2007, 116.

σχεδίου σωτηρίας του ανθρώπινου γένους, παραμένουν όμως πάντοτε δευτερεύοντα. Μέσα σε αυτό το θεολογικό λοιπόν πλαίσιο θα μπορούσε να ενταχθεί και να κατανοηθεί το πρόσωπο της μητέρας του Ιησού κι ακόμη να εξηγηθεί η περιφερειακή, πλην όμως ιδιαίτερα σημαντική, παρουσία της μέσα στην Καινή Διαθήκη.

Πριν προχωρήσουμε στην αναλυτική παρουσίαση των καινοδιαθηκικών μαρτυριών για τη μητέρα του Κυρίου και προλαμβάνοντας τα όσα θα ακολουθήσουν, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ακόμη και μία βιαστική ανάγνωση των μαρτυριών της Καινής Διαθήκης για το πρόσωπο της μητέρας του Κυρίου οδηγεί στις εξής διαπιστώσεις: α) οι πληροφορίες που προκύπτουν σχετικά με αυτήν είναι αποσπασματικές και συχνά ελλιπείς, β) ο κάθε συγγραφέας τονίζει διαφορετικές πτυχές της προσωπικότητάς της και παραθέτει διαφορετικά γεγονότα της ζωής της εντάσσοντάς τα στο γενικότερο θεολογικό του πρόγραμμα και γ) στα όσα λιγοστά καταγράφονται μέσα στην Καινή Διαθήκη για το πρόσωπό της, ενυπάρχουν ήδη εκείνα τα θεολογικά στοιχεία που θα αναπτύξει στη συνέχεια η πατερική θεολογική γραμματεία στο πλαίσιο κυρίως των χριστολογικών συζητήσεων. Η ανάλυση, που θα ακολουθήσει, θα συμβάλει στην καλύτερη κατανόηση των παραπάνω σημείων.

### Η μαρτυρία του αποστόλου Παύλου

Η αρχαιότερη καινοδιαθηκική μαρτυρία για τη μητέρα του Κυρίου προέρχεται από την προς Γαλάτας έπιστολή, η οποία γράφηκε κατά πάσα πιθανότητα το 54/56 μ.Χ.<sup>5</sup> Αναπτύσσοντας στο 4<sup>ο</sup> κεφάλαιο ο απόστολος Παύλος την επιχειρηματολογία του για την απαλλαγή που προσφέρει ο Κύριος από τη δουλεία του Νόμου, αναφέρεται στους στ. 4-5 στην ενανθρώπισή του ως εξής: «ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξάπεστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν». Πρόκειται για μία διατύπωση πίστης, η οποία συνδυάζει δύο στοιχεία: το χριστολογικό (στ. 4) και το σωτηριολογικό (στ. 5). Ο ερχομός μάλιστα του Ιησού στον κόσμο ορίζεται με δύο σύντομες και παρόλληλες φράσεις: α) «γενόμενον ἐκ γυναικός», η οποία δηλώνει την ανθρώπινη καταγωγή του Ιησού και β)

5. Καραβιδόπουλου, ό.π., 236.

«γενόμενον ὑπὸ νόμον», η οποία δηλώνει την κατάσταση στην οποία βρέθηκε ο ενανθρωπήσας υἱός του Θεού<sup>6</sup>. Έχει υποστηριχθεί από πολλούς σύγχρονους ερευνητές ότι εδώ ο απόστολος παραθέτει μία ήδη προϋπάρχουσα κι επομένως γνωστή στους αναγνώστες του ομολογία πίστεως<sup>7</sup>. Αν αυτό λοιπόν ισχύει, τότε στο Γαλ 4, 4 δεν έχουμε απλά την αρχαιότερη γραπτή μαρτυρία για το πρόσωπο της μητέρας του Κυρίου και του ρόλου της μέσα στο σχέδιο της Θείας Οικονομίας αλλά ταυτόχρονα και μία αρχαιότατη μαρτυρία της πρώτης Εκκλησίας γι' αυτήν.

Είναι αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι εδώ η μητέρα του Κυρίου δεν αναφέρεται με τό όνόμά της, αλλά με τό γενικό χαρακτηρισμό «γυνή». Η ανωνυμία της είναι ένα συνηθισμένο φαινόμενο στην Καινή Διαθήκη, όπως θα φανεί και στη συνέχεια. Ο χαρακτηρισμός της ωστόσο ως «γυνή» απαντά εδώ για πρώτη φορά και στη συνέχεια στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο (Ιω 2, 4· 19, 26). Όπως ήδη έχει επισημανθεί, τόσο από Πατέρες όσο και από σύγχρονους εξηγητές, δεν πρόκειται σε αυτές τις περιπτώσεις για έναν υποτιμητικό χαρακτηρισμό, αλλά με αυτόν υπογραμμίζεται η ανθρώπινη φύση της. Άλλωστε με αυτήν τη σημασία χρησιμοποιείται ο όρος και σε άλλα βιβλικά κείμενα (βλ. Μτ 11, 11. Λκ 7, 28 και πρβλ. Ιώβ 14, 1). Με την ίδια σημασία φαίνεται να χρησιμοποιείται επίσης στην προς Γαλάτας επιστολή. Η γέννηση του Ιησού «ἐκ γυναικός» δηλώνει ότι εκείνος έλαβε την ανθρώπινη φύση και κατέστη έτσι ένας τέλειος εκπρόσωπος του ανθρώπινου γένους<sup>8</sup>. Αν και δε λέγεται εδώ ρητά<sup>9</sup>, οι Πατέρες είδαν στην

6. H.D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia)*, Fortress Press, Philadelphia 1979, 207.

7. Βλ. ενδεικτικά R.N. Longenecker, *Word Biblical Commentary: Galatians (WBC 41)*, Word Inc., Dallas 2002, 167.

8. Από τους σύγχρονους υπομνηματιστές βλ., για παράδειγμα, Longenecker, *Galatians*, 171· F. Mußner, *Der Galaterbrief (HTbK 9)*, Herder, Freiburg κ.ά. 1974, 269-270. Στην ίδια γραμμή κινήθηκε κι η πατερική εξήγηση του στίχου βλ., για παράδειγμα, Μ. Αθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, Λόγος 3. 31: PG 26, 388D-389A: «Ότε δὲ ἐκ Μαρίας ἐπεδήμησεν ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰῶνων εἰς ἀθέτησιν ἀμαρτίας (οὕτω γὰρ εὐδοκήσας ὁ Πατήρ ἔπεμψε τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον), τότε εἴρηται, ὅτι σάρκα προσλαβὼν γεγένηται ἄνθρωπος, καὶ ἐν ταύτῃ πέπονθεν ὑπὲρ ἡμῶν...».

9. Η πλειοψηφία των σύγχρονων ερμηνευτών αρνείται ότι ο στίχος μαρτυρεί



αποκλειστική αναφορά στη γέννηση του Ιησού εκ γυναικός μία έμμεση μαρτυρία της εκ παρθένου γέννησής του<sup>10</sup>.

Συνοψίζοντας το σχολιασμό του Γαλ 4, 4-5 θα πρέπει να επισημάνουμε το σημαντικό ρόλο που διαδραματίζει, σύμφωνα με τη μαρτυρία του αποστόλου Παύλου και της αρχαίας Εκκλησίας, η μητέρα του Κυρίου στο σχέδιο της Θείας Οικονομίας, καθώς σχετίζεται άμεσα με την ενανθρώπιση του. Κεντρικό ωστόσο πρόσωπο μέσα σε αυτό παραμένει ο Υιός του Θεού που αποστέλλεται από τον Πατέρα του για να το εκπληρώσει. Η συνοπτική παρουσίαση της ζωής του Ιησού στο Γαλ 4, 4-5 έχει το κέντρο βάρους της στις δύο τελικές προτάσεις στο στ. 5 («ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν»), όπου δηλώνεται ότι με την ενανθρώπιση του υιού του Θεού η περίοδος της υπό τον Νόμον κηδεμονίας έληξε (πρβλ. 4, 1-3) και δόθηκε πλέον στους ανθρώπους διά Ιησού Χριστού το δώρο της υιοθεσίας<sup>11</sup>.

---

την πίστη της αρχαίας Εκκλησίας στο αειπάρθενο της Θεοτόκου, F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Eerdmans, Grand Rapids 1982, 195· Longenecker, *Galatians*, 171· H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1969, 20.

10. Ήδη ο Ωριγένης, *hom. in Lev.* 8, 2: SC 286, 12 θεωρεί ότι ο στίχος υποδηλώνει την εκ παρθένου γέννηση του Ιησού και στην ίδια γραμμή κινούνται κι οι επόμενοι εκκλησιαστικοί συγγραφείς και Πατέρες, βλ. αντιπροσωπευτικά Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατηχήσεις* 12.31: PG 33, 765: «... οὐ γενόμενον ἐξ ἀνδρός καὶ γυναικός, ἀλλὰ γενόμενον ἐκ γυναικός μόνον, τοῦτ' ἔστιν ἐκ παρθένου». Για το ρόλο που διαδραμάτισε η ερμηνεία του στίχου στις χριστολογικές συζητήσεις βλ. M. Meiser, *Galater (NTP 9)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 187-188.

11. J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge University Press, Cambridge κ.ά. 1993, 46. Ο όρος «υιοθεσία», ο οποίος απαντά μόνο σε παύλεια κείμενα (Ρωμ 8, 15. 23· 9, 4· Γαλ 4, 5· Εφ 1, 5), έχει προκαλέσει αρκετές συζητήσεις στην έρευνα, βλ. Ι. Γαλάνη, *Υιοθεσία: ή χρήσις τοῦ ὄρου παρά Παύλῳ ἐν σχέσει πρὸς τὰ νομικά καί θεολογικά δεδομένα τῶν λαῶν τοῦ περιβάλλοντός του*, Θεσσαλονίκη 1977 (διδακτορική διατριβή)· W.H. Rossell, "New Testament Adoption: Graeco-Roman or Semitic?," *JBL* 71 (1952): 233-234. Μολονότι το υπόβαθρο της ιδέας που χρησιμοποιεί ο Παύλος είναι πιθανόν παλαιοδιαθηκικό κι ίσως ο όρος ήταν γνωστός και στην ιουδαϊκή Διασπορά, η πρακτική της υιοθεσίας προέρχεται από τον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Στην πατεριική γραμματεία ο στίχος Γαλ 4, 5β συνδέθηκε με το σωτηριώδες έργο του Χριστού και με τη νέα

## Η μητέρα του Κυρίου στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο

Η μητέρα του Ιησού εμφανίζεται μόνο μία φορά στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο (3, 31-35), ενώ γίνεται μία ακόμη αναφορά σε αυτήν από τους συμπολίτες του Ιησού κατά την ομιλία του στη συναγωγή της Ναζαρέτ (Μκ 6, 3), όταν σχολιάζουν την καταγωγή του («οὐχ οὗτος ἐστὶν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαριάς ...»).

Στην πρώτη περίπτωση η μητέρα του Ιησού δε φαίνεται να δρα ανεξάρτητα, αλλά αναφέρεται μαζί με τα άλλα μέλη της οικογένειας του Ιησού. Σύμφωνα με την αφήγηση του ευαγγελιστή ο Ιησούς διδάσκει σε ένα σπίτι στη Γαλιλαία, όταν εμφανίζονται οι αδελφοί του (και οι αδελφές του) μαζί με τη μητέρα του έξω από αυτό και ζητούν να τον δουν. Οι λόγοι που οδήγησαν στην αναζήτησή του εκ μέρους των οικείων του δεν είναι σαφείς, πολλοί όμως ερμηνευτές συνδέουν το περιστατικό με τα όσα σημειώνει ο Μάρκος νωρίτερα στο στ. 21<sup>12</sup>, ότι δηλαδή «οἱ παρ' αὐτοῦ», οι οποίοι εδώ θα πρέπει να θεωρηθούν ότι είναι η φυσική του οικογένεια<sup>13</sup>, βλέποντας τη δραστηριότητα του Ιησού «ἔλεγον ὅτι ἐξέστη»<sup>14</sup> και αποφασίζουν να παρέμ-

---

κατάσταση στην οποία κατά χάρη συμμετέχουν πλέον οι άνθρωποι, βλ. Meiser, *Galater*, 189-190 και E. Plumer, *Augustine's Commentary on Galatians* (*Oxford Early Christian Studies*), Oxford University Press, New York 2003, 179.

12. M. Hooker, *The Gospel According to St Mark* (BNTC), A & C Black, London 1991, 115. Σύμφωνα με τον J. Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 27), Yale University Press, New Haven & London 2000, 270, στους στίχους 3, 21 και 31 έχουμε το φαινόμενο που συχνά παρατηρείται στο κατά Μάρκον, ο ευαγγελιστής να ξεκινά μια ιστορία, να την σταματά προς στιγμή παρεμβάλλοντας μία καινούργια και να την συνεχίζει λίγο αργότερα (sandwich narratives). Η A. Yarbro Collins, *Mark* (*Hermeneia*), Fortress Press, Minneapolis 2007, 226, εκφράζει τις αμφιβολίες της ότι αυτό ισχύει εδώ, καθώς θεωρεί ότι οι στ. 20-21 μπορούν να λειτουργήσουν ανεξάρτητα από τους στ. 31-35 και ως εισαγωγή στην ενότητα 22-30.

13. Πρβλ. Α' Μακ 11, 73· 12, 27· Β' Μακ 11, 20· Πρμ 31, 31· Ιωσήπου, *Ιουδ. Αρχαιολ.* 1.193.

14. Σύμφωνα με τον καθ. Ι. Καραβιδόπουλο, *Το κατά Μάρκον ευαγγέλιο* (ΕΚΔ 2), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2002, 152, το ρήμα «ἐξίστημι» δηλώνει ότι ο Ιησούς παραμέλησε σε υπερβολικό σημείο τις στοιχειώδεις για τον εαυτό του φροντίδες και για αυτό έρχονται οι δικοί του άνθρωποι για να του το υπενθυμίσουν. Ο ι. Χρυσόστομος, ωστόσο, φαίνεται να κατανοεί το ρήμα με τον ίδιο τρόπο που το

βουν δυναμικά («κρατήσαι αὐτόν»). Η αντίδραση των οικείων του μπορεί να συνδεθεί με τα όσα λέγονται στη συνέχεια σχετικά με την αντίδραση των από Ιεροσολύμων γραμματέων, ότι δηλαδή ο Ιησούς επιτελεί θαύματα με τη δύναμη του Βεελζεβούλ (στ. 22). Έτσι, οικείοι αλλά και ξένοι αδυνατούν να αντιληφθούν το αληθινό νόημα της διδασκαλίας και των πράξεων του Ιησού<sup>15</sup>. Όσα όμως αναφέρονται στο στ. 21 μπορούν να εξηγήσουν τη στάση του Ιησού στη συνέχεια, όταν αντιδρώντας στην πληροφορία ότι τον αναζητά η οικογένειά του, δηλώνει ότι μητέρα και αδελφοί του δεν είναι οι φυσικοί του συγγενείς, αλλά όσοι εφαρμόζουν το θέλημα του Θεού (Μκ 6, 35). Το θέμα της περικοπής 3, 31-35 είναι το ποιοι συναπαρτίζουν την εσχατολογική οικογένεια του Ιησού, αυτήν δηλαδή που γεννήθηκε μέσα από το κήρυγμά του για τη Βασιλεία του Θεού<sup>16</sup>. Χωρίς αναγκαστικά να αποκλείονται από τη νέα αυτή πραγματικότητα οι κατά κόσμον συγγενείς, τα κριτήρια που θέτει ο Ιησούς με το λόγο του στο στ. 35 («ὅς [γάρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν») καθιστούν σαφές ότι δεν είναι απαραίτητο εσχατολογική και κατά κόσμον

---

κατανοούν αρκετοί σύγχρονοι ερμηνευτές (βλ. R.A. Guelich, *Word Biblical Commentary: Mark 1-8:26* [WBC 34A], Word Inc., Dallas 2002, 173), όταν το θεωρεί συνώνυμο με το «μαίνεσθαι» (Ι. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὸν Ἰωάννην*, σμ. 31: PG 59, 182). Βλ. επίσης Collins, *Mark*, 227 και Marcus, *Mark 1-8*, 271. Πρβλ. επίσης Ιω 7, 20, 10, 20. Η αντικατάσταση της φράσης «οἱ παρ' αὐτοῦ» με το «οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ» στους κώδικες D και W ίσως αντικατοπτρίζει την αμηχανία των αντιγράφων αυτών των χειρογράφων, οι οποίοι αντιλαμβάνονταν το αρνητικό περιεχόμενο του ρήματος «ἐξίστημι», να συνδέσουν μια αρνητική αξιολόγηση του Ιησού και της δράσης του με την οικογένειά του.

15. Πολύ εύστοχα η Collins, *Mark*, 227, συνδέει το γνωστό στο κατά Μάρκον θέμα της απόρριψης του Ιησού από τους οικείους και το περιβάλλον του με το Ψλ 68, 8-9: «ὅτι ἕνεκα σοῦ ὑπήνεγα ὄνειδισμόν, ἐκάλυψεν ἐντροπὴ τὸ πρόσωπόν μου. ἀπηλλοτριωμένος ἐγενήθην τοῖς ἀδελφοῖς μου, καὶ ξένος τοῖς υἱοῖς τῆς μητρός μου».

16. Το θέμα της πρόκρισης της εσχατολογικής οικογένειας έναντι της βιολογικής αντικατοπτρίζει πιθανόν την ιστορική κατάσταση στην κοινότητα του Μάρκου και μπορεί να συνδεθεί με τη γενικότερη τάση της αρχαίας Εκκλησίας να περιγράφει τη σχέση των μελών της με όρους δανεισμένους από την οικογενειακή ζωή, βλ., για παράδειγμα, J.H. Elliott, "The Jesus Movement was not Egalitarian but Family-Oriented," *BibInt* 11 (2003): 173-210.

οικογένεια να ταυτίζονται. Αυτήν τη διευκρίνιση κάνει κι ο ι. Χρυσόστομος σχολιάζοντας το παράλληλο χωρίο στο Μτ 12, 50: «οὐκ ἀρνεῖται τὴν κατὰ φύσιν συγγένειαν ἀλλὰ προστίθῃσιν τὴν κατ' ἀρετὴν»<sup>17</sup>. Η κριτική στάση απέναντι στη βιολογική οικογένεια, την οποία οι αληθινοὶ μαθητὲς πρέπει να εγκαταλείψουν για να γίνουν μέλη της νέας οικογένειας του Θεοῦ, απαντᾶ κι αλλοῦ μέσα στο ευαγγέλιο του Μάρκου (βλ. για παράδειγμα 1, 16-20 και κυρίως 10, 29-30)<sup>18</sup>. Κατὰ κάποιον τρόπο εκείνη συμβολίζει το παρελθόν κάθε πιστοῦ ἀλλὰ και τη συνεχὴ επίδραση του κόσμου ἐπάνω του<sup>19</sup>. Η αναφορά στη συγκεκριμένη περικοπή στη μητέρα του Ἰησοῦ θα πρέπει λοιπόν να τοποθετηθεῖ στην ἴδια θεολογικὴ συνάφεια<sup>20</sup>. Αυτό βέβαια δε σημαίνει σε καμιά περίπτωση ὅτι εκείνη αποκλείεται τελικὰ ἀπὸ τη νέα οικογένεια του Θεοῦ. Η κριτικὴ ἐδῶ φαίνεται να ἀφορᾶ γενικὰ στους συγγενικούς δεσμούς που μπορεῖ να λειτουργήσουν ως τροχοπέδη σε ὅσους επιθυμοῦν να γίνουν μαθητὲς του Ἰησοῦ<sup>21</sup> κι ὄχι ειδικὰ σε εκείνην ἢ ἀκόμη και στους λεγόμενους «αδελφούς» του Ἰησοῦ, κάποιοι ἀπὸ τους οποίους, ως γνωστόν, υπῆρξαν ἀπόστολοι. Ἄλλωστε, ὅπως τονίζεται, ἰδιαίτερα στο κατὰ Λουκάν, στις Πράξεις των Αποστόλων και στο κατὰ Ἰωάννην, ἡ μητέρα του Ἰησοῦ εἶναι μέλος της πρώτης Εκκλησίας και του νέου λαοῦ του Θεοῦ.

Στο κατὰ Μάρκον και συγκεκριμένα στο περιστατικὸ του κηρύγματος του Ἰησοῦ στη συναγωγή της Ναζαρέτ (6, 1-6), ἀναφέρεται ἐπίσης για πρώτη φορά το ὄνομα της μητέρας του Ἰησοῦ, Μαρίας, ἀλλὰ κι ἐκεῖνα

17. Ι. Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ὁμ. μδ'*: PG 57, 466.

18. Για το θέμα βλ., για παράδειγμα, H.C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, Westminster Press, Philadelphia 1977, 153. Ο W.R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark (New Testament Theology)*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, συνδέει αὐτὴν τὴν ἀδυναμία των οικείων του Ἰησοῦ (και των πρώτων μαθητῶν του) να τον κατανοήσουν με το λεγόμενο «μυστικὸ του Μεσσία» (42) και εντοπίζει δεσμούς με τὴν παύλεια θεολογία (169).

19. Ὅπωςδήποτε το θέμα του ευαγγελιστῆ εἶναι ἐκεῖνο των προτεραιοτήτων: ἡ εκπλήρωση του θελήματος του Θεοῦ προκρίνεται ἐναντι οποιουδήποτε φυσικοῦ και οικογενειακοῦ δεσμοῦ.

20. Μέσα στο ἴδιο θεολογικὸ πλαίσιο θα πρέπει να κατανοηθεῖ κι ἡ ἀπουσία της μητέρας του Ἰησοῦ κατὰ τὴν ταφή και τὴν επίσκεψη στον ἀδειο τάφο στο κατὰ Μάρκον.

21. Τὴν ἴδια θέση κι ἡ Hooker, *Mark*, 118.

των αδελφών του (6, 3), η ταυτότητα των οποίων έχει προκαλέσει μεγάλη συζήτηση από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα<sup>22</sup>. Εκτός όμως από την αναφορά του ονόματος της Μαρίας αλλά και της σύνδεσης της οικογένειας του Ιησού με τη Ναζαρέτ, αξιοπρόσεκτο είναι επίσης το γεγονός ότι ο Ιησούς εδώ προσδιορίζεται ως υιός της Μαρίας και δε γίνεται καμιά αναφορά στον Ιωσήφ. Ίσως αυτό να σημαίνει ότι ο Ιωσήφ είχε ήδη πεθάνει προ πολλού ή ότι οι συμπατριώτες του Ιησού αναφέρονται σε αυτόν περιφρονητικά συνδέοντας την καταγωγή του με μία γυναίκα, κάτι όχι ιδιαίτερα τιμητικό στην εποχή του<sup>23</sup>. Ανεξάρτητα όμως από αυτές τις εκδοχές, είναι επίσης πιθανό εδώ να υποψώσει η πίστη του ευαγγελιστή και της πρώτης χριστιανικής κοινότητας για την εις παρθένου γέννηση του Ιησού<sup>24</sup>.

### Η μητέρα του Κυρίου στο κατά Ματθαίον

Ενώ στο κατά Μάρκον οι πληροφορίες για τη μητέρα του Κυρίου είναι ελάχιστες, στο κατά Ματθαίον είναι πολύ περισσότερες κι η πίστη της αρχαίας Εκκλησίας για την παρθενία της διατυπώνεται με μεγαλύτερη σαφήνεια. Κι ο Ματθαίος, όπως ο Μάρκος, διασώζει το όνομα της, αν και πολύ συχνά αναφέρεται σε αυτήν απλά ως την «μητέρα αυτού» (Μτ 2, 14. 2, 21. 12, 26). Εκτός από τις δύο περιοχές, που έχουν τα παράλληλά τους στα δύο άλλα συνοπτικά ευαγγέλια (δηλ. το περιστατικό σχετικά με την αληθινή οικογένεια του Θεού: Μτ 12, 46-50. Μκ 3, 31-35. Λκ 18, 19-21 κι εκείνο της επίσκεψης του Ιησού στη συναγωγή της Ναζαρέτ: Μτ 13, 53-58. Μκ 6, 1-6. Λκ 4, 16-30), το νέο και ιδιαίτερο υλικό του Ματθαίου για τη μητέρα του Κυρίου εντοπίζεται στα δύο πρώτα κεφάλαια του ευαγγελίου, όπου περιγράφονται τα γεγονότα της γέννησης του Ιησού και

22. Δεν είναι εδώ δυνατό να παρουσιασθεί το ζήτημα σε όλο του το εύρος. Ήδη από τους αρχαίους ερμηνευτές δόθηκαν δύο διαφορετικές εξηγήσεις: τα αδέρφια του Ιησού είναι είτε παιδιά του Ιωσήφ από προηγούμενο γάμο (Επιφάνιος) είτε εξαδέλφια του (Ιερώνυμος). Οι σύγχρονοι ερμηνευτές υιοθετούν συνήθως μία από τις δυο αυτές θέσεις (ή και το συνδυασμό των δύο) ή κατανοούν τον όρο κατά λέξη απορρίπτοντας το αειπάρθενο της μητέρας του Κυρίου, βλ. Marcus, *Mark*, 276.

23. Για μια συζήτηση των διαφόρων ερμηνειών βλ. Hooker, *Mark*, 152-153 και Collins, *Mark*, 290-291.

24. Καραβιδόπουλου, *Το κατά Μάρκον*, 204-205.

της φυγής του στην Αίγυπτο και δίνεται κι η γενεαλογία του, μέσα από την οποία υπογραμμίζεται η δαυιδική καταγωγή του<sup>25</sup>.

Ως προς αυτό το υλικό το κατά Ματθαίον ομοιάζει πολύ με το κατά Λουκάν, διότι, όπως κι εκείνο, διασώζει διηγήσεις για τη γέννηση και τα παιδικά χρόνια του Ιησού (διαφορετικές ωστόσο από το κατά Λουκάν). Έτσι ένα στοιχείο, το οποίο προικαλεί έκπληξη και στα δύο ευαγγέλια, είναι η γενεαλόγηση του Ιησού από τη γενιά του Ιωσήφ<sup>26</sup>, αν κι είναι σαφές και στις δύο περιπτώσεις ότι δεν πρόκειται για τον φυσικό του πατέρα (στο κατά Λουκάν αυτό δηλώνεται με τη φράση του ευαγγελιστή στο 3, 23 ότι ο Ιησούς «ένομιζετο» υιός του Ιωσήφ, ενώ στο Μτ 1, 16 με τη σύνδεση του Ιωσήφ με τη Μαρία, για την οποία λέγεται κατηγορηματικά ότι από εκείνη γεννήθηκε ο Ιησούς). Η αναφορά αυτή στη γενιά του Ιωσήφ, ο οποίος δεν είναι ο φυσικός πατέρας του Ιησού αλλά ο κατά νόμον πατέρας του, είναι σύμφωνη με τις πρακτικές των Ιουδαίων της εποχής της Καινής Διαθήκης οι οποίες μαρτυρούνται και στα ραββινικά κείμενα<sup>27</sup>. Πέραν τούτου όμως η παράθεση των γενεαλογιών εξυπηρετεί τους ιδιαίτερους θεολογικούς σκοπούς του κάθε ευαγγελιστή· ο μεν Ματθαίος τονίζει μέσα από αυτήν τη δαυιδική καταγωγή του Ιησού, ένα θέμα ιδιαίτερα προσφιλές σε αυτό το ευαγγέλιο (βλ. όμως επίσης Μκ 12, 35-37· Ρωμ. 1, 3· Β' Τιμ. 2, 8), ο δε Λουκάς την καταγωγή του από τον Αδάμ και την οικουμενική και πανανθρώπινη σημασία που έχει η ενανθρώπηση του Υιού του Υψίστου<sup>28</sup>.

25. Βλ. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, Garden City 1977, 109-119.

26. Η γενεαλόγηση από τη γενιά της Μαρίας, η οποία έχει προταθεί από ορισμένους ερευνητές ως μία λύση στο πρόβλημα των δύο διαφορετικών γενεαλογιών που διασώζουν το κατά Ματθαίον και το κατά Λουκάν, δεν μπορεί να ισχύει, αφού σύμφωνα με τις αρχαίες πρακτικές η γενεαλόγηση γίνεται πάντοτε από τα άρρενα μέλη της γενιάς, βλ. D.A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 1-13 (WBC 33A)*, Word Inc., Dallas 2002, 8.

27. H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, 1. Band: Das Evangelium nach Matthäus*, C.H. Beck, München <sup>8</sup>1982, 35-36.

28. Για την πρόσληψη κι αξιοποίηση των δύο γενεαλογιών στην πατερική παράδοση βλ. Θ. Ιωαννίδη, «Γενεαλογία Ιησού Χριστού (Ματθ. 1,1-17· Λουκ. 3,23-38) στην αρχαία εκκλησιαστική παράδοση», *Κληρονομία* 32 (2000): 23-51.



Ένα δεύτερο στοιχείο, κοινό και στα δύο ευαγγέλια, είναι η βεβαιότητα ότι αυτό που ενεργεί κατά τη σύλληψη και γέννηση του Ιησού είναι το ίδιο το Άγιο Πνεύμα (Μτ 1, 18. 20 και Λκ 1, 34) κι ότι το παιδί που θα γεννηθεί είναι εκείνος που θα σώσει το λαό από τις αμαρτίες του (Μτ 1, 21), ο Μεσσίας από τη γενιά του Δαβίδ (Λκ 1, 32), ο Υιός του Υψίστου (Λκ 1, 32. 34). Είναι σαφές και στα δύο ευαγγέλια ότι ο Ιωσήφ, αν και προστάτης του Ιησού κατά το Νόμο, δεν είναι ο βιολογικός του πατέρας. Στο κατά Ματθαίον αυτό επαναλαμβάνεται με σαφήνεια σε πολλά χωρία των δύο πρώτων κεφαλαίων: προετοιμάζεται με τη μνεία κάποιων γυναικών στη γενεαλογία του Ιησού (1, 3-6)<sup>29</sup>, στη συνέχεια δηλώνεται στο στ. 16, όπου ο Ιωσήφ αναφέρεται μεν ως άνδρας της Μαρίας, εκείνη όμως συνδέεται άμεσα με τη γέννηση του Ιησού και, τέλος, αποκαλύπτεται μέσα από τον προβληματισμό του Ιωσήφ στους στ. 18-19. Επιπλέον όμως ο Ματθαίος φαίνεται να προϋποθέτει και την εκπαρθένου γέννηση του Ιησού: α) με τη σαφή απόδοση της σύλληψης του Ιησού στην επενέργεια του Αγίου Πνεύματος (στ. 18), β) με τη συνειδητή επιλογή στο στ. 23 της ελληνικής εκδοχής του Ησ. 7, 17, όπου η λέξη *almá* του εβραϊκού κειμένου (που σημαίνει «νεαρή γυναίκα» όχι κατ' ανάγκη παρθένο) αποδίδεται με τη λ. «παρθένος»

29. Η παρουσία των τεσσάρων γυναικών πέραν της μητέρας του Κυρίου στο γενεαλογικό δένδρο του Ιησού έχει προκαλέσει μεγάλες συζητήσεις μεταξύ των ερευνητών. Τρεις είναι οι επικρατέστερες ερμηνείες που έχουν δοθεί: (α) κι οι τέσσερις γυναίκες της γενεαλογίας ήταν γνωστές για τον αμαρτωλό τους βίο. Ο Ματθαίος τις συμπεριλαμβάνει στη γενεαλογία του Ιησού είτε για να καταδείξει ότι ο Ιησός ήρθε για να σώσει τους αμαρτωλούς είτε για να αντικρούσει οποιαδήποτε ιουδαϊκή κατηγορία για την ηθική της μητέρας του Κυρίου περνώντας στην αντεπίθεση και υπενθυμίζοντάς τους ότι ο Δαβίδ είχε στη γενιά του γυναίκες επιλήψιμης ηθικής, (β) οι τέσσερις γυναίκες ήταν εθνικές κι η παρουσία τους στη γενεαλογία του Ιησού προαναγγέλλει τον ευαγγελισμό των εθνών μετά την Ανάσταση, (γ) κι οι τέσσερις γυναίκες απροσδόκητα γίνονται συνεργάτες Θεού στην εκπλήρωση του σχεδίου της σωτηρίας του κόσμου. Η Μαρία επίσης, αν και για διαφορετικούς λόγους, συμμετέχει με έναν εξαιρετικό κι απρόβλεπτο τρόπο στην επιτυχία αυτού του σχεδίου. Θεωρούμε πως οι δύο πρώτες εκδοχές έχουν αδύναμα σημεία, ενώ η τρίτη είναι σύμφωνη με το γενικότερο θεολογικό νόημα των πρώτων κεφαλαίων του ευαγγελίου, βλ. επίσης R.A. Brown κ.ά. (επιμ.), *Maria im Neuen Testament: Eine ökumenische Untersuchung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981, 75-76.

(«ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν») και γ) με τη δήλωσή του στο στ. 25 ότι ο Ιωσήφ υπάκουσε στην εντολή του αγγέλου, πήρε μαζί του την Μαρία, αλλά «οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν (δὲν εἶχε δηλαδή μαζί της συζυγικές σχέσεις) ἕως οὗ ἔτειεν υἱόν». Ο τελευταίος αυτός στίχος αποτελεί ένα ερμηνευτικό πρόβλημα και αντικείμενο έντονων θεολογικών συζητήσεων. Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν η φράση «ἕως οὗ» δηλώνει το τέλος μίας πράξης ή κατάστασης και την αρχή μίας νέας –οπότε σε αυτήν την περίπτωση ο Ιωσήφ είχε συζυγικές σχέσεις με τη Μαρία μετά τη γέννηση του γιου της– ή, εάν απλά αναφέρεται στην περίοδο μέχρι τη γέννηση του Ιησού χωρίς όμως να δηλώνει κάτι για τη μετέπειτα περίοδο. Οπωσδήποτε η ασάφεια της διατύπωσης εδώ υποδηλώνει ότι δεν ήταν στα άμεσα θεολογικά ενδιαφέροντα του Ματθαίου να απαντήσει σε πιθανές αμφισβητήσεις του αειπάρθενου της μητέρας του Κυρίου, αλλά επιθυμεί να τονίσει την παρθενία της κατά τη γέννηση με σκοπό να υπογραμμίσει τη θεϊκή προέλευση του Ιησού<sup>30</sup>. Αυτό αποτέλεσε αντικείμενο προβληματισμού, ως γνωστόν, σε μεταγενέστερες εποχές. Από την άλλη όμως, η συγκεκριμένη διατύπωση δεν αποκλείει τη βεβαιότητα της Εκκλησίας ότι η Μαρία παρέμεινε παρθένος και μετά τη σύλληψη και γέννηση του Ιησού. Με αυτόν τον τρόπο κατανόησαν το κείμενο εδώ οι ερμηνευτές Πατέρες<sup>31</sup>, οι οποίοι αναζήτησαν κι ανάλογα παραδείγματα μέσα στην Αγία Γραφή για να στηρίξουν τη θέση τους. Έτσι σε διάφορα σημεία της ελληνικής μετάφρασης των Ο' η φράση χρησιμοποιείται χωρίς να δηλώνει το τέλος μίας κατάστασης και τη μετάβαση σε μία νέα (για παράδειγμα στο Γεν 8, 7 όπου ο κόρακας, που στέλνει ο Νώε, δεν επιστρέφει «ἕως τοῦ ξηρανθῆναι τὸ ὕδωρ ἀπὸ τῆς γῆς», χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι επέστρεψε μετά ή

30. Επομένως η σύνδεση εδώ της σύλληψης του Ιησού με την προφητεία του Ησαΐα δεν έχει σκοπό να αναδείξει το ρόλο της Μαρίας, αλλά αποτελεί μία επιπλέον χριστολογική μαρτυρία του πρώτου ευαγγελίου κι έχει επίσης ως κύριο θέμα της τον Ιησού Χριστό, βλ. Brown, *Maria*, 81 και Hagner, *Matthew 1-13*, 21.

31. Βλ. για παράδειγμα Ι. Χρυσόστομου, *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ὁμ. ε'*: PG 57, 58: «Τὸ ἕως, ἐνταῦθα εἴρηκεν, οὐχ ἵνα ὑποπεύσης ὅτι μετὰ ταῦτα αὐτὴν ἔγνω, ἀλλ' ἵνα μάθης ὅτι πρὸ τῶν ὠδινῶν πάντως ἀνέπαφος ἦν ἡ Παρθένος. Τίνος οὖν ἔνεκεν, φησί, τὸ ἕως τέθεικεν; Ὅτι ἔθος τῆ Γραφῆ τοῦτο πολλάκις ποιεῖν, καὶ τὴν ῥῆσιν αὐτὴν μὴ ἐπὶ διωρισμένων τιθέναι χρόνων».



στο Β' Βασ 6, 23, όπου λέγεται ότι η Μελχόλ δεν απέκτησε παιδί «έως τῆς ἡμέρας τοῦ ἀποθανεῖν αὐτῆν», το οποίο βέβαια δε σημαίνει ότι κάτι άλλαξε μετά το θάνατό της)<sup>32</sup>.

Το τελευταίο σημείο που θα πρέπει εδώ να αναφερθεί είναι η κατανόηση όλων των σχετιών με τη γέννηση του Ιησού γεγονότων και του προσώπου της μητέρας του με τη βοήθεια της Παλαιάς Διαθήκης. Αυτό είναι ένα κοινό χαρακτηριστικό στο κατά Ματθαίον και στο κατά Λουκάν, αν κι οι στρατηγικές που υιοθετούνται στο κάθε ευαγγέλιο είναι διαφορετικές. Στην περίπτωση του κατά Ματθαίον ο ευαγγελιστής επιτυγχάνει αυτήν τη σύνδεση μεταξύ γεγονότων και προσώπων της Καινῆς Διαθήκης με αντιστοιχία της Παλαιάς μέσα από το σχῆμα υπόσχεση-εκπλήρωση. Όσα θαυμαστά συμβαίνουν τώρα έχουν ἤδη προφητευθεῖ και προσημανθεῖ στην Παλαιά Διαθήκη. Έτσι επιστρατεύονται παλαιοδιαθηκικές προφητείες για να καταδειχθεῖ ότι ο Ιησούς είναι ο αναμενόμενος σωτήρας από τη γενιά του Δαυίδ, ο οποίος από την πρώτη στιγμή της επίγειας δράσης του ταυτίζεται με το λαό του Ισραήλ και προβάλλεται ως ο Μωυσής (μέσα από την αναχώρηση στην Αίγυπτο και την επιστροφή από εκεί και τη σύνδεση αυτών των γεγονότων με τη σχετική προφητεία του Ωσηέ στο στ. 15<sup>33</sup>). Η μητέρα του επίσης είναι η «παρθένος» της προφητείας του Ησαΐα κι εκείνη που θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στην ἔλευση του Εμμανουήλ. Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν τονίζονται δύο στοιχεία: α) ο σημαντικός ρόλος της Μαρίας στο έργο της σωτηρίας και β) η ιδιαίτερη και ορισμένη θέση της –αφού εκπληρώνει συγκεκριμένες προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης– μέσα στο σχέδιο της Θείας Οικονομίας. Μαζί με το στοιχείο της εκπαρθένου γέννησης του Ιησού αποτελούν τις σημαντικότερες πληροφορίες που παρέχει το κατά Ματθαίον ευαγγέλιο για το πρόσωπο της μητέρας του Κυρίου.

32. Για περισσότερα σχετικά με το θέμα βλ. Σ. Σάνικου, *Περί τῆς μεταφράσεως τῆς Καινῆς Διαθήκης. Τεύχος Α': Ἐξέτασις τῶν κυριωτέρων νεοελληνικῶν μεταφράσεων τῆς Καινῆς Διαθήκης ἀπό πλευρᾶς ἑρμηνείας*, Σταυρός, Αθήνα 1970, 13-16.

33. L. Morris, *The Gospel According to Matthew (Pillar New Testament Commentary)*, Eerdmans/Inter-Varsity Press, Grand Rapids/Leicester 1992, 43.

## Η μητέρα του Κυρίου στο κατά Λουκάν και στις Πράξεις των Αποστόλων

Στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο διασώζονται οι περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη μητέρα του Ιησού, στο μεγαλύτερό τους μέρος άγνωστες στους άλλους ευαγγελιστές. Αυτό οδήγησε τους ερμηνευτές στην υπόθεση ότι εδώ ο ευαγγελιστής ίσως έχει στη διάθεσή του μία πηγή πληροφοριών που συνδέεται με την ίδια τη μητέρα του Κυρίου ή με κάποιον κύκλο που σχετίζεται μαζί της. Οπωσδήποτε αυτό είναι πλέον δύσκολο να εξακριβωθεί<sup>34</sup>. Εκείνο ωστόσο που προκύπτει ως συμπέρασμα από τη μελέτη του συγκεκριμένου υλικού είναι ο ιδιαίτερος ρόλος, τον οποίο φαίνεται να διαδραματίζει η μητέρα του Κυρίου στην ιστορία του Ιησού αλλά και σε εκείνην του λαού του Θεού. Μπορεί να εμφανίζεται στα πρώτα κεφάλαια του ευαγγελίου και στη συνέχεια να εξαφανίζεται, όταν πλέον κυριαρχεί ο υιός της, όμως η παρουσία της εκεί έχει ουσιαστική σημασία για όσα θα ακολουθήσουν. Επιπλέον, αυτό που θα προκύψει από την ανάλυση που ακολουθεί, είναι ότι στα δύο αυτά πρώτα κεφάλαια, όπου περιέχονται κι οι σχετικές με τη μητέρα του Κυρίου περικοπές, απαντούν όλα τα βασικά στοιχεία της θεολογίας του κατά Λουκάν, όπως, για παράδειγμα, η κατανόηση όλων των γεγονότων του παρελθόντος και του παρόντος μέσα στην προοπτική ενός σχεδίου της Θείας Οικονομίας, η οικουμενική διάσταση του σχεδίου της σωτηρίας, η παρουσία των γυναικών μεταξύ των μαθητών του Ιησού και στην πρώτη Εκκλησία, το ενδιαφέρον για τις αδύναμες και περιθωριοποιημένες ομάδες, η έμφαση στην προσευχή και στην υπακοή<sup>35</sup>.

Εκτός από τα περιστατικά που ήδη μαρτυρούνται από τους Μάρκο και Ματθαίο και στα οποία έγινε ήδη αναφορά, η μητέρα του Κυρίου εμφανίζεται στα πρώτα μόνο κεφάλαια του ευαγγελίου, τα οποία αφορούν στη σύλληψη, στη γέννηση και στην παιδική ηλικία του Ιησού και τα οποία παραδίδονται μόνο από το Λουκά. Στο ίδιο ιδιαίτερο υλικό του ανήκει κι ένας μακαρισμός της στο Λκ 11, 27-28.

Τα κεφάλαια 1 και 2 του ευαγγελίου παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδια-

34. Βλ. για παράδειγμα τη συζήτηση στο έργο των Brown, *Maria*, 93-95.

35. Βλ. Brown, *Maria*, 97 και M.D. Hooker, *Beginnings: Keys that Open the Gospels*, SCM Press, London 1997, 43-63, όπου εκτενής ανάλυση.

φέρουν από πλευράς οργάνωσης του υλικού τους<sup>36</sup>. Μέσα από μία σειρά αριστοτεχνικών συγκρίσεων, παράλληλων διηγήσεων και έμμεσων αναφορών σε πρόσωπα και γεγονότα της Παλαιάς Διαθήκης αναδεικνύεται με σαφήνεια η ουσιαστικής σημασίας συμβολή της μητέρας του Κυρίου κι η ξεχωριστή της θέση στο σχέδιο της Θείας Οικονομίας<sup>37</sup>. Επιπλέον εμφανίζεται ως μία γυναίκα με προσωπικότητα αλλά και με ρίζες βαθειές μέσα στην πίστη του Ισραήλ.

Έτσι στα δύο πρώτα κεφάλαια ο ευαγγελιστής παρουσιάζει δύο ιστορίες να κινούνται παράλληλα: του Ιωάννη του Βαπτιστή και του Ιησού<sup>38</sup>. Δύο ευαγγελισμοί και δύο γεννήσεις λαμβάνουν χώρα: ο Γαβριήλ επισκέπτεται αρχικά τον Ζαχαρία, ιερέα και μελλοντικό πατέρα του Ιωάννη του Βαπτιστή (1, 5-26) και στη συνέχεια την Μαρία, παρθένο στην πόλη Ναζαρέτ, και συγγενή της συζύγου του Ζαχαρία Ελισάβετ (1, 27-38) κι ακολουθούν η γέννηση του Ιωάννη (1, 57-80) και του Ιησού (2, 1-20). Από τον τρόπο που παρουσιάζονται τα γεγονότα καθίσταται σαφές ότι ο Ιησούς είναι κατά πολύ ανώτερος από τον Ιωάννη: είναι «μέγας» και «κύριος τοῦ ὕψιστου» (1, 32) κι επειδή ακριβώς είναι ο υἱός του Θεού, θα γεννηθεί με την επέλευση του Αγίου Πνεύματος<sup>39</sup>. Μπορεί βέβαια η γέννηση του Ιωάννη να αποτελεί ένα

36. Όπως ο Μάρκος κι ο Λουκάς ξεινιά την αφήγησή του από τον Ιωάννη τον Βαπτιστή κι όπως ο Ματθαίος γενεαλογεί τον Ιησού από τη γενιά του Ιωσήφ. Παρόμοια αλλά με διαφορετικές στρατηγικές κι ο τρίτος ευαγγελιστής συνδέει το παρελθόν της Παλαιάς Διαθήκης με το παρόν της ιστορίας του Ιησού (το ίδιο κάνει κι ο Μάρκος με την παράθεση της προφητείας στους στ. Μκ 1, 2-3 κι ο Ματθαίος με τον υπομνηματισμό των γεγονότων στα δύο πρώτα κεφάλαια του ευαγγελίου με τη βοήθεια παλαιοδιαθηκικών περιοπισών).

37. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Λουκάς δεν παραθέτει καμία παλαιοδιαθηκική προφητεία σε αυτά τα δύο πρώτα κεφάλαια, μιμείται ωστόσο το ύφος και τη γλώσσα της μετάφρασης των Ο' δημιουργώντας έτσι τους ανάλογους συνειρμούς στους αναγνώστες του και οδηγώντας τους στα επιθυμητά θεολογικά συμπεράσματα, βλ. F.L. Horton, "Reflections on the Semitisms of Luke-Acts," στο έργο του C.H. Talbert (επιμ.), *Perspectives on Luke-Acts*, T & T Clark, Edinburgh 1978, 1-23.

38. Brown, *Maria*, 93. Σύμφωνα με τον F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (EKK III/1), Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 65, ο παραλληλισμός των δύο ιστοριών είναι έργο του Λουκά.

39. M. Wolter, *Das Lukasevangelium (HINT 5)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 90.

παράδοξο γεγονός, αφού οι γονείς του είναι ήδη σε προχωρημένη ηλικία (1, 18) κι η μητέρα του επιπλέον αδυνατεί να συλλάβει (1, 36), αλλά η σύλληψη κι η γέννηση του Ιησού είναι ένα γεγονός πέρα από κάθε ανθρώπινη δυνατότητα, διότι είναι ο καρπός της επενέργειας του Αγίου Πνεύματος σε μία παρθένο (1, 34-35). Όμως κι η μητέρα του Ιησού αναδεικνύεται μέσα από τη σύγκριση κατά πολύ ανώτερη. Ενώ ο Ζαχαρίας αντιμετώπιζε το χαρούμενο μήνυμα του αγγέλου με δικαιολογημένη δυσπιστία και γι' αυτό του επιβάλλεται σιωπή μέχρι τη γέννηση του γιου του, η Μαριάμ ως γνήσιο τέκνο του Ισραήλ αποδέχεται με εμπιστοσύνη και απλότητα τις εξηγήσεις του Γαβριήλ και τον παράδοξο αλλά και δύσκολο ρόλο της (1, 38: «κίδου ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμα σου»). Ενώ ο Ζαχαρίας σιωπά για να εκφρασθεῖ μέσα από ένα δοξολογικό και προφητικό ύμνο μόνο μετά τη γέννηση του Ιωάννη, η Μαριάμ ξεσπά σε έναν ύμνο δοξολογίας και χαράς ήδη στην αρχή της εγκυμοσύνης της, ενώ λίγο πριν η Ελισάβετ γεμάτη από το Άγιο Πνεύμα ευλογεί τη συγγενή της και μητέρα του κυρίου της (1, 43). Επιπλέον και σε αντίθεση προς τις αντιρρήσεις του Ζαχαρία επανειλημμένα σημειώνεται στα πρώτα αυτά κεφάλαια ότι η Μαριάμ παραιοιουθεῖ τα θαυμαστά γεγονότα που λαμβάνουν χώρα και σχετίζονται με το παιδί της και τα κρατά «ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς» (2, 19. 51). Το ρήμα «συμβάλλειν», που χρησιμοποιεῖ ο ευαγγελιστής στο 2, 19 («ἢ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς»), δηλώνει ακριβῶς ὅτι, ἀντίθετα με τους γύρω της (ποιμένες, διδασκάλους, Ἰωσήφ κ.ά.), που ἀπλᾶ ἐκδηλώνουν τὴν ἐκπλήξη και τὸν θαυμασμό τους, ἀλλὰ δε φαίνεται να ἀντιλαμβάνονται τι ακριβῶς συμβαίνει, ἡ Μαριάμ εἶναι σε θέση να κατανόησει τὸ βαθύτερο περιεχόμενο των γεγονότων, διότι ἔχει ἤδη προηγηθεῖ ἡ συνάντησή της με τὸν Γαβριήλ και ἡ συγκατάθεσή της να ἐκτελέσει τὴν ἀποστολή που της ἀνατέθηκε<sup>40</sup>. Ἐτσι δηλώνεται ὁ ἰδιαιτέρος ρόλος της μέσα στο ἔργο της σωτηρίας πάντων των λαῶν. Δεν εἶναι ἓνα ἄβουλο πῖονι στο σχέδιο σωτηρίας μίας παντοδύναμης θεότητας, ἀλλὰ ἀποδεικνύεται πρόθυμη και ταυτόχρονα ταπεινή συνεργάτις του Ὑψίστου στο ἔργο της σωτηρίας του ἀνθρώπινου γένους.

Αὐτὸ τὸ τελευταῖο τὴν καθιστᾶ ἐπίσης, ὅπως σημειώνει με ἔμμεσο τρόπο ὁ ευαγγελιστής, γνήσιο μέλος του ἐκλεκτοῦ λαοῦ του Θεοῦ. Τὸ ὕψος

40. Wolter, ὀ.π., 132.

που υιοθετεί εδώ ο Λουκάς –το οποίο μιμείται εκείνο της Παλαιάς Διαθήκης– και το λεξιλόγιο, που χρησιμοποιεί, παραπέμπουν σε πρόσωπα και γεγονότα του ιερού παρελθόντος του Ισραήλ και τοποθετούν έτσι τη μητέρα του Κυρίου μέσα στην ιστορία του εκλεκτού λαού. Η γλώσσα και το ύφος για παράδειγμα στον ύμνο της Μαριάμ κατά τη συνάντησή της με την Ελισάβετ (1, 46-55) σαφώς ανακαλεί στη μνήμη των αναγνωστών του ευαγγελίου τον ύμνο των Ισραηλιτών (Εξ 15, 1-21) μετά την θαυμαστή διάβαση της Ερυθράς Θάλασσας και τον ευχαριστήριο ύμνο της μητέρας του Σαμουήλ Άννας (Α΄ Βασ 2, 1-10), όταν ο Θεός εισάκουσε τις προσευχές της και της χάρισε υιό<sup>41</sup>. Η λογοτεχνική δομή του κειμένου εδώ έχει λοιπόν σαφώς μία βαθύτερη θεολογική σημασία: παραπέμπει, πρώτον, σε ανάλογα παραδείγματα από την ιερή ιστορία του Ισραήλ, τα οποία συνδέονται άμεσα με την ιστορία της Θείας Οικονομίας και εντάσσει, δεύτερον, τα γεγονότα που εδώ περιγράφονται (ευαγγελισμό, σύλληψη και γέννηση του Ιησού) μέσα σε αυτήν οδηγώντας έτσι σε μία θεολογική κλιμάκωση.

Η μητέρα όμως του Κυρίου είναι ταυτόχρονα μέλος του νέου λαού του Θεού, τον οποίον συναπαρτίζουν πλέον όχι μόνο τα φυσικά τέκνα του Ισραήλ αλλά κι εκείνοι από τα έθνη, οι οποίοι «φοβούνται» τον Κύριο, αφού πλέον η σωτηρία έχει ετοιμαστεί για όλους τους λαούς (πρβλ. επίσης την προφητεία του Σαμουήλ στο 2, 30-31: «τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν»). Για την ακρίβεια η μητέρα του Κυρίου αποτελεί το κατεξοχήν παράδειγμα μέλους αυτού του νέου Ισραήλ, διότι στο πρόσωπό της συγκεντρώνει όλα τα χαρακτηριστικά ενός τέτοιου ανθρώπου: την ταπείνωση και την υπακοή, την πρόθυμη εφαρμογή του θελήματος του Θεού. Η φράση, με την οποία δηλώνει την πλήρη υποταγή της στο θέλημα του Κυρίου (1, 38: «ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμα σου»), αποτελεί την ίδια στιγμή υπόδειγμα αληθινής προσευχής και παραπέμπει στην ανάλογη φράση («γενηθήτω τὸ θέλημά σου») της Κυριακῆς προσευχής που παρέδωσε ο ίδιος ο Ιησούς ως τύπο προσευχῆς των ανθρώπων της Βασιλείας του Θεού (Μτ 6, 9-13)<sup>42</sup>. Με αυτόν το ρόλο της

41. M.I. Howard, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Paternoster, Exeter 1978, 78 και J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 1:1-9:20 (WBC 35A)*, Word Inc., Dallas 2002, 65-66.

42. Ταυτόχρονα τα λόγια της Μαριάμ παραπέμπουν σε ανάλογα περιστατικά

μητέρας του Κυρίου θα πρέπει να συνδεθούν δύο επιπλέον στοιχεία: α) η πληροφορία, η οποία διασώζεται στις Πράξεις των Αποστόλων, ότι δηλαδή η μητέρα του Κυρίου ήταν μέλος της πρώτης εκκλησιαστικής κοινότητας των Ιεροσολύμων (Πρξ 1, 14) και β) η διαβεβαίωση ότι το όνομά της θα το ευλογούν και θα το μακαρίζουν όλες οι επόμενες γενιές (Λκ 1, 48).

Το δεύτερο αυτό σημείο παραπέμπει σε ένα ακόμη περιστατικό που διασώζεται μόνο στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο στο 11, 27-28. Σε κάποια στιγμή που ο Ιησούς δίδασκε ακούστηκε μία γυναικεία φωνή να μακαρίζει τη μητέρα του («μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὖς ἐθήλασα»). Ο Ιησούς ανταπαντά σε αυτό το σχόλιο με ένα νέο μακαρισμό: «μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες». Η αντίδραση του Ιησού παραπέμπει στο περιστατικό με την αληθινή οικογένειά του, στο οποίο ἤδη έγινε αναφορά και το οποίο παραθέτει κι ο Λουκάς (8, 19-21)<sup>43</sup>. Στην προκειμένη όμως περίπτωση το κριτήριο που θέτει ο Ιησούς λειτουργεί περιεκτικά, διότι οι αναγνώστες γνωρίζουν ἤδη από τα πρώτα κεφάλαια του ευαγγελίου ότι η μητέρα του Ιησού είναι ένα κατεξοχήν παράδειγμα τέτοιου μακάριου ανθρώπου. Δεν είναι η φυσική ωστόσο σχέση εκείνη που την καθιστά μέλος της οικογένειας του Θεού και μακαρία αλλά η τήρηση του λόγου του Θεού ἢ ὅπως σημειώνει ο Χρυσόστομος: «οὐ γὰρ ἀπθουμένου ἢ ἀπόκρισις ἦν, ἀλλὰ δεινύντος ὅτι οὐδὲν αὐτὴν ὁ τόκος ὤνησεν ἄν, εἰ μὴ σφόδρα ἦν ἀγαθὴ καὶ πιστὴ»<sup>44</sup>.

Κλείνοντας την παρουσίαση της εικόνας της μητέρας του Κυρίου στο

---

της Παλαιάς Διαθήκης, όπου διάφορα πρόσωπα ανταποκρίνονται με υπακοή στις εντολές του κυρίου τους ἢ του Θεού (Α' Βασ 1, 11 και 25, 41). Με τη συγκατάθεσή της η Μαριάμ δίνει ταυτόχρονα και μια ομολογία πίστης, Nolland, *Luke*, 57. Σύμφωνα με τον Brown, *Maria*, 105, με την απάντησή της η μητέρα του Κυρίου καθίσταται η πρώτη μαθήτριά του και πρότυπο ὅλων των πιστών.

43. Ο Λουκάς ωστόσο παρεμβαίνει στην ιστορία του Μάρκου κι απαλείφει την έντονη διάκριση μεταξύ των ἔξω (της φυσικής οικογένειας του Ιησού) και ἔσω (της πνευματικής οικογένειας του Ιησού) αφήνοντας ἔτσι περιθώρια και για τη μητέρα και τους αδελφούς του να συμπεριληφθούν στην εσχατολογική οικογένειά του, Bonon, *Lukas I*, 418. Αυτό βρίσκεται σε συμφωνία με την εικόνα της μητέρας του Κυρίου που προκύπτει από τη διήγηση των δύο πρώτων κεφαλαίων του ευαγγελίου.

44. Ι Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ κατά Ἰωάννην ὁμ. κα'*: PG 59, 131-132.



κατά Λουκάν ευαγγέλιο θα πρέπει να σημειώσουμε ότι κι εδώ τα θέματα της παρθενίας της Μαριάμ και της επενέργειας του Αγίου Πνεύματος στη σύλληψη και γέννηση του Ιησού επαναλαμβάνονται σε όλο το πρώτο και δεύτερο κεφάλαιο του ευαγγελίου με παρόμοιο τρόπο, όπως συνέβη στο κατά Ματθαίον. Κι εδώ, όπως και στο κατά Ματθαίον, τονίζεται ο ρόλος της στο έργο της Θείας Οικονομίας, ταυτόχρονα όμως η μορφή της αποκτά εκκλησιολογική σημασία. Αναδεικνύεται ως ο τύπος του πιστού μέλους της Εκκλησίας, καθώς ενσαρκώνει εκείνα τα χαρακτηριστικά του, τα οποία στο κατά Λουκάν (και στις Πράξεις) προβάλλονται ως τα κύρια γνωρίσματα του ανθρώπου της Βασιλείας του Θεού.

### Η μητέρα του Κυρίου στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο

Το τέταρτο ευαγγέλιο διασώζει επίσης σημαντικές πληροφορίες για τη μητέρα του Ιησού, οι οποίες δεν αναφέρονται στα τρία συνοπτικά ευαγγέλια. Ειδικότερα αυτή εμφανίζεται σε τρία περιστατικά της ζωής και της δράσης του. Το πρώτο είναι το περιστατικό του γάμου στην Κανά και του θαύματος της μεταβολής του νερού σε κρασί (Ιω 2, 1-10), το δεύτερο είναι, όταν οι Ιουδαίοι αντιδρώντας στη διδασκαλία του αναφέρουν ότι γνωρίζουν τον πατέρα και τη μητέρα του (Ιω 6, 42) και το τρίτο είναι κατά τη σταύρωση (Ιω 19, 25-27), όταν ο Ιησούς εμπιστεύεται τη μητέρα του στον αγαπημένο του μαθητή.

Είναι ενδιαφέρον ότι ο ευαγγελιστής αποφεύγει να αναφέρει το όνομά της, την οποία συνήθως ονομάζει απλά «μητέρα του Ιησού» (2, 1.3) ή «την μητέρα αυτού» (19, 25). Αυτή η ανωνυμία δε δηλώνει φυσικά απαξίωση του προσώπου της, αλλά μάλλον προϋποθέτει ότι η μητέρα του Ιησού είναι ένα οικείο στους αναγνώστες του ευαγγελίου πρόσωπο, του οποίου το όνομα κατά συνέπεια είναι γνωστό<sup>45</sup>. Άλλωστε, όπως ήδη προαναφέρθηκε,

45. Βλ. και την παρατήρηση του R. Brown, *The Gospel According to John I-XII: A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 29), Doubleday, New York κ.ά. 1966, 98, ότι ο τίτλος «η μητέρα του τάδε» θεωρείται τιμητικός ακόμη και σήμερα μεταξύ των Αράβων και αποδίδεται σε μία γυναίκα που έχει αποκτήσει υιό. Σύμφωνα με τον D.A. Carson, *The Gospel According to John (Pillar New Testament Commentary)*, Inter-Varsity Press-Eerdmans, Leicester-Grand Rapids 1991, 168, ίσως ο ευαγγελιστής δεν την ονομάζει για να αποφύγει οποιαδήποτε

αυτή η αναφορά στο πρόσωπό της απλά με το χαρακτηρισμό της ως «μητέρας του Ἰησοῦ» είναι μια γενικότερη τάση στα ευαγγέλια.

Αφήνοντας το περιστατικό, που περιγράφεται στο 6, 42, θα εξετάσουμε προσεκτικότερα τα άλλα δύο, την παρουσία της μητέρας του Ιησού στο γάμο της Κανά και την εμφάνισή της και πάλι κάτω από το σταυρό του Κυρίου, τα οποία, όπως θα καταδειχθεί στη συνέχεια, συνδέονται μεταξύ τους. Το πρώτο που θα πρέπει εδώ να σημειωθεί είναι το γεγονός ότι στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο η μητέρα του Ιησού εμφανίζεται στην αρχή της επίγειας δράσης του Ιησού και στη συνέχεια πάλι στο τέλος της. Αυτό δε μπορεί να είναι τυχαίο, αλλά κρύβει ένα βαθύτερο περιεχόμενο, το οποίο σχετίζεται με τον τρόπο που κατανοεί ο τέταρτος ευαγγελιστής το ρόλο της μητέρας του Ιησού μέσα στη ζωή και τη δράση του. Θα μπορούσε επίσης να υποστηριχθεί ότι κατά κάποιον τρόπο η εμφάνιση της Θεοτόκου σε αυτά τα δύο γεγονότα θέτει το χρονικό πλαίσιο της επίγειας δράσης του Ιησού. Η παρατήρηση αυτή μπορεί να ενισχυθεί από τις κειμενικές συνδέσεις που εντοπίζονται μέσα από μία προσεκτική ανάγνωση των δύο περικοπών κι οι οποίες θα επισημανθούν στη συνέχεια.

Το θαύμα στην Κανά ως πρώτο σημείο του Ιησού λειτουργεί σύμφωνα με την παρατήρηση του καθ. Χ. Καρακόλη προγραμματικά κι επομένως έχει ιδιαίτερη σημασία για τα όσα θα ακολουθήσουν και για τη θεολογία του τετάρτου ευαγγελίου<sup>46</sup>. Άλλωστε ο ίδιος ο ευαγγελιστής σημειώνει στο 1, 11 ότι με το θαύμα στην Κανά «ἐφάνέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ». Η ιδέα της δόξας είναι κεντρική στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο και συνδέεται με την φανέρωση του σαρκωθέντος Λόγου μέσα στην ιστορία και κορυφώνεται στο πάθος και την ανάστασή του<sup>47</sup>. Είναι επομένως ιδιαίτερα ενδιαφέρον το γεγονός ότι η μητέρα του Ιησού θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο· θα μεσιτεύσει για το θαύμα που θα ακολουθήσει<sup>48</sup> κι επομένως θα συμβάλει

---

σύγχυση με την Μαρία Μαγδαληνή.

46. Χ. Καρακόλη, *Ἡ θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1997, 96.

47. Καρακόλη, ὀ.π. 116.

48. Σύμφωνα με τον Ι. Χρυσόστομο, *Εἰς τὸ κατά Ἰωάννην ὄμ. κα'*: PG 59, 130 η μητέρα του Ιησού πλησιάζει το γιο της και του ανακοινώνει την έλλειψη του οίνου, επειδή είναι βεβαία ότι εκείνος μπορεί να επιλύσει το πρόβλημα.



στη φανέρωση της δόξας του υιού της.

Η απάντηση του Ιησού στην έμμεση παράκληση της μητέρας του ωστόσο ξαφνιάζει: «τί ἐμοί καί σοί, γύναι». Η φράση δηλώνει σαφώς την άρνηση του Ιησού να επιτελέσει το θαύμα καθ' υπόδειξιν τρίτου, κάτι που συμφωνεί με τη γενικότερη τάση του ευαγγελιστή να παρουσιάζει πάντοτε τον Ιησού να ενεργεί με δική του πρωτοβουλία κι όχι κατ' απαίτηση των ανθρώπων<sup>49</sup>. Το ότι όμως δε θα πρέπει να θεωρηθεί ως απαξίωση ή περιφρόνηση της μητέρας από τον υιό της, αυτό φαίνεται κι από το γεγονός ότι ο Ιησούς τελικά φροντίζει να ικανοποιήσει το έμμεσο αίτημά της και μετατρέπει το νερό σε κρασί. Πολύ πιθανόν λοιπόν η απάντηση του Ιησού σιοπό έχει να υπογραμμίσει την οντολογική απόσταση που υπάρχει μεταξύ του ιδίου –ο οποίος με ιδιαίτερη έμφαση στο τέταρτο ευαγγέλιο προβάλλεται ως ο υιός του Θεού– και της μητέρας του<sup>50</sup>.

Το δεύτερο που προκαλεί εντύπωση είναι ότι ο Ιησούς προσφωνεί τη μητέρα του με τη λέξη «γύναι», μία προσφώνηση, η οποία ωστόσο δε χρησιμοποιείται στον αρχαίο κόσμο για να χαρακτηρίσει τη σχέση του γιου με τη μητέρα του. Πέραν όμως τούτου οι μαρτυρίες που διασώζονται στα κείμενα της εποχής της Καινής Διαθήκης βεβαιώνουν ότι η λέξη δεν είχε υποτιμητικό χαρακτήρα, αλλά αντίθετα εχρησιμοποιείτο ως έκφραση σεβασμού<sup>51</sup>. Η παρουσία ωστόσο της λέξης μέσα στη συγκεκριμένη απάντηση του Ιησού πιθανόν θέλει να υπογραμμίσει επίσης την απόσταση μεταξύ

49. Καρακόλη, *Η θεολογική σημασία*, 102. Στην Παλαιά Διαθήκη η έκφραση δηλώνει την άρνηση κάποιου να κάνει κάτι (α) όταν κάποιος άλλος τον ενοχλεί άδικα και τον πιέζει να πράξει κάτι (Κρ 11, 12· Γ' Βασ 17, 18) και (β) όταν απαιτείται η παρέμβασή του σε κάτι που δεν θεωρεί πως τον αφορά ή είναι η αρμοδιότητά του (Δ' Βασ 3, 13· Ωσ 14, 9). Οι περισσότεροι σύγχρονοι ερευνητές, όπως και μέρος των εξηγητών Πατέρων, θεωρούν ότι στην περίπτωση του Ιω 2, 4 ισχύει η δεύτερη εκδοχή. Σύμφωνα με τον Brown, *John I-XII*, 99, η άρνηση θα πρέπει να συνδεθεί με την έννοια της «ώρας» και δηλώνει απλά την άρνηση του Ιησού να εκπληρώσει στην αρχή το αίτημα της μητέρας του υπονοώντας ότι δεν τον αφορά.

50. I. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην ὄμ. κα'*: PG 59, 130 εξ.

51. J. Lieu, "The Mother of the Son in the Fourth Gospel," *JBL* 117/1 (1998): 61-77 κι εδώ 65. Βλ. επίσης τη συνήθεια του Ιησού να προσφωνεί τις γυναίκες με αυτόν τον τρόπο: Μτ 15, 28· Λκ 13, 12· Ιω 4, 21· 8, 10· 20, 13).

του Κυρίου και της μητέρας του<sup>52</sup>. Εκφράζοντας την τιμή του προς τη μητέρα του ο Ιησούς ταυτόχρονα τονίζει την ανθρώπινη φύση της<sup>53</sup> και διατηρεί κάποια απόσταση από εκείνην.

Είναι ωστόσο σημαντικό να σημειωθεί ότι ο Ιησούς προσφωνεί τη μητέρα του με αυτόν τον τρόπο δύο φορές στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο, την πρώτη φορά εδώ, στην αρχή της δράσης του και της φανέρωσης της δόξας του και τη δεύτερη φορά κατά τη σταύρωση, στην κορύφωση δηλαδή αυτής της φανέρωσης (19, 26: «γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου»). Αυτή η παρατήρηση θα πρέπει να συνδυασθεί με την επόμενη φράση της απάντησης του Ιησού στη μητέρα του: «οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου». Η λέξη «ὥρα» έχει προιαλέσει πολλές συζητήσεις μεταξύ των ερμηνευτών. Για τους περισσότερους ερμηνευτές Πατέρες θα πρέπει να συνδεθεί με τη μεσσιανική αποστολή του Κυρίου και τη στιγμή που εκείνος αποφασίζει ότι είναι η κατάλληλη για να παρέμβει θαυματουργικά<sup>54</sup>. Οπωσδήποτε στην κατανόησή της μπορεί να βοηθήσει η αναζήτηση μέσα στο κατά Ιωάννην ανάλογων χρήσεων της λέξης. Πραγματικά η λέξη «ὥρα» απαντά σε πολλά σημεία του ευαγγελίου, έχει θετική σημασία και συνδέεται πάντοτε με το πάθος και την κορύφωση, επομένως, κατά τον ευαγγελιστή, του δοξασμού του Ιησού (7, 30· 8, 20· 12, 23· 13, 1· 16, 32· 17, 1). Επομένως η «ὥρα» μέσα στο τέταρτο ευαγγέλιο αποκτά ένα βαθύτερο θεολογικό περιεχόμενο, δηλώνει δηλαδή τον τελικό δοξασμό του Ιησού από τον Πατέρα του<sup>55</sup>. Σε εκείνη τη στιγμή, όπως ήδη προαναφέρθηκε, παρούσα είναι και πάλι η Θεοτόκος. Συνοψίζο-

52. Chr. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, (Zürcher Bibelkommentar), TVZ, Zürich <sup>2</sup>2001, 67.

53. Ι. Γαλάνη, «Η Θεοτόκος στον ευαγγελιστή Ιωάννη», στο έργο του ίδιου, *Βιβλικές ερμηνευτικές και θεολογικές μελέτες* (BB 20), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001, 383. Βλ. και την άποψη του Brown, *John I-XII*, 99, ο οποίος θεωρεί πως η χρήση της ασυνήθιστης αυτής προσφώνησης πρέπει να έχει συμβολική σημασία, χωρίς όμως να την προσδιορίζει.

54. Βλ. για παράδειγμα Ευθύμιου Ζυγαβηνού, *Τὸ κατά Ἰωάννην κερ. 2*: PG 129, 1148C.

55. Καρακόλη, *Η θεολογική σημασία*, 104. Ωστόσο, όπως επισημαίνει Η. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 156, η «ὥρα» εδώ μπορεί να έχει μια διπλή σημασία και να δηλώνει τόσο την κατάλληλη στιγμή για να πραγματοποιηθεί το θαύμα όσο και την ώρα του δοξασμού του Ιησού.

ντας τα όσα προαναφέρθηκαν η απάντηση του Ιησού μπορεί να αποτελεί την άρνησή του να προχωρήσει για χάρη κάποιας ανθρωπίνης επιθυμίας στην πρόωγη φανέρωση της δόξας του<sup>56</sup>. Ταυτόχρονα όμως η παράκληση της Θεοτόκου λειτουργεί ως η παρότρυνση για να ξεκινήσει η πορεία προς αυτήν την τελική ώρα του δοξασμού του Ιησού<sup>57</sup>. Ο ρόλος της επομένως είναι καταλυτικός.

Δε θα την συναντήσουμε ωστόσο ξανά παρά μονάχα στο τέλος αυτής της πορείας, κάτω από το σταυρό μαζί με κάποιες άλλες μαθήτριες του Ιησού (19, 25) κι όπου ο Ιησούς λίγο πριν παραδώσει το πνεύμα του θα την παραδώσει στον αγαπημένο του μαθητή. Η πράξη αυτή του Ιησού έχει ένα βαθύ συμβολικό περιεχόμενο, αν ληφθεί υπόψη, πρώτον, η κεντρική θέση που καταλαμβάνει ο αγαπημένος μαθητής του Ιησού μέσα στο ευαγγέλιο και, δεύτερον, ο ρόλος της μητέρας του μέσα σε αυτό. Ο αγαπημένος μαθητής, ανώνυμος κι αυτός όπως κι η μητέρα του Ιησού, είναι ο αψευδής μάρτυρας όσων έπραξε και δίδαξε ο Ιησούς (19, 35), ο πρώτος από τους μαθητές που πιστεύει στην ανάστασή του (20, 8), εκείνος που τον αναγνωρίζει πρώτος στη Γαλιλαία (21, 7). Η θέση του μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα είναι σημαντική: είναι εκείνος που εκπροσωπεί την αποστολική παράδοση για τον Ιησού μέσα σε αυτήν και που κατά κάποιον τρόπο αντιπροσωπεύει την κοινότητα. Από την άλλη, η μητέρα του Κυρίου είναι το πρόσωπο εκείνο που περισσότερο από κάθε άλλο βρίσκεται κοντά στον Ιησού αλλά και που συμβάλλει στη φανέρωση της δόξας του και κατά την ώρα εκείνη δεν τον εγκαταλείπει, αλλά παραμένει πιστά δίπλα του ως μητέρα κι ως πιστή μαθήτρια. Είναι επομένως κι εκείνη αυθεντικός μάρτυρας του Ιησού<sup>58</sup>. Η παράδοση κατά συνέπεια από τον Ιησού της μητέρας του στον αγαπημένο μαθητή δηλώνει ακριβώς τη σημαντική θέση της μέσα στην πρώτη εκκλησιαστική κοινότητα. Αν ο αγαπημένος μαθητής μπορεί κατά κάποιον τρόπο να εκπροσωπεί αυτήν την εκκλησιαστική κοινότητα, τότε η μητέρα του Ιησού καθίσταται με αυτήν την κίνηση του Ιησού, που δηλώνει τη μεγάλη αγάπη του προς τους δικούς του (βλ. Ιω 13, 1), η μητέ-

56. Έτσι ο Dietzfelbinger, *Johannes*, 71-72.

57. Αυτό καθίσταται σαφές από την κατακλείδα του θαύματος στο 2, 11: «καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ».

58. Dietzfelbinger, *Johannes*, 302.

ρα των μελών αυτής της κοινότητας και κατ' επέκταση κι όλων των μελών της Εκκλησίας μέσα στους αιώνες<sup>59</sup>.

Αυτή η ιδέα ίσως κρύβεται πίσω κι από την παράδοξη παράσταση της γυναίκας στο 12<sup>ο</sup> κεφάλαιο της Αποκάλυψης. Είναι βέβαια πέραν των ορίων της παρούσας ανάλυσης οποιαδήποτε ερμηνευτική προσέγγιση του δύσκολου αυτού κεφαλαίου. Όμως είναι πολύ πιθανόν πίσω από την εικόνα της γυναίκας, που είναι περιβεβλημένη με τον ήλιο κι η οποία γεννά ένα γιο, τον οποίο επιδιώκουν να αφανίσουν οι αντίθετες δυνάμεις κι ο οποίος όμως διασώζεται από το Θεό μαζί με τη μητέρα του, να κρύβεται μία έμμεση και συμβολική αναφορά στο πρόσωπο της Θεοτόκου, η οποία εδώ λειτουργεί ως σύμβολο της Εκκλησίας<sup>60</sup>.

Συνοψίζοντας τα όσα παρουσιάστηκαν στις προηγούμενες σελίδες μπορεί κανείς να διαπιστώσει τη σημαντική και βαθειά θεολογική σημασία του προσώπου της μητέρας του Κυρίου μέσα στην Καινή Διαθήκη και να εξηγήσει την τιμή που της αποδόθηκε από τις γενιές των πιστών που ακολούθησαν μέχρι σήμερα. Επιπλέον και μολονότι η μητέρα του Ιησού δεν αποτελεί το επίκεντρο της βιβλικής διήγησης, οι διαφορετικές θεολο-

59. Σύμφωνα με την A. Reinhartz, *“Why Ask My Name?”: Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, Oxford University Press, New York – Oxford 1998, 10-11, η ανωνυμία στα βιβλικά κείμενα δε δηλώνει αναγκαστικά υποβιβασμό κάποιου χαρακτήρα, αλλά μπορεί επίσης να λειτουργεί στο επίπεδο της αφήγησης ως μέσο μεταμόρφωσης των ανώνυμων χαρακτήρων σε πρότυπα συμπεριφοράς δημιουργώντας έτσι γέφυρες μεταξύ του κόσμου της αφήγησης κι εκείνου του αναγνώστη. Υπό αυτή την έννοια η κατανόηση της μητέρας του Ιησού σε ένα περισσότερο αλληγορικό επίπεδο ως της προσωποποίησης της ίδιας της εκκλησιαστικής κοινότητας, όπως προτάθηκε από διάφορους ερμηνευτές, θα μπορούσε να ισχύσει. Η θέση, ωστόσο, του Thyen, *Das Johannesevangelium*, 155, πως η μητέρα του Ιησού αντιπροσωπεύει την πίστη στο Νόμο Συναγωγή, την οποία παραλαμβάνει ο αγαπημένος μαθητής, που συμβολίζει την Εκκλησία, δε φαίνεται να στηρίζεται πουθενά στο κείμενο.

60. Από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα έχουν δοθεί διάφορες ερμηνείες στη γυναίκα του 12<sup>ου</sup> κεφαλαίου της Αποκάλυψης. Έτσι ταυτίστηκε με (α) τη μητέρα του Ιησού, (β) την Εκκλησία, (γ) την ουράνια Ιερουσαλήμ, (δ) το διωκόμενο λαό του Θεού, (ε) έναν αστερισμό, (στ) την Ίσιδα ή την Αρτέμιδα. Για τις διάφορες αυτές ερμηνείες βλ. αναλυτικά D. Aune, *Word Biblical Commentary: Revelation 6-16*, (WBC 52B), Word Inc., Dallas 2002, 680-681.

γικές οπτικές, που αναδείχθηκαν στις προηγούμενες σελίδες, αποτέλεσαν τη βάση της διδασκαλίας της Εκκλησίας για το πρόσωπό της ιδιαίτερα με αφορμή τις χριστολογικές συζητήσεις. Αυτή η σύνδεση του προσώπου της με τη χριστολογία υπάρχει ήδη σε μία πρώτη και εμβρυακή μορφή στα κείμενα της Καινής Διαθήκης. Η μητέρα του Κυρίου που δέχθηκε ταπεινά να συνεργαστεί στο έργο της Θείας Οικονομίας, που παρακολούθησε ως ταπεινός μάρτυρας όλην την πορεία της επιτέλεσης αυτού του έργου από τον Υίο της, που παρέμεινε μαζί του πιστή μαθήτρια μέχρι το τέλος και στη συνέχεια έγινε μέλος της πρώτης Εκκλησίας και μητέρα όλων των πιστών, είναι εκείνη που μέσα στους αιώνες συγγινεί τους πιστούς που με ευλάβεια προστρέχουν σε αυτήν ως βοηθό και μεσίτρια προς τον Υίο της.

## SUMMARY

In the present paper the testimony of various New Testament texts regarding Mary, the mother of Jesus, is being presented and discussed. This evidence is rather fragmentary due to the fact that Jesus' mother does not play a main role in the biblical narrative; its core remains Jesus Christ and the salvation brought through him. In spite of its fragmentary character, however, this evidence provided the solid ideological ground for the patristic mariological doctrine especially in connection to the Christological controversies within the Ancient Church. Although she is not usually called by her name, Mary seems to have played different but important roles in the various New Testament texts; she is the obedient co-worker in God's plan of salvation, the prototype of all members of God's Kingdom, a faithful disciple, and a symbol of the Church. By presenting these various images of Mary an attempt is being made to highlight their theological nuances and to examine them in connection to the theological agenda of each book as well as to their *Sitz im Leben*. Finally, the patristic texts that are cited in this paper provide some evidence of the reception of the biblical texts referring to Mary and their further development in the course of the ancient Christological discussions.

## Ο προφήτης Ηλίας ως προάγγελος του Μεσσία

*«Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῆ; ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτὸν» (Μκ 9, 12-13).*

**Α**υτή είναι η σύντομη απάντηση, την οποία έδωσε σύμφωνα με τον ευαγγελιστή Μάρκο ο Ιησούς στους μαθητές του, όταν εκείνοι του έθεσαν το ερώτημα, γιατί οι γραμματεῖς δίδασκαν ότι πρώτα θα έπρεπε να έρθει ο Ηλίας πριν από τα έσχατα ή –σύμφωνα με τη συνάφεια της περικοπής– πριν την ανάσταση των νεκρῶν (9, 10). Η περικοπή παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα της παρούσας σύντομης μελέτης, διότι σε αυτήν εμπεριέχονται τα εξής σημαντικά στοιχεία: (α) η σύνδεση του προφήτη Ηλία ως προπομπού με τον Υιό του Ανθρώπου, που στο κατά Μάρκον αλλά και σε όλη τη συνοπτική παράδοση δεν είναι άλλος παρά ο Ιησούς, (β) η διακειμενική αναφορά σε παλαιδιαθημικές προφητείες που σχετίζονται με τον προφήτη και την έλευσή του κατά τα έσχατα και (γ) η ταύτιση του προφήτη της Παλαιάς Διαθήκης με ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, το οποίο ήδη ήλθε, διαδραμάτισε το ρόλο του προάγγελου και βρήκε τραγικό θάνατο, και το οποίο είναι ο γνωστός στην πρωτοχριστιανική κοινότητα, Ιωάννης ο Βαπτιστής.

### Η παρουσία του Ηλία στην Καινή Διαθήκη

Ο Ηλίας είναι εκείνος ο προφήτης της Παλαιάς Διαθήκης που απα-

νά συχνότερα στην Καινή Διαθήκη<sup>1</sup>: 25 φορές αναφέρεται το όνομά του στους συνοπτικούς<sup>2</sup>, δυο φορές στο κατά Ιωάννην<sup>3</sup>, μία φορά στις παύλειες επιστολές<sup>4</sup>, μία φορά στην προς Εβραίους<sup>5</sup> και μία φορά στην Ιακώβου<sup>6</sup>, ενώ σαφής υπαινιγμός σε αυτόν υπάρχει και στο όραμα των δύο μαρτύρων στην Αποκάλυψη (11, 3-13). Στις διαφορετικές αυτές συνάψεις, στις οποίες απαντά ο προφήτης, υπάρχουν άμεσες ή έμμεσες αναφορές σε όλα τα παλαιοδιαθηρικά κείμενα, τα οποία αναφέρονται στο πρόσωπό του και ειδικότερα στις μαρτυρίες των βιβλίων των Βασιλειών, στο Σειρ 48, 1-12 και κυρίως στις δύο προφητείες από το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου του Μαλαχία (3, 1 και 3, 23-24).

Όσον αφορά στο περιεχόμενο των καινοδιαθηκικών χωρίων που άμεσα αναφέρονται στο πρόσωπο του προφήτη, διακρίνονται οι εξής περιπτώσεις: (α) αναφορές σε περιστατικά της ζωής του Ηλία, τα οποία λειτουργούν ως υπόδειγμα για τη ζωή των μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας, (β) αναφορές –άμεσες και έμμεσες– σε περιστατικά της ζωής του προφήτη, τα οποία συγκρίνονται με ανάλογα περιστατικά της ζωής και της δράσης του Ιησού ή λειτουργούν ως το ερμηνευτικό τους πλαίσιο και, τέλος, (γ) αναφορές στο ρόλο του Ηλία ως του εσχατολογικού προάγγελου του Μεσσία στις οποίες ταυτίζεται με τον Ιωάννη Βαπτιστή.

(α) Όσον αφορά στις αναφορές στη ζωή του Ηλία ως υπόδειγμα της ζωής της κοινότητας οι μαρτυρίες βρίσκονται συγκεντρωμένες στις επιστολές της Καινής Διαθήκης. Ειδικότερα, στην προς Ρωμαίους επιστολή (Ρωμ 11, 1-6) ο απόστολος Παύλος αναφέρει το λόγο του Θεού προς τον Ηλία (Γ' Βασ 19, 18) για ένα πιστό κατάλοιπο στον Ισραήλ προκειμένου να απαντήσει στο σημαντικό θεολογικό ερώτημα, εάν ο Ισραήλ έχει απο-

1. Οι άλλες παλαιοδιαθηκικές προσωπικότητες που αναφέρονται συχνότερα στην Καινή Διαθήκη από ό,τι ο Ηλίας είναι ο Μωυσής (80 φορές), ο Αβραάμ (73 φορές) κι ο Δαβίδ (59 φορές).

2. Μτ 11, 14· 16, 17· 17, 3-4, 10-12· 27, 47, 49· Μκ 6, 15· 8, 28· 9, 4-5, 11-13· 15, 35-36· Λκ 1, 17· 4, 25-26· 9, 8, 19, 30, 33.

3. Ιω 1, 21, 25.

4. Ρωμ 11, 2.

5. Εβρ 11, 34-38.

6. Ιακ 5, 17.



κλεισθεί από τη σωτηρία. Ο απόστολος διακρίνει μία αναλογία μεταξύ της εποχής του Ηλία και της κατάστασης της εκκλησιαστικής κοινότητας και υποστηρίζει ότι οι εξ Ιουδαίων χριστιανοί μέσα στην κοινότητα, κατ' αναλογία προς το πιστό κατάλοιπο της εποχής του Ηλία, αποτελούν την απόδειξη ότι ο Ισραήλ δεν έχει ακόμη χαθεί<sup>7</sup>. Έτσι τονίζεται η ιστορική συνέχεια της εκλογής και δημιουργείται μέσω του περιστατικού με τον Ηλία ένας σύνδεσμος μεταξύ του παλαιού λαού του Θεού και του νέου<sup>8</sup>. Στην προς Εβραίους (11, 34-38) αυτός ο σύνδεσμος φαίνεται επίσης να προϋποτίθεται, καθώς ο Ηλίας μαζί με το μαθητή του Ελισσαίο κι άλλα πρόσωπα της ιστορίας του Ισραήλ προβάλλονται ως υποδείγματα πίστης των μελών της κοινότητας<sup>9</sup>. Τέλος, στην Ιακώβου (Ιακ 5, 17-18) η προσευχή του Ηλία γίνεται το παράδειγμα της αποτελεσματικής και γεμάτης πίστης προσευχής των μελών της κοινότητας<sup>10</sup>.

7. Ο συνειρμός που κάνει ο απόστολος μεταξύ του Ηλία και της δικής του περίπτωσης γίνεται ακόμη ισχυρότερος, εάν ο Παύλος γνώριζε την παράδοση, που διασώζεται σε ραββινικά κείμενα (*GnR* 46b) ότι ο Ηλίας καταγόταν από την φυλή Βενιαμίν (βλ. Ρωμ 11, 1), βλ. H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, τόμος IVb, Beck, München 1978, 782. 784-789. Από την άλλη, ωστόσο, όπως σωστά παρατηρεί ο U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (*BEvTh* 49), Kaiser Verlag, München 1968, 81, ο Παύλος δεν κατανοεί εδώ τον εαυτό του ως έναν αντίτυπο του Ηλία, αλλά η μόνη δυνατότητα τυπολογικής ανάγνωσης στη συγκεκριμένη περίπτωση φαίνεται να είναι αυτή που αφορά στο «λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος».

8. Το ίδιο κι ο Luz, *Geschichtsverständnis*, 82.

9. Κανένα από αυτά τα πρόσωπα δεν αναφέρεται ονομαστικά στους στ. 33 εξ. αλλά όλα υπονοούνται. Ο συγγραφέας προϋποθέτει εις μέρους των αναγνωστών του μία καλή γνώση της ιστορίας του Ισραήλ, συνέχεια της οποίας φαίνεται να θεωρεί την ιστορία του νέου λαού του Θεού. Στον Ηλία και στον Ελισσαίο φαίνεται να παραπέμπουν οι στ. 34β («ἔφυγον στόματα μαχαίρης»), στ. 35α («ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τούτων νεκρῶν αὐτῶν»), στ. 37 («περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι») και στ. 38 («ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὁπαῖς τῆς γῆς»).

10. Στο Γ' Βασ 18, 42 αναφέρεται ότι ο Ηλίας προσευχήθηκε για να λάβει τέλος η περίοδος της ξηρασίας, δε λέγεται όμως πουθενά ότι η δική του προσευχή ήταν η αιτία της ξηρασίας. Μολονότι στην Παλαιά Διαθήκη δεν τονίζεται το στοιχείο της προσευχής σε σχέση με το πρόσωπό του, αυτό είναι ένα από τα χαρακτηριστικά του στα μετέπειτα ιουδαϊκά κείμενα, βλ., για παράδειγμα, Δ'

(β) Διάφορα περιστατικά της ζωής του Ηλία αποτελούν σημείο αναφοράς ή σύγκρισης με διάφορα περιστατικά της ζωής του Ιησού, κυρίως στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο, όπου παρατηρείται γενικά μια σύγκριση του Ηλία με τον Ιησού<sup>11</sup>. Οπωσδήποτε στο υπόβαθρο αυτής της αξιοποίησης του παλαιοδιαθηκικού υλικού βρίσκεται η συζήτηση για την ταυτότητα του Ιησού, η οποία παραδίδεται από τον Μάρκο και τους υπόλοιπους συνοπτικούς (Μκ 8, 27-30 και τα παράλληλα Μτ 16, 13-20. Λκ 9, 18-21). Στη σχετική συζήτηση για το ποιος θεωρούν οι άνθρωποι ότι είναι ο Ιησούς, οι μαθητές δίνουν ως μία πιθανή απάντηση τον προφήτη Ηλία. Εδώ και πάλι υπάρχει μία έμμεση μάλλον αναφορά στην προφητεία του Μαλαχία και στη σύνδεση του Ηλία με τα έσχατα. Η σύγκριση ωστόσο αναδεικνύει τον Ιησού σαφώς ανώτερο του προφήτη, αφού η έμφαση της διήγησης βρίσκεται στην ομολογία του Πέτρου στη συνέχεια: «σύ εἶ ὁ χριστός» (Μκ 8, 29· Μτ 16, 16· Λκ 9, 20). Νωρίτερα στο πρώτο κήρυγμα του Ιησού στη γενέτειρά του, Ναζαρέτ, ο ευαγγελιστής Λουκάς αναφέρει ότι ο Ιησούς αντιμετώπιστηκε από τους συμπατριώτες του με δυσπιστία (Λκ 4, 16-29). Ο Ιησούς σχολιάζει αυτήν τη στάση παραθέτοντας ένα γνωστό γνωμικό της εποχής «κανένας προφήτης δεν είναι δεκτός στην πατρίδα του» (4, 24) και στη συνέχεια αναφέρει τα παραδείγματα του Ηλία και του Ελισσαίου για να τεκμηριώσει αυτή τη γενική θέση<sup>12</sup>. Τόσο ο Ηλίας όσο και ο Ελισσαίος

<sup>11</sup> Έσδρα 7, 39-109· b.Sanh. 113a. Σύμφωνα με τον R.P. Martin, *Word Biblical Commentary : James (WBC 48)*, Word Inc., Dallas 2002, 213, ο συγγραφέας της επιστολής προβάλλει τον ζηλωτή Ηλία ως πρότυπο στα μέλη της κοινότητάς του για να μετριάσει το ζήλο τους και για να τονίσει την ειρηνική δύναμη της προσευχής. Η ταύτισή του με τα μέλη της κοινότητας επιτυγχάνεται επίσης με τον τονισμό της ανθρωπίνης πλευράς του Ηλία («άνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν»), βλ. M. Dibelius, *James: A Commentary on the Epistle of James (Hermeneia)*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 257.

11. Διαφορετική άποψη έχει ο F. Hahn, *Christologische Hobeitstitel (UTB 1873)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>5</sup>1995, 403, ο οποίος θεωρεί ότι στο κατά Λουκάν θα πρέπει μάλλον να αναζητήσουμε έναν παραλληλισμό του Ιησού με τον Μωυσή κι όχι με τον Ηλία.

12. Σύμφωνα με τον J. Verheyden, “Calling Jesus a Prophet, as Seen by Luke,” στο έργο του ίδιου κ.ά. (επιμ.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II/286)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 177-210 κι εδώ 185-186, ο Ιησούς χρησιμοποιεί στο συγκεκριμένο περιστατικό δύο παροι-

απορρίφθηκαν από τους συμπατριώτες τους και μετέδωσαν γι' αυτό την ευλογία τους σε ανθρώπους ειδικολάτρες που δεν ανήκαν στον Ισραήλ. Εδώ το παράδειγμα των δύο προφητών λειτουργεί, αφενός, ως ερμηνευτικό πλαίσιο των όσων συνέβησαν στην Ναζαρέτ<sup>13</sup>, χωρίς αναγκαστικά να οδηγεί τον αναγνώστη σε μια ταύτιση του Ιησού με έναν από τους δύο προφήτες κι αφετέρου, το άνοιγμα των δύο προφητών προς τα έθνη αποτελεί την προτύπωση του ευαγγελισμού των εθνών, το οποίο αποτελεί σημαντικό θέμα τόσο στο κατά Λουκάν όσο κυρίως στις Πράξεις των Αποστόλων<sup>14</sup>.

Μία έμμεση σύγκριση του Ιησού με τον Ηλία υπάρχει στο 9, 51-56, όπου οι Ιάκωβος και Ιωάννης ζητούν από τον Ιησού την άδεια να τιμωρήσουν ένα χωριό της Σαμάρειας, το οποίο δεν τους δέχθηκε, με έναν τρόπο ανάλογο με εκείνον που ο προφήτης Ηλίας τιμώρησε τους στρατιώτες από τη Σαμάρεια στο Δ' Βασ 1, 6-12<sup>15</sup>. Ο Ιησούς αρνείται με αυστηρό τρόπο μία τέτοια πρόταση αποδεικνύοντας έτσι ότι διαφοροποιείται από τον προφήτη.

Αυτή η διαφοροποίηση είναι επίσης σαφής σε δύο ακόμη περιστατικά του ευαγγελίου. Το πρώτο είναι εκείνο της Μεταμόρφωσης (Λκ 9, 28-36). Όλοι οι συνοπτικοί αναφέρουν ότι εκτός από τους μαθητές παρόντες στο γεγονός είναι κι οι δύο μεγάλοι άνδρες της Παλαιάς Διαθήκης, ο Ηλίας και ο Μωυσής<sup>16</sup>. Ενώ ο Μάρκος αναφέρει απλά ότι ο Ιησούς συζήτησε κατά τη

---

μιώδεις εκφράσεις («ιάτρé, θεράπευσον σεαυτὸν» και «οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ»), οι οποίες δε δηλώνουν αναγκαστικά την πραγματική ταυτότητά του. Αντίθετης άποψης είναι ο H. Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2006, 191.

13. Σύμφωνα με τον J.C. Poirer, "Jesus as an Elijahic Figure in Luke 4:16-30," *CBQ* 69 (2007): 349-363 κι εδώ 363, η βίαιη αντίδραση των συμπατριωτών του Ιησού οφείλεται στο ότι αντιλαμβάνονται ότι ο Ιησούς τους ταυτίζει με το πλήθος της εποχής του Ηλία και του Ελισσαίου.

14. Βλ. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (EKK III/1), Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 215.

15. Η σύνδεση μεταξύ του περιστατικού στη Σαμάρεια κι εκείνου στο Δ' Βασ επιτυγχάνεται με τη βοήθεια διακειμενικών αναφορών (Δ' Βασ 1, 10: «καταβήσεται πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ καταφάγεται σε» και Λκ 9, 54: «πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς»).

16. Ενώ ο Ματθαίος κι ο Λουκάς αναφέρουν πρώτο στη σειρά τον Μωυσή, ο

διάρκεια του γεγονότος με τους δύο άνδρες, ο Λουκάς είναι ο μόνος που παραθέτει το περιεχόμενο της συνομιλίας τους: συζητούσαν για την «έξοδο» του Ιησού, που θα λάμβανε χώρα στην Ιερουσαλήμ (9, 31). Ως έξοδος δεν θα πρέπει εδώ ίσως να κατανοηθεί μόνο ο θάνατος του Ιησού<sup>17</sup>, αλλά κι η ανάσταση και η ανάληψή του, γεγονότα τα οποία έλαβαν χώρα σύμφωνα με τη μαρτυρία του Λουκά στην Ιερουσαλήμ<sup>18</sup>. Αυτή η ερμηνεία συνδέε-

Μάρκος αναφέρει πρώτο τον Ηλία ακολουθώντας τη σειρά με την οποία εμφανίζονται οι δύο άνδρες στο κείμενο του Μαλαχία στη μετάφραση των Ο' (Μαλ 3, 22-24: «καὶ ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἡλίαν τὸν Θεσβίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ ... μνήσθητε νόμου Μωυσῆ τοῦ δούλου μου, καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ ἐν Χωρῆβ πρὸς πάντα τὸν Ἰσραὴλ προστάγματα καὶ δικαιώματα»). Είναι πιθανό οι Ματθαίος και Λουκάς να τοποθετούν τα δύο πρόσωπα σε χρονολογική σειρά, όπως εμφανίζονται και στο εβραϊκό κείμενο του Μαλ 4, 4-5.

17. Με τη σημασία του θανάτου η «έξοδος» απαντά στη Σοφ 3, 2· 7, 6 και στην Β' Πε 1, 15 (βλ. επίσης Ιωσήπου, *Ιουδ. Αρχαιολ.* 4.8.2). Είναι πιθανό βέβαια να υπάρχει εδώ ένας υπαινιγμός στην έξοδο από την Αίγυπτο, κυρίως εξαιτίας της παρουσίας του Μωυσή, αλλά, όπως σωστά παρατηρεί ο J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 9:21-18:34* (WBC 35B), Word Inc., Dallas 2002, 499, αυτό δεν είναι αρκετό για να γίνει οποιαδήποτε απευθείας σύνδεση. Η αναφορά στο θάνατο του Ιησού στο στ. 22 καθώς και το Πραξ 13, 24 (όπου χρησιμοποιείται η λέξη «εἴσοδος» για να δηλωθεί ο ερχομός του Ιησού στον κόσμο) οδηγούν, ωστόσο, στο συμπέρασμα ότι εδώ πρόκειται για τα γεγονότα που σηματοδοτούν την αναχώρηση του Ιησού από αυτόν τον κόσμο. Βλ., ωστόσο, Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον*, PG 72, 653B, όπου η έξοδος ταυτίζεται με «τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸ μυστήριον καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ σωτήριον πάθος» και Ιωάννου Χρυσόστομου, *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ὁμ.* 56β, PG 58, 551, όπου ο Χρυσόστομος διαβάζει «δόξα» αντί για «έξοδος» και την ταυτίζει με το πάθος και τον σταυρό. Τέλος για μία σύνδεση της ιστορίας της εξόδου και του θανάτου και της ανάστασης του Ιησού βλ. I.X. Μούρτζιου, «Η παράδοση της εξόδου των Ισραηλιτῶν από την Αίγυπτο στην Καινή Διαθήκη και στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας», στο ἔργο του ἰδίου, *Ερμηνευτικές μελέτες στην Παλαιὰ Διαθήκη Β'*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2005, 182-184.

18. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 352. Για κάποιους εξηγητές Πατέρες η εμφάνιση του Μωυσή και του Ηλία αντιπροσωπεύει το Νόμο και τους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, εκπλήρωση των οποίων είναι ο Ιησούς (βλ., για παράδειγμα, Δίδυμου τυφλού, *Εἰς τὸν Ζαχαρίαν* 1, 15: SC 83, 374· Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν*

ται με την παρουσία της λέξης «δόξα», η οποία απαντά στην ίδια συνάφεια (στο στ. 31, όπου χαρακτηρίζει τους δύο άνδρες της Παλαιάς Διαθήκης και στο στ. 32, όπου χαρακτηρίζει τον Ιησού) κι η οποία παραπέμπει σε θεοφάνειες και στην θεϊκή πραγματικότητα, όπου ανήκουν ο Μωυσής κι ο Ηλίας και θα βρεθεί κι ο Ιησούς με την ανάσταση και την ανάληψή του. Επιπλέον, μία τέτοια εξήγηση θα μπορούσε να δικαιολογήσει την παρουσία του Ηλία στο γεγονός: όπως κι ο Ιησούς, ο Ηλίας αναλήφθηκε στους ουρανούς. Ταυτόχρονα –σύμφωνα με κάποιες ιουδαϊκές παραδόσεις– κι ο Μωυσής αναλήφθηκε<sup>19</sup>. Όπως ο Ηλίας, λειτουργεί ως αποκαλυπτικός αγγελιοφόρος του Θεού στον κόσμο των ανθρώπων και συνδέεται με τον ερχομό των εσχάτων<sup>20</sup>. Από την άλλη όμως, ο Λουκάς καθιστά σαφές ότι ο Ιησούς είναι αδιαμφισβήτητα ανώτερος των δύο ανδρών, αφού όμοια, όπως και στην αφήγηση του βαπτίσματος, εδώ λαμβάνει χώρα μία θεοφάνεια και ακούγεται η φωνή του Θεού, ο οποίος δηλώνει ότι ο Ιησούς είναι ο εκλεγμένος υιός του (9, 35)<sup>21</sup>.

Η ίδια έμμεση σύγκριση με τον Ηλία απαντά και στην αφήγηση της ανάστασης του γιου της χήρας στη Ναϊν (Λκ 7, 11-17). Κι εδώ ο Λουκάς δημιουργεί διακειμενικές γέφυρες με ένα αντίστοιχο περιστατικό από τη ζωή του Ηλία, την ανάσταση του γιου της χήρας στην Σαρεπτά (Γ' Βασ 17, 17-24)<sup>22</sup>. Μολονότι ο τρόπος που επιτελείται το θαύμα είναι διαφορετι-

---

εύαγγέλιον, PG 72, 653B).

19. Ιώσηπος, *Ιουδ. Αρχαιολ.* 4.8.48· Φίλων, *Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως* 2.291.

20. Για το ρόλο του Ηλία ως αγγελιοφόρου που θα εμφανιστεί στα έσχατα βλ. Μακ 3, 23-24 και στη συνέχεια στο σχετικό υποκεφάλαιο της παρούσας μελέτης. Ο ρόλος του Μωυσή ως αποκαλυπτικού προφήτη των εσχάτων δηλώνεται στο έργο *Ανάληψις Μωυσέως* 11, 16-17, σε ένα λόγο του Johanan ben Zakkai (βλ. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, τόμ. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1924, 53, σημ. 5) και σύμφωνα με την A. Yarbro Collins, *Mark (Hermeneia)*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 424 υπονοείται και Απ 11, 3-13, όπου θεωρεί πως ο ένας από τους δύο μάρτυρες κατά τα έσχατα πρέπει να είναι ο Μωυσής.

21. F. Bovon, *Λυκάς I*, 501, ο οποίος θεωρεί ότι εδώ προϋποτίθεται η παράδοση της θεοφάνειας στο Σινά.

22. T.L. Brodie, "Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament. Luke 7.11-17 as an *Imitatio* of 1 Kings 17.17-24," *NTS* 32 (1986): 247-267·

ικός, οι ομοιότητες μεταξύ των δύο περιστατικών είναι σαφείς και ενδιαφέρουσες κι υπογραμμίζονται από διακειμενικές συνδέσεις μεταξύ των δύο περιστατικών. Όμοια όπως στην περίπτωση του Ηλία, ο οποίος ανασταίνει το μονάκριβο γιο της χήρας της Σαρεπτά, ο Ιησούς δίνει ζωή στο μονογενή γιο μιας χήρας στη Ναΐν και στη συνέχεια, όπως ο Ηλίας, παραδίδει το παιδί στη μητέρα του. Και στις δύο περιπτώσεις το συμπέρασμα είναι ότι αυτός που επιτελεί το θαύμα είναι ένας μεγάλος προφήτης (Λκ 7, 16)<sup>23</sup>, οπωσδήποτε όμως ο τρόπος που ο Ιησούς επιτελεί το θαύμα ταυτόχρονα υπογραμμίζει τη δική του ανωτερότητα: ο Ιησούς ενεργεί έχοντας ο ίδιος την εξουσία της ζωής του θανάτου, ο Ηλίας όμως πρέπει να επικαλεστεί τη βοήθεια του Θεού. Επιπλέον, όπως επισημαίνει ο Joseph Verheyden, ο χαρακτήρισμός του Ιησού ως κυρίου (7, 13) καθώς και διάφορες ενδοκειμενικές συνδέσεις παραπέμπουν σε άλλα σημεία του ευαγγελίου, όπου τονίζεται ότι ο Ιησούς δεν είναι ένας απλός προφήτης, όπως ο Ηλίας, αλλά πολύ ανώτερος, αφού είναι «ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ»<sup>24</sup>.

(γ) Η σημαντικότερη ωστόσο περίπτωση αναφοράς του προφήτη Ηλία μέσα στην Καινή Διαθήκη και κυρίως στη συνοπτική παράδοση είναι εκείνη όπου ο Ηλίας εμφανίζεται ως ο προάγγελος του Ιησού-Μεσσία και ταυτίζεται με τον Ιωάννη Βαπτιστή. Ως υπόβαθρο αυτού του ρόλου του Ηλία θα πρέπει να θεωρηθούν οι δύο προφητικές αναφορές του βιβλίου του Μαλαχία (3, 1 και 3, 24), κάτι το οποίο επιβεβαιώνεται κι από τη συχνή παράθεση αυτών των κειμένων μέσα στα σχετικά ευαγγελικά κείμενα, τα οποία αναφέρονται στο ρόλο του Ιωάννη Βαπτιστή και ταυτόχρονα κάνουν αναφορές στον Ηλία.

Πριν ωστόσο προχωρήσουμε στην παρουσίαση του σχετικού καινοδιαθηκικού υλικού, θα ανατρέξουμε στις σύγχρονες με την Καινή Διαθήκη ιουδαϊκές πηγές και στα ραββινικά κείμενα για να εντοπίσουμε το ρόλο που διαδραματίζει ο Ηλίας εκεί.

J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 1:1-9:20* (WBC 35A), Word Inc., Dallas 2002, 321.

23. Στην περίπτωση του Ηλία χρησιμοποιείται ο χαρακτηρισμός «άνθρωπος τοῦ θεοῦ» (Γ' Βασ 17, 18.24).

24. Verheyden, "Calling Jesus," 188.



## Η παρουσία του Ηλία στα ιουδαϊκά κείμενα της εποχής της Κ.Δ.

Είναι αξιοσημείωτο ότι στα ιουδαϊκά κείμενα αυτής της περιόδου, συμπεριλαμβανομένης και της αποκαλυπτικής γραμματείας, δεν υπάρχουν πολλές αναφορές στον Ηλία και στο ρόλο του κατά τα έσχατα.

Σε αρκετά κείμενα γίνεται αναφορά σε περιστατικά της ζωής του Ηλία<sup>25</sup> κι ο προφήτης παραλληλίζεται με διάφορες μορφές της ιουδαϊκής ιερής ιστορίας, όπως με τον Φινεές, τον Ιωνά ή τον Ενώχ. Ο Φινεές και ο Ηλίας συνδέονται μεταξύ τους εξαιτίας του ζήλου τους<sup>26</sup> και σε ένα τμήμα της παράδοσης έχουν κι οι δυο το ίδιο τέλος στην επίγεια ζωή τους, αναλαμβάνονται στους ουραμούς. Το ίδιο τέλος έχει κι ο Ενώχ, ενώ ο Ιωνάς ταυτίζεται με το γιο της χήρας της Σαρεπτά που ανέστησε ο προφήτης<sup>27</sup>.

Το ιδιαίτερο τέλος της επίγειας ζωής του Ηλία φαίνεται πως ήταν εκείνο που έδωσε την αφορμή για την προσδοκία επανόδου του κατά τα έσχατα. Ωστόσο αυτό το θέμα είναι σχετικά σπάνιο στα κείμενα αυτής της περιόδου. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το Σειρ 48, 10, όπου ο Ηλίας παρουσιάζεται ως η μορφή η οποία θα εμφανιστεί κατά τα έσχατα για να αποτρέψει την οργή του Θεού, για να συμφιλιώσει τα παιδιά με τους γονείς και για να αποκαταστήσει τη δόξα του Ισραήλ. Στο έργο του Ψ-Φίλωνα *Liber Antiquitatum Biblicarum* (48, 1), το οποίο χρονολογείται στον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., εκφράζεται η ελπίδα πως ο Ηλίας θα επιστρέψει μαζί με τους υπόλοιπους που έχουν αναληφθεί και δεν έχουν πεθάνει λίγο πριν το τέλος<sup>28</sup>. Στο διάστημα, ωστόσο, μέχρι την επιστροφή του ο Ηλίας κατοικεί στον Παράδεισο μαζί με τους άλλους δίκαιους, τον Αβραάμ, τον Ισαάκ, τον Ιακώβ, τον Ενώχ και τον Δαυίδ<sup>29</sup>. Ο Ηλίας επίσης ως εσχατολογική μορφή αξιοποιείται από την προπαγάνδα των Ασμοναίων και στο Targum του Ψ-Ιωνάθαν στα Δτ 30, 4 και 33, 11, όπου ο Ιωάννης Υρκανός παραλ-

25. Βλ., για παράδειγμα, Σειρ 48, 1-14· Α' Μακ 2, 58· *VitProph* 21, 1-15· Ιωσήπου, *Ίουδ. Αρχαιολ.* 8.319-9.185 και *Πόλεμος* 4, 460.

26. *VitProph* 21, 1· *LibAnt* 48, 1-2.

27. Βλ., για παράδειγμα, *VitProph* 10, 5.

28. Πρβλ. Δ' Εσδ 6, 26· 7, 27 και το targum του Ψ-Ιωνάθαν στο Έξ 6, 18.

29. *AprcZeph* 9, 4-5. Στην ελληνική *Αποκάλυψη του Έσδρα*, ωστόσο (grAprcEst 5, 22), η οποία έχει δεχθεί χριστιανική επεξεργασία, προστίθενται στο χορό των δικαίων κι οι Πέτρος, Παύλος, Λουκάς και Ματθαίος.

ληγίζεται με τον Ηλία και παρουσιάζεται ως ο μεσσίας με προφητικά, ιερατικά και βασιλικά στοιχεία. Τέλος, στο δεύτερο βιβλίο των Σιβυλλικών Χρησμών (1<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.) ο Ηλίας χαρακτηρίζεται ως ο αποκαλυπτικός άγγελος των εσχάτων (187-189), αν κι εδώ είναι πιθανή η χριστιανική επίδραση στο κείμενο. Χριστιανική επίδραση θα πρέπει να υποθέσουμε και σε ένα άλλο σημείο των Χρησμών (2, 246-247), όπου προαναγγέλλεται η επάνοδος διαφόρων δικαίων της Παλαιάς Διαθήκης κατά τα έσχατα μαζί με τους διώκτες των Ισραηλιτών. Αυτό που προκύπτει από την εξέταση του υλικού που αναφέρεται στα έσχατα και στο ρόλο του Ηλία τότε, είναι ότι στις περισσότερες περιπτώσεις απουσιάζει οποιαδήποτε προφανής σύνδεση του προφήτη με τον Μεσσία<sup>30</sup>.

Από το Κουμράν διασώζεται μία μόνο αναφορά στον Ηλία και στην επάνοδό του, στο σπάραγμα 4Q558, το οποίο χρονολογείται κατά πάσα πιθανότητα στον 1<sup>ο</sup> αι. π.Χ. Το κείμενο όμως, μία παράθεση του Μαλ 3, 23 στα αραμαϊκά με μνεία του Ηλία στη συνέχεια, είναι τόσο αποσπασματικό κι η συνάφειά του παραμένει τόσο ασαφής ώστε είναι εξαιρετικά δύσκολο να οδηγηθεί κανείς σε ασφαλή συμπεράσματα όσον αφορά στο ρόλο που έχει ο Ηλίας σε αυτό<sup>31</sup>. Το ίδιο ισχύει και για τις υπόλοιπες υπαινικτικές αναφορές στον εσχατολογικό ρόλο του προφήτη, τις οποίες ορισμένοι ερευνητές υποστήριζαν πως μπορούν να εντοπισθούν σε άλλα κείμενα της κοινότητας<sup>32</sup>.

Τέλος, στην κοπιτική *Αποκάλυψη του Ηλία*, ένα κείμενο του β' μ. του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. γίνεται λόγος για μια διπλή επιστροφή του Ηλία μαζί με τον Ενώχ. Οι δύο άνδρες της Π.Δ. θα επιστρέψουν στον κόσμο των ανθρώπων για να πολεμήσουν «τον υιό της ανομίας» (4, 7-20), θα θανατωθούν από

30. M. Öhler, *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (BZNW 88), de Gruyter, Berlin-New York 1997, 13-14.

31. Ήδη μεταξύ των ερευνητών δεν υπάρχει απόλυτη συμφωνία για το ακριβές περιεχόμενο αυτού του κειμένου, βλ. J. Collins, *The Scepter and the Star: Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2010, 130, ο οποίος αμφισβητεί ότι το σπάραγμα περιέχει την προφητεία του Μαλαχία.

32. Για παράδειγμα ο Collins, *The Scepter*, 131-140, θεωρεί ότι τέτοιες έμμεσες αναφορές στον Ηλία περιέχουν τα 4Q521 και 11QMelchizedek. Ο Öhler, *Elia*, 19-22, σε αυτά προσθέτει και το 1QS 9, 11.



αυτόν. Μετά από τρεισήμισι μέρες θα αναστηθούν κι αυτήν την φορά θα νικήσουν τον αντίπαλό τους και θα τον εξοντώσουν (5, 32-33). Οπωσδήποτε ο τρόπος που ο Ηλίας και ο Ενώχ δρουν κατά τα έσχατα σε αυτό το αποκαλυπτικό κείμενο παραπέμπει στην αναφορά στους δύο μάρτυρες που αναφέρονται στο 11<sup>ο</sup> κεφάλαιο της Αποκαλύψεως. Οι δύο αφηγήσεις παρουσιάζουν πολλές ομοιότητες, ώστε οι ερευνητές να εκφράζουν σήμερα αμφιβολίες κατά πόσο η παράδοση που διασώζεται στην *Αποκάλυψη του Ηλία* είναι στην πραγματικότητα προχριστιανικής προέλευσης<sup>33</sup>.

Οι παραπάνω μαρτυρίες καθιστούν σαφές ότι η παλαιότερη αντίληψη των ερευνητών πως η προσδοκία του Ηλία ως προδρόμου του Μεσσία κατά τα έσχατα ήταν ευρύτατα διαδεδομένη στο σύγχρονο με την Καινή Διαθήκη Ιουδαϊσμό<sup>34</sup>, δεν στηρίζεται στις πηγές. Οι λιγοστές μαρτυρίες, που έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας, οδηγούν στο συμπέρασμα πως σε αυτές ο Ηλίας εμφανίζεται συνήθως ως μία μορφή, η οποία θα δράσει ανεξάρτητα από τον Μεσσία κατά τα έσχατα. Επομένως δεν είναι δυνατόν να συνδέσουμε τις καινοδιαθηκικές μαρτυρίες με το σωζόμενο υλικό από το ιουδαϊκό της περιβάλλον κι η θέση της Adela Yarbro Collins πως αυτή η προσδοκία του Ηλία ως προάγγελου του Μεσσία είναι μάλλον χριστιανική σύλληψη που στηρίζεται σε κάποιες ιδέες που ήδη υπήρχαν στον Ιουδαϊσμό (βλ. Σειρ 48, 10) φαίνεται να είναι δικαιολογημένη<sup>35</sup>.

33. Öhler, *Eliä*, 15. Ο συγγραφέας εκφράζει επίσης δικαιολογημένες επιφυλάξεις για το κατά πόσο το κριάρι που αναφέρεται στον *Αιθιοπικό Ενώχ* (aeth-Hen 83-91), που θα έρθει κατά τα έσχατα μαζί με τον Ενώχ θα πρέπει να ταυτιστεί με τον Ηλία.

34. Βλ. G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, τόμος 2, Schocken, New York 1971, 357 και J. Jeremias, «Ἡλ(ε)ίας», *TDNT*, 928-941.

35. Collins, *Mark*, 429-430. Βλ. επίσης τη μεγάλη συζήτηση παλαιότερα στο περιοδικό *Journal of Biblical Literature* σχετικά με το θέμα: M.M. Faierstein, "Why Do the Scribes Say That Elijah Must Come First?," *JBL* 100 (1981):75-86· D.C. Allison, "Elijah Must Come First," *JBL* 103 (1984): 256-258· J.A. Fitzmyer, "More About Elijah Coming First," *JBL* 104 (1985): 295-296. Βλ. ακόμη τη θέση του J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster, Louisville 1992, 110 ότι ο Μάρκος αποδίδει στους γραμματείς της εποχής του Ιησού την αντίληψη πως ο Ηλίας θα έρθει πριν τον Μεσσία, επειδή προβάλλει σε εκείνους τη δική του θεολογική κατανόηση του Ιωάννη του Βαπτιστή.

## Η παρουσία του Ηλία στη ραββινική γραμματεία

Μία ανάλογη εικόνα προκύπτει από τα ραββινικά κείμενα<sup>36</sup>. Σε αυτά γίνεται συχνά αναφορά στον προφήτη και κυρίως τονίζεται ο ζήλος του για τον Θεό, τα θαύματά του και η ανάληψή του, η οποία συνδέεται με την επάνοδό του. Σε κάποια κείμενα τονίζεται ότι ο Ηλίας θα επιστρέψει για να θεραπεύσει τους ανθρώπους<sup>37</sup>, σε άλλα για να τους βοηθήσει<sup>38</sup>, σε άλλα για να τους σώσει από το διωγμό<sup>39</sup>. Τον ίδιο ρόλο φαίνεται να έχει ο Ηλίας και σε μια τοιχογραφία της συναγωγή στην Dura-Europos (μ. του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.), όπου εμφανίζεται να επιτελεί θαύματα<sup>40</sup>. Με την ιδιότητα του σωτήρα των δικαίων, την οποία αναλαμβάνει ο Ηλίας στα ραββινικά κείμενα, θα πρέπει ίσως να συνδεθεί και η μαρτυρία του Μάρκου και του Ματθαίου ότι η τελευταία κραυγή του Ιησού επάνω στο σταυρό («ελώι, ελωί, λαμά σαβαχθανί», Μκ 15, 35-36 και Μτ 27, 47. 49) κατανοήθηκε από τους παρευρισκόμενους ως μία επίκληση του Ηλία<sup>41</sup>.

Σε κάποια ωστόσο κείμενα ο προφήτης συνδέεται άμεσα με τον Μεσσία και εμφανίζεται ως ο προάγγελός του<sup>42</sup>. Είναι εκείνος που καταγράφει

36. Για μια εκτενή παρουσίαση του σχετικού με τον Ηλία υλικού από τη ραββινική γραμματεία βλ. Strack-Billerbeck, *Kommentar IVb*, 764-798.

37. jKet 12,3· jKil 9,3· BerR 33,3· bShab 109b· bGit 70a.

38. bBM 114ab· bTaan 21a.

39. bBer 58a· bAZ 17b-18b.

40. U. Kellermann, „Elia redivivus und die heilszeitliche Auferweckung der Toten,“ στο έργο των K. Grünwaldt-H. Schroeter (επιμ.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch (Hermeneutica 4)*, Cmsz-Verlag, Rheinbach-Merzbach 1995, 72-84 και εδώ 75-76 και Öhler, *Elia*, 140, υποσημ. 171. Βλ. ακόμη bShab 109b· bGit 70.

41. Βλ. Öhler, *Elia*, 147-148 και Strack-Billerbeck, *Kommentar IVb*, 770. Η σύνδεση ωστόσο και με το 9, 11-13 δεν θα έπρεπε να παραγνωρισθεί, καθώς συνδέει ενδοκειμενικά την πρόρρηση του πάθους με το ίδιο το πάθος του Ιησού, D. Lührmann, „*Das Markusevangelium (HNT 3)*“, Tübingen 1987, 263 και G. Sellin, „Einige symbolische und esoterische Züge im Markus-Evangelium,“ στο έργο των D.A. Koch κ.ά. (επιμ.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, FS W. Marxsen*, Mohn Gütersloh 1989, 74-90 και εδώ 86.

42. Sot 9,15· bEr 43a-b· PesR 35 [161a]· SER 18(97)· SOR 17· βλ. επίσης τη

τις πράξεις των ανθρώπων και που θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο κατά την κρίση τους<sup>43</sup>. Σε κάποια πρώιμα ραβινικά κείμενα ο προφήτης θα φέρει κατά την επάνοδό του μαζί του τρία δοχεία: το δοχείο με το μάννα, το δοχείο με το νερό των καθαρμών και εκείνο με το έλαιον που χρησιμοποιείται στη χρήση των βασιλέων<sup>44</sup>. Κατά τη μαρτυρία του Ιουστίνου (150 μ.Χ.) υπήρχε ιουδαϊκή παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο Ηλίας θα εξαγγείλει τον ερχομό του Μεσσία και θα τον χρίσει<sup>45</sup>. Ο ίδιος μάλιστα ο προφήτης σε κάποια κείμενα θα αναλάβει το ρόλο του αρχιερέα και θα φέρει στο λαό τον Μεσσία, θα έχει όμως κι ο ίδιος την ιδιότητα του σωτήρα<sup>46</sup>. Το πρόβλημα με αυτήν την ομάδα των κειμένων είναι ότι είναι αρκετά νεότερα κι είναι, επομένως, πολύ πιθανόν εδώ να υπάρχουν επιδράσεις της χριστιανικής παράδοσης. Στα αρχαιότερα κείμενα, ωστόσο, όπως είναι εκείνα της Mishnah, η σύνδεση του Ηλία με τον Μεσσία αρχίζει να υποβαθμίζεται αισθητά. Σταδιακά μεταμορφώνεται από μεγάλος προφήτης του Ισραήλ σε σοφό ραββίνο και στη συνέχεια στο Βαβυλωνιακό Ταλμούδ εμφανίζεται να συζητά με άλλους ραββίνους και με το κύρος του ουσιαστικά να νομιμοποιεί την αυθεντία των ραββίνων<sup>47</sup>. Προφανώς αυτές οι μεταμορφώσεις του Ηλία οφείλονται στις ιστορικές και πολιτικές εξελίξεις στο χώρο του Ιουδαϊσμού από το 70 μ.Χ. κι εξής, κάτι που καθιστά δύσκολο να εξαχθούν οποιαδήποτε συμπεράσματα σχετικά με τις αντιλήψεις των συγχρόνων του Ιησού όσον αφορά στη σχέση του Ηλία με τον Μεσσία<sup>48</sup>.

---

μαρτυρία του Ιουστίνου, *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα* 8, 4· 49, 1.

43. WaR 34, 8.

44. Mekh Ex 16, 33 (59b) στο έργο των Strack-Billerberck, *Kommentar IVb*, 797.

45. Ιουστίνου, *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα* 8, 4· 49, 1.

46. PesR 33 (153a) · Midr Pqr 19, 21 (44a).

47. K. Hedner-Zetterholm, “Elijah and the Messiah as Spokesmen of the Rabbinic Ideology,” στο έργο του M. Zetterholm (επιμ.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 57-78 κι ιδιαίτερα 77-78.

48. Σε αυτό το συμπέρασμα καταλήγει κι ο Öhler, 29. Από την άλλη, ωστόσο, βλ. την άποψη του C. Millikowski, “Trajectories of Return, Restoration and Redemption in Rabbinic Judaism: Elijah, the Messiah, the War of Gog and the World to Come,” στο έργο του J.M. Scott, *Restoration: Old Testament, Jewish and*

Από τη σύντομη αυτή παράθεση των ιουδαϊκών πηγών προκύπτει το συμπέρασμα ότι είναι αδύνατο να γίνει οποιαδήποτε απευθείας σύνδεση των καινοδιαθηκικών μαρτυριών, που αφορούν τον Ηλία ως προάγγελο του Μεσσία, με τα ιουδαϊκά κείμενα της ίδιας περιόδου. Στη ραββινική γραμματεία ο Ηλίας παρουσιάζεται ως προάγγελος κυρίως της ημέρας Κυρίου με διαφορετικές κάθε φορά αρμοδιότητες και ιδιότητες συχνά όμως ανεξάρτητα από το πρόσωπο του Μεσσία<sup>49</sup>.

### **Ο Ηλίας ως προάγγελος του Μεσσία: Ιωάννης Βαπτιστής και Ηλίας**

Στη συνοπτική παράδοση γενικά ο Ηλίας ταυτίζεται με τον Ιωάννη Βαπτιστή και συνδέεται με την έλευση του Μεσσία/Ιησού και την απαρχή των εσχάτων. Σε καθένα από τα συνοπτικά ευαγγέλια ο Ηλίας-Βαπτιστής παρουσιάζεται με κάπως διαφορετικό ρόλο, στην πραγματικότητα όμως σε όλες τις περιπτώσεις είναι σαφής η πρόσληψη της παλαιδιαθηκικής μαρτυρίας και η ερμηνεία του προσώπου του Ιωάννη μέσω αυτής.

Σε αυτό το σημείο τα συνοπτικά ευαγγέλια διαφοροποιούνται σαφώς από το κατά Ιωάννην, όπου δηλώνεται ότι ο Βαπτιστής δεν είναι ούτε ο Ηλίας ούτε ο Μεσσίας ούτε ένας προφήτης όπως ο Μωυσής (Ιω 1, 21.25). Είναι προφανές ότι στο τέταρτο ευαγγέλιο ο ρόλος του Ιωάννη του Βαπτιστή περιορίζεται σε εκείνον του μάρτυρος που βεβαιώνει την ταυτότητα και την αποστολή του Ιησού στον κόσμο και χάνει τον έντονο εσχατολογικό χαρακτήρα που έχει στη συνοπτική παράδοση. Είναι πολύ πιθανόν αυτές οι δηλώσεις να αντικατοπτρίζουν μία προσπάθεια να μετριασθεί ο θαυμασμός για το πρόσωπο του Βαπτιστή, τον οποίο επεδείκνυαν προφανώς διάφοροι οπαδοί του, οι οποίοι κατά την εκτίμηση πολλών ερευνητών ήταν ενταγμένοι στην κοινότητα στην οποία απευθύνεται το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο<sup>50</sup>.

---

*Christian Perspectives (JSJ.5 72)*, Brill, Leiden 2001, 265-280 και εδώ 268-277.

49. Βλ. επίσης G. Häfner, *Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäusevangelium (SBB 27)*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1994, 341.

50. M. Öhler, „Elija und Elischa,“ στο έργο του ιδίου (επιμ.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, WBG, Darmstadt 1999, 184-203 και εδώ 191-192.

## Ο Ηλίας στο Κατά Μάρκον ευαγγέλιο

Ήδη στην αρχή του ευαγγελίου του ο ευαγγελιστής Μάρκος παρουσιάζει τον Ιωάννη Βαπτιστή στο διπλό του ρόλο ως Ηλία και ως προάγγελου του Ιησού. Αυτό το επιτυγχάνει με το συνδυασμό τριών παλαιοδιαθηκικών αναφορών τις οποίες χρησιμοποιεί εδώ για να ερμηνεύσει το ρόλο του Βαπτιστή, τα Ματ 3, 1, Έξ 23, 20 και Ησ 40, 3<sup>51</sup>. Ως γνωστόν το Ματ 3, 1 συνδέεται στην παλαιοδιαθηκική παράδοση μέσω της επανερμηνείας του στο Ματ 3, 23 με τον Ηλία και την επιστροφή του κατά τα έσχατα. Έτσι έμμεσα, αλλά με έναν εξαιρετικά σαφή τρόπο, ο Ηλίας ταυτίζεται ήδη στους πρώτους στίχους του ευαγγελίου με τον Ιωάννη κι ο Ιησούς με τον Κύριο και τον Μεσσία των εσχάτων. Σε αυτήν την ταύτιση του Βαπτιστή με τον Ηλία ενθαρρύνεται ο αναγνώστης και μέσω της περιγραφής της ενδυμασίας και του τρόπου ζωής του Βαπτιστή, η οποία παραπέμπει σε ανάλογες περιγραφές του Ηλία στα βιβλία των Βασιλειών<sup>52</sup>. Η ίδια σύνδεση των δύο αυτών προφητικών προσώπων, αν και με ένα ιδιαίτερα έμμεσο τρόπο, φαίνεται να γίνεται και στην αφήγηση του θανάτου του Ιωάννη (Μκ 6, 21-29), την οποία ο Μάρκος παραθέτει με σιοπό να αποδείξει ότι ο Ιησούς δεν είναι ο Ηλίας *redivivus*<sup>53</sup>. Κι εδώ, όπως και στην περίπτωση του Ηλία, ο προφήτης αντιμετωπίζει ένα βασιλικό ζεύγος (Άχαβ και Ιεζάβελ, Ηρώδης και Ηρωδιάδα) και γίνεται θύμα του τυφλού μίσους μίας γυναί-

51. Ο Μάρκος εσφαλμένα αποδίδει και τα τρία παλαιοδιαθηκικά χωρία στον Ησαΐα, κάτι για το οποίο έχουν δοθεί διάφορες ερμηνείες στην έρευνα. Μία από αυτές είναι ότι ο ευαγγελιστής παρέλαβε αυτόν το συνδυασμό των χωρίων από την παράδοση ή κάποια συλλογή, καθώς το Μκ 1, 2 συμπίπτει με το Λκ 7, 27, το οποίο προέρχεται από την Πηγή των Λογίων. Είναι, ωστόσο, εξίσου πιθανό ο συνδυασμός των τριών χωρίων να έγινε από τον ίδιο τον ευαγγελιστή κι η απόδοση και των τριών στον Ησαΐα να οφείλεται στην προτεραιότητα που δίνει ο Μάρκος σε αυτόν τον προφήτη, Marcus, *The Way*, 17 και του ιδίου, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 27)*, Yale University Press, New Haven-London 2000, 147.

52. Στο Δ' Βασ 1, 8 ο Ηλίας περιγράφεται ως «άνηρ δασύς και ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τήν ὄσφυν αὐτοῦ». Αργότερα ωστόσο το «δασύς» θεωρήθηκε πως υποδήλωνε τη δασύτητα του προφητικού ενδύματος, βλ., για παράδειγμα Ζαχ 13, 4. Με την ίδια σημασία και στην Α' Κλημ 17, 1.

53. Collins, *Mark*, 304.

κας, η οποία αντιμάχεται το νόμο του Θεού<sup>54</sup>.

Η σύνδεση του Ηλία με τον Βαπτιστή και με τα έσχατα είναι ιδιαίτερα σαφής στην περιοπή στην αρχή της παρούσας εισήγησης. Ο Ιησούς στη συζήτησή του με τους μαθητές του αμέσως μετά τη μεταμόρφωση –όπου ο Ηλίας εμφανίστηκε στους μαθητές– επιβεβαιώνει ότι ο Ιωάννης είναι ο Ηλίας, ο οποίος θα έρθει πριν την τελική κρίση. Αυτό βρίσκεται σε συμφωνία με τη προφητεία του Μαλαχία. Το νέο στοιχείο είναι, ωστόσο, ότι ο Ηλίας «ἀποκαθιστάνει πάντα» (στ. 12), κάτι που του αναγνωρίζει ένα ξεχωριστό ρόλο κατά τα έσχατα<sup>55</sup>. Δύο επιπλέον σημεία παρουσιάζουν ενδιαφέρον εδώ. Το ένα είναι η αναφορά στο θάνατο του Ιησού σύμφωνα με τις Γραφές κι η σύνδεση του πάθους του με μία ανάλογη αντιμετώπιση του Ηλία. Από τις πηγές που διαθέτουμε σήμερα και κυρίως από τα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης με τα οποία, όπως σημειώθηκε νωρίτερα, συνδέεται άμεσα η συνοπτική παράδοση για τον Ιωάννη, δε γνωρίζουμε για κάποια πρόρρηση ενός μαρτυρικού και άδικου θανάτου του Ηλία. Είναι πολύ πιθανόν λοιπόν εδώ να πρόκειται για μια γενικότερη αναφορά στο θάνατο των δικαίων και των προφητών στα χέρια των αδίκων, ένα συνηθισμένο θεολογικό θέμα τόσο στην Παλαιά Διαθήκη όσο και στη συνέχεια στην Καινή Διαθήκη και στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία<sup>56</sup>. Ένα δεύτερο στοιχείο της αφήγησης οδηγεί σε μία ακριβέστερη κατανόηση του θεολογικού νοήματος της σύνδεσης, την οποία κάνει εδώ ο ευαγγελιστής μεταξύ του Υιού του Ανθρώπου και του Ηλία. Είναι προφανές ότι το κέντρο βάρους στην απάντηση του Ιησού μετατίθεται από το πρόσωπο του Ηλία σε εκείνο του Υιού του Ανθρώπου, του οποίου τύπος και προάγγελος θεωρείται ο Θεσβίτης προφήτης<sup>57</sup>. Οι ζωές τους συνδέονται με έναν

54. Marcus, *Mark*, 400-401. Οπωσδήποτε η αφήγηση για το θάνατο του Βαπτιστή λειτουργεί σε αφηγηματικό επίπεδο κι ως προτύπωση του θανάτου του ίδιου του Ιησού, με τον οποίο η μοίρα του Βαπτιστή είναι συνδεδεμένη κατά κάποιον τρόπο στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο, βλ. M.D. Hooker, *The Gospel According to St. Mark* (BNTC), A & C Black, London 1997, 158-159.

55. Collins, *Mark*, 430.

56. Η Hooker, *Mark*, 220-221 θεωρεί ότι το «γέγραπται» στο στ. 13β παραπέμπει στα παθήματα του Ηλία, όπως περιγράφονται στο Γ' Βασ 19, 2-10. Αντίθετης άποψης είναι, ωστόσο, η Collins, *Mark*, 432.

57. Όπως ορθά παρατηρεί η Collins, *Mark*, 432, οι στίχοι 12-13 λειτουργούν



ιδιαίτερο τρόπο κυρίως εξαιτίας του άδικου πάθους τους. Οι αναγνώστες του ευαγγελίου είναι σε θέση να κάνουν τους απαραίτητους συνειρμούς, καθώς ο ευαγγελιστής νωρίτερα, στην αρχή ήδη του ευαγγελίου, συνέδεσε τον Ιωάννη με τον Ηλία και τον χαρακτήρισε ως προπομπό του Ιησού. Στη συνέχεια στο Μκ 6 περιέγραψε το άδικο τέλος του Ιωάννη κι, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο θάνατός του προαναγγέλλει επίσης την ανάλογη τύχη του Ιησού, ο οποίος στο κατά Μάρκον επανειλημμένα ονομάζεται Υιός του Ανθρώπου. Επομένως, τα τρία αυτά πρόσωπα, Ηλίας, Ιωάννης Βαπτιστής και Υιός του Ανθρώπου/Ιησούς συνδέονται μεταξύ τους κι η απόρριψη του Ηλία/Ιωάννη Βαπτιστή θυμίζει πολύ την απόρριψη του Ιησού. Είναι πιθανό αυτή η σύνδεση του Βαπτιστή τόσο με τον Ηλία όσο και τον Υιό του Ανθρώπου, να είχε σημασία για την κοινότητά του. Ίσως κάποια μέλη αυτής της κοινότητας να ανέμεναν ακόμη την έλευση του Ηλία. Για αυτό το λόγο ο ευαγγελιστής παραθέτει αυτό το λόγο του Ιησού για να δηλώσει ότι (α) ο Ιωάννης Βαπτιστής είναι ο Ηλίας, ο οποίος έχει ήδη έρθει, αφού τα έσχατα είναι ήδη εδώ και (β) το σημαντικό πρόσωπο στην ιστορία του ερχομού των εσχάτων είναι ο ίδιος ο Ιησούς<sup>58</sup>.

### Ο Ιωάννης κι ο Ηλίας στο κατά Ματθαίον

Ενώ όμως ο Μάρκος κατά την αγαπητή του συνήθεια αφήνει να εννοηθεί μέσω ενδοκειμενικών και διακειμενικών αναφορών ότι ο Ηλίας είναι ο Βαπτιστής, ο Ματθαίος είναι εκείνος ο οποίος με μεγάλη σαφήνεια θα συνδέσει τα δύο αυτά πρόσωπα. Άλλωστε είναι γνωστή η τάση του Ματθαίου να συμπληρώνει ερμηνευτικά τον Μάρκο ή ακόμη και να τον διορθώνει, κάτι φυσικά που αντικατοπτρίζει τις διαφορετικές ιστορικές συνθήκες και τα διαφορετικά θεολογικά ενδιαφέροντα της δικής του κοινότητας. Αυτό είναι εμφανές στην παράλληλη περικοπή της συζήτησης του Ιησού με τους μαθητές του μετά το γεγονός της Μεταμόρφωσης (Μτ 10-13). Ο Ματθαίος αντιγράφει ουσιαστικά εδώ τον Μάρκο, παρουσιάζει όμως και κάποιες μικρές αλλά ουσιαστικές διαφορές από την αφήγηση του Μάρκου που σιγοπό έχουν να την καταστήσει σαφή στους αναγνώστες του<sup>59</sup>: (α) δεν αναφέ-

ως μία πρόρρηση του πάθους του Υιού του Ανθρώπου.

58. Öhler, „Elijah und Elischa,“ 192.

59. D.A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28 (WBC 33B)*,

ρει ότι αφορμή για το ερώτημα σχετικά με τον Ηλία είναι η πρόρρηση του Ιησού για την ανάσταση του Υιού του Ανθρώπου, (β) η διατύπωση στο στ. 12 καθιστά σαφέστερη τη σύνδεση του Υιού του Ανθρώπου με τον Ηλία και, τέλος, (γ) η προσθήκη του ερμηνευτικού σχολίου στο στ. 13, ως κατακλείδα της περικοπής («τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς») δεν αφήνει καμιά αμφιβολία ότι εδώ ο Ιησούς εννοεί τον Ιωάννη, με τον οποίο συνδέει το δικό του τέλος. Ήδη νωρίτερα, στην περικοπή Μτ 11, 18-19, είχε γίνει για μια ακόμη φορά ο παραλληλισμός μεταξύ του Ιωάννη και του Υιού του Ανθρώπου, όσον αφορά στην απόρριψη της οποίας έτυχαν κι οι δύο από τους συγχρόνους τους. Τώρα εδώ, κατά ανάλογο τρόπο, τα δυο αυτά πρόσωπα παραλληλίζονται καθώς το τέλος τους είναι παρόμοιο. Οπωσδήποτε δεν είναι ο σκοπός του ευαγγελιστή να πληροφορήσει τους αναγνώστες του για την ταυτότητα του Ιωάννη<sup>60</sup>. Αυτό το είχε ήδη κάνει στο Μτ 11,14, όταν ο Ιησούς δήλωσε για τον Ιωάννη πως «καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι»<sup>61</sup>. Αυτό που ενδιαφέρει εδώ τον Ματθαίο είναι μάλλον να κάνει μία σημαντική χριστολογική δήλωση δημιουργώντας τους απαραίτητους συνειρμούς στους αναγνώστες του: εφόσον ο Ιωάννης είναι ο Ηλίας, τότε ο Ιησούς είναι αυτός για τον οποίο κάνει λόγο η προφητεία του Μαλαχία (την οποία ήδη γνωρίζουν οι αναγνώστες του ευαγγελίου, βλ. Μτ 11, 10), ο αναμενόμενος Μεσσίας. Είναι προφανές ότι στο κατά Ματθαίον, όπου η ιουδαιοχριστιανική παράδοση είναι ιδιαίτερα έντονη και όπου δίνεται μεγάλη βαρύτητα στην εκπλήρωση των παλαιδιαθηλικών προφητειών στο πρόσωπο του Ιησού κι όσων σχετίζονται με αυτόν, η προφητεία του Μαλαχία για τον Ηλία και η εκπλήρωσή της φαίνεται να κατέχει σημαντική θέση. Επιπλέον, η ευθεία σύνδεση, την οποία κάνει ο Ματθαίος μεταξύ του Ηλία και του Ιωάννη, υποδηλώνει ότι αυτή δεν ήταν τόσο αυτονόητη για την κοινότητά του. Ο

---

Word Inc., Dallas 2002, 497.

60. Αντίθετης άποψης είναι ωστόσο ο Öhler, *Elia*, 75.

61. Οπωσδήποτε εδώ προϋποτίθεται η προφητεία Μαλ 3, 1, την οποία ήδη ο ευαγγελιστής παρέθεσε λίγο νωρίτερα στο στ. 10. Ο προσδιορισμός «μέλλων ἔρχεσθαι» δεν αφορά προφανώς σε μία μελλοντική επάνοδο του Ηλία, μεταθέτοντας έτσι τα έσχατα στο μέλλον. Αυτό άλλωστε το αποκλείει το Μτ 17, 10-13. Εδώ μάλλον αναφέρεται στο ρόλο που η προφητεία προσδίδει στον Ηλία κατά τα έσχατα —τα οποία ήδη είναι εδώ— και ο οποίος τώρα μεταβιβάζεται στον Ιωάννη.



ευαγγελιστής επιθυμεί να ξεκαθαρίσει ότι ο Ιωάννης είναι ο Ηλίας για τον οποίο είχε προφητευθεί ότι θα έρθει στα έσχατα και του οποίου η απόρριψη και ο θάνατος αποτελεί προτύπωση της ζωής και του πάθους του Ιησού. Σε κάθε όμως περίπτωση ο Ιωάννης παραμένει πρόδρομος του Ιησού και παρά τις ομοιότητες με εκείνον δεν εξισώνεται μαζί του.

### Ο Ιωάννης κι ο Ηλίας στο κατά Λουκάν

Μία ενδιαφέρουσα πτυχή αυτής της σύνδεσης του Ηλία με τον Ιωάννη μέσω της διακειμενικής αξιοποίησης παλαιοδιαθηκικών χωριών, πραγματοποιείται στο πρώτο ήδη κεφάλαιο του κατά Λουκάν ευαγγελίου. Στην επαγγελία του αγγέλου στο Ζαχαρία (1, 13-17) για τη γέννηση του Ιωάννη αξιοποιούνται σαφώς τα Ματθ 3, 1. 23 και Σειρ 48, 10 ως προκείμενα, όταν ο άγγελος δηλώνει ότι «καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον». Είναι προφανές ότι εδώ οι προφητικές προρρήσεις για τον Ηλία εκπληρώνονται στο πρόσωπο του Ιωάννη. Η επεξήγηση του αγγέλου ότι ο Ιωάννης θα ενεργήσει ως πρόδρομος του Ιησού «ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου» αποκλείει την απόλυτη ταύτιση Ιωάννη και Ηλία και υποδηλώνει ότι ο Ιωάννης είναι εις τόπον του προφήτη και ότι θα δράσει έχοντας τη δική του εξουσία και αυθεντία<sup>62</sup>. Λίγο αργότερα, στο άσμα του Ζαχαρία, ο ρόλος του Ιωάννη ως προδρόμου του Ιησού θα δηλωθεί με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια: «Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ» (1, 76). Μέσα από τη γνωστή του τακτική

62. Wolter, *Lukasevangelium*, 80. Αντίθετης άποψης είναι ο Öhler, *Elia*, 82, ο οποίος θεωρεί ότι εδώ ο Λουκάς παραλαμβάνει την προηγούμενη παράδοση η οποία ταυτίζει τον Ιωάννη με τον Ηλία. Ωστόσο ο Öhler στη συνέχεια της ανάλυσής του παρατηρεί ότι ο Λουκάς κατανοεί αυτήν την ταύτιση „funktional“ χωρίς ωστόσο να το εξηγεί περαιτέρω. Βλ. επίσης τη σωστή επισήμανση του U. Busse, „Die Engelrede Lk 1,13-17 und ihre Vorgeschichte,“ στο έργο των C. Mayer (κ.ά.), *Nach den Anfängen fragen, FS G.Dautzenberg* (GSTR 8), Gießen 1994, 163-177 κι εδώ 168: „Johannes ist zwar dem wiederkehrenden Elias functional vergleichbar, aber als individuelle Persönlichkeit wird er im eschatologischen Verlauf der Ereignisse nur dessen beide Funktionen wahrnehmen, die bei Maleachi damals Elias zugewiesen wurden.“

να επανέρχεται σε ένα θέμα και να το διηγείται εκ νέου προσθέτοντας νέα στοιχεία ο Λουκάς επανέρχεται στην προφητεία του Μαλαχία για τον Ηλία και το ρόλο του στα έσχατα και την εφαρμόζει στο πρόσωπο του Ιωάννη. Ταυτόχρονα όμως φροντίζει με αυτόν τον τρόπο και κυρίως με την αναφορά στον Κύριο, του οποίου πρόδρομος είναι ο Ιωάννης, να καταστήσει σαφές ότι ο Ιησούς είναι κατά πολύ ανώτερος του Βαπτιστή, αφού είναι ο Κύριος της προφητείας<sup>63</sup>.

Η προφητεία του Μαλαχία θα επιστρατευθεί για μια ακόμη φορά στο Λκ 7, 27-28 σε μια συνάφεια όπου το θέμα είναι η ταυτότητα του Ιωάννη κι ο ρόλος του. Δύο στοιχεία παρουσιάζουν ενδιαφέρον στη συγκεκριμένη περιγραφή. Το πρώτο είναι ο τονισμός του εσχατολογικού ρόλου, τον οποίο διαδραματίζει ο Ιωάννης και στον οποίο παραπέμπει εκτός από την προφητεία και η αναφορά στη Βασιλεία. Το δεύτερο είναι ότι ο Ιωάννης σαφώς διαφοροποιείται από την κατάσταση της Βασιλείας, η οποία έχει ήδη εισβάλει στο παρόν της ιστορίας. Αυτή η διαφοροποίηση δεν έχει πιθανόν να κάνει με την αξία του ίδιου του Ιωάννη και δεν έχει ως σκοπό να τον υποβαθμίσει αντικατοπτρίζοντας ίσως μια αντιπαράθεση με την ομάδα του Βαπτιστή μέσα στην πρώιμη χριστιανική κοινότητα<sup>64</sup>. Μια τέτοια ερμηνεία έρχεται σε αντίθεση με όσα νωρίτερα αναφέρονται για το πρόσωπο του Ιωάννη και τη σπουδαιότητά του. Είναι πιθανότερο εδώ το κυριακό λόγο να αφορά στη νέα κατάσταση που έχει προκύψει και κυρίως να απαιτεί για την κατανόησή του την αντίληψη περί της ιστορίας και του χρόνου που προϋποθέτει το κατά Λουκάν ευαγγέλιο. Αυτή η αντίληψη είναι σαφής στο 16, 16: «Ο νόμος και οι προφηταί μέχρι Ιωάννου· από τότε ή βασιλεία του θεού ευαγγελίζεται και πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται». Ὄντας στο κατώφλι της νέας κατάστασης και με το ένα πόδι στην προηγούμενη φάση της ιστορίας ο Ιωάννης αποτελεί βέβαια μία γέφυρα μεταξύ τους και τον προάγγελο της Βασιλείας. Ταυτόχρονα όμως δεν ανήκει απόλυτα στη νέα κατάσταση της Βασιλείας κι αυτό θέτει κάθε μέλος της σε πλεονεκτικότερη θέση και το

63. Βλ. χαρακτηριστικά για αυτήν την ταύτιση το Λκ 1, 43, όπου η Ελισάβετ απευθυνόμενη στη Μαρία, τη μητέρα του Ιησού, αναρωτιέται: «καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ».

64. Κάτι τέτοιο υποστηρίζει ο Wolter, *Lukasevangelium*, 283.

αναδεικνύει μείζον του Ιωάννη<sup>65</sup>. Ο ρόλος του Ιωάννη παραμένει αμφίσημος, σε κάθε όμως περίπτωση σημαντικός.

Είναι προφανές ότι στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο ο Ιωάννης διατηρεί την προφητική ιδιότητα του Ηλία χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται απόλυτα μαζί του. Λειτουργεί με την ίδια εξουσία κι ως αυθεντικός εκφραστής του πνεύματός του σε κάθε όμως περίπτωση παραμένει ο εσχατολογικός προάγγελος της Βασιλείας και του Ιησού, ο οποίος την εγκαινιάζει. Είναι επομένως σαφώς κατώτερός του κι η αμφισημία της θέσης του μεταξύ της παλαιάς εποχής των προφητικών επαγγελιών και της νέας της Βασιλείας του Θεού είναι εμφανής κι εγγενής κατά κάποιον τρόπο στο ρόλο του ως προδρομού του Ιησού και ως «προφήτη τοῦ ὑψίστου».

### Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, τα όσα παρουσιάστηκαν νωρίτερα, παρατηρούνται τα εξής: (α) ο Ιωάννης Βαπτιστής αντιμετωπίστηκε τόσο από τον κύκλο των μαθητών του όσο και από την ίδια την πρωτοχριστιανική κοινότητα ως ο Ηλίας που θα επανέλθει στα έσχατα, (β) τόσο η σύνδεση του Ηλία με τον Μεσσία όσο κι εκείνη με το πρόσωπο του Ιωάννη φαίνεται να είναι έργο της πρωτοχριστιανικής κοινότητας, (γ) ειδικότερα, για την ταύτιση του Ιωάννη με τον Ηλία στους τρεις συνοπτικούς επιστρατεύθηκαν από τη μία λόγια του Ιησού στα οποία γίνεται η ταύτιση των δύο προσώπων και από την άλλη μία σειρά παλαιοδιαθηρικά κείμενα, (δ) ο Ηλίας λειτούργησε ως το ερμηνευτικό πλαίσιο για να κατανοηθεί τόσο ο Ιωάννης Βαπτιστής όσο και διάφορα περιστατικά της ζωής του Ιησού. Όταν γίνεται η σύνδεση με τον Ιησού, τότε δηλώνεται πάντοτε σαφώς η ανωτερότητά του έναντι του Ηλία, ενώ στην περίπτωση παραλληλισμού του με τον Ιωάννη παρατηρείται μία τάση, εντονότερα στο κατά Λουκάν, να γίνει μία διαφοροποίηση μεταξύ των δύο προφητών. Τέλος (ε) αυτή η τάση διαφοροποίησης καθίσταται ιδιαίτερα εμφανής στο κατά Ιωάννην, όπου προφανώς αντικατοπτρίζεται κάποιος θεολογικός διάλογος μέσα στους κόλπους της ίδιας της κοινότητας.

65. Έτσι κατανοούν το λόγο κι ο Βονον, *Lukas I*, 378, που παραπέμπει και στη διάκριση η οποία γίνεται μεταξύ του λαού και των Φαρισαίων και νομικών στους στ. 28-29 στη συνέχεια, καθώς κι ο I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster Press, Exeter 1978, 296.

Έτσι λοιπόν η περίπτωση του προφήτη Ηλία, καθίσταται ένα εξαιρετικό παράδειγμα πρόσληψης και περαιτέρω ερμηνείας της παλαιδιαθημικής προφητικής παράδοσης μέσα στην ιστορία της σωτηρίας και στη ζωή της εκκλησιαστικής κοινότητας.

## SUMMARY

The topic of the present paper is New Testament testimony on Elijah's role as the precursor of the Messiah. Three tendencies are generally detected in the New Testament reception of the Old Testament Elijah tradition: (a) Elijah and his life are related to the life of the members of the Christian community and he is set as an example, (b) incidents from Elijah's life function as the subtext of the gospel narrative in various cases, and (c) Elijah is presented as the eschatological messenger of the Messiah and is identified as or compared to John the Baptist. In the first part of the paper the two first types are discussed on the basis of the textual testimony of the New Testament. In the second part the third type is extensively presented and analyzed. Through a survey of the early Jewish and rabbinic texts it is established that the notion of Elijah being the eschatological messenger closely related to the Messiah is not widespread in Judaism before the 3<sup>rd</sup> c. AD; it is, therefore, concluded that it has been a Christian theological construction. The analysis of the New Testament texts, and especially of the gospels, demonstrates that whereas in the case of the synoptics Elijah and John are identified or interrelated and they are closely connected to the person of Jesus, in the fourth gospel John and Elijah are separated and John acts as the reliable witness for Jesus. Finally, among the synoptics different nuances in this general attitude can be detected.



## Η Κόλαση στη βιβλική παράδοση και στα κείμενα του αρχέγονου Χριστιανισμού

*Καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. (Μτ 10, 28)*

**Ο** θάνατος κι η τύχη του ανθρώπου μετά από αυτόν δεν έπαψαν ποτέ να απασχολούν τον άνθρωπο κάθε εποχής. Επιπλέον κι ανεξάρτητα από το εάν η ύπαρξη μίας μεταθανάτιας κατάστασης είναι γενικά αποδεικτὴ ή όχι ή από το ποια μορφή μπορεί αυτή να έχει, όροι και παραστάσεις, που συνδέονται μαζί της, απαντούν όχι μόνο σε θρησκευτικές συνάψεις αλλά και στην καθημερινή ζωή, στη λογοτεχνία, στον κινηματογράφο και στην τέχνη γενικότερα. Όλες αυτές οι αναφορές υπογραμμίζουν τη διαχρονικότητα και τη σπουδαιότητα του ερωτήματος, το οποίο παραμένει συνεχώς επίκαιρο. Μία ιδιαίτερη πτυχή του προβλήματος είναι εκείνη της ύπαρξης της Κόλασης και της αιώνιας τιμωρίας ως τελικού τόπου και τρόπου ύπαρξης όλων εκείνων που εναντιώθηκαν στο θείο νόμο ή απλά δεν φρόντισαν να τον τηρήσουν. Καθώς η Κόλαση, στη μορφή που σήμερα κατανοείται, θεωρείται αναπόσπαστο κομμάτι της ιουδαϊο-χριστιανικής παράδοσης, είναι αναγκαίο να ανατρέξει κανείς στις πηγές αυτής της παράδοσης και να διερευνήσει τις απαρχές αλλά και την πιθανή εξέλιξη αυτής της ιδέας. Σκοπός της σύντομης αυτής μελέτης είναι να εξετάσει το ζήτημα ξεκινώντας από τα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης κι εκείνα του Ιουδαϊσμού της περιόδου του Δεύτερου Ναού (περίπου 536

π.Χ.-70 μ.Χ.), να περάσει στη συνέχεια στην Καινή Διαθήκη για να καταλήξει, τέλος, σε ορισμένα κείμενα της εξωκανονικής χριστιανικής γραμματείας, τα οποία περιγράφουν με ιδιαίτερα ζωηρά χρώματα την Κόλαση και αποτελούν κατά τη γενική εκτίμηση σημαντικό σταθμό στην πορεία εξέλιξης της ιδέας της αιώνιας τιμωρίας και κολάσεως. Οπωσδήποτε μία τέτοια αναδρομή σε καμιά περίπτωση δε μπορεί να είναι εξαντλητική, αλλά έχει περισσότερο ως στόχο της την επισήμανση των βασικών πτυχών του θέματος και την ανάπτυξη ενός προβληματισμού σχετικού με την εξέλιξη της ιδέας της Κόλασης και με το ρόλο που αυτή έφτασε να διαδραματίζει μέσα στο κήρυγμα της Εκκλησίας και κατ' επέκταση στη ζωή των μελών της.

### Κάποιες εισαγωγικές παρατηρήσεις

Θα πρέπει καταρχάς να γίνουν ορισμένες παρατηρήσεις όσον αφορά στις πληροφορίες που αντλούμε από τα βιβλικά κείμενα:

(α) Τα βιβλικά κείμενα, αλλά κι εκείνα της εξωβιβλικής γραμματείας, υιοθετούν το κοσμοείδωλο της εποχής τους και κυρίως την τριμερή διαίρεση του κόσμου σε ουρανό, γη και κάτω κόσμο<sup>1</sup>. Ακόμη και στα ύστερα κείμενα, όπου μαρτυρείται ένα πιο σύνθετο μοντέλο του κόσμου (για παράδειγμα περισσότεροι από ένας ουρανοί), η τριμερής διαίρεση διατηρείται. Ανεξάρτητα από το πού μπορεί κάποιο κείμενο να τοποθετεί την Κόλαση ή τον κόσμο των νεκρών, αυτή η διαίρεση θα πρέπει να θεωρηθεί δεδομένη.

(β) Οι πληροφορίες που δίνονται στα βιβλικά κείμενα σχετικά με τον κόσμο των νεκρών και κατ' επέκταση σχετικά με την Κόλαση είναι ελάχιστες κι έχουν αποσπασματικό χαρακτήρα. Είναι προφανές ότι οι συγγραφείς τους δεν επιθυμούν να αναπτύξουν μία συστηματική διδασκαλία για τη μεταθανάτια κατάσταση του ανθρώπου, αλλά οι αναφορές που γίνονται σε αυτήν, εντάσσονται σε γενικότερες θεολογικές συνάψεις που εξυπηρετούν άλλους σκοπούς κι όχι την ακριβή πληροφόρηση του αναγνώστη

1. G. Röhser, „Hat Jesus die Hölle gepredigt? Gericht, Vorherbestimmung und Weltende im frühen Christentum“, *ZNT* 9 (2002): 26-37 κι εδώ 28. Βλ. επίσης Μ. Κωνσταντίνου, «Το κοσμοείδωλο της Παλαιάς Διαθήκης. Προϋποθέσεις θεολογικής θεώρησης του κόσμου», *ΕΕΘΣ.ΑΠΘ*, 25 (1985): 431-454.



για τα όσα θα ακολουθήσουν μετά το θάνατο ή την τελική κρίση. Αυτή η παρατήρηση οδηγεί, πρώτον, στο εύλογο ερώτημα για το ποια είναι τελικά η θέση που καταλαμβάνει μέσα στη διδασκαλία της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης ένας πιθανόν ιδιαίτερος λόγος περί Κολάσεως και, δεύτερον, στην ανάγκη διερεύνησης του τρόπου με τον οποίο αυτές οι λιγοστές πληροφορίες προσλαμβάνονται σε μεταγενέστερα κείμενα και αναπτύσσονται ερμηνευτικά περαιτέρω.

(γ) Η γλώσσα που χρησιμοποιείται σε αυτές τις βιβλικές αναφορές είναι πλούσια σε εικόνες και μεταφορές. Κάποιες μάλιστα από αυτές τις εικόνες, όπως για παράδειγμα εκείνη του πυρός ή της γεέννης, για τις οποίες θα γίνει λόγος στη συνέχεια, αποκτούν ένα στερεότυπο χαρακτήρα κι εμφανίζονται στα κείμενα της Καινής Διαθήκης στη συνέχεια ως συνώνυμες της αιώνιας τιμωρίας που περιμένει τους ασεβείς<sup>2</sup>. Η χρήση παραβολικού και συμβολικού λόγου είναι απόλυτα κατανοητή, αν λάβει κανείς υπόψη ότι εδώ πρόκειται για περιγραφές πραγματικότητας που βρίσκονται εκτός των ορίων του ανθρώπινου επιστητού. Αυτό ωστόσο θέτει δύο ερωτήματα: πρώτον, το ερώτημα πώς θα πρέπει να ερμηνευτούν αυτές οι παραστάσεις και, δεύτερον, κατά πόσο είναι θεμιτό τέτοιες εικόνες να κατανοηθούν κυριολεκτικά και να αποτελέσουν ως κυριολεκτικές περιγραφές τη βάση μίας συστηματικής διδασκαλίας για την Κόλαση και την αιώνια τιμωρία. Αν ο λόγος είναι συμβολικός κι οι περιγραφές της Κόλασης και της μεταθανάτιας τύχης των ανθρώπων δεν είναι παρά προσαρμογές μίας υπερβατικής πραγματικότητας στη γλώσσα και στα μεγέθη του ανθρώπινου επιστητού, τότε ο ασφαλέστερος τρόπος ερμηνείας τους είναι εκείνος που χρησιμοποιείται σήμερα στην ερμηνεία των παραβολών και των μεταφορών. Σε αυτήν την περίπτωση και σε αντίθεση προς την αλληγορία δεν υπάρχει μία αντιστοίχιση ένα προς ένα όλων των στοιχείων της εικόνας με μία πνευματική πραγματικότητα, πολύ δε περισσότερο αυτές οι εικόνες δε μπορούν να κατανοηθούν κυριολεκτικά, αλλά το ενδιαφέρον εστιάζεται σε κάποιο κεντρικό σημείο, το οποίο αποτελεί και το κεντρικό νόημα της εικόνας

---

2. R. Bauckham, "Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism," στο έργο του ίδιου, *The Jewish World around the New Testament: Collected Essays I* (WUNT I/233), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 245-256 κι εδώ 253.

(one-point-approach)<sup>3</sup>.

(δ) Η παραπάνω παρατήρηση συνδέεται άμεσα και με τη διαπίστωση μίας πολυμορφίας, η οποία παρατηρείται στις παραστάσεις και στην ορολογία που υιοθετούνται στις βιβλικές αναφορές για τη μετά τον θάνατο ανθρώπινη κατάσταση. Εκτός από μία πιθανή χαλαρότητα στον τρόπο περιγραφής, αυτή η πολυμορφία δηλώνει πρώτιστα την ύπαρξη πολλών διαφορετικών παραδόσεων και αντιλήψεων για τη μετά θάνατον κατάσταση αλλά και μία εξέλιξη στον τρόπο σκέψης και κατανόησής της. Η συνύπαρξη, ωστόσο, των διαφορετικών αυτών εικόνων σε κάποια κείμενα (ιδιαίτερα σε εκείνα της Καινής Διαθήκης) δηλώνει ότι αυτή η εξέλιξη δεν ακυρώνει σε καμιά περίπτωση τα προηγούμενα στάδια της παράδοσης, αλλά αυτά συνεχίζουν να υπάρχουν είτε αυτόνομα είτε σε συνδυασμό με τα νέα στοιχεία που παράγονται. Είναι επίσης ιδιαίτερα δύσκολο να εντοπίσουμε κάθε φορά τη στιγμή που μία νέα ιδέα για τη μετά θάνατον ύπαρξη γεννιέται ή τους παράγοντες που συνέβαλαν σε αυτή τη γέννηση. Αυτό όμως είναι ένα γενικότερο πρόβλημα, όταν ο ερευνητής έρχεται αντιμέτωπος με κείμενα του παρελθόντος, τα οποία όμως ταυτόχρονα συνεχίζουν να είναι τα ζωντανά κείμενα θρησκευτικών κοινοτήτων.

(ε) Τέλος, και σε συνδυασμό όλων των παραπάνω, θα πρέπει κάθε φορά να διερευνάται ο ιδιαίτερος χαρακτήρας αυτών των περιγραφών κι ο ρόλος τους μέσα στην αφήγηση και στη θεολογία της εκάστοτε συνάφειας. Σε καμιά περίπτωση, επομένως, δε θα πρέπει να αποδεσμεύονται από τη συνάφειά τους και να αντιμετωπίζονται ως απόλυτα μεγέθη δογματικής ισχύος. Μία τέτοια προσέγγιση θα παραγνώριζε το συμβολικό χαρακτήρα τους και θα αποδυνάμωνε επιπλέον τη δυναμική που αυτές αποικτούν μέσα στο κείμενο ως φορείς του θεολογικού νοήματος.

### **Σεώλ: ο κόσμος των σκιών και της λήθης**

Για τον άνθρωπο της Παλαιάς Διαθήκης ο θάνατος είναι αναπόφευκτο γεγονός της βιολογικής του ύπαρξης. Ήδη η ασθένεια σημαίνει γι' αυ-

3. Αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση προτάθηκε από τον A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, τόμος I, Tübingen <sup>2</sup>1910, 25-118. Βλ. επίσης G. Theißen-A. Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>4</sup>2011, 292-296.

τόν ότι έχει περιέλθει στο κράτος του θανάτου, γιατί ο θάνατος δεν είναι απλά μία στιγμή της ανθρώπινης ζωής αλλά μία δύναμη, η οποία εισβάλλει στο χώρο των ζώντων κι απειλεί να καταπιεί τους ανθρώπους (Ησ 5, 14)<sup>4</sup>. Ο όρος που συνήθως χρησιμοποιείται στα παλαιοδιαθηκικά κείμενα είναι εκείνος της «σεώλ», ο οποίος σημαίνει τον «τάφο» ή το «λάκινο». Μπορεί να είναι επίσης ένας συγκεκριμένος τόπος στον κάτω κόσμo, στον οποίο ο νεκρός κατεβαίνει για να συναντήσει τους προγόνους του. Τα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης διασώζουν μία σειρά από εικόνες για να περιγράψουν αυτήν την πραγματικότητα: «γῆ σκοτεινὴ καὶ γνοφερὰ» (Ιώβ 10, 21), «κατώτατα τῆς γῆς» (Ψλ 63, 10), «γῆ ἐπιλεησμένη» (Ψλ 88, 13), «οἰκία παντὶ θνητῷ» (Ιώβ 30, 23), «εἰς τὸν αἰῶνα σκηνώματα» (Ψλ 49, 12), «χῶμα» (Ιώβ 17, 16 και στο εβραϊκό κείμενο «σκόνη»), «βόθρος» (Ιεζ 26, 20) ἢ «ἄβυσσος» (Ψλ 107, 26)<sup>5</sup>. Στα προαιχμαλωσιακά κείμενα δηλώνεται ὅτι σε αὐτὸν τὸν τόπο καταλήγουν ἀδιάκριτα ὅλοι οἱ θνητοί, δίκαιοι και ἀδικοί, πλούσιοι και φτωχοί (Ιεζ 31, 14-18· Ιώβ 3, 13 εξ.). Ἡ ὑπάρξή τους πλέον εἶναι ἀδύναμη ως σιὰ κι ἀπὸ τὸν τόπο κατοικίας τους, ο οποίος φαίνεται να περιβάλλεται ἀπὸ ὕδατα<sup>6</sup>, δεν ὑπάρχει δυνατότητα ἐπιστροφῆς (Ιώβ 7, 9-10). Στὴν Σεώλ οἱ νεκροὶ δεν μποροῦν πλέον να ἐπικοινωνήσουν μεταξύ τους ἢ με τὸν κόσμo των ζωντανῶν (εκτὸς ἀπὸ τὴν περίπτωση τῆς νεκρομαντείας που ἀναφέρεται στο Α' Βασ 28, 3 εξ.<sup>7</sup>) ἢ ἀκόμη με τὸν Γιαχβέ. Ὁ τρόπος, με τὸν οποίο ο Ἰσραὴλ ἀντιλαμβάνεται τὸν κόσμo των νεκρῶν, εἶναι παρόμοιος με ἐκεῖνον των ὑπόλοιπων λαῶν τῆς ἀρχαίας Ἑγγύς Ἀνατολῆς (με ἐξαίρεση τὴν Αἴγυπτο)<sup>8</sup>. Εἶναι ἐπίσης ἐνδιαφέρον ὅτι τα βιβλία τῆς Παλαιάς Διαθήκης ἀφιερῶνουν πολὺ λίγες ἀράδες για να μιλήσουν για τὸν τόπο των νεκρῶν, ἐνῶ ἀντίθετα τὸ ἐνδιαφέρον τους ἐστιάζεται στὸν χῶρο των ζώντων κι αὐτὸ γιατί ο Γιαχβέ εἶναι ο Θεός των ζωντανῶν κι ὄχι

4. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, τόμ. II: *Israels Weg mit JHWH*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, σσ. 156-157.

5. Βλ. ἐπίσης Δ. Καϊμάκη, *Ἡ ἰουδαϊκὴ ἀποκαλυπτικὴ γραμματεία και ἡ θεολογία τῆς Βάνιας*, Θεσσαλονίκη 2007, 305-306.

6. Ὁ.π.

7. A. Berjelung, „Was kommt nach dem Tod? Die alttestamentliche Rede von Tod und Unterwelt“, *BiKi* 61/1 (2006): 2-7 κι ἐδῶ 4-5.

8. R. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NT.S 93), Brill, Leiden-Boston-Köln 1998, 10-15.

των νεκρών. Η Σεώλ είναι ένας τόπος όπου ο Θεός είναι απών (Ψλ 6, 6). Ακόμη και σε κείμενα της περιόδου της Βαβυλώνιας Αιχμαλωσίας (περίπου 587-538 π.Χ.), όταν αρχίζει να αναπτύσσεται η ιδέα ότι η εξουσία του Γιαχβέ φτάνει μέχρι τον κόσμο των νεκρών (Πρμ 15, 11· Ιώβ 26, 6· Ψλ 138, 8)<sup>9</sup>, ο Γιαχβέ εξακολουθεί να παραμένει ξένος προς αυτόν και να επεμβαίνει έζωθεν.

### Δικαιοσύνη για τους δίκαιους

Από τη μεταιχμαλωσιακή περίοδο κι εξής (537 π.Χ. κι εξής) παρατηρείται μία σημαντική εξέλιξη στη σκέψη του Ισραήλ για τη μετά θάνατον κατάσταση. Σε αυτό συνέβαλαν οι ιδιαίτερες ιστορικές συνθήκες τις οποίες βιώνει ο Ισραήλ με την Αιχμαλωσία και στη συνέχεια με την επικράτηση των Σελευκιδών στην περιοχή του αλλά και η συνάντησή του με άλλους πολιτισμούς και κυρίως με τον Ελληνισμό. Μέσα στα κείμενα αυτής της περιόδου εκφράζεται πλέον η βεβαιότητα ότι δε μπορούν οι δίκαιοι και οι μάρτυρες, που έζησαν και πέθαναν για το Νόμο του Θεού, να έχουν την ίδια τύχη με τους ασεβείς. Έτσι μέσα στη Σεώλ αρχίζει η διαφοροποίηση ασεβών και ευσεβών. Οι δίκαιοι βρίσκονται ήδη δίπλα στο Θεό και προσεύχονται για το λαό του (Β' Μακ 15, 12-16). Ταυτόχρονα εμφανίζεται η ιδέα της ανάστασης των δικαίων, οι οποίοι θα συμμετέχουν στην εσχατολογική βασιλεία του Γιαχβέ με κέντρο την Σιών (Ησ 25, 6-8, 26, 16-19). Με αυτόν τον τρόπο η ανάσταση των νεκρών συνδέεται με την ανταπόδοση των πράξεων των ανθρώπων, κάτι που αναπόφευκτα οδηγεί στην ιδέα μίας τελικής κρίσης<sup>10</sup>. Στο βιβλίο του Δανιήλ εμφανίζεται η ιδέα της αιώνιας τιμωρίας όσων στράφηκαν ενάντια στο Νόμο του Θεού. Όσων τα ονόματα είναι καταγεγραμμένα στο βιβλίο της ζωής θα αναστηθούν για να δεχθούν την αιώνια ζωή, ενώ η μοίρα των ανόμων, οι οποίοι φαίνεται ότι επίσης θα αναστηθούν, θα είναι η αιώνια αισχύνη και η θλίψη<sup>11</sup>.

Δεν είναι βέβαιο πότε συνέβη αυτή η αλλαγή στον τρόπο θεώρησης της κατάστασης μετά τον θάνατο. Σύμφωνα με τις εκτιμήσεις των ειδικών

9. Δ. Καϊμάκη, *Η ανάσταση των νεκρών στην Παλαιά Διαθήκη*, Simbo, Θεσσαλονίκη 1994, 22-59.

10. Bauckham, "Life, Death, and the Afterlife," 251.

11. Καϊμάκη, *Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της*, 308-309.

κατά πάσα πιθανότητα αυτό έγινε στην εποχή των Μακκαβαίων (167-63 π.Χ.)<sup>12</sup>, όταν οι Ιουδαίοι υπέστησαν διωγμούς για την αφοσίωσή τους στο Νόμο και ήρθαν σε ευθεία σύγκρουση με τον Αντίοχο Δ' τον Επιφανή (175-164 π.Χ.) και τους διαδόχους του. Αυτήν την κατάσταση αντικατοπτρίζουν τόσο το βιβλίο του Δανιήλ όσο και τα Α' και Β' Μακκαβαίων και ιδιαίτερα το έβδομο κεφάλαιο του Β' Μακκαβαίων, όπου περιγράφεται το μαρτύριο των επτά παιδών. Αυτό που φαίνεται να είναι βέβαιο και αποτελεί ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον στοιχείο για την παρούσα συζήτηση είναι ότι ήδη κατά τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. η πλειοψηφία των Ιουδαίων πίστευε σε ένα είδος κρίσης, στην αιωνιότητα ως ανταμοιβή για τους δίκαιους και στην τιμωρία ως την τύχη των αδίκων<sup>13</sup>. Για τα κείμενα της Καινής Διαθήκης μάλιστα και τον τρόπο που παρουσιάζουν την Κόλαση και την τελική κρίση δικαίων και αδίκων, εκτός από εκείνα της Παλαιάς Διαθήκης, αξία έχουν και τα κείμενα της λεγόμενης «αποκαλυπτικής γραμματείας», στα οποία πολλές από τις ιδέες που απαντούν στην Καινή Διαθήκη διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο. Σε αυτά τα κείμενα περιγράφεται η τύχη των ασεβών και των δικαίων κατά την εσχατολογική κρίση του Γιαχβέ καθώς και η ανάσταση των νεκρών εκείνη τη μέρα και εδώ εμφανίζεται και το γνωστό φιλολογικό είδος της καθόδου και περιοδείας στον Άδη<sup>14</sup>. Ήδη σε κείμενα όπως το Α' Ενώχ 22, διατυπώνεται η ιδέα της διάκρισης μετά θάνατον δικαίων και αδίκων. Η μελέτη αυτών των κειμένων οδηγεί στο συμπέρασμα ότι κατά τη μέση περίοδο του Δεύτερου Ναού επικρατεί η άποψη ότι οι δίκαιοι ήδη απολαμβάνουν στον Παράδεισο, ενώ οι άδικοι ήδη υποφέρουν. Αυτή η ιδέα καθίσταται κυρίαρχη στο τέλος της περιόδου του Δεύτερου Ναού<sup>15</sup>.

Οπωσδήποτε σε αυτό το γενικό μοτίβο υπάρχουν και εξαιρέσεις, ενδεικτικές της πολυμορφίας των παραδόσεων για τη μετά θάνατον κατάσταση, για την οποία ήδη έγινε λόγος στην αρχή της παρούσας μελέτης. Τέτοιες

---

12. Bauckham, *The Fate of the Dead*, 251.

13. Bauckham, *The Fate of the Dead*, 245.

14. Γι' αυτό βλ. την κλασική πλέον μελέτη της M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

15. Για μία αναλυτική παρουσίαση των θέσεων των διαφόρων αποκαλυπτικών κειμένων απέναντι στην κρίση και την ανάσταση βλ. Καϊμάκη, *Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική*, 272-314 και Bauckham, *The Fate of the Dead*, 49-80.

αποκλίσεις μπορεί να εντοπίσει κανείς στο *Δ' Μακκαβαίων* και στη *Σοφία Σολομώντος* ή και στη *Διαθήκη Αβραάμ*, ένα έργο από τη Διασπορά της Αιγύπτου, με επιρροές από την πλατωνική και αιγυπτιακή κοσμοθεωρία. Σε αυτό το κείμενο δε γίνεται πλέον λόγος για ανάσταση αλλά για κρίση των ψυχών και για απόδοση στον καθένα ανάλογα με τα έργα του, ενώ δεν υπάρχει η έννοια της εσχατολογικής κρίσης στο τέλος της ιστορίας.

### Γέεννα και Βασιλεία του Θεού

Αυτό που προκύπτει ως πρώτη εντύπωση από μία έστω και γρήγορη ανάγνωση των αναφορών της Καινής Διαθήκης σχετικά με την Κόλαση και την τύχη δικαίων και αδίκων κατά την ημέρα της κρίσης, είναι ότι τόσο ο Ιησούς στο κήρυγμά του όσο και οι πρώτοι χριστιανοί δε φαίνεται να υιοθέτησαν τις θέσεις μίας συγκεκριμένης ομάδας του Ιουδαϊσμού της εποχής (π.χ. των Φαρισαίων ή των Σαδδουκαίων), αλλά μάλλον οικειοποιήθηκαν τις σχετικές παραστάσεις και την ορολογία που ήταν ευρύτατα διαδεδομένες στην εποχή τους.

Αυτό καθίσταται ιδιαίτερα σαφές από την σχετική με την Κόλαση ορολογία που βρίσκουμε στα κείμενα της Καινής Διαθήκης:

- «**ἄβυσσος**», ένας όρος ο οποίος απαντά με τη σημασία της Κόλασης μόνο μία φορά στην Καινή Διαθήκη (Λκ 8, 31)
- «**Ἄιδης**», το βασίλειο των νεκρών, όρος που προέρχεται από τον ελληνικό κόσμο κι ο οποίος όμως είναι ήδη γνωστός από τα κείμενα της αποκαλυπτικής γραμματείας<sup>16</sup> και τη μετάφραση των Ο'.<sup>17</sup> Στην Καινή Διαθήκη απαντά δέκα φορές<sup>18</sup> και συνήθως είναι συνώνυμος με

16. Στο Β' Ενώχ 10 ο Άδης τοποθετείται βόρεια του τρίτου ουρανού, ενώ στον τρίτο ουρανό τον τοποθετεί και το Γ' Βαρούχ 4, 1 – 5, 3. Σύμφωνα με το Α' Ενώχ 51, 1 είναι ένας τρομερός τόπος, όπου κυριαρχεί το σκότος, ο πάγος, η φωτιά κι οι φλόγες. Σύμφωνα με το Γ' Βαρούχ περιβάλλεται από ένα μεγάλο φίδι, το οποίο τρώει τα σώματα των νεκρών. Για περισσότερα βλ. Δ. Καϊμάκη, *Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της*, 313-314 και το έργο του Κ. C. Baultch, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19: "No one Has Seen What I Have Seen"* (JSOT.S 81), Brill, Leiden-Boston 2003.

17. Στη μετάφραση των Ο' ο όρος απαντά 82 φορές κι αποδίδει συνήθως τη λ. «σεώλ».

18. Μτ 11, 23· 16, 18· Λκ 10, 15· 16, 23· Πρξ 2, 27. 31· Αποκ 1, 18· 6, 8· 20, 13. 14.



το θάνατο (για παράδειγμα στην *Αποκάλυψη*) και το βασίλειό του (Λκ 16, 23). Συνήθως είναι ο τόπος, όπου οι νεκροί θα παραμείνουν για ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα (βλ. Πραξ 2, 27. 31 και Απ 20, 13-14), καθώς η νίκη του Ιησού επί του θανάτου σημαίνει ταυτόχρονα και νίκη επί του Άδη. Επομένως οι πύλες του Άδη δε μπορούν να νικήσουν όσους ανήκουν στην Εκκλησία (Μτ 16, 18· πρβλ. Εβρ 12, 22-24) – «γένενα», ο τόπος τιμωρίας των ασεβών. Ο όρος ήταν αρχικά τοπωνύμιο. Η κοιλάδα Εννώμ (*ge-hinnom*) είναι γνωστή από διάφορα παλαιολιθικά κείμενα και βρισκόταν νότια της Ιερουσαλήμ (Ιησ 15, 8· 18, 16). Κατά την περίοδο της βασιλείας του Άχαζ και του Μανασσή εκεί πραγματοποιούνταν θυσίες παιδιών στον Μολώχ (Ιερ 7, 31-32· 19, 2-6· 32, 35), κάτι που ο Ιωσίας στη συνέχεια απαγόρευσε (Δ' Βασ 23, 10). Αργότερα η κοιλάδα χρησιμοποιήθηκε ως τόπος ταφής των ξένων και σκουπιδότοπος, όπου καίγονταν τα απορρίμματα της Ιερουσαλήμ.<sup>19</sup> Έτσι ο τόπος συνδέθηκε με το άσβεστο πυρ της αιώνιας τιμωρίας και στα προφητικά κείμενα η κοιλάδα Εννώμ ονομάστηκε «φάραγξ τῶν ἀνηρημένων» (Ιερ 7, 32· 19, 6) παραπέμποντας στην εσχατολογική κρίση. Η σύνδεση με το πυρ είναι σαφής και στην αποκαλυπτική γραμματεία. Σύμφωνα με το Α' Ενώχ (26, 1· 27· 48, 9 κ.ά.) εκεί θα καούν με τη φωτιά της αιώνιας τιμωρίας οι αμαρτωλοί της Σεώλ. Με αυτήν την έννοια απαντά 12 φορές και στην Καινή Διαθήκη<sup>20</sup>. Σε αντίθεση με τον Άδη η γένενα θεωρείται ο τόπος της αιώνιας τιμωρίας μετά την τελική κρίση.

Το ερώτημα βέβαια που προκύπτει είναι κατά πόσο ο Ιησούς κήρυξε την Κόλαση και ποια είναι η θέση της μέσα στο κήρυγμά του. Εξετάζοντας κανείς εκείνους τους λόγους του Ιησού, που αναφέρονται στην τελική κρίση, διαπιστώνει ότι η Κόλαση δεν είναι απύσχα. Ενώ όμως δεν είναι αμελητέα διδασκαλία μέσα στο κήρυγμά του για τη Βασιλεία, δεν κατέχει

19. D.J. Kyrtatas, “The Origins of Christian Hell,” *Numen* 56 (2009): 282-297 κτ εδῶ 283-284.

20. 11 φορές απαντά στη συνοπτική παράδοση (Μτ 5, 22. 29-30· 10, 28· 18, 9· 23, 15.33· Μκ 9, 43. 45. 47· Λκ 12, 5 και 1 φορά στην Ιακώβου (3, 6).

επίσης την κεντρική θέση. Η βαρύτητα βρίσκεται στην ίδια τη Βασιλεία και στη συμμετοχή σε αυτήν κι όλες οι αναφορές στην Κόλαση ως σκοπό έχουν να τονίσουν ότι η απόφαση συμμετοχής στη Βασιλεία του Θεού είναι προσωπική και πρέπει να ληφθεί *τώρα*. Ο λόγος επομένως για την Κόλαση ως σκοπό έχει να σπρώξει τον άνθρωπο στην απόφαση να δεχθεί το κάλεσμα του Ιησού, γιατί η Βασιλεία έχει εισβάλει πλέον δυναμικά στον κόσμο με την έλευσή του κι η απόφαση γι' αυτήν έχει πλέον το χαρακτήρα του κατεπείγοντος. Τελικά, η κρίση αυτή καθαυτή δεν μπορεί να αποτελέσει αυτοσκοπό και τέλος της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά η βεβαιότητα της έλευσής της μπορεί να λειτουργήσει ως κίνητρο. Καθίσταται έτσι μία νέα και τελευταία ευκαιρία ο άνθρωπος να αρπάξει τη σωτηρία.<sup>21</sup> Αυτό βεβαιώνει με τον πλέον παραστατικό τρόπο η περίπτωση του ληστή (Λκ 23, 40-43) επάνω στο σταυρό<sup>22</sup>. Αυτό το περιστατικό, διασώζεται μόνο στο τρίτο ευαγγέλιο και παρουσιάζει μεγάλες ομοιότητες με άλλες ιστορίες του ιδιαίτερου υλικού του Λουκά, όπως εκείνη του Ζακχαίου, της παραβολής του Ασώτου κι εκείνης του Τελώνου και του Φαρισαίου<sup>23</sup>. Η

21. Röhser, „Hat Jesus die Hölle gepredigt?“, 29.

22. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 760-761.

23. Η έρευνα γενικά συμφωνεί ότι η ιστορία, όπως διασώζεται σήμερα στο κατά Λουκάν, έχει δεχθεί την επεξεργασία του ευαγγελιστή, ο οποίος άλλωστε σε αυτό το σημείο διαφοροποιείται από τους δύο άλλους συνοπτικούς (Μκ 15, 32 και Μτ 27, 44). Είναι ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι τον ακολουθεί το *Ευαγγέλιο του Πέτρου* 13-14 (Ι. Καραβιδόπουλου, *Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα: Α' Απόκρυφα Ευαγγέλια* [BB 13], Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001, 127-128). Διαφωνία υπάρχει ωστόσο στην έρευνα όσον αφορά στην προέλευση της ιστορίας. Ο R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 306-307 υποστήριξε ότι η ιστορία είναι επινόηση του Λουκά, ενώ άλλοι ερευνητές αντέτειναν ότι πρόκειται για ιστορία την οποία ο ευαγγελιστής αντλεί από τις ιδιαίτερες πηγές του και την οποία επεξεργάζεται προκειμένου να την εντάξει στο γενικότερο αφηγηματικό και θεολογικό πλαίσιο του ευαγγελίου του, βλ. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster Press, Exeter 1978, 871 και J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Word Inc., Dallas 2002, 1150. Κάτι τέτοιο συμφωνεί άλλωστε και με τη γενικότερη τάση που παρατηρείται στο κατά Λουκάν ο ευαγγελιστής να μην κατασκευάζει εκ του μηδενός τις ιδιαίτερες ιστορίες του,



παρουσία της στην αφήγηση του Λουκά για το Πάθος εξυπηρετεί σαφώς τους θεολογικούς σκοπούς του και δηλώνει ότι είναι δυνατόν ακόμη και την τελευταία στιγμή κι ενόψει της κρίσης του θανάτου ο άνθρωπος να αρπάξει την ευκαιρία της Βασιλείας του Θεού, η οποία είναι ήδη εδώ<sup>24</sup>. Την ίδια λογική εξυπηρετεί κι η γνωστή παραβολή της τελικής κρίσης στο Μτ 25, 31-46, όπου τα έθνη θα κριθούν ανάλογα με τη στάση που τήρησαν απέναντι στους μαθητές του Ιησού, οι οποίοι είναι οι φορείς του μηνύματός του<sup>25</sup>. Με τον ίδιο τρόπο θα πρέπει επίσης να κατανοηθεί η παραβολή του Πλούσιου και του Φτωχού Λαζάρου (Λκ 16, 19-31), όπου ωστόσο η έμφαση βρίσκεται στη σωστή στάση απέναντι στον πλούτο ενόψει της έλευσης των εσχάτων κι όχι στην αναλυτική περιγραφή του Κάτω Κόσμου και των τιμωριών που περιμένουν όσους δεν τηρούν το θέλημα του Θεού<sup>26</sup>.

αλλά να στηρίζεται σε πηγαίο υλικό, το οποίο όμως επεξεργάζεται.

24. Αυτό δηλώνει και η λέξη «σήμερον», η οποία δεν θα πρέπει να κατανοηθεί σε σχέση με το χρονικό παρόν της αφήγησης, αλλά δηλώνει το εσχατολογικό παρόν της Βασιλείας του Θεού, το οποίο ανέτειλε με την έλευση του Ιησού στον κόσμο, βλ. χαρακτηριστικά στο πρώτο κήρυγμα του Ιησού στη Ναζαρέτ, Λκ 4, 21: «σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν». Βλ. επίσης F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28-24,53)* (EKK III/4), Neukirchener-Patmos, Neukirchen-Vluyn / Düsseldorf 2009, 469.

25. Ως «ἐλάχιστοι ἀδελφοί» θα πρέπει να κατανοηθούν εδώ καταρχάς οι μαθητές του Ιησού και κατ' επέκταση τα μέλη της κοινότητας. Ήδη και σε άλλα σημεία του ευαγγελίου ο Ιησούς χαρακτηρίζει τους μαθητές του ως «μικρούς» (5, 19· 18, 6· 10, 14) και ταυτίζεται μαζί τους (Μτ 10, 42). Σε αυτήν την περίπτωση όμως τα «ἔθνη» της παραβολής θα πρέπει να ταυτισθούν με τους ειδωλολατρικούς λαούς που δέχθηκαν ή απέρριψαν το κήρυγμα του ευαγγελίου. Μία τέτοια ερμηνεία, εκτός από τη μαρτυρία της χρήσης του όρου «ἐλάχιστος» μέσα στο κατά Ματθαίον, συμφωνεί και με το γενικότερο πνεύμα της παλαιοδιαθηκικής παράστασης της κρίσης που φαίνεται να αποτελεί το υπόβαθρο της περικοπής του Ματθαίου. Για περισσότερα βλ. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)* (EKK I/3), Neukirchener-Patmos, Neukirchen-Vluyn / Düsseldorf 2012, 526-529 και D.A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28* (WBC 33B), Word Inc., Dallas 2002, 745.

26. Βλ. O. Lehtipuu, “The Rich, the Poor, and the Promise of an Eschatological Reward in the Gospel of Luke”, στο έργο των T. Nicklas κ.ά. (επιμ.), *Other Worlds and their Relation to this World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJ.S 143), 229-246.

Οπωσδήποτε η κάθε αναφορά στην Κόλαση έχει παραινετικό και παρηγορητικό χαρακτήρα και επιδιώκει από τη μία να ενισχύσει τους χριστιανούς, που υφίστανται διωγμούς και θλίψεις (όπως δηλώνει σαφέστατα το Μτ 10, 28 στην αρχή της παρούσας μελέτης) κι από την άλλη να τονίσει την ανάγκη θετικής στάσης στο κάλεσμα της σωτηρίας. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι η Κόλαση δεν είναι ο τόπος για τον οποίο προορίζεται ο άνθρωπος, αλλά αποτελεί την τελική κατά τα έσχατα κατοικία του Διαβόλου και των συνεργατών του (Μτ 25, 31-46· βλ. Απ 19, 20· 20, 10.14-15).

Αδιαμφισβήτητα μέσα στα κείμενα της Καινής Διαθήκης μπορεί να διαπιστώσει κανείς μία πολυμορφία παραστάσεων για την οποία έγινε λόγος στις εισαγωγικές παρατηρήσεις. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το κατά Λουκάν ευαγγέλιο, όπου απαντά τόσο η γνωστή στους συνοπτικούς εικόνα της εσχατολογικής γεέννης, αλλά κι εκείνη του Πλούσιου και του φτωχού Λαζάρου, οι οποίοι μάλλον βρίσκονται σε διαφορετικές τοποθεσίες μέσα στη Σεώλ-Άδη<sup>27</sup>. Η εικόνα εδώ προφανώς αναφέρεται στην κατάσταση των νεκρών μετά το θάνατο και πριν την τελική κρίση. Λίγο αργότερα όμως ο ληστής στο σταυρό εισέρχεται ήδη στον Παράδεισο εξασφαλίζοντας προληπτικά την αμοιβή των δικαίων κατά την τελική κρίση. Η συνύπαρξη αυτών των αντιθετικών παραστάσεων οφείλεται στο γεγονός ότι καμιά από αυτές δεν έχει το σκοπό να λειτουργήσει ως ο «τουριστικός οδηγός» της Κόλασης<sup>28</sup>, αλλά όλες θέλουν να τονίσουν την ανάγκη μετάνοιας και άμεσης ανταπόκρισης στο κάλεσμα του Ιησού.

Αυτό που προκύπτει ως γενική εικόνα από τα συνοπτικά ευαγγέλια αλλά κι από άλλα κείμενα της Καινής Διαθήκης (όπως, για παράδειγμα από την Αποκάλυψη) είναι ότι υιοθετείται η γενική αντίληψη μίας ολοκληρωτικής και μη αναστρέψιμης καταστροφής κατά την τελική κρίση και για ένα πυρ, το οποίο μάλλον καταστρέφει παρά βασανίζει (με εξαίρεση

27. Διαφορετική άποψη φαίνεται να έχει η Lehtipuu, “The Rich, the Poor, and the Promise,” 238. Σωστά ωστόσο παρατηρεί πως το κείμενο δεν αφήνει να εννοηθεί ότι η κατάσταση του Λαζάρου είναι προσωρινή, όπως υποστήριξαν κάποιοι ερευνητές προκειμένου να εναρμονίσουν τις ιδέες της τελικής κρίσης και της ενδιάμεσης κατάστασης τιμωρίας ή επιβράβευσης πριν από αυτήν που υπάρχουν στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο.

28. E. Schweitzer, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen<sup>18</sup>1982, σ. 173.

βέβαια το Διάβολο και τους αγγέλους του). Πρόκειται για μία περαιτέρω ανάπτυξη ιδεών που συναντήσαμε στα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης και κυρίως σε εκείνα της αποκαλυπτικής γραμματείας. Οι πρώτοι χριστιανοί φαίνεται πως περίμεναν την άμεση έλευση του Κυρίου, μία γενική ανάσταση των νεκρών, κρίση και αιώνια ζωή για τους δικαίους, και οριστικό θάνατο για τους αμαρτωλούς.

### Ημέρα της οργής και παρουσία

Μία άλλη σημαντική πηγή του θέματος αποτελούν τα κείμενα του αποστόλου Παύλου, τα οποία παρουσιάζουν ένα επιπλέον ενδιαφέρον, καθώς είναι τα αρχαιότερα της Καινής Διαθήκης. Στην Α' Θεσ (4, 13-18) διασώζεται η αρχαιότερη καινοδιαθηρική μαρτυρία για τα έσχατα. Με αφορμή την τύχη των κειοιμημένων αδελφών ο απόστολος περιγράφει εκεί την παρουσία, την έλευση δηλαδή του Κυρίου και τονίζει ότι όλοι, κειοιμημένοι και ζώντες, θα προϋπαντήσουν τον Κύριο επάνω σε νεφέλες και θα τον ακολουθήσουν στον ουρανό, όπου θα είναι μαζί του. Η περιγραφή αυτή, την οποία ο Παύλος στηρίζει σε έναν «λόγο κυρίου»<sup>29</sup>, δεν κάνει λόγο για την τιμωρία των ασεβών ή για την κόλαση, αλλά τονίζει την ουράνια ομορφιά που περιμένει όσους αγαπούν τον Θεό (πρβλ Α' Κορ 2, 9). Παρόμοια στην Α' Κορ 15, 23-24 κάνει λόγο για την ανάσταση των πιστών κατά την παρουσία, για την παράδοση της βασιλείας του Χριστού στον Θεό Πατέρα και την κατάργηση του θανάτου<sup>30</sup>. Μία ακόμη αναφορά στην ουράνια

---

29. Η ταυτότητα αυτού του λόγου του Κυρίου έχει προικαλέσει αρκετές συζητήσεις μεταξύ των ειδικών. Προφανώς εδώ ο Παύλος αναφέρεται σε κάποια προφορική παράδοση λόγων του Ιησού, βλ. A.Y. Collins, "The Otherworld and the New Age in the Letters of Paul", στο έργο των Nicklas, *Other Worlds*, 189-208 κι εδώ 191, η οποία θεωρεί ως πιθανό λόγο το Μκ 13, 26-27. Δεν αποκλείεται ωστόσο πίσω από τα λόγια του Παύλου να κρύβεται μία παράδοση ανάλογη με εκείνην που αποτυπώνεται στην παραβολή της Τελικής Κρίσης στον Ματθαίο, βλ. A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht*, Hinrich, Leipzig 1904, 38.

30. Στο μικρό αυτό «αποκαλυπτικό δράμα», όπως έχει χαρακτηριστεί, η έμφαση βρίσκεται στη νέα κατάσταση που θα δημιουργηθεί κατά το τέλος του κόσμου και στην ανάσταση των πιστών κατά την παρουσία, εγγύηση της οποίας αποτελεί η ανάσταση του Ιησού. Το τέλος παραμένει ωστόσο ανοικτό, καθώς για να

πραγματικότητα του Παραδείσου γίνεται στη Β' Κορ 12, 1-10, όπου ο απόστολος περιγράφει την άνοδό του στον τρίτο ουρανό, όπου τοποθετείται ο Παράδεισος<sup>31</sup>.

Ο Παύλος δεν κάνει πουθενά λόγο για τη γέεννα, αν κι έχει υπόψη του την καταδίκη των αμαρτωλών κατά την «ημέρα τῆς ὀργῆς» (Α' Θεσ 1, 10· 5, 3· Α' Κορ 5, 5), δηλαδή κατά την ημέρα της κρίσης (Ρωμ 2, 5-11) και το πυρ αυτής της κρίσης (Α' Κορ 3, 13). Παρά τούτα δεν αναφέρεται με λεπτομέρειες στη φύση των θλίψεων και των τιμωριών που περιμένουν τους ασεβείς ή για τον τόπο που αυτές θα λάβουν χώρα<sup>32</sup>. Η έμφαση βρίσκεται στο γεγονός της σωτηρίας και της δυνατότητας που θα έχουν οι πιστοί να είναι μαζί με τον Κύριο μετά την έλευση των εσχάτων.

### Ταξιδεύοντας στα έγκατα της Κόλασης

Ενώ η εικόνα που αποκομίζει κανείς από τα κείμενα της Καινής Διαθήκης είναι ότι η έμφαση βρίσκεται στην έλευση της Βασιλείας και στην αναμονή της παρουσίας, στην οποία θα συμμετάσχουν οι πιστοί κι όχι τόσο στην τιμωρία και την απώλεια που θα υποστούν οι εχθροί του Θεού, μία γενιά αργότερα εμφανίζεται το πρώτο χριστιανικό κείμενο, στο οποίο υπάρχουν λεπτομερείς περιγραφές των τιμωριών και των βασανιστηρίων που υφίστανται οι αμαρτωλοί στην Κόλαση. Πρόκειται για την ελληνική *Αποκάλυψη Πέτρου*, η οποία κατά τη γενική εκτίμηση χρονολογείται στο πρώτο μισό του 2<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.<sup>33</sup> Το κείμενο ήταν ιδιαίτερα αγαπητό ώστε για ένα μεγάλο διάστημα να υπάρχει ο προβληματισμός εάν θα έπρεπε να

---

επέλθει θα πρέπει να εκπληρωθούν δύο βασιικές προϋποθέσεις: (α) η παράδοση της βασιλείας από τον Ιησού στο Θεό και Πατέρα του και (β) η κατάργηση κάθε εξουσίας και δύναμης, βλ. A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans 2000, 1231.

31. Στον τρίτο ουρανό τοποθετούν επίσης τον Παράδεισο διάφορα ιουδαϊκά κείμενα της ίδιας περίπου εποχής: *Βίος Αδάμ και Εύας* 37, 5· 40, 1· Β' Ενώχ 8, 1-9, 1.

32. Παραμένει επίσης ανοικτό θέμα στην έρευνα ο τρόπος που ο Παύλος αντιλαμβάνεται την ανάσταση των νεκρών, καθώς και στις δύο περιγραφές του τέλους, στην Α' Θεσ και Α' Κορ αντίστοιχα, γίνεται λόγος μόνο για την ανάσταση των πιστών.

33. I. Καραβιδόπουλου, *Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα, Β' Απόκρυφες Πράξεις, Επιστολές και Αποκαλύψεις* (BB 29), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2004, 403.

ενταχθεί στον κανόνα της Καινής Διαθήκης<sup>34</sup>, ενώ σύμφωνα με τον ιστορικό Σωζόμενο διαβαζόταν σε κάποιες εκκλησίες της Παλαιστίνης κατά τη Μ. Παρασκευή.<sup>35</sup> Παρουσιάζει μεγάλες ομοιότητες με ένα μεταγενέστερο κείμενο, την *Αποκάλυψη Παύλου* (πιθανόν του 3ου αι. ή αργότερα). Και στα δύο γίνεται λεπτομερής περιγραφή των βασανιστηρίων που υφίστανται διάφορες κατηγορίες αμαρτωλών και σκοπό έχουν να τονώσουν το ηθικό των πιστών και να ορίσουν τα όρια της κοινότητας. Ενώ όμως στην *Αποκάλυψη Πέτρου* η έμφαση βρίσκεται περισσότερο στα ηθικά παραπτώματα και στους έξωθεν της κοινότητας εθνικούς, στην περίπτωση της *Αποκάλυψης Παύλου* το ενδιαφέρον μετατίθεται στο εσωτερικό της κοινότητας και τα όρια πλέον μεταξύ καταδίκης και σωτηρίας είναι περισσότερο δογματικά. Είναι προφανές ότι η Κόλαση χρησιμοποιείται εδώ ως μέσο πειθαρχίας και επιβεβαίωσης των ορίων της ίδιας της Εκκλησίας<sup>36</sup>. Επιπλέον παρατηρείται η απομάκρυνση από τις καινοδιαθηκικές αντιλήψεις για την Κόλαση και την τιμωρία των ασεβών. Στην Καινή Διαθήκη η τιμωρία τους μετατίθεται στην εσχολογική κρίση χωρίς να δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην περιγραφή της, ενώ στις δύο αυτές χριστιανικές αποκαλύψεις οι τιμωρίες συνδέονται με την κατάσταση του ανθρώπου μετά το θάνατο. Η έντονη εσχολογική προσδοκία των καινοδιαθηκικών κειμένων υποχωρεί κι η Κόλαση γίνεται μέσο οριοθέτησης της κοινότητας και ενίσχυσης της ταυτότητάς της σε αντίθεση προς την Καινή Διαθήκη όπου συνδέεται με την Βασιλεία του Θεού.

### Εν κατακλείδι

Η παρουσίαση των βασικότερων τάσεων και παραδόσεων μέσα στα βιβλικά και εξωβιβλικά ιουδαϊκά και χριστιανικά κείμενα, όσον αφορά στην Κόλαση, κατέδειξε μία εξελικτική πορεία από την σιωπή ύπαρξη

---

34. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford University Press, Oxford 1989, 184-185.

35. Σωζόμενος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* Ζ'19: PG 67, 1477.

36. I. Czachesz, "Torture in Hell and Reality. The Visio Pauli," στο έργο: J.N. Bremmer / I. Czachesz (επιμ.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Studies on Early Christian Apocrypha 9)*, Peeters, Leuven 2007, 130-143 κι εδώ 133-134.

όλων των νεκρών αδιάκριτα στη Σεώλ, στη διαφοροποίηση της τύχης των δικαίων και αδίκων κατά την ημέρα της Κρίσης και της παρουσίας και στη διαβάθμιση, τέλος, των ποινών και βασανιστηρίων των αμαρτωλών -ήδη μετά το θάνατό τους και πριν την τελική κρίση- στην Κόλαση των δύο εξωκανονικών χριστιανικών Αποκαλύψεων. Οι λόγοι που οδήγησαν σε αυτήν την εξέλιξη είναι ιστορικοκοινωνικοί και σαφώς θεολογικοί. Η παρούσα ανασκόπηση αυτής της εξέλιξης έχει ως σκοπό πρώτιστα να εντοπίσει τις βασικές θεολογικές έννοιες που την διατρέχουν κι οι οποίες μεταμορφώνονται και αναπτύσσονται σε κάθε νέο στάδιο. Επιπλέον επιδιώκει να οδηγήσει σε μία κριτική αποτίμηση της πορείας και στην αξιολόγηση των διαφορών σταθμών της επισημαίνοντας κάθε φορά τα σημεία απόκλισης ή σύγκλισης μεταξύ τους.

Η Κόλαση και το πρόβλημα της θεοδικίας, που συνδέεται με αυτήν, εξακολουθούν να απασχολούν τον σύγχρονο άνθρωπο και να απαιτούν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο την επίλυσή τους. Εναπόκειται λοιπόν στη διακριτική ευχέρεια του κάθε αναγνώστη να δώσει τη δική του απάντηση αξιοποιώντας πιθανόν τα όσα παρουσιάσθηκαν στις προηγούμενες σελίδες.

## SUMMARY

The paper deals with the concept of hell in the biblical texts (both in the Old and in the New Testament) and in extra-canonical Christian texts. In the first part of the paper some introductory remarks are made: (a) these texts adopt the worldview of their time and more specifically the tripartite division of the world (heavens, earth, netherworld), (b) the information gathered from the biblical texts regarding hell are fragmentary, since the texts do not aim at a systematic teaching about hell, (c) the language used in these descriptions of hell is full of images and metaphors. Thus, in their case the same principles as those in the interpretation of parables should be applied, (d) there is an image diversity regarding hell in the texts, and (e) in each case the particular theological and narrative context should be taken into consideration. In the second part of the paper the various images of hell are briefly discussed in a systematic and chronological order: Sheol, the first ideas of afterlife retribution and resurrection, the gehenna of the Synoptic tradition, the parousia in Paul's writings, and, finally, the journeys to hell in the extra-canonical Apocalypses of Peter and Paul. It is made evident that there is an evolution of the concept of hell that is determined by historical, social, and theological factors.





## Ασθένεια και αμαρτία στο κατά Μάρκον: Το παράδειγμα του παραλυτικού στην Καπερναούμ

### Εισαγωγή

Το πρόβλημα της πιθανής σχέσης αμαρτίας και ασθένειας, αναπόσπαστο τμήμα του ευρύτερου υπαρξιακού και θεολογικού προβλήματος της θεοδικίας και του ανθρώπινου πόνου, δεν έπαψε να απασχολεί τον άνθρωπο από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Η σύνδεση της αμαρτίας και της ασθένειας δε φαίνεται ότι ήταν άγνωστη στον αρχαίο Ισραήλ και συχνά η αρρώστια αντιμετωπιζόταν ως η τιμωρία του Θεού ή ως το αποτέλεσμα της αμαρτίας και της ανυπακοής (βλ., για παράδειγμα, Έξ 9, 14-15· Αρ 12, 9-15)<sup>1</sup>. Έτσι στον Ψλ 102, 3 ο ψαλμωδός υμνεί τον Θεό χαρακτηρίζοντάς τον ως «τὸν εὐιλατεύοντα πάσαις ταῖς ἀνομίαις σου, τὸν ἰώμενον πάσας τὰς νόσους σου». Αργότερα στο Ταλμούδ διαβάζουμε τη ρήση του ραββίνου Alexandrai (γύρω στα 270 μ.Χ.) πως «κιανένας ασθενής δε σηκώνεται από το κρεβάτι της ασθένειάς του, πριν του συγχωρεθούν όλες οι αμαρτίες του» (N<sup>o</sup>d 41a)<sup>2</sup>. Η σύνδεση αμαρτίας και ασθένειας εδώ είναι εμφανής. Φαίνεται μάλιστα πως αντικατοπτρίζει τη

---

1. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, τόμ. 2: *Israels Weg mit JHWH*, Kohlhammer, Stuttgart κ.ά. 1992, 108-109 και 149-155 και Αθ. Παπαρνάκη, «Αμαρτία και ασθένεια στη Βιβλική Θεολογία», [http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/parnakis\\_astheneia.pdf](http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/parnakis_astheneia.pdf) (15.4.2013).

2. H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, τόμ. 1: *Das Evangelium nach Matthäus*, Beck, München 1956, 495.

γενικότερη αντίληψη μίας άμεσης σχέσης πράξης και συνεπειών, αιτίας και αποτελέσματος<sup>3</sup>. Αυτή η αιτιακή σχέση είναι επίσης μια ιδέα διαδεδομένη και στον εθνικό κόσμο. Αναφέρουμε δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα: πρώτον, την ιστορία του Οιδίποδα, όπου η διπλή άνομη πράξη του έφερε τη συμφορά και την ασθένεια στην πόλη των Θηβών. Και, δεύτερον, μία σειρά από επιγραφές της Μ. Ασίας, γνωστές ως «εξομολογητικές» επιγραφές, όπου γυναίκες και άνδρες ομολογούν δημόσια ότι εξαιτίας κάποιας άνομης πράξης τους υποφέρουν από μία ασθένεια (συνήθως οφθαλμολογικής φύσης ή παράλυση), ζητούν συγγνώμη από τη θεότητα, η οποία θεωρούν ότι ευθύνεται για την τιμωρία τους και ελπίζουν στη θεραπεία τους<sup>4</sup>. Η ανθρώπινη απορία απέναντι στο αμείλικτο ερώτημα της σχέσης αμαρτίας και ασθένειας και κατ' επείταση της τιμωρίας αποτυπώνεται με βασιανιστική ευθύτητα στην ερώτηση των μαθητών του Ιησού για τον εκ γενετής τυφλό στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο: «τίς ἤμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ;» (Ιω 9, 2). Απαντώντας ο Ιησούς εκεί συνδέει την θεραπεία του τυφλού και την άρση της κατάστασης της τυφλότητας με την

3. Βλ. ακόμη χαρακτηριστικά Σολ 11, 16: «δι' ὧν τις ἀμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται» και αργότερα Ψ-Φύλων, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 44, 10: «omnis homo in quo peccato peccaverit in eo et iudicabitur».

4. Για τις εξομολογητικές επιγραφές υπάρχει μία σημαντική και συνεχώς αυξανόμενη βιβλιογραφία. Οι επιγραφές έχουν προκαλέσει το ενδιαφέρον και των καινοδιαθηκολόγων τόσο εξαιτίας του κοινού με τα κείμενα της Καινής Διαθήκης λεξιλογίου, όπως «άμαρτία», «άμαρτάνειν», «κόλασις», «κολάζειν», όσο κυρίως εξαιτίας των ιδεών που αντικατοπτρίζουν για τη σχέση θεών και ανθρώπων και για τη σχέση μεταξύ αμαρτίας και τιμωρίας. Χαρακτηριστικά βλ. Η.-J. Klauck, „Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament,“ στο έργο των Η. Cancik κ.ά. (επιμ.), *Geschichte-Tradition-Reflexion*. Festschrift M. Hengel, τόμ. 3: *Frühes Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 64-87 και E.J. Schnabel, “Divine Tyranny and Public Humiliation: A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions,” *NovT* 45 (2003): 160-188. Οι επιγραφές, οι οποίες χρονολογούνται από το 57/58 μ.Χ. έως και το 263-264 μ.Χ. έχουν συγκεντρωθεί και εκδοθεί από τον G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens (EpigrAnat 22)*, Habelt, Bonn 1994 και από την M. Riel, *La conscience du péché dans les cultes anatoliens à l'époque romaine. La confession des fautes rituelles et éthiques dans les cultes méoniens et phrygiens*, Belgrade 1995 (στα σερβικά με γαλλική περίληψη).

φανέρωση του έργου του Θεού και με την κεντρική αλήθεια του τετάρτου ευαγγελίου ότι αυτός είναι το φως του κόσμου. Όπως έχει σχολιασθεί από αρχαίους και νεότερους ερμηνευτές οι προτάσεις «ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ» και «ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ» (9, 3), οι οποίες παρατίθενται παράλληλα –η δεύτερη ως απάντηση στην πρώτη– έχουν αποτελεσματικό και όχι τελικό ή αιτιολογικό χαρακτήρα<sup>5</sup>. Ειδικότερα η δεύτερη συνδέεται με το σωτηριώδες έργο του Λόγου στον κόσμο και θα πρέπει να κατανοηθεί ως μία χριστολογική δήλωση για το πρόσωπο του Ιησού: υπογραμμίζει μία κεντρική θεολογική ιδέα του τετάρτου ευαγγελίου, ότι δηλαδή το έργο του Ιησού είναι το έργο του Πατέρα του. Χωρίς να ακυρώνει τη δεδομένη κατάσταση της αμαρτίας, η οποία ταλανίζει την ανθρωπότητα, με τη σαφή άρνησή του στο στ. 3 ουσιαστικά αποφεύγει να χρησιμοποιήσει το συγκεκριμένο παράδειγμα του εκ γενετής τυφλού ως απόδειξη της σχέσης αμαρτίας και ασθένειας, αλλά μεταθέτει το βάρος της απάντησης στην αποδέσμευση από την αμαρτία και τη φθορά σε όλες τις τις εκφάνσεις, η οποία επιτυγχάνεται με την έλευση του Λόγου στον κόσμο.

Μία ακόμη φορά στα ευαγγέλια θα γίνει με τόση σαφήνεια λόγος για τη σχέση αμαρτίας και ασθένειας. Πρόκειται για την ιστορία της θεραπείας του παραλυτικού της Καπερναούμ στο Μκ 2, 1-12. Σύμφωνα με την αφήγηση του Μάρκου, την οποία ακολουθούν ο Λουκάς και ο Ματθαίος –ο

---

5. I. Χρυσοστόμου, *Ἰπόμνημα εἰς τὸ κατά Ἰωάννην*. PG 59, 307· Θεοφυλάκτου, *Ἐρμηνεία εἰς τὸ κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιον*: PG 124, 44C. Τη συμπερασματική σημασία του «ἵνα» μέσα στην Καινή Διαθήκη εντοπίζουν επίσης οι F. Blaß-A. Debrunner, *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>17</sup>1990, οι οποίοι παραθέτουν αριθμό παραδειγμάτων. Σχολιάζοντας τον στίχο ο G.R. Beasley-Murray, *Word Biblical Commentary: John (WBC 36)*, Word Inc., Dallas 2002, 151, θεωρεί πως η φράση «ἵνα φανερωθῆ» μπορεί να κατανοηθεί ως προστακτική, εκφράζει όμως τις αμφιβολίες του εξαιτίας του Ιω 11, 4. Για τη συμπερασματική κατανόηση των δύο προτάσεων βλ. Th. Zahn, *Das Evangelium nach Johannes (KNT 4)*, Deichert, Leipzig <sup>6</sup>1921, 435 („einen der seltenen Fälle, wo ἵνα kaum von ὥστε zu unterscheiden“). D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Inter-Varsity Press-Eerdmans, Leicester-Grand Rapids 1991, 362· X. Καρακόλη, *Ἡ θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων στο κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1997, 201· H. Thyen, *Das Johannesevangelium (HNT 6)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 456.

πρώτος περισσότερο πιστά κι ο δεύτερος με μία τάση συντόμευσης<sup>6</sup>— ο Ιησούς βρίσκεται σε ένα σπίτι στην Καπερναούμ και διδάσκει<sup>7</sup>. Μέσα κι έξω από το σπίτι είναι συγκεντρωμένο ένα μεγάλο πλήθος, το οποίο καθιστά αδύνατη την πρόσβαση στον Ιησού. Τέσσερις άνθρωποι, που μεταφέρουν σε φορείο έναν παράλυτο, αποφασίζουν να ανεβούν στην σκεπή, να την χαλάσουν και να κατεβάσουν από εκεί τον δικό τους άνθρωπο μπροστά στον Ιησού ελπίζοντας στη θεραπεία<sup>8</sup>. Πραγματικά ο Ιησούς διακρίνει την πίστη τους και απευθύνεται στον παράλυτο<sup>9</sup>. Εδώ όμως βρίσκεται το πρώτο σημείο έκπληξης, αφού ο Ιησούς αντί για τη συνηθισμένη κι από άλλα

---

6. Οι βασικές αποκλίσεις του Ματθαίου από την αφήγηση του Μάρκου εντοπίζονται στο πρώτο μέρος της αφήγησης κι είναι οι εξής: (α) δίνεται μια πολύ γενική πληροφορία σχετικά με τον τόπο, όπου επιτελέσθηκε το θαύμα, (β) απουσιάζει η προσπάθεια των συνοδών του παραλυτικού να πλησιάσουν τον Ιησού και το περιστατικό με τη σκεπή, (γ) παραλείπεται το ερώτημα των Φαρισαίων «τίς δύναται άφιέναι άμαρτίας ει μη εις ο θεός;», το οποίο στην αφήγηση του Μάρκου έχει μια ιδιαίτερη αφηγηματική και θεολογική σημασία.

7. Σύμφωνα με τον J. Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27), Yale University Press, New Haven & London 2000, 216, ο οίκος εδώ είναι εκείνος του Πέτρου. Για την A.Y. Collins, *Mark (Hermeneia)*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 184, μπορεί να είναι οποιοδήποτε σπίτι στην Καπερναούμ, το οποίο χρησιμοποιούσε ο Ιησούς ως έδρα του.

8. Σύμφωνα με τον J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28), Doubleday, New York 1982, 216, οι σκεπές των σπιτιών της Παλαιστίνης ήταν σκεπασμένες με καλαμωτή και πηλό που στηρίζονταν επάνω σε δοκάρια ξύλινα και είχε κανείς πρόσβαση σε αυτές από εξωτερική σκάλα. Λαμβάνοντας, ωστόσο, υπόψη ότι σε αυτές τις σκεπές οι άνθρωποι συχνά κοιμόντουσαν κατά τις καλοκαιρινές νύχτες ή άπλωναν ρούχα και τα εργαλεία τους (βλ. Ντάνιελ Ροπς, *Η καθημερινή ζωή στην Παλαιστίνη στους χρόνους του Ιησού*, μτφρ. Ε. Αγγέλου, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1988, 264), κάτι που σημαίνει ότι αυτές κατασκευάζονταν αρκετά δυνατές για να αντέχουν το βάρος, το εγχείρημα της αποστέγασης δεν ήταν εύκολο για τους τέσσερις συντρόφους του παραλυτικού και θα πρέπει να συνδεθεί με το γνωστό διπλό μοτίβο της δυσκολίας και της υπέρβασής της που απαντά στις διηγήσεις θαυμάτων στη συνοπτική παράδοση.

9. Είναι, ωστόσο, αβέβαιο, εάν με το «αὐτῶν» εννοούνται μόνο οι τέσσερις συνοδοί ή συμπεριλαμβάνεται κι ο παραλυτικός φίλος τους, βλ. Marcus, *Mark*, 216.

περιστατικά θεραπευτική προσταγή ανακοινώνει με εξουσία στον ασθενή, τον οποίο τρυφερά αποκαλεί «τέκνον»<sup>10</sup>, ότι του συγχωρούνται οι αμαρτίες. Η ρήση του Ιησού προκαλεί την αντίδραση των παρευρισκομένων γραμματέων, οι οποίοι θεωρούν πως αυτή αποτελεί σαφή σφετερισμό του έργου του Θεού κι επομένως αδιαμφισβήτητη βλασφημία. Ο Ιησούς με τη σειρά του αντιλαμβάνεται το διαλογισμό τους και στρέφεται προς το μέρος τους θέτοντας ένα ερώτημα: τι είναι ευκολότερο να πει στον παραλυτικό, ερωτά, σου συγχωρούνται οι αμαρτίες ή σήκω, πάρε το κρεβάτι σου και περπάτα. Προφανώς η αυτονόητη απάντηση για τα ανθρώπινα μέτρα είναι η πρώτη επιλογή, αφού η συγχώρηση των αμαρτιών δεν μπορεί να πιστοποιηθεί με έναν εμφανή σε όλους τρόπο. Γι' αυτό κι ο Ιησούς προχωρεί στη θεραπεία του παραλυτικού, ο οποίος σηκώνεται και απομακρύνεται μπροστά στα μάτια του έκπληκτου πλήθους.

Η περικοπή αυτή, απλή στην πλοκή της και φαινομενικά απόλυτα κατανοητή, θεωρείται ωστόσο από τους ερευνητές ως μία από τις δυσκολότερες περικοπές της συνοπτικής παράδοσης<sup>11</sup> για πολλούς λόγους: ιστορίας των παραδόσεων και δομής αλλά και θεολογικούς. Όπως πολύ σωστά παρατηρεί η Ingrid Maisch στη μελέτη της για τη συγκεκριμένη περικοπή οι τίτλοι που κατά καιρούς δόθηκαν στην περικοπή (π.χ. η θεραπεία του παραλυτικού, η συγχώρηση αμαρτιών από τον Ιησού, η αντιπαράθεση του Ιησού με τους γραμματείς κτλ.) ουσιαστικά απομονώνουν μία συγκεκριμένη στιγμή της περικοπής και δεν αποδίδουν το περιεχόμενό της στο σύνολό της<sup>12</sup>. Στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας θα παρουσιασθούν τα ζητήματα ιστορίας της παράδοσης και η δομή της περικοπής. Στη συνέχεια, σε ένα δεύτερο μέρος, το ενδιαφέρον θα εστιασθεί στο πρόβλημα της πιθανής σχέσης ασθένειας και αμαρτίας και της ένταξής του μέσα στο ευρύτερο θεολογικό πρόγραμμα του ευαγγελίου του Μάρκου. Για το λόγο αυτό θα

---

10. Η προσφώνηση «τέκνον» είναι ο συνηθισμένος τρόπος με τον οποίο οι διδάσκαλοι της εποχής του Ιησού προσφωνούσαν τους μαθητές τους, Collins, *Mark*, 185.

11. H. Branscomb, “Mark 2:5, ‘Son Thy Sins Are Forgiven’”, *JBL* 53 (1934): 53-60, κτλ. εδ. 53.

12. I. Maisch, *Die Heilung des Gelähmten: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Mk 2,1-12* (SBS 52), KBW Verlag, Stuttgart 1971, 9.

αξιοποιηθούν, πρώτον, διάφορα ερμηνευτικά εργαλεία και τα συμπεράσμα-  
τα των ερμηνευτών που μελέτησαν τη μορφή και την ιστορία της σύνταξης  
της παρούσας περικοπής και, δεύτερον, θα γίνει μία προσπάθεια ανάγνωσής  
της μέσα στη θεολογική μακροσυνάφεια του κατά Μάρκον ευαγγελίου.

### Η δομή της περικοπής

Η ιστορία της θεραπείας του παραλυτικού εντάσσεται στην ενότητα των 2, 1-3, 6, όπου περιγράφονται τα πρώτα θαύματα του Ιησού και προ-  
ετοιμάζεται η τελική σύγκρουση του Ιησού με τους Ιουδαίους θρησκευ-  
τικούς άρχοντες που θα οδηγήσει στη σύλληψη και θανάτωση του Ιησού  
στο τέλος της αφήγησης του Μάρκου. Σε αυτήν την ενότητα, στην οποία  
συγκεντρώνονται πέντε διαφορετικές ιστορίες αντιπαράθεσης του Ιησού  
με την θρησκευτική ηγεσία του Ισραήλ (η θεραπεία του παραλυτικού, 2,  
1-12· το κοινό τραπέζι με τελώνες και τους αμαρτωλούς, 2, 13-17· η συ-  
ζήτηση για τη νηστεία, 2, 18-22· το περιστατικό με τα σιτηρά την ημέρα  
του Σαββάτου, 2, 22-28· η θεραπεία του ανθρώπου με το παράλυτο χέρι  
το Σάββατο, 3, 1-6), ο αναγνώστης του ευαγγελίου παρακολουθεί τη στα-  
διακή κλιμάκωσή της αντιπαράθεσης της ιουδαϊκής θρησκευτικής ηγεσίας  
με τον Ιησού. Στην υπό συζήτηση περικοπή οι γραμματείς «διαλογίζονται  
ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν» και κατηγορούν σιωπηρά τον Ιησού για βλασφημία  
(2, 7), στην επόμενη διήγηση εκφράζουν τις αντιρρήσεις τους στους μαθη-  
τές του Ιησού (2, 16), στη συνέχεια θέτουν ερωτήματα στον ίδιο (2, 18-24)  
και, τέλος, συσκέπτονται με τους Φαρισαίους και Ηρωδιανούς για να τον  
θανατώσουν (3, 6). Οι πέντε αυτές ιστορίες αντιπαράθεσης<sup>13</sup>, όπως υπο-  
στήριξε με πειστικό τρόπο η Joanna Dewey, συναπαρτίζουν μία λογοτε-  
χνική ενότητα μέσα στο ευαγγέλιο με σφικτή δομή όπου οι πέντε ιστορίες  
οργανώνονται σε ένα σχήμα χιαστί ή ομόκεντρων κύκλων<sup>14</sup>. Το γενικότερο

13. Ο όρος «ιστορία αντιπαράθεσης» προτάθηκε από τον A.J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Augsburg Press, Minneapolis 1979. Βλ. επίσης τον ανάλογο όρο που πρότεινε ο R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 8-10, „Apothegmata“ ή „Streitgespräch“.

14. J. Dewey, *Marcan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6*, Scholars Press, Chico 1980, 109-116 και της ίδιας,



ζήτημα, το οποίο τίθεται σε αυτήν την ενότητα, είναι η εξουσία με την οποία ο Ιησούς συμπεριφέρεται είτε συγχωρώντας αμαρτίες είτε συναναστρεφόμενος αμαρτωλούς είτε καταλύοντας την αργία του Σαββάτου υπερβαίνοντας με αυτόν τον τρόπο τα θρησκευτικά στερεότυπα των συγχρόνων του. Το γεγονός ότι η ενότητα είναι τόσο καλά δομημένη, οδήγησε αρκετούς ερμηνευτές στο συμπέρασμα ότι η συλλογή αυτών των πέντε ιστοριών υπήρχε ήδη στην παράδοση που γνωρίζει ο Μάρκος και ότι την ενσωμάτωσε χωρίς μεγάλες αλλαγές στη δική του αφήγηση<sup>15</sup>. Σύμφωνα με τους ίδιους η συλλογή είχε ως σκοπό αρχικά να απαντήσει στα ερωτήματα που είχαν τεθεί μέσα στη χριστιανική κοινότητα σχετικά με την τήρηση ορισμένων ιουδαϊκών διατάξεων. Μία άλλη ομάδα ερμηνευτών υποστήριξε ότι η οργάνωση των πέντε ιστοριών σε μία ενότητα είναι έργο του ευαγγελιστή, που σκοπό είχε να πραγματοποιηθεί το ζήτημα της εξουσίας επί της γης του Υιού του Ανθρώπου. Οπωσδήποτε το θέμα παραμένει ανοικτό, αν και επικρατέστερη θεωρείται η άποψη ότι η ενότητα 2, 1-28 αποτελούσε μάλλον μία ενιαία σύνθεση στην παράδοση που είχε στη διάθεσή του ο Μάρκος κι ότι είχε ως θέμα την αυθεντία και την εξουσία του Ιησού<sup>16</sup>.

### Ιστορία της μορφής και της σύνταξης

Ένα από τα πλέον ακανθώδη ζητήματα της ερμηνείας της περικοπής είναι το πρόβλημα της ενότητάς της. Η πλειονότητα των ερμηνευτών δέχεται ότι στην παρούσα της μορφή η αφήγηση της θεραπείας του παραλυτικού περιλαμβάνει δύο διαφορετικές μορφές της παράδοσης: η πρώτη είναι

---

“The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6,” *JBL* 92 (1973): 394-401 : οι πρώτες δύο αφηγήσεις έχουν ως θέμα τους την αμαρτία και τους αμαρτωλούς, οι δύο τελευταίες το Σάββατο, η δεύτερη, η τρίτη και η τέταρτη την τροφή και τη νηστεία. Οι δυο πρώτες κι οι δύο τελευταίες έχουν τριμερή διαίρεση, ενώ η μεσαία διμερή. Η πρώτη κι η πέμπτη εισάγονται με την ίδια πρόταση («καὶ εἰσῆλθον ἄλλιν εἶς») και τα περιστατικά που περιγράφουν λαμβάνουν χώρα σε εσωτερικό χώρο (οικία και συναγωγή αντίστοιχα). Μόνο αυτές είναι αφηγήσεις θαυμάτων, ενώ οι άλλες τρεις είναι συζητήσεις του Ιησού που περιέχουν σοφολογικό υλικό ή παροιμίες.

15. M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Trowitzsch & Sohn, Berlin 1921, 5-16.

16. Collins, *Mark*, 183.

μία τυπική αφήγηση θεραπείας στους στίχους 1-5α. 11-12 κι η δεύτερη, στους στ. 5β-10, ένας διάλογος αντιπαράθεσης του Ιησού με τους αντιπάλους του, ο οποίος ανήκει στη γενικότερη κατηγορία των αποφθεγμάτων, ιστοριών, δηλαδή, που αναπτύσσονται γύρω από ένα λόγιο του Ιησού, στην περίπτωση μας αυτό για την εξουσία του Υιού του Ανθρώπου στο στ. 10. Τα επιχειρήματα υπέρ αυτής της διάκρισης αφορούν κυρίως στη λογοτεχνική δομή της αφήγησης: το ύφος των δύο μερών είναι εντελώς διαφορετικό, η κατακλείδα στο 2, 12 συνδέεται άμεσα με την ενότητα στ. 1-5α.11, η ενότητα 5β-10 μπορεί να αφαιρεθεί χωρίς αυτό να επηρεάσει τη ροή της ιστορίας και, τέλος, το θέμα στις δυο επιμέρους ενότητες είναι εντελώς διαφορετικό· στην πρώτη το θέμα είναι η θεραπεία, στη δεύτερη η άφεση των αμαρτιών<sup>17</sup>. Το βασικό ερώτημα που τίθεται είναι, εάν αυτές οι δύο παραδόσεις υπήρχαν αρχικά ανεξάρτητα η μία από την άλλη και στη συνέχεια ενώθηκαν ή εάν πρόκειται για δύο διαφορετικά βέβαια φιλολογικά είδη, από τα οποία όμως το δεύτερο δεν υπήρξε ποτέ ανεξάρτητο από το πρώτο στην παράδοση. Η πλειονότητα των ερευνητών θεωρεί σήμερα πως το δεύτερο είναι περισσότερο πιθανό. Ανοιχτό παραμένει ωστόσο το ζήτημα εάν οι στ. 5β-10 είναι σύνθεση του Μάρκου ή εάν βρήκε την ιστορία ήδη στη σημερινή της μορφή στην πηγή του<sup>18</sup>.

Σύμφωνα με την τυπολογία που πρότεινε ο Gerd Theißen για τις αφηγήσεις των θαυμάτων το συγκεκριμένο θαύμα κατατάσσεται στις περιπτώσεις θαυμάτων θεραπείας<sup>19</sup> κι, όπως φαίνεται στον παρακάτω πίνακα,

17. Για μία εκτενέστερη ανάλυση των επιμέρους επιχειρημάτων βλ. R.T. Mead, "The Healing of the Paralytic a Unit?," *JBL* 80 (1961): 348-354 κι εδώ 348-349 και H.-J. Klauck, „Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten," *BZ* 15 (1981): 223-248 κι εδώ 225-231.

18. Βλ. για παράδειγμα M. Hooker, *The Gospel According to St. Mark* (BNTC), A & C Black, London 1997, 84: "Since it is typical of Mark's style to place one story within another, it is possible that he is responsible for this juxtaposition-though in this particular case the 'insertion' (if such it is) is not an independent story." Την ίδια άποψη διατυπώνει και η Collins, *Mark*, 184. Ο D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, de Gruyter, Berlin – New York 1975, 49-50 υποστηρίζει ότι πρόκειται για σύνθεση του Μάρκου.

19. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtli-*



διατηρεί πολλά από τα μοτίβα αυτού του είδους των αφηγήσεων: την παρουσία του πλήθους, τη δυσκολία προσέγγισης του Ιησού, την υπέρβαση της δυσκολίας, την πίστη, τη θεραπεία και την απόδειξη του θαύματος και τέλος την ομολογία του πλήθους<sup>20</sup>.

Μοτίβα	Μκ 2, 1-5α.11
<i>Εμφάνιση του θεραπευτή</i>	καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ (2, 1)
<i>Εμφάνιση του πλήθους</i>	καὶ συνήχθησαν πολλοὶ (2, 2α)
<i>Εμφάνιση αυτού που έχει το πρόβλημα</i>	Καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν (2, 3α)
<i>Περιγραφή του προβλήματος</i>	αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων (2, 3β)
<i>Δυσκολία</i>	καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον (2, 4α)
<i>Υπέρβαση της δυσκολίας</i>	ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κρᾶβατον... (2, 4β)
<i>Πίστη</i>	καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστην αὐτῶν (2, 5α)
<i>Θεραπεία</i>	σοὶ λέγω, ἐγειρε ἄρον τὸν κρᾶβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου (2, 11)
<i>Εκδήλωση του θαύματος</i>	καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κρᾶβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων (2, 12α)
<i>Ανταπόκριση του πλήθους</i>	ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν (2, 12β)

*chen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Mohn, Gütersloh 1974, 98-102.

20. Για τα μοτίβα, που απαντούν στις αφηγήσεις θαυμάτων, βλ. Theißen, *Wundergeschichten*, 82-83.

Η αφήγηση αυτή λειτουργεί ως το αφηγηματικό πλαίσιο μέσα στο οποίο τοποθετείται ο διάλογος του Ιησού με τους γραμματείς. Κι αυτός επίσης εμφανίζει αρκετά από τα χαρακτηριστικά αυτής της ιδιαίτερης μορφής παράδοσης, των αποφθεγμάτων ή συζητήσεων αντιπαράθεσης<sup>21</sup>: το λόγιο γύρω από το οποίο αναπτύσσεται η ιστορία, ο σύντομος διάλογος που προκαλείται από ένα λόγο ή μία πράξη του Ιησού.

Θα πρέπει εδώ να επισημάνουμε μία αγαπημένη αφηγηματική συνήθεια του συγγραφέα του δευτέρου ευαγγελίου: συχνά παρεμβάλλει μέσα σε μία αφήγηση μία δεύτερη, η οποία έχει ως σκοπό μέσα από την καθυστέρηση της πλοκής να οδηγήσει στην κορύφωση του δράματος και στην υπογράμμιση του ιδιαίτερου χριστολογικού μηνύματος της περικοπής<sup>22</sup>. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η θεραπεία της αιμορροούσας γυναίκας (5, 21-34), η οποία παρεμβάλλεται στην αφήγηση της ανάστασης της κόρης του Ιαείρου και λειτουργεί ως μοτίβο καθυστέρησης. Αυτή η παρεμβαλλόμενη αφήγηση έχει ως σκοπό, πρώτον, στο αφηγηματικό επίπεδο να οδηγήσει στην κλιμάκωση της αγωνίας των αναγνωστών και να δώσει μία πρόγευση όσων θα ακολουθήσουν και, δεύτερον, στο θεολογικό επίπεδο να υπογραμμίσει την εξουσία του Ιησού που ανασταίνει το κορίτσι του αρχισυνάγωγου Ιαείρου, το οποίο εντωμεταξύ είχε πεθάνει. Έτσι κι εδώ, αν και με διαφορετικό τρόπο, ο διάλογος του Ιησού με τους διαλογιζόμενους γραμματείς (2, 6-10), για το ποιος μπορεί να έχει την εξουσία να συγχωρεί αμαρτίες, λειτουργεί με παρόμοιο τρόπο: α) καθυστερεί την πραγματο-

21. Bultmann, *Geschichte*, 8-9.

22. Η αφηγηματική αυτή τεχνική του Μάρκου χαρακτηρίζεται στην έρευνα με πολλούς τρόπους: “intercalations” (Dewey, *Markan Public Debate*, 21), “interpolations” (H.C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark’s Gospel*, SCM, London 1977, 54), „Schiebungen“ (E. von Dobschütz, „Zur Erzählerkunst des Markus“, *ZNW* 27 [1928]: 193-198 κι εδώ 193) ή „Ineinanderschachtelungen“ (E. Klostermann, *Das Markus-Evangelium [HNT]* Mohr Siebeck, Tübingen 1950, 36). Η επικρατέστερη όμως ονομασία της είναι “sandwich narrative technique”, F. Neirynck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31), Leuven University Press, Leuven 1973, 133. Για μία εκτενή παρουσίαση του θεολογικού σκοπού αυτών των αφηγήσεων βλ. J.R. Edwards, “Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives,” *NovT* 31 (1989): 193-216.

ποίηση της θεραπείας, την οποία όμως β) μέσα από τα δύο ρητορικά ερωτήματα, των γραμματέων στο στ. 7 και του Ιησού στο στ. 9, προετοιμάζει, κι έτσι γ) αναδεικνύει μία μεγάλη αλήθεια για το πρόσωπο του Ιησού ότι δηλαδή έχει την εξουσία να συγχωρεί αμαρτίες, κάτι που αποδεικνύεται από το γεγονός της θεραπείας (βλ. επίσης τον παρακάτω πίνακα για την δομή χιαστί της περικοπής<sup>23</sup>, όπου αναδεικνύεται αυτή η οργανική πλέον σχέση των δύο επιμέρους αφηγήσεων μέσα στη γενικότερη αφήγηση):

A	Εισαγωγή (2, 1-2)
B	Άφεση των αμαρτιών (2, 3-5α)
Γ	Αντιπαράθεση με τους γραμματείς (2, 5β-10α)
B	Σωματική θεραπεία (2, 10β-12α)
A	Κατακλείδα (2, 12β)

Για ορισμένους ερμηνευτές η ιστορία-πλαίσιο του θαύματος της θεραπείας του παραλυτικού θεωρείται ότι υποβαθμίζεται μέσα από αυτό το λογοτεχνικό τέχνασμα του Μάρκου κι ότι τελικά με αυτόν τον τρόπο το κέντρο βάρους μετατίθεται στην εξουσία του Υιού του Ανθρώπου, δηλαδή του Ιησού, να συγχωρεί αμαρτίες, για την οποία λειτουργεί ως απόδειξη<sup>24</sup>. Η εκτίμηση αυτή δε δίνει ιδιαίτερη προσοχή στους στ. 10-11, όπου ουσιαστικά υπάρχει το σημείο ένωσης των δύο επιμέρους αφηγήσεων κι όπου τελικά το θεολογικό θέμα της συγχώρησης των αμαρτιών «εκβάλλει» σε εκείνο της θεραπείας του παραλυτικού. Αντί για την απόδοση της φράσης με το τελικό «για να δείτε», η κατανόησή της ως απλής προστακτικής («δέστε λοιπόν»), την οποία έχουν προτείνει ορισμένοι ερμηνευτές<sup>25</sup>, αμβλύνει το αποδεικτικό ύφος της αφήγησης χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζει την κεντρική σημασία, την οποία καταλαμβάνει σε αυτήν η εξουσία του Ιησού να συγχωρεί αμαρτίες διατηρώντας έτσι την ισορροπία μεταξύ των

23. Βλ. Marcus, *Mark*, 219.

24. Έτσι, για παράδειγμα, ο R.A. Guelich, *Word Biblical Commentary : Mark 1-8:26* (WBC 34A), Word Inc., Dallas 2002, 94 και Marcus, *Mark*, 220.

25. Για παράδειγμα, C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge <sup>2</sup>1959, 144-145

δύο επιμέρους αφηγήσεων. Άλλωστε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, μία τέτοια κατανόηση συνάδει με το γενικότερο θεολογικό μήνυμα του πρώτου μέρους του ευαγγελίου.

Ανεξάρτητα ωστόσο από το εάν η αφήγηση του περιστατικού στην Καπερναούμ αποτελείται από δύο διαφορετικές αφηγήσεις, γεγονός παραμένει ότι η αφήγηση, στη μορφή που την έχουμε σήμερα, παρουσιάζει συνοχή ως προς την δομή της. Περνώντας λοιπόν σε μία περισσότερο συγχρονική προσέγγιση της περιοπής –αντιμετωπίζοντάς την δηλαδή ως μία ολοκληρωμένη ενότητα μέσα σε μία ευρύτερη συνάφεια– κι εξετάζοντας τη δομή της παρατηρούμε ότι αυτό που διασφαλίζει τη συνοχή της και ενώνει τους δύο ομόκεντρους αφηγηματικούς κύκλους –της θεραπείας και του διαλόγου με τους γραμματείς– είναι το πρόσωπο του Υιού του Ανθρώπου<sup>26</sup>, δηλαδή του Ιησού, ο οποίος βρίσκεται στο κέντρο της ιστορίας ως ο βασικός πρωταγωνιστής κι ως εκείνος που της δίνει νόημα αλλά και του οποίου η ταυτότητα προσδιορίζεται μέσα από αυτήν<sup>27</sup>. Έτσι στην αρχή της ιστορίας εμφανίζεται ο Ιησούς και το πλήθος, στη συνέχεια ο ασθενής, στην καρδιά της ιστορίας κυριαρχεί ο Ιησούς με τις ερωτήσεις που απευθύνει στους γραμματείς και με τη θεραπευτική του πράξη, στη συνέχεια και πάλι το βλέμμα του αφηγητή στρέφεται στον ασθενή που θεραπευμένος αποχωρεί για να πέσει η αυλαία και πάλι με το πλήθος που θαυμάζει.

### Θεολογική ανάγνωση

Αυτό που ουσιαστικά προκαλεί την αντίδραση των γραμματέων είναι

26. Η οποιαδήποτε ειτενή παρουσίαση του ζητήματος του Υιού του Ανθρώπου είναι πέρα από τους σκοπούς της παρούσας μελέτης. Παραπέμπουμε τον ενδιαφερόμενο αναγνώστη στα ειτενή παραρτήματα των Marcus, *Mark*, 538-532 και Collins, *Mark*, 187-189, όπου κι η σχετική βιβλιογραφία.

27. Όπως όμως σωστά έχει παρατηρηθεί (βλ. Collins, *Mark*, 186), η ταυτότητα του Ιησού ως Υιού του Ανθρώπου δεν είναι σαφής για όλους τους αναγνώστες ή πολύ περισσότερο για όλους όσους παρακολουθούν το περιστατικό της θεραπείας στην αφήγηση κι έτσι η ρήση του Ιησού στο στ. 10, μπορεί να συνδεθεί με το γνωστό θέμα του Μάρκου της διάκρισης μεταξύ αυτών που βρίσκονται εντός της ομάδας, οι οποίοι όντας μνημένοι μπορούν να κατανοούν το βαθύτερο νόημα και αυτών που βρίσκονται εκτός, οι οποίοι, ενώ παρακολουθούν κι ακούν, αγνοούν το βαθύτερο νόημα.

η φράση του Ιησού «ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι», μία φράση που στην παθητική της εκφορά (*divinum passivum*) σαφώς αναφέρεται στον ίδιο τον Θεό. Το ενδιαφέρον είναι ότι οι γραμματεῖς αντιλαμβάνονται πως ο Ιησούς κατά κάποιον τρόπο οικειοποιείται αυτήν την ιδιότητα κι ότι εδώ εμμέσως πλην σαφώς αναφέρεται στο πρόσωπό του, μία υποψία που επιβεβαιώνεται λίγο αργότερα στους στ. 9 εξ.<sup>28</sup>. Είναι επίσης ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Ιησούς συνδέει τη συγχώρηση των αμαρτιών με το πρόσωπο του Υιού του Ανθρώπου. Η προσπάθεια κάποιων ερμηνευτών να εντοπίσουν κείμενα στον Ιουδαϊσμό της εποχής της Καινής Διαθήκης, στα οποία ο Μεσσίας να εμφανίζεται με την εξουσία να συγχωρεί αμαρτίες δεν υπήρξε επιτυχής. Σε κάποια από αυτά, όπως στους Ψαλμούς Σολομώντος (17, 27. 30. 36. 40) και στο βιβλίο των Ιωβηλαίων (5, 11-12), ο Μεσσίας θα φέρει την αγιότητα, όχι όμως συγχωρώντας τους αμαρτωλούς, αλλά διώκοντάς τους εκ μέσου του λαού του. Το ίδιο ισχύει και για το targum του Ησ 53<sup>29</sup>.

Από την άλλη, ωστόσο, η συγχώρηση των αμαρτιών απαντά σε προφητικά κείμενα, όπως τα Ησ 6, 7 ή Ζαχ 3, 4 σε σχέση με μία μελλοντική εποχή και πάντοτε μέσα σε μία λατρευτική συνάφεια. Στα συνοπτικά ευαγγέλια η έννοια της συγχώρησης, απαλλαγμένη από το λατρευτικό της ένδυμα, απαντά σε σχέση με την εποχή της βασιλείας του Θεού. Ειδικότερα στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο απαντά τέσσερις φορές: στο 1, 4 (όπου γίνεται

---

28. Οι γραμματεῖς δεν είναι οι μόνοι που δυσκολεύονται με τη δήλωση του Ιησού εδώ. Και οι σύγχρονοι ερμηνευτές διαφωνούν για το περιεχόμενο και τη θέση που έχει αυτή η φράση μέσα στην αφήγηση. Έτσι για κάποιους από αυτούς, που δέχονται ότι πρόκειται για *divinum passivum*, η φράση 5β ανήκει στην διήγηση της θεραπείας του παραλυτικού και λειτουργεί ως ενθάρρυνση, μοτίβο που συχνά απαντά στα θαύματα θεραπείας, βλ. Theißen, *Wundergeschichten*, 68 και R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HTbK II/1), Herder, Freiburg, 2001, 156. Μία άλλη μερίδα των ερμηνευτών, ωστόσο, θεωρεί ότι εδώ ο Ιησούς υπονοεί τον εαυτό του και συνδέουν αυτή τη δήλωση με το διάλογο που ακολουθεί. Έτσι κατανοούν το στ. 2, 5β ως μέρος της παρεμβαλλόμενης συζήτησης με τους γραμματεῖς, βλ. Koch, *Wundererzählungen*, 47· J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1), Benzinger-Neukirchener, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1978, 96. Και οι δύο απόψεις έχουν πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα, σε κάθε όμως περίπτωση αυτή η αμφισημία, συμβάλλει στην εξέλιξη της πλοκής και εναρμονίζεται με το γενικότερο ύφος του Μάρκου.

29. Βλ. περαιτέρω για το ζήτημα Collins, *Mark*, 185.

αναφορά στο βάπτισμα του Ιωάννη), στο 3, 28 (σε σχέση με τη βλασφημία του Αγίου Πνεύματος), στο 4, 12 (στην παράθεση του χωρίου του Ησ 6), 9-10 και στο 11, 25 (σε ένα λόγο του Ιησού που παραπέμπει στην Κυριακή προσευχή<sup>30</sup>). Επιπλέον η θεραπεία του παραλυτικού αποτελεί ένα επιπλέον σημείο της επελαύνουσας Βασιλείας του Θεού, την οποία εγκαινίασε ο Ιησούς με τον ερχομό του στον κόσμο<sup>31</sup>. Τα ζεύγη αμαρτία-συγχώρεση, ασθένεια-θεραπεία απαντούν με έναν υπαινικτικό τρόπο λίγο αργότερα στο ίδιο κεφάλαιο, στο στ. 17, όταν στην ίδια πορεία αντιπαράθεσης με τους γραμματείς ο Ιησούς σημειώνει επικριτικά: «Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. Οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν». Ἔτσι ο Ιησούς, ο Υἱός του Ανθρώπου, ο οποίος λίγο νωρίτερα κατέδειξε ότι μπορεί να συγχωρεῖ αμαρτίες μέσα από τη θεραπεία του παραλυτικού, εμφανίζεται εδώ ως ο ιατρός των αμαρτωλών, οι οποίοι ασθενούν κάτω από βάρος των αμαρτιών τους.

Για ορισμένους ερμηνευτές η σύνδεση της θεραπείας με την άφεση των αμαρτιών στην περικοπή μας θεωρείται ως συντακτική παρέμβαση της εκκλησίας κατά τη μεταπασχάλια περίοδο κι ως προσπάθεια θεμελίωσης της εξουσίας που αυτή έχει λάβει από τον Κύριο Ιησού να συγχωρεῖ αμαρτίες<sup>32</sup>. Αυτή η εκκλησιολογική διάσταση δε φαίνεται να δικαιολογείται στο κείμενο του Μάρκου, αλλά θα πρέπει μάλλον να εντοπισθεί στην παράλληλη αφήγηση του κατά Ματθαίον, όπου στο 9, 8 σημειώνεται ότι οι όχλοι που είδαν την θεραπεία «ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις»<sup>33</sup>. Στην περίπτωση του Μάρκου ο προσανατολισμός είναι σαφώς χριστολογικός, αφού, όπως είδαμε κέντρο της ιστορίας είναι ο ίδιος ο Ιησούς και η εξουσία του. Κάτι τέτοιο συνάδει με το γενικότερο

30. «Καὶ ὅταν στήκητε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος· ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῆ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν». Βλ. επίσης την προσθήκη του στ. 26 («εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν») στους κώδικες A, C και D (με λίγες διαφορές) και στο εκκλησιαστικό κείμενο, κατ' ἐπίδραση του Μτ 6, 12.

31. Υπό αυτήν την έννοια το περιστατικό της θεραπείας του παραλυτικού στην Καπερναούμ αποτελεί μία ακόμη επεξήγηση της «καινῆς διδαχῆς κατ' ἐξουσίαν» (1, 27).

32. Klauck, „Die Frage,“ 244· Pesch, *Das Markusevangelium*, 161.

33. Βλ. και την κριτική της Maisch, *Heilung*, 101-104.

σκοπό των παρεμβαλλόμενων αφηγήσεων, οι οποίες ουσιαστικά παρέχουν το ερμηνευτικό κλειδί για την κατανόηση της περικοπής στο σύνολό της και αναδεικνύουν κεντρικά θέματα του ευαγγελίου<sup>34</sup>. Και στην προκειμένη περίπτωση τόσο η παρεμβαλλόμενη συζήτηση του Ιησού με τους γραμματείς, όσο κι η αφήγηση του θαύματος γενικότερα εντάσσεται οργανικά μέσα στην πλοκή του ευαγγελίου και συμφωνεί με τη θεολογική κατεύθυνση του συγκεκριμένου ευαγγελίου, η οποία είναι σαφώς χριστολογική. Αυτή η κατεύθυνση διαφαίνεται όχι μόνο στην παρουσίαση του Ιησού ως Πάσχοντα Μεσσία αλλά και στα θαύματά του, τα οποία, όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, παρέχουν χριστολογική μαρτυρία για το πρόσωπο του Ιησού. Θέλουν πρώτιστα να δηλώσουν τι συμβαίνει, όταν ο Ιησούς εμφανίζεται και επιτελεί ένα θαύμα κι έτσι μέσα από έναν μάλλον αφηγηματικό κι όχι συστηματικό θεολογικό λόγο να αποκαλύψουν την ταυτότητά του<sup>35</sup>.

Επομένως για να επιστρέψουμε στο αρχικό ερώτημα της πιθανής σύνδεσης της αμαρτίας με την ασθένεια, το ζήτημα της περικοπής δεν είναι να αναπτύξει μία θεολογική διδασκαλία για την αιτιακή σχέση μεταξύ τους. Οπωσδήποτε σε αυτήν την περικοπή υποφώσκει η γνωστή από τον αρχαίο κόσμο σχέση μεταξύ πράξης και συνεπειών, όπως αυτή αποτυπώνεται στα κείμενα στα οποία σύντομα αναφερθήκαμε στην αρχή της μελέτης. Είναι επίσης προφανής η αντίληψη ότι η ασθένεια συνδέεται κατά κάποιον τρόπο με την έννοια της αμαρτίας. Όμως η σαφής αυτή σχέση αιτίας και αποτελέσματος φαίνεται να αμβλύνεται τόσο εξαιτίας του ότι αυτή η αμαρτία δεν προσωποποιείται στη συγκεκριμένη περίπτωση όσο και μέσα από την ερμηνεία της περικοπής που προτάθηκε στην παρούσα σύντομη μελέτη, κάτι που εναρμονίζεται με το γενικότερο πνεύμα και μήνυμα του κατά Μάρκον ευαγγελίου. Δεν είναι το θέμα επομένως της περικοπής ότι ένας αμαρτωλός άνθρωπος τιμωρήθηκε για τις αμαρτίες του, αλλά ότι ο Ιησούς, ο οποίος ήδη στην αρχή του κατά Μάρκον αναγγέλλει την έλευση της βασιλείας του Θεού και καλεί σε μετάνοια και πίστη, έχει την εξουσία να συγχωρεί αμαρτίες και να θεραπεύει και να εκπληρώνει έτσι στο πρόσωπό του αυτές

34. Edwards, "Markan Sandwiches," 216.

35. S.E. Johnson, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark (BNTC)*, A & C Black, London 1960, 9.



τις εξαγγελίες<sup>36</sup>. Η συγχώρηση των αμαρτιών σημαίνει αποκατάσταση των σχέσεων του ανθρώπου με τον Θεό κι η θεραπεία αποτελεί απτή ειδήλωση της εξουσίας του Ιησού, ο οποίος ως Υιός του Ανθρώπου εγκαινιάζει τα έσχατα και αποκαθιστά με το λόγο, τα έργα του και κυρίως με το πάθος του τις διαταραγμένες σχέσεις του Θεού με τους ανθρώπους<sup>37</sup>.

Η ανταπόκριση του Ιησού στο αίτημα πίστης του παραλυτικού και των τεσσάρων συντρόφων του αποτελεί σαφώς σε ένα πρώτο επίπεδο έκφραση της συμπόνοιας του Ιησού προς τον πάσχοντα άνθρωπο (βλ. την προσφώνηση «τέκνον»). Σε ένα δεύτερο επίπεδο, όμως, σωτηριολογικό και χριστολογικό, είναι απόδειξη της εξουσίας του και σημείο της νέας εποχής που εγκαινιάζεται για τον κόσμο, όπου η τυραννία της αμαρτίας και ο πόνος της ασθένειας, υποχωρούν μπροστά στη σωτηριώδη δύναμη του Υιού του Ανθρώπου. Παρόμοια όπως στο περιστατικό του εκ γενετής τυφλού στο κατά Ιωάννην, η αμαρτία προϋποτίθεται ως μία αδιαμφισβήτητη και τυραννική πραγματικότητα κι η ασθένεια κατανοείται ως σύμπτωμά της. Ο Ιησούς συναντά τον άνθρωπο μέσα σε αυτήν την πραγματικότητα και τον απελευθερώνει. Έτσι το θαύμα του παραλυτικού δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ως ένα μεμονωμένο περιστατικό μέσα σε μία σειρά παρόμοιων θαυμαστών γεγονότων. Ο αποφθεγματικός χαρακτήρας του λογίου για τον Υιό του Ανθρώπου στο στ. 10 παραπέμπει στην παραδειγματική κατανόησή της θαυμαστής θεραπείας στο παρόν της κοινότητας ως εγγίζουσας πραγματικότητας και ως σημείου της Βασιλείας του Θεού. Έτσι κατά την επιτυχή παρατήρηση της Ulrike Metternich το ερώτημα δεν είναι «γιατί όχι κι εγώ» αλλά «πότε; πόσο αιόμη, Κύριε;»<sup>38</sup>.

36. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι «έξουσία» και «δύναμις» αποτελούν κεντρικές έννοιες του κατά Μάρκον, βλ. χαρακτηριστικά 1,22· 5, 30· 6,2· 11, 28. 29. 33· 13, 26.

37. Βλ. επίσης Κ. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (StANT 23), Kösel, München 1970, 80-82.

38. U. Metternich, „Aufstehen und Heilsein. Die Entdeckung der *dynamis*,“ *BiKi* 61 (2006): 67-72 κι εδώ 71.



## SUMMARY

The relation between sin and illness as it is possibly reflected in Mk 2:1-12 is being discussed in the present paper. In the first part of it the structure and form and tradition history of the pericope are discussed. It is demonstrated that the narrative in its present form –as part of a group of controversy stories– consists of two different forms (2:1-5a.11-12 and 2:5b-10) that are moulded into a new entity with a deep Christological message: a healing miracle and an apothegm. The interpolation of 2:5b-10 (sandwich technique) offers the exegetical key to understand the whole narrative. Jesus is presented as the Son of Man who has the authority to forgive and to heal. Thus sin and illness are interrelated. However, as it is claimed in the second part of the paper, the emphasis is not on a causal connection between them. As it is made clear by the concentric structure of the story the heart of it is Jesus, the Son of Man, who inaugurates the Kingdom of God and has the authority to heal and forgive. Forgiveness results into the restoration of the relationship between God and people and is a main feature of the Kingdom; on the other hand, healing is a sign of this eschatological reality and expression of the authority of the Son of Man.



**Το κοινό υλικό του Λουκά και του Ιωάννη**  
**Σύντομη συμβολή στο πρόβλημα των πηγών**  
**του τετάρτου ευαγγελίου**

**Εισαγωγικά**

**Τ**ο πρόβλημα της σχέσης του κατά Ιωάννην ευαγγελίου με τα υπόλοιπα τρία –τα γνωστά ως συνοπτικά– και κατ’ επέκταση το ζήτημα των πιθανών πηγών του συγγραφέα του αποτέλεσε αντικείμενο συζήτησης μεταξύ των ερευνητών όχι μόνο κατά την σύγχρονη εποχή. Ήδη η αρχαία εκκλησιαστική παράδοση σημειώνει τον ιδιάζοντα χαρακτήρα του τετάρτου ευαγγελίου και το διαφοροποιεί από τα άλλα τρία<sup>1</sup>. Σημαντική για την παρούσα μελέτη είναι η γνωστή μαρτυρία του Κλήμεντος του Αλεξανδρέως την οποία διασώζει ο Ευσέβιος Καισαρείας στο έργο του *Εκκλησιαστική Ιστορία* (6.14.7):

«...τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον, συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον».

Η μαρτυρία του Κλήμεντος παρουσιάζει ενδιαφέρον, διότι, πρώτον, υπογραμμίζει την ιδιαιτερότητα του κατά Ιωάννην ευαγγελίου χαρακτη-

---

1. Για μία επισκόπηση των μαρτυριών της αρχαίας χριστιανικής γραμματείας σχετικά με τη σχέση του τετάρτου ευαγγελίου προς τα συνοπτικά βλ. H. Merkel, “Frühchristliche Autoren über Johannes und die Synoptiker”, στο έργο του A. Denaux (επιμ.), *John and the Synoptics* (BETL 101), Leuven University Press, Leuven 1992, 403-408.

ρίζοντάς το ως «πνευματικόν» (έναντι των υπολοίπων ευαγγελίων, τα οποία αφηγούνται τα «σωματικά») και διότι, δεύτερον, διασώζει την πληροφορία ότι ο συγγραφέας του ευαγγελίου Ιωάννης γνώριζε το περιεχόμενό των άλλων ευαγγελίων από τα οποία ωστόσο διαφοροποιήθηκε δίνοντας στο δικό του ευαγγέλιο ένα νέο περιεχόμενο<sup>2</sup>. Ο Ευσέβιος όμως αλλού στο έργο του δίνει μία επιπλέον πληροφορία: ο Ιωάννης γνώριζε τα συνοπτικά ευαγγέλια, τα οποία και αποδεχόταν, οδηγήθηκε όμως στη συγγραφή του δικού του ευαγγελίου για να συμπληρώσει όσα εκείνα παρέλειψαν, δηλ. «τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν»<sup>3</sup>. Η βεβαιότητα ότι ο συγγραφέας του τετάρτου ευαγγελίου γνώριζε τα συνοπτικά ευαγγέλια, τα οποία με το δικό του έργο είτε επανερμήνευσε είτε συμπλήρωσε, παρέμεινε ακλόνητη μέχρι τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Στα 1926, όμως, ο Hans Windisch<sup>4</sup> υποστήριξε ότι ο Ιωάννης με το ευαγγέλιό του θέλησε να υποκαταστήσει τα συνοπτικά, επειδή ήταν πεπεισμένος για την ορθότητα της δικής του θεολογικής ερμηνείας του πρωτοχριστιανικού κηρύγματος<sup>5</sup>. Η θέση του Windisch, όπως ήταν φυσικό, προκάλεσε ποικίλες αντιδράσεις<sup>6</sup>. Η σημαντικότερη ωστόσο αμφισβήτηση της παραδοσιακής αντίληψης διατυπώθηκε από τον Percival Gardner-Smith στα 1938<sup>7</sup>, ο οποίος απέδωσε τις όποιες ομοιότητες διαπιστώνονται μεταξύ του τετάρτου ευαγγελίου και των συνοπτικών στην ύπαρξη μίας κοινής προ-

2. Βλ. R.A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee: the Life of a Legend*, Fortress Press, Minneapolis 2000, 144.

3. Ευσεβίου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* 3.24.7.2-8.1: «Ἰωάννην φασὶ τὸν πάντα χρόνον ἀγράφω κεχηρμένον κηρύγματι, τέλος καὶ ἐπὶ τὴν γραφὴν ἔλθειν τοιαῦδε χάριν αἰτίας. τῶν προαναφερθέντων τριῶν εἰς πάντας ἤδη καὶ εἰς αὐτὸν διαδεδομένων, ἀποδέξασθαι μὲν φασὶ, ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα, μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῆ γραφῆ τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν. καὶ ἀληθὴς γε ὁ λόγος».

4. H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?* (UNT 12), J.C. Hinrichs, Leipzig 1926.

5. Windisch, *Johannes*, 135-150.

6. Γι' αυτές βλ. D. Moody Smith, *John among the Gospels*, University of South Carolina Press, Columbia 2001, 31-37.

7. P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1938.

φορικής παράδοσης. Η θέση αυτή του Gardner-Smith, η οποία θα πρέπει να συνδεθεί με την είσοδο της Formkritik στο χώρο της βιβλικής έρευνας και με την έμφαση που εκείνη έδωσε στην προφορική παράδοση, υιοθετήθηκε από τους επόμενους ερμηνευτές –μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται οι R. Bultmann, C.H. Dodd, E.R. Goodenough, R.E. Brown, N. Perrin και R. Schnackenburg– και κυριάρχησε στην έρευνα μέχρι και τη δεκαετία του 1970. Από τα μέσα όμως αυτής της δεκαετίας και κάτω από την επίδραση της Redaktionskritik, αρχικά και κάποιων άλλων περισσότερο συγχρονικών αναγνώσεων του ευαγγελίου, πιο πρόσφατα, η πεποίθηση ότι το κατά Ιωάννην δεν έχει καμιά εξάρτηση από τα συνοπτικά κι ούτε πιθανόν ο συγγραφέας του τα γνώριζε (γνωστή και ως independence theory) είτε μετριάσθηκε (με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα το υπόμνημα των M. E. Boismard και A. Lamouille<sup>8</sup>) είτε τελικά απορρίφθηκε. Μεταξύ των σημαντικότερων επικριτών της προηγούμενης θέσης συγκαταλέγονται οι F. Neiryck<sup>9</sup>, C.K. Barrett<sup>10</sup>, M. Hengel<sup>11</sup>, M. Sabbe<sup>12</sup>, K.T. Kleinknecht<sup>13</sup>,

8. M. E. Boismard and A. Lamouille, *L'évangile de Jean: Synopse de quatre évangiles en français*, Cerf, Paris 1977. Βλ. ακόμη το έργο του D. Moody Smith, ο οποίος προσπαθεί να κρατήσει ίσες αποστάσεις από τα δύο άκρα και παρατηρεί στην κατακλείδα του έργου του *John Among the Gospels*, 241: “It is not possible to prove that John did not know any of the Synoptics, and improbable that his Gospel was published without cognizance of them (21:25). But the Gospel’s independence is obvious, and is a better working hypothesis for exegesis than the assumption that the late-first-century author was writing with the Synoptic Gospels principally in view, whether to supplement, correct, or displace them.”

9. F. Neiryck, “John and the Synoptics,” στο έργο του M. de Jonge (επιμ.), *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, (BETL 44), Peeters, Leuven <sup>2</sup>1987, 73-106 και του ιδίου, “John and the Synoptics: 1975-1990”, στο έργο του De-naux, *John and the Synoptics*, 3-62.

10. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London-Philadelphia <sup>2</sup>1978, 42-46.

11. M. Hengel, *The Johannine Question*, London-Philadelphia 1989.

12. M. Sabbe, “The Footwashing in Jn 13 and Its Relation to the Synoptic Gospels,” *ETL* 58 (1982): 279-308.

13. K.T. Kleinknecht, “Johannes 13, die Synoptiker und die “Methode” der johanneischen Evangelienüberlieferung,” *ZThK* 82(1985): 361-388.

P. Stuhlmacher<sup>14</sup>, G. Strecker<sup>15</sup>, U. Schnelle<sup>16</sup>, R. Raum-Bobenbender<sup>17</sup> και κυρίως ο H. Thyen<sup>18</sup>.

Η πορεία της συζήτησης του προβλήματος της σχέσης Ιωάννη και συνοπτικών και των λύσεων που προτάθηκαν μπορεί να συνοψισθεί στα εξής τρία σημεία: α) ο Ιωάννης γνωρίζει το κείμενο ενός ή περισσότερων ευαγγελίων τα οποία χρησιμοποιεί, β) οι ομοιότητες μεταξύ του ευαγγελίου του και των συνοπτικών οφείλονται σε μία κοινή προφορική παράδοση και γ) ο Ιωάννης γνώριζε τα συνοπτικά ευαγγέλια και τις παραδόσεις στις οποίες αυτά στηρίζονται, δεν εξαρτάται όμως από αυτά<sup>19</sup>.

### Τα κοινά σημεία Λουκά και Ιωάννη

Μέσα σε αυτό το γενικότερο πλαίσιο συζήτησης τοποθετείται και το ζήτημα της πιθανής σχέσης των ευαγγελίων του Λουκά και του Ιωάννη. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι γενικά παρατηρείται η τάση μεταξύ εκείνων των ερευνητών που αποδέχονται κάποια μορφή εξάρτησης του Ιωάννη από τους συνοπτικούς να θεωρούν ότι ο τέταρτος ευαγγελιστής γνώριζε σίγουρα το κατά Μάρκον<sup>20</sup>, πιθανόν είχε υπόψη του το κατά Λουκά, ενώ είναι λιγό-

14. P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth-Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988, 87-94.

15. G. Strecker, „Die Anfänge der johanneischen Schule,“ *NTS* 32 (1986): 31-47.

16. U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 44), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 250-251.

17. R. Baum-Bodenbender, *Hohheit und Niedrigkeit: Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus* (Job 18,28-19,16a) (FzB 49), Würzburg 1984.

18. H. Thyen, „Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh. 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums,“ στο έργο του de Jonge (επιμ.), *L'Évangile de Jean*, 259-299 του ιδίου, „Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand der Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen,“ στο έργο του Denaux, *John and the Synoptics*, 63-80.

19. R. Kysar, „The Gospel of John in Current Research,“ *RelSRev* 9 (1983): 314-323 κι εδώ 316.

20. O J. Blinzel, *Johannes und die Synoptiker: Ein Forschungsbericht* (SBS 5), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965, συνόψισε τη σχέση του κατά Ιωάννη

τερο πιθανό να γνώριζε το κατά Ματθαίον<sup>21</sup>. Ειδικότερα στην περίπτωση του κατά Λουκάν οι ερμηνευτές έχουν εντοπίσει διάφορες μορφές επαφής ή εξάρτησης του κατά Ιωάννην από αυτό. Σύμφωνα, για παράδειγμα, με τον D. Moody Smith οι ομοιότητες μεταξύ των δύο ευαγγελίων δεν είναι συνήθως κατά λέξη, αλλά προκύπτουν κυρίως από μία κοινή αντίληψη των γεγονότων, από μία κοινή γνώση ή κοινές πληροφορίες, που πρέπει να αποδοθούν είτε σε μία λογοτεχνική εξάρτηση των δύο κειμένων είτε σε κοινές παραδόσεις<sup>22</sup>. Ο F. Lamar Cribbs, ωστόσο, εντόπισε επίσης μία σειρά κατά λέξη συμφωνιών μεταξύ των δύο ευαγγελίων, εκτός των υπόλοιπων συμφωνιών όσον αφορά στα γεγονότα, στη διαδοχή τους και στον τρόπο αντίληψης, για τις οποίες προτείνει διάφορες ερμηνείες: είτε ο Ιωάννης γνώριζε κάποια μορφή του κατά Λουκάν ευαγγελίου είτε ο Λουκάς γνώριζε κάποια πρώιμη μορφή του κατά Ιωάννην είτε και οι δύο ευαγγελιστές επηρεάστηκαν από μία ή περισσότερες κοινές παραδόσεις<sup>23</sup>. Ο ίδιος ερευνητής παρουσίασε αναλυτικά σε δύο άρθρα του<sup>24</sup> όλα τα σημεία σύγκλισης ή και συμφωνίας μεταξύ των δύο ευαγγελίων. Ειδικότερα:

(α) σε 60 περιπτώσεις διαπιστώνεται λεκτική ταύτιση μεταξύ των δύο

---

και του κατά Μάρκον σε τρία σημεία: α) στην εντύπωση που δημιουργείται πως ο Ιωάννης θεωρεί δεδομένο ότι οι αναγνώστες του γνωρίζουν τα πρόσωπα που αναφέρονται στο κατά Μάρκον, β) στη συμφωνία ως προς στη σειρά των γεγονότων που αφηγούνται από κοινού ο Ιωάννης και ο Μάρκος και γ) στις οκτώ κατά λέξη συμφωνίες μεταξύ Μάρκου και Ιωάννη που αφήνουν να εννοηθεί ότι ο Ιωάννης αντέγραψε τον Μάρκο.

21. D.A. Carson, *The Gospel According to John (Pillar New Testament Commentary)*, Leicester-Grand Rapids 1991, 49-58. W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, SCM, London 1977, 204. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 42-54.

22. Smith, *John Among the Gospels*, 86: “But for the most part what is in view is shared perspective, knowledge, or information, whether derived from direct literary contact or from common sources”.

23. F.L. Cribbs, “The Agreements that Exist Between Luke and John,” *SBL SP 1* (1979), 216 και 251.

24. F.L. Cribbs, “A Study of the Contacts that Exist between St. Luke and St. John,” *SBL Seminar Papers 2* (1973): 1-93· του ιδίου, “The Agreements”. Βλ. επίσης του ιδίου, “St. Luke and the Johannine Tradition,” *JBL 90* (1971): 422-450.

ευαγγελίων<sup>25</sup>

(β) στις 24 περικοπές που είναι κοινές μεταξύ των τεσσάρων ευαγγελιστών ο Ιωάννης παρουσιάζει περισσότερες λεκτικές ομοιότητες με τον Λουκά σε επιμέρους στίχους και σε 45 περιπτώσεις ταυτίζεται, όσον αφορά σε επιμέρους πληροφορίες, μαζί του<sup>26</sup>, ενώ σε άλλες 30 οι δυο παραλείπουν σημαντικές πληροφορίες που διασώζονται στους άλλους ευαγγελιστές<sup>27</sup>.

(γ) στις κοινές μεταξύ των τεσσάρων ευαγγελιστών περικοπές σε 20 περιπτώσεις ο Λουκάς και ο Ιωάννης ακολουθούν την ίδια σειρά στη διαδοχή των γεγονότων<sup>28</sup> και

(δ) σε 25 περιπτώσεις τα δύο ευαγγέλια παρουσιάζουν λεκτικές ομοιότητες που απουσιάζουν από τις παράλληλες περικοπές του Μάρκου ή του Ματθαίου<sup>29</sup>.

Πολλά από τα παραπάνω σημεία σύγκλισης ή ταύτισης είχαν ήδη εντοπισθεί από παλαιότερους ερευνητές οι οποίοι έδωσαν διάφορες ερμηνείες. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι όλες αυτές οι αναλύσεις ακολουθούσαν τις

25. Λκ 3, 16δ / Ιω 1, 27β. Λκ 4, 22β / Ιω 6, 42<sup>α</sup>. Λκ 7, 44δ / Ιω 12, 3γ. Λκ 19, 38<sup>α</sup> / Ιω 12, 13β. Λκ 22, 3α / Ιω 13, 27β. Λκ 22, 34 / Ιω 13, 38β. Λκ 22, 50 / Ιω 18, 10β. Λκ 22, 67α / Ιω 10, 24γ. Λκ 23, 4β / Ιω 18, 38γ. Λκ 23, 53γ / Ιω 19, 41γ. Λκ 24, 1α / Ιω 20, 1α. Λκ 24, 36 / Ιω 20, 19γ. Λκ 24, 39α / Ιω 20, 27γ. Λκ 24, 40 / Ιω 20, 20.

26. Λκ 3, 15 / Ιω 1, 20. Λκ 4, 14-16 / Ιω 2, 1-11. Λκ 9, 10-17 / Ιω 6, 14. Λκ 22, 31-34 / Ιω 13, 36-38. Λκ 22, 67.70 / Ιω 10, 24.36. Λκ 23, 4. 13-22 / Ιω 18, 38 – 19, 6). Λκ 23, 10-16 / 19, 1-3. Λκ 24, 4 / Ιω 20, 12. Λκ 24, 13 εξ. / Ιω 20, 11 εξ.

27. Οι πληροφορίες που απαντούν στα Μκ 1, 6. 9-10. 14-15· 6, 3· 8, 1-10, 27β· 11, 10α· 14, 2. 19. 21β. 27-28. 31-32α. 37β. 44-45. 50. 56. 58. 60-61<sup>α</sup>. 63-64. 69<sup>α</sup>. 71· 15, 1.4. 8-9. 11-12. 19<sup>α</sup>. 23. 27α. 29-30. 34-36. 46γ· 16, 5.7 απουσιάζουν από τα παράλληλα χωρία του Λουκά και του Ιωάννη.

28. Κυρίως στην αφήγηση των γεγονότων της δίκης, του πάθους και των εμφανίσεων του Ιησού.

29. Για παράδειγμα: Λκ 1, 2β / Ιω 15, 27. Λκ 1, 45α / Ιω 20, 29β. Λκ 3, 20 / Ιω 3, 24. Λκ 6, 13β / Ιω 6, 70β. Λκ 7, 22α / Ιω 3, 32α. Λκ 10, 16γ / Ιω 12, 48α. Λκ 12, 37β / Ιω 13, 4γ. Λκ 22, 2α / Ιω 11, 53β. Λκ 22, 53β / Ιω 7, 30β. Λκ 23, 8γ / Ιω 6, 14α. Λκ 24, 8 / Ιω 2, 22β. Λκ 24, 30 / Ιω 21, 13. Λκ 24, 41β / Ιω 21, 5β. Λκ 24, 44α / Ιω 14, 25. Λκ 24, 44β / Ιω 1, 45β. Λκ 24, 48 / Ιω 21, 24α.



γενικότερες τάσεις επίλυσης του προβλήματος της σχέσης του Ιωάννη με τους συνοπτικούς και στηρίζονταν κυρίως στη σχέση του Ιωάννη με τον Μάρκο χωρίς να εξετάζουν την πιθανή σύνδεση Λουκά και Ιωάννη μεμονωμένα.

### Ιστορία της έρευνας

Την παραδοσιακή αντίληψη ότι το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο συμπληρώνει ερμηνευτικά το κατά Λουκάν ευαγγέλιο εκπροσωπεί η εργασία ο Ludwig Gümbel στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. Ήδη στον πρόλογο του έργου του ο Gümbel<sup>30</sup> αποκαλύπτει τη βασιική θέση της εργασίας του: ο τέταρτος ευαγγελιστής δεν γνώριζε κανένα άλλο συνοπτικό ευαγγέλιο εκτός από το κατά Λουκάν. Επειδή το τρίτο ευαγγέλιο είναι γνωστό και στους αναγνώστες του, ο Ιωάννης προϋποθέτει πολλές από τις διηγήσεις και πληροφορίες του κατά Λουκάν και γενικά ακολουθεί τη δική του αφήγηση. Στις περιπτώσεις που αποκλίνει από την αφήγηση του Λουκά, ο Ιωάννης στηρίζεται σε προσωπικές σκέψεις ή εμπειρίες και ουσιαστικά συμπληρώνει ερμηνευτικά τη διήγηση του τρίτου ευαγγελιστή.

Ο πρώτος που διατύπωσε την υπόθεση ότι οι συγγραφείς των κατά Λουκάν και κατά Ιωάννην ευαγγελίων στηρίζονται σε κοινές προφορικές παραδόσεις ήταν ο Julius Schniewind<sup>31</sup>. Ο Schniewind επιέντρωσε την ανάλυσή του σε συγκεκριμένες παράλληλες περικοπές: στην περικοπή για τον Βαπτιστή (Λκ 3, 3-30 / Ιω 1, 19-34), στη διήγηση της θαυμαστής αλείας (Λκ 5, 1-11 / Ιω 21, 1-19), στο θαύμα με τον δούλο του εκατόνταρχου της Καπερναούμ (Λκ 7, 10 / Ιω 4, 46-54), στο περιστατικό της μυράλειψης στη Βηθανία (Λκ 7, 36-50 / Ιω 12, 3-8), στην περιγραφή της εισόδου του Ιησού στην Ιερουσαλήμ (Λκ 19, 28-40 / Ιω 12, 12-19), στην πρόρρηση της άρνησης του Πέτρου (Λκ 22, 31-34 / Ιω 13, 36-38), στη σύλληψη του Ιησού (Λκ 22, 39. 47-53 / Ιω 18, 1-11), στην άρνηση του Πέτρου και στη δίκη του Ιησού από τις ιουδαϊκές αρχές (Λκ 22, 54-71 / Ιω 18, 12-27) και από τον Πιλάτο (Λκ 23, 1-25 / Ιω 18, 18-19, 16), στη

30. L. Gümbel, *Das Johannesevangelium eine Ergänzung des Lukasevangeliums; exegetische Studie*, Nimitz Buchhandlung, Speyer 1911.

31. J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes*, G. Olms, Hildesheim 1958.

σταύρωση και στην ταφή του Ιησού (Λκ 23, 26-56 / Ιω 19, 16-42) και τέλος την ανάσταση (Λκ 24 / Ιω 20). Ο Schniewind υποθέτει την ύπαρξη μίας πρωτο-ιωάννειας περιγραφής των γεγονότων, γνωστής τόσο στον Λουκά όσο και στον Ιωάννη, την οποία ωστόσο ο Ιωάννης στη συνέχεια ανέπτυξε περαιτέρω. Επομένως η σχέση των δύο ευαγγελίων οφείλεται στην ύπαρξη μίας κοινής προφορικής παράδοσης, από την οποία κι οι δυο αντλούν πληροφορίες. Είναι μάλιστα πιθανό το κατά Ιωάννην να διασώζει μία αρχαιότερη μορφή αυτής της παράδοσης, σε πληρέστερη όμως μορφή από ό,τι κάνει το κατά Λουκάν<sup>32</sup>.

Την ίδια εποχή ο Frederick Charles Grant<sup>33</sup> χωρίς να γνωρίζει το έργο του Schniewind, καταλήγει σε παρόμοια συμπεράσματα: το κατά Λουκάν δεν αποτέλεσε πηγή του κατά Ιωάννην ευαγγελίου. Αντίθετα οι δύο ευαγγελιστές φαίνεται πως άντλησαν από κοινές ή παρόμοιες πηγές παράδοσης. Σύμφωνα με τον Grant ο συγγραφέας του τετάρτου ευαγγελίου γνώριζε το κατά Μάρκον, την Q, την L και μία ιδιαίτερη πηγή του Λουκά για το πάθος. Οι κατά λέξη συμφωνίες στις σχετικές με την Ιερουσαλήμ κοινές στα δύο ευαγγέλια αφηγήσεις (και ιδιαίτερα στα χωρία Λκ 24, 22-23. 37. 39-43) οφείλονται σε μία προσπάθεια εναρμόνισης του κειμένου του Λουκά προς εκείνο του Ιωάννη<sup>34</sup>. Η θέση του Grant είναι ιδιαίτερα ευφυής, επειδή αντιστρέφει τη γενικότερα αποδεικτή άποψη ότι το κατά Ιωάννην εναρμονίσθηκε με τα υπόλοιπα ευαγγέλια. Το βασικό μειονέκτημα ωστόσο της υπόθεσης του Αμερικανού καινοδιαθηκολόγου είναι ότι δεν υπάρχει καμιά μαρτυρία στην χειρόγραφη παράδοση<sup>35</sup> που να επιτρέπει τον

32. Schniewind, *Parallelperikopen*, 63-64. Την ίδια περίπου θέση υιοθετεί κι ο H. Klein, „Die lukanisch-johanneische Passionstradition,“ *ZNW* 67 (1976): 155-186.

33. F.C. Grant, “Was the Author of John Dependent Upon the Gospel of Luke?,” *JBL* 56 (1937): 285-307.

34. F.C. Grant, “Was the Author,” 303-306. Μία παρόμοια πρόταση για εναρμόνιση των κειμένων Ματθαίου και Λουκά είχε κάνει ο B.H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, MacMillan, London 1936, 306-329.

35. Ο Grant προσπαθεί να λύσει αυτό το πρόβλημα παραπέμποντας για παράδειγμα στην περίπτωση του Λκ 24, 12, το οποίο απουσιάζει από τον Κώδικα Βέζα και την Ιτάλα και γενικά θεωρείται ως μία εναρμόνιση του αρχαίου κειμένου εδώ προς εκείνο του Ιωάννη (Ιω 20, 1-10). Βλ. όμως και τις κριτικές εκδόσεις

έλεγχο της ορθότητάς της<sup>36</sup>.

Ο John A. Bailey στη συνέχεια υποστήριξε στη διατριβή του<sup>37</sup>, που ειπώθηκε υπό την επίβλεψη του O. Cullmann, τη θέση ότι ο Ιωάννης στηρίχθηκε στο κατά Μάρκον, στο κατά Λουκάν –το οποίο παραθέτει από μνήμης- αλλά και σε προφορικές παραδόσεις κοινές με τον τρίτο ευαγγελιστή. Ένα από τα σημαντικά στοιχεία της εργασίας του Bailey είναι η πρότασή του να θεωρηθεί ως απόδειξη της εξάρτησης του τετάρτου ευαγγελιστή από το κατά Λουκάν η παράθεση στοιχείων τα οποία προέρχονται από την επεξεργασία του πηγαίου υλικού από τον τρίτο ευαγγελιστή. Από την άλλη ωστόσο, η πορεία της έρευνας απέδειξε ότι το εγχείρημα της διάκρισης μεταξύ του πηγαίου υλικού και της συντακτικής παρέμβασης του ευαγγελιστή δεν είναι πάντα εύκολο ούτε οδηγεί σε ασφαλή συμπεράσματα κι επομένως δεν είναι δυνατό με βάση αυτό το κριτήριο να σχηματίσουμε μία ξεκάθαρη εικόνα όσον αφορά στον βαθμό και στον τρόπο της πιθανής εξάρτησης του κατά Ιωάννην από το κείμενο του Λουκά.

Οι μελέτες των Pierson Parker<sup>38</sup> και Robert Maddox<sup>39</sup> αποτελούν αντιπροσωπευτικά παραδείγματα της γενικότερης τάσης που κυριαρχεί στην έρευνα κατά τη δεκαετία του '60 και μέχρι τη δεκαετία του '80 του προηγούμενου αιώνα, όπου το ενδιαφέρον στρέφεται πλέον στην προφορικότητα της πρώιμης παράδοσης των ευαγγελίων. Κι οι δύο αποδέχονται την ύπαρξη μίας κοινής προφορικής παράδοσης, ο Parker ωστόσο υποστηρίζει ότι το κατά Ιωάννην συνδέεται με τις Πράξεις, τις οποίες προτάσει

---

Nestle-Aland (μέχρι και την 28<sup>η</sup>), όπου ο σχετικός στίχος θεωρείται ότι ανήκει στο αρχικό κείμενο του ευαγγελίου.

36. Βλ. την κριτική του Smith, *John Among the Gospels*, 92: “To deny such an assimilation is to go against the grain of probability, but the more one invokes it to solve exegetical problems, the less convincing such solutions are likely to seem.”

37. J.A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (NT.S 7), Brill, Leiden 1963.

38. P. Parker, “Luke and the Fourth Evangelist,” *NTS* 9 (1962-63): 317-336.

39. R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982 και ιδιαίτερα το κεφ. “The Special Affinities of Luke and John”, 158-179.

χρονικά του κατά Λουκάν ευαγγελίου<sup>40</sup>, ενώ ο Maddox θεωρεί ότι οι ομοιότητες μεταξύ των δύο ευαγγελίων οφείλονται, πέραν της κοινής δεξαμενής πηγαίου υλικού, στην ταύτιση του ενδιαφέροντος και του σκοπού των δύο συγγραφέων<sup>41</sup>.

Ο F. Lamar Cribbs<sup>42</sup> ανέλυσε με μεγάλη λεπτομέρεια όλα τα σημεία επαφής και συμφωνίας των δύο ευαγγελίων και κατέληξε στο ενδιαφέρον συμπέρασμα ότι το κατά Λουκάν παρουσιάζει την τάση να απομακρύνεται, να παραλείπει ή να μεταμορφώνει την παράδοση του Μκ σε εκείνα τα σημεία που συμπίπτει με το κατά Ιωάννην<sup>43</sup>. Για να επιλύσει αυτό το πρόβλημα ο Cribbs αντιστρέφει την μέχρι τότε προτεινόμενη λύση και υποστηρίζει ότι δεν είναι ο Ιωάννης εκείνος που εξαρτάται από τον Λουκά, αλλά αντίστροφα ο τρίτος ευαγγελιστής γνωρίζει είτε το κατά Ιωάννην σε ένα αρχαιότερο στάδιό του είτε μια αρχαία μορφή της ιωάννειας παράδοσης. Οπωσδήποτε η θέση του Cribbs απαντά σε κάποια επιμέρους ερωτήματα, αφήνει όμως κάποια άλλα αναπάντητα, όπως για παράδειγμα το γιατί ο τρίτος ευαγγελιστής επιλέγει να παραλείψει φράσεις του κατά Μάρκον, τις οποίες στη συνέχεια επαναλαμβάνει ο τέταρτος ευαγγελιστής.

Η δεκαετία του '80 έφερε, όπως ήδη αναφέρθηκε, την επιστροφή, έστω

40. Βλ. κυρίως P. Parker, "When Acts Sides with John," στο έργο J. Reumann (επιμ.), *Understanding the Sacred Text: Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*, Judson Press, Valley Forge 1972, 201-215 και του ιδίου, "The Kinship of John and Acts," στο έργο του J. Neusner (επιμ.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty. Part One: New Testament (SJLA 12a)*, Brill, Leiden 1975, 187-205.

41. Για παράδειγμα, η Ιερουσαλήμ και η Ιουδαία είναι σημαντικές και για τους δυο ευαγγελιστές. Η ανάληψη, αν και παρουσιάζεται από τον καθένα διαφορετικά συνδέεται με το Άγιο Πνεύμα (πρβλ. τους όρους «παράκλητος» στον Ιωάννη και «παράκλησις» στο Πραξ 9, 31). Ο Maddox θεωρεί ότι αυτές οι ομοιότητες και η άμεση σύνδεσή τους με την Ιουδαία παραπέμπει στις μνήμες των Ιουδαίων μαθητών του Ιησού που ίδρυσαν τις εκκλησίες της Ιουδαίας. Αντίθετα τη γαλιλαϊκή παράδοση εκπροσωπούν οι Μτ, Μκ και Q. Maddox, *Purpose*, 174.

42. Βλ. υποσημ. 23 και 24.

43. Ως τέτοια σημεία συνάντησης των δύο ευαγγελίων ο Cribbs θεωρεί την αφήγηση για τον χορτασμό του πλήθους (Ιω 6, 1-15 / Λκ 9, 10-17), το ερώτημα για την ταυτότητα του Βαπτιστή (Λκ 3, 15 / Ιω 1, 20), και την άρνηση του Βαπτιστή ότι είναι ο Μεσσίας (Ιω 1, 20 / Πραξ 13, 25).

και διστακτικά, στην παλαιότερη υπόθεση γνώσης ή και αξιοποίησης εκ μέρους του τετάρτου ευαγγελιστή του κατά Λουκάν ευαγγελίου. Ήδη τις πρώτες βάσεις είχε βάλει η εργασία του J.A. Bailey. Εκτός από τους θερμούς υποστηρικτές της θεωρίας εξάρτησης του κατά Ιωάννη ευαγγελίου, στους οποίους ήδη αναφερθήκαμε (F. Neiryck, H. Thyen, J.B. Green<sup>44</sup> κ.ά.), άλλοι ερευνητές πρότειναν περισσότερο σύνθετα μοντέλα σχέσης των δύο ευαγγελίων. Ο M.-É. Boismard κατέληξε για παράδειγμα μετά από μία σειρά άλλων ερμηνειών στην εξάρτηση του Ιωάννη από τον Λουκά<sup>45</sup>, ενώ ο Anton Dauer πρότεινε την ύπαρξη μίας μετα-συνοπτικής προφορικής παράδοσης, η οποία επηρέασε τα ιωάννεια παράλληλα των Λκ 7, 1-10· 10, 38-42· 24, 36-49<sup>46</sup>. Τέλος, δεν λείπουν κι εκείνοι που παραμένουν πιστοί στην εκδοχή μίας κοινής προφορικής παράδοσης, όπως για παράδειγμα ο Matti Myllykoski<sup>47</sup>.

### Η σχέση τρίτου και τετάρτου ευαγγελίου

Η σύντομη επισκόπηση της έρευνας για την πιθανή σχέση του τετάρτου και τρίτου ευαγγελίου ανέδειξε την πολυπλοκότητα του προβλήματος και το δυσεπίλυτό του. Οπωσδήποτε ο μεγάλος αριθμός των ταυτίσεων, επικαλύψεων και επαφών μεταξύ των δύο ευαγγελίων δεν μπορεί να αποδοθεί σε συμπτώσεις. Άλλωστε αυτό που προοιούπει από τη μέχρι τώρα έρευνα είναι ότι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο και σε διαφορετικό κάθε φορά βαθμό οι ερευνητές που ασχολήθηκαν με αυτό το πρόβλημα αποδέχονται την ύπαρξη μιας ιδιαίτερης σχέσης μεταξύ των δύο ευαγγελίων. Από την άλλη όμως, εργασίες όπως του Bailey και του Dauer καθώς και τα

44. J.B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT II/33), Mohr Siebeck, Tübingen 1988, 24-204.

45. Βλ. αναλυτικά, F. Neiryck, "John and the Synoptics: 1975-1990," στο έργο του Denaux, *John and the Synoptics*, 3-62 κι εδώ 40-41.

46. A. Dauer, *Johannes und Lukas: Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelperikopen* Job 4,46-54/Lk 7, 1-10·Job 12,1-8/Lk 7,36-50; 10, 38-42·Job 20,19-29/Lk 24,36-49, Echter, Würzburg 1984, 229.

47. M. Myllykoski, "The Material Common to Luke and John. A Sketch", στο έργο του P. Luomanen (επιμ.), *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives* (PFES 54), Helsinki-Göttingen 1991, 115-156.

πορίσματα της νεότερης έρευνας για την προφορική και γραπτή παράδοση στην αρχαιότητα, γενικότερα, και στον αρχέγονο Χριστιανισμό, ειδικότερα, οδήγησαν στη διαπίστωση πολύπλοικων και πολυεπίπεδων μορφών σχέσης, επίδρασης και αλληλεπίδρασης μεταξύ των γραπτών και προφορικών κειμένων και απομάκρυναν την έρευνα από μονοεπίπεδες και απλές γραμμικές σχέσεις μεταξύ γραπτού κειμένου και προφορικής παράδοσης ή γραπτού κειμένου και γραπτού κειμένου<sup>48</sup>. Αυτό, ωστόσο, στην περίπτωση της σχέσης τετάρτου και τρίτου ευαγγελίου έχει αμφίσημο χαρακτήρα, ιδιαίτερα, αν ληφθεί υπόψη ότι ο κάθε ευαγγελιστής είναι ένας δημιουργικός θεολόγος, που αξιοποιεί το πηγαίο υλικό του μέσα στο ιδιαίτερο αφηγηματικό του πλαίσιο με τέτοιον τρόπο ώστε να αναδεικνύει το δικό του θεολογικό πρόγραμμα. Από τη μία, τέτοιες διαπιστώσεις επιτρέπουν μία μεγαλύτερη ελαστικότητα στον τρόπο κατανόησης της εξάρτησης και αξιοποίησης του προϋπάρχοντος, γραπτού ή προφορικού υλικού, από τον συντάκτη του ευαγγελιστή. Έτσι ο Ιωάννης είναι δυνατόν να είχε υπόψη του τους άλλους ευαγγελιστές χωρίς όμως να παραπέμπει αυτολεξεί σε αυτούς ή μπορεί να αποστασιοποιείται από αυτούς σε πολλά σημεία και να μην τους χρησιμοποιεί παρόλο που τους γνωρίζει. Από την άλλη, ωστόσο, η ίδια διαπίστωση οδηγεί εκ των πραγμάτων σε γκρίζες ζώνες της ιστορίας παράδοσης και σύνταξης του ευαγγελίου, αφού δεν είναι πλέον δυνατό με απόλυτη βεβαιότητα να καθορισθεί σε ποιο στάδιο, σε ποιο βαθμό και με ποια μορφή διάφορες παραδόσεις, γραπτές και προφορικές, άσκησαν επίδραση στο έργο του τετάρτου ευαγγελιστή. Αυτήν την απορία της έρευνας καταδεικνύει η πληθώρα των λύσεων που προτάθηκαν ως τώρα, οι οποίες ωστόσο δεν κατόρθωσαν να φωτίσουν όλες τις πτυχές του συγκεκριμένου ζητήματος.

Παρά τους όποιους περιορισμούς, ωστόσο, είναι δυνατόν να διατυπωθούν κάποιες προτάσεις όσον αφορά στην πιθανή σχέση των κατά Ιωάννην και κατά Λουκιάν ευαγγελίων. Όπως ήδη αναφέρθηκε, το μεγάλο ποσοστό ταυτίσεων και επαφών μεταξύ των δύο ευαγγελίων, τις οποίες επεσήμανε ο F.L. Cribbs, δεν αφήνουν πολλά περιθώρια αμφισβήτησης μίας ιδιαίτερης

48. Αυτό καθίσταται ιδιαίτερα σαφές από το σύνθετο σχήμα εξάρτησης των τεσσάρων ευαγγελίων που προτείνει ο M.-E. Boismard, βλ. Smith, *John and the Synoptics*, 143.



σχέσης μεταξύ των δύο ευαγγελίων. Οπωσδήποτε βέβαια αυτή η σχέση δεν είναι αναγκαίο να στηρίζεται πάντοτε σε γραπτά κείμενα αλλά είναι πιθανόν να αντλεί από κοινές παραδόσεις, όπως φαίνεται στο παράδειγμα του παρακάτω πίνακα:

Μτ 21, 9	Μκ 11, 9β-10	Λκ 19, 38	Ιω 12, 13
ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ̄ <u>εὐλογημένος ὁ</u> <u>ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι</u> <u>κυρίου</u> . ὠσαννὰ <u>ἐν</u> <u>τοῖς ὑψίστοις</u> .	ὠσαννὰ· <u>εὐλογη-</u> <u>μένος ὁ ἐρχόμενος</u> <u>ἐν ὀνόματι κυρίου</u> · 10 <u>εὐλογημένη ἢ</u> <u>ἐρχομένη βασι-</u> <u>λεία</u> τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ̄ ὠ- σαννὰ <u>ἐν τοῖς ὑψί-</u> <u>στοις</u> .	<u>εὐλογημένος</u> <u>ὁ ἐρχόμενος,</u> <u>ὁ βασιλεὺς ἐν</u> <u>ὀνόματι κυρίου</u> · ἐν οὐρανῷ εἰρή- νη καὶ δόξα <u>ἐν</u> <u>ὑψίστοις</u> .	ὠσαννὰ· <u>εὐλογημένος ὁ</u> <u>ἐρχόμενος ἐν ὀ-</u> <u>νόματι κυρίου,</u> [καὶ] <u>ὁ βασιλεὺς</u> <u>τοῦ Ἰσραὴλ</u> .

Από τη σύγκριση των τεσσάρων παράλληλων χωρίων είναι προφανές ότι εγγύτερα μεταξύ τους βρίσκονται τα Λκ 19, 38 και Ιω 12, 13 καθώς και στα δύο γίνεται μνεία του θέματος του βασιλέως. Από την άλλη, ωστόσο, το θέμα της βασιλείας υπάρχει και στον Μάρκο, ο οποίος μοιράζεται με τον Ματθαίο την αναφορά στη δαυδική γενιά, που δεν έχουν οι άλλοι δύο ευαγγελιστές. Στην προκειμένη περίπτωση είναι εξαιρετικά δύσκολο να διαπιστωθεί η εξάρτηση του Ιωάννη από το κείμενο του Λουκά κι ίσως πρόκειται για μια κοινή παράδοση<sup>49</sup>.

Μία στενότερη σχέση φαίνεται ωστόσο να υπάρχει μεταξύ του Ιωάννη και του Λουκά στην περίπτωση επτά λόγων του Ιησού<sup>50</sup>, όπως φαίνεται και στο παρακάτω παράδειγμα. Εδώ είναι προφανές ότι η σύνταξη σε Λκ και Ιω είναι βρισκείται εγγύτερα από ό,τι στην περίπτωση των δύο πρώτων ευαγγελίων, τα οποία με τη σειρά τους παρουσιάζουν ομοιότητα<sup>51</sup>:

49. Για μια ανάλογη εκτίμηση βλ. J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Word Inc., Dallas 2002, 921.

50. Λκ 3, 16δ / Ιω 1, 25δ· 4, 22γ / Ιω 6, 42α· Λκ 19, 38α / Ιω 12, 13β· Λκ 22, 34 / Ιω 13, 38β· Λκ 22, 50 / Ιω 18,10α· Λκ 21,21 / Ιω 19, 6β.

51. O F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28-24, 53)* (EKK III/4),

Μτ 26, 34	Μκ 14, 30	Λκ 22, 34	Ιω 13, 38
ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ <b>πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρεῖς ἀπαρνήσῃ με.</b>	ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ <b>πρὶν ἢ δις ἀλέκτορα φωνῆσαι τρεῖς με ἀπαρνήσῃ</b>	λέγω σοι, Πέτρε, <u>οὐ φωνήσῃ σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρεῖς με ἀπαρνήσῃ εἰδέναί.</u>	ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, <u>οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρεῖς.</u>

Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα κοινών παραστάσεων και λεξιλογίου είναι ο λεγόμενος «ιωάννειος μετεωρίτης»<sup>52</sup>, το κυριακό λόγιο στο Λκ 10, 22 / Μτ 11, 27. Η παρουσία σε αυτό λέξεων και μοτίβων που απαντούν και στο κατά Ιωάννην καθιστά πιθανό το συσχετισμό του με τον θεολογικό κόσμο του τετάρτου ευαγγελίου<sup>53</sup>. Αυτή η μεγάλη συγγένεια σε ιδέες και παραστάσεις μεταξύ τους οδήγησε τους ερευνητές στην υπόθεση ότι εδώ πρόκειται για κάποια κοινή παράδοση, η οποία αναπτύσσεται στη συνέχεια ακόμη περισσότερο από τον Ιωάννη, ο οποίος άλλωστε διακρίνεται για την υψηλή του χριστολογία. Είναι όμως εξίσου πιθανό, όπως κατέδειξε στη μελέτη του ο Adelbert Denaux, ο Ιωάννης να γνωρίζει τη γραπτή μορφή του λογίου από το κατά Ματθαίον ή το κατά Λουκάν και να την αναπτύσσει εντάσσοντάς την στο δικό του θεο-

Neukirchener / Patmos, Neukirchen-Vluyn / Düsseldorf 2009, 261-262 απορρίπτει τη θέση ότι εδώ ο Λουκάς ακολουθεί τον Μάρκο και υποθέτει ότι έχει στη διάθεσή του μία ιδιαίτερη πηγή, η οποία αφηγείται τα ίδια γεγονότα με τον Μάρκο αλλά με διαφοροποιήσεις. Ακόμη κι αρκετοί από εκείνους που δέχονται την εξάρτηση του Λουκά από τον Μάρκο εδώ, προσπαθούν να εξηγήσουν τις διαφοροποιήσεις μεταξύ τους προτείνοντας και μία δεύτερη πηγή, την οποία εδώ ο Λουκάς χρησιμοποιεί παράλληλα με τον Μάρκο, βλ. Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 1071.

52. Για πρώτη φορά τον όρο χρησιμοποίησε ο K. von Hase, *Geschichte Jesu: Nach akademischen Vorlesungen*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1876, 421-423: „wie ein Aerolith aus dem johanneischen Himmel gefallen“.

53. Στο κοινό λεξιλόγιο ανήκουν το ρ. «παραδίδωμι», οι λ. «πατήρ» και «υἱός» που χαρακτηρίζουν τη σχέση του Ιησού με τον Θεό πατέρα του. Στα κοινά μοτίβα ανήκουν η απόλυτη εξουσία που παραδίδει ο Πατέρας στον Υἱό, η γνώση που από κοινού μοιράζονται ο Πατέρας με τον Υἱό, ο χαρακτηρισμός της σχέσης Θεού και Ιησού ως σχέσης πατέρα και υιού και ο Υἱός ως ο φορέας της αποκάλυψης του Πατέρα, την οποία όμως δε μπορούν να γνωρίσουν όλοι παρά μονάχα όσοι θα τους την αποκαλύψει ο Υἱός.



λογικό πλαίσιο<sup>54</sup>. Λαμβάνοντας υπόψη τη γενικότερη σχέση του τρίτου με το τέταρτο ευαγγέλιο, όπως αυτή αναδεικνύεται μέσα από τα παραδείγματα της παρούσας μελέτης θεωρούμε πιθανότερο ο συγγραφέας του κατά Ιωάννη να γνώριζε την εκδοχή που διασώζεται στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο.

Η εγγύτητα των διηγήσεων του Λουκά και του Ιωάννου είναι ιδιαίτερα εμφανής στην περίπτωση της αφήγησης των γεγονότων του Πάθους του Ιησού, όπου οι δύο ευαγγελιστές περιγράφουν περιστατικά, που δεν αναφέρονται από τον Μάρκο και τον Ματθαίο. Έτσι για παράδειγμα κι οι δύο συνδέουν το πρόσωπο του Ιούδα με τον Διάβολο, κάνουν λόγο μόνο για μία δίκη του Ιησού μπροστά στον συνέδριο των Ιουδαίων αρχόντων, ο Πιλάτος και στους δύο ομολογεί τρεις φορές την αθώτητα του Ιησού και δηλώνει την πρόθεσή του να απελευθερώσει τον Ιησού, ο Βαρραβάς αναφέρεται για πρώτη φορά από το πλήθος κ.ά. Το ενδιαφέρον μάλιστα στην προκειμένη περίπτωση είναι ότι Λουκάς και Ιωάννης ακολουθούν την ίδια σειρά στην εξιστόρηση των γεγονότων, η οποία διαφέρει από εκείνη των άλλων δύο συνοπτικών: η πρόρρηση, για παράδειγμα, της προδοσίας του Πέτρου ακολουθεί μετά το Μυστικό Δείπνο ή τον Νιπτήρα στην περίπτωση του κατά Ιωάννη και προηγείται της αποχώρησης από το υπερών (αντίθετα στους Ματθαίο και Μάρκο η πρόρρηση προηγείται του Μυστικού Δείπνου και έπεται της αποχώρησης από το υπερών), στους Ιωάννη και Λουκά οι κατηγορίες προηγούνται της ανάκρισης του Πιλάτου (στους Μάρκο και Ματθαίο αναφέρονται μετά την υποβολή της πρώτης ερώτησης από τον Πιλάτο), η σταύρωση λαμβάνει χώρα αμέσως μετά την άφιξη στο Γολγοθά κ.ά. Οπωσδήποτε είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι εδώ υπάρχουν τα ίχνη μίας κοινής προφορικής παράδοσης, την οποία ακολουθούν ο Ιωάννης και ο Λουκάς, το γεγονός ωστόσο ότι πρόκειται για ένα τόσο μεγάλο αφηγηματικό τμήμα και ότι σε αυτό απαντά σε μεγαλύτερο ποσοστό από ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο σημείο του ευαγγελίου κοινό μεταξύ των δύο ευαγγελίων λεξιλόγιο καθιστά πιθανή την ύπαρξη ενός κοινού γραπτού κειμένου, το οποίο θα μπορούσε να είναι το ίδιο το κατά Λουκάν ευαγγέλιο.

Σε αυτήν την κατεύθυνση οδηγούν σαφώς οι περιγραφές των δύο εμφανίσεων του αναστάντος Κυρίου στο Λκ 24 και Ιω 20. Η μεγάλη λεκτική συγ-

54. A. Denaux, “The Q-Logion Mt 11,27 / Lk 10,22 and the Gospel of John,” στο έργο του ίδιου, *John and the Synoptics*, 163-199 και κυρίως 187-188.

γένεια μεταξύ των δύο περικοπών είναι σαφής. Ο Dauer θεωρεί βέβαια τα σχετικά χωρία του Λουκά ως «μεταγενέστερες προσθήκες» στο αρχικό κείμενο<sup>55</sup>, η θέση όμως αυτή έχει απορριφθεί από την πλειοψηφία των ερμηνευτών, οι οποίοι παραπέμπουν στη συνήθεια του Λουκά, την οποία αναγνωρίζει και ο Dauer, να αφηγείται εκ νέου τα ίδια γεγονότα προσθέτοντας νέες πληροφορίες που βοηθούν στην εξέλιξη της πλοκής και στην κλιμάκωσή της<sup>56</sup>. Ο Matti Myllykoski επίσης ασχολείται εκτενώς με τη σχέση των δύο αφηγήσεων στη σχετική μελέτη του και θεωρεί πως οι όποιες ομοιότητες υπάρχουν μεταξύ των δύο ευαγγελίων οφείλονται σε μία κοινή προφορική παράδοση. Οι φραστικές ωστόσο ομοιότητες των δύο περικοπών και τα κοινά μοτίβα δικαιώνουν μάλλον την θέση του Frans Neirynck ότι εδώ η σχέση των δύο ευαγγελίων είναι πολύ στενή για να θεωρηθεί ότι στηρίζεται απλά σε προφορικές αφηγήσεις<sup>57</sup>.

Λκ 24, 36-43	Ιω 20, 19,20
<p>36 Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν <b>καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν.</b></p> <p>37 πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμβοβοι γινόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν.</p> <p>38 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστέ καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν;</p> <p>39 ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.</p> <p>40 καὶ τοῦτο εἰπὼν <b>ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας.</b></p> <p>41 ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν <b>ἀπὸ τῆς χαρᾶς</b> καὶ θαυμαζόντων εἶπεν αὐτοῖς· ἔχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε;</p> <p>42 οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος·</p> <p>43 καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν.</p>	<p>19 Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς· <b>εἰρήνη ὑμῖν.</b></p> <p>20 καὶ τοῦτο εἰπὼν <b>ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς.</b> ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον.</p> <p>21 εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς] πάλιν· εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς.</p> <p>22 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον·</p> <p>23 ἂν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφένωντα αὐτοῖς, ἂν τινων κρατῆτε κειράτηνται.</p>

55. Dauer, *Johannes und Lukas*, 38.

56. Βλ. την κριτική του Neirynck, “John and Synoptics”, 44.

57. Neirynck, “John and Synoptics”, 45.

Λκ 24, 10	Ιω 20, 3-10
<p>Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα, καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός.</p>	<p>3 Ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς καὶ ἤρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον. 4 ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ· καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, 5 καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν. 6 ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, 7 καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον. 8 τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν 9 οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν εἶναι νεκρῶν ἀναστῆναι. 10 ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί.</p>

Το τελευταίο παράδειγμα εγγύτητας των δύο ευαγγελίων δεν έχει τόσο να κάνει με τα όσα αναφέρουν από κοινού οι δύο ευαγγελιστές αλλά μάλλον με αυτά που ο ένας, στην περίπτωση μας ο Ιωάννης, αποσιωπά θεωρώντας ότι είναι γνωστά στους αναγνώστες του, επειδή έχουν διαβάσει το κατά Λουκάν ευαγγέλιο. Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία: η αναφορά στη Μάρθα και στη Μαρία (κι ενδεχομένως και στο Λάζαρο) στα Λκ 10, 38εξ. και Ιω 11,1εξ· 12, 3εξ. και το περιστατικό της θαυμαστής αλιείας στα Λκ 5, 4 εξ. και Ιω 21, 1-11. Συγκρίνοντας στην κάθε περίπτωση τα δύο περιστατικά μεταξύ τους, διαπιστώνει κανείς τόσο τις μεγάλες ομοιότητες όσο και τις εξίσου σημαντικές διαφορές. Τα πρόσωπα και στις δύο περιπτώσεις είναι τα ίδια και αναλαμβάνουν τους ίδιους ρόλους, αν και το αφηγηματικό πλαίσιο είναι κάθε φορά διαφορετικό. Η προηγούμενη ωστόσο παρουσία και δράση τους μέσα στην αφήγηση του

Λουκά επιτρέπει την κατανόηση τόσο του ρόλου τους μέσα στη νέα αφηγηματική συνάφεια όσο και του νοήματος του ίδιου του γεγονότος, όπως αυτό παραδίδεται στο κατά Ιωάννην. Η Μάρθα και στις δύο περιπτώσεις διακονεί, ενώ η Μαρία είναι εκείνη που κάθεται είτε κοντά στα πόδια του Ιησού είτε τα αλείφει με μύρο. Η εισαγωγή μάλιστα των δύο αδελφών στο Ιω 11, 1 χωρίς καμιά επεξήγηση (ενώ το αντίθετο συμβαίνει στο Λκ 10, 38) επιτρέπει την υπόθεση ότι ο συγγραφέας θεωρεί γνωστά και δεδομένα τα πρόσωπα (η μόνη επεξήγηση που δίνεται προληπτικά είναι στο Ιω 11, 2<sup>58</sup>). Θα μπορούσε να υποθεθεί λοιπόν ότι εδώ έχουμε ένα φαινόμενο διακειμενικής ανάγνωσης του κατά Λουιάν ευαγγελίου από τον τέταρτο ευαγγελιστή, όπως προτείνουν οι U. Busse<sup>59</sup> και H. Thyen<sup>60</sup>. Η προτεινόμενη ερμηνεία είναι βέβαια μία από τις πολλές που έχουν δοθεί. Οι υποστηρικτές της αυτονομίας της ιωάννειας ευαγγελικής αφήγησης θεωρούν ότι οι δύο περικοπές, στο κατά Λουιάν και στο κατά Ιωάννην αντίστοιχα, αποτελούν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της ύπαρξης μίας αρχαίας παράδοσης για το Λάζαρο και για τις αδελφές του, η οποία εξελίχθηκε σε επιμέρους διαφορετικές ιστορίες, δύο από τις οποίες διασώζουν το κατά Λουιάν και το κατά Ιωάννην αντίστοιχα. Οπωσδήποτε δεν είναι δυνατό να απορρι-

---

58. Σύμφωνα με τον Chr. Dietzelbinger, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK. NT 4.1-2), Theologischer Verlag Zürich, Zürich <sup>2</sup>2004, 340, ο συγγραφέας παραπέμπει εδώ στο περιστατικό που θα διηγηθεί αργότερα στο 12, 3-8. Της ίδιας γνώμης είναι κι ο H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 513, ο οποίος όμως εντοπίζει εδώ μία διακειμενική σύνδεση της Μαρίας του Λαζάρου με την ανώνυμη γυναίκα στο Μκ 14, 3 εξ. Ο U. Busse, „Johannes und Lukas: Die Lazarusperikope, Frucht eines Kommunikationsprozesses,“ στο έργο του Denaux, *John and the Synoptics*, 281-306 κι εδώ 298, θεωρεί ότι εδώ ο ευαγγελιστής με την αναφορά στον «κύριο» αντί για τον «Ιησού» ως τον αποδέκτη της προσφοράς του μύρου παραπέμπει στην ανάσταση υπό το φως της οποίας καλεί τους αναγνώστες να κατανοήσουν το γεγονός της ανάστασης του Λαζάρου.

59. U. Busse, „Johannes und Lukas“.

60. Ο H. Thyen στο υπόμνημά του, *Das Johannesevangelium*, 510-511 χαρακτηρίζει με όρους της θεωρίας της διακειμενικότητας την ιστορία της ανάστασης του Λαζάρου στο κατά Ιωάννην, ως „Palimpsest über synoptischen Texten“ και θεωρεί ως προ-κειμένα της (Prätexpte) τα Λκ 10, 38-42· 16, 19-31· Μκ 14, 3-9· Λκ 7, 36-50.

φθεί μία τέτοια εκδοχή. Εάν, ωστόσο, ληφθούν υπόψη και όλα τα υπόλοιπα σημεία σύγκλισης και ταύτισης των δύο ευαγγελίων, στα οποία αναφερθήκαμε νωρίτερα, φαίνεται πολύ πιθανότερο ο Ιωάννης να αντλεί τα μοτίβα και τα πρόσωπα της ιστορίας του από μία γνωστή τόσο σε εκείνον όσο και στους αναγνώστες δεξαμενή παραστάσεων κι ένα κοινό σε όλους κείμενο προκειμένου να μεταφέρει το μήνυμά του<sup>61</sup>. Αυτό δεν πρέπει κατ' ανάγκην να είναι μία προφορική παράδοση, αλλά μπορεί εξίσου να είναι ένα γραπτό κείμενο. Το ίδιο μπορεί να ισχύσει και στην περίπτωση του περιστατικού της θαυμαστής αλιείας, όπου η αναγνώριση του Ιησού από τον μαθητή στο Ιω 21, 7 μετά το θάυμα φαίνεται να προϋποθέτει το ανάλογο θάυμα πριν την κλήση των πρώτων μαθητών στο Λκ 5, 7-11 δημιουργώντας έτσι στους αναγνώστες του τους σχετικούς συνειρμούς<sup>62</sup>.

### Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας τα όσα παρουσιάστηκαν στις προηγούμενες σελίδες διαπιστώνουμε μία σύνθετη και πολύμορφη σχέση των δύο ευαγγελίων μεταξύ τους, όπου το κατά Ιωάννην φαίνεται να αντλεί υλικό από το κατά Λουκάν, το οποίο είτε το παραθέτει με αρκετή πιστότητα είτε το εντάσσει με δημιουργικό τρόπο μέσα στο δικό του αφηγηματικό πλαίσιο. Σε ορισμένες περιπτώσεις οι ενδείξεις οδηγούν στο συμπέρασμα μίας εξάρτησης του ιωάννειου κειμένου από το κείμενο του κατά Λουκάν, ενώ σε κάποιες άλλες η σύνδεση είναι περισσότερο χαλαρή και μπορεί να παραπέμπει σε κοινές προφορικές παραδόσεις. Αυτή η πολυμορφία εξάρτησης οδηγεί στην υπόθεση ότι εδώ δεν πρόκειται απλά για μία κοινή δεξαμενή προφορικής παράδοσης αλλά για το προϊόν μίας δευτερογενούς προφορικότητας (secondary orality), σύμφωνα με τον όρο που εισήγαγε ο Walter J. Ong<sup>63</sup>

61. Βλ. εδώ την γενικότερη παρατήρηση του E. Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyphtik* (FRLANT 134), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 10: „Motive und Motivkomplexe können gerade dann knapp gekennzeichnet sein oder angedeutet werden, wenn sie im Kommunikationsraum bekannt sind oder wenn der Autor das voraussetzt-mit welchem Recht auch immer.“

62. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 779.

63. W.J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge,

η οποία φυσικά προϋποθέτει την προφορική αφήγηση ει νέου της γραπτής ιστορίας (re-oralization)<sup>64</sup>. Είναι πιθανόν δηλαδή να πρόκειται για την περαιτέρω προφορική ανάπτυξη και προφορική μετάδοση καταγεγραμμένων στο κατά Λουιάν ευαγγέλιο λογίων και περιστατικών από τη ζωή του Ιησού, τα οποία βρίσκουν την επόμενη καταγραφή τους στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο<sup>65</sup>. Αυτή η εκδοχή, η οποία στηρίζεται στην αρχή ότι ένα κείμενο δεν σταματά να εξελίσσεται με την καταγραφή του αλλά συνεχίζει να αναπτύσσεται μέσα από την ει νέου αφήγησή του<sup>66</sup>, θα μπορούσε να εξηγήσει τα πολλά από τη μία λεκτικά και φραστικά παράλληλα μεταξύ περικοπών των δύο ευαγγελίων και από την άλλη τη σχετικά ελεύθερη μετακίνησή τους σε διαφορετικές συνάψεις ή ακόμη και τις αρκετές λεκτικές αποκλίσεις σε παράλληλα μεταξύ των δύο ευαγγελίων χωρία.

Μία τέτοια εκδοχή θέτει φυσικά το ζήτημα του εντοπισμού του γεωγραφικού και ιστορικού χώρου μέσα στο οποίο έλαβε χώρα η συνάντηση αυτών των δύο ευαγγελικών παραδόσεων και όπου έζησαν οι κοινότητες-παραλήπτες των δύο ευαγγελίων, ένα θέμα το οποίο ωστόσο δεν είναι δυνατό να αναπτυχθεί εδώ αλλά αποτελεί πρόκληση για μελλοντική έρευνα.

---

London-New York 2002, 167: “an orality not antecedent to writing and print, as primary orality is, but consequent upon and dependent upon writing and print”.

64. Ο όρος “re-oralization” ανήκει στην Margaret A. Mills, “Domains of Folkloristic Concern: The Interpretation of Scriptures,” στο έργο της S. Niditch (επιμ.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore (SemeiaSt 20)*, Scholars Press, Atlanta 1990, 231-241.

65. Μία ανάλογη πρόταση είχε κάνει για τη σχέση του Ιωάννη με τη συνοπτική παράδοση όσον αφορά στις αφηγήσεις θαυμάτων ο M. Labahn, *Jesus als Lebensspender: Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98)*, de Gruyter, Berlin 1999.

66. Βλ. και την παρατήρηση του Samuel Byrskog, (ο οποίος αξιοποιεί αυτό το μοντέλο σε σχέση με την ανάπτυξη της ευαγγελικής παράδοσης) *Story as History-History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Brill, Boston-Leiden 2002, 139-140: “Oral and written transmission are not mutually exclusive alternatives and do not follow the logic of first oral then written”.

## SUMMARY

The possible relation between Luke's and John's Gospel has been an issue of academic debate from the 20<sup>th</sup> century onwards. Although previous to that the academic consensus followed the patristic testimony that John knew all three Synoptic Gospels and either supplemented or further elaborated them, the study of Percival Gardner-Smith in 1938 and those that followed contested this certainty. Apart from those who reject all connections between the Synoptics and the Fourth Gospel two other tendencies have developed: (a) that of a common oral tradition shared by all four or by one of the Synoptics and John, and (b) a closer literal interdependence between one of the Synoptics and John. In the present paper the case of the relation between Luke and John is being discussed. In the first part of the paper the previous work done on this topic is briefly presented. In the second part various examples of tighter or looser connection between the two Gospels are presented and compared. It is suggested that the relation between John and Luke is that of secondary orality and could be explained on the basis of the re-oralization of the Gospel of Luke and its re-writing in a different context and its theological enhancement in the Gospel of John.





## Ο Ιησούς Χριστός στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο

### Εισαγωγή

Σε μία σύντομη αλλά πολύ διαφωτιστική μελέτη, η οποία παρουσιάζει τις κύριες τάσεις στην έρευνα του κατά Λουκάν ευαγγελίου κατά τη διάρκεια του δεύτερου μισού του προηγούμενου αιώνα, ο Willem Cornelis van Unnik κατέληγε στο συμπέρασμα ότι το δίτομο έργο του Λουκά (το τρίτο ευαγγέλιο και οι Πράξεις των Αποστόλων) έχουν βρεθεί στο «μάτι του κυκλώνα» και προέβλεπε ότι θα παρέμεναν εκεί για πολύ καιρό ακόμη<sup>1</sup>. Ο μεγάλος όγκος των διατριβών, μονογραφιών και μικρότερων μελετών που δημοσιεύθηκαν κατά το δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα και κατά την πρώτη δεκαετία του 21<sup>ου</sup> μπορεί να επιβεβαιώσει την ορθότητα της εύστοχης παρατήρησης του van Unnik. Αυτές οι νέες προσεγγίσεις ουσιαστικά έθεσαν υπό συζήτηση τις γενικά αποδεκτές από τη μέχρι τότε έρευνα απόψεις και τόνισαν το σύνθετο και συναρπαστικό χαρακτήρα της αφήγησης του Λουκά.

Ένα από τα κύρια ζητήματα σε αυτήν τη φάση της έρευνας υπήρξε εκείνο του θεολογικού μηνύματος και του σκοπού του κατά Λουκάν και των Πράξεων. Ενώ στην περίοδο πριν από το πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αι. τονίστηκε η ιστορική αξία των δύο αυτών βιβλίων (και κυρίως των Πράξεων) καθώς κι ο απολογητικός τους χαρακτήρας, η επικράτηση στην έρευνα της

---

1. W.C. van Unnik, "Luke-Acts: A Storm Center in Contemporary Scholarship," στο έργο των L.E. Keck κ.ά. (επιμ.), *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, SPCK, London 1968, 15-32 κι ιδιαίτερα 29.

ιστορικοκριτικής μεθόδου και η εφαρμογή της στο διπλό έργο του Λουκά ανέδειξε τη θεολογική σημασία και τον σκοπό του. Η ιστορικοκριτική μέθοδος οδήγησε στη διαπίστωση ότι οι ευαγγελιστές δε θα έπρεπε να θεωρούνται απλοί συλλέκτες και συμπλητές παραδόσεων —άποψη που είχε επικρατήσει κυρίως κατ' επίδραση της μορφοϊστορικής μεθόδου— αλλά θεολόγοι με ιδιαίτερη αξία, οι οποίοι δημιουργικά συνέλεξαν, προσάρμοσαν και ερμήνευσαν τις πηγές τους ακολουθώντας ο καθένας το δικό του θεολογικό σχέδιο και πρόγραμμα. Επομένως, ο Λουκάς δε θα έπρεπε να θεωρηθεί ως ένας απλός ιστορικός και να κατανοηθεί μόνο μέσα στη συνάφεια της αρχαίας ιστοριογραφίας, αλλά μάλλον θα έπρεπε να προσεγγισθεί ως ένας θεολόγος ή —υιοθετώντας την πιο μετριοπαθή εκτίμηση του I.H. Marshall<sup>2</sup>— τόσο ως θεολόγος όσο και ως ιστορικός. Στην παρούσα σύντομη μελέτη υιοθετείται επίσης αυτή η άποψη, ότι, δηλαδή, ο Λουκάς «δεν ενδιαφέρθηκε να καταγράψει την ιστορία για χάρη της ιστορίας», αλλά μάλλον θέλησε «να δηλώσει τη σημασία της ως μία οδού σωτηρίας»<sup>3</sup> και να εδραιώσει το θεολογικό του μήνυμα σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού στην ιστορία.

Μέσα στο πλαίσιο της ακαδημαϊκής συζήτησης ο Ιησούς κι ο τρόπος που κατανοήθηκε και παρουσιάστηκε από τον Λουκά κατέλαβε την κύρια θέση. Αυτή η ιδιαίτερη πτυχή της θεολογίας του Λουκά θα είναι επίσης το αντικείμενο της παρούσας μελέτης.

### Μερικές μεθοδολογικές παρατηρήσεις

Ένα σημαντικό ζήτημα που καθόρισε τη φύση και το εύρος κάθε ανάλυσης του θεολογικού μηνύματος και προγράμματος του δίτομου έργου του Λουκά είναι εκείνο της πιθανής ενότητας του κατὰ Λουκάν ευαγγελίου και των Πράξεων. Η έρευνα συμφωνεί πλέον εδώ και χρόνια ότι υπάρχει ενότητα και συνάφεια μεταξύ αυτών των δύο κειμένων της Καινής Διαθήκης<sup>4</sup>. Παρά το γεγονός ότι αυτή η θέση αμφισβητήθηκε από τους Mikael C.

2. I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Paternoster, Exeter <sup>3</sup>1988.

3. Ο.π. 19.

4. Αυτή η ενότητα είναι πλέον γενικά αποδεκτή από την εποχή που ο Henry Cadbury εξέδωσε τη μελέτη του *The Formation of Luke-Acts*, Macmillan, London 1927. Ωστόσο η βεβαιότητα ότι και τα δύο κείμενα, κατὰ Λουκάν και Πράξεις

Parsons και Richard I. Pervo<sup>5</sup>, η γενικά αποδεκτή θέση της ενότητας των δύο βιβλίων δεν έχει ουσιαστικά κλονισθεί<sup>6</sup>. Ωστόσο, οι Parsons και Pervo ορθά παρατήρησαν ότι, πρώτον, το ζήτημα της ενότητας συνδέεται άμεσα με εκείνο της θεολογίας του Λουκά και, δεύτερον, ότι η έκταση κι ο χαρακτήρας αυτής της ενότητας θα πρέπει να εξετασθούν και να μη θεωρούνται εκ προοιμίου δεδομένοι<sup>7</sup>. Είναι δυστυχώς πέρα από τους σκοπούς αυτής της μελέτης μία διεξοδική ανάλυση του προβλήματος. Ακολουθώντας λοιπόν τις προσεκτικές παρατηρήσεις του Ben Witherington<sup>8</sup> και τη γενική

---

των Αποστόλων, είχαν γραφεί από τον ίδιο συγγραφέα, είχε ήδη διατυπωθεί από πολλούς εκκλησιαστικούς συγγραφείς και Πατέρες, όπως, για παράδειγμα, από τον Ειρηναίο, τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα και τον συγγραφέα του καταλόγου Muratori. Για μία ωστόσο διαφορετική εκτίμηση των δεδομένων της πατερικής γραμματείας βλ. A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus* (WUNT II/169), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, κυρίως 352-354. Ο Marshall, *Luke: Historian*, 157, παρουσιάζει τέσσερα μοντέλα τα οποία απεικονίζουν τη σχέση μεταξύ του κατά Λουκάν και των Πράξεων. Πρβλ. επίσης την όμορφη σύγκριση που προτείνει η M.D. Hooker, *Endings: Invitations to Discipleship*, SCM Press, London 2003, 52: “For Luke, however, his two books were rather like one of those continental trams, made up of two carriages, separate and yet firmly linked together, with both carriages heading inextricably for the same destination.”

5. M.C. Parsons και R.I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

6. Για τις αντιδράσεις της ακαδημαϊκής κοινότητας και τα συμπεράσματα στα οποία οδηγεί η συζήτηση για την ενότητα των δύο έργων και κυρίως για τη θεολογία τους, βλ. M.F. Bird, “The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion,” *JSNT* 29 (2007): 425-448. Βλ. επίσης τη μελέτη της P. Walters, *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts: A Reassessment of the Evidence* (SNTSMS 145), Cambridge University Press, Cambridge 2009, η οποία στηριζόμενη στην υφολογική ανάλυση του κατά Λουκάν και των Πράξεων υποστήριξε πρόσφατα ότι τα δύο κείμενα δεν προέρχονται από τον ίδιο συγγραφέα.

7. Βλ., ωστόσο, την κριτική των θέσεών τους από τον J. Verheyden, “The Unity of Luke-Acts: What Are We Up To?,” στο έργο του ίδιου (επιμ.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142), Peeters, Leuven 1999, 3-56.

8. Σύμφωνα με τον B. Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 5: “We must be careful when we use the terminology *Luke-Acts* to make clear what sort of *unity* we

αποδοχή από την ακαδημαϊκή κοινότητα της ενότητας των δύο βιβλίων<sup>9</sup>, προϋπόθεση αυτής της μελέτης αποτελεί η αφηγηματική, θεολογική και συγγραφική ενότητα του κατά Λουκάν και των Πράξεων.

Επιπλέον, σε συνέχεια της παραπάνω προϋπόθεσης υιοθετείται στην παρούσα μελέτη η «τυπολογική ανάγνωση» του κατά Λουκάν και των Πράξεων, η οποία προτάθηκε από τον πρόσφατα εκλιπόντα Michael Goulder. Σύμφωνα με αυτήν την ανάγνωση τα γεγονότα της ζωής του Ιησού, που παρουσιάζονται στο ευαγγέλιο, είναι τύποι των μελλοντικών γεγονότων, που περιγράφονται στις Πράξεις και της ζωής της κοινότητας, η οποία είναι ο αποδέκτης του έργου του Λουκά<sup>10</sup>. Όπως θα καταδειχθεί στη συνέχεια, αυτή η ιδιαίτερη κατανόηση της σχέσης μεταξύ του κατά Λουκάν και των Πράξεων έχει σημαντικές θεολογικές επιπτώσεις ιδιαίτερα στο ρόλο που αναλαμβάνει ο Ιησούς στο καθένα από αυτά.

Στην πρόσφατη έρευνα για την χριστολογία του Λουκά μπορούν να διακριθούν ποικίλες τάσεις. Οι ερευνητές εστίασαν την προσοχή τους είτε στη συζήτηση των επιμέρους χριστολογικών τίτλων είτε σε μία ανάλυση της γενικής εικόνας του Ιησού στα έργα του Λουκά. Ταυτόχρονα, το ερευνητικό ενδιαφέρον σταδιακά μετατοπίστηκε από τη διαχρονική προσέγγιση με βάση την ιστορία της σύνταξης σε μία περισσότερο συγχρονική ανάγνωση, η οποία λαμβάνει υπόψη τη φιλολογική ενότητα του κάθε κειμένου<sup>11</sup>. Έχοντας ως βάση τα συμπεράσματα αυτής της έρευνας στην παρούσα μελέτη θα παρουσιασθούν τα στοιχεία που προκύπτουν από το κατά Λουκάν, αν και θα υπάρξουν και κάποιες σύντομες αναφορές στο βιβλίο

---

have in mind by this term. Does the term *Luke-Acts* refer to authorial or compositional or narrative or generic or theological or thematic unity or several of these sorts of unity all at once?"

9. Βλ. ιδιαίτερα R.C. Tannehill, *The Gospel According to Luke*. Vol 1: *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia 1986.

10. M.D. Goulder, *Type and History in Acts*, SPCK, London 1964, 1-2 και κυρίως 4: "Acts is not straightforward history but typological history, the life of Jesus providing the types of the life of the Church. All of the life of Jesus is matter typical of his Church history."

11. F. Bovon, *Luke the Theologian: Fifty-five Years of Research (1950-2005)*, Baylor University Press, Waco 2005, 481-482.

των Πράξεων. Έτσι (α) θα παρουσιασθούν τα κύρια χριστολογικά θέματα και οι κύριες χριστολογικές ιδέες του τρίτου ευαγγελίου, (β) θα διερευνηθεί η πιθανή σχέση μεταξύ αυτών των χριστολογικών θεμάτων και ιδεών, όπως αυτή καθίσταται σαφής μέσα στην αφηγηματική και θεολογική δομή του ευαγγελίου και (γ) θα συζητηθεί η θέση του Ιησού μέσα στο γενικότερο θεολογικό σχέδιο του ευαγγελίου.

### **Μελέτες σχετικά με την Χριστολογία του κατά Λουκάν: γενική επισκόπηση**

Η σπουδαιότητα του μηνύματος του τρίτου ευαγγελίου για το πρόσωπο του Ιησού Χριστού είχε ήδη σχολιασθεί από τους αρχαίους εκκλησιαστικούς συγγραφείς. Δεν είναι μάλιστα τυχαίο ότι ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, ο οποίος συμμετείχε ενεργά στις χριστολογικές συζητήσεις του 5<sup>ου</sup> αι., ερμήνευσε χριστολογικά το κατά Λουκάν ευαγγέλιο και εντόπισε μέσα σε αυτό στοιχεία τα οποία ενίσχυσαν την επιχειρηματολογία του<sup>12</sup>. Μολονότι οι ερμηνευτικές προτάσεις του Κυρίλλου μπορεί να φαίνονται υποκειμενικές –τουλάχιστον μέσα από την οπτική της σύγχρονης ιστορικοκριτικής μεθόδου–, οι παρατηρήσεις του σχετικά με τις έμμεσες ή άμεσες δηλώσεις του Λουκά για το πρόσωπο του Ιησού είναι εξαιρετικά εύστοχες.

Η μαρτυρία, ωστόσο, του Λουκά για τον Ιησού δε φαίνεται να διαδραμάτισε πάντοτε τον ίδιο ρόλο στην ακαδημαϊκή συζήτηση για τη χριστολογία της αρχαίας Εκκλησίας. Μέχρι το 1950 οι ερευνητές έδιναν προτεραιότητα στις Πράξεις και θεωρούσαν ότι αυτές αποτελούν έναν αξιόπιστο μάρτυρα της χριστολογίας της αρχαίας Εκκλησίας, γιατί το κήρυγμα των αποστόλων, όπως διασώζεται σε αυτό το βιβλίο, στηριζόταν σε αυθεντικές μαρτυρίες αυτοπτών μαρτύρων. Αντίθετα αντιμετώπιζαν με καχυποψία τη μαρτυρία του ευαγγελίου και την θεωρούσαν το προϊόν εκτενούς θεολογικής επεξεργασίας του πηγαίου υλικού που είχε στη διάθεσή του ο ευαγγελιστής<sup>13</sup>. Το έργο, ωστόσο, των υποστηρικτών της ιστορίας της σύ-

12. Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Ύπόμνημα εις τὸ κατά Λουκᾶν* (σε κατένες): PG 72, 476-949.

13. F. Bovon, *Luke the Theologian*, 139.

νταξης (π.χ. των Philip Vielhauer<sup>14</sup>, Martin Dibelius<sup>15</sup> ή Ernst Haenchen) οδήγησε στη διαπίστωση ότι το υλικό που υπάρχει στις Πράξεις των Αποστόλων (κι ιδιαίτερα εκείνο των λόγων) είχε επίσης υποστεί εκτενή επεξεργασία από το συγγραφέα και ότι, κατά συνέπεια, αυτό αντικατόπτριζε μία ιστορική πραγματικότητα που ήταν χρονικά μεταγενέστερη εκείνης των αποστόλων<sup>16</sup>.

Χωρίς αμφιβολία η διατριβή του Hans Conzelmann αποτέλεσε σταθμό στις σπουδές της χριστολογίας του Λουκά κατά τον 20<sup>ο</sup> αι.<sup>17</sup> Σύμφωνα με τον Conzelmann το κύριο πρόβλημα του Λουκά ήταν η καθυστέρηση της παρουσίας, η οποία οδήγησε τον ευαγγελιστή στην επανερμηνεία της διδασκαλίας και της ζωής του Ιησού. Έτσι ο Λουκάς μετέφερε την παρουσία και την φανέρωση της Βασιλείας του Θεού στο μέλλον, ενώ την ίδια στιγμή τόνισε το ρόλο της Εκκλησία στο παρόν και τη θέση της μέσα στην ιστορία της σωτηρίας. Για τον Conzelmann ο Λουκάς έθεσε το θεολογικό βάρος στο σχέδιο του Θεού κι ο ρόλος του Ιησού Χριστού θα έπρεπε να κατανοηθεί υπό αυτό το πρίσμα<sup>18</sup>. Ο Conzelmann χώρισε την ιστορία σε τρία μέρη: (α) την εποχή του Ισραήλ, του Νόμου και των προφητών, (β) την εποχή του Ιησού και (γ) την εποχή της Εκκλησίας και του Αγίου Πνεύματος. Σε αυτήν την τριμερή αντίληψη της ιστορίας ο Ιησούς Χριστός καταλαμβάνει την κεντρική θέση (*die Mitte der Zeit*). Κατά την άποψη του

14. Ph. Vielhauer, „Zum Paulinismus der Apostelgeschichte,“ *EvT* 10 (1950-1951): 1-15.

15. M. Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (SHAW.PH 1), C. Winter, Heidelberg 1949.

16. Βλ., για παράδειγμα, την παρατήρηση του E. Haenchen στο έργο του ιδίου, *Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 81-82: „Man hat Lukas gelegentlich gelobt, weil er die primitive Theologie der christlichen Anfangszeiten so treu darzustellen vermocht habe. Aber es ist seine eigene schlichte Theologie (die er mit seiner Gemeinde teilte), welche er überall voraussetzt und die man aus den Predigten, Gebeten, liturgischen Wendungen und gelegentlichen Bemerkungen in der Apg entnehmen muss.“

17. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Mohr Siebeck, Tübingen <sup>3</sup>1960.

18. Ο.π., 158.

Conzelmann, ωστόσο, το κύριο πρόσωπο σε αυτήν την ιστορία παραμένει ο Θεός κι όχι ο Ιησούς, ο οποίος ουσιαστικά δρα ως όργανο του Θεού και υποτάσσεται σε αυτόν<sup>19</sup>. Η επίγεια δράση του Ιησού κατανοείται μέσα στο ιστορικό της πλαίσιο. Αυτό που συγκροτεί την κοινότητα και εγγυάται την ύπαρξή της είναι η ανάμνηση των έργων και των λόγων του Ιησού κι η παρουσία του Αγίου Πνεύματος<sup>20</sup>. Στην εποχή της Εκκλησίας ο Ιησούς παραμένει παρών ως „der Lebendige im Himmel“ κι ως „der Vergangene durch das Bild, das man in der Tradition über ihn besitzt“ («ως εκείνος που είναι ζωντανός στον ουρανό» κι «ως εκείνος που έχει φύγει, [αλλά παραμένει παρών] μέσα από την εικόνα που έχει σχηματισθεί για αυτόν στην παράδοση»)<sup>21</sup>.

Οι ιδέες του Conzelmann επηρέασαν αποφασιστικά την εξέλιξη της έρευνας για το κατά Λουκάν και τις Πράξεις κι έδωσαν αφορμή για μία γόνιμη συζήτηση, η οποία συνεχίζεται ακόμη και σήμερα. Μολονότι η τριμερής διαίρεση της ιστορίας της Θείας Οικονομίας κι η απόδοση στον Ιησού Χριστό ενός δευτερεύοντα και διαμεσολαβητικού ρόλου έχουν δεχθεί κριτική, οι βασικές του θέσεις κι κυρίως η αναγνώριση της σωτηρίας ως του κύριου θεολογικού ζητήματος στο διπλό έργο του Λουκά έχουν γίνει αποδεκτές στην έρευνα κι έχουν καταστεί αδιαμφισβήτητα σημεία αναφοράς στις μελέτες της θεολογίας του Λουκά. Εκείνοι που άσκησαν κριτική στο προτεινόμενο από τον Conzelmann μοντέλο της ιστορίας της Θείας Οικονομίας υποστήριζαν, ωστόσο, ότι το θέμα του Λουκά ήταν η ίδια η σωτηρία —όχι η ιστορία της σωτηρίας—, όπως αυτή αποκαλύπτεται στο πρόσωπο του Ιησού κι διακηρύσσεται από την Εκκλησία<sup>22</sup>. Επιπλέον, ο Ιησούς δεν ήταν ένας δευτερεύων χαρακτήρας στο δράμα της σωτηρίας αλλά ο πρωταγωνιστής κι εκείνος που έφερε τη σωτηρία (σωτήρ) και πα-

19. Ό.π., 162-166. Η ιδέα της υποταγής του Ιησού αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes: Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte* (BU 8), F. Pustet, Regensburg 1972.

20. Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 174: „Die Existenz der Gemeinde ist nach dieser Auffassung nicht nur durch die Taten des Geistes konstituiert, sondern auch durch die geschichtlichen Taten Jesu zu Lebzeiten und seine Worte.“

21. Ό.π.

22. W.C. van Unnik, “The ‘Book of Acts’-The Confirmation of the Gospel,” *NovT* 4 (1960): 26-59, εδώ 53. Marshall, *Luke: Historian*, 19 και 85-86.



ραμένει παρών και δρα με αυτήν την ιδιότητα μέσα στο κατά Λουκάν και στις Πράξεις<sup>23</sup>.

Ο απολυτρωτικός ρόλος του Ιησού κι ο χαρακτηρισμός του ως σωτήρα αποτέλεσε το αντικείμενο των μελετών των Arland J. Hultgren<sup>24</sup> και Gerhard Voss<sup>25</sup>. Ο Hultgren εισήγαγε τον όρο «απολυτρωτική χριστολογία» (redemptive Christology) προκειμένου να περιγράψει το κύριο θεολογικό ενδιαφέρον του Λουκά, το οποίο είναι η εκπλήρωση του θεϊκού σχεδίου της σωτηρίας στο πρόσωπο και στο έργο του Ιησού. Απέρριψε τη διάκριση, που πρότεινε ο Conzelmann, μεταξύ της εποχής του Ιησού και εκείνης της Εκκλησίας, διότι, όπως υποστήριξε, ο Ιησούς Χριστός επιτελεί το σωτηριώδες έργο του τόσο κατά τη διάρκεια της επίγειας δράσης του στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο όσο και μετά την ανάληψή του στις Πράξεις. Ο Hultgren επίσης μετρίασε την έμφαση που έδινε ο Conzelmann στον απολυτρωτικό χαρακτήρα του Σταυρού. Δεν είναι το αποφασιστικής σημασίας γεγονός σωτηρίας αλλά ένα αναγκαίο γεγονός μεταξύ πολλών άλλων, δηλαδή, του πάθους, του θανάτου, της ανάστασης και της ανάληψης του Ιησού<sup>26</sup>. Ο κύριος σκοπός της ζωής του Ιησού δεν ήταν, επομένως, ο σταυρός αλλά η δόξα του κι η εκπλήρωση των Γραφών. Όπως ο Hultgren, έτσι κι ο Voss απέρριψε την ιδέα της υποταγής του Ιησού και τόνισε το γεγονός ότι είναι ο Υιός του Θεού. Ο Voss κινήθηκε περισσότερο στο χώρο της συστηματικής θεολογίας κι υποστήριξε επίσης ότι ο Λουκάς τόνισε την ανθρώπινη φύση του Ιησού απαντώντας σε δοκητικές τάσεις. Ταυτόχρονα εντόπισε μέσα στο ευαγγέλιο στοιχεία που υποδηλώνουν τις δύο φύσεις του Χριστού. Μέσα από μία ανάλυση των όρων «σωτήρ» και «κύριος» -οι οποίοι

23. Βλ., για παράδειγμα, E. Lohse, “Lukas als Theologe der Heilsgeschichte,” στο έργο του ίδιου, *Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments (GLA 26)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 159-164.

24. A.J. Hultgren, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1987.

25. G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (SNT 2)*, Brouwer, Paris 1965.

26. Την ίδια σκέψη αναπτύσσει κι ο G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54-71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion (SANT 22)*, Kösel, Munich 1969, 174-176.



αποδίδονται από τον Λουκά στο πρόσωπο του Ιησού -ο Voss κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο Ιησούς έδρασε ως ο αγγελιοφόρος του ενός Θεού και ως ο σωτήρας στη θέση του Πατέρα του<sup>27</sup>. Ο Voss επίσης υποστήριξε ότι η σωτηρία είναι μια οντολογική πραγματικότητα που δίνει περιεχόμενο στην πίστη του καθενός στο πρόσωπο του Ιησού.

Ο Joel B. Green συζήτησε επίσης τον απολυτρωτικό ρόλο του Ιησού, τον οποίο σύνδεσε με τον δούλο του Γιαχβέ στον Ησαΐα<sup>28</sup>. Ουσιαστικά ο Green υποστήριξε ότι η ιδέα του Ιησού ως δούλου του Θεού διαποτίζει το έργο του Λουκά και είναι ιδιαίτερα εμφανής στο θάνατο και στη δόξα του. Ο Ιησούς ενεργεί ως ένας πιστός και υπάκουος δούλος κι ολοκληρώνει έτσι το έργο του Θεού προσφέροντας τον εαυτό του στο σταυρό. Εξαιτίας αυτής της υπακοής ο Θεός τον ανύψωσε και τον δόξασε και παρείχε τη σωτηρία σε όλους τους ανθρώπους.

Ο Frieder Schütz κινήθηκε στην ίδια γραμμή σκέψης και σύνδεσε το χριστολογικό μήνυμα του Λουκά με το πάθος του Ιησού, το οποίο θεώρησε ότι ήταν σημαντικό τμήμα του θεϊκού σχεδίου για τη σωτηρία. Έκανε λόγο λοιπόν για την ανάπτυξη μίας «χριστολογίας του σταυρού» μέσα στο έργο του Λουκά<sup>29</sup>. Εξήγησε ότι η έμφαση που δίνει ο Λουκάς στο πάθος του Ιησού είναι μία ένδειξη της ιστορικής κατάστασης της κοινότητάς του, η οποία αντιμετώπιζε αντιδράσεις και διώξεις (πιθανόν από τους Ιουδαίους). Ο Λουκάς προσπάθησε να εμψυχώσει τα μέλη της κοινότητας υπογραμμίζοντας τη θέση που έχει ο σταυρός και το πάθος του Ιησού μέσα στην ιστορία της Θείας Οικονομίας και υπογράμμισε ότι κι η δική τους κατάσταση ήταν ανάλογη. Όπως κι οι Hultgren και Green, ωστόσο, ο Schütz υπογράμμισε ότι ο σταυρός είναι ένα μόνο βήμα –σημαντικό βέβαια– που οδηγεί στη δόξα. Στο μοντέλο του Schütz η ιδέα του Ιησού ως σωτήρα υποχωρεί, ενώ την ίδια στιγμή τονίζεται η παραδειγματική σημασία που

27. Voss, *Christologie*, 60.

28. J.B. Green, “The Death of Jesus, God’s Servant,” στο έργο του D.D. Sylva (επιμ.), *Reimagining the Death of the Lukan Jesus* (BBB 73), Hain Verlag, Stuttgart 1990, 1-28 και 170-173.

29. F. Schütz, *Der leidende Christus: Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (BWA[N]T 5/9), W. Kohlhammer, Stuttgart 1969.

έχει η ζωή και το έργο του Ιησού<sup>30</sup>.

Ο Geoffrey W.H. Lampe επίσης υποστήριξε ότι το κύριο θεολογικό ζήτημα του Λουκά ήταν ο Ιησούς ως παράδειγμα για τα μέλη της εκκλησιαστικής κοινότητας<sup>31</sup>. Στο δίτομο έργο του ο Λουκάς προσπάθησε να καταστήσει σαφή τη στενή σχέση μεταξύ του Ιησού Χριστού και της Εκκλησίας του, η οποία είναι δυνατή μέσω του Αγίου Πνεύματος και στο όνομα του Ιησού. Σύμφωνα με τον Lampe το ευαγγέλιο παρουσιάζει εκείνα τα στοιχεία από τη ζωή του Ιησού που θα μπορούσαν να βοηθήσουν τους πιστούς να τον μιμηθούν. Πρόκειται για μία ιδέα η οποία αναπτύσσεται περαιτέρω στις Πράξεις.

Άλλοι ερευνητές προσπάθησαν να εντοπίσουν στον τρόπο που ο Λουκάς παρουσιάζει τον Ιησού Χριστό κάποιο ιδιαίτερο κεντρικό θεολογικό μοτίβο (Leitmotif), το οποίο να καταλαμβάνει κεντρική θέση και με κάποιον τρόπο να επισκιάζει όλα τα υπόλοιπα χριστολογικά μοτίβα που υπάρχουν στην αφήγηση του Λουκά. Για τον David P. Moessner, για παράδειγμα, ο Ιησούς –ιδιαίτερα στην αφήγηση της πορείας προς την Ιερουσαλήμ (9, 51-19, 27)– παραλληλίζεται με τον Μωυσή, όπως αυτός παρουσιάζεται στο Δευτερονόμιο, δηλαδή ως ο απεσταλμένος του Θεού που δοκιμάζει την απόρριψη<sup>32</sup>. Ο Moessner ερμήνευσε το πρόσωπο του Ιησού τυπολογικά και αναζήτησε κοινά στοιχεία με τον Μωυσή στην περιοπή της μεταμόρφωσης στο κατά Λουκάν καθώς και στο λόγο του Στεφάνου στις Πράξεις. Όπως ο Μωυσής, έτσι κι ο Ιησούς είναι ο απεσταλμένος του Θεού που θα οδηγήσει τον Ισραήλ στη σωτηρία και θα απορριφθεί από αυτόν. Αυτή η απόρριψη, με τη σειρά της, θα έχει ως αποτέλεσμα ο Ισραήλ να τιμωρηθεί.

Ο προφητικός ρόλος του Ιησού στο τρίτο ευαγγέλιο τονίσθηκε ιδιαίτερα στις μελέτες των Félix Gils<sup>33</sup>, Paul S. Minear<sup>34</sup> και Ιωάννη Παναγό-

30. Πρβλ. επίσης G. Schneider, *Verleugnung*, 189.

31. G.W.H. Lampe, "The Lucan Portrait of Christ," *NTS* 2 (1955-56): 160-175.

32. David P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lucan Travel Narrative*, Fortress Press, Minneapolis 1989.

33. F. Gils, *Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques (OBL 2)*, Publications universitaires, Louvain 1957.

34. P.S. Minear, *To Heal and to Reveal: The Prophetic Vocation According to Luke*, Seabury, New York 1976.

πουλου<sup>35</sup>. Και για τους τρεις ο Ιησούς είναι ο μεσσιανικός προφήτης της Καινής Διαθήκης που θα οδηγήσει την Παλαιά στο τέλος της. Για τον Gils, ειδικότερα, ο Ιησούς εντάσσεται στην ίδια κατηγορία με τους *nabis* της Παλαιάς Διαθήκης. Ο τίτλος του προφήτη προέρχεται από τον ίδιο τον Ιησού –μια θέση την οποία υποστήριξε κι ο Παναγόπουλος–, αν κι αργότερα εγκαταλείφθηκε από την αρχαία Εκκλησία. Ο Ιησούς παραλληλίζεται με τον Ηλία και τον Μωυσή κι η σχέση του Ιησού με το Άγιο Πνεύμα καθίσταται σαφής μέσα από την αναφορά στην προφητεία του Ησαΐα (Λκ 4, 1-4. 16-27).

Ο E. Earle Ellis τόνισε επίσης τη μεσσιανικότητα του Ιησού ως το κύριο χριστολογικό θέμα του κατά Λουκάν<sup>36</sup>. Κατά την άποψή του αυτή η ιδέα διατρέχει το κατά Λουκάν και τις Πράξεις και στην πραγματικότητα καθορίζει τη δομή του ευαγγελίου. Αυτή η μεσσιανική αποστολή του Ιησού είναι που φέρνει τη σωτηρία σε όλους τους ανθρώπους. Ενώ ο Ellis συνδύασε τη μεσσιανικότητα του Ιησού με τα άλλα χριστολογικά μοτίβα του τρίτου ευαγγελίου (π.χ. με τον παραλληλισμό του Ιησού προς τον Μωυσή και τους προφήτες, με την ιδέα του δούλου του Γιαχβέ κι ακόμη με τη σχέση του Ιησού με τον Αδάμ), ο Mark L. Strauss υποστήριξε ότι ο Ιησούς στο κατά Λουκάν είχε περισσότερα στοιχεία που ήταν κοινά με τον δαυδικής καταγωγής Μεσσία του Ησαΐα από ό,τι με τον Μωυσή του Δευτερονομίου<sup>37</sup>. Η ανάσταση του Ιησού είναι, ωστόσο, εκείνη που αποσυνδέει από αυτό το δαυδικό μεσσιανικό προφίλ κάθε πολιτική διεκδίκηση κι αναφορά<sup>38</sup>.

Για τον Alfred R.C. Leaney το κύριο χριστολογικό ενδιαφέρον του Λουκά εστιάζεται στον τονισμό της έλευσης και της διατήρησης της βασιλείας του Ιησού<sup>39</sup>. Για να το επιτύχει αυτό ο Λουκάς παρουσιάζει τον

35. I. Παναγόπουλος, *Ὁ προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ. Ἱστορικὴ καὶ θεολογικὴ μελέτη τῆς περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνας τῶν εὐαγγελίων*, Γραφικαὶ Τέχναι, Αθήνα 1973.

36. E.E. Ellis, *The Gospel of Luke (NCBC)*, Eerdmans, Grand Rapids 1981.

37. M.L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

38. Για τη σύνδεση της ανάστασης με τη γενιά του Δαβίδ, βλ. επίσης τη μελέτη του C. Burger, *Jesus als Davidsohn: Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 98)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

39. A.R.C. Leaney, *The Gospel according to St. Luke (BNTC)*, Black, London

Ιησού ως βασιλέα, τονίζει το βασιλικό χαρακτήρα που έχει η συγχώρηση των αμαρτιών και δίνει μεγαλύτερη έμφαση στη δόξα του Ιησού κι όχι στην επάνοδό του. Ο Λουκάς είναι επίσης πεπεισμένος ότι η αποστολή της Εκκλησίας τώρα είναι να διακηρύξει το ευαγγέλιο της συγχώρησης.

Μία από τις βασιικές τάσεις στην έρευνα για τη χριστολογία του Λουκά είναι η έμφαση στο χαρακτηρισμό του Ιησού ως Κυρίου. Οι μονογραφίες και τα άρθρα που πραγματεύονται αυτήν την πτυχή της χριστολογίας του Λουκά είναι πολλές<sup>40</sup>. Ανάμεσά τους οι μελέτες των Eric Franklin<sup>41</sup> και C. Kavin Rowe<sup>42</sup> είναι αντιπροσωπευτικές αυτής της τάσης. Ο Franklin στήριξε το έργο του στην προηγούμενη έρευνα όσον αφορά στη χρήση και το περιεχόμενο της λέξης «κύριος» στο κατά Λουκάν και στις Πράξεις. Υποστήριξε ότι η έμφαση που δίνει ο Λουκάς σε αυτόν τον τίτλο του Ιησού πρέπει να συνδέεται με κάποια κατάσταση κρίσης που αντιμετώπιζε η κοινότητά του. Επομένως ο Λουκάς τόνισε αυτήν την ιδιότητα του Ιησού για να παρηγορήσει τα μέλη της κοινότητας και για να αναζωπυρώσει την πίστη τους στον Ιησού ως τον Κύριο της Εκκλησίας. Όλες οι άλλες χριστολογικές ιδέες και τα υπόλοιπα χριστολογικά θέματα διαδραματίζουν δευτερεύοντα και συμπληρωματικό ρόλο μέσα στο έργο του Λουκά. Μία ενδιαφέρουσα πτυχή της χριστολογικής σκέψης του Λουκά είναι η στενή σχέση μεταξύ των προφητειών της Παλαιάς Διαθήκης και της δράσης του Ιησού. Μέσα από μία τυπολογική ανάγνωση της Παλαιάς Διαθήκης ο Λουκάς παρουσίασε τον Ιησού ως τον τελευταίο και μεγαλύτερο στον Ισραήλ που έδρασε ως το εκλεγμένο από το Θεό όργανό του που θα έφερε τη σωτηρία όχι μόνο στον Ισραήλ αλλά και στους υπόλοιπους ανθρώπους. Ο C.K. Rowe αμφισβήτησε τη διαδεδομένη στην έρευνα άποψη ότι το υλικό σχετικά με τον χριστολογικό τίτλο «κύριος» στο τρίτο ευαγγέλιο προέρχε-

---

1966. Το βασιλικό αξίωμα του Ιησού τονίζεται επίσης από τον A. George, “La Royaute de Jesus selon l’Évangile de Luc,” *ScEcc1* 14 (1962): 57-69.

40. Ο F. Bovon, *Luke the Theologian*, 216-220 κάνει μία καλή επισκόπηση αυτών των μελετών για το διάστημα της δεκαετίας του 1950 μέχρι τη δεκαετία του 1960.

41. E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, SPCK, London 1975.

42. C.K. Rowe, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139), de Gruyter, Berlin–New York 2006.

ται από διαφορετικές κάθε φορά και αντιφατικές μεταξύ τους παραδόσεις. Μέσω μίας ανάλυσης, η οποία στηρίζεται στην αφηγηματολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση, ο Rowe υποστήριξε ότι η εικόνα του Ιησού ως Κυρίου στο κατά Λουκάν όχι μόνο είναι σαφής και ενιαία, αλλά λειτουργεί επίσης συνεκτικά μέσα στην αφήγηση του Λουκά. Μεταξύ των άλλων συμβολών ο Rowe εισήγαγε την ιδέα της «αφηγηματικής ταυτότητας» του Ιησού ως Κυρίου και της «αμφισημίας» (ή αλλιώς της «κοινής ταυτότητας»), όσον αφορά στη χρήση του όρου «κύριος» τόσο για τον Θεό όσο και για τον Ιησού.

Ο Darrell Bock επίσης προσπάθησε να εντοπίσει την ιδιαίτερη τακτική που υιοθετεί ο Λουκάς προκειμένου να ενώσει μεταξύ τους όλα τα χριστολογικά στοιχεία μέσα στο ευαγγέλιό του<sup>43</sup>. Όπως ο Franklin κι άλλοι πριν από εκείνον, ο Bock υποστήριξε ότι η Παλαιά Διαθήκη προσφέρει το πλαίσιο, μέσα στο οποίο θα μπορούσαν να κατανοηθούν καλύτερα οι χριστολογικοί τίτλοι του ευαγγελίου. Άσκησε, ωστόσο, κριτική στην προηγούμενη αξιολόγηση της ερμηνευτικής μεθόδου του Λουκά όσον αφορά στη χρήση της Παλαιάς Διαθήκης και ιδιαίτερα στην ανάλυση του Martin Rese<sup>44</sup>. Αντί για το περισσότερο απολογητικά φορτισμένο μοντέλο της «απόδειξης μέσω της προφητείας», που πρότεινε ο Rese, ο Bock εισήγαγε το μοντέλο «κήρυγμα μέσω της προφητείας και της προτύπωσης». Σύμφωνα με τον Bock ο τρόπος, που ο Λουκάς ερμήνευε την Παλαιά Διαθήκη, του έδινε τη δυνατότητα να παρουσιάσει το Ιησού ως τον Μεσσία-Δούλο βασιλικής καταγωγής και να τονίσει την αποκάλυψή του ως Κυρίου, κάτι το οποίο είναι η «ανώτερη χριστολογική σύλληψη» στο έργο του Λουκά.

Ενώ στα προωμότερα στάδια της μελέτης της χριστολογίας του Λουκά (και της θεολογίας του γενικότερα), υπήρχε η προτίμηση για τις περισσότερο αναλυτικές και διαχρονικές προσεγγίσεις, μελέτες, όπως εκείνες του Bock ή του Rowe, δηλώνουν μία τάση για περισσότερο συνθετικές, διακειμενικές ή συγχρονικές αναγνώσεις του κατά Λουκάν και των Πράξεων.

43. D.L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* (JSNT. Suppl. 12), JSOT Press, Sheffield 1987.

44. M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (SNT 1), Mohn, Gütersloh 1969.

Αυτό είναι επίσης εμφανές στη μελέτη του H. Douglas Buckwalter<sup>45</sup>, όπου ο συγγραφέας προσπαθεί να ανακαλύψει τη «μοναδική κεντρική ιδέα» που θα μπορούσε να εξηγήσει τον χαρακτήρα και τον σκοπό των χριστολογικών δηλώσεων του Λουκά. Πολύ σωστά ο Buckwalter θέτει το ερώτημα εάν κάποιο από τα leitmotifs θα μπορούσε να απομονωθεί και να θεωρηθεί ως η κεντρική θεολογική ιδέα του Λουκά. Σε αυτήν την περίπτωση θα μπορούσε να εξηγήσει το σκοπό των δύο βιβλίων (του ευαγγελίου και των Πράξεων) και να λύσει το πρόβλημα εναρμόνισης των διαφορετικών και κάποιες φορές αντιθετικών χριστολογικών θεμάτων. Έχει επίσης δίκιο, όταν παρατηρεί ότι ο Λουκάς προϋποθέτει ένα ευρύτερο φάσμα χριστολογικών ιδεών και θεμάτων, τα οποία είναι γνωστά και στο ακροατήριό του, αλλά ότι τελικά αποκαλύπτει μόνο ένα μέρος από όσα γνωρίζει για τον Ιησού. Στην πραγματικότητα ο ευαγγελιστής συγκέντρωσε εκείνα τα στοιχεία, τα οποία θα μπορούσαν να ενισχύσουν τη θέση του, ότι δηλαδή «συνέπεια του γεγονότος ότι ο Κύριος Ιησούς είναι ο δούλος του Θεού είναι η μαθητεία των χριστιανών»<sup>46</sup>.

### Πολυμορφία και ενότητα

Η συζήτηση της χριστολογίας του κατά Λουκάν και των Πράξεων, είτε ήταν αναλυτική είτε συνθετική, έφερε στην επιφάνεια κάποια πολύ σημαντικά ζητήματα σχετικά με: (α) την πολυμορφία του χριστολογικού υλικού που απαντά στο δίτομο έργο του Λουκά, (β) την πιθανή του προσέλευση και επεξεργασία του, (γ) την πιθανή ύπαρξη ενός περιεκτικού και συνεκτικού μοτίβου/θέματος που θα μπορούσε να συνδέσει αυτά τα διαφορετικά θεολογικά μοτίβα/θέματα και νήματα, (δ) τη συνέχεια μεταξύ του ευαγγελίου και των Πράξεων, όσον αφορά στη μορφή του Ιησού και στο ρόλο του και (ε) τον πιθανό σκοπό της συμπερίληψης των διαφορετικών θεμάτων και μοτίβων στο έργο του Λουκά.

Ακόμη και μία βιαστική ανάγνωση του κατά Λουκάν (ή και των Πράξεων) καθιστά προφανές ότι μία ποιικιλία ιδεών και μοτίβων που συνδέονται με το πρόσωπο του Ιησού έχει ενσωματωθεί στην αφήγηση του Λουκά.

45. H.D. Buckwalter, *The Character and Purpose of Luke's Christology* (SNTSMS 89), Cambridge University Press, Cambridge 1996.

46. Ό.π., 281.



Είναι επίσης σαφές ότι αυτά διαδραματίζουν ένα σημαντικό ρόλο στην πλοκή της αφήγησης κι ότι ίσως επηρέασαν και τον τρόπο που ο Λουκάς οργάνωσε την ιστορία του. Αυτό είναι εμφανές, για παράδειγμα, στα πρώτα δύο κεφάλαια του ευαγγελίου ή στο κήρυγμα του Ιησού στη Ναζαρέτ (4, 16-21), όπως θα φανεί στη συνέχεια.

Αυτή η ποικιλία, ωστόσο, σαφώς θέτει το ερώτημα των πηγών του Λουκά καθώς και της επεξεργασίας τους. Για παράδειγμα, ο Λουκάς αντιγράφει όλα τα χωρία από το κατά Μάρκον στα οποία εμφανίζεται ο όρος «Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου»<sup>47</sup> και τον χρησιμοποιεί και σε συνάφειες τις οποίες μοιράζεται με τον Ματθαίο, ακόμη κι αν σε κάποιες από αυτές τις περιπτώσεις ο Ματθαίος δεν χρησιμοποιεί τον όρο<sup>48</sup>. Υπάρχουν επίσης κάποιες περιπτώσεις, όπου ο όρος απαντά μόνο στο κείμενο του Λουκά, αν και σε αυτές τις περιπτώσεις δεν είναι πάντοτε σαφές, εάν ο Λουκάς βρήκε τον όρο στις πηγές του ή εάν ο ίδιος τον πρόσθεσε στο κείμενό του επηρεασμένος από παράλληλα χωρία, όπου ο όρος εμφανίζεται<sup>49</sup>. Όσον αφορά στο περιεχόμενο του τίτλου του «Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου», ο Λουκάς ακολουθεί την προηγούμενη από αυτόν παράδοση: ο όρος χρησιμοποιείται μόνο από τον ίδιο τον Ιησού και δεν εμφανίζεται ξανά στην περίοδο μετά την ανάσταση με μόνη εξαίρεση το Πραξ 7, 56<sup>50</sup>. Παρά την όποια εξάρτηση του Λουκά από

47. 5, 24· 6, 5· 9, 22· 9, 26· 9, 44· 21, 27· 22, 69.

48. Χωρία κοινά με τον Ματθαίο: 7, 34· 9, 58· 11, 30· 12, 10.40· 17, 26· 18, 31. Σε συνάφειες κοινές με τον Ματθαίο, όπου όμως εκείνος δε χρησιμοποιεί τον όρο: 6, 22· 12, 8· 17, 30.

49. 17,22.24· 18, 8 (η γενική θέση είναι ότι εδώ πρόκειται για προσθήκες του ίδιου του Λουκά, αν και δεν είναι σαφές από πού τις έχει αντλήσει, βλ. J. Nolland, *Luke 9:21-18:34* [WBC 35B], Word Incorporated, Dallas 2002, 870)· 19, 10· 21, 36 (ο στίχος είναι πιθανόν η επεξεργασία εκ νέου από τον Λουκά των στ. 27-28, όπου ο Υἱὸς του Ανθρώπου εμφανίζεται ως κριτής, βλ. J. Nolland, *Luke 18:35-24:53* [WBC 35C], Word Incorporated, Dallas 2002, 1013)· 22, 48 (η ιδέα, ωστόσο, ότι ο Υἱὸς του Ανθρώπου θα παραδοθεί σε αμαρτωλούς απαντά και στον Μάρκο)· 24, 7 (ο Λουκάς, ωστόσο, εδώ αναφέρεται στις προηγούμενες προρρήσεις του πάθους, που είναι κοινές με εκείνες του Μάρκου κι όπου ο όρος «Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου» επίσης απαντά).

50. Η ίδια ιδέα με αυτήν των Πράξεων απαντά και στο Λκ 22, 69. Σύμφωνα με τον R.I. Pervo, *Acts: A Commentary (Hermeneia)*, Fortress Press, Minneapolis 2009, 197, το χωρίο από το Λουκά αποτελεί την πηγή έμπνευσης του συγγραφέα

την αρχαιότερη παράδοση υπάρχουν κάποια στοιχεία, τα οποία φαίνεται να είναι η προσωπική συμβολή του Λουκά, όπως για παράδειγμα η σύνδεση του Υιού του Ανθρώπου με την πίστη και την προσευχή (18, 8· 21, 36) ή η παρουσίασή του ως ενός προσώπου με εξουσία (6, 5).

Η πρόσληψη από τον Λουκά κι η χρήση του χριστολογικού τίτλου «Υἱὸς τοῦ Θεοῦ» αποδεικνύει επίσης την πιστή απόδοση των πηγών του αλλά και τη θεολογική του δημιουργικότητα, όταν εντάσσει αυτό το υλικό μέσα στην αφήγησή του. Στο ευαγγέλιο του Λουκά η ιδέα ότι ο Ιησούς είναι ο Υἱὸς του Θεού εμφανίζεται στις περικοπές που ο Λουκάς δανείστηκε από τον Μάρκο (π.χ. 3, 30· 9, 35· πρβλ. επίσης Λκ 22, 70), αλλά επίσης και στο δικό του υλικό (π.χ. 1, 35· 2, 49· 4, 41· 22, 70). Οι στίχοι Λκ 1, 32-35 προσφέρουν ένα καλό παράδειγμα της αξιοποίησης από τον Λουκά του υπάρχοντος υλικού της παράδοσης μέσα στη δική του αφηγηματική σύνθεση. Σε αυτούς τους τρεις στίχους εμφανίζονται κάποιες από τις παραδοσιακές χριστολογικές ιδέες δίπλα-δίπλα, όπως αυτό καθίσταται σαφές, όταν αυτά τα χριστολογικά μοτίβα και θέματα υπογραμμισθούν μέσα στο κείμενο (εδώ με πλαγιαστά):

**32** οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται  
καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,  
**33** καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας  
καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.  
**34** εἶπεν δὲ Μαριάμ πρὸς τὸν ἄγγελον· πῶς ἔσται τοῦτο,  
ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;  
**35** καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ·  
πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ  
καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι·

---

στο Πραξ 5, 56 κι όχι κάποια ανεξάρτητη προς αυτό παράδοση. Η αναφορά στον Υἱό του Ανθρώπου έχει εδώ διττό σκοπό, να δηλώσει ότι ο Ιησούς είναι ο ουράνιος Υἱός του Ανθρώπου και να βεβαιώσει ότι ο Στέφανος σύντομα θα συμμετάσχει στη δόξα του. Βλ. επίσης C.H. Talbert, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary*, Revised edition, Smyth & Helwys, Macon 2005, 66-67, ο οποίος θεωρεί ότι η χρήση εδώ του χωρίου Λκ 22, 69 εξυπηρετεί ένα γενικότερο σκοπό της σχετικής περικοπής για το μαρτύριο του Στεφάνου, να βοηθήσει, δηλαδή, τους αναγνώστες να δημιουργήσουν συνειρμούς μεταξύ του θανάτου του Στεφάνου κι εκείνου του Ιησού.



διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

Αυτά τα παραδοσιακά στοιχεία, ωστόσο, δεν παρατίθενται *en bloc* και χωρίς να υποστούν τη σχετική επεξεργασία<sup>51</sup>. Αντίθετα, ο Λουκάς φαίνεται να έχει συνδυάσει εδώ διαφορετικά στοιχεία της παράδοσης μέσα σε αυτήν την εξαιρετική παράλληλη οργάνωση της διμερούς απάντησης του Γαβριήλ (π.χ. στ. 32β και 35β), την οποία οδηγεί σε κορύφωση στο στ. 35. Στο πρώτο μέρος ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο Υἱός του Υψίστου, μία ιδέα, η οποία συνδυάζεται με το δαυιδικό μεσσιανικό του ρόλο στους στ. 32β-33. Με την έμμεση αναφορά εδώ στον Ψλ 2,<sup>52</sup> εισάγεται το μοτίβο της ανύψωσης του βασιλιά στη θέση του γιου του Θεού κατά την ενθρόνιση<sup>53</sup>. Αυτή δεν είναι μια πρωτότυπη σύλληψη του Λουκά και απαντά και σε άλλα πρώιμα χριστιανικά κείμενα, όπως για παράδειγμα στο Ρωμ 1, 3-4 (όπου αναφέρεται στην ανάσταση του Ιησού) ή στο Μκ 1, 11 (ο χαρκτηρισμός του Ιησού ως Υιού του Θεού από τη φωνή του Πατέρα στην περικοπή της βάπτισης). Το δεύτερο μέρος της απάντησης του Γαβριήλ (στ. 35) επίσης περιέχει στοιχεία μίας παράδοσης, η οποία ήδη απαντά και σε άλλα πρώιμα χριστιανικά κείμενα: η ιδέα ότι ο Ιησούς είναι ο Υἱός του Θεού συνδυάζεται με το Πνεύμα του Θεού στο Ρωμ 1, 4 (όπου απαντούν επίσης και τα τρία στοιχεία της περικοπής του Λουκά, δηλαδή η δύναμη του Θεού, το Πνεύμα και ότι ο Ιησούς είναι ο Υἱός του Θεού) και η ζωή (και η ανάστασή) του συνδέονται στενά με το Πνεύμα στα Ρωμ 8, 11· Α' Τιμ 3,

51. Βλ., για παράδειγμα, P.S. Minear, "Luke's Use of the Birth Stories," στο έργο των L.E. Keck-J.L. Martyn (επιμ.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in honor of Paul Schubert*, SPCK, London 1968, 112: "...that conviction (that there are sources behind the birth narratives of Jesus) does not entitle us to treat them in their present location as blocs of pre-Lucan tradition, relatively free of editorial revision. We may also be convinced, as I am, that the stories are thoroughly Lucan and are fully congenial in mood and motivation to his perspectives as a whole. But this does not entitle us to treat them as an *ad hoc* composition, first produced by Luke to introduce the two volumes. Luke's typical fusion of tradition and redaction is of such an order that neither of the above conclusions is tenable."

52. Πρβλ. Πραξ 13, 33 και Εβ 1, 5, όπου και πάλι παρατίθεται αυτός ο ψαλμικός στίχος.

53. P. Pokorný, *Theologie der lukianischen Schriften* (FRLANT 174), Vandenhoeck & Rupprecht, Tübingen 1998, 112.

16 κ.ά. Η διακήρυξη ότι ο Ιησούς είναι ο Υιός του Θεού με την κάθοδο του Αγίου Πνεύματος παραπέμπει στην περικοπή Μκ 1, 10-11, ένα κείμενο, το οποίο το παραλαμβάνει κι ο Λουκάς. Αυτό που είναι, ωστόσο, πρωτότυπο στο κείμενο του Λουκά είναι το ότι αντί να τοποθετήσει αυτήν τη διακήρυξη στην αρχή της δημόσιας δράσης του Ιησού, την μετακινεί προς τα πίσω, στη λεγόμενη «προϊστορία» του Ιησού και τονίζει την επέλευση του Αγίου Πνεύματος στη μητέρα του (μία ιδέα που δεν υπάρχει στην περικοπή Μτ 1, 18-25, όπου και πάλι γίνεται λόγος για την συμβολή του Αγίου Πνεύματος στην έλευση του Ιησού στον κόσμο)<sup>54</sup>. Η παρατήρηση του Paul Schubert, επομένως, ότι ο Λουκάς ήταν σε θέση να συνδυάσει το κοινότυπο με το πρωτότυπο και να αξιοποιήσει το υπάρχον υλικό της παράδοσης για τις δικές του «δομικές-λογοτεχνικές σκοπιμότητες» φαίνεται να είναι δικαιολογημένη<sup>55</sup>.

Η τάση του Λουκά να συγκεντρώνει διαφορετικά χριστολογικά μοτίβα μέσα στην ίδια συνάφεια κι η κάποιες φορές ελαστική και αμφίσημη χρήση τους είναι εμφανής στις αναφορές του στον Ιησού ως τον «κύριο». Διάφορες μελέτες έχουν ήδη επισημάνει την σπουδαιότητα αυτού του όρου μέσα στο ευαγγέλιο του Λουκά<sup>56</sup>. Ο όρος απαντά 104 φορές στο ευαγγέλιο και 107 στις Πράξεις, ενώ στα Μκ και Μτ φαίνεται να διαδραματίζει ελάσσονα ρόλο. Προκαλεί, επομένως, έκπληξη το γεγονός ότι ο όρος δεν προσδιορίζει σταθερά τον Ιησού, αλλά χρησιμοποιείται είτε για τον ίδιο τον Ιησού<sup>57</sup>

54. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 93.

55. P. Schubert, "The Structure and Significance of Luke 24", στο έργο του W. Eltester (επιμ.), *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1957, 165. Βλ. Επίσης την παρατήρησή του στη σ. 170 ότι ο Λουκάς είχε την ικανότητα "to fit larger units of tradition ... as well as little bits of information ... into his account, and to make them subservient to his over-all literary intentions and theological purposes".

56. Βλ., για παράδειγμα, παραπάνω, υποσημ. 41 και 42.

57. Στην κλητική δεν είναι πάντοτε σαφές, εάν χρησιμοποιείται ως χριστολογική προσφώνηση ή με την απλή καθημερινή της σημασία: 5, 2· 7, 6· 18, 41· 19, 8β· για τον αναστημένο Κύριο: 24, 3, 34· στη διάρκεια της επίγειας δράσης του: 7, 13, 19· 10, 1, 39, 41· 11, 39· 12, 42α· 13, 15· 17, 5, 6· 18, 6· 19, 8<sup>α</sup>. 31, 34· 22, 61α, β· και πριν τη γέννησή του: 1, 43· 2, 11.

είτε για τον Θεό/Γιαχβέ<sup>58</sup> είτε με μία περισσότερο κοσμική σημασία, εκείνη του αφεντικού/κυρίου<sup>59</sup>. Ο Λουκάς πιθανόν βρήκε αυτόν τον τίτλο στις πηγές του<sup>60</sup> κι εκτός από τις περιπτώσεις που χρησιμοποιείται στην κλητική –ι επομένως πιθανόν ως μη τεχνικός όρος– η λέξη συνήθως απαντά σε αφηγηματικές συνάψεις. Φαίνεται ότι ο Λουκάς απέφυγε να παρουσιάσει τους μαθητές ή άλλους ανθρώπους να προσφωνούν τον Ιησού ως κύριο πριν την ανάστασή του<sup>61</sup>. Υπάρχει ωστόσο μία ενδιαφέρουσα εξαίρεση στο 1, 43, όπου η Ελισάβετ περιγράφει την Μαρία ως «τη μητέρα του κυρίου μου», κάτι που παραπέμπει στην αμφισημία και στην ελαστικότητα με την οποία ο Λουκάς χρησιμοποιεί τον όρο. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι σε όλο το πρώτο κεφάλαιο του ευαγγελίου ο όρος «κύριος» αναφέρεται στον Θεό (1, 6. 9. 15. 16. 17. 25. 28. 32. 38. 45. 58. 66. 68) σε συνάψεις όπου το ύφος θυμίζει τη μετάφραση των Ο', ενώ μόνο εδώ και στο στ. 76 ο όρος φαίνεται να αναφέρεται στον Ιησού. Δεν είναι αδύνατο εδώ ο χαρακτηρισμός του Ιησού ως κυρίου να κατανοηθεί ως ένα είδος προσφώνησης τον οποίο ένα πρόσωπο κατώτερης κοινωνικής θέσης χρησιμοποιεί για να χαιρετίσει κάποιον που είναι ανώτερός του<sup>62</sup>. Είναι, ωστόσο, περισσότερο πιθανό ο Λουκάς εδώ να μεταφέρει τον τίτλο, τον οποίο μέχρι εκείνη τη στιγμή χρησιμοποιούσε αποκλειστικά για τον Θεό, στον Ιησού κι έτσι έμμεσα να δηλώνει ότι κι εκείνος είναι Θεός<sup>63</sup>. Αυτή η ερμηνεία συμφωνεί με την αποκάλυψη του Γαβριήλ στην Μαριάμ σχετικά με το αγέννητο παιδί της, ότι δηλαδή θα του δοθεί από τον «Κύριο τὸν Θεὸν» ο θρόνος του Δαυίδ κι ότι το παιδί της θα είναι «υἱὸς τοῦ Θεοῦ» κι επομένως κι ο ίδιος Κύριος.

58. Π.χ. 1, 6. 9. 15. 16. 17. 25. 28. 32. 38. 45. 46. 58. 66. 68· 2, 9β. 15. 22. 23α.β. 24. 26. 39· 3, 4· 4, 8. 12. 18. 19· 5, 17· 10, 21. 27· 13, 35· 19, 38· 20, 37. 42α.

59. 13, 25· 20, 13. 15· 10, 2· 12, 36-37. 42β-47· 13, 8· 14, 21-23· 16, 3. 5. 8· 19, 16-25.

60. F. Hahn, *Die christologischen Hobeitstitel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 88-9· Marshall, *Luke-Historian and Theologian*, 166, σημ. 3.

61. Marshall, *ό.π.*, 167.

62. Wolter, *Lukasevangelium*, 98.

63. Rowe, *Christology*, 40-42 και ιδιαίτερα 45: “the dramatic moment of Luke 1:43 in the narrative bespeaks a kind of unity of identity between YHWH and the human Jesus within Mary’s womb by means of the resonance of κύριος”.

Αυτή η ερμηνεία υποστηρίζεται επίσης από τον στ. 78, όπου ο Ζαχαρίας προφητεύει ότι το νεογέννητο παιδί του θα ονομαστεί «προφήτης ύψιστου» κι ότι «θα προπορευθεί του Κυρίου για να ετοιμάσει την οδό του». Η έμμεση εδώ αναφορά είναι στο Μαλ 3, 1, όπου ο Κύριος είναι ο Γιαχβέ. Μέσα από την ίδια στρατηγική της αμφισημίας –αφού το πρωτότυπο παλαιοδιαθηκικό κείμενο αναφερόταν στον Θεό, ενώ την ίδια στιγμή οι αναγνώστες του ευαγγελίου γνωρίζουν ότι ο Ιωάννης είναι ο αγγελιοφόρος που έρχεται μπροστά από τον Ιησού– ο Λουκάς επιτυγχάνει με ένα λεπτό τρόπο να αποδώσει στον Ιησού το θεϊκό τίτλο «κύριος» και να κάνει μια σημαντική χριστολογική δήλωσή<sup>64</sup>. Στον παρακάτω πίνακα οι υπογραμμισμένες με διάφορους τρόπους λέξεις και φράσεις αναδεικνύουν τη στρατηγική που ακολουθεί ο Λουκάς να αποκαλύπτει σταδιακά και αθροιστικά στοιχεία της ταυτότητας του Ιησού:

Λκ 1, 16-17	Λκ 1, 32-35	Λκ 1, 76
<p><b>16</b> καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέφει ἐπὶ <b>κύριον τὸν θεὸν</b> αὐτῶν.  <b>17</b> καὶ αὐτὸς <u>προελεύ-</u>  <u>σεται</u> ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν <b>πνεύματι</b> καὶ <b>δυνάμει</b> Ἡλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, <u>ἐτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.</u></p>	<p><b>32</b> οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς <b>ὑψίστου</b> κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ <b>κύριος ὁ θεὸς</b> τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,  <b>35</b> <b>πνεῦμα</b> ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ <b>δύναμις</b> ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται <b>υἱὸς θεοῦ.</b></p>	<p><b>76</b> Καὶ σὺ δέ, παιδίον, <b>προφήτης ὑψίστου</b> κληθήσῃ· <u>προπορεύσῃ</u> γὰρ ἐνώπιον <b>κυρίου</b> <u>ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ</u></p>

Στο πρώτο κείμενο (Λκ 1, 16-17) ο λόγος είναι για τον Ιωάννη τον Βαπτιστή. Τρία στοιχεία προκαλούν ενδιαφέρον: (α) ο Ιωάννης, του οποίου η γέννηση εδώ εξαγγέλλεται, θα έρθει με το πνεύμα και τη δύναμη του Ηλίου, (β) θα προπορευθεί του Κυρίου, (γ) θα καλέσει το λαό σε επιστροφή στον Κύριο και Θεό και θα τον ετοιμάσει για τον ερχομό του. Το δεύ-

64. Βλ. επίσης Wolter, *Lukasevangelium*, 116, ο οποίος παρατηρεί ότι αυτή η δήλωση είναι ένα χαρακτηριστικό στοιχείο της χριστολογίας του Λουκά.

τερο κείμενο (Λκ 1, 32-35) είναι η εξαγγελία του αγγέλου στη μητέρα του Ιησού. Εδώ το πνεύμα και η δύναμη, στα οποία έγινε ήδη αναφορά στην προηγούμενη περιοπή, συνδέονται με τον Ύψιστο. Μέσα από μία έμμεση αλλά σαφή σύγκριση, που επιτυγχάνεται με τους δύο ευαγγελισμούς (στον Ζαχαρία και στην Μαριάμ), ο Ιησούς αναδεικνύεται πολύ ανώτερος του Ιωάννη. Χαρακτηρίζεται «μέγας», «υἱὸς τοῦ ὑψίστου» και «υἱὸς τοῦ θεοῦ», ενώ ταυτόχρονα υπογραμμίζεται η δαυιδική του καταγωγή. Ὅσα λέγονται εδώ προετοιμάζουν το έδαφος για το Λκ 1, 76, όπου και πάλι ο λόγος είναι μεν για τον Ιωάννη τον Βαπτιστή, στην πραγματικότητα όμως το τελικό πρόσωπο αναφοράς είναι ο Ιησούς. Ο Βαπτιστής τώρα χαρακτηρίζεται προφήτης του υψίστου -κάτι που παραπέμπει στον Ηλία της πρώτης περιοπής-, το οποίο, πάλι, παραπέμπει στη δεύτερη περιοπή, όπου ο Ιησούς ονομάζεται «υἱὸς τοῦ ὑψίστου». Καθώς μάλιστα έχει προηγηθεί ο χαιρετισμός της Ελισάβετ προς τη Μαριάμ στο 1, 43, όπου η πρώτη απειάλεσε το έμβρυο Ιησού «κύριο», είναι προφανές ότι ο «κύριος» εδώ είναι ο Ιησούς και επομένως σε αυτόν αναφέρονταν και οι στίχοι 1, 16-17.

Σχολιάζοντας τις αφηγηματικές στρατηγιές του Λουκά ο Luke Timothy Johnson παρατήρησε ότι ο Λουκάς αρέσκειται να επαναλαμβάνει την ίδια ιστορία πολλές φορές προσθέτοντας νέα στοιχεία σε κάθε καινούργια εκδοχή<sup>65</sup>. Ένα παρόμοιο μοντέλο γραφής, όπως αυτό που περιγράφει ο Johnson, θα μπορούσε να ανιχνευθεί και στις δηλώσεις του Λουκά για το πρόσωπο του Ιησού, όπως έδειξε η ανάλυση των όρων «Υἱὸς του Θεοῦ» και «Κύριος» στο πρώτο κεφάλαιο του ευαγγελίου. Μέσα από διακειμενικές αναφορές και την επανάληψη μοτίβων ή θεμάτων, στα οποία κάθε φορά προστίθεται κάτι καινούργιο, ο Λουκάς αποκαλύπτει σημαντικές αλήθειες για το πρόσωπο του Ιησού και την ίδια στιγμή αναπτύσσει την πλοκή της ιστορίας του.

Ειδικότερα στην περίπτωση του όρου «κύριος» είναι εμφανής η τάση συνδυασμού διαφορετικών χριστολογικών θεμάτων. Ένα καλό παράδειγμα είναι ο στίχος 2, 11, όπου ο άγγελος αναγγέλλει στους βοσκούς ότι ένα παιδί γεννήθηκε σήμερα, το οποίο είναι ο «σωτήρας» και ο «Χριστός

65. L.T. Johnson, *The Gospel of Luke* (SP 3), The Liturgical Press, Collegeville 1991, 399.

ο Κύριος» και προέρχεται «από την πόλη του Δαυίδ»<sup>66</sup>. Αυτός ο στίχος είναι σημαντικός από πολλές απόψεις: είναι η μόνη φορά που μέσα στο ευαγγέλιο ο όρος «σωτήρ» αποδίδεται στον Ιησού<sup>67</sup>, μολονότι η ιδέα ότι ο Ιησούς φέρνει τη σωτηρία είναι μία από τις κύριες θεολογικές ιδέες του τρίτου ευαγγελίου (2, 29-30· 8, 50· 19, 9-10· βλ. επίσης Πραξ 5, 31· 13, 23). Επιπλέον, ο σαφής συνδυασμός όλων των κύριων χριστολογικών θεμάτων (σωτήρας, Μεσσίας, Κύριος, δαυιδική βασιλική καταγωγή), στα οποία έγινε αναφορά ήδη στο πρώτο κεφάλαιο του ευαγγελίου, είναι μοναδικός όχι μόνο στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο αλλά σε ολόκληρη την Καινή Διαθήκη<sup>68</sup>. Είναι πολύ πιθανόν αυτός ο στίχος να είναι ένα παράδειγμα της ικανότητας του Λουκά να συνδυάζει το υλικό της παράδοσης (π.χ. τους διάφορους χριστολογικούς τίτλους) και να παράγει μία νέα και πρωτότυπη σύνθεση που ταιριάζει στην αφήγησή του και στο θεολογικό του πρόγραμμα<sup>69</sup>. Αυτή η θέση μπορεί να ενισχυθεί από την παρουσία ήδη όλων αυτών των χριστολογικών τίτλων στο πρώτο κεφάλαιο του ευαγγελίου κι από την τάση του Λουκά να επιστρέφει στο υλικό των προηγούμενων περικοπών για να το χρησιμοποιήσει και πάλι προκειμένου να αναπτύξει περαιτέρω προηγούμενες θεολογικές ιδέες.

Η συζήτηση για τους τρεις χριστολογικούς τίτλους, Υιός του Ανθρώ-

66. Η λέξη «σήμερον» συνήθως δηλώνει την αρχή της μεσσιανικής εποχής μέσα στο ευαγγέλιο του Λουκά, πρβλ. 4, 21· 5, 26· 12, 32-33· 19, 5. 9· 23, 43. Εδώ, ωστόσο, θα μπορούσε να κατανοηθεί κυριολεκτικά σε ένα πρώτο επίπεδο (αυτό υποστηρίζει ο I.H. Marshall, *The Gospel of Luke : A Commentary on the Greek Text* [NIGTC], Paternoster Press, Exeter 1978, 109), χωρίς αυτό όμως να αποκλείει την πιθανότητα η λέξη να μπορεί να κατανοηθεί και μεταφορικά σε ένα δεύτερο επίπεδο.

67. Ωστόσο ο όρος αποδόθηκε στον Θεό στο 1, 47. Γενικά είναι σπάνιος στην Καινή Διαθήκη: Ιω 4, 42· Πραξ 5, 31· 13, 23· Εφ 5, 23· Φιλ 3, 20· Β' Τιμ 1, 10· Τιτ 1, 4· 2, 13· 3, 6· Β' Πε 1, 1. 11· 2, 20· 3, 2. 18· Α' Ιω 4, 14.

68. Ο σπάνιος συνδυασμός των δύο ονομαστικών («χριστός» και «κύριος») θα πρέπει πιθανόν να κατανοηθεί ως παράταξη ισότιμων όρων. Για την επιχειρηματολογία υπέρ αυτής της κατανόησης βλ. Wolter, *Lukasevangelium*, 129 και Marshall, *Gospel of Luke*, 110.

69. Βλ. επίσης J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums: Redaktion und Tradition im nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK Sonderband 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, 81.

που, Υιός του Θεού και Κύριος, καθιστά σαφή από τη μία την ποικιλία των χριστολογικών όρων και θεμάτων που απαντούν στο κατά Λουκάν, κι από την άλλη, την ικανότητα του Λουκά να τους συνδυάζει και να τους εντάσσει σε ευρύτερες συνάψεις. Παραμένει ωστόσο ανοικτό προς συζήτηση αν ο Λουκάς έχει ένα συγκεκριμένο θεολογικό σχέδιο στο νου του, όταν υιοθετεί και εντάσσει στο κείμενό του αυτό το ποικίλο υλικό.

### Μία ενοποιητική στρατηγική του ευαγγελιστή;

Για κάποιους ερευνητές αυτή η ερώτηση πρέπει να απαντηθεί αρνητικά. Η θέση του Stephen G. Wilson, η οποία συχνά επαναλαμβάνεται στις συζητήσεις για τη χριστολογία του Λουκά, είναι η πιο αντιπροσωπευτική αυτής της τάσης:

Η εντύπωση που μένει από τη μελέτη των κειμένων του Λουκά είναι ότι ο Λουκάς χρησιμοποίησε ποικίλες και συχνά αρχαίες –χριστολογικού περιεχομένου– παραδόσεις χωρίς όμως να τις εντάσσει μέσα σε ένα συγκεκριμένο θεολογικό σχέδιο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να απουσιάζει η ενότητα κι η ένωση μεταξύ των διαφορετικών νημάτων του υλικού, τα οποία βρίσκονται το ένα δίπλα στο άλλο ... Η χρήση των χριστολογικών τίτλων είναι κάπως ανοργάνωτη. Αυτοί οι τίτλοι αντιπροσωπεύουν την ορολογία της εποχής του Λουκά αλλά σε πολλές περιπτώσεις την πίστη επίσης της αρχαίας Εκκλησίας<sup>70</sup>.

Και συνεχίζει:

Ο Λουκάς φαίνεται ότι ήταν ένας κάπως μη κριτικός συλλέκτης των χριστολογικών παραδόσεων. Μεταφέρει ποικίλους παραδοσιακούς όρους και ιδέες μεμονωμένα είτε σε συνδυασμό μεταξύ τους χωρίς να εμβαθύνει όμως σε αυτούς<sup>71</sup>.

Η κριτική εκτίμηση του συγγραφικού έργου του Λουκά από τον Wilson πολύ εύστοχα συνοψίζει το συμπέρασμα που προέκυψε από την επισκόπηση της έρευνας για την χριστολογία του τρίτου ευαγγελίου, δηλαδή, την ύπαρξη διαφορετικών χριστολογικών κατευθύνσεων μέσα στο ευαγγέλιο του Λουκά. Η ποικιλία αυτού του χριστολογικού υλικού καθιστά επίσης

70. S.G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles*, SPCK, London 1979, 79.

71. Ό.π., 80.



σαφές ότι είναι αναχρονιστικό να γίνεται λόγος για την χριστολογία του Λουκά με τη συστηματική έννοια του όρου. Αυτό το συμπέρασμα δε σημαίνει αναγκαστικά ότι ο Λουκάς δεν έχει «άποψη» στα κείμενά του ή ότι δεν ακολουθεί ένα συγκεκριμένο σχήμα. Αυτή η τάση του Λουκά, η οποία ήδη παρουσιάσθηκε νωρίτερα, να επεξεργάζεται, δηλαδή, εκ νέου το υλικό του με τρόπους που διαφοροποιούν το μήνυμά του από εκείνο των πηγών του ή των άλλων συνοπτικών, μάλλον υποδηλώνει το αντίθετο. Το ερώτημα, επομένως, είναι, εάν είναι δυνατό να διακρίνουμε μία τάση του έργου του να περιγράφει μία εικόνα του Ιησού η οποία έχει συνοχή<sup>72</sup>. Όπως κατέστη σαφές από τη σύντομη επισκόπηση της έρευνας για τη χριστολογία του Λουκά, στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης, η συζήτηση στην έρευνα επικεντρώθηκε γενικά σε κάποιες ιδιαίτερες πτυχές του τρόπου με τον οποίο παρουσιάζει ο Λουκάς τον Ιησού. Έγινε επίσης η προσπάθεια να εντοπισθεί μία περιεκτική ιδέα ή ένα κυρίαρχο χριστολογικό μοτίβο, το οποίο πιθανόν συνδέει μεταξύ τους τα υπόλοιπα μοτίβα της διήγησης του Λουκά. Υπάρχει, ωστόσο, πάντοτε ο κίνδυνος να υπερτονισθεί ένα συγκεκριμένο θεολογικό μοτίβο (leitmotif) και να αγνοηθεί το σύνολο ή πολύ χειρότερα να μην εντοπισθούν τελικά οι δυνατές συνδέσεις με τις άλλες ιδέες<sup>73</sup>. Μολονότι η εστίαση σε έναν ή περισσότερους χριστολογικούς τίτλους-κλειδιά θα μπορούσε να προσφέρει κάποιες χρήσιμες πληροφορίες, όσον αφορά την πίστη των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων για τον Ιησού, μία τέτοια προσέγγιση θα απέκλειε όλους τους άλλους τίτλους κι επομένως θα άφηνε εκτός της συζήτησης σημαντικές μαρτυρίες του κειμένου, όπου δεν απαντά αυτή η «σταθερή» χριστολογική ορολογία.

Θα πρέπει να ληφθεί επίσης υπόψη η ιδιαίτερη φύση του έργου του Λουκά. Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο, όπως και τα υπόλοιπα ευαγγέλια, δεν είναι μία δογματική πραγματεία οργανωμένη με συστηματικό τρόπο σε θεματικές ενότητες, π.χ. «χριστολογία», «σωτηριολογία», «πνευματολογία»

72. Πρβλ. τα ίδια ερωτήματα, όσον αφορά την χριστολογία της Καινής Διαθήκης γενικότερα, στο έργο του F. Hahn, *Die Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Einheit des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen <sup>2</sup>2005, 257-259.

73. Πρβλ. επίσης την κριτική του I.H. Marshall στις σπουδές για τον Λουκά από τον Conzelmann κι εξής, όπου εντοπίζει μία πιθανή σύγχυση μεταξύ του θεολογικού σκοπού του Λουκά και του κεντρικού θέματος της θεολογίας του (Marshall, *Luke: Historian*, 84).



κ.ο.κ. Οι θεολογικές του ιδέες δε δίνονται σε εμάς με έναν άμεσο και συστηματικό τρόπο, αλλά είναι ενσωματωμένες στην ιστορία του Λουκά με έναν τέτοιο τρόπο που δεν είναι πάντοτε ανιχνεύσιμος. Έτσι αντί για μία συστηματική θεολογική συζήτηση στο τρίτο ευαγγέλιο, θα μπορούσε να γίνει λόγος για «αφηγηματική θεολογία», δηλαδή για την παρουσία συγκεκριμένων θεολογικών ιδεών, οι οποίες συνυφαίνονται μέσα σε μια ιστορία. Η ιστορία δε λειτουργεί, ωστόσο, ως ένα απλό αφηγηματικό πλαίσιο που τις συγκρατεί μεταξύ τους. Η ίδια η δομή της ιστορίας καθορίζεται αποφασιστικά από αυτές τις ιδέες.

Αυτή η οπτική δε θα έπρεπε σε καμιά περίπτωση να οδηγήσει σε μία μη ιστορική προσέγγιση του κειμένου που δε λαμβάνει υπόψη την εξέλιξη που υπάρχει πίσω από τα κείμενα. Χωρίς να αγνοούνται οι πηγές ή η διαδικασία επεξεργασίας τους μέσα στο ευαγγέλιο, η συζήτηση τώρα επικεντρώνεται στο ερώτημα πώς και γιατί ο ευαγγελιστής υιοθέτησε και ενέταξε το υλικό της παράδοσης που είχε στη διάθεσή του μέσα στο κείμενό του. Σε αυτήν την προσέγγιση του χριστολογικού υλικού του ευαγγελίου είναι σημαντικότερο να εντοπισθούν τα επιμέρους στοιχεία και να δοθεί μία σαφής εξήγηση γι' αυτά<sup>74</sup>. Αντί να αναλυθεί το κείμενο, προκειμένου να εντοπισθεί η μία ή άλλη χριστολογική ιδέα ή ο ένας ή άλλος χριστολογικός τίτλος, που θεωρείται ότι κυριαρχούν μέσα στο ευαγγέλιο, οι διαφορετικές χριστολογικές ιδέες και τα διαφορετικά χριστολογικά μοτίβα που απαντούν σε κάθε αφήγηση του κατά Λουκάν ευαγγελίου, εντοπίζονται και γίνεται μια προσπάθεια να διερευνηθεί ο αλληλοσυσχετισμός τους καθώς και οι πιθανές ενοποιητικές στρατηγικές που χρησιμοποίησε ο συγγραφέας προκειμένου να συνδέσει αυτά τα στοιχεία μεταξύ τους και για να δώσει στην αφήγησή του συνοχή.

Στα δύο πρώτα κεφάλαια του ευαγγελίου του ο Λουκάς αφηγείται την «προϊστορία» του Ιησού, τη γέννηση, και την παιδική του ηλικία. Η θεολογική σπουδαιότητα αυτού του τμήματος ήδη τονίστηκε νωρίτερα. Εκτός του ότι αυτό το τμήμα λειτουργεί ως μία εισαγωγή στο σύνολο της αφήγησης, όπου παρουσιάζεται ο πρωταγωνιστής της, ο Ιησούς, αυτά τα δύο κεφάλαια διασώζουν τις περισσότερες από τις κύριες χριστολογικές ιδέες

74. I.H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids 1977, 99.

του τρίτου ευαγγελίου: την θεϊκή καταγωγή του Ιησού, τη βασιλική του καταγωγή από τη γενιά του Δαβίδ, το μεσσιανικό του ρόλο, το ότι είναι ο Κύριος και το ρόλο του ως σωτήρα στην ιστορία της σωτηρίας.

Στο τελευταίο μέρος αυτού του τμήματος (2, 41-52) εισάγεται ένα νέο χαρακτηριστικό του Ιησού, αυτό της σοφίας του και της αντιληπτικής του ικανότητας. Ο δωδεκάχρονος Ιησούς προκαλεί το θαυμασμό των Ιουδαίων δασκάλων και γραμματέων εξαιτίας των απαντήσεων και της βαθιάς γνώσης του. Το κείμενο, επομένως, υπονοεί ότι είναι ένας μεγάλος δάσκαλος, πολύ ανώτερος από το μορφωμένο ακροατήριό του. Αυτό το χαρακτηριστικό του Ιησού εμφανίζεται και στα επόμενα τμήματα του ευαγγελίου. Ο Ιησούς χαρακτηρίζεται ως «διδάσκαλος» κι αλλού στο ευαγγέλιο (7, 40· 8, 49· 9, 38· 10, 25· 11, 45· 12, 13· 19, 39· 20, 39· 21, 7· 22, 11), πάντοτε από ανθρώπους που δεν ανήκουν στον κύκλο των μαθητών του (με εξαίρεση στο 22, 11) και σε συνάφειες, όπου η σοφία και η βαθιά του γνώση καθίστανται σαφείς. Ο Ιησούς ονομάζεται επίσης «ἐπιστάτης», μία προσφώνηση του Ιησού που απαντά μόνο στο κατά Λουκάν (5, 5· 8, 24. 45· 9, 33. 49· 17, 13), η οποία χρησιμοποιείται πάντοτε από τους μαθητές του και κυρίως στις ιστορίες θαυμάτων. Αυτός ο τίτλος δηλώνει την θέση αυθεντίας που κατέχει ο Ιησούς μέσα στην ομάδα των μαθητών του<sup>75</sup>. Η επίγεια δράση του συνδέεται από την αρχή με τη διδασκαλία του, όπως καθίσταται σαφές στο 4, 15 και στο περιστατικό της συναγωγής της Ναζαρέτ (4, 16-22). Ο Ναός εμφανίζεται ξανά ως ο τόπος διδασκαλίας του Ιησού στην περικοπή 19, 47-48. Η διαφορά σε αυτήν τη δεύτερη περικοπή είναι ότι οι ιερείς και οι γραμματείς δεν θαυμάζουν πλέον τη σοφία του, αλλά σχεδιάζουν να τον σκοτώσουν, όπως ακριβώς έκαναν κι οι συμπατριώτες του στην Ναζαρέτ στην αρχή της επίγεια δράσης του (4, 28). Το μοτίβο της διδασκαλίας του Ιησού με εξουσία, επομένως, συνδέει αυτό το εισαγωγικό μέρος με τα άλλα μέρη της αφήγησης του Λουκά. Επιπλέον, η περικοπή περιέχει τις άλλες χριστολογικές ιδέες που απαντούν στο πρώτο κεφάλαιο. Η απάντηση του Ιησού στη μητέρα του στον στίχο 2, 49, ότι δηλαδή θα έπρεπε να της είναι σαφές ότι θα τον έβρισκε «στο σπίτι του πατέρα του»<sup>76</sup>, δηλαδή

75. O. Glombitza, „Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas,“ ZNW 49 (1958): 275-278.

76. Η φράση «ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου» είναι μία αμφιλεγόμενη φράση, βλ. την

στο Ναό, θα μπορούσε να συνδεθεί με την αποκάλυψη του Γαβριήλ στους στίχους 1, 32. 35, όσον αφορά στην πραγματική ταυτότητα του Ιησού. Η απάντηση του Ιησού επίσης σαφώς διορθώνει την αναφορά της Μαρίας στον Ιωσήφ, ως τον πατέρα του Ιησού (2, 48) κι εξηγεί επιπλέον την εκπληκτική σοφία του Ιησού.

Στο δεύτερο μέρος του ευαγγελίου, δηλαδή στην ενότητα 3, 1-4, 14 (την αρχή της επίγειας δράσης του Ιησού), εμφανίζονται και πάλι κάποια χριστολογικά μοτίβα, που υπήρχαν και στο προηγούμενο τμήμα. Επιπλέον ένα νέο μοτίβο –το οποίο ίσως υπονοήθηκε στην προηγούμενη ενότητα– κάνει την εμφάνισή του στη γενεαλογία του Ιησού. Δύο από τα κύρια πρόσωπα της προηγούμενης ενότητας είναι επίσης παρόντα εδώ: ο Ιωάννης ο Βαπτιστής κι ο Ιησούς. Η θέση του Ιωάννη μέσα στο θεϊκό σχέδιο της σωτηρίας καθώς και η σχέση του με τον Ιησού είναι ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του πρώτου μέρους αυτής της ενότητας. Με έναν παρόμοιο τρόπο υπήρχε μια έμμεση σύγκριση μεταξύ τους στο πρώτο κεφάλαιο. Οι ιστορίες τους κινούνται παράλληλα και μολονότι δεν υπάρχει η πρόθεση να υποβιβαστεί ο Ιωάννης, είναι επίσης σαφές ότι έχει μια πολύ συγκεκριμένη θέση μέσα στο θεϊκό σχέδιο της σωτηρίας ως αγγελιοφόρος του Θεού και πρόδρομος του Ιησού<sup>77</sup>, ενώ ο Ιησούς είναι στην πραγματικότητα ο Μεσσίας με δαυιδική καταγωγή κι ο Υιός του Θεού (πρβλ., για παράδειγμα, τον τρόπο που ο άγγελος περιγράφει το ρόλο και την ταυτότητα του κάθε αγέννητου παιδιού: 1, 13-17 / 1, 31-35 και τα *summaria* που περιγράφουν την ανάπτυξη του κάθε παιδιού: 1, 80 / 2, 40. 52). Το ίδιο θέμα επαναλαμβάνεται στο πρώτο μέρος αυτής της νέας ενότητας (3, 1-22), στο οποίο περιγράφεται το κήρυγμα και η δράση του Ιωάννη στην έρημο (3, 1-14) και τονίζεται ο ρόλος του ως προδρόμου του Μεσσία. Μέσα από την

---

εκτενή συζήτηση στο έργο του R. Laurentin, *Jésus au temple: Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2.48-50 (EtB)*, Paris 1966, 38-72.

77. Όπως σωστά παρατηρεί ο J.B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke (New Testament Theology)*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 54-55, ο παραλληλισμός του Ιησού με τον Ιωάννη στα πρώτα κεφάλαια του ευαγγελίου δε σημαίνει ότι είναι ίσοι μεταξύ τους. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζονται οι ιστορίες τους έχει ως σκοπό να ορίσει ακριβώς το ρόλο του Ιωάννη μέσα στην ιστορία του Ιησού. Ίσως αυτό το ενδιαφέρον του Λουκά να συνδέεται με την ύπαρξη μαθητών του Βαπτιστή στην περιοχή όπου γράφηκε το τρίτο ευαγγέλιο.

παράθεση μίας προφητείας του Ησαΐα (40, 3-5) καθώς και μία σύντομη περιγραφή του περιεχομένου του κηρύγματός του ο Ιωάννης περιγράφεται όπως ένας προφήτης της Παλαιάς Διαθήκης. Ο Λουκάς παρουσιάζει τον Ιωάννη να διορθώνει ο ίδιος την παρανόηση ότι ήταν ο Μεσσίας και να υπογραμμίζει για μια ακόμη φορά τον προπαρασκευαστικό ρόλο του στο σχέδιο του Θεού. Ο Λουκάς εδώ στηρίζει την αφήγησή του σε υλικό από την Q κι αποκλίνει από την πορεία των γεγονότων στην αφήγηση του Μάρκου. Αναφέρει πρώτα την φυλάκιση του Ιωάννη και στη συνέχεια περιγράφει τη βάπτιση του Ιησού<sup>78</sup>. Αυτή η διάταξη συμφωνεί με την ιδιαίτερη θέση που καταλαμβάνει ο Ιωάννης σύμφωνα με τον Λουκά μέσα στην ιστορία της σωτηρίας. Ο Ιωάννης είναι σημαντικός απλά εξαιτίας της σχέσης του με τον Ιησού και θα πρέπει να θεωρηθεί ως η γέφυρα μεταξύ της παλαιάς και της νέας εποχής<sup>79</sup>.

Το νέο στοιχείο, που εμφανίζεται σε αυτήν την ενότητα του ευαγγελίου είναι η γενεαλογία του Ιησού, ο οποίος γενεαλογείται εδώ από τον Αδάμ (3, 23-28). Κι ο Ματθαίος παρέχει στους αναγνώστες του μία γενεαλογία του Ιησού, η οποία όμως είναι εντελώς διαφορετική<sup>80</sup>. Δεν είναι δυνατό

78. Ο Ιωάννης εμφανίζεται μία ακόμη φορά στους στίχους 7, 18-19, όταν στέλνει τους δύο από τους μαθητές του στον Ιησού και στον 9, 9 όπου γίνεται σύντομη αναφορά στον αποκεφαλισμό του. Ο Wolter, *Lukasevangelium*, 167, αναφέρει το ιδεώδες της *brevitas*, το οποίο περιγράφει ο Λουκιανός στο έργο του *Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν* 56. Αυτό το ιδεώδες εξηγεί γιατί η εκτέλεση του Ιωάννη δεν αναφέρεται από τον Λουκά. Ένας καλός ιστορικός πρέπει να αποφεύγει να παραθέτει γεγονότα που δεν είναι σημαντικά. Αν ο Λουκάς είχε αυτήν την αρχή κατά νου, αυτό τότε αποτελεί μία επιπλέον εξήγηση για την θέση που ο Ιωάννης καταλαμβάνει μέσα στη αφήγηση του Λουκά.

79. Marshall, *Gospel of Luke*, 132. Μία εντελώς διαφορετική άποψη διατυπώνει ο Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 17. Υποστηρίζει ότι ο Ιωάννης στο κατά Λουκάν σηματοδοτεί το τέλος της παλαιάς εποχής, στην οποία ανήκει.

80. Για μια σύγκριση των δύο γενεαλογιών, βλ. J. Nolland, *Luke 1:1-9:20* (WBC 35A), Word Incorporated, Dallas 2002, 167-170 και Θ.Α. Ιωαννίδη, «Γενεαλογία Ιησού Χριστού (Ματθ. 1, 1-17· Λουκ. 3, 23-38) στην αρχαία εκκλησιαστική παράδοση», στο έργο: *Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο: προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*. Εισηγήσεις Ι' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Βόλος 15-17 Σεπτεμβρίου 2000, εκδ. Ι.Μ. Δημητριάδος και Αλμυρού, Βόλος 2003, 131-164.

να συζητηθεί εδώ διεξοδικά η δομή και το περιεχόμενο του γενεαλογικού καταλόγου του Λουκά. Ωστόσο, θα πρέπει αναφερθούν δύο σημαντικές διαφορές με το γενεαλογικό κατάλογο του Ματθαίου. Η πρώτη είναι η διαφορετική δαυιδική γενιά. Ο Λουκάς παραλείπει κάθε αναφορά στον Σολομώντα και στη βασιλική δυναστεία του Νότιου Βασιλείου κι αναφέρει μόνο τον Νάθαν, έναν μάλλον ασήμαντο γιο του Δαβίδ κι ακολουθούν δεκαεννέα άγνωστοι πρόγονοι του Ιησού. Είναι πολύ πιθανόν ο Λουκάς να θέλει να τονίσει τη σχέση του Ιησού με τον Δαβίδ, ένα χριστολογικό χαρακτηριστικό το οποίο αναφέρθηκε ήδη στην εισαγωγική ενότητα του ευαγγελίου<sup>81</sup>. Η άλλη ιδιαιτερότητα του καταλόγου του Λουκά είναι η γενεαλόγηση του Ιησού από τον Αδάμ και τον Θεό. Για κάποιους ερμηνευτές αυτό είναι μια έμμεση αναφορά στη θεϊκή καταγωγή<sup>82</sup>, ενώ άλλοι πιστεύουν ότι αυτή είναι μια έμμεση σύγκριση μεταξύ του ανυπάκουου γιου (του Αδάμ) και του υπάκουου γιου του Θεού (του Ιησού)<sup>83</sup>. Πουθενά, ωστόσο, στο κατά Λουκάν δεν απαντά η ιδέα ότι ο Ιησούς είναι ο δεύτερος Αδάμ. Επιπλέον, φαίνεται μάλλον απίθανο ο Λουκάς να ήθελε εδώ να τονίσει τη θεϊκή καταγωγή του Ιησού. Αυτό το χριστολογικό μοτίβο είναι παρόν κι αλλού στην ίδια ενότητα, ιδιαίτερα στην περιοπή του βαπτίσματος (3, 22). Είναι επομένως πολύ πιθανόν ο Λουκάς να ξεκινά τη γενεαλογία του Ιησού από τον Αδάμ και τον Θεό για να τονίσει τη σχέση του Θεού με ολόκληρη την ανθρωπότητα, στην οποία σχέση ο Ιησούς διαδραματίζει ένα σημαντικό ρόλο<sup>84</sup>. Έχει ήδη υπονοηθεί η οικουμενική διάσταση του ρόλου του Ιησού στους στίχους 2, 14. 32 και αυτή θα παραμείνει μία χαρακτηριστική τάση σε όλη την αφήγηση του Λουκά. Θα την συναντήσουμε σαφώς ξανά στον 24, 47 και θα αποτελέσει ένα από τα κύρια θέματα των Πράξεων.

Στην επόμενη ενότητα (4, 14-9, 50) ο Λουκάς περιγράφει τη δραστηριότητα του Ιησού στη Γαλιλαία. Τα περισσότερα μοτίβα, τα οποία κυριάρχησαν στις προηγούμενες ενότητες, υποχωρούν και κάποια καινούργια εμφανίζονται στο προσκήνιο. Από αυτήν την άποψη το περιστατικό στην

81. Wolter, *Lukasevangelium*, 175.

82. M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies* (SNTSM 8), Cambridge Univ. Press, Cambridge, 235-239.

83. J. Jeremias, «Αδάμ», *TDNT* I, 141.

84. Marshall, *Gospel of Luke*, 161.

Ναζαρέτ έχει μία θέση-κλειδί στην παρουσίαση της ταυτότητας και του έργου του Ιησού. Επιπλέον, ο λόγος του Ιησού στη συναγωγή της πατρίδας του είναι η πρώτη αυτοπαρουσίαση του στο τρίτο ευαγγέλιο. Από τη μία, το περιστατικό συνδέεται στενά με το *summarium* στους στίχους, 4, 14-15, όπου γίνεται λόγος για τη διδασκαλία του Ιησού (στις συναγωγές). Από την άλλη, έρχεται σε αντίθεση προς αυτό. Ενώ στο στ. 15 υποστηρίζεται ότι ο Ιησούς δοξαζόταν από όλους στις διάφορες συναγωγές της Γαλιλαίας, η αντίδραση των συμπατριωτών του στην Ναζαρέτ δεν ήταν καθόλου φιλική. Η αφήγηση κι η θεολογική σημασία αυτής της περικοπής καθίσταται επίσης σαφής από την τοποθέτησή της στην αρχή της δημόσιας δράσης του Ιησού. Ο Μάρκος διασώζει μία συντομότερη εκδοχή του περιστατικού, το οποίο τοποθετεί αργότερα στη διάρκεια της δράσης του Ιησού (βλ. Μκ 6, 1-6, τον οποίο ακολουθεί κι ο Ματθαίος, Μτ 13, 53-58 και στις δύο περιπτώσεις δε δίνεται το ακριβές περιεχόμενο του κηρύγματος του Ιησού στην Ναζαρέτ). Μολονότι δεν υπάρχει συμφωνία μεταξύ των ερμηνευτών όσον αφορά στην προέλευση της ιστορίας<sup>85</sup>, είναι γενικά αποδεικτό ότι η θέση στην οποία βρίσκεται στο τρίτο ευαγγέλιο δεν είναι η αρχική αλλά ότι ο Λουκάς εσκεμμένα την μετέθεσε νωρίτερα στη δράση του Ιησού προκειμένου να εξυπηρετήσει τους θεολογικούς του σκοπούς κι έχει, επομένως, προγραμματικό χαρακτήρα<sup>86</sup>. Όπως και στα *summaria* πριν και μετά το περιστατικό της Ναζαρέτ (4, 14 -15 και 4, 31-32), ένα από τα σημαντικά μοτίβα εδώ είναι εκείνο του Ιησού ως του δασκάλου που έχει εξουσία και

85. Ο R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1958, 31. 122. 134 κάνει λόγο για επεξεργασία της ιστορίας του Μάρκου από τον Λουκά κι υποστηρίζει ότι εξυπηρετούσε την αντιιουδαϊκή πολεμική της Εκκλησίας εξ εθνών. Σύμφωνα με τον H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HTKNT 1), Herder, Freiburg 1969, 241-244 οι στ. 17-21 και 25-27 είναι προσθήκες που έγιναν πριν τη συγγραφή του ευαγγελίου και μάλλον προέρχονται από την Q. Για την περαιτέρω συζήτηση του προβλήματος βλ. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,11-9,50)* (EKK 3/1), Benzinger-Neukirchener, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989, 206-208.

86. Βλ. τη σχετική μελέτη του Chr. J. Schreck, "The Nazareth Pericope: Luke 4:16-30 in Recent Study," στο έργο του F. Neirynck (επιμ.), *L'Évangile de Luc-The Gospel of Luke* (BETL 32), Leuven University Press, Leuven 1989, 399-471.



αυθεντία, ένα χαρακτηριστικό που για πρώτη φορά εμφανίζεται στους στίχους 2, 41-47. Σε αυτό προστίθεται ένα νέο χαρακτηριστικό, εκείνο του προφητικού αξιώματος του Ιησού.

Στην εκδοχή του Λουκά ο Ιησούς παραθέτει ελεύθερα ένα κείμενο από τον Ησαΐα, το οποίο είναι ο συνδυασμός των Ησ 61, 1-2 και 58, 6. Πρόκειται σαφώς για ένα συνδυασμό που έχει μια ιδιαίτερη θεολογική σημασία, γιατί σκοπό έχει να εξηγήσει την ταυτότητα και την αποστολή του Ιησού. Στην αρχική της παλαιοδιαθηκική συνάφεια η προφητεία αναφέρεται στη βεβαιότητα του προφήτη ότι ο Γιαχβέ τον έχει καλέσει για να μεταφέρει τα καλά νέα για τη βοήθεια που θα προσφέρει στο λαό του. Η προφητεία την οποία διαβάζει ο Ιησούς έχει λίγο πολύ την ίδια σημασία<sup>87</sup>. Εφαρμόζοντάς την στον εαυτό του ο Ιησούς φαίνεται να κατανοεί τον εαυτό του και την αποστολή του μέσα από την Παλαιά Διαθήκη και διακηρύττει την εκπλήρωση των προφητειών στο πρόσωπό του καθώς και τον εγκαινιασμό μίας νέας εποχής, αυτής της σωτηρίας. Το χριστολογικό μοτίβο της προφητικής ιδιότητας του Ιησού επαναλαμβάνεται αργότερα στην ίδια περιοπή, όπου ο Ιησούς συγκρίνει τον εαυτό του με τον Ηλία και τον Ελισσαίο (4, 24-27). Αυτό το μοτίβο καταλαμβάνει επίσης σημαντική θέση μέσα σε αυτήν την ενότητα της αφήγησης του Λουκά, όπως, για παράδειγμα, υποδηλώνει το θαύμα στην Ναϊν, όπου μέσα από δικαιομενικές αναφορές ο Ιησούς συγκρίνεται με τον Ηλία και τον Ελισσαίο<sup>88</sup> (7, 11-17· βλ. επίσης την ομολογία του πλήθους στον στ. 16 ότι ο Ιησούς είναι ένας μεγάλος προφήτης).

Ο Ιησούς είναι ένας προφήτης των εσχάτων που διδάσκει με εξουσία και εκδιώκει δαιμόνια με δύναμη. Ο συνδυασμός της «ἐξουσίας» και της «δυνάμεως» (4, 26 και 9, 1), τα οποία δηλώνουν την ανωτερότητα του Ιησού απέναντι στους αντιπάλους του (δαίμονες και γραμματείς), αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του Λουκά<sup>89</sup>. Σε αυτήν την ενότητα του ευαγγελίου ο Ιησούς συχνά παρουσιάζεται να αντιμετωπίζει τους δαίμονες. Αυτή η νέα

87. R. Albertz, "Die 'Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund," ZNW 74 (1983): 182-206 και εδώ 198.

88. Marshall, *Gospel of Luke*, 286.

89. Ωστόσο, η σύνδεση του λόγου / διδασκαλίας με τη δύναμη μαρτυρείται και στον Μάρκο, π.χ. 1, 21-22.



πτυχή της επίγειας δράσης του Ιησού είχε ήδη προετοιμαστεί στην προηγούμενη ενότητα με την περιιοπή των πειρασμών του Ιησού, όπου ο Ιησούς ως ο αληθινός Υιός του Θεού απέρριψε τις προτάσεις του Σατανά και τον νίκησε. Η μάχη με τον Σατανά εντείνεται τώρα καθώς ο Ιησούς εξαγγέλλει την έλευση της Βασιλείας του Θεού, απαιτεί και απελευθερώνει εκείνους που βρίσκονται κάτω από την εξουσία του Σατανά, ο οποίος κατέλαβε με τις δαιμονικές δυνάμεις αυτό που ήταν κάποτε ο χώρος κυριαρχίας του Θεού. Η νίκη του Ιησού, μολοντί πουθενά δε λέγεται ότι είναι οριστική, είναι ένα σημείο της νέας εποχής και η εκπλήρωση της προφητείας του Ησαΐα, την οποία ο Ιησούς αναφέρει στο κήρυγμα της Ναζαρέτ (πρβλ. επίσης 10, 18)<sup>90</sup>. Σύμφωνα με τον Claus P. März η περιιοπή 4, 17-29 είναι ένα προφητικό *summarium* του έργου του Ιησού και αποκαλύπτει το τέλος του. Η απόρριψη του Ιησού από τους κατοίκους της Ναζαρέτ προτυπώνει την απόρριψή του από τον Ισραήλ και τον θάνατό του<sup>91</sup>.

Το θέμα του πάθους του Ιησού εισάγεται εκ νέου στην απάντηση του Ιησού στην ομολογία του Πέτρου ότι είναι ο «χριστός τοῦ θεοῦ» (9, 22) και στην ιστορία της μεταμόρφωσης (9, 28-36). Όσον αφορά στην τελευταία, ο Λουκάς συμπληρώνει το κενό της ιστορίας του Μάρκου ενημερώνοντας το ακροατήριό του ότι ο Ιησούς συζήτησε με τον Μωσέ και τον Ηλία, δύο μορφές των εσχάτων σύμφωνα με την ιουδαϊκή παράδοση, για την «έξοδό» του, η οποία μπορεί να σημαίνει είτε το θάνατό του είτε την έξοδό του από αυτόν τον κόσμο<sup>92</sup>. Σε αυτό το περιστατικό εμφανίζονται και πάλι κάποια από τα γνωστά μοτίβα: η επιφάνεια της δόξας του Θεού, για την οποία

90. Από αυτήν την άποψη η περίοδος της επίγειας δράσης του Ιησού δεν θα πρέπει να θεωρηθεί απαλλαγμένη από τον Σατανά, όπως δηλώνουν και τα 11, 16 και 22, 28, πρβλ. Marshall, *Luke: Historian*, 87-88, σημ. 4.

91. C.-P. März, “Jesus als “Lehrer” und “Heiler”. Anmerkungen zum Jesusbild der Lukasschriften”, στο έργο των Hauser κ.ά. (επιμ.), *Jesus als Bote des Heils: Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. Detlev Dormeyer zum 65. Geburtstag (StBBeitr 60)*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2008, 153.

92. Wolter, *Lukasevangelium*, σ. 353. Βλ. επίσης, Ι. Μούρτζιος, «Η ‘νέα έξοδος’ στο ευαγγέλιο του Λουκά», στο έργο: *Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο: προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*. Εισηγήσεις Ι' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Βόλος 15-17 Σεπτεμβρίου 2000, εκδ. Ι.Μ. Δημητριάδος και Αλμυρού, Βόλος 2003, σσ. 289-309 και ιδιαίτερα 307-308.

έγινε λόγος νωρίτερα στο 2, 9 κι η μαρτυρία ότι ο Ιησούς είναι ο Υιός του Θεού με έναν τρόπο παρόμοιο με εκείνον στην ιστορία του βαπτίσματος.

Στην ενότητα που ακολουθεί (9, 51 - 13, 21), περιγράφεται το ταξίδι του Ιησού προς την Ιερουσαλήμ. Σε αυτήν κύριο χριστολογικό θέμα καθίσταται η σχέση του Ιησού με τον Πατέρα του (η οποία κυρίως τονίζεται μέσα από την προσευχή του Ιησού προς τον Πατέρα του, βλ., για παράδειγμα 11, 1). Καθώς ο Ιησούς πλησιάζει στην Ιερουσαλήμ γίνεται λόγος για το πάθος και το θάνατό του με μεγαλύτερη σαφήνεια (11, 23-33) κι οι συγκρούσεις του με τους Ιουδαίους αντιπάλους του είναι πιο συχνές. Σε αυτήν την ενότητα είναι παρούσες και πολλές από τις προηγούμενες χριστολογικές ιδέες, όπως για παράδειγμα η αυθεντία του Ιησού ή η ανατολή της νέας εποχής, αφού οι δαίμονες νικούνται.

Στην επόμενη ενότητα (13, 22-21, 38), στην οποία περιγράφονται οι τελευταίες μέρες του Ιησού στην Ιερουσαλήμ, επαναλαμβάνονται κάποια από τα κύρια θέματα της προηγούμενης ενότητας. Το υλικό του Λουκά σε αυτήν την ενότητα προέρχεται τόσο από την Q όσο κι από τις δικές του ιδιαίτερες πηγές. Όπως και στις προηγούμενες ενότητες του ευαγγελίου ο Λουκάς ενσωματώνει το ποικίλο υλικό του στην αφήγησή του και τονίζει κάποια ιδιαίτερα θέματα, όπως για παράδειγμα το ενδιαφέρον του Ιησού να αναζητήσει και να σώσει τα απολωλότα (ιδιαίτερα στις παραβολές για το χαμένο πρόβατο, τη χαμένη δραχμή ή τον άσωτο υιό) και το έργο του ως διδασκάλου. Το Λκ 16, 16 διασώζει ένα ενδιαφέρον λόγιο του Ιησού. Σύμφωνα με αυτό ο Ιησούς φαίνεται να χωρίζει την ιστορία σε δύο μέρη: στην εποχή του Νόμου και των προφητών και σε εκείνην του ευαγγελισμού της Βασιλείας του Θεού. Σε αυτήν τη διπλή διαίρεση της ιστορία παραμένει ασαφές, εάν ο Ιωάννης ανήκει στην παλαιά ή στη νέα εποχή<sup>93</sup>. Από γλωσσικής απόψεως κι οι δύο ερμηνείες είναι θεμιτές. Ο ρόλος του Ιωάννη παραμένει αμφίσημος, όταν κανείς εξετάζει την εσωτερική μαρτυρία του τρίτου ευαγγελίου. Ο Ιησούς είναι σαφώς εκείνος που εγκαινιάζει αυτήν τη

93. Για τον Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 17, είναι σαφές ότι ο Ιωάννης δεν ανήκει σε αυτήν τη νέα εποχή. Βλ., ωστόσο, W.G. Kümmel, „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes“ - Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie des Lukasschriften,“ στο έργο του G. Baumann (επιμ.), *Das Lukasevangelium* (WdF 280), Darmstadt 1974, 398-415.

νέα εποχή της Βασιλείας (4, 43· 8, 1· 9, 2. 60· πρβλ. 7, 28). Είναι αξιοσημείωτο, ωστόσο, ότι ο Λουκάς αρχίζει την ιστορία του με τον Ιωάννη (όπως έκανε κι ο Μάρκος, αν και με ένα διαφορετικό από εκείνον τρόπο) και στις Πράξεις υπάρχουν επίσης μαρτυρίες ότι ο Ιωάννης συνδέεται κατά κάποιον τρόπο με τον Ιησού και τις απαρχές της δημόσιας δράσης του (Πραξ 1, 22). Μία λύση, η οποία θα μπορούσε να συνδυάσει τις δύο ερμηνείες, είναι ότι ο Ιωάννης λειτουργεί ως μία γέφυρα μεταξύ των δύο περιόδων. Αντιπροσωπεύει το τέλος της μακράς πορείας των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης και με το εσχατολογικό του μήνυμα εισάγει τους ανθρώπους στη νέα περίοδο της Βασιλείας του Θεού.

Στην τελευταία ενότητα του ευαγγελίου περιγράφονται ο θάνατος, η ανάσταση και η ανάληψη του Ιησού. Είναι σημαντικό ότι στην ιστορία της σταύρωσης ο Λουκάς υπογραμμίζει δύο σημεία, τα οποία είναι σημαντικά για την παρούσα συζήτηση. Το πρώτο είναι ότι ο Ιησούς σταυρώνεται ως ο Χριστός (23, 35) και το δεύτερο είναι ότι ο θάνατός του επάνω στον σταυρό κατανοείται στενά συνδεδεμένος με την βασιλεία του (23, 42). Το αίτημα του ληστή λειτουργεί ως μία έμμεση διαβεβαίωση για την ανάσταση του Ιησού και την ανάληψή του<sup>94</sup>, κάτι που επιβεβαιώνεται από την απάντηση του Ιησού. Ακόμη και στην πιο σκοτεινή στιγμή της ιστορίας του Ιησού ο Λουκάς αφήνει τους αναγνώστες του να ρίξουν μια ματιά στην ένδοξη έκβασή της, την οποία θα περιγράψει στο τελευταίο κεφάλαιο του ευαγγελίου του. Ο σταυρός δεν φαίνεται να καταλαμβάνει την ίδια θέση όπως και στον Μάρκο, αλλά μάλλον τοποθετείται στην προοπτική της ανάστασης και της ανάληψης του Ιησού και λειτουργεί, επομένως, ως ένα απαραίτητο βήμα που οδηγεί στο δοξασμό του Ιησού (24, 26)<sup>95</sup>.

Αυτή η σύντομη παρουσίαση των κύριων χριστολογικών θεμάτων και

94. Για τη συζήτηση των δύο παραλλαγών που μαρτυρούνται για το στίχο 23, 42, δηλαδή «εις τὴν βασιλείαν σου», το οποίο θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι είναι υπαινιγμός για την ανάσταση και την ανάληψη του Ιησού ή «ἐν τῇ βασιλείᾳ σου», το οποίο παραπέμπει μάλλον στην παρουσία (όπως δηλώνει σαφώς κι η γραφή στον κώδικα D, «μνήσθητί μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου»), βλ. Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 1150 και Wolter, *Lukasevangelium*, 761.

95. Κατὰ συνέπεια ο F. Hahn, *Die Theologie des Neuen Testaments. Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen <sup>2</sup>2005, 566 κάνει λόγο για μία *theologia resurrectionis et exaltationis*.

μοτίβων στο ευαγγέλιο του Λουκά καθιστά σαφές ότι ο Λουκάς διατηρεί και αξιοποιεί το ποικίλο χριστολογικό υλικό που έχει στη διάθεσή του, ενώ την ίδια ώρα δεν φαίνεται να προάγει κάποια συγκεκριμένη ιδέα ή κάποιο συγκεκριμένο μοτίβο ως την περιεκτική ιδέα που εμπεριλαμβάνει όλες τις άλλες. Αντίθετα, όλες οι κύριες χριστολογικές ιδέες είναι παρούσες σε ολόκληρη την ιστορία, αν και άλλοτε έρχονται στο προσκήνιο κι άλλοτε υποχωρούν στο παρασκήνιο στα διάφορα σημεία της αφήγησης. Από τη μελέτη προκύπτει ένα ενδιαφέρον σχήμα αυτής της αφηγηματικής στρατηγικής. Ο Λουκάς έχει την τάση να τονίζει λίγο πριν από την αρχή της κάθε νέας ενότητας εκείνα τα χαρακτηριστικά, τα οποία θα διαδραματίσουν σημαντικό ρόλο στην ιστορία που ακολουθεί. Αυτό το σχήμα είναι ιδιαίτερα σαφές, για παράδειγμα, στην περίπτωση της δράσης του Ιησού στην Γαλιλαία, όπου ένα από τα δύο θέματα-κλειδιά, της έλευσης της Βασιλείας του Θεού και της νίκης επί των δαιμονικών δυνάμεων, έχει ήδη εξαγγελθεί στην προηγούμενη ενότητα (το άλλο θέμα, του Ιησού που ενεργεί ως δάσκαλος με εξουσία, εμφανίζεται λίγο νωρίτερα στο τέλος της πρώτης ενότητας). Κατά παρόμοιο τρόπο, στην περίπτωση της ενότητας του ταξιδιού προς την Ιερουσαλήμ, το κύριο θέμα του θανάτου και της ανάστασης του Ιησού είχε ήδη αποκαλυφθεί νωρίτερα στην ιστορία της μεταμόρφωσης. Μολονότι σύμφωνα με τον Christopher M. Tuckett ο Λουκάς παραμένει ένας «συντηρητικός αναθεωρητής»<sup>96</sup>, που παρεμβαίνει στο πηγαιό υλικό του όσο το δυνατόν λιγότερο, οι απλές συντακτικές τεχνικές που περιγράφηκαν στα δύο προηγούμενα μέρη της παρούσας μελέτης δίνουν τη δυνατότητα στον Λουκά να διατηρήσει την ενότητα του υλικού του και να κατασκευάσει μία αφήγηση με συνοχή, η οποία να μεταφέρει το θεολογικό του μήνυμα. Επιπλέον, η ανάλυση κατέστησε σαφές ότι δεν πρέπει να δοθεί έμφαση στους επιμέρους χριστολογικούς τίτλους ή χριστολογικά μοτίβα αλλά σε εκείνες τις ιστορίες μέσα στην αφήγηση του Λουκά, που δίνουν προοπτική στην αφήγηση και συμβάλλουν στην κατανόηση και την ερμηνεία της ζωής

96. C.M. Tuckett, “The Lukan Son of Man,” στο έργο του ιδίου (επιμ.), *Luke’s Literary Achievement: Collected Essays (JSNTSup 116)*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 198-217. Πρβλ. επίσης την εκτίμηση του I.H. Marshall ότι ο Λουκάς είναι ένας “conservative theologian rather than an innovator” (Marshall, *Luke: Historian*, 19).

και του έργου του Ιησού<sup>97</sup>.

Κοντά σε αυτές της λογοτεχνικές τεχνικές, ωστόσο, θα πρέπει σύντομα να συζητηθούν και δύο σημαντικές θεολογικές ιδέες που διατρέχουν την αφήγηση του Λουκά. Πρώτον, το Άγιο Πνεύμα διαδραματίζει ένα σημαντικό ρόλο σε όλη την ιστορία του Λουκά από την αρχή μέχρι και τους τελευταίους στίχους του ευαγγελίου (24, 29) και συνεχίζει να διαδραματίζει τον ίδιο ρόλο στο βιβλίο των Πράξεων<sup>98</sup>. Το Άγιο Πνεύμα παραμένει παρόν σε όλες τις φάσεις της ζωής και της δράσης του Ιησού (στην «προϊστορία» του, στην παιδική του ηλικία, στην προετοιμασία για την αποστολή του και στη διάρκεια της επίγειας δράσης του), είναι όμως παρόν και στην Εκκλησία μετά την ανάληψη του Ιησού. Το Άγιο Πνεύμα όχι μόνο ενεργεί ως ο συνδετικός κρίκος που συνδέει τα διάφορα μέρη του ευαγγελίου μεταξύ τους, αλλά δημιουργεί επίσης ενδοκειμενικές γέφυρες μεταξύ του ευαγγελίου και των Πράξεων. Οι αναφορές στο Άγιο Πνεύμα, που υπάρχουν στο κατά Λουκάν, βρίσκουν την εκπλήρωσή τους στο δεύτερο τόμο του έργου του Λουκά, όπου περιγράφεται η ζωή της πρώτης Εκκλησίας. Για παράδειγμα, ο Ιωάννης προφητεύει ότι εκείνος που θα έρθει μετά από εκείνον «θα βαπτίσει με Άγιο Πνεύμα και φωτιά» (3, 16) κι ο αναστημένος Ιησούς υπόσχεται ότι θα τους στείλει την «έπαγγελία» του πατρός κι ότι οι μαθητές του θα ντυθούν «ἐξ ὕψους δύναμιν» (24, 49). Η παρουσία του Αγίου Πνεύματος στο ευαγγέλιο, επιπλέον, υποδηλώνει ότι στην σκέψη του Λουκά ο Ιησούς και το Άγιο Πνεύμα συνδέονται στενά μεταξύ τους<sup>99</sup>,

97. O Cl.-P. März, „Die theologische Interpretation der Jesus-Gestalt bei Lukas. Anmerkungen zur theologischen Intention des lukanischen Doppelwerks,“ στο έργο του Christoph Kähler (επιμ.), *Gedenkt an das Wort: FS für Werner Vogler zum 65. Geburtstag*, Evang. Verlagsanstalt, Leipzig 1999, 137, κάνει λόγο για «αφηγηματικούς τόπους» („erzählerische Standorte“).

98. Hahn, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 560-561. Βλ. επίσης X. Οικονόμου, «Ο αγιοπνευματικός χαρακτήρας του κατά Λουκάν ευαγγελίου», στο έργο *Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο: προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*. Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Βόλος 15-17 Σεπτεμβρίου 2000, εκδ. I.M. Δημητριάδος και Αλμυρού, Βόλος 2003, 311-338.

99. O Buckwalter, *Character*, 183 δηλώνει ότι ο Λουκάς ουσιαστικά δημιούργησε μία σχέση μεταξύ του Ιησού και του Αγίου Πνεύματος που είναι παράλληλη με τη σχέση του Γιαχβέ με το Πνεύμα στην Παλαιά Διαθήκη.

ένα γεγονός που οδήγησε τον Ferdinand Hahn να συμπεράνει ότι ο Λουκάς αναπτύσσει μία “Geistchristologie”. Ένα καλό παράδειγμα αυτής της σύνδεσης είναι τα χωρία Λκ 12, 11-12 και Λκ 21, 14-15, τα οποία είναι παράλληλα με έναν εντυπωσιακό τρόπο κι όπου είναι προφανής ο λειτουργικός παραλληλισμός μεταξύ του Ιησού και του Αγίου Πνεύματος.

Λκ 12, 11-12	Λκ 21, 14-15
<p><b>11</b> Ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, <u>μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε</u> ἢ τί εἶπητε· <b>12</b> τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.</p>	<p><b>14</b> θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν <u>μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι</u>· <b>15</b> ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν ἣ οὐ δυνήσονται ἀντιστηναὶ ἢ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν.</p>

Η δεύτερη ιδέα που είναι παρούσα σε όλα τα μέρη του δίτομου έργου του Λουκά είναι η εκπλήρωση των Γραφών στο πρόσωπο του Ιησού και στη διακήρυξη της έλευσης της Βασιλείας του Θεού. Στην πραγματικότητα αυτό το θεολογικό θέμα φαίνεται να είναι ένα νήμα που περνά μέσα από όλες τις θεολογικές «χάντρες» του ευαγγελίου και τις συνδέει σε μία ενότητα με συνοχή<sup>100</sup>.

Κατά τη γνώμη του Gerhard Schneider, ο Λουκάς αποκαλύπτει την πρόθεσή του να παρουσιάσει τα γεγονότα της ζωής του Ιησού μέσα από την οπτική της εκπλήρωσης των υποσχέσεων της Παλαιάς Διαθήκης, ήδη στον πρόλογο του ευαγγελίου του, όταν ανακοινώνει ότι θα διηγηθεί τα γεγονότα για τον Ιησού «καθεξῆς» (1, 3). Σύμφωνα με τον Schneider αυτή η λέξη δηλώνει μόνο τη χρονική διαδοχή των γεγονότων αλλά και την παρουσίασή τους με έναν τέτοιο τρόπο ώστε να μπορούν να οδηγήσουν στην σωστή κα-

100. Ακόμη κι ο Wilson, *Luke*, 79, παραδέχεται ότι διακρίνεται μία “rather clumsy attempt to subsume them under the scheme of prophecy and fulfillment”. Για μία τέτοια αλληλοσύνδεση και επανάληψη μοτίβων μέσα στο γενικότερο αφηγηματικό πλαίσιο και για το ρόλο του 24<sup>ου</sup> κεφαλαίου του ευαγγελίου βλ. A. Puig i Tàrrach, “La finale de Luc: une synthèse ouverte”, στο έργο των C. Focant κ.ά. (επιμ.), *Analyse narrative et Bible: deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL 191), Peeters, Leuven 2005, 223-239.



τανόησή τους και στην αναγνώριση της σχέσης τους με τις προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης<sup>101</sup>. Ακόμη κι αν ο Schneider υπερβάλλει κάπως στην ερμηνεία της λέξης «καθεξῆς»<sup>102</sup>, η χριστοκεντρική ερμηνεία των Γραφών στο τρίτο ευαγγέλιο δικαιώνει την ερμηνεία του σε κάποιο βαθμό.

Είναι σημαντικό ότι στο ευαγγέλιο του Λουκά ο Ιησούς κατανοεί την αποστολή του ως την απάντηση στις προσδοκίες κι υποσχέσεις της Παλαιάς Διαθήκης. Στο κήρυγμα της συναγωγής της Ναζαρέτ, για παράδειγμα, ο Ιησούς παραθέτει ελεύθερα τις δύο περιοχές από τον Ησαΐα για να περιγράψει τον σκοπό και το περιεχόμενο της αποστολής του (4, 17). Έκανε το ίδιο αργότερα απαντώντας στα ερωτήματα των μαθητών του Ιωάννη για την ταυτότητά του (7, 22). Ο Λουκάς σαφώς δηλώνει ότι ο Ιησούς χρησιμοποίησε τις Γραφές για να μιλήσει για το πάθος και την ανάστασή του και για να εξηγήσει γιατί έπρεπε αυτά να συμβούν. Αυτό για πρώτη φορά εννοείται στην ιστορία της μεταμόρφωσης, όπου στην εκδοχή του Λουκά οι δύο παλαιοδιαθημικές μορφές, ο Μωυσής κι ο Ηλίας, συζήτησαν με τον Ιησού την «έξοδό» του, δηλαδή τον θάνατο και την ανάστασή του. Αργότερα επαναλαμβάνεται τρεις φορές στο τελευταίο κεφάλαιο του ευαγγελίου (24, 6. 26-27. 44-48) ότι το πάθος κι η ανάσταση του Ιησού είχαν ήδη προφητευθεί (την πρώτη φορά από τον ίδιο τον Ιησού, στις άλλες δυο από τον Μωυσή και τους προφήτες). Ο Λουκάς προσθέτει, ωστόσο, ότι οι Γραφές (ο Μωυσής κι οι προφήτες) μίλησαν επίσης γενικά για τον Ιησού και για το κήρυγμα στο όνομά του σε όλα τα έθνη. Στον πίνακα που ακολουθεί, φαίνονται οι σταδιακές προσθήκες στην αρχική σύνδεση μεταξύ της Γραφής και του πάθους και της ανάστασης. Με τη βοήθεια της αγαπημένης του τεχνικής να επαναλαμβάνει την προηγούμενη περιομπή προσθέτοντας όμως νέα στοιχεία σε εκείνη, ο Λουκάς δημιουργεί μία σύνδεση όχι μόνο μεταξύ της ζωής του Ιησού και των λόγων των προφητών και του Μωυσή αλλά και μεταξύ αυτών των λόγων και της αποστολής της Εκκλησίας. Σε

101. G. Schneider, “Zur Bedeutung von καθεξῆς im lukanischen Doppelwerk, στο έργο του ιδίου, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte: Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk* (BBB 59), Bonn 1985, 34.

102. Στις αρχαίες πηγές δεν μαρτυρείται η σημασία που αποδίδει ο Schneider στη λέξη «καθεξῆς». Η λέξη χρησιμοποιείται, ωστόσο, στα αρχαία ιστοριογραφικά κείμενα με τη σημασία «σε μία λογική και χρονολογική σειρά», πρβλ. Θουκυδίδης, 5,26,1.



λογοτεχνικό επίπεδο, αυτή η σύνδεση επιτρέπει επίσης στον Λουκά να προετοιμάσει το έδαφος για το δεύτερο τόμο του έργου του.

Λκ 24, 6-8	Λκ 24, 25-27	Λκ 24, 44-48
<p>... μνήσθητε <u>ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὧν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (7) λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. (8) καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ.</u></p>	<p>... ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· (26) οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν <u>χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; (27) καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διεσμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ.</u></p>	<p>Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· οὗτοι οἱ λόγοι μου οὐκ ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὧν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ <u>πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. (45) τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς· (46) καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται <u>παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (47) καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ (48) ὑμεῖς μάρτυρες ταύτων.</u></u></p>

Ο Λουκάς επίσης αναφέρεται συχνά σε κείμενα και πρόσωπα της Παλαιάς Διαθήκης και προκαλεί έτσι συνειρμούς που συνδέουν τον Ιησού με το παρελθόν του Ισραήλ. Είναι σημαντικό, ωστόσο, να εντοπισθούν αυτές οι ιδιαίτερες τεχνικές που χρησιμοποιεί ο Λουκάς για να το πετύχει. Πρώτον, ο Λουκάς παραθέτει απευθείας κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης –κυρίως προφητείες– τις οποίες εφαρμόζει στο πρόσωπο του Ιησού ή στα πρόσωπα που συνδέονται με εκείνον. Ένα καλό παράδειγμα είναι η παράθεση των δύο κειμένων του Ησαΐα στο κήρυγμα στην Ναζαρέτ (4, 17) ή η απάντηση του Ιησού στους μαθητές του Ιωάννη σχετικά με την ταυτότητά του (7, 22), για τα οποία έγινε ήδη λόγος. Ο Λουκάς διαφέρει, ωστόσο,

από τον Ματθαίο στον τρόπο που χρησιμοποιεί τα γραφικά κείμενα. Στο ευαγγέλιο του Ματθαίου πλεονάζουν οι απευθείας παραθέσεις βιβλικών χωρίων. Εκτός από τη χρήση του ρήματος «δεῖ», το οποίο σύμφωνα με τον Charles H. Cosgrove «εικφράζει την αναγκαιότητα του θείου σχεδίου, όπως αυτή εικφράζεται στις Γραφές»<sup>103</sup>, ο Λουκάς δε χρησιμοποιεί καμιά άλλη διατύπωση που να δηλώνει την εκπλήρωση, όπως συνήθως κάνει ο Ματθαίος. Ο Λουκάς χρησιμοποιεί τα κείμενά του πολύ ελεύθερα: συχνά παραλείπει τμήματά τους, συνδυάζει περισσότερα από ένα διαφορετικά κείμενα και δημιουργεί ένα καινούργιο ή ακόμη τα παραθέτει πολύ ελεύθερα.

Οι περισσότερες από τις αναφορές του Λουκά στην Παλαιά Διαθήκη είναι έμμεσες και πλεγμένες μέσα στην αφήγησή του<sup>104</sup>. Για παράδειγμα στο 1, 32-33, όπου ο Γαβριήλ αποκαλύπτει την πραγματική ταυτότητα και αποστολή του αγέννητου ακόμη Ιησού, ο Λουκάς χρησιμοποιεί διάφορες φράσεις ή μοτίβα που απαντούν στην Παλαιά Διαθήκη, τις συνδέει με το πρόσωπο του Ιησού και με αυτόν τον τρόπο κατασκευάζει μία αλυσίδα δικαιομενικών συνδέσεων μεταξύ του Ιησού και της Παλαιάς Διαθήκης που μπορούν να ερμηνεύσουν η μία την άλλη. Το γεγονός ότι ο Γαβριήλ αποδίδει στον Ιησού όλους αυτούς τους παλαιοδιαθηκικούς τίτλους βοηθά τους αναγνώστες του ευαγγελίου να κατανοήσουν το κείμενο της Παλαιάς Διαθήκης. Από την άλλη, τα παλαιοδιαθηκικά κείμενα παρέχουν την απαραίτητη συνάφεια μέσα στην οποία αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του Ιησού μπορούν να κατανοηθούν καλύτερα.

Ο Λουκάς, ωστόσο, χρησιμοποιεί και δύο πιο λεπτές τεχνικές προκειμένου να συνδέσει τον Ιησού με της προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης. Πρώτον, ο Λουκάς προσδίδει στον Ιησού χαρακτηριστικά που ανήκουν σε συγκεκριμένα πρόσωπα της Παλαιάς Διαθήκης. Μέσω αυτών των παραλα-

103. C.H. Cosgrove, "The Divine ΔΕΙ in Luke-Acts," *NovT* 26 (1984): 173-174.

104. Bock, *Proclamation*, 269. Βλ. επίσης την παρατήρηση της Clare K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History* (WUNT II/175), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 159, η οποία σχολιάζοντας τη χρήση των προφητειών στο κατά Λουκάν και στις Πράξεις κάνει λόγο για μία γραμμική ή αφηγηματική διάσταση του τρόπου που αξιοποιούνται οι προφητείες.

ληλισμών μεταξύ χαρακτήρων διαφορετικών κειμένων (interfigurality)<sup>105</sup>, οι αναγνώστες του Λουκά μπορούν να κάνουν συνειρμούς που θα τους βοηθήσουν να βγάλουν τα σωστά συμπεράσματα για την ταυτότητα του Ιησού. Ένα καλό παράδειγμα είναι το θαύμα στην Ναϊν, όπου η έμμεση σχέση μεταξύ της ιστορίας του Λουκά και εκείνης της ανάστασης του γιου της χήρας από τον Ηλία στο Α' Βασ 17, 10 εξ., οδηγεί τους αναγνώστες του ευαγγελίου να αναγνωρίσουν έναν παραλληλισμό μεταξύ του Ιησού και του Ηλία και να ταυτίσουν τον Ιησού με τους μεγάλους προφήτες του παρελθόντος του Ισραήλ (πρβλ. επίσης Λκ 7, 16)<sup>106</sup>. Η άλλη στρατηγική, που υιοθετείται από τον Λουκά, είναι εκείνη της μίμησης του ύφους και της γλώσσας της μετάφρασης των Ο' χωρίς ουσιαστικά να παραθέτει κάποιο κείμενο από αυτήν<sup>107</sup>. Αυτή η τάση είναι περισσότερο εμφανής στα δύο πρώτα κεφάλαια του κατά Λουκάν ευαγγελίου. Το λογοτεχνικό αυτό εργαλείο συμφωνεί με το γενικότερο τρόπο με τον οποίο ο Λουκάς χρησιμοποιεί τη μετάφραση των Ο' στην αφήγησή του. Μιμούμενος τη μετάφραση των Ο' ο Λουκάς δημιουργεί την εντύπωση ότι το κείμενό του είναι κομμάτι των Γραφών του Ισραήλ κι επομένως τα γεγονότα, που περιγράφει, συνδέονται κατά κάποιον τρόπο με τα γεγονότα της ιστορίας του Ισραήλ. Έτσι οι Γραφές του Ισραήλ και η αφήγηση του Λουκά συνδέονται και μέσα σε αυτό το συνεχές ο Ιησούς καταλαμβάνει μία ιδιαίτερα θέση.

Ο τρόπος που ο Λουκάς χρησιμοποιεί τις Γραφές και τις εντάσσει μέσα στην αφήγησή του οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το μοντέλο «απόδειξη

105. Δανείζομαι τον όρο από την ενδιαφέρουσα μελέτη του W.G. Müller, όπου περιγράφονται η διάφορες μορφές αυτού του είδους διακειμενικότητας: W.G. Müller, "Interfigurality. A Study on the Interdependence of Literary Figures," στο έργο του H.F. Plett (επιμ.), *Intertextuality (Research in Text Theory / Untersuchungen zur Texttheorie 15)*, de Gruyter, Berlin/New York 1991, 101-121.

106. Nolland, *Luke 1:1-9:20*, 321. Βλ. επίσης J. Verheyden, "Calling Jesus a Prophet as Seen by Luke," στο έργο των J. Verheyden κ.ά. (επιμ.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II/286)*, Tübingen 2010, 177-210 και ιδιαίτερα 184-186.

107. Για μία συζήτηση αυτού του ύφους στον Λουκά βλ. F.L. Horton, "Reflections on the Semitisms of Luks-Acts," στο έργο του C.H. Talbert (επιμ.), *Perspectives on Luke-Acts*, T & T Clark, Edinburgh 1978, 1-23.

μέσω της προφητείας» είναι πολύ στενό και η γραμμική του θεώρηση δεν αποδίδει με ακρίβεια την πολυδιάστατη προσέγγιση των Γραφών από τον Λουκά ή την βαθιά γνώση τους όταν τις εντάσσει στη μαρτυρία του για τον Ιησού<sup>108</sup>. Για τον Λουκά οι Γραφές μαρτυρούν τη θέση του Ιησού μέσα στην ιστορία του λαού του Θεού και το ρόλο του στο θειικό σχέδιο της σωτηρίας όλων των λαών.

### Ιησούς, η μέση του χρόνου;

Στο τελευταίο μέρος του παρόντος άρθρου θα επιστρέψουμε στην κύρια θέση του Conzelmann σχετικά με την τριμερή διαίρεση της ιστορίας και θα συζητήσουμε την εγκυρότητα αυτού του σχήματος καθώς επίσης και την θέση του Ιησού μέσα σε αυτό. Ως συνέπεια της θέσης του Conzelmann ο Λουκάς έχει συχνά κατηγορηθεί ότι θυσιάσε το πρωτοχριστιανικό κήρυγμα για χάρη μίας πρώιμης εκκλησιαστικής καθολικότητας<sup>109</sup> και ότι μεταμόρφωσε τον Ιησού σε μία μορφή του παρελθόντος εξαιτίας της δικής του αντίληψης για την ιστορία της σωτηρίας (*Heilsgeschichte*). Το ερώτημα, ωστόσο, είναι, εάν αυτές οι κατηγορίες είναι δικαιολογημένες. Η συνεχιζόμενη συζήτηση έχει καταστήσει σαφή τη σημαντική θέση την οποία σύμφωνα με τον Λουκά καταλαμβάνει ο Ιησούς στο θειικό σχέδιο της σωτηρίας. Όλοι οι χριστολογικοί τίτλοι κι όλα τα χριστολογικά μοτίβα που του αποδίδονται μέσα στο τρίτο ευαγγέλιο ουσιαστικά αποδεικνύουν τον κεντρικό ρόλο του Ιησού στη σωτηρία των λαών. Θα ήταν, επομένως, άδικο απέναντι στον Λουκά να περιορίσουμε τη θεολογική του σκέψη μέσα αυτό το στατικό σχήμα της *Heilsgeschichte*, που προτείνει ο Conzelmann, όπου όλα τα μέρη της φαίνεται να είναι στεγανά απομονωμένα το ένα από το άλλο. Στην προηγούμενη ανάλυση της χρήσης της Παλαιάς Διαθήκης από τον Λουκά καθώς και στη συζήτηση για την αμφίσημη θέση του Ιωάννη του Βαπτιστή, κατέστη σαφές ότι η υπόθεση του Conzelmann δεν μπορεί να ισχύσει για τα προτεινόμενα από αυτόν δύο πρώτα μέρη της ιστορίας. Αντίθετα, φαίνεται ότι η παλαιά εποχή των προφητών κατά κάποιον τρόπο εκβάλλει μέσα σε εκείνην του Ιησού. Το ερώτημα είναι, επομένως, εάν θα μπορούσε να ισχύσει το ίδιο και για τη σχέση μεταξύ της εποχής του

108. Βλ. επίσης την κριτική του Minear, "Use", 119-120.

109. Wilson, *Luke*, 80.

Ιησού κι εκείνη της Εκκλησίας.

Σύμφωνα με το Λκ 8, 1 ο Ιησούς «διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ». Ἡ διακήρυξη τῆς Βασιλείας ἀρχίζει με τὸν Ἰησοῦ, ὅπως καθιστὰ σαφές τὸ κήρυγμα τῆς Ναζαρέτ, καὶ συνεχίζεται ἀπὸ ἐκεῖνον σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ἐπίγειας δράσης του. Μετὰ τὴν ἀνάληψή του ὁμως συνεχίζεται ἀπὸ τοὺς μαθητές του, ὅπως γίνεται σαφές κυρίως ἀπὸ τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τῶν Πράξεων. Οἱ Πράξεις τελειώνουν με μίᾳ πολὺ ἐνδιαφέρουσα πληροφορία, ὅτι ὁ Παῦλος ἔμεινε στὴ Ρώμη «κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Πραξ 28, 31). Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ Ἰησούς εἶναι τώρα τὸ περιεχόμενο τοῦ πρωτοχριστιανικοῦ κηρύγματος. Καὶ στὶς δύο ἐποχές ὁ Ἰησούς παραμένει μέρος τοῦ εὐαγγελισμοῦ τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Στὸ κατά Λουκάν ὁ Ἰησούς εἶναι «ο προφητικὸς ἀπεσταλμένος καὶ ὁ φορέας τοῦ κηρύγματος· στὶς Πράξεις εἶναι τὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ θέμα αὐτοῦ τοῦ κηρύγματος (Πραξ 19, 13)<sup>110</sup>. Ἐπιπλέον, στὶς Πράξεις ὁ Ἰησούς μιλά μέσω τῶν δικῶν του ἀπεσταλμένων (για παράδειγμα μέσω τοῦ Ἀνανία στὴν ἱστορία τῆς μεταστροφῆς τοῦ Παύλου) ἢ σὲ κάποιες περιπτώσεις ἐμφανίζεται ὁ ἴδιος (για παράδειγμα καὶ πάλι στὸ περιστατικὸ στὸ δρόμο πρὸς τὴν Δαμασκὸ). Δὲ μπορεῖ ἐπομένως νὰ ὑποτεθεῖ ὅτι ὁ Ἰησούς παραμένει ἀδρανῆς καὶ ἀπόμακρος στὴν ἐποχὴ τῆς Εκκλησίας. Θὰ μπορούσε μάλλον νὰ υποστηριχθεῖ ὅτι ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ σὲ δύο συνδεδεμένα μεταξύ τους μέρη: στὴν ἐποχὴ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ Νόμου καὶ σὲ ἐκείνη τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Εκκλησίας. Αὐτὴ ἡ κατανόηση ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὴ δήλωση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ στὸ 16, 16. Σύμφωνα με αὐτὸν τὸν τρόπο κατανόησης τῆς ἱστορίας ὁ Ἰησούς παραμένει „die Mitte der Zeit“, ὄχι ἐπειδὴ καταλαμβάνει τὴ μεσαία ἀπὸ τὶς τρεῖς ἐποχές τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας ἀλλὰ ἐπειδὴ εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος δίνει νόημα στὴν καθεμιά ἀπὸ αὐτές.

110. O. Betz, "The Kerygma of Luke", στο ἔργο του ἰδίου, *Jesus der Messias Israels: Aufsätze zur biblischen Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, 259.

## SUMMARY

The present paper discusses the way Jesus is presented in the Gospel of Luke and addresses the question whether a particular Christological theme is dominant in it. In the first part the following methodological presuppositions are shortly discussed: (a) the narrative, theological, and authorial unity of Luke's gospel and Acts, and (b) the "typological" reading of Luke-Acts as it was proposed by Michael Goulder. In the following part a brief review of the studies in Christology of the third gospel is offered. The one that occupies a prominent place is that of Conzelman, *Die Mitte der Zeit*. It also seems that the earlier studies adopt more analytical and diachronic approaches, whereas in the recent years scholars adopt more synthetic, intertextual, and synchronic approaches. The question that ensues is whether there is a unifying and all inclusive motif in the Gospel and the possible redaction process behind it. Through the analysis of some passages of the Gospel it becomes evident that there is variety in Christological motifs and themes in the Gospel and that Luke is able to combine them and integrate them in broader contexts. In the next part of the paper the quest of a unifying Lukan strategy regarding the Christological themes of the third gospel is made. Some literary techniques serve Luke's purposes. To the same result lead two more techniques that have a deeper theological meaning: the presence of the Holy Spirit in it and the intertextual and interfigural connections of the Gospel to the Old Testament. In the conclusion it is stated that the model of the tripartite division of history that was proposed by Conzelmann, cannot be valid. Jesus remains "die Mitte der Zeit" because he is the one who gives meaning to all parts of human history.

## Οι εθνικοί στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο

«**Ο**ὗτος [ὁ Λουκᾶς] προϋπαρχόντων ἤδη εὐαγγελίων ... προτραπείς ὑπὸ πνεύματος ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἀχαΐαν τὸ πᾶν τοῦτο συνεγράψατο εὐαγγέλιον, δηλῶν διὰ τοῦ προσιμίου τοῦτο αὐτὸ ὅτι πρὸ αὐτοῦ ἄλλα ἐστὶ γεγραμμένα καὶ ὅτι ἀναγκαστὸν ἦν τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστοῖς τὴν ἀκριβῆ τῆς οἰκονομίας ἐκθέσθαι διήγησιν ὑπὲρ τοῦ μὴ ταῖς αἰρετικαῖς καὶ καιναῖς φαντασίαις ἀπατωμένους ἀστοχῆσαι τῆς ἀληθείας»<sup>1</sup>. Με αὐτὰ τα λόγια περιγράφει σύντομα ο ἀντι-μαρριωνιτικός πρόλογος το σιοπό του κατά Λουκάν ευαγγελίου και το ακροατήριο, στο οποίο απευθύνεται. Η γενικότερη ἐπίμηση ὅτι το ευαγγέλιο του Λουκά αναφέρεται στους ἐξ ἐθνῶν χριστιανούς ἔχει τις ρίζες της στην πρώτη ἐκκλησιαστική παράδοση και ἔχει υιοθετηθεῖ με λίγες ἐξαιρέσεις και ἀπὸ τη σύγχρονη ἐρευνα<sup>2</sup>. Ἐνῶ ὅμως ἡ ἀντίληψη ὅτι το ευαγγέλιο του Λουκά ἔχει ως ἀποδέκτες του τα ἔθνη ἔχει τύχει γενικῆς ἀποδοχῆς, δεν ἔχει γίνει μέχρι σήμερα καμιά συστηματική παρουσίαση των ὅσων λέγονται στο τρίτο ευαγγέλιο σχετικά με τους εθνικούς και τη μετοχή τους στη βασιλεία του Θεοῦ, που εἶναι ἡ ἐκκλησία. Τα ὅσα ἀκολουθοῦν ἀποτελοῦν μια πρώτη ἀπόπειρα παρουσίας του σχετικῆς με τους εθνικούς υλικῆς του ευαγγελίου.

1. Ἀντιμαρριωνιτικός Πρόλογος στο κατά Λουκάν στο ἔργο του Ι. Καραβιδόπουλου, *Εἰσαγωγή στην Καινὴ Διαθήκη*, (BB 1), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη <sup>3</sup>2001, 198.

2. Βλ. Καραβιδόπουλου, ὁ.π., 209-210. Βλ. ἀκόμη σχετικά την παρατήρηση του W.C. Stenschke, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to their Coming to Faith* (WUNT 108), Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 55.



Αρχικά στην παρουσίασή μας θα εκθέσουμε τα σχετικά με τους εθνικούς χωρία -λόγια του Ιησού και περιστατικά-, στη συνέχεια θα ανιχνεύσουμε το βαθύτερο νόημα αυτών των χωρίων και θα προσπαθήσουμε να συνθέσουμε τη θεολογική προσέγγιση την οποία κάνει ο Λουκάς στο πρόβλημα των εθνικών. Τέλος, λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, θα διατυπώσουμε κάποιες σκέψεις σχετικά με τη σύνθεση της εκκλησιαστικής κοινότητας, στην οποία απευθύνεται το κατά Λουκάν ευαγγέλιο.

Οι αναφορές στον εθνικό κόσμο, οι οποίες απαντούν στο ευαγγέλιο του Λουκά, θα μπορούσαν να ταξινομηθούν στις εξής κατηγορίες: (1) χωρία, στα οποία γίνεται γενικό λόγος για τον εθνικό κόσμο, ο οποίος χαρακτηρίζεται με το γενικό όρο «ἔθνη», (2) χωρία, τα οποία κάνουν λόγο για τη συμπεριφορά συγκεκριμένων λαών και εθνικών πόλεων, γνωστών από την Παλαιά Διαθήκη, (3) χωρία, τα οποία αναφέρονται σε περιστατικά από τη ζωή των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης, στα οποία εμπλέκονται εθνικοί, (4) περιστατικά, στα οποία εθνικοί συναντούν τον Χριστό και, τέλος, (5) γενικότερες αναφορές σε όλο το ανθρωπινό γένος, το οποίο δηλώνεται με τις λέξεις: «ἄνθρωποι», «πᾶσα σὰρξ».

### **Αναφορές στον εθνικό κόσμο στο σύνολό του με τη χρήση του όρου «ἔθνη»**

Όσες φορές ο όρος «ἔθνη» απαντά στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο, δηλώνει τον εθνικό κόσμο στο σύνολό του και μάλιστα σε διάκριση είτε προς τους Ιουδαίους είτε προς τους μαθητές του Ιησού. Με εξαίρεση δύο περιπτώσεις σε όλα τα άλλα χωρία, όπου γίνεται λόγο για ἔθνη, η συνάφεια, μέσα στην οποία αναφέρονται, είναι αρνητική. Τα ἔθνη παρουσιάζονται να ἀγχονταί για την εξασφάλιση των ἐπίγειων ἀγαθῶν, ἕνα φρόνημα το οποίο δεν ταιριάζει στους μαθητές του Ιησού (12, 30)<sup>3</sup>. Με αυτό το επιπόλαιο ενδιαφέρον των ἐθνῶν για τα ἐφήμερα ἀγαθὰ και τις ἐπίγειες ἀπολαύσεις θα μπορούσε να συνδεθεῖ η περικοπή Λκ 17, 26-29. Το κείμενο ἐδῶ δεν κάνει χρήση της λέξης «ἔθνη», ὅπως στην προηγούμενη περίπτωση, αν και οὐ σύγχρονοι του Νῶε και του Λῶτ θα μπορούσαν κάλλιστα να θεωρηθοῦν

3. Βλ. την παρατήρηση του Α. Plummer, *The Gospel According to Luke*, (ICC), T & T Clark, London <sup>5</sup>1901, 328, ὅτι αὐτή η φράση γίνεται ἀκόμη πιο ἰσχυρή, εἰάν το «πάντα» ἀναφέρεται στα «ἔθνη» και ὄχι στο «ταῦτα».

πως ανήκουν στις τάξεις των εθνικών. Θα πρέπει, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση η θεματική είναι η ίδια, αν κι η προοπτική μέσα στην οποία τώρα αυτή τοποθετείται είναι εκείνη της έλευσης των εσχάτων. Το αναφέρουμε ωστόσο εδώ ως παρένθεση εξαιτίας της συγγένειας που εμφανίζει με το προηγούμενο χωρίο.

Τα έθνη όμως διαδραματίζουν το δικό τους ρόλο και στην ιστορία του Πάθους του Ιησού. Στο Λκ 18, 32-33 περιγράφεται πώς «κό υιός του ανθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἔθνεσιν» κι αφού υποστεί βασανιστήρια και ταλαιπωρίες θα θανατωθεί από τα έθνη<sup>4</sup>. Μολονότι έχει συχνά υποστηριχθεί ότι ο Λουκάς με τον τρόπο που παρουσιάζει τα γεγονότα του Πάθους προσπαθεί να ελαχιστοποιήσει την ευθύνη των εθνικών και να υπογραμμίσει εκείνη των Ιουδαίων, το συγκεκριμένο χωρίο δε φαίνεται να δικαιώνει μία τέτοια θέση. Τα έθνη εμφανίζονται να ενεργούν με δική τους πρωτοβουλία και να εκδηλώνονται εχθρικά και με περιφρόνηση απέναντι στον Υιό του Ανθρώπου, τον οποίο τελικά οδηγούν στη θανάτωση<sup>5</sup>.

Η επόμενη αναφορά στα έθνη, και πάλι μέσα σε μια αρνητική συνάφεια, γίνεται στο Λκ 21, 24. Τα έθνη παρουσιάζονται σε ένα ρόλο, γνωστό κι από τα προφητικά κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, να λειτουργούν ως όργανα της εκπλήρωσης της προφητείας για την καταστροφή της Ιερουσαλήμ. Στη συνέχεια, όμως, στο στ. 25, κι εκείνα υπόκεινται στην αυστηρή κρίση του Θεού<sup>6</sup>.

4. Μολονότι ο P. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, SCM, London 1987, 13, θεωρεί ότι εδώ έχουμε μία σύγχυση των υποκειμένων, ωστόσο, όπως σωστά παρατηρεί ο Stenschke, *Luke's Portrait*, 114, οι αναγνώστες μπορούσαν εύκολα από τη δοτική «ἔθνεσιν» να εννοήσουν το υποκείμενο των πράξεων που περιγράφονται στο στ. 33. Το ότι οι μαθητές δεν κατανοούν τα λεγόμενα του Ιησού, δεν οφείλεται σε μια πιθανή σύγχυση των υποκειμένων αλλά στη γενικότερη αδυναμία του να κατανοήσουν τον θάνατο του Ιησού.

5. Ο Λουκάς διατηρεί την παθητική φωνή του Μκ 10, 33, στη συνέχεια όμως παραλείπει το ρόλο των Ιουδαίων στη θανάτωση του Ιησού και επικεντρώνεται στο ρόλο των εθνικών σε αυτόν, βλ. J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 9:21-18:34* (WBC 35B), Word Inc., Dallas 2002, 895.

6. Βλ. Stenschke, *Luke's Portrait of the Gentiles*, 59: "Even though they are only agents of God's judgement, perhaps Luke also understands their attacks on Jerusalem as an act of hostility against God and his people".

Εκτός όμως από αυτές τις περιπτώσεις, όπου τα έθνη πραγματικά παρουσιάζονται με έναν ιδιαίτερα αρνητικό τρόπο, το κείμενο του ευαγγελίου κάνει δύο φορές λόγο για τη δυνατότητα που δίνεται στα έθνη να γίνουν αποδέκτες του ευαγγελίου και να καταστούν μέλη της βασιλείας του Θεού. Τα δύο αυτά χωρία, αν και βρίσκονται μέσα στο κείμενο σε διαφορετικές συνάψεις, συνδέονται μεταξύ τους καθώς το ένα αποτελεί την προφητεία και το άλλο την εκπλήρωσή της. Πρόκειται για τα (α) Λκ 3, 32, όπου ο Συμεών προφητεύει χρησιμοποιώντας τα λόγια του Ησαΐα ότι το παιδί που κρατά στα χέρια του θα είναι «φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν» και (β) Λκ 24, 47, όπου ο αναστημένος Ιησούς επαναλαμβάνει την προφητεία για τον ευαγγελισμό των εθνών και τονίζει ότι τώρα ήρθε η στιγμή της εκπλήρωσής της. Ο ευαγγελιστής κλείνει έτσι με μία έμμεση αναφορά στην αρχική προφητεία την αφήγησή του προετοιμάζοντας όμως αφηγηματικά και για όσα θα ακολουθήσουν στη συνέχεια στο βιβλίο των Πράξεων.

### **Αναφορές σε λαούς που λειτουργούν ως σύμβολα του εθνικού κόσμου**

Εκτός από αυτές τις γενικές υπάρχουν κι ορισμένες ειδικότερες αναφορές σε έθνη, όπου αυτά λειτουργούν ως σύμβολα ολόκληρου του εθνικού κόσμου. Οι λαοί αυτοί παρουσιάζονται ως μέτρο σύγκρισης κι ως αφορμή κρίσης και καταδίκης των συγχρόνων του Ιησού Ιουδαίων, οι οποίοι, ενώ είναι ο περιούσιος λαός του Θεού, δεν ανταποκρίνονται στο ρόλο τους ούτε φαίνεται να αξιοποιούν τη δωρεά της παρουσίας του Ιησού ανάμεσά τους.

Οι κάτοικοι της Τύρου και της Σιδώνος είναι ανάμεσα στους ακροατές της επί του πεδινού τόπου ομιλίας (Λκ 6, 17: «... καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ καὶ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος ...»), η οποία περιλαμβάνει τους μακαρισμούς και πολλά άλλα κεντρικά σημεία της διδασκαλίας του Ιησού (όπως για παράδειγμα την αγάπη προς τους εχθρούς και γενικότερα προς τον πλησίον, τη συγχωρητικότητα και την ελεημοσύνη). Κάποιοι από τους ερμηνευτές θεωρούν ότι εδώ πρόκειται για Ιουδαίους που κατοικούσαν στις πόλεις αυτές, τίποτε όμως στο κείμενο δε μας εμποδίζει να θεωρήσουμε ότι οι δύο αυτές πόλεις αποτελούν κατά κάποιον τρόπο σύμβολα του εθνικού κόσμου<sup>7</sup>. Άλλωστε

7. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC),

σε αυτόν το ρόλο θα συναντήσουμε τις δύο πόλεις κι αλλού στο τρίτο ευαγγέλιο<sup>8</sup>. Σε μία τέτοια περίπτωση η παρουσία τους ανάμεσα στους αποδέκτες του κηρύγματος του Ιησού δεν είναι καθόλου τυχαία, αλλά μπορεί να αποτελεί έναν υπαινιγμό για το μετέπειτα έργο του ευαγγελισμού της Εκκλησίας και του ανοίγματος προς τα έθνη<sup>9</sup>.

Ως σύμβολα η Σιδών κι η Τύρος εμφανίζονται μέσα σε μια εσχατολογική συνάφεια στο Λκ 10, 13-14<sup>10</sup>. Οι δυο αυτές πόλεις γίνονται σημείο ελέγχου για τον Ισραήλ που δεν αξιοποίησε την παρουσία του Ιησού, αλλά τον απέρριψε. Εάν αυτές οι δύο πόλεις είχαν τις ευκαιρίες που είχε ο περιούσιος λαός, τότε η μετάνοιά τους θα ήταν βέβαιη. Για αυτόν το λόγο η δική τους θέση κατά τη μέρα της κρίσης θα είναι πολύ καλύτερη από εκείνη των Ιουδαίων.

Λίγο αργότερα μέσα στο κείμενο μία άλλη πόλη θα χρησιμοποιηθεί από τον Ιησού ως μέσο επίπληξης του Ισραήλ. Πρόκειται για την Νινευί, της οποίας οι κάτοικοι μετανόησαν ευθύς, όταν πληροφορήθηκαν από τον Ιωνά την επικείμενη καταστροφή της πόλης τους. Το γεγονός της μετάνοιας, το οποίο είναι εδώ το θέμα, είναι εξαιρετικό κι άξιο έκπληξης κι

---

Paternoster Press, Exeter 1978, 242: "... the construction suggests that Jews from that area are meant, but Tyre and Sidon are so much a symbol of heathenism (10.13f.) that perhaps Gentiles are meant". Σαφώς αντίθετος προς αυτήν την άποψη είναι ο Ν.Α. Dahl, "The People for His Name (Acts xv.14)," *NTS* 4 (1957/58): 319-327 κι εδώ 324-325. Η αντίρρησή του ξεκινά από το γεγονός ότι η λέξη «λαός» στο κατά Λουκάν δηλώνει το λαό του Ισραήλ. Βλ., ωστόσο, Η. Frankenmölle, «λαός», *EWNT* II, 839, όπου σημειώνεται ότι η λέξη στο κατά Λουκάν μπορεί να δηλώνει γενικότερα το πλήθος των ανθρώπων.

8. Βλ. Λκ 10, 13-14.

9. Αυτήν την άποψη υποστηρίζουν οι Stenschke, *Luke's Portrait*, 104 και J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX (AB 28)*, Doubleday, New York 1981, 624.

10. Το λόγιο του Ιησού προέρχεται από την πηγή των Λογίων, δεν είναι όμως βέβαια αν η αυτή είναι η αρχική του συνάφεια. Είναι πιθανόν επίσης ο Λουκάς να αντέστρεψε τη σειρά των στίχων και να τοποθέτησε το στ. 16 μετά τους 13-15 για να φέρει κοντά τις αναφορές στα Σόδομα και τις δύο πόλεις, της Τύρου και της Σιδώνας, βλ. Marshall, *Gospel of Luke*, 424. Η αναφορά στις δυο αυτές πόλεις παραπέμπει στις προφητείες εναντίον τους στην Παλαιά Διαθήκη: Ησ 23· Ιεζ 28, 2-23.

οπωσδήποτε εδώ λειτουργεί η λογική ότι τα έθνη δεν αποτέλεσαν ποτέ τον περιούσιο λαό του Θεού ούτε είχαν τη θέση που είχε ο Ισραήλ μέσα στο σχέδιο της Θείας Οικονομίας. Εκμεταλλεύτηκαν ωστόσο τις όποιες ευκαιρίες τους δόθηκαν κατά καιρούς αποδεικνύοντας τον εαυτό τους άξιο της σωτηρίας. Καθώς η έμφαση εδώ βρίσκεται στην άμεση ανταπόκριση που αυτοί έδειξαν στο κάλεσμα μετάνοιας, δε γίνεται καμιά αναφορά στην προηγούμενη αμαρτωλή συμπεριφορά τους<sup>11</sup>.

Η μόνη περίπτωση που ένας ειδωλολατρικός λαός αναφέρεται στο κείμενο του κατά Λουκάν με αρνητικό τρόπο, είναι εκείνη των Ρωμαίων στρατιωτών στη διήγηση του Πάθους, στην οποία ήδη έγινε αναφορά κι η οποία θα πρέπει να συνδεθεί με τη σχετική προφητεία.

### **Περιστατικά από τη ζωή των προφητών και δικαίων ανδρών της Π.Δ., στα οποία εμπλέκονται εκπρόσωποι του εθνικού κόσμου**

Το πνεύμα των χωρίων αυτών είναι το ίδιο με εκείνο των χωρίων, για τα οποία ήδη έγινε λόγος. Τα μεμονωμένα αυτά άτομα, που προέρχονται από τον εθνικό κόσμο, λειτουργούν επίσης ως σημείο κρίσης των συγχρόνων του Ιησού Ιουδαίων. Η βασίλισσα του νότου, που ήρθε από τα πέρατα της οικουμένης για να ακούσει τα σοφά λόγια του Σολομώντος (11, 31), θα αποτελέσει το καταδικαστικό για τους Ιουδαίους παράδειγμα, αφού οι δεύτεροι δεν αξιοποίησαν την πολύ σπουδαία παρουσία και σοφία του Ιησού<sup>12</sup>.

Η δεύτερη αναφορά σε πρόσωπα του εθνικού κόσμου βρίσκεται στη σχετική με τη διδασκαλία του Ιησού στη συναγωγή της Ναζαρέτ (4, 16-30) περιοπή. Αφετηρία του κηρύγματος του Ιησού αποτελούν τα Ησ 61, 1-2 και 58, 6, τα οποία όμως δεν κάνουν λόγο για εθνικούς. Στους στίχους όμως 25-27 έχουμε μια αναπάντεχη αντιστροφή των μέχρι τούδε αποδεκτών από το κηροατήριο αξιών. Εξηγώντας ότι «οὐδείς προφήτης δεκτός ἐστὶν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ ...» (στ. 24), ο Ιησούς αναφέρει ότι ενώ ήταν

11. Stenschke, *Luke's Portrait*, 56.

12. Κι αυτό το λόγο του Ιησού προέρχεται από την Πηγή των Λογίων, αν κι ο Λουκάς αλλάζει τη σειρά προτάσσοντας το παράδειγμα της βασίλισσας του Νότου με εκείνου της Νινευί ίσως για να δημιουργήσει μία κλιμάκωση στη μετάνοια των εθνών.

πολλές οι χήρες του Ισραήλ στα χρόνια του Ηλία, μία εθνική γυναίκα, η χήρα από την Σαρεπτά της Σιδώνας, ήταν εκείνη που αξιώθηκε να φιλοξενήσει στο σπίτι της τον προφήτη. Και συνεχίζει ότι κανείς από τους λεπρούς του Ισραήλ στα χρόνια του Ελισσαίου δεν ευεργετήθηκε παρά ένας ειδωλολάτρης Σύρος<sup>13</sup>. Εδώ ο υπαινιγμός είναι σαφής για τη στροφή του Ιησού και της εκκλησίας γενικότερα στα έθνη μετά από την περιφρονητική απόρριψή τους από τους Ιουδαίους. Το άνοιγμα προς τα έθνη εκφράζεται αργότερα στα λόγια του Αναστημένου Κυρίου στο τέλος του ευαγγελίου με ακόμη αμεσότερο τρόπο (24, 47).

### Σύγχρονοι του Ιησού εθνικοί που τον συναντούν

Μολονότι πουθενά στο ευαγγέλιο του Λουκά δεν εμφανίζεται ο Ιησούς να επιδιώκει τη συναναστροφή με τους εθνικούς, υπάρχουν, ωστόσο, κάποια περιστατικά, όπου ο Ιησούς συναντά εθνικούς. Η εκτενέστερη περικοπή σε αυτήν την ομάδα χωρίων είναι το περιστατικό με τον εκατόνταρχο, ο οποίος ζητά την θεραπευτική παρέμβαση του Ιησού (Λκ 7, 2-10). Ο τρόπος, με τον οποίο ο άνθρωπος αυτός παρουσιάζεται από τους πρεσβυτέρους που μεσιτεύουν για λογαριασμό του («ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν...»), αφήνει να εννοηθεί ότι πρόκειται για εθνικό κι όχι για Ιουδαίο, ο οποίος ήταν επικεφαλής ενός βοηθητικού στρατιωτικού τμήματος<sup>14</sup>. Η περικοπή αυτή πιστεύουμε, και θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, πως περιέχει κάποιες πληροφορίες που μας επιτρέπουν να διατυπώσουμε ορισμένες σκέψεις για τους αποδέκτες του ευαγγελίου. Στο σημείο αυτό θα κάνουμε μία άλλη παρατήρηση, η οποία σχετίζεται με τη γενικότερη συνάφεια, μέσα στην οποία τοποθετείται η περικοπή, αμέσως, δηλαδή, μετά τη διδασκαλία επί πεδινού τόπου. Έτσι ένας εθνικός, ο εκατόνταρχος, είναι ο πρώτος που ανταποκρίνεται στο κήρυγμα του Ιησού και καταφεύγει σε αυτόν ζητώντας τη βοήθειά του. Θα μπορούσαμε, επομένως, να πούμε ότι

13. Κάνοντας μία καθαρά φιλολογική ανάλυση ο J.S. Siker, “‘First to the Gentiles’: A Literary Analysis of Like 4:16-30,” *JBL* 111:1 (1992): 73-90, κάνει λόγο κι αυτός για αντιστροφή.

14. U. Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5-10.13 par Lk 7,1-10). Ein Beitrag zur Q-Forschung (WUNT II/14)*, Mohr Siebeck, Tübingen 1985, 60-67. 155-161.

λειτουργεί ως σύμβολο της μερίδας εκείνης του εθνικού κόσμου, η οποία αποδέχεται πρόθυμα το κήρυγμα της βασιλείας του Θεού. Στο πρόσωπό του συγκεντρώνονται εκείνα τα στοιχεία, τα οποία ο ευαγγελιστής θεωρεί σημαντικά για την αποδοχή της βασιλείας του Θεού, την ταπείνωση δηλαδή και την αναγνώριση της απόλυτης εξουσίας του Ιησού καθώς επίσης και τη δυνατή πίστη.

Ένας άλλος εκατόνταρχος αργότερα κάτω από τον Σταυρό θα ομολογήσει ότι ο Ιησούς ήταν δίκαιος άνθρωπος (23, 47)<sup>15</sup>. Είναι γεγονός βέβαια ότι με την ομολογία του αυτή ο εκατόνταρχος δεν εκφράζει τη μετάνοιά του για τη συμμετοχή του στο έγκλημα της θανάτωσης του Ιησού, δεν πάυει όμως να αποτελεί τον αντίποδα στην υβριστική συμπεριφορά των αρχόντων του λαού, όπως αυτή περιγράφεται στο 23, 35.

Η μόνη περίπτωση που ένας εθνικός, σύγχρονος του Ιησού, εμφανίζεται κάτω από ένα αμφίβολο φως, είναι εκείνη του Πιλάτου, ο οποίος παρουσιάζεται μέχρι τέλους απρόθυμος να εκδώσει μια καταδικαστική απόφαση και προσπαθεί να αποποιηθεί του δύσκολου έργου της κρίσης, τελικά όμως υποκύπτει στις πιέσεις των αρχόντων και του όχλου και διατάζει τη θανάτωση του Ιησού<sup>16</sup>. Οπωσδήποτε ο Ρωμαίος διοικητής εμφανίζεται από το Λουκά διαλλακτικότερος από ό,τι στους άλλους ευαγγελιστές, δε φαίνεται όμως να απαλλάσσεται των ευθυνών του.

### Γενικές αναφορές στην ανθρωπότητα

Τέλος, σε διάφορα σημεία του κατά Λουκάν γίνεται αναφορά στη δυνατότητα μετοχής όλης της ανθρωπότητας –ι επομένως και των εθνικών– στη βασιλεία των ουρανών. Στο άγγελμα των αγγέλων κατά τη γέννηση του Ιησού (2, 14) δηλώνεται ότι το γεγονός αυτό θα φέρει στη γη ειρήνη και στους ανθρώπους χαρά. Ο Ιωάννης Βαπτιστής κηρύττοντας τον ερχομό της βασιλείας του Θεού χρησιμοποιεί τα λόγια του Ησαΐα «ὄψεται πᾶσα

15. Η φράση αυτή δεν είναι υποχρεωτικό να σημαίνει τον αθώο, βλ. Stenschke, *Luke's Portrait of the Gentiles*, 137, σημ. 159. Ο J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 18:35-24:53*, (WBC 35C), 1159, για παράδειγμα, θεωρεί ότι η λέξη εδώ έχει τη σημασία του ενάρετου. Και σε αυτήν όμως την περίπτωση η αντίθεση του εκατόνταρχου προς τους Ιουδαίους δεν αναιρείται.

16. Για μια άλλη ερμηνεία βλ. Stenschke, *Luke's Portrait*, 119 εξ.



σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ» (3, 6). Τέλος, στο 13, 27-28 αναφέρεται ὅτι ἄνθρωποι που θα προέρχονται ἀπὸ τα τέσσερα σημεῖα του ορίζοντα θα εἰσέλθουν στη βασιλεία των ουρανῶν.

Ἐρευνώντας το βαθύτερο θεολογικό περιεχόμενο των χωρίων, στα οποία αναφερθήκαμε, ἔχουμε να παρατηρήσουμε ὅτι μολονότι δε συναντούμε στο κατά Λουκάν μία συστηματική διδασκαλία περὶ ἐθνῶν<sup>17</sup>, ο συγγραφέας του ευαγγελίου ἔχει μια σαφὴ κι ολοκληρωμένη ἀποψη για το θέμα. Τα ἔθνη βέβαια δεν ἀπολάμβαναν ως τώρα των δωρεῶν που ἀπολάμβανε ο Ἰσραήλ. Συχνά μάλιστα ἐκδηλώνουν μία ἀμεση ἐνασχόληση με τα υλικά και ἐφήμερα. Ἀυτὴ ἡ υλιστικὴ ἀντίληψη της ζωῆς πηγάζει ἀκριβῶς ἀπὸ την ἀγνοία του ἀληθινοῦ Θεοῦ. Ἐχουν κι αὐτά, ὅπως κι οἱ Ἰουδαῖοι, ἀνάγκη μετάνοιας. Ἀπὸ την ἄλλη ἡ Βασιλεία του Θεοῦ κι ἡ σωτηρία δεν ἀποτελοῦν ἓνα ἀγαθὸ που προορίζεται ἀποκλειστικά για τους Ἰουδαίους. Ἀπεναντίας οἱ Ἰουδαῖοι με τὴ σιληρὴ και ὑπεροπτικὴ ἀπόρριψη του Ἰησοῦ προκαλοῦν τὴ στροφὴ του προς τα ἔθνη. Πραγματικά, ὅμοια ὅπως και κάποιοι ἐθνικοί του παρελθόντος, οἱ σύγχρονοι με τον Ἰησοῦ ἐθνικοί ἀποδεικνύονται δεκτικοὶ της σωτηρίας. Βέβαια ο ευαγγελιστὴς δεν παρουσιάζει μια εἰδυλλιακὴ εἰκόνα, ὅπου τα ὅρια μεταξύ «καλῶν» και «κακιῶν» εἶναι σαφῶς διακριτά. Πολλοὶ ἀπὸ τους ἐθνικούς, ὅμοια ὅπως και πολλοὶ ἀπὸ τους Ἰουδαίους, τηροῦν ἐχθρική στάση ἀπέναντι στον Ἰησοῦ και στη βασιλεία του Θεοῦ. Για αὐτούς ἡ κρίση θα εἶναι ἀνάλογη.

Το ἐρώτημα, το ὁποῖο τίθεται στο τέλος της σύντομης αὐτῆς μελέτης, εἶναι ἐκεῖνο του ἀκροατηρίου του κατά Λουκάν ευαγγελίου. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ὅτι ο συγγραφέας γράφοντας το ευαγγέλιό του εἶχε ὑπόψη του μία ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα με μέλη που προέρχονταν ἀπὸ τον ἐθνικὸ κόσμο; Το ἐρώτημα δεν ἔχει τόσο ἀπλὴ ἀπάντηση ὅσο μπορεῖ να φαίνεται ἐξαρχῆς<sup>18</sup>. Το ἐπιχείρημα ὅτι σύμφωνα με τον πρόλογο του ευαγγελίου ἀμεσος ἀποδέκτης εἶναι κάποιος Θεόφιλος, τον ὁποῖο

17. Ο ἀριθμὸς των αναφορῶν στους ἐθνικούς στο κατά Λουκάν εἶναι περιορισμένος ἐξαιτίας ἴσως του ἰουδαϊκοῦ σιηνικοῦ, ὅπου διαδραματίζονται τα γεγονότα, Stenschke, *Luke's Portrait*, 55.

18. Ἀυτὴ τὴ δυσκολία ἐπισημαίνει κι ο L.T. Johnson, "Finding the Lukan Community: A Cautious Cautionary Essay," *SBLSP* 16 (1979): 87-100.

συνήθως η έρευνα ταυτίζει με ένα Ρωμαίο της ανώτερης τάξης, δεν μπορεί να είναι αριετό, δεδομένου ότι αυτό δε λέγεται με σαφήνεια πουθενά στο κείμενο<sup>19</sup>. Υπάρχουν βέβαια και μία σειρά από επιχειρήματα, τα οποία κατά καιρούς πρόβαλαν διάφοροι συγγραφείς, όπως η μετάφραση των εβραϊκών λέξεων στην ελληνική, η παράλειψη εκφράσεων με τη δράση του Ιησού στους Ισραηλίτες ή σχετικών με τους Σαμαρείτες στο κοινό με τους άλλους δύο ευαγγελιστές υλικό και, τέλος, η γενεαλόγηση του Ιησού, από τον Αδάμ, τον προπάτορα όλου του ανθρώπινου γένους κι όχι από τον Αβραάμ<sup>20</sup>. Τα όσα κι εμείς ως τώρα αναφέραμε αποτελούν κι αυτά ένα επιπλέον επιχείρημα ότι οι εθνικοί δεν είναι αδιάφοροι στο συγγραφέα του κατά Λουιάν, αλλά ότι καταλαμβάνουν μια ιδιαίτερη θέση στη θεολογική του σκέψη. Το επιχείρημα αυτό καθίσταται ακόμη ισχυρότερο, αν λάβουμε υπόψη ότι οι περισσότερες αναφορές στους εθνικούς, τις οποίες ήδη παρουσιάσαμε, ανήκουν στο ιδιαίτερο υλικό του Λουκά και δεν απαντούν στους άλλους συνοπτικούς.

Σε αυτό το ιδιαίτερο υλικό του Λουκά ανήκουν και τα όσα λέγονται για τον εκατόνταρχο της Καπερναούμ. Σύμφωνα με αυτά ο εκατόνταρχος έτρεφε μια ιδιαίτερη συμπάθεια για τους Ιουδαίους κι είχε εκφράσει μάλιστα την εύνοιά του προς εκείνους με το να κτίσει μία συναγωγή για τους Ιουδαίους της πόλης. Η φράση αυτή αυτόματα μας μεταφέρει στην πραγματικότητα της ιουδαϊκής Διασποράς στις πόλεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου και κυρίως σε εκείνες της ελληνόφωνης Ανατολής. Αρχαιολογικά ευρήματα μαρτυρούν περιπτώσεις εθνικών οι οποίοι χωρίς να αποποιούνται των ειδωλολατρικών τους πεποιθήσεων, εκδηλώνουν τη συμπάθειά τους προς τον Ιουδαϊσμό με ποικίλους τρόπους, ανάμεσα στους οποίους είναι κι εκείνος της ανέγερσης ιουδαϊκών λατρευτικών κτιρίων. Πρόχειρα αναφέρουμε εδώ την περίπτωση της Ιουλίας Σευήρας από την Ακμονία της Φρυγίας, η οποία αναφέρεται ότι έκτισε τη συναγωγή των Ιουδαίων της πόλης της. Η κυρία αυτή δε θα μπορούσε να θεωρηθεί «σεβομένη» με την

19. Μοναδική εξαίρεση στη θέση ότι ο Θεόφιλος είναι Ρωμαίος αξιωματούχος αποτελεί η θέση του R.H. Anderson ότι ο Θεόφιλος είναι ο Ιουδαίος αρχιερέας που αναφέρεται στον Ιώσηπο (*Ιουδ. Αρχαιολ.* 18, 123), R.H. Anderson, "Theophilus: A Proposal," *EQ* 69:3 (1997): 125-215.

20. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή*, 209-210.

παραδοσιακή αντίληψη του όρου, αφού ταυτόχρονα συμμετείχε ως αρχιέ-  
 ρεια στη λατρεία του αυτοκράτορα<sup>21</sup>. Η περίπτωση της θυμίζει κατά πολύ  
 εκείνη του εκατόνταρχου του κατά Λουκάν<sup>22</sup>, ο οποίος προΐσταται ενός  
 ρωμαϊκού στρατιωτικού σώματος κι είναι εθνικός, όπως το ίδιο το κείμενο  
 υπαινίσσεται, ταυτόχρονα όμως ειδηλώνει ενδιαφέρον για τη θρησκεία των  
 Ιουδαίων της πόλης και κτίζει γι' αυτούς τη συναγωγή. Είναι πολύ πιθανόν  
 η εικόνα του φιλικού προς τους Ιουδαίους εθνικού, που είναι όμως πρόθυ-  
 μος να αποδεχθεί τη σωτηρία που παρέχει ο Ιησούς, να αντικατοπτρίζει  
 την ιστορική πραγματικότητα της κοινότητας του κατά Λουκάν. Άλλωστε  
 το ίδιο μοντέλο συναντούμε και στις Πράξεις των Αποστόλων, όπου εθνι-  
 κοί, οι οποίοι κινούνται στο χώρο της συναγωγής –χωρίς ωστόσο να είναι  
 σαφής ο βαθμός της αποδοχής από μέρους τους της ιουδαϊκής θρησκεί-  
 ας<sup>23</sup>– κι ονομάζονται από το κείμενο σεβόμενοι ή φοβούμενοι<sup>24</sup> με μεγάλη  
 ευκολία αποδέχονται το κήρυγμα του ευαγγελίου και γίνονται μέλη των  
 πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων. Μία κοινότητα λοιπόν της ελληνόφωνης  
 Ανατολής, όπου συνυπάρχουν πρώην Ιουδαίοι της Διασποράς κι εθνικοί με  
 προηγούμενη μαθητεία στον Ιουδαϊσμό (ως φοβούμενοι) θα μπορούσε να  
 είναι η κοινότητα του κατά Λουκάν ευαγγελίου<sup>25</sup>.

21. *CII* 766 (βασιλεία του Νέρωνα).

22. Ο F. Bovon, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1 – 9:50*, Augsburg Fortress, 348, θεωρεί ότι ο εκατόνταρχος ήταν φοβούμενος. Ωστόσο ο Stenschke δε θεωρεί ότι η φράση αυτή του κειμένου σημαίνει αναγκαστικά ότι ο εκατόνταρχος έδωσε τα χρήματα για την ανέγερση του κτιρίου, αλλά διατυπώνει την άποψη ότι μπορεί απλά να σήμαινε ότι διέταξε τους στρατιώτες του να κτίσουν τη συναγωγή, Stenschke, *Luke's Portrait*, 105, σημ. 8.

23. Για τους διάφορους βαθμούς προσέλευσης και προσχώρησης στον Ιουδαϊσμό βλ. S.D. Cohen, “Crossing the Boundaries and Becoming a Jew,” *HTR* 82 (1989): 13-33.

24. Πραξ 17, 4. 17· 18, 7· 13, 6. 26.

25. Βλ. την αρχαία παράδοση ότι η κοινότητα αυτή θα πρέπει να ήταν στην Αχαΐα ή τη θέση του P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: the Social and Political Motivations of Lucan Theology*, (SNTSMS 57), Cambridge University Press, Cambridge 1987, 26 ότι είναι είτε η Αντιόχεια είτε η Έφεσος. Την υπόθεση ότι πρόκειται για την Έφεσο δέχεται κι ο Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή*, 210.

## SUMMARY

Luke's Gospel has been traditionally thought to have the gentile Christians as its recipients. The present paper re-visits the issue of Luke's audience by examining the Gospel's attitude towards the Gentiles. The reference of Luke's Gospel regarding them could be grouped as following: (a) general references to the gentile world, (b) references to gentile cities and peoples found in Old Testament, (c) incidents in the life of the prophets where Gentiles are participating in, (d) Jesus' encounter with Gentiles, (e) general references to the human kind.

The examination of the aforementioned passages leads to the conclusion that although Luke's Gospel does not offer a detailed and systematical discussion of the problem of the Gentiles and their participation in the Church, it preserves clear trends of its author's theological thought regarding the issue. The gentile nations, which certainly did not enjoy the same blessings as Israel and which due to their ignorance held a materialistic attitude towards life need to repent. They are not excluded from salvation and God's Kingdom but they can fully participate in them. Sometimes their positive attitude towards Jesus is contrasted to the arrogant Jewish rejection of him and although there is a clear message of an equal participation of both in God's Kingdom there are also undertones that Jews might finally lose their chance if they do not repent.

According to the paper the key passage regarding the issue of Luke's audience is Jesus' encounter with the centurion in Capernaum (Lk 7:2-10). The description of this Gentile who holds a positive attitude towards the Jewish religion and at the same time beseeches Jesus' help may (a) reflect the historical situation in many cities of the Greek-speaking East where the Diaspora Jewish communities attracted the interest and sympathy of their gentile neighbours and (b) conform with the notion found in the Acts that these Jewish-friendly Gentiles, known as God-fearers or sympathizers, willingly accepted the message of Paul and became members of the first Christian community in the city of the Greek-speaking part of the Roman world could have been the ultimate recipient of Luke's Gospel.

**Ερμηνεία του θαύματος του χορτασμού  
των πεντακισχιλίων στο Λουκάν ευαγγέλιο (9,12-17)  
Μία ερμηνευτική προσέγγιση με βάση  
την κοινωνική-επιστημονική κριτική μέθοδο**

**Βασικές αρχές και πορεία εργασίας της κοινωνιολογικής μεθόδου**

**Η** κριτική ερμηνευτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών (κοινωνική-επιστημονική μέθοδος, social-scientific method) αποτελεί εξέλιξη της ιστορικής κριτικής και εντάσσεται στο γενικότερο έργο της ερμηνείας των κειμένων της Καινής Διαθήκης μέσα στην ιστορική τους συνάφεια, που είναι ο κόσμος της Μεσογείου κατά τον πρώτο χριστιανικό αιώνα<sup>1</sup>. Σύμφωνα με τον John Elliot, έναν από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της μεθόδου, η κοινωνιολογική μέθοδος είναι εκείνο το στάδιο του ερμηνευτικού έργου, το οποίο αναλύει τις κοινωνικές και πολιτιστικές διαστάσεις του κειμένου και του περιβάλλοντός του με τη χρήση θεωρητικών προοπτικών, θεωριών, μοντέλων και γενικότερα με την υιοθέτηση του τρόπου έρευνας των κοινωνικών επιστημών<sup>2</sup>. Ως στάδιο

---

1. S.C. Barton, “Social-scientific criticism,” στο έργο του Stanley F. Porter (επιμ.), *Handbook to Exegesis of the New Testament (New Testament Tools and Studies 25)*, Brill, Leiden 1997, 277 και πιο πρόσφατα, B. Malina, “Social Science Criticism,” στο έργο της P. Gooder (επιμ.), *Searching for Meaning: An Introduction to Interpreting the New Testament*, WJK Press, Louisville 2009, 13-20.

2. J.H. Elliot, *What is Social-Scientific Criticism? (New Testament Series)*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 7: “Social scientific criticism of the Bible is the

του ερμηνευτικού έργου δεν έρχεται να καταργήσει τα άλλα στάδια ερμηνείας του βιβλικού κειμένου (όπως είναι για παράδειγμα η κριτική του κειμένου, η κριτική της μορφής ή η ιστορική κριτική), αλλά να τονίσει με τη σειρά της μία ακόμη διάσταση του κειμένου, ότι δηλαδή αυτό αποτελεί έναν αντικατοπτρισμό των κοινωνικών και πολιτισμικών προϋποθέσεων του περιβάλλοντός του. Το περιβάλλον όμως των κειμένων της Βίβλου και στην περίπτωση μας της Καινής Διαθήκης, είναι κατ' ουσίαν ξένο στο σύγχρονο αναγνώστη, αφού αυτός απέχει από εκείνο ιστορικά, πολιτισμικά ακόμη και γεωγραφικά. Επομένως τα νοήματα των βιβλικών κειμένων δε μπορούν να γίνουν απόλυτα κατανοητά από αυτόν, διότι ο αναγνώστης βρίσκεται έξω από την κοινωνική και ιστορική συνάφειά τους<sup>3</sup>. Για να εκτιμηθούν και να κατανοηθούν από το σύγχρονο αναγνώστη, είναι αναγκαίο αυτός να εφοδιασθεί με σενάρια ανάγνωσης (reading scenarios). Πρόκειται για έναν όρο, τον οποίο η κοινωνική-επιστημονική κριτική δανείζεται από την πειραματική ψυχολογία κι ο οποίος αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο τρόπο ανάγνωσης και κατανόησης των κειμένων. Σύμφωνα με αυτό λοιπόν το μοντέλο προσέγγισης του κειμένου ο αναγνώστης πραγματοποιεί δύο λειτουργίες: χρησιμοποιεί το κείμενο για να δημιουργήσει ένα «χώρο αναφοράς» (φέρνει δηλαδή στο νου του μία κατάλληλη σκηνή, ένα σχήμα, ένα μοντέλο, τα οποία υπαινίσσεται το κείμενο) και στη συνέχεια χρησιμοποιεί αυτόν τον «χώρο αναφοράς» ως το ευρύτερο πλαίσιο, μέσα στο οποίο θα εντάξει το νόημα του κειμένου<sup>4</sup>. Αυτόν ακριβώς το ρόλο έρχεται να διαδραματίσει η κοινωνική-επιστημονική κριτική, η οποία προσπαθεί να ορίσει αυτούς τους χώρους αναφοράς<sup>5</sup> και να εφοδιάσει το σύγχρονο αναγνώστη με τα κατάλληλα σενάρια ανάγνωσης του βιβλικού κειμένου<sup>6</sup>.

---

phase of the exegetical task which analyzes the social and cultural dimensions of the text and its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models and research of the social sciences.”

3. W.A. Meeks, *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven 1983, 2.

4. Για περαιτέρω ανάλυση αυτού του μοντέλου, βλ. B. Malina, “The Social Sciences and Biblical Interpretation,” *Int* 37 (1982): 229-242 κι εδώ 230-231.

5. Ο Malina, ό.π., 231 ονομάζει όλη αυτή τη διαδικασία “a social context approach”.

6. Malina, ό.π., 231: “... the best a contemporary biblical scholar can offer

Είναι βέβαια γεγονός ότι οι εκπρόσωποι και άλλων ερμηνευτικών μεθόδων έδειξαν ενδιαφέρον για το κοινωνικό περιβάλλον, το λεγόμενο *Sitz im Leben*, των βιβλικών κειμένων και των παραδόσεών τους<sup>7</sup>. Το αποτέλεσμα όμως ήταν, σύμφωνα με την εκτίμηση των P. van Staden & A. G. van Aarde, «μια απλοϊκή περιγραφή του κοινωνικού σιηνικού, όπου οι κοινωνικές πληροφορίες χρησιμοποιούνταν για να περιχαρακώσουν και για να συμπληρώσουν την ιστορική υπόθεση»<sup>8</sup>. Αυτό που έλειπε από τις προηγούμενες προσεγγίσεις ήταν «πέρα από τη συλλογή των μεμονωμένων ιστορικών και κοινωνικών δεδομένων, ο τρόπος θέωρησης, έρευνας και κατανόησης της αλληλοεξάρτησης των κειμένων και της κοινωνικής τους συνάφειας»<sup>9</sup>. Για να καλύψουν λοιπόν αυτό το κενό οι εκπρόσωποι της μεθόδου προχώρησαν ακόμη πιο πέρα από τις προηγούμενες μεθόδους υιοθετώντας θεωρητικά σχήματα και εμπειρικές μεθόδους κοινωνικών επιστημών, όπως της κοινωνιολογίας, της ανθρωπολογίας και της ψυχολογίας, αλλά και της κοινωνικής ιστορίας, με σκοπό να ερμηνεύσουν τα κείμενα της Αγίας Γρα-

---

is a set of domains of reference deriving from and appropriate to the social world from which this texts derive and this facilitate understanding.”

7. Για παράδειγμα, η ιστορική κριτική ασχολήθηκε με την εξέλιξη της κοινωνικής οργάνωσης του βιβλικού κόσμου. Η κριτική των παραδόσεων, της μορφής και των πηγών ανέπτυξε έντονο ενδιαφέρον για το κοινωνικοϊστορικό περιβάλλον, το *Sitz im Leben* δηλαδή των παραδόσεων του βιβλικού κειμένου και των φορέων του. Βλ. αναλυτικότερα, Elliott, *Social-Scientific Criticism*, 11-12.

8. P. van Staden & A.G. van Aarde, “Social Description or Social Scientific Interpretation? A Survey of Modern Scholarship,” *HTS* 47 (1991): 55-87 κι εδώ 56. Για τη διαφοροποίηση μεταξύ της κλασικής ιστορικής μεθόδου και των κοινωνικών επιστημών, όσον αφορά στη μελέτη των βιβλικών κειμένων, βλ. P.F. Craffert, “Towards an Interdisciplinary Definition of the Social Scientific Interpretation of the New Testament,” *Neot* 25 (1991): 123-144 κι εδώ 124-127.

9. Elliott, *Social-Scientific Criticism*, 13: “What was needed, therefore, beyond the collection of independent historical and social facts, was a way of envisioning, investigating, and understanding the interrelation of texts and social contexts, ideas and communal behavior, social realities and their religious symbolization, belief systems and cultural systems and ideologies as a whole, and the relation of such cultural systems to the natural and social environment, economic organization, social structures and political power.”



φής. Ουσιαστικά, όπως θα έχουμε και στη συνέχεια την ευκαιρία να διαπιστώσουμε, δεν πρόκειται παρά για μια μέθοδο, η οποία εξετάζει και κατανοεί τις υπάρχουσες πληροφορίες μέσα σε ένα νέο και πιο συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο<sup>10</sup>. Θέτει με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών μία σειρά από ερωτήματα<sup>11</sup>, τα οποία, όπως υποστηρίζουν οι εκπρόσωποί της, μπορούν να φέρουν στην επιφάνεια εκείνες τις πλευρές του κειμένου, οι οποίες έμειναν άγνωστες κατά την εφαρμογή των παραδοσιακών ερμηνευτικών μεθόδων<sup>12</sup>. Συνοψίζοντας μπορούμε να πούμε ότι η κοινωνιολογική μέθοδος μελετά α) όχι μόνον τις κοινωνικές πλευρές της μορφής και του περιεχομένου του κειμένου αλλά επίσης τους καθοριστικούς παράγοντες επικοινωνίας κειμένου και κοινωνικού περιβάλλοντος και τα αποτελέσματα αυτής της επικοινωνίας, β) τη σχέση που έχουν μεταξύ τους οι γλωσσικές, φιλολογικές, θεολογικές (και γενικότερα ιδεολογικές) και κοινωνικές παράμετροι του κειμένου και, τέλος, γ) τον τρόπο, με τον οποίο το κείμενο ως γραπτή επικοινωνία αποτελούσε τόσο αντανάκλαση όσο και απάντηση σε μία συγκεκριμένη κοινωνική και πολιτισμική συνάφεια<sup>13</sup>. Θεμελιώδης προϋπόθεση της μεθόδου είναι ότι κάθε είδους γνώση προσδιορίζεται από το κοινωνικό πλαίσιο, ιδέα που υποστηρίχθηκε από την κοινωνιολογία της γνώσης. Ο ερμηνευτής επομένως πρώτα πρέπει να αντιληφθεί τη δική του προσωπική και κοινωνική τοποθέτηση και να κατανοήσει τον τρόπο, με τον οποίο αυτή επηρεάζει τα ενδιαφέροντά του, τη θεωρία και τις μεθόδους, τις οποίες αναπτύσσει και τους στόχους, τους οποίους επιδιώκει κατά την ερμηνευτική ανάλυση. Επιπλέον η συνειδητοποίηση αυτής της πραγμα-

10. Elliott, ό.π., 15.

11. Σύμφωνα με τον H.C. Kee, *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 65-69, τα ερωτήματα αυτά μπορούν να διακριθούν σε επτά κατηγορίες. Πρόκειται για ερωτήματα που αφορούν: α) στα κοινωνικά όρια, β) στο θέμα της αυθεντίας / εξουσίας, γ) στην κοινωνική θέση και στον κοινωνικό ρόλο, δ) στη θρησκευτική τελετουργία, ε) σε θέματα φιλολογικά με κοινωνικές όμως προεκτάσεις, στ) στη λειτουργία των ομάδων, ζ) στον κόσμο των συμβόλων και στην κοινωνική δόμηση της αλήθειας.

12. Η όπως το θέτει ο R. Scroggs, "The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research," *NTS* 26 (1980), 164-179 και εδώ 166 μια τέτοια προσέγγιση "wants to put body and soul together again".

13. Elliott, *Social-Scientific Criticism*, 7.

τικότητας σημαίνει ότι η μέθοδος ανάλυσης, την οποία ο ερμηνευτής θα ακολουθήσει, θα πρέπει να εμπεριέχει εκείνα τα μέσα, με τα οποία θα γίνεται σαφής διάκριση μεταξύ της δικής του κοινωνικής θέσης και εκείνης των συγγραφέων του κειμένου ή των καταστάσεων-γεγονότων, που αυτό περιγράφει<sup>14</sup>. Η συνειδητοποίηση αυτής της διάκρισης οδηγεί τον αναγνώστη-ερμηνευτή στη διαπίστωση ότι γεγονότα και πράγματα κατανοούνται διαφορετικά και φυσικά αποκτούν άλλη σημασία για ανθρώπους που προέρχονται από διαφορετικά κοινωνικά περιβάλλοντα. Έτσι, για παράδειγμα, για να αναφέρουμε ένα μόνο παράδειγμα, η αρρώστια συχνά στο βιβλικό κόσμο αποδίδεται σε κατοχή του αρρώστου από κάποιο δαίμονα, ενώ στο σύγχρονο κόσμο η ασθένεια έχει ως αιτία της τη μόλυνση, τις κακές συνήθειες διαβίωσης κτλ. Σύμφωνα πάντα με τους εκφραστές αυτής της κριτικής προσέγγισης η συνειδητοποίηση αυτής της διαφοράς αντίληψης δίνει τη δυνατότητα στον ερμηνευτή για διαπολιτισμικές συγκρίσεις και για οργάνωση των πληροφοριών, που του παρέχει το κείμενο, σε εννοιολογικά σύνολα, όπως θεσμούς, ρόλους, κοινωνική διαστρωμάτωση, έννοιες, οι οποίες ήταν άγνωστες στον αρχικό συντάκτη του κειμένου. Έτσι μπορεί να εντάξει τις πληροφορίες, που του παρέχει το κείμενο, μέσα σε μία ευρύτερη κοινωνική προοπτική και να διακρίνει σχέσεις, οι οποίες δεν είναι εμφανείς με την πρώτη ανάγνωση του κειμένου.

Για την επίτευξη αυτού του στόχου ο ερμηνευτής χρησιμοποιεί θεωρητικές προοπτικές, όπως είναι ο δομολειτουργισμός, η θεωρία της σύγκρουσης, η φαινομενολογία, η θεωρία της ταυτότητας κ.ά. και μοντέλα, τα οποία πηγάζουν από αυτές τις θεωρητικές προσεγγίσεις και τα οποία ως στόχο έχουν να μετατρέψουν τις θεωρίες αυτές σε διαδικασία έρευνας<sup>15</sup>. Στην πραγματικότητα τα μοντέλα δεν αποτελούν χαρακτηριστικό μόνον των κοινωνικών επιστημών, αλλά είναι παρόντα σε κάθε ανθρώπινη διαδι-

14. Σύμφωνα με τον Elliott, ό.π., 38 εξ. πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ δύο επιπέδων ανάλυσης, της εκ των έσω ή -ημικής (“emic”) και της εκ των έξω ή -ητικής (“etic”).

15. Σύμφωνα με τον Malina, “The Social Sciences,” 231: “a model is an abstract, simplified representation of some real world object, event or interaction constructed for the purpose of understanding, control and prediction.” Βλ. ακόμη D.G. Horell, “Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: a Response to Philip Esler,” *JSNT* 78 (2000): 83-105 κι εδώ 86.

κασία κατανόησης και αντίληψης, αφού τα ανθρώπινα όντα δεν μπορούν να επεξεργασθούν τις εμπειρίες τους και να κατανοήσουν τον κόσμο παρά μονάχα με τη βοήθεια αφηρημένων παραστάσεων. Έτσι από τις υδρόγειες σφαίρες και τους χάρτες μέχρι τα μανειέν και τις μαγιέτες τρένων, για να αναφέρουμε μερικά μόνο παραδείγματα, η ζωή μας κατακλύζεται από μοντέλα. Ένας χάρτης, για παράδειγμα, συγκεντρώνει εκείνες τις γεωγραφικές πληροφορίες (λίμνες, βουνά, ποτάμια, δρόμους κτλ.), οι οποίες μπορούν να βοηθήσουν τον ταξιδιώτη στο σχηματισμό μιας γενικής εικόνας σχετικά με τη γεωγραφική περιοχή. Κατά ανάλογο τρόπο τα μοντέλα της κοινωνιολογικής μεθόδου συγκεντρώνουν σημαντικά στοιχεία της κοινωνικής περιοχής, όπως για παράδειγμα χαρακτηριστικές κοινωνικές συμπεριφορές (ιατά τη διάρκεια των δείπνων, στα δικαστήρια, στο χώρο εργασίας), κοινωνικές ομάδες (οικογένεια, σύλλογοι) και διαδικασίες κοινωνικής αλληλεπίδρασης (αγοραπωλησίες, σύναψη συμβολαίων, συνθήκες κ.ά.). Ο ρόλος, τον οποίο μπορούν να διαδραματίσουν, είναι διπλός: α) να ανιχνεύσουν και β) να εξηγήσουν<sup>16</sup>. Τα μοντέλα ακόμη διαφοροποιούνται μεταξύ τους, όσον αφορά στην οπτική γωνία που υιοθετούν και την πολυπλοκότητα, την οποία παρουσιάζουν. Έτσι υπάρχουν μοντέλα μακροσκοπικά (όπως εκείνα, τα οποία περιλαμβάνουν όλη την περιοχή της Μεσογείου) και μοντέλα μικροσκοπικά (για παράδειγμα εκείνο μίας πόλης). Υπάρχουν επίσης μοντέλα με μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό αφαίρεσης. Μπορεί ακόμη να εξετάζουμε το κείμενο *συγχρονικά* ή *διαχρονικά*<sup>17</sup>. Ανεξάρτητα όμως από τη λειτουργία τους, τα μοντέλα πρέπει σύμφωνα με τον Bruce Malina να ανταποκρίνονται σε ορισμένες προδιαγραφές: να είναι διαπολιτισμικά, να έχουν έναν ικανοποιητικό βαθμό αφαίρεσης, να μπορούν να ενταχθούν μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο ερμηνείας των κειμένων, να αντλούνται από εμπειρίες, οι οποίες συμφωνούν με όσα γνωρίζουμε για τον τόπο και το χρόνο των κειμένων της Καινής Διαθήκης, να είναι κατανοητά σε μας και να είναι αποδεκτά από τις κοινωνικές επιστήμες<sup>18</sup>.

Η ερμηνευτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών

16. Craffert, "Towards an Interdisciplinary Definition," 138-139.

17. Παραδείγματα τέτοιων μοντέλων παρατίθενται στο έργο του Elliott, *Social-Scientific Criticism*, 63-68.

18. Malina, "The Social Sciences," 237.

διακρίνεται σε πολλές επιμέρους τάσεις, οι οποίες μολονότι συμφωνούν στο βασικό μεθοδολογικό πλαίσιο, που περιγράφηκε νωρίτερα, διαφοροποιούνται στον τρόπο εργασίας και στα εργαλεία έρευνας που χρησιμοποιούν. Ο John H. Elliott διακρίνει πέντε τέτοιες τάσεις: (α) έρευνα και περιγραφή των κοινωνικών δεδομένων χωρίς όμως περαιτέρω ανάλυση ή σύνθεση, (β) περιγραφή της κοινωνικής ιστορίας μίας συγκεκριμένης περιόδου ή ομάδας χωρίς όμως την αξιοποίηση της κοινωνικής θεωρίας και των κοινωνικών μοντέλων, (γ) μελέτη της κοινωνικής οργάνωσης του αρχέγονου Χριστιανισμού και των κοινωνικών δυνάμεων που οδήγησαν στην εμφάνισή του με τη βοήθεια της κοινωνικής θεωρίας και των κοινωνικών μοντέλων, (δ) μελέτη των κοινωνικών και πολιτισμικών παραγόντων που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στο πολιτισμικό περιβάλλον της Καινής Διαθήκης και (ε) εφαρμογή της θεωρίας και των μοντέλων των κοινωνικών επιστημών σε βιβλικά κείμενα<sup>19</sup>. Μία περισσότερο δυαλιστική διάκριση προτείνεται από τους εκπροσώπους του λεγόμενου Context Group οι οποίοι διακρίνουν τους ερευνητές σε εκείνους που περιορίζονται στην κοινωνική ιστορία και σε εκείνους που πραγματικά εφαρμόζουν τις μεθόδους της κοινωνιολογίας και της πολιτισμικής ανθρωπολογίας στην έρευνά τους<sup>20</sup>. Οπωσδήποτε μία τέτοια διάκριση είναι μάλλον τεχνητή, αφού τα όρια μεταξύ των επιμέρους τάσεων δεν είναι πάντοτε διακριτά. Επιπλέον, καμιά από αυτές τις προσεγγίσεις δε μπορεί να διεκδικήσει αποκλειστικά για τον εαυτό της τον χαρακτηρισμό της κοινωνικής μεθόδου, καθώς οι ίδιες οι κοινωνικές επιστήμες παρουσιάζουν την ίδια πολυμορφία και ρευστότητα<sup>21</sup>. Όλες οι παραπάνω προσεγγίσεις ανεξάρτητα από τις πιθανές αδυναμίες τους αναδεικνύουν νέες ενδιαφέρουσες πτυχές του βιβλικού κειμένου, από τη μία, καθιστώντας το ζωντανό κι, από την άλλη, επιτρέποντας την αξιοποίησή του στο παρόν του αναγνώστη.

19. Elliott, *Social-Scientific Criticism*, 18-20.

20. Malina, "Social Science Criticism," 15.

21. Βλ. κυρίως Horrell, "Models and Methods" του ιδίου "Whither Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation? Reflections on Contested Methodologies and the Future," στο έργο των T. Still και του ιδίου (επιμ.), *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*, T & T Clark, London-New York 2009, 6-20 κι εδώ 12-17.

Εξετάζοντας εις του σύνεγγυς τον τρόπο εργασίας με μοντέλα, ο οποίος θα υιοθετηθεί στην παρούσα μελέτη, παρατηρεί κανείς ότι αυτή διακρίνεται σε δύο φάσεις. Κατά την πρώτη φάση οι πληροφορίες συγκεντρώνονται, οργανώνονται και ταξινομούνται σύμφωνα με ένα συγκεκριμένο σχέδιο έρευνας. Κατά τη δεύτερη φάση ο ερευνητής προχωρεί σε ανάλυση και ερμηνεία τους σύμφωνα με το μοντέλο, το οποίο θεωρεί ότι αντιπροσωπεύει καλύτερα τη συγκεκριμένη κατάσταση. Αν τα αποτελέσματα αυτής της ανάλυσης ταιριάζουν με το μοντέλο, το οποίο εφαρμόζεται, τότε η υπόθεση του ερευνητή επιβεβαιώνεται. Στην αντίθετη περίπτωση είναι αναγκαίο το μοντέλο να διαφοροποιηθεί ή να απορριφθεί<sup>22</sup>. Οπωσδήποτε η χρήση μοντέλων ως εργαλείων έρευνας έχει δεχθεί αυστηρή ή όχι πάντοτε αδικαιολόγητη κριτική. Το ερώτημα που έχει διατυπωθεί είναι κατά πόσο τα βιβλικά κείμενα και τα αρχαία κείμενα γενικότερα παρέχουν αρκετές πληροφορίες ώστε να μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο κοινωνιολογικής έρευνας<sup>23</sup> κι επιπλέον, εάν στην εφαρμογή τέτοιων μοντέλων στα βιβλικά κείμενα δεν ελλοχεύει ο κίνδυνος αυτά τα μοντέλα να λειτουργήσουν ως προκρούστεια κλίνη εις βάρος του κειμένου υπαγορεύοντας ουσιαστικά συγκεκριμένους τρόπους ερμηνείας κι όχι λειτουργώντας υποβοηθητικά στην κατανόησή του. Το συνταίριασμα του γενικού, το οποίο συνήθως εξετάζει η κοινωνιολογία, με το ειδικό και διαφορετικό, που είναι αντικείμενο όσων ασχολούνται με τα κείμενα του παρελθόντος και την ιστορία, παραμένει πάντοτε το μεγάλο ζητούμενο. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί πως αυτή η προβληματική δεν απασχολεί μόνο τη βιβλική επιστήμη αλλά τις κοινωνικές επιστήμες γενικότερα κι επίσης την ιστορία<sup>24</sup>.

Κλείνοντας το πρώτο μέρος της παρουσίασης θα ήταν παράλειψη να

22. Για την πορεία εργασίας μίλησε και ο G. Theißen, *Soziologie des Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser Taschenbücher, Kaiser Verlag, München 1977, 11, χρησιμοποιώντας ωστόσο άλλους όρους. Συγκεκριμένα μιλώντας για τις «μεθόδους μίας κοινωνιολογίας του κινήματος του Ιησού» θεώρησε ως τέτοιες τις: „konstruktive Rückschlußverfahren, analytische Rückschlußverfahren, vergleichende Rückschlußverfahren.“

23. C.S. Rodd, “On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies,” *JSOT* 19 (1981): 96-106.

24. Βλ., για παράδειγμα, κυρίως P. Burke, *Ιστορία και κοινωνική θεωρία*, μετάφρ. Φ. Τερζάκης (Παραδόσεις 3), Νήσος, Αθήνα 2002, 44-74.

μην αναφέρουμε έστω και ονομαστικά τους βασικότερους εκπροσώπους αυτής της μεθόδου<sup>25</sup>. Ανάμεσα στην πληθώρα των ερμηνευτών που εφαρμόζουν ερμηνευτικές προσεγγίσεις με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών θα πρέπει να αναφερθούν καταρχάς οι Gerd Theißen και Wayne A. Meeks, οι οποίοι με τις κλασικές σήμερα μελέτες τους έθεσαν τα θεμέλια για τη συγκεκριμένη κριτική προσέγγιση των κειμένων<sup>26</sup>. Στη δική τους γραμμή κινούνται επίσης οι Howard Kee, Robin Scroggs, David Horrell, Peter Oakes, Edward Abrahms, Dale Martin, ενώ προσανατολισμένοι στη χρήση των μοντέλων εμφανίζονται οι John Gager, Philip Esler και κυρίως τα μέλη του Context Group με πρωτεργάτη ανάμεσά τους τον Bruce Malina και μέλη τους John Pilch, John H. Elliott, Kenneth C. Hanson, Jerome Neyrey, Peter Craffert, Richard L. Rohbaugh κ.ά.<sup>27</sup>

### **Ερμηνεία του θαύματος του χορτασμού των πεντακισχιλίων (Λκ 9,12 εξ.) με τη βοήθεια της κοινωνικής-επιστημονικής μεθόδου**

Αφετηρία στην ανάλυση της περικοπής θα αποτελέσει μία παρατήρηση, η οποία σχετίζεται με τη μέθοδο της κριτικής των μορφών. Η παρατήρηση όμως αυτή θα συνδεθεί στη συνέχεια με την κοινωνική πραγματικότητα του κειμένου καταδεικνύοντας έτσι τη σχέση αλληλεπίδρασης μεταξύ της κοινωνικής συνάφειας και του κειμένου. Ο καθηγητής Gerd Theißen στην πολύ σημαντική μελέτη του για τα θαύματα κατατάσσει την περικοπή του θαύματος του χορτασμού των πεντακισχιλίων στην κατηγορία εκείνη των θαυμάτων, τα οποία ονομάζει «θαύματα δωρεάς» (Geschenk wunder)<sup>28</sup>.

25. Ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορεί να αναζητήσει περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το έργο τους και τη μέθοδο που εφαρμόζουν στο έργο του Elliott, *Social-Scientific Criticism?*, 17-35.

26. Meeks, *First Urban Christians*· G.Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1997· του ιδίου, *Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 119)*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989.

27. Για μια αναλυτική παρουσίαση βλ. R. Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese: Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung (NTOA 42)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999 κυρίως τις σελίδες 171-232.

28. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. ein Beitrag zur formgeschichtlichen*



Πρόκειται για θαύματα, κατά τα οποία με θαυματουργικό και απρόσμενο τρόπο παρέχονται στα πλήθη υλικά αγαθά. Το νερό γίνεται κρασί (Ιω 2, 1-11), οι πέντε άρτοι χορταίνουν τα πλήθη (Μτ 14, 15-21· 15, 32-39· Μκ 6, 31-44· 8,1-10· Λκ 9, 12-17· Ιω 6, 1-13) και τα δίχτυα των μαθητών γεμίζουν ψάρια (Λκ 5, 4-11· Ιω 21, 1-6). Τα θαύματα αυτά έχουν ορισμένα πολύ ενδιαφέροντα χαρακτηριστικά, τα οποία σύντομα αναφέρουμε. Το θαύμα δεν προκαλείται από τα πλήθη, αφού πουθενά στην περικοπή μας δε γίνεται λόγος για παράπονο ή για ανάλογο αίτημά τους. Ακόμη κι όταν οι μαθητές πλησιάζουν τον Ιησού η λύση που προτείνουν είναι ρεαλιστική και ουσιαστικά υλική (στ. 12). Ο Ιησούς όμως αιφνιδιάζει πλήθη και μαθητές πολλαπλασιάζοντας άρτους και ψάρια και χορταίνοντας το πλήθος<sup>29</sup>. Ένα επιπλέον στοιχείο αυτών των θαυμάτων είναι η απουσία οποιασδήποτε περιγραφής του τρόπου με τον οποίο επιτελέσθηκε το θαύμα<sup>30</sup>. Το βάρος της αφήγησης πέφτει στο αποτέλεσμα της θαυματουργικής παρέμβασης: ο Ιησούς πολλαπλασίασε τα πέντε ψωμιά και τα δύο ψάρια, χόρτασε τους 5.000 άνδρες και στο τέλος περίσσευσαν και δώδεκα κόφινοι κλασμάτων. Αυτά τα στοιχεία δεν έχουν μόνο φιλολογική ή λογοτεχνική αξία, αλλά αποτελούν και μία αναφορά σε μία πολύ συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα και παρέχουν την απάντηση στην πρόκληση που αυτή θέτει.

Τα θαύματα δωρεάς ονομάζονται από τον Theißen «θαύματα του υλικού πολιτισμού»<sup>31</sup>, γιατί σχετίζονται άμεσα με τα υλικά αγαθά. Στη συγκεκριμένη περίπτωση το θέμα της αφήγησης είναι εκείνο της συμμετοχής όλου του πλήθους στο αγαθό της τροφής. Σε μια κοινωνία κατά βάση αγροτική, όπου τα αγαθά συγκεντρώνονται στα χέρια ορισμένων, η τροφή αποτελούσε μία από τις βασικές έγνοιες όλων εκείνων, οι οποίοι καταλαμβάνουν την περιφέρεια του κοινωνικού συστήματος, των φτωχότερων δηλαδή κοινωνικών τάξεων.<sup>32</sup> Τα αγαθά τροφής, τα οποία μάλιστα αναφέρονται

---

*Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Mohn Verlag, Gütersloh <sup>5</sup>1987, 12-114.

29. B. Malina-R.L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 111.

30. Theißen, *Wundergeschichten*, 112.

31. Theißen, ό.π., 111.

32. Για τη σημασία της παραγωγής τροφής και το δίκτυο σχέσεων που ήταν



στη διήγησή μας, είναι πρωτίστης σημασίας για τον άνθρωπο του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. Ο άρτος αποτελούσε το σημαντικότερο είδος διατροφής,<sup>33</sup> κάτι που υποδηλώνει και ο κατάλογος με τρόφιμα από την Παλαιστίνη, τα οποία όφειλε να παρέχει ένας σύζυγος στη διαζευγμένη γυναίκα του: ανάμεσά τους πρώτη θέση καταλαμβάνει το ψωμί.<sup>34</sup> Ενδεικτική της ζωτικής σημασίας, που έχει το ψωμί για τον άνθρωπο αυτής της εποχής, είναι και η ταύτιση της λέξης «ἄρτος» με την έννοια της τροφής γενικότερα<sup>35</sup>. Το ψωμί είναι τόσο σημαντικό μάλιστα, ώστε μπορεί να λειτουργήσει και ως οiwνός για το μέλλον. Ο Αρτεμίδωρος στο *Ονειροκριτικό* του παρατηρεί πως, αν ονειρευτεί κανείς ψωμί, είναι γενικά καλό σημάδι, εφόσον βέβαια ονειρευτεί το είδος του ψωμιού που ταιριάζει στην κοινωνική του τάξη<sup>36</sup>. Το φάρι πάλι, το

---

οργανωμένο με βάση την παραγωγή και διανομή της τροφής βλ. J. Grimshaw, "Luke's Market Exchange District: Decentering Luke's Rich Urban Center," *Semeia* 86 (1999/2001): 38-40. Είναι ενδιαφέρον επίσης πόσο σημαντική θέση καταλαμβάνει η τροφή και η στέρησή της στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο, για παράδειγμα Λκ 1,53· 6, 21-25· 15,14· 16, 19-31 κ.ά., Η. Moxnes, "Meals and the New Community of Luke," *SEA* 51/52 (1986/1987): 158-160. Σύμφωνα με τους K.C. Hanson-D.E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Fortress Press, Minneapolis 2008, τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, τα οποία αποτελούσαν το 5% περίπου του πληθυσμού μίας αγροτικής κοινωνίας, όπως ήταν εκείνη της Παλαιστίνης, είχαν υπό τον έλεγχό τους το 50%-65% των αγαθών της επικράτειάς τους. Μέσω της φορολογίας, μίσθωσης της γης, αγγαρείας κτλ συγκέντρωναν μαζί με την κεντρική εξουσία μέχρι και τα 2/3 της παραγωγής.

33. Βλ. για παράδειγμα την απόφαση του Ρωμαίου διοικητή της Ασίας να απαγορεύσει οποιαδήποτε απεργία των «ἀρτοκόπων» (των αρτοποιών), ώστε αυτοί «τὴν ἀ[να]γκαιάν τοῦ ἄρτου ἐργασίαν ἀνευδεῖ παρῆχειν τῇ πόλει», *IEpbesos* 215 (Εφεσος).

34. *m. Ketubot* 5, 8-9.

35. Malina-Rohrbaugh, *Social Science Commentary*, 339. Με αυτήν τη σημασία η λέξη απαντά συχνά στην Κ.Δ. (π.χ. Μκ 7, 27· Λκ 14, 1· Β' Θεσσ 3, 12 κ.ά.).

36. Αρτεμίδωρου, *Όνειροκριτικόν* 1, 69: «ἄρτους δοιεῖν τοὺς ἐξ ἔθους ἀγαθόν· κατάλληλοι μὲν γὰρ πένητι οἱ ῥυπαροί, πλουσίῳ δὲ οἱ παντελῶς καθαροί· οἱ δὲ ἐναλλάξ οὔτε ἀγαθοὶ καὶ προσέτι κακοί». Από κείμενα της εποχής γνωρίζουμε ότι υπήρχαν διάφορα είδη ἄρτου, βλ. Ιπποκράτους, *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* 14.2 αλλά και την επιγραφή για παράδειγμα από την Έφεσο (γύρω στα 100 μ.Χ.) όπου αναφέρονται κάποια τέτοια είδη («καθαρός ἄρτος», «αὐτόπυρος ἄρτος», «ῥαντός

οποίο παρέχεται στα πλήθη, ήταν ένα είδος διατροφής ιδιαίτερα αγαπητό σε φτωχούς και πλούσιους και, όπως αναφέρουν ορισμένες πηγές, το ψάρι ήταν η τροφή του Σαββάτου<sup>37</sup>. Επομένως στην αφήγησή μας στην τράπεζα προσφέρονται δύο όχι ευκαταφρόνητα είδη διατροφής και όλοι συμμετέχουν στο γεύμα απολαμβάνοντας πλουσιοπάροχα τη δωρεά.

Το ερώτημα που τίθεται είναι ποιο μοντέλο κοινωνικής έρευνας και ανάλυσης θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως ερμηνευτικό εργαλείο στην περίπτωση του θαύματος των πεντακισχιλίων. Ο G. Theißen παρατηρεί ότι τέτοια θαύματα, όπως αυτό του χορτασμού, δεν απαντούν σε άλλα θρησκευτικά κινήματα ή θρησκευτικές ομάδες ανάλογες με αυτήν του Ιησού<sup>38</sup>. Είναι γεγονός ότι δεν υπάρχουν αναφορές σε εξωβιβλικά κείμενα για τέτοιους θαυματουργικούς χορτασμούς<sup>39</sup>. Από την άλλη όμως κείμενα επιγραφικά και φιλολογικά του αρχαίου κόσμου περιέχουν πληθώρα παραδειγμάτων, όπου απουσιάζει βέβαια το θαύμα, το αποτέλεσμα όμως είναι σε τελική ανάλυση το ίδιο ή σχεδόν το ίδιο, αφού πλούσιοι άνδρες και γυναίκες των πόλεων του ελληνορωμαϊκού κόσμου ανταποκρίνονται στην υλική ανάγκη των συμπολιτών τους και τους παρέχουν τα απαραίτητα υλικά αγαθά, τα οποία συχνά είναι είδη διατροφής και μάλιστα σιτάρι και λά-

---

άρτος», «ἄρτος σολίγνειτος») και Malina-Rohrbaugh, *Social Science Commentary*, 217-219. Οι φτωχότερες κοινωνικές τάξεις κατανάλωναν κυρίως κριθαρένιο ψωμί, ενώ το λευκό «καθαρό» ή το σταρένιο ψωμί ήταν η τροφή την οποία απολάμβαναν οι πλούσιοι. Για τη διάκριση ανάμεσα στα δύο αυτά είδη βλ. επίσης Ιπποκράτους, *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* 14, 35, όπου «μᾶζα», το κριθαρένιο ψωμί και «ἄρτος», το ψωμί από σιτάρι.

37. *Baba batra* 74b.

38. Είναι γεγονός ότι υπάρχουν κάποια παραδείγματα στην Παλαιά Διαθήκη, όπως για παράδειγμα το μάννα και τα ορτύκια, που παρείχε ο Γιαχβέ στους Ισραηλίτες στην έρημο (Εξ 16), η περίπτωση του Ηλία, που τον θρέφει ο Γιαχβέ θαυματουργικά και πάλι στην έρημο (Γ' Βασ 17, 1-6), της χήρας της Σαρεπτά (Γ' Βασ 17, 7 εξ.) ή, τέλος, η εικόνα του δείπνου που παραθέτει ο Γιαχβέ στους δικούς (Ψλ 23). Όλα αυτά λειτουργούν σαφώς ως το υποκείμενο της ιστορίας του χορτασμού των πεντακισχιλίων και δημιουργούν προφανώς τους απαραίτητους συνειρμούς στους αναγνώστες οδηγώντας τους σε σημαντικά θεολογικά συμπεράσματα. Από την άλλη ωστόσο δε φαίνεται να αποδίδονται σε άλλους συγχρόνους του Ιησού ανάλογες θαυμαστές ιστορίες χορτασμού.

39. Theißen, *Wundergeschichten*, 113.

δι<sup>40</sup>. Πρόκειται για τους γνωστούς σε κάθε μελετητή του ελληνορωμαϊκού κόσμου ευεργέτες. Το μοντέλο επομένως κοινωνικών σχέσεων, στο οποίο θα στηριχθεί η ερμηνεία του θαύματος του χορτασμού, θα είναι εκείνο του ευεργέτη-ευεργετούμενου<sup>41</sup> έτσι, όπως αναπτύχθηκε από τους Eisenstadt και Roninger<sup>42</sup> και στη συνέχεια υιοθετήθηκε από τους Moxnes, Malina και Rohrbaugh<sup>43</sup>.

Πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση ορισμένων στοιχείων αυτού του μοντέλου, θα αναφέρουμε τη διάκριση, την οποία κάνει ο M. Sahlins, όσον αφορά τα είδη της προσφοράς στον αρχαίο κόσμο<sup>44</sup>. Έτσι σύμφωνα με αυτό το μοντέλο στον αρχαίο κόσμο απαντούν τρία είδη προσφοράς:

1. της γενικής αμοιβαιότητας, κατά την οποία παρέχεται το γνήσιο δώρο χωρίς να υπάρχει προσδοκία ο δωρητής να αμειφθεί ισάξια

40. Για παράδειγμα *IEphesos* 926· *Istr* 17· *IScMI* 19· *SEG* 32 (1982), 1097· *IErythr* 28· *IEphesos* 1455· *IMagnMai* 116 κ.ά.

41. Η επιλογή των όρων ευεργέτης-ευεργετούμενος αντί των συνηθέστερων στη ξενόγλωσση βιβλιογραφία «πάτρων-πελάτης» είναι εσκεμμένη. Οι πρώτοι είναι εκείνοι που απαντούν κυρίως στην ελληνόφωνη Ανατολή, ενώ οι δεύτεροι αντικατοπτρίζουν περισσότερο την κοινωνική πραγματικότητα του δυτικού τμήματος της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Μολονότι τα δύο συστήματα μοιάζουν αρκετά μεταξύ τους, παρουσιάζουν επίσης σημαντικές διαφορές, βλ. S.J. Joubert, “One Form of Social Exchange or Two? “euergetism,” patronage, and Testament studies,” *BTB* 31 (2001): 17-25 κι εδώ 21-23.

42. S.N. Eisenstadt-L. Roninger, *Patrons, Clients and Friends*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

43. H. Moxnes, “Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts,” στο έργο του J.H. Neyrey (επιμ.), *The Social World of Luke -Acts. Models for Interpretation*, Hendrikson Publishers, Massachusetts 1999, 241-270· B. Malina, “Patron and Client: the Analogy Behind the Synoptic Tradition,” στο έργο του ίδιου, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, London-New York 1996, 143-178· R. L. Rohrbaugh, “The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations,” στο έργο του Neyrey, *The Social World of Luke-Acts*, 125-150.

44. M. Sahlins, *Stone Age Economics*, New York 1972, 41-148, όπως παρουσιάζεται συνοπτικά στο άρθρο του H. Moxnes, “Social Relations and Economic Interaction in Luke’s Gospel. A Research Report,” στο έργο του P. Luomanen (επιμ.), *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 54)*, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 63.

2. της ισορροπημένης αμοιβαιότητας, όπου η ανταμοιβή είναι ισάξια με το δώρο και

3. της αρνητικής αμοιβαιότητας, όπου κανείς παίρνει κάτι με τη βία χωρίς να προσφέρει κάτι σε αντάλλαγμα

Το είδος της προσφοράς, που αντικατοπτρίζει καλύτερα τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ ευεργέτη και ευεργετούμενου, είναι εκείνο της γενικής αμοιβαιότητας κι αυτό, γιατί ο ευεργέτης και ο ευεργετούμενος βρίσκονται σε άνισες κοινωνικές θέσεις. Ο πρώτος βρίσκεται σε κοινωνικά ανώτερα στρώματα. Το στοιχείο της ανισότητας είναι επομένως υπαρκτό. Επιπλέον χαρακτηριστικό αυτών των σχέσεων είναι η αλληλεγγύη. Μπορεί βέβαια σε τέτοιες σχέσεις κανείς να προχωρά με τη δική του θέληση κι επομένως να έχει και το δικαίωμα να τις διακόψει, όποτε εκείνος το κρίνει σωστό, στην πραγματικότητα όμως οι σχέσεις, που δημιουργούνται μεταξύ ευεργέτη και ευεργετούμενου, είναι στενές και μακράς διαρκείας, κάποιες φορές μάλιστα και πνευματικές. Το αποτέλεσμα είναι μία παράδοση σχέση, όπου η ασυμμετρία και η ανισότητα, όσον αφορά στην κοινωνική θέση και δύναμη, συνδυάζονται με την αλληλεγγύη και την αλληλουποστήριξη<sup>45</sup>. Ο ευεργέτης είναι εκείνος, ο οποίος έχει πρόσβαση στα υλικά αγαθά, τα οποία παρέχει. Ο ευεργετούμενος αποδέχεται τη δωρεά με την υπόσχεση ότι κάποια στιγμή θα την ξεπληρώσει<sup>46</sup>. Συνήθως αυτό, το οποίο αποκομίζει ο ευεργέτης από αυτήν τη σχέση, είναι η τιμή και η κοινωνική του καταξίωση (εικόνα, στεφάνι, πολιτική δύναμη)<sup>47</sup>.

Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι συνήθως το σχήμα ευεργέτης-ευεργετούμενος δεν είναι απλά διπολικό. Ανάμεσα στους δύο αυτούς πό-

45. Moxnes, "Social Relations," 64.

46. Στο κατά Λουιάν απαντά μία τέτοια σχέση ανταπόδοσης στο σχετικό με το γεύμα στο σπίτι Φαρισαίου περιστατικό, Λκ 14, 1-14, όπου μάλιστα χρησιμοποιούνται και λέξεις γνωστές από την ορολογία του φαινομένου της ευεργεσίας («ἀντικαλεῖν», «ἀνταπόδομα»), βλ. επίσης Moxnes, "Social Relations," 65-66.

47. Τα επιγραφικά κείμενα της εποχής παρέχουν πληθώρα παραδειγμάτων μίας τέτοιας κοινωνικής καταξίωσης, όπως π.χ. IG XII,9 236 (Ερέτρια)· *Πασος* 98. 99 (Ιασος)· *IMagnMai* 97, στ. 29-47 (Μαγνησία)· *Syll<sup>3</sup>* 656 (Εφεσος). Για περαιτέρω παραδείγματα μπορεί ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης να συμβουλευθεί το έργο του F.W. Danker, *Benefactor: epigraphic study of a Graeco-Roman and New Testament semantic field*, Clayton Publ. House, St. Louis 1982.

λους μεσολαβεί ένας ή περισσότεροι μεσίτες/μεσάζοντες, οι οποίοι λειτουργούν ως γέφυρα που συνδέει τον ευεργέτη με τους ευεργετούμενους<sup>48</sup>. Είναι αυτοί, οι οποίοι μεσιτεύουν για λογαριασμό των πρώτων και εξασφαλίζουν την απαραίτητη δωρεά<sup>49</sup>. Αν ο κύριος ευεργέτης έχει πρόσβαση στα πρωτογενή αγαθά, όπως είναι ο πλούτος, η γη, η εργασία, η δύναμη, ο μεσίτης μπορεί να ελέγχει τα δευτερογενή αγαθά, όπως είναι η επίδραση στον ευεργέτη και οι κοινωνικές διασυνδέσεις. Ανάμεσα στον ευεργέτη και στον ευεργετούμενο μπορεί να μεσολαβούν περισσότεροι από ένας μεσάζοντες, οι οποίοι είναι ταυτόχρονα ευεργετούμενοι και ευεργέτες. Το σχήμα των κάθετων αυτών σχέσεων μπορεί λοιπόν να διαμορφωθεί ως εξής (στήλες 1 και 2):

Μοντέλο	Ελληνορωμαϊκός κόσμος	Λκ 9, 12-17
Ευεργέτης	Αυτοκράτορας, πλούσιος συμπολίτης	Θεός πατέρας
Μεσίτης Α / Ευεργέτης	Υπάλληλοι, επιφανή μέλη της τοπικής αριστοκρατίας, μέλη της familia Caesaris	Ιησούς
Μεσίτης Β / Ευεργέτης		Μαθητές
Ευεργετούμενος	Πολίτες μίας πόλης ή της αυτοκρατορίας, μέλη θιάσου	Πλήθος (5.000)

Εφαρμόζοντας το μοντέλο αυτό στην περιοπή μας (στήλη 3 του παραπάνω σχήματος) μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο αρχικός και μεγάλος ευεργέτης είναι ο Θεός βέβαια, μία ιδέα, η οποία συχνά απαντά στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο<sup>50</sup>. Ο Θεός όμως ενεργεί ευεργετικά μέσω του Ιησού, ο οποίος είναι ο μεσίτης που μεσολαβεί μεταξύ του Θεού και των ανθρω-

48. Moxnes, "Patron-Client Relations," 248-249.

49. Χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων μεσάζοντων στο κατά Λουκάν θεωρούνται ο εκατόνταρχος, που μεσιτεύει στον Ιησού για τον άρρωστο δούλο του και για τον οποίο με τη σειρά τους μεσιτεύουν προς τον Ιησού οι Ιουδαίοι άρχοντες και οι «φίλοι» (Λκ 7, 2-10) ή ο πονηρός οικονόμος στη σχετική παραβολή (Λκ 16, 1-8).

50. Βλ. για παράδειγμα Λκ 1,45-55 και 1,68-79.

πων<sup>51</sup> και διαμέσου του οποίου οι άνθρωποι είναι σε θέση να απολαύσουν τα αγαθά του Ουράνιου Ευεργέτη. Τα αγαθά που ο Ιησούς διαχειρίζεται είναι εκείνα του Πατέρα του και με αυτήν τη σημασία θα πρέπει να κατανοηθεί το «ἀναβλέψας» στο στ. 16. Ανάμεσα όμως στον Ιησού και στο πλήθος μεσολαβούν οι μαθητές. Είναι εκείνοι που πλησιάζουν τον Ιησού εξαιτίας της σχέσης που έχουν μαζί του και του εκθέτουν την ανάγκη του πλήθους. Είναι εκείνοι που στη συνέχεια παίρνουν τα πολλαπλασιασθέντα αγαθά και τα παραθέτουν στο πεινασμένο πλήθος. Έτσι προσφέρουν την τροφή εκ μέρους του Ιησού και καθίστανται μεσάζοντες και ευεργέτες, αλλά με την παράθεση αυτή γίνονται ταυτόχρονα διάκονοι<sup>52</sup>. Η ίδια ιδέα αναπτύσσεται και στις Πράξεις (2, 43-47· 4, 32-37). Στο σημείο αυτό της αφήγησης του θαύματος έχουμε ένα παράδοξο, αφού το κείμενο αντιστρέφει με ένα λεπτό κι έξυπνο τρόπο την κατεστημένη κοινωνική διαστρωμάτωση.

Εδώ υπάρχει μία ακόμη υπέρβαση του κοινωνικού κατεστημένου της εποχής. Βασική κοινωνική αξία των λαών της λεκάνης της Μεσογείου είναι η αντίληψη ότι όλα τα αγαθά –πλούτος, ομορφιά, υγεία ακόμη και φήμη– υπάρχουν σε πολύ περιορισμένη ποσότητα. Η αντίληψη αυτή γίνεται ακόμη καλύτερα κατανοητή, αν χρησιμοποιήσουμε την παράσταση των συγκοινωνούντων δοχείων: κάθε αύξηση του πλούτου μίας συγκεκριμένης ομάδας σημαίνει αυτόματα τη μείωση των αγαθών, που απολαμβάνουν οι υπόλοιποι, πράγμα που προκαλεί το φθόνο. Με αυτήν την αντίληψη συνδέεται και η έννοια της ανακατανομής των αγαθών, όπου τα αγαθά συγκεντρώνονται με τη βοήθεια διάφορων μέσων στα χέρια μίας κεντρικής εξουσίας, η οποία στη συνέχεια τα διαθέτει στο πλήθος ως κοινό σε όλους αγαθό. Στην αφήγησή μας ο Ιησούς συγκεντρώνει τα υπάρχοντα αγαθά, τους πέντε άρτους και τα δύο ψωμιά, τα πολλαπλασιάζει με θαυματουργικό τρόπο και τα προσφέρει ξανά στο πλήθος. Στην κατακλιδα του θαύματος, η οποία αποτελεί και το κεντρικό σημείο της αφήγησης, όχι μόνο δηλώνεται ότι οι όχλοι έχουν χορτάσει, αλλά έχει συγκεντρωθεί και ικανό περίσσειμα. Παρατηρούμε επομένως μια υπέρβαση της αντίληψης ότι τα αγαθά υπάρχουν σε περιορισμένη ποσότητα κι επομένως πρέπει να φυλάσσονται

51. Malina, “Patron and Client,” 151-157 και κυρίως 155-157.

52. Moxnes, “Patron-Client Relations,” 266-267.



ζηλότυπα από την ομάδα, που τα κατέχει, χωρίς να δίνεται η δυνατότητα στους άλλους να τα απολαύσουν. Ο Ιησούς ανταποκρίνεται στο ρόλο του ως ευεργέτης και ηγέτης του πλήθους συγκεντρώνει τα αγαθά και τα επαναδιανέμει. Ταυτόχρονα δε διαφαίνεται πουθενά η ιδέα της ανταπόδοσης της ευεργεσίας, η οποία ήταν βασικό χαρακτηριστικό του φαινομένου του «ευεργετισμού» στον αρχαίο κόσμο<sup>53</sup>.

Θα πρέπει σε αυτό το σημείο να τονισθεί μία βασική λεπτομέρεια, την οποία μας παρέχει η μελέτη της συνάφειας του κειμένου. Η περικοπή του χορτασμού εντάσσεται μέσα στο πλαίσιο της γενικότερης αναφοράς στη βασιλεία του Θεού<sup>54</sup>. Ήδη στο στ. 11 ο Ιησούς διδάσκει στους μαθητές και στα πλήθη για τη βασιλεία του Θεού, γι' αυτήν τη βασιλεία διαβάζουμε λίγο αργότερα στο στ. 27. Άμεσα συνδεδεμένα με τη διδασκαλία αυτή περί βασιλείας είναι οι θεραπείες που επιτελεί ο Ιησούς και το γεύμα που παραθέτει στα πλήθη. Σε κοινωνιολογικές μελέτες συχνά έχει τονισθεί ότι ένα γεύμα σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής εκείνης είναι ισοδύναμο με ένα κοινωνικό συμβόλαιο, αφού η τροφή μπορεί να αποτελέσει το μηχανισμό εικίνησης, διατήρησης και καταστροφής της κοινωνικότητας<sup>55</sup>. Την πρωτοβουλία για την παράθεση του γεύματος την έχει ο Ιησούς, το γεύμα είναι εκείνο που θα συνδέσει το πλήθος με τους μαθητές κι όλους μαζί με τον Ιησού δημιουργώντας μια νέα κοινωνική πραγματικότητα, μέσα στην οποία δεν υπάρχουν οι κατεστημένες κοινωνικές διακρίσεις (στο κείμενο μάλιστα δε γίνεται καθόλου αναφορά σε αυτές), απουσιάζει παντελώς το άγχος για την ελάττωση των αγαθών (αφού αυτά προσφέρονται πλουσιοπάροχα και μάλιστα περισσεύουν) και η ευεργεσία του μεγάλου Ευεργέτη προσφέρεται πλουσιοπάροχα διά του Ιησού προς όλα τα μέλη δημιουργώντας δεσμούς ισχυρούς αφοσίωσης και πίστης. Επιπλέον οι διακειμενικές αναφορές σε περιστατικά της Παλαιάς Διαθήκης, όπου ο Γιαχβέ χορταίνει

53. Moxnes, "Social Relations", 71. Δ.Κ. Πασσάκου, «Λουκ. 14, 15-24: πρωτοχριστιανικά δείπνα», *ΔΒΜ* 19 (2000): 22-31 και εδώ 24.

54. Αυτό είναι ένα από τα σημεία στα οποία διαφοροποιείται η αφήγηση του Λουκά από εκείνη του Μάρκου και του Ματθαίου. Για την εντελώς διαφορετική συνάφεια στους δύο άλλους συνοπτικούς, βλ. A. Fuchs, „Die Agreement-Redaktion von Mk 6,32-44 par Mt 14, 13-21 par Lk 9,10-17: ein vorläufiger Entwurf,“ *SNTU* 22 (1997): 181-203 και εδώ 182-183.

55. Sahlins, *Stone Age Economics*, 215.



τους δικούς του μέσα στην έρημο, οδηγούν τον αναγνώστη στα απαραίτητα θεολογικά συμπεράσματα: όμοια όπως ο Γιαχβέ φροντίζει τους δικούς του μέσα στην έρημο, έτσι κι ο Ιησούς, που εδώ έμμεσα ταυτίζεται με τον Γιαχβέ και με αυτόν τον τρόπο δηλώνεται η θεότητά του, φροντίζει το δικό του λαό μέσα στην έρημο και εγκαινιάζει μία εσχατολογική κοινότητα όπου όλοι θα συμμετέχουν ισότιμα στα αγαθά<sup>56</sup>.

Το θούμα αποκτά με αυτόν τον τρόπο και μία συμβολική και διαχρονική αξία για την κοινότητα, στην οποία απευθύνεται το κατά Λουκάν<sup>57</sup>. Η θαυματουργική πράξη του Ιησού σηματοδοτεί και την απαίτησή του για ανάλογη συμπεριφορά των εύπορων μελών προς τα ενδεέστερα μέλη της κοινότητας. Μεταφέροντας λοιπόν το μοντέλο του «ευεργετισμού» στην πραγματικότητα των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων, κάτι στο οποίο μας βοηθά η διήγηση των *Πράξεων* (2, 43-47· 4, 32-37), στη θέση του μεσάζοντος τοποθετείται ο εύπορος χριστιανός, ο οποίος διαθέτει τον πλούτο διαμέσου των αποστόλων και των επικεφαλής της εκκλησίας στα μέλη που έχουν τη μεγαλύτερη ανάγκη<sup>58</sup>. Έτσι ο Θεός εξακολουθεί να λειτουργεί ως ο μεγάλος ευεργέτης διαμέσου των ισχυρών και ευπόρων χριστιανών<sup>59</sup>.

Είναι αδύνατο να γίνει εδώ εκτενής αναφορά στο θέμα της χριστιανικής κοινότητας στην οποία απευθύνεται το κατά Λουκάν<sup>60</sup>. Όσα προηγήθηκαν

56. Η ιδέα του μεσσιανικού δείπνου απαντά στην Παλαιά Διαθήκη και συνδέεται άμεσα με τη διαθήκη του Γιαχβέ με το λαό του. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα είναι εκείνο της προφητείας Ησ 25, 6-8. Ανάλογες εικόνες απαντούν και στα ιουδαϊκά αποκαλυπτικά κείμενα βλ. για παράδειγμα *Σιβυλλικοί Χρησμοί* βιβλίο 3· Α' Ενώχ 60· Δ' Έσδρα 6· Β' Βαρούχ 29, 5-8.

57. Moxnes, “Social Relations,” 66.

58. Moxnes, “Patron-Client Relations,” 255-256.

59. Στα κείμενα της Κ.Δ. και ειδικά εκείνα του Λουκά και των *Πράξεων* εισάγεται ορολογία που προέρχεται από το χώρο της οικογένειας. Αντί των όρων «ευεργέτης» και «ευεργετούμενος» προτιμώνται εκείνοι του «πατέρα» και του «τέκνου», Moxnes, “Social Relations,” 72 και Malina, “Patron and Client”, 147. Ωστόσο αυτή η ορολογία δεν είναι παντελώς άγνωστη και στον αρχαίο εθνικό κόσμο, βλ. *IG V*, 2 295 (Μαντίνεια)· *I Stratonikeia* 174· *MAMA VIII* 492b (Αφροδισιάς)· *TAM III* 83 (Πισιδία) κ.ά. Βλ. ακόμη P. Veyne, *Le pain et le crique: Sociologie historique d'un pluralisme politique*, éd. du Seuil, Paris 1977, 125-126.

60. Σχετικά με την κοινωνική διαστρωμάτωση της κοινότητας του Λουκά βλ. Χ. Ατματζίδη, «Η κοινωνική διαστρωμάτωση της χριστιανικής κοινότητας

αποτελούν ουσιαστικά μία πρώτη κοινωνιολογική προσέγγιση του θαύματος του χορτασμού των 5000 στο κατά Λουκάν. Είναι δυνατό βέβαια αυτή η προσέγγιση να δημιουργεί περισσότερα ερωτήματα από όσα απαντά. Είναι όμως εξίσου βέβαιο ότι ταυτόχρονα διαφωτίζει κάποιες σημαντικές πτυχές του κειμένου, οι οποίες αλλιώς θα έμεναν ίσως άγνωστες και κυρίως μας επιτρέπει να ριζούμε μια φευγαλέα ματιά στον κόσμο του Ιησού, των αποστόλων και των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων.

---

σύμφωνα με το κατά Λουκάν», στο συλλογικό τόμο: *Το Κατά Λουκάν ευαγγέλιο. Προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*, Πρακτικά Ι' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, Βόλος 15-17 Σεπτεμβρίου 2000, σσ. 45-74 και Moxnes, "Patron-Client Relations," 267-268.

## SUMMARY

Social-scientific criticism should be regarded as a development of historical criticism. The task of this exegetical method is to read and understand the biblical texts within their original historical context –in the case of the New Testament texts the Mediterranean world of the 1<sup>st</sup> c. A.D.– by applying theoretical perspectives and models developed by the social sciences. This adopted framework helps the reader of the biblical texts first to gather, organize and classify the information that the texts provide him / her with and secondly to analyze and interpret this information making also use of ancient evidence and focusing on the individual author and his / her social community. In this paper the miracle of feeding the 5,000 as narrated by Luke serves as a case study and is interpreted by applying the major principles of this exegetical method. The model used in this case is that of patron-broker-client (εὐεργέτης-μεσίτης-εὐργετούμενος in the Greek-speaking East of the Roman Empire). The patron is God the Father himself, Jesus and his disciples function as brokers of God’s grace and of the material goods (in this case food) distributed plentifully to the people who are the clients. In Luke’s Gospel the narrative of the miracle is placed within the context of “βασιλεία τοῦ Θεοῦ”; the feeding of multitudes, a dinner provided generously by Jesus, signalizes the beginnings of a new social reality where all goods are plentiful, the established social distinctions do not play any role and the relations among the members of this new community are based on mutual love and commitment. Thus the way the miracle is narrated may reflect the reality of the community to which the Gospel of Luke is addressed; the rich members of this community should adopt the role of the patron / broker distributing their wealth to the financially weaker members of the community.

## «Ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους» (Λκ 16, 9)

### Ο ελληνορωμαϊκός «τόπος» περί φιλίας

#### στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο

«**Τ**ῷ βίῳ μείζας τὴν φιλίαν ὁ θεὸς ἅπαντα φαιδρὰ καὶ γλυκεία καὶ προσφιλῆ ταύτης παρούσης καὶ συναπολαυούσης ἐποίησεν»<sup>1</sup>.

Με αυτά τα λόγια ο αρχαίος συγγραφέας του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., Πλούταρχος, εξαίρει την ιδιαίτερη θέση και αξία της φιλίας και την αναγάγει –μέσα από την άμεση σύνδεσή της με το θείο– σε μείζον αγαθό της ανθρωπίνης ζωής. Η άποψη αυτή του Πλουτάρχου, ο οποίος, ας σημειωθεί, πραγματεύθηκε διεξοδικά το θέμα της φιλίας σε αρκετά από τα έργα του<sup>2</sup>, αποτελεί ουσι-αστικά κοινό τόπο σε όλη την αρχαία ελληνική, ρωμαϊκή και στη συνέχεια τη χριστιανική γραμματεία<sup>3</sup>.

1. Πλουτάρχου, *Πῶς ἂν διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* 50A.

2. Εκτός από τις περισσότερες ή λιγότερες εκτενείς αναφορές στο θέμα της φιλίας, που απαντούν διάσπαρτες σε διάφορα έργα του Βοιωτού συγγραφέα, σώζονται και μία σειρά από πραγματείες του, που ασχολούνται διεξοδικά με τις φιλικές σχέσεις και τα προβλήματά τους: *Πῶς ἂν διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* (48E-74E), *Περὶ πολυφιλίας* (93A-97B) αλλά και *Πῶς ἂν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο* (86B-92F).

3. Καθώς στην ελληνική και ρωμαϊκή γραμματεία θα αναφερθούμε στη συνέχεια, αναφέρουμε από τη χριστιανική-πατερική γραμματεία ως ένα χαρακτηριστικό δείγμα το εξής κείμενο του αγ. Γρηγορίου του Θεολόγου, *Λόγος ΛΑ'*, PG 35, 832A-C: «Φίλου πιστοῦ οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα τῶν ὄντων οὐδέν, οὐδέ τις σταθμὸς τῆς καλλονῆς αὐτοῦ. Φίλος πιστὸς σιέπη κραταιά, καὶ ὠχυρωμένον

Δεν προκαλεί επομένως έκπληξη η διαπίστωση των ερμηνευτών ότι η φιλία ως θέμα δεν είναι άγνωστη και στα κείμενα της Καινής Διαθήκης<sup>4</sup>. Μολονότι η σχετική με αυτήν ορολογία –και κυρίως οι λέξεις που ανήκουν στην οικογένεια του ρήματος «φιλεῖν» (π.χ. «φιλία» και «φίλος»)– δεν απαντούν συνήθως μέσα στην Καινή Διαθήκη, ιδέες και παραστάσεις, που σχετίζονται άμεσα με τις φιλικές ανθρώπινες σχέσεις, συνιστούν συχνά το ιδεολογικό υπόβαθρο κειμένων τόσο στα ευαγγέλια όσο και στις επιστολές. Οι συγγραφείς της Κ.Δ. υιοθετούν ορολογία, παραστάσεις και αντιλήψεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου για τη φιλία με σκοπό να εκφράσουν την ποιότητα των σχέσεων α) μεταξύ των μελών της εκκλησίας, β) μεταξύ των μαθητών και του Ιησού και γ) μεταξύ μίας συγκεκριμένης εκκλησιαστικής κοινότητας κι ενός αποστόλου. Δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις τέτοιας χρήσης είναι από τη μία οι παύλειες επιστολές και από την άλλη η ιωάννεια γραμματεία<sup>5</sup>.

---

βασίλειον. Φίλος πιστός θησαυρός ἔμφυχος ... ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον τίμιον πολὺν ... κῆπος κεικλισμένος, πηγὴ ἐσφραγισμένη, κατὰ καιρὸν ἀνοιγόμενά τε καὶ μεταλαμβάνόμενα ... λιμὴν ἀναψύξεως ... εἰ δὲ καὶ υἱὸς φωτός, ἢ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ, ... τοῦτο μὲν ἤδη δῶρον θεοῦ καὶ φανερώς ὑπὲρ τὴν ἀξίαν τὴν ἡμετέραν».

4. Βλ. Alan C. Mitchell, “Greet the Friends by Name’: New Testament Evidence for the Greco-Roman Topos of Friendship,” στο ἔργο του John T. Fitzgerald (επιμ.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship (SBL Resources for biblical study 34)*, Scholars Press, Atlanta Georgia 1997, 225-262 και παλαιότερα F. Hauck, „Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament,” στο ἔργο: *Festgabe für Th. Zahn*, Deichert Verlag, Leipzig 1928, 211-228.

5. Η βιβλιογραφία σχετικά με την παύλεια και ιωάννεια χρήση του ὄρου είναι ιδιαίτερα εκτενής. Ενδεικτικά αναφέρουμε την κλασική μελέτη του F. Hauck, „Freundschaft“ (βλ. υποσημ. 4), τη μελέτη του A. C. Mitchell, “Greet the Friends” (βλ. υποσημ. 4), τις μελέτες στο δεύτερο μέρος του συλλογικού τόμου του John T. Fitzgerald (επιμ.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech, (SuppNT 82)*, Brill, Leiden κ.ά. 1996, τη μελέτη του J. Fitzgerald, “Paul and Friendship,” στο ἔργο του J. Paul Sampley (επιμ.), *Paul in the Greco-Roman World*, Trinity Press International, Harrisburg 2003, 319-343 κι επίσης τις μικρότερες μελέτες των John Fitzgerald, “Christian friendship: John, Paul, and the Philip-pians,” *Interpretation* 61 (2007): 284-296 και G. Lyons-W.H. Malas, “Paul and his Friends within the Greco-Roman Context,” *WTJ* 42 (2007): 50-69 καθώς τέλος και τη σχετική συζήτηση στο ἔργο του H.D. Betz, *Galatians: A Commentary*

Μία τρίτη περίπτωση έμμεσης και άμεσης αναφοράς σε θέματα, που σχετίζονται με την αντίληψη του αρχαίου κόσμου περί φιλίας, είναι το δίτομο έργο του κατά Λουκάν ευαγγελίου και των Πράξεων. Σε αυτήν όμως την περίπτωση το ενδιαφέρον των ερμηνευτών στράφηκε περισσότερο στο κείμενο των Πράξεων, όπου σύμφωνα με τη γενική εκτίμηση η περιγραφή της πρώτης χριστιανικής κοινότητας των Ιεροσολύμων δανείζεται παραστάσεις και λεξιλόγιο από τον κόσμο της φιλίας<sup>6</sup>. Η λέξη «φίλος» απαντά επίσης 3 φορές στο βιβλίο των Πράξεων (10, 24· 19, 31· 27, 3) και στη μία τουλάχιστον περίπτωση (27, 3) ίσως υπάρχει ο υπαινιγμός ότι τα μέλη της αρχαίας Εκκλησίας χαρακτηριζόνταν μεταξύ τους ως φίλοι<sup>7</sup>.

Από την άλλη πλευρά οι αναφορές του κατά Λουκάν ευαγγελίου στη φιλία δεν αποτέλεσαν θέμα διεξοδικής παρουσίασης<sup>8</sup>. Αυτό που απουσιάζει είναι η διαχρονική μελέτη του σχετικού υλικού του ευαγγελίου στο επίπεδο των πηγών και της ιστορίας της συνθέσεως του ευαγγελίου, η σύνδεση των περί φιλίας αναφορών του ευαγγελίου με την ιστορικοκοινωνική συνάφειά τους, η συγχρονική αναζήτηση του βαθύτερου θεολογικού περιεχομένου αυτών των παραστάσεων στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο και η σύγκριση της γενικής εικόνας, που προκύπτει από την παραπάνω ανάλυση, με την αντίστοιχη των άλλων κειμένων της Κ.Δ., στα οποία ήδη αναφερθήκαμε. Μία συμβολή προς αυτήν την κατεύθυνση, μικρό αντίδωρο ευγνωμοσύνης

---

on Paul's Letter to the Churches in Galatia (*Hermeneia*), Fortress Press, Philadelphia 1979, 220-237.

6. Βλ. κυρίως Mitchell, "Greet the Friends," 236-257· H.-J. Klauck, „Kirche als Freundschaftsgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament," *MTbZ* 42 (1991): 6-7.

7. G. Stählin, λ. «φίλος», *TbWNT* IX (1973), 159-160.

8. Εξάιρεση αποτελούν τα άρθρα του G. Stählin στο *TbWNT* (υποσημ. 7) και της A. G. Brock, "The Significance of φιλέω and φίλος in the Tradition of Jesus Sayings and in Early Christian Communities," *HTR* 90 (1997): 393-409. Για το κενό αυτό στην έρευνα βλ. την κριτική του Mitchell, "Greet the Friends," 246-247, σημ. 79. Για τα θέματα γενικότερα του κατά Λουκάν ευαγγελίου, τα οποία αποτέλεσαν αντικείμενο έρευνας κατά τα τελευταία χρόνια, βλ. I. Γαλάνη, «Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο στη σύγχρονη έρευνα», στο έργο *Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο. Προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά. Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων. Βόλος 15-17 Σεπτεμβρίου 2000*, εκδ. I.M. Δημητριάδος και Αλμυρού, Βόλος 2003, 19-26.

προς τον καθηγητή μου, κ. Ι. Γαλάνη, είναι η παρούσα μελέτη της διαχρονικής προσέγγισης των σχετικών με τη φιλία χωρίων του κατά Λουκάν και της σύνδεσής τους με το ιστορικοκοινωνικό περιβάλλον της εποχής του ευαγγελίου.

### Τα σχετικά με τη φιλία χωρία του κατά Λουκάν ευαγγελίου

Το κατά Λουκάν είναι το μόνο κείμενο της Καινής Διαθήκης, στο οποίο γίνεται τόσο ευρεία και σαφής χρήση παραστάσεων και ορολογίας, που συνδέονται με τον κόσμο των διαπροσωπικών και φιλικών σχέσεων. Είναι άλλωστε γνωστή η προτίμηση του συγγραφέα του τρίτου ευαγγελίου σε θέματα της ανθρώπινης κοινωνικής δραστηριότητας και η συχνή του αναφορά σε κοινωνικά προβλήματα<sup>9</sup>. Οι σχετικές με τη φιλία αναφορές του θα μπορούσαν να χωρισθούν σε δύο κατηγορίες: α) εκείνα τα κείμενα, όπου γίνεται σαφής χρήση της λέξης «φίλος» και β) εκείνα τα κείμενα, όπου ο συγγραφέας φαίνεται έμμεσα να αναφέρεται στους φιλικούς ανθρώπινους δεσμούς και να αντλεί παραστάσεις και λεξιλόγιο από τη γενικότερη θεματική της φιλίας.

Θα εξετάσουμε εδώ τα χωρία της πρώτης κατηγορίας, διότι η σαφής χρήση της λέξης «φίλος» (ή «φίλη») σε αυτά παραπέμπει άμεσα στο λεκτικό και ιδεολογικό κόσμο της φιλίας. Η λέξη «φίλος» χρησιμοποιείται 15 φορές στο κατά Λουκάν σε κείμενα, τα οποία ανήκουν σε διάφορες μορφές της παράδοσης του ευαγγελίου (π.χ. λόγια, παραβολές, ιστορίες θαυμάτων κτλ.) και σε διαφορετικά στάδια της ιστορίας σύνταξής του (πηγαίο υλικό, συνθετική παρέμβαση του συγγραφέα). Καταρχάς θα πρέπει να γίνουν εδώ δύο παρατηρήσεις: α) το κατά Λουκάν είναι εκείνο το κείμενο της Κ.Δ., όπου ο όρος «φίλος» απαντά με τη μεγαλύτερη συχνότητα και, β) όπως προκύπτει από τον πίνακα που ακολουθεί —όπου παρατίθενται τα σχετικά χωρία του κατά Λουκάν (στήλη 1) και η πιθανή πηγή προέλευσής τους (στήλη 2)—, εκτός από ένα χωρίο (7, 34), σε καμία άλλη περίπτωση, ακόμη και όταν οι άλλοι δύο συνοπτικοί ή ο Ιωάννης παραθέτουν το ίδιο

9. P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology* (SNTSMS 57), Cambridge University Press, Cambridge 1987· P. Pokorný, *Theologie der lukianischen Schriften* (FRLANT 147), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 177 εξ.



περιστατικό, την ίδια παραβολή ή το ίδιο λόγο του Ιησού, δεν βρίσκουμε παράλληλη χρήση της λέξης «φίλος» σε αυτούς. Οι δύο αυτές διαπιστώσεις οδηγούν στην υπόθεση εργασίας ότι αυτή η μεγάλη –σε σχέση με τα άλλα κείμενα της Κ.Δ.– συγκέντρωση της λέξεως «φίλος» στο κατά Λουκίαν ευαγγέλιο δεν πρέπει να είναι τυχαία, αλλά αποτελεί μάλλον συνειδητή επιλογή του συγγραφέα, έχει επομένως ένα βαθύτερο νόημα.

Χωρία του κατά Λουκίαν, όπου αναφέρεται η λέξη «φίλος»	Συνοπτικά και ιωάννεια παράλληλα
7, 6 (το περιστατικό με τον εκατόνταρχο) ...ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν <b>φίλους</b> ὁ ἑκατοντάρχης ...	Μτ 8, 5-13· Ιω 4, 46β-53 (Q). Και στις δύο αφηγήσεις απουσιάζουν οι φίλοι
7, 34 Οι Φαρισαίοι κατηγορούν τον Ιησού: «ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, <b>φίλος</b> τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν»	Μτ 11, 19 (Q). Η ίδια ακριβώς διατύπωση με διαφορετική διάταξη των λέξεων
11, 5.6.8 (παραβολή του φίλου που κτυπά την πόρτα μέσα στη νύχτα) Τίς ἐξ ὑμῶν ἔξει <b>φίλον</b> καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἶπῃ αὐτῷ, <b>φίλε</b> , χρῆσον μοι τρεῖς ἄρτους, ἐπειδὴ <b>φίλος</b> μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ ... λέγω ὑμῖν, εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι <b>φίλον</b> αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρῆζει.	L
12, 4 (εσχατολογικός λόγος του Ιησού) Λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς <b>φίλοις</b> μου, ...	L «Φίλοι» χαρακτηρίζονται οι μαθητές του Ιησού και στο Ιω
14, 10 (Λόγος του Ιησού για την πρωτοκαθεδρία) ὅταν κληθῆς [sc. εἰς γάμους] πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἐσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεικληκῶς σε ἐρεῖ σοι, <b>Φίλε</b> , προσανάβηθι ἀνώτερον...	L

<p>14, 12 (Λόγος του Ιησού στην παραπάνω συνάφεια με θέμα ποιους πρέπει κανείς να καλεί σε δείπνο)      Ὅταν ποιῆς ἄριστον ἢ δεῖπνον, μὴ φώνει τοὺς <b>φίλους</b> σου μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου μηδὲ τοὺς συγγενεῖς σου μηδὲ γείτονας πλουσίους, μήποτε καὶ αὐτοὶ ἀντικαλέσωσίν σε καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι.</p>	L
<p>15, 6 (παραβολή του χαμένου προβάτου. Ο ποιμένας μοιράζεται τη χαρά του με φίλους και γνωστούς)      ... εὐρῶν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων, καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον συγκαλεῖ τοὺς <b>φίλους</b> καὶ τοὺς γείτονας ...</p>	Μτ 18, 12-14 (Q), όπου γίνεται λόγος για τη χαρά του ποιμένα, δε λέγεται όμως τίποτε για το αν μοιράζεται τη χαρά του με άλλους
<p>15, 9 (παραβολή της χαμένης δραχμής. Η γυναίκα που τη βρίσκει, μοιράζεται κι αυτή τη χαρά της με τις φίλες και γειτόνισσες)      ... καὶ εὐροῦσα συγκαλεῖ τὰς <b>φίλας</b> καὶ γείτονας ...</p>	L
<p>15, 29 (παραβολή του Σπλαχνικού Πατέρα. Ο μεγάλος αδελφός παραπονείται) ... ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἓνα μετὰ τῶν <b>φίλων</b> μου εὐφρανθῶ...</p>	L
<p>16, 9 (παραβολή του πονηρού οικονόμου)      Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε <b>φίλους</b> ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας...</p>	L
<p>21, 16 (εσχατολογικός λόγος του Ιησού)      Παραδοθήσεσθε δὲ καὶ ὑπὸ γονέων καὶ ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν καὶ <b>φίλων</b>, καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν ...</p>	Το χωρίο μαρτυρεῖται και στο Μτ 10, 17-22 και στο Μκ 13, 9-12 χωρίς αναφορά στους φίλους
<p>23, 12 (η αποστολή από τον Πιλάτο του Ιησού στον Ηρώδη Αγρίππα γίνεται αφορμή αναθέρμανσης των σχέσεών τους)      ἐγένοντο δὲ <b>φίλοι</b> ὅ τε Ἡρώδης καὶ ὁ Πιλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων ...</p>	L

## Πηγές και ιστορία σύνθεσής των χωριών που αναφέρουν τη λ. «φίλος»

Το συμπέρασμα αυτό θέτει ωστόσο το μεγάλο ζήτημα των πηγών του κατά Λουκάν ευαγγελίου καθώς και της ιστορίας συντάξεώς του, το οποίο φυσικά είναι πρακτικά αδύνατο να αναπτυχθεί διεξοδικά στην παρούσα μελέτη. Σχετικά με αυτό υπάρχει άλλωστε μία πληθώρα ειδικών μελετών<sup>10</sup>. Ο ίδιος ο Λουκάς στον πρόλογο του ευαγγελίου αναφέρει ότι χρησιμοποίησε μία σειρά από πηγές για τη σύνταξη της δικής του ευαγγελικής διήγησής<sup>11</sup>, κάποιες από τις οποίες έχουν ήδη αναγνωρισθεί, όπως είναι το ίδιο το κατά Μάρκον ή η λεγόμενη Πηγή των Λογίων (Q)<sup>12</sup>, ενώ κάποιες άλλες παραμένουν ακόμη άγνωστες<sup>13</sup>. Αυτές οι τελευταίες, από τις οποίες προέρχεται το υλικό 548 στίχων, το μισό σχεδόν των στίχων του ευαγγελίου, χαρακτηρίζονται συνολικά ως το «ιδιαιτερο υλικό του Λουκά» (L), χωρίς ωστόσο να είναι βέβαιο, αν πρόκειται για ένα κλειστό κείμενο, το οποίο έχει στη διάθεσή του ο συγγραφέας του ευαγγελίου, με μία ενιαία θεολογική τάση ή για περισσότερες από μία πηγές<sup>14</sup>. Είναι άλλωστε πολύ πιθανό ένα μέρος αυτού του ιδιαίτερου υλικού να προέρχεται από την Q και ο Ματθαίος για τους δικούς του λόγους να μην το περιέλαβε στο ευαγγέλιό του, κάποιο άλλο να είναι προφορικές ή και γραπτές παραδόσεις,

10. Πρβλ. Ι. Γαλάνη, «Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο», 23-24 και πρόσφατα M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 11-16, όπου κι η σχετική βιβλιογραφία.

11. Βλ. Κ. Παπαδημητρίου, «Η έννοια της λ. «ἀνατάξασθαι» στο Λουκ. 1, 1. Νέο φως στη σημασία της και στον τρόπο συγγραφής του Λουκά», στο έργο *Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο*, 341-367.

12. Για τη μορφή και τη φύση των Πηγών των Λογίων πρβλ. Π. Βασιλειάδη, «Εισαγωγικά στην Πηγή των Λογίων (Q)», στο έργο του ίδιου, *Ερμηνεία των Ευαγγελίων* (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα ευαγγέλια), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1990, 146-149.

13. Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή στην Κ.Δ. (Βιβλική Βιβλιοθήκη 1)*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2007, 166-167, όπου οι πηγές αυτές ταυτίζονται με την ιδιαίτερη παράδοση της εκκλησίας, για την οποία έγραψε ο Λουκάς.

14. Άλλωστε, όπως παρατηρεί και ο Wolter, *Lukasevangelium*, 14, το μόνο βέβαιο κοινό χαρακτηριστικό αυτού του υλικού είναι ότι δεν μαρτυρείται ούτε στο Μκ ούτε στο Μτ.

τις οποίες είχε στη διάθεσή του ο Λουκάς, ενώ τέλος κάποιος να είναι έργο του ίδιου του Λουκά<sup>15</sup>.

Αυτή η αβεβαιότητα, όσον αφορά στις πηγές, καθίσταται σαφής και στην περίπτωση των χωρίων του κατά Λουκάν, που χρησιμοποιούν τον όρο «φίλος». Για παράδειγμα δεν είναι σαφές, εάν στην περίπτωση των χωρίων, που προέρχονται από την Q, η αναφορά σε φίλους υπήρχε στο αρχικό κείμενο της Q ή είναι προσθήκη του ίδιου του Λουκά. Συγκεκριμένα στο περιστατικό με τον εκατόνταρχο (7, 2-20) μια ομάδα ερμηνευτών υποστηρίζει ότι πρόκειται για αναθεωρητική προσθήκη στην αρχική αφήγηση (στο Mt και Iω δεν αναφέρεται η δεύτερη ομάδα απεσταλμένων-φίλων), η οποία εξυπηρετεί τους ιδιαίτερους θεολογικούς σκοπούς του Λουκά<sup>16</sup>, ενώ μία δεύτερη ομάδα ερμηνευτών υποστηρίζει ότι η παρουσία των φίλων υπήρχε ήδη στο πηγαίο υλικό (Vorlage), που είχε στη διάθεσή του ο Λουκάς, όταν συνέτασσε τη δική του διήγηση<sup>17</sup>. Το ίδιο ισχύει και για την παραβολή του χαμένου προβάτου (15, 3-7)· η μία άποψη είναι ότι πρόκειται για προσθήκη από τον Λουκά στην αρχική αφήγηση της Q κατ' επίδραση της παραβολής της χαμένης δραχμής (15, 8-10)<sup>18</sup>, ενώ η άλλη άποψη είναι ότι αυτή η λεπτομέρεια, της συμμετοχής δηλαδή των φίλων στη χαρά του ποιμένα, υπήρχε ήδη στο κείμενο, που είχε στη διάθεσή του ο συγγραφέας του ευαγγελίου κι ότι οι δύο παραβολές, του χαμένου προβάτου και της

15. Παπαδημητρίου, «Η έννοια της λ. “ἀνατάξασθαι”», 365-366 και Wolter, *Lukasevangelium*, 16.

16. U. Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5-10.13 par Lk 7,1-10): Ein Beitrag zur Q-Forschung*, (WUNT 2/14), Mohr Siebeck, Tübingen 1985, 195. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Teilband I: *Lk 1,1-9,50*, (EKK 3,1), Benziger Verlag u.ά., Zürich u.ά. 1989, 346. 349. J. Nolland, *Luke 1-9:20 (WBC 35A)*, World Books Publ., Dallas, Texas 1989, 317. H. Klein, *Das Lukasevangelium*, (KEK I/3), Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2006, 269-270. Wolter, *Lukasevangelium*, 271.

17. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, (KEK, Sonderband 3), Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1980, 153. R.H. Stein, *Luke*, (NAC, 24), Tennessee Broadman Press, Nashville 1992, 217.

18. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Teilband III: *Lk 15,1-19,27*, (EKK 3,3), Benziger Verlag u.ά., Zürich u.ά. 1989, 25. Jeremias, *Die Sprache*, 246. Marshall, *Gospel of Luke*, 600.

χαμένης δραχμής, προέρχονται από την Q<sup>19</sup>. Η μόνη περίπτωση, για την οποία δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι η λέξη υπήρχε στο κοινό πρωτότυπο, που χρησιμοποιούν ο Ματθαίος και ο Λουκάς, είναι εκείνη του λογίου 7, 34 για τον Υιό του Ανθρώπου. Και οι δύο ευαγγελιστές παραθέτουν το ίδιο λόγο με τρεις μικρές μεταξύ τους αποκλίσεις<sup>20</sup>. Είναι πολύ πιθανόν ο Λουκάς, ο οποίος γενικά εκτιμάται ότι διασώζει με μεγαλύτερη πιστότητα την πρωτότυπη διατύπωση της Q<sup>21</sup>, να παραθέτει εδώ το αρχικό κείμενο και οι μικρές αλλαγές να είναι έργο του Ματθαίου<sup>22</sup>. Από την άλλη όμως, καθώς η επιλογή του παρακειμένου και η εισαγωγική φράση «καὶ λέγετε» γενικά θεωρούνται παρεμβάσεις του Λουκά στο αρχικό κείμενο<sup>23</sup>, είναι πολύ πιθανό και η πρόταξη της λ. «φίλος» της φράσης «τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν» να είναι δικό του έργο και να γίνεται για λόγους έμφασης<sup>24</sup>.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης και η περίπτωση του χωρίου 21, 16, το οποίο προέρχεται από το Μάρκο και παρατίθεται τόσο από τον Λουκά όσο και από τον Ματθαίο. Ενώ όμως στον Μάρκο (13, 9) δε λέγεται ρητώς ποιοι είναι εκείνοι που θα διώξουν τους μαθητές του Ιησού και στον Ματθαίο (10, 17) αναφέρεται γενικά ότι οι διώκτες θα είναι «οἱ ἄνθρωποι», ο Λουκάς παρουσιάζει αναλυτικά μία σειρά διωκτῶν των μαθητῶν, οι οποίοι προέρχονται από το οικογενειακό και φιλικό περιβάλλον, ξεκινώντας από το στενότερο κύκλο των γονέων και καταλήγοντας στο σχετικά ευρύτερο

19. Klein, *Lukasevangelium*, 50. J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, (WBC 35B), World Books Publ., Dallas, Texas 1993, 769.

20. α) Στο Mt χρησιμοποιείται ἀόριστος (ἦλθεν) και στο Λκ παρακειμένος (ἐλήλυθεν), β) στο Mt το εισαγωγικό ρήμα είναι στο γ' πρόσωπο πληθ. (λέγουσιν), ενώ στο Λκ στο β' πληθ. (λέγετε) και γ) στο Λκ προτάσσεται η λ. «φίλος» των λέξεων «τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν».

21. Βασιλειάδη, «Πηγὴ των Λογιῶν», 146.

22. Βλ. Bvon, *Evangelium nach Lukas I*, 372, σημ. 20, ο οποίος θεωρεί ότι ο παρακειμένος είναι έργο του Λουκά, ενώ “die elegante Wortstellung τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν (Mt 11,19) von Matthäus stammt.”

23. Ό.π.

24. Βλ. F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck- Ruprecht, Göttingen <sup>17</sup>1990, 401, § 472.2. Την πρόταξη του «φίλος» θεωρεί έργο του Λουκά και ο M.D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, Vol. I, (JSNT. Suppl. 20), Academic Press, Sheffield 1989, 397).

των φίλων. Το γεγονός ότι η διατύπωση στο Μάρκο και Ματθαίο είναι σχεδόν η ίδια (η εννοούμενη αόριστη αντωνυμία «τινές» του Μάρκου μπορεί να θεωρηθεί νοηματικά ισοδύναμη με το εξίσου γενικό «οἱ ἄνθρωποι» του Ματθαίου), μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Ματθαίος παραμένει πιστότερος στο κείμενο του Μάρκου, ενώ ο Λουκάς ή η πηγή του επεξεργάζονται το αρχικό κείμενο συγκεκριμενοποιώντας το γενικό «τινές» / «οἱ ἄνθρωποι» και ονομάζοντας ως υποκείμενα μία σειρά οικείων (γονείς, αδελφοί, συγγενείς και φίλοι). Αυτή η συνειδητή παρέμβαση στο αρχικό κείμενο ίσως είναι ενδεικτική και για τις υπόλοιπες αποκλίσεις του κειμένου του Λουκά από εκείνο του Ματθαίου στα αναφερόμενα σε «φίλο»/«φίλους» χωρία αλλά και για την επιλογή των συγκεκριμένων περιιοπών του ιδιαίτερου υλικού, όπου απαντά η θεματική της φιλίας. Ίσως δε καταδεικνύει μία τάση μέσα στο ευαγγέλιο με βαθύτερη σημασία, όπως διατυπώσαμε στην αρχική μας υπόθεση.

Μία ακόμη ένδειξη προς αυτήν την κατεύθυνση φαίνεται να είναι και η παρουσία των σχετικών με τη φιλία θεμάτων στο ιδιαίτερο υλικό του ευαγγελίου. Η φιλία είναι το κεντρικό παράδειγμα της παραβολής στο Λκ 11, 5-10, οι δύο παραβολικοί λόγοι του Ιησού στα 14, 7-11.12-14 έμμεσα αλλά σαφώς αναφέρονται στη σχέση φίλων και δειπνων, το θέμα της σύναψης φιλικών σχέσεων χρησιμοποιείται ως παράδειγμα –από τον Λουκά ή την πηγή του- σε ένα πρώτο επίπεδο αρχαίας ερμηνείας της παραβολής του πονηρού οικονόμου (16, 1-13)<sup>25</sup>, φίλοι και φίλες εμφανίζονται σε διάφορες παραβολές (15, 6.9.29) και τέλος σε μία περίπτωση χρησιμοποιείται ο όρος «φίλος» στη συνάφεια των πολιτικών σχέσεων (23, 12).

Είναι γεγονός ότι είναι ιδιαίτερα δύσκολο σήμερα να εντοπίσουμε με βεβαιότητα τις αρχικές πηγές αυτών των περιιοπών και να αποφασίσουμε τι ανήκει στο αρχικό πηγαίο υλικό, τι προέρχεται από μεταγενέστερες επεξεργασίες και ποιες από αυτές τις πιθανές αναθεωρήσεις του υλικού σφείλονται στον τελικό συντάκτη του ευαγγελίου. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα των δύο παραβολικών λόγων του Ιησού, στα 14, 7-11.12-14. Όσον αφορά στον πρώτο από αυτούς, η γενική εκτίμηση –με κάποιες βέβαια εξαιρέσεις<sup>26</sup>– είναι ότι μετά από τον εισαγωγικό στίχο 7, ο οποίος

25. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2. Teil, Mohr, Tübingen 1910, 512.

26. Βλ. M.D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*. Vol. II. Commentary: Luke

μάλλον προστέθηκε δευτερογενώς κατά τη φάση της συγγραφής του ευαγγελίου<sup>27</sup>, εδώ συνδυάζονται δύο επιμέρους παραδόσεις (στ. 8-10 και στ. 11) κι ότι αυτή η σύνδεση έγινε είτε από τον ίδιο το Λουκά είτε από την πηγή του νωρίτερα, κατά την επεξεργασία του αρχικού υλικού<sup>28</sup>. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει ωστόσο να παρατηρηθεί πως, αν τελικά το λόγιο του Ιησού, που παραδίδεται μετά το Μτ 20, 28 από τους D, it, sy<sup>c</sup>, είναι μία άλλη εκδοχή του λογίου του Λκ 14, 8-10, όπως υποστηρίζει ο J. Jeremias<sup>29</sup>, τότε και σε αυτό το χωρίο του Λκ εμφανίζεται η ίδια τάση, όπως και στα υπόλοιπα χωρία που προέρχονται από την Q και το Μκ, στην οποία ήδη αναφερθήκαμε· εκτός από διάφορες λέξεις, που θεωρούνται χαρακτηριστικές του συγγραφέα του τρίτου ευαγγελίου<sup>30</sup>, υπάρχει και η προσθήκη της προσφώνησης «φίλε», η οποία απουσιάζει από την εκδοχή του Μτ. Η δυσκολία διάκρισης μεταξύ αρχικού υλικού και συνθετικής παρέμβασης του συγγραφέα είναι εμφανέστερη στο δεύτερο λόγο, όπου οι ειδικοί έχουν καταλήξει ότι είναι πλέον αδύνατο να γίνει διάκριση μεταξύ των δύο στρωμάτων κειμένου, αν και η γενική τάση είναι ότι οι στίχοι αυτοί αποτελούν προσθήκη του ίδιου του Λουκά<sup>31</sup>. Τα ίδια προβλήματα συναντά ο ερμη-

---

9.51-24.53, (*JSNT. Suppl.* 20), Academic Press, Sheffield 1989, 585, ο οποίος θεωρεί τους δύο αυτούς παραβολικούς λόγους έργο του Λουκά κατ' επίδραση ανάλογων θεμάτων στα Μτ 22, 23 και Παρ 25, 6 εξ. Ανάλογα ο Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 237-239, θεωρεί ότι οι στίχοι 7-11 περιέχουν πολλά στοιχεία επέμβασης από το Λουκά ή την πηγή του στο αρχικό κείμενο. Τέλος, ο R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 108, θεωρεί ότι οι στ. 8-10 προέρχονται από την κοινότητα κι αντικατοπτρίζουν γενικής αποδοχής –από Ιουδαίους και εθνικούς– θέσεις.

27. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* II, 246.

28. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Teilband II: *Lk 9,51-14,35*, (EKK 3,2), Benziger Verlag κ.ά., Zürich κ.ά. 1996, 484-485. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 238. Βλ. επίσης Nolland, *Luke 9:21-18:34*, 748, ο οποίος διατηρεί ίσως αποστάσεις ανάμεσα στις δύο εκδοχές, στο να είναι δηλαδή η «παραβολή» των στ. 8-10 έργο του ίδιου του Λουκά ή να είναι λόγος του Ιησού, τον οποίο ο Λουκάς εντάσσει σε μία νέα νοηματική συνάφεια.

29. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1958, 18-19.

30. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 237-238.

31. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* II, 485. Nolland, *Luke 9:21-18:34*,



νευτής και στην περίπτωση της παραβολής του πονηρού οικονόμου (16, 1-13), η οποία όχι αδικαιολόγητα έχει χαρακτηριστεί «*crux interpretum*». Εκτός από το πρώτο μέρος του εισαγωγικού στίχου 16, 1, το οποίο γενικά θεωρείται έργο του Λουκά<sup>32</sup>, η ίδια η αφήγηση της παραβολής (στ. 2-8<sup>α</sup>), αν και έχει ίσως δεχθεί μία σχετική επεξεργασία, προέρχεται από το ιδιαίτερο υλικό του ευαγγελίου<sup>33</sup>. Πρόβλημα αντιμετωπίζουν οι ερμηνευτές, όσον αφορά στην πηγή προέλευσης του στ. 8β, ο οποίος φαίνεται να είναι ένα σχόλιο στα όσα λέγονται ωρίτερα<sup>34</sup>. Όσον αφορά στο στ. 9, ο οποίος περιέχει και την προτροπή για τη σύναψη φιλικών σχέσεων, οι ερμηνευτές συμφωνούν ότι είναι μεταγενέστερη ερμηνεία της παραβολής<sup>35</sup> και τον

---

748. Goulder, *Luke II*, 585-586. Βλ. επίσης Jeremias, *Die Sprache*, 238-239. Αντίθετης ωστόσο άποψης είναι ο I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC), Paternoster Print, Exeter 1978, 583, ο οποίος θεωρεί ότι “while the thoughts would be congenial to Luke, there is no evidence that they are created by him or by the early church.”

32. Nolland, *Luke: 9:21-18:34*, 796. Bovon, *Evangelium nach Lukas III*, 72.

33. Klein, *Lukasevangelium*, 536. Bovon, *Evangelium nach Lukas III*, 72. Βλ. επίσης Jeremias, *Die Sprache*, 255-257. Αντίθετα ο Goulder, *Luke II*, 618-621, θεωρεί ότι η παραβολή είναι έργο του Λουκά.

34. Ειδικότερα έχουν προταθεί οι εξής λύσεις: α) ο στ. ανήκει στο αρχικό κείμενο της παραβολής, βλ. για παράδειγμα D.J. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*, (*SuppNT* 70), Brill, Leiden κ.ά. 1992, 84-86, β) το 8β είναι σχόλιο στην παραβολή, που προστέθηκε στην πηγή του Λουκά πριν την ένταξή του στο ευαγγέλιο, βλ. H.J. Degenhardt, *Lukas-Evangelist der Armen*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965, 119 (την ίδια άποψη φαίνεται να υποστηρίζει και ο Bovon, *Evangelium nach Lukas III*, 73 και σημ. 12), γ) το 8β είναι σχόλιο του ίδιου του Λουκά, βλ. M. Dodd, *The Parables of Our Lord*, Westminster Publ., Philadelphia 1961, 17 (ο Dodd άλλωστε θεωρεί ότι οι στ. 8-13 προέρχονται από τον ευαγγελιστή, ό.π.) και δ) το 8β είναι ανεξάρτητο λόγιο που προστέθηκε στην παραβολή από τον Λουκά ή την πηγή του, βλ. J. Fitzmyer, “The Story of the Dishonest Manager (Lk 16,1-13),” *TS* 25 (1964): 28.

35. Βλ. για παράδειγμα Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu II*, 504 και Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 34-37. Ανάλυση των θέσεων εκείνων, που αποδίδουν το στίχο σε δευτερογενή επεξεργασία της παραβολής, στο έργο του M. Krämer, *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter; Lk 16,1-13: Auslegungsgeschichte-Umfang-Sinn: Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von*

αποδίδουν είτε στην πηγή του Λουκά, της οποίας ο συντάκτης προσέθεσε στην αρχική αφήγηση της παραβολής την ερμηνεία της αρχαίας εικλησίας<sup>36</sup>, είτε στον ίδιο τον Λουκά<sup>37</sup>. Τα όσα ακολουθούν στους στίχους 10-12 θεωρούνται ότι προέρχονται και πάλι από το ιδιαίτερο υλικό του Λουκά<sup>38</sup>, ενώ ο στίχος 13, ο οποίος παρατίθεται και στο Μτ 6,24 και εν μέρει στο *Ευαγγθωμά* 47, ότι προέρχεται από την Q<sup>39</sup>.

Ένα επίσης ενδιαφέρον χωρίο από απόψεως παράδοσης του κειμένου είναι το Λκ 12, 4. Το χωρίο μαρτυρείται και στο Μτ 10, 28, όπου όμως απουσιάζει η προσφώνηση των μαθητών ως φίλων του Ιησού. Σύμφωνα με τον Βονον και άλλους ερμηνευτές η προσθήκη αυτής της προσφώνησης οφείλεται σε παρέμβαση στο αρχικό κείμενο της Q, για την οποία υπεύθυνος είναι είτε ο Λουκάς είτε η πηγή, την οποία έχει υπόψη του<sup>40</sup>. Οπωσδήποτε εδώ ο σύγχρονος αναγνώστης συνειρμικά οδηγείται σε ανάλογες ιωάννειες εκφράσεις (Ιω 15, 14. 15), δεν είναι όμως δυνατό από αυτήν τη μοναδική αναφορά στο Λκ να εξάγουμε συμπεράσματα για την πιθανή σχέση του κατά Ιωάννην με το κατά Λουκάν<sup>41</sup>, ένα θέμα που απασχολεί άλλωστε μέχρι σήμερα την έρευνα<sup>42</sup>.

---

*den Vätern bis heute*, Pas Verlag, Zürich 1972, 125-126.

36. Βονον, *Evangelium nach Lukas* III, 73. Στην ίδια κατεύθυνση φαίνεται να κινείται και ο Klein, *Lukasevangelium*, 536.

37. A. Loisy, *Les Evangiles Synoptiques*, τόμ. 2, Pres Montier-en-der, Ceffonds 1908, 161· Nolland, *Luke: 9:21-18:34*, 805.

38. E.E. Ellis, *The Gospel of Luke*, (NCB), Eerdmans / Marshall, Grand Rapids / London 1974, 198· J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, τόμ. 1, (AB), Doubleday Publ., Garden City NY 1981, 84.

39. Klein, *Lukasevangelium*, 536 και 538· Βονον, *Evangelium nach Lukas* III, 72.

40. Βονον, *Evangelium nach Lukas* II, 253-254· Marshall, *The Gospel of Luke*, 513.

41. Βλ. και την απορία του Nolland, *Luke: 9:21-18:34*, 677: "... a small Johannine touch [cf. John 15:13-15] or a Hellenistic flourish?"

42. Βλ. ενδεικτικά M. Myllykoski, "The Material Common to Luke and John. A Sketch", στο έργο: P. Luomanen (επιμ.), *Luke-Acts. Scandinavian Perspective*, (*Publications of the Finnish Exegetical Society* 54), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 301-326.

Η παραπάνω ενδεικτική ανάλυση των πηγών των χωρίων του κατά Λουκά με άμεση αναφορά σε φίλους οδηγεί στις εξής διαπιστώσεις: α) η σύγκριση του κοινού με το Μτ ή το Μκ υλικού καταδεικνύει σε αρκετές περιπτώσεις μία τάση προσθήκης στο αρχικό κείμενο της αναφοράς σε φίλους, β) μολονότι κάποιες φορές η τάση αυτή θα πρέπει να αποδοθεί στον ίδιο τον τελικό συγγραφέα του κατά Λουκάν ευαγγελίου, δεν είναι πάντα δυνατό να διαπιστώσουμε με βεβαιότητα, εάν πρόκειται για δευτερογενή προσθήκη του ίδιου ή κάποιου προηγούμενου συντάκτη, τέλος, γ) μολονότι διαπιστώνεται αυτή η αδυναμία ασφαλούς αποκατάστασης της ιστορίας σύνθεσης του κειμένου, η λεκτική αναφορά σε φίλους δεν είναι τυχαία, αλλά αντίθετα το θέμα της φιλίας συχνά διαδραματίζει έναν ιδιαίτερο ρόλο μέσα στη ροή της αφήγησης ή στη διδασκαλία του εκάστοτε κειμένου.

Οι τρεις παραπάνω διαπιστώσεις καθιστούν σαφές ότι για να κατανοηθεί πληρέστερα η πιθανή σημασία, την οποία μπορεί να έχουν αυτές οι αναφορές σε φίλους μέσα στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο, είναι αναγκαίο εκτός από τη διαχρονική ανάλυση των πηγών και των στρωμάτων κειμένου του ευαγγελίου να υπάρξει και μία συγχρονική προσέγγιση του σχετικού υλικού<sup>43</sup>. Εκτός δηλαδή και πέρα από την πιθανή προέλευση των σχετικών χωρίων, αυτά θα πρέπει επίσης να εξετασθούν μέσα στη γενικότερη συνάφεια του κειμένου του κατά Λουκάν ευαγγελίου και να κατανοηθούν ως ένα τμήμα του συγκεκριμένου έργου με μία ιδιαίτερη λειτουργική και επικοινωνιακή αξία, η οποία τα καθιστά αναπόσπαστο τμήμα του συνόλου<sup>44</sup>. Ανεξάρτητα από το αν η μνεία των φίλων υπήρχε ήδη στις πηγές του συγγραφέα του κατά Λουκάν ή είναι δευτερογενής προσθήκη δική του ή

43. Αυτή άλλωστε είναι και η σύγχρονη τάση στην ερμηνεία του κατά Λουκάν ευαγγελίου, βλ. Wolter, *Lukasevangelium*, 11.

44. Με αυτό δε θέλουμε σε καμιά περίπτωση να απαξιώσουμε τη σπουδαιότητα της διαχρονίας, η οποία άλλωστε εκτιμούμε ότι διαφαίνεται και στην προηγούμενη ανάλυση της ιστορίας σύνθεσης των σχετικών χωρίων, αλλά μάλλον αναγνωρίζοντας τα όριά της να εισάγουμε ως χρήσιμο και συμπληρωματικό εργαλείο μία συγχρονική κατανόηση του κειμένου, να συνδυάσουμε την αντιμετώπιση του κειμένου ως αποτελέσματος μίας πορείας σύνθεσης με την αντιμετώπισή του ως τελικού προϊόντος και ως μέσου επικοινωνίας. Βλ. επίσης G. Röhser, “Von der Welt hinter dem Text zur Welt vor dem Text,” *ThZ* 64 (2008): 271-272.

κάποιου άλλου συντάκτη, γεγονός είναι ότι ο τελικός συντάκτης επιλέγει να διατηρήσει αυτές τις αναφορές και να τις εντάξει αρμονικά μέσα στο έργο του, ώστε να είναι δύσκολο σήμερα να διακρίνει κανείς την πορεία σύνθεσης. Η τόσο συχνή αναφορά σε φίλους –μοναδική, όπως ήδη αναφέραμε, στην Κ.Δ.- φαίνεται λοιπόν να είχε μία ιδιαίτερη σημασία τόσο για το συγγραφέα του ευαγγελίου όσο και για τους πρώτους αναγνώστες του. Για να μπορέσουμε όμως να κατανοήσουμε το περιεχόμενο και τον σκοπό αυτών των αναφορών, θα πρέπει κατ' αρχάς να διερευνήσουμε το σημασιολογικό περιεχόμενο της συγκεκριμένης λέξης και γενικότερα της έννοιας της φιλίας κατά την εποχή του συγγραφέα και των παραληπτών του κατά Λουκάν, δηλαδή κατά την ελληνορωμαϊκή περίοδο και ειδικότερα κατά τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ.

### 3. Η έννοια της φιλίας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και στο κατά Λουκάν

Η σπουδαιότητα των φίλων και η αξία της φιλίας ως διαπροσωπικής σχέσης και ως παράγοντα κοινωνικής συνοχής, είναι ένα από τα αγαπημένα θέματα του αρχαίου κόσμου της Μεσογείου. Μέσα στο πέρασμα των αιώνων όμως εξαιτίας διάφορων κοινωνικοπολιτικών παραγόντων η ιδέα και το περιεχόμενο της φιλίας γνώρισε μία μεγάλη εξέλιξη, μέρος της οποίας μπορεί κανείς να παρακολουθήσει στα διάφορα γραπτά μνημεία, τα οποία άφησε πίσω του αυτός ο κόσμος. Δυστυχώς είναι πρακτικά αδύνατο να παρουσιάσουμε εδώ αναλυτικά αυτήν την πορεία εξέλιξης του όρου «φίλος» και να υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες των θέσεων περί φιλίας των επιμέρους συγγραφέων<sup>45</sup>. Στα κείμενα της κλασικής και κυρίως της ελληνιστικής και ελληνορωμαϊκής περιόδου συναντούμε αποικρυσταλλωμένα διάφορα επιμέρους θέματα –«κοινούς τόπους»– σχετικά με τους φίλους και τη φιλία<sup>46</sup>. Θα περιοριστούμε λοιπόν σε μία συνοπτική παρουσίαση αυτών των

45. Για το θέμα της φιλίας υπάρχουν πολλές αξιόλογες μελέτες. Ενδεικτικά αναφέρουμε μερικές: D. Konstan, *Friendship in the Classical World (Key Themes in Ancient History)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997· Luigi Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano (Filosofia 228)*, Einaudi, Torino 1993· J.T. Fitzgerald (επιμ.), *Greco-Roman Perspectives on friendship*.

46. Βλ. για παράδειγμα G. Bohnenblust, *Beiträge zum Topos Περί Φιλίας*, In-

επιμέρους «τόπων» περί φιλίας, όπως αυτοί αναπτύσσονται στα κείμενα της ελληνορωμαϊκής εποχής, λαμβάνοντας υπόψιν και τα αρχαιότερα κείμενα. Εκτός από τα θέματα εκείνα, που αναπτύσσονται σε φιλοσοφικά κείμενα και ηθικές πραγματείες, βαρύτητα θα δοθεί και σε εκείνα που απαντούν στα λαϊκότερα φιλολογικά είδη (όπως στα γνωμικά, στις παροιμίες κτλ.) καθώς και στις επιγραφές και στους παπύρους. Ο λόγος είναι ότι, ενώ τα φιλοσοφικά κείμενα παρουσιάζουν μία περισσότερο εξιδανικευμένη εικόνα των φιλικών σχέσεων, οι ηθικές πραγματείες και κυρίως διάφορα σύντομα κείμενα, όπως παροιμίες, γνωμικά, μύθοι αλλά και επιγραφές και πάπυροι, λόγω της φύσης τους και του σκοπού που εξυπηρετούν, παρουσιάζουν τις σχέσεις μεταξύ φίλων στις περισσότερο ρεαλιστικές και πρακτικές διαστάσεις τους ανοίγοντας έτσι ένα επιπλέον παράθυρο στον κόσμο της εποχής των κειμένων της Κ.Δ.

Μολονότι η λέξη «φίλος» ως ουσιαστικό δεν απαντά συχνά στα ομηρικά έπη<sup>47</sup> και δεν έχει ακόμη διευκρινισθεί, εάν αρχικά είχε τη σημασία της κτητικής αντωνυμίας ή εκείνη του «αγαπητός»<sup>48</sup>, η ιδέα της φιλίας είναι σαφώς παρούσα στα έργα του Ομήρου. Μέσα σε αυτά περιγράφονται σχέσεις δυνατής φιλίας με χαρακτηριστικότερη ανάμεσά τους εκείνη του Αχιλλέα και του Πάτροκλου. Το παράδειγμά τους προβάλλεται μαζί με άλλα από τη μυθολογία και την ιστορία και κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια (π.χ. Θησεύς-Πειρίθους, Ορέστης-Πυλάδης, Δάμων-Φιντίας κτλ.)<sup>49</sup>. Συχνά μάλιστα οι συγγραφείς της ελληνορωμαϊκής εποχής είδαν στα κείμενα του Ομήρου πολλά από τα αγαπητά τους θέματα· τη σύνδεση της φιλίας με τη φιλοξενία, την απώλεια ενός φίλου, την αποκατάσταση μίας φιλικής σχέσης, την υπεράσπιση ενός φίλου κτλ.<sup>50</sup>.

Οπωσδήποτε η χρήση του ουσιαστικού «φίλος» με τη σημασία, την

---

augural-Dissertation, Berlin 1905.

47. Ακόμη κι όταν απαντά στα ομηρικά κείμενα, δεν έχει τη γνωστή σημασία του «φίλου», βλ. M. Landfester, *Das griechische Nomen "philos" und seine Ableitungen*, (*Spudasmata* 11), Olms, Hildesheim 1966, 71-72.

48. Konstan, *Friendship*, 28. J. Hooker, "Homeric φίλος," *Glotta* 65 (1987): 55 εξ.

49. Πλουτάρχου, *Περὶ πολυφιλίας* 93ε. Χαρίτων, *Καλλιρόη* 1.5.2.

50. Fitzgerald, "Paul and Friendship," 321-322.

οποία έχει ακόμη και σήμερα, απαντά στα μετά τον Όμηρο κείμενα. Ήδη στον Ησίοδο γίνεται διάκριση μεταξύ συγγενών και φίλων, οι οποίοι κάποιες φορές ταυτίζονται και με τους γείτονες<sup>51</sup>, μια ιδέα που θυμίζει πολύ την αντίστοιχη του φίλου και γείτονα στο Λκ 11,5 εξ. αλλά και τους φίλους και τους γείτονες στις παραβολές του χαμένου προβάτου και της χαμένης δραχμής (Λκ 15,6.9). Η ανάπτυξη της πόλης και η εμφάνιση μίας αστικής μεσαίας τάξης, που σταδιακά παραγκωνίζει την παλαιά αριστοκρατία, συνέβαλαν ουσιαστικά στην περαιτέρω εξέλιξη των περί φιλίας ιδεών και στον επαναπροσδιορισμό των φιλικών σχέσεων. Μία νέα ιδέα είναι για παράδειγμα η πολιτική διάσταση της φιλίας, η οποία εξακολουθεί να υφίσταται και κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή<sup>52</sup>. Στο κατά Λουκίαν απαντά μάλιστα μία τέτοια περίπτωση φιλίας, όπως ήδη αναφέραμε (Λκ 23, 12)<sup>53</sup>. Παράλληλα αρχίζει να υποχωρεί η ιδανική εικόνα του φίλου της ηρωικής εποχής και το νέο κοινωνικοπολιτικό σκηνικό της φιλίας είναι αυτό των αστικών κέντρων. Τα κείμενα, για παράδειγμα, του Αριστοτέλη, τα οποία πραγματεύονται όχι μόνο τη φιλία αλλά γενικότερα τις σχέσεις αμοιβαίας αγάπης και αφοσίωσης των ανθρώπων<sup>54</sup>, προϋποθέτουν αυτό το νέο *Sitz im Leben*. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος διακρίνει διάφορα είδη φιλίας, τα οποία χαρακτηρίζει ως «κοινωνία»<sup>55</sup>. Τρεις είναι οι πηγές της φιλίας γενικότερα: η χρησιμότητα, η απόλαυση και ο σεβασμός για την αρετή του άλλου<sup>56</sup>. Σε όλες τις περιπτώσεις φιλίας απαραίτητη είναι η αμοιβαιότητα

51. Ησίοδου, *Ἔργα* 342-346. 707-713.

52. Στην Αθήνα του 5ου αι. π.Χ. τα μέλη πολιτικών ομάδων ονομάζονται «φίλοι», βλ. R. Connor, *The New Politicians of Fifth Century Athens*, Princeton 1971, 41.64-65. Στην Αίγυπτο των Πτολεμαίων τον τίτλο «φίλος» φέρουν διάφοροι σύμβουλοι του βασιλιά. Τέλος, πολιτική σημασία εξακολουθεί να έχει ο τίτλος και κατά τα ρωμαϊκά χρόνια, βλ. K. G. Evans, "Friendship in Greek Documentary Papyri and Inscriptions: a Survey", στο έργο: Fitzgerald, *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 188-189.

53. Η ιδέα της πολιτικής φιλίας απαντά και στο Ιω 19,12, βλ. ακόμη E. Bammel, „Φίλος τοῦ Καίσαρος“, *TbLZ* 77 (1952): 205-210.

54. Βλ. κυρίως Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* βιβλία 8 και 9 και *Ἠθικά Εὐδήμια* βιβλίο 7.

55. Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* 8.12.1161b 11 εξ.

56. Η ίδια ιδέα επαναλαμβάνεται και από τους μεταγενέστερους συγγραφείς,



και η «εϋνοια», η οποία θεωρείται ένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά του φίλου και είναι συνηθισμένο θέμα και των ελληνορωμαϊκών χρόνων<sup>57</sup>. Ανώτερη μορφή φιλίας για τον Αριστοτέλη είναι εκείνη που στηρίζεται στην ισότητα και στον αμοιβαίο σεβασμό<sup>58</sup>, αν και, όπως θα δούμε, στην καθημερινότητα της ελληνορωμαϊκής εποχής οι περισσότερες φιλίες στηρίζονταν σε μία σχέση άνισης εξάρτησης και ανταπόδοσης.

Η ελληνορωμαϊκή εποχή διατήρησε πολλές από τις αρχαιότερες αντιλήψεις περί φιλίας πρόσθεσε όμως αρκετές νέες, που προέκυψαν από τις νέες συνθήκες ζωής. Κεντρικό θέμα παραμένει η ανεκτίμητη αξία της φιλίας και η αναγκαιότητά της<sup>59</sup>. Συχνά μάλιστα οι φίλοι παραλληλίζονται με θησαυρό και με τον πλούτο γενικότερα<sup>60</sup>. Αν και υπάρχουν και περιπτώσεις, όπου ένας φίλος μπορεί να γίνει συγγενής<sup>61</sup> ή μπορεί να αποδειχθεί ισάξιος

---

βλ. για παράδειγμα Πλουτάρχου, *Περὶ πολυφιλίας* 94B: «ἡ ἀληθινὴ φίλια τρία ζητεῖ μάλιστα, τὴν ἀρετὴν ὡς καλόν, καὶ τὴν συνήθειαν ὡς ἡδύ, καὶ τὴν χρεῖαν ὡς ἀναγκαῖον».

57. Βλ. για παράδειγμα E.N. O'Neil, "Plutarch on Friendship," στο έργο του Fitzgerald, *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 113-114, όσον αφορά στη χρήση αυτών των όρων στον Πλούταρχο.

58. Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* 8.3.6.

59. Valerius Maximus 4.1 pr. Βλ. ακόμη Πλουτάρχου, *Πῶς ἂν διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* 49D· ο ίδιος, *Περὶ πολυφιλίας* 93C· Δίωνος Χρυσόστ., *Πρὸς Ἀπαμειῖς* 13.

60. Καλλικρατίδη, *Περὶ οἴκου εὐδαιμονίας* 104.20-22 (= Στοβαίος 4.28.16)· Κυντιλιανός, 5.11.41· P. Bouriant 1 και Μενάνδρου, *Γνώμαι μονόστιχοι* 526: «Φίλους ἔχων νόμιζε θησαυροὺς ἔχειν». Κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια διαδεδομένη ήταν μια «χρεία» για το Μ. Αλέξανδρο και τους φίλους του, που ουσιαστικά αποτελεί ανάπτυξη της παραπάνω ιδέας, βλ. Θέωνος, *Προγυμνάσματα* 100.9-11 και Λιβανίου, *Προγυμνάσματα* 3.1.4. Βλ. ακόμη Μενάνδρου, *Γνώμαι μονόστιχοι* 423· Ξενοφώντος, *Απομνημονεύματα* 2.4.1.

61. Ο Ορέστης για παράδειγμα δίνει την αδελφή του για σύζυγο στο φίλο του Πυλάδη (Ευριπίδη, *Ηλέκτρα* 1249· *Ορέστεια* 1658), ο Σώστρατος στον Δύσκολο του Μενάνδρου (στ. 233-392 και 748-783) την αδελφή του στο φίλο του Γοργία, ο Τόξαρις την αδελφή του στον Σισσίνη (Λουκιανού, *Τόξαρις* 60) και ο Χαιρέας την αδελφή του στον Πολύχαρμο στο μυθιστόρημα του Χαρίτωνος, *Καλλιρρόη* 8.8.12.



του αδελφού<sup>62</sup>, γενικά στις πηγές –φιλολογικές και επιγραφικές– γίνεται μία τριμερής διάκριση μεταξύ φίλων, συγγενών και συμπολιτών<sup>63</sup>. Αυτή η διάκριση των αρχαίων κειμένων παραπέμπει άμεσα στις ομάδες, στις οποίες διακρίνονται οι διώκτες των μαθητών του Κυρίου στο Λκ 21,16. Τέτοιες διακρίσεις στις ανθρώπινες σχέσεις ήταν λοιπόν συνηθισμένες στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και αυτό το πλέγμα κοινωνικών σχέσεων φαίνεται να αντικατοπτρίζει και το σχετικό χωρίο του Λουκά.

Η βασική διαφορά μεταξύ συγγένειας και φιλίας είναι ότι οι φιλικοί δεσμοί στηρίζονται σε μία εθελοντική βάση σύναψης σχέσεων, μπορεί δηλαδή κανείς να «δημιουργήσει» (ποιεῖν) φίλους. Αντίθετα η συγγένεια ή η πόλη είναι ένας κοινωνικός χώρος, τον οποίο κανείς δεν τον επιλέγει, αλλά απλά γεννιέται μέσα σε αυτόν. Επειδή όμως το στοιχείο της επιλογής είναι τόσο σημαντικό στις φιλικές σχέσεις, γι' αυτό είναι αναγκαίο κανείς να είναι προσεκτικός<sup>64</sup> και να δοκιμάζει εκ των προτέρων τους υποψήφιους φίλους του<sup>65</sup>. Σε κάθε περίπτωση όμως θα πρέπει να επιλέγει για φίλους τους άριστους<sup>66</sup>.

Στα νεότερα κείμενα αλλά και στα γνωμικά υπάρχει μία αυξανόμενη δυσπιστία απέναντι στην πιθανότητα σύναψης μίας αληθινής και ειλικρινούς φιλικής σχέσης. Η γνωμική ρήση, που αποδίδεται στον Βίαντα, ότι «τῶν μὲν γὰρ φίλων πάντως ἔχθρὸν ἔσσεσθαι τὸν ἕτερον, τῶν δὲ ἔχθρῶν

62. Μενάνδρου, *Γνώμαι μονόστιχοι* 377.

63. Βλ. για παράδειγμα Ξενοφάντος, *Κύρου Παιδεία* 8.7.3. Πλουτάρχου, *Περὶ εὐθυμίας* 465D. Αριστοτέλους, *Ἠθικά Εὐδήμια* 7.4.1-2. Και στις επιγραφές είναι συχνά σαφής η διάκριση μεταξύ συγγενών και φίλων, βλ. *TAM II* 1165 (Ολυμπός Λυκίας) αλλά και μεταξύ φίλων και εταίρων, βλ. *Pasos* 116, 9-10: «... τοὺς τε οἰκείους καὶ τοὺς ἐταίρους καὶ τοὺς φίλους ...».

64. Ησιόδου, *Ἔργα* 716.

65. Ψ-Ισοκράτους, *Πρὸς Δημόνικον* 24: «μηδένα φίλον ποιῶ, πρὶν ἂν ἐξετάσης πῶς κέχρηται τοῖς πρότερον φίλοις· ἔλπιζε γὰρ αὐτὸν καὶ περὶ σὲ γενέσθαι τοιοῦτον, οἷος καὶ περὶ ἐκείνους γέγονεν. Βραδέως μὲν φίλος γίγνου, γενόμενος δὲ πειρῶ διαμένει». Πλουτάρχου, *Πῶς ἂν διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* 49D-E: «ἀλλ' ὥσπερ νόμισμα δεῖ τὸν φίλον ἔχειν πρὸ τῆς χρείας δεδοκιμασμένον, μὴ ὑπὸ τῆς χρείας ἐλεγχόμενον».

66. Ψ-Ισοκράτους, *Πρὸς Νικοκλέα* 27.

τὸν ἕτερον φίλον»<sup>67</sup>, επαναλαμβάνεται με διάφορες παραλλαγές στα κείμενα του αρχαίου κόσμου<sup>68</sup>. Ειδικότερα στα ελληνορωμαϊκά χρόνια η δυσπιστία αυτή συνδέεται άμεσα με το γεγονός ότι οι φιλικές σχέσεις είναι άνισες και στηρίζονται περισσότερο στη λογική της ανταποδοτικότητας και λιγότερο σε σχέσεις ισότητας. Στην ίδια περίοδο κάνει την εμφάνισή του στα κείμενα και ο κόλακας<sup>69</sup>, ο οποίος αποτελεί το κακέκτυπο του φίλου και του οποίου τα κίνητρα είναι σαφώς ιδιοτελή. Οι συγγραφείς της εποχής αυτής προειδοποιούν τους αναγνώστες τους για τις ολέθριες συνέπειες που μπορεί να έχει η συναναστροφή μαζί του<sup>70</sup> και παρέχουν τα κριτήρια διάκρισης μεταξύ του αληθινού φίλου και του κίβδηλου: ο αληθινός φίλος τρέφει ειλικρινά αισθήματα για το φίλο του, είναι δηλαδή «φιλόφιλος»<sup>71</sup>, επιθυμεί να είναι ωφέλιμος, διακρίνεται για την ειλικρίνεια<sup>72</sup>, την ευγένεια, τη σταθερότητα<sup>73</sup>, την πιστό-

67. Διογένης Λαέρτιος 1.87.

68. Ευριπίδη, *Ἰππόλυτος* στίχ. 253-260 και Σοφοκλή, *Αἴας* στίχ. 678-682. Βλ. επίσης Φίλωνος, *Περὶ ἀρετῶν* 152 αλλά και το μύθο του Βαβρίου, *Μυθίαμβοι* 46. Ωστόσο κάποιοι συγγραφείς επέκριναν αυτήν την αντίληψη, βλ. Ιαμβλίχου, *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ λόγου* 8.40· Αριστοτέλης, *Ῥητορική* 2.21.13-14.

69. Παραδείγματα του κόλακα συναντούμε στα έργα της Μεσαίας και Νέας Κωμωδίας, βλ. D. Konstan, “Friendship, Frankness, and Flattery”, στο έργο του Fitzgerald, *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, σ. 11-12 και P.G. McC. Brown, “Menander, Fragments 745 and 746 K-T, Menander’s *Kolax*, and Parasites and Flatterers in Greek Comedy,” *ZPE* 92 (1992): 98-103.

70. Βλ. για παράδειγμα το έργο του Πλουτάρχου, *Πῶς ἂν διακρίνει τὸν κόλακα τοῦ φίλου*.

71. Φιλοδήμου, *P. Her.* 1089 I 4. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι η λ. *φιλόφιλος* απαντά και ως προσωνύμιο δυο φορές σε επιγραφές (*IG XII* 3, 1030, Θήρα: *IEphesos* 20 B 22, Έφεσος), H. Solin, “Zur Geschichte der Namensippe φίλος in der antiken Anthroponymie”, στο έργο του: M. Peachin (επιμ.), *Aspects of Friendship in the Graeco-Roman World. Proceedings of a Conference held at the Seminar für Alte Geschichte Heidelberg on 10-11 June 2000*, Portsmouth, Rhode Island 2001, 61.

72. Αθηναίου, *Δειπνοσοφισταί* 15.50.58-59· Θεόγνιδος, *Ἐλεγεία* 1.79-80.

73. Πλουτάρχου, *Πῶς ἂν διακρίνει τὸν κόλακα τοῦ φίλου* 52A εξ.: η σταθερότητα του φίλου αντιπαραβάλλεται προς το ευμετάβλητον του κόλακα, ο οποίος παρομοιάζεται με το «μετερώμενον ὕδωρ» (με το νερό που χύνεται από δοχείο σε δοχείο) και η συμπεριφορά του είναι «ποικίλη» και «παντοδαπῆ» ανάλογα με το συμφέρον του. Βλ. επίσης Βαβρίου, *Μυθίαμβοι* 121.

τητα και για την παρρησία του<sup>74</sup>, η οποία από πολιτική αρετή (το δικαίωμα λόγου του ελεύθερου πολίτη) κατέστη από την ελληνιστική εποχή κι εξής γνώρισμα του αληθινού φίλου<sup>75</sup>.

Κατεξοχήν απόδειξη ότι κάποιος είναι γνήσιος φίλος είναι η προθυμία του να συμπαρασταθεί στο φίλο του στην ώρα της ανάγκης<sup>76</sup>. Γενικά οι πηγές της ελληνορωμαϊκής εποχής μαρτυρούν ότι οι φιλικές σχέσεις στηρίζονται περισσότερο στη λογική της ευεργεσίας και της ανταποδοτικότητας<sup>77</sup>. Σε αυτή μάλιστα τη συνάφεια συναντούμε συχνά τους όρους «χάρις» και «εὐνοια»<sup>78</sup>. Αυτή η πραγματικότητα αντικατοπτρίζεται με ρεαλιστική ακρίβεια στα γνωμικά και στις παροιμίες αλλά και σε κείμενα παύρων και επιγραφών. Στη βάση κάθε φιλικής σχέσης βρίσκεται το γερό θεμέλιο της ευεργεσίας (χάριτος) και τα υλικά αγαθά είναι εκείνα που εξασφαλίζουν φίλους<sup>79</sup>, οι οποίοι με τη σειρά τους θα πρέπει με ευγνωμοσύνη να ανταποδώσουν, όταν έρθει η στιγμή, την ευεργεσία<sup>80</sup>. Ο τρόπος αυτός εξασφάλισης φίλων θυμίζει φυσικά τη συμπεριφορά του πονηρού οικονόμου του Λκ 16, 1 εξ., ο οποίος αποδεικνύεται «πολύτροπος» και διαθέτοντας πρακτική εξυπνάδα (μητιν)<sup>81</sup>, χρησιμοποιεί τα υλικά μέσα, που έχει στη διάθεσή

74. Βλ. Πλουτάρχου, *Πῶς ἂν διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* 69E εξ.

75. E. Peterson, „Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία“, στο ἔργο W. Koepf (επιμ.), *Reinhold-Seeberg Festschrift*, τόμ. 1, Leipzig 1929, 283-297 και κυρίως 283-285.

76. Μενάνδρου, *Γνώμαι μονόστιχοι* 577· Valerius Maximus 4.1 pr. Βλ. ακόμη Πλουτάρχου, *Πῶς ἂν διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* 49D· του ιδίου, *Περὶ πολυφιλίας* 94D.

77. Ψ-Ισοκράτους, *Πρὸς Δημόνικον* 10· Μενάνδρου, *Γνώμαι μονόστιχοι* 105: «γονεῖς δὲ τίμα καὶ φίλους εὐεργέτει». Βαβρίου, *Μυθίαμβοι* 130.

78. Πλουτάρχου, *Περὶ πολυφιλίας* 93F. Του ιδίου, *Πῶς ἂν διακρίνειε ...* 51B.

79. Μενάνδρου, *Γνώμαι μονόστιχοι* 165. 500 και το γνωστό μέχρι σήμερα γνωμικό στη Ζηνοβίου, *Ἐπιτομή* 4.12: «Ζεῖ χύτρα, ζεῖ φιλία».

80. Publilius, *Sententiae* 2. 93. 491. Και στις επιγραφές συχνά υπάρχει ο υπαινιγμός αυτής της σχέσης ευεργεσίας, βλ. παρακάτω.

81. Για την πρακτική και πολύτροπη αυτή τέχνη της «μητιδος» βλ. τον ορισμό των M. Detienne-J.-P. Verrant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, The Harvester Press, Sussex 1978, 44: “It is an intelligence which, instead of contemplating unchanging essences, is directly involved in the difficulties

του, για να δημιουργήσει φιλικούς δεσμούς που θα του εξασφαλίσουν ένα άνετο και ασφαλές μέλλον. Οι αναγνώστες ή οι ακροατές της συγκεκριμένης παραβολής είχαν ανάλογες παραστάσεις από την καθημερινή τους ζωή, ώστε να είναι σε θέση να κατανοήσουν με τον καλύτερο τρόπο την προτροπή του στίχου 9. Ανεξάρτητα από το εάν η παραβολή αρχικά είχε εσχατολογικό χαρακτήρα, όπως υποστηρίζεται από μία μερίδα ερμηνευτών<sup>82</sup>, η συγκεκριμένη προτροπή έδινε μία σαφή κοινωνική προοπτική στο παράδειγμα της παραβολής μεταφέροντας με τη βοήθεια της αλληγορίας έναν κοινωνικό μηχανισμό (αυτόν της σύναψης φιλίας μέσω της ευεργεσίας) στη ζωή της εκκλησιαστικής κοινότητας<sup>83</sup> και προβάλλοντάς τον ως μοντέλο συμπεριφοράς των ισχυρότερων οικονομικά μελών της κοινότητας προς τους ασθενέστερους<sup>84</sup>.

---

of practical life with all its risks, confronted with a world of hostile forces which are disturbing because they are always changing and ambiguous. Μήτις –intelligence which operates in the world of becoming, in circumstances of conflict– takes the form of an ability to deal with whatever comes up, drawing on certain intellectual qualities...”. Χαρακτηριστικό της είναι η δέσμευση εκ μέρους αυτού που τη διαθέτει άλλων ανθρώπων με σκοπό την επίτευξη του στόχου, ό.π. 305. Η σύνδεση με αυτήν την πρακτική εξυπνάδα, η οποία δεν προϋποθέτει την ηθική ακεραιότητα, αλλά ωστόσο προβάλλεται ως παράδειγμα καθημερινής επιβίωσης σε κείμενα του αρχαίου κόσμου και είναι γνώρισμα πολλών ηρώων της αρχαίας κωμωδίας, θα μπορούσε να εξηγήσει, πιστεύουμε, τον χαρακτηρισμό εδώ του οικονόμου ως «φρονίμου» καθώς και το περιεχόμενο του επαίνου του κυρίου για τη συμπεριφορά του και να λύσει την ερμηνευτική απορία για την προβολή μίας τέτοιας συμπεριφοράς ως παραδείγματος προς μίμηση, βλ. K. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 402. Δεν είναι το περιεχόμενο της πράξης που επαινείται, αλλά ο τρόπος χειρισμού της κατάστασης κρίσης: βλ. επίσης T. Schramm-K. Löwenstein, *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 20-21.

82. D.J. Ireland, *Stewardship*, 14-22. Για την ερμηνεία της παραβολής σε σχέση με την «πραγματοποιηθείσα εσχατολογία» (realized eschatology) βλ. C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, James Nisbet and Co., Digswell Place 1961, 17.

83. Σε αυτήν την ερμηνεία ίσως συνέβαλε και το γεγονός ότι η συγκεκριμένη παραβολή σαφώς απευθύνεται στους μαθητές (16, 1) κι όχι στους Φαρισαίους (15, 2).

84. E. Reinmuth στο συλλογικό τόμο R. Zimmermann (επιμ.), *Kompendium*

Οπωσδήποτε ο τρόπος, με τον οποίο ο πονηρός οικονόμος της παραβολής αντιλαμβάνεται τη φιλία, είναι εντελώς ωφελμιστικός, πολύ μακριά από την εξιδανικευμένη εικόνα της φιλίας που απαντά στα φιλοσοφικά κείμενα της αρχαιότητας ή στους λόγους του Ιησού στο Ιω 15, 13-15. Οι επιγραφές, οι πάπυροι αλλά και τα γνωμικά της ελληνορωμαϊκής εποχής ωστόσο βεβαιώνουν ότι ο τρόπος που αντιλαμβάνονταν οι άνθρωποι της εποχής την φιλία δε διέφερε πολύ από εκείνον του ήρωα της παραβολής. Φίλος είναι εκείνος, ο οποίος μπορεί να φανεί χρήσιμος σε κάποιον. Όπως μάλιστα μαρτυρούν αυτά τα κείμενα, οι τρόποι χρησιμότητας ενός φίλου ήταν ποικίλοι και οι εξυπηρετήσεις που παρείχε διάφορες<sup>85</sup>. Η εικόνα που προκύπτει από τα κείμενα των παπύρων και των επιγραφών συμφωνεί με τις πληροφορίες που έχουμε από τα φιλολογικά κείμενα, ότι δηλαδή οι φίλοι αποτελούν κατά κάποιον τρόπο μέρος της οικογένειας. Φροντίζουν για την οικογένεια του φίλου τους<sup>86</sup>, σε ιδιωτικές επιστολές χαιρετίζουν γνωστούς και συγγενείς του αποστολέα ή γίνονται αποδέκτες χαιρετισμών και σε διάφορα επιγραφικά κείμενα αναφέρονται μαζί με τους συγγενείς των φίλων τους<sup>87</sup>. Αναλαμβάνουν από κοινού με μέλη της οικογένειας την ανέγερση τιμητικών και ταφικών μνημείων<sup>88</sup>, φροντίζουν για την ταφή και την απόδοση των νεκρικών τιμών<sup>89</sup> στο νεκρό πια φίλο τους στην πατρίδα<sup>90</sup>

---

*der Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, 636· R. H. Hiers, “Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9),” *JAAAR* 38 (1970): 33-34. Ας σημειωθεί επίσης ότι μία ομάδα ερμηνευτών θεωρεί το στ. 9 «κλειδί» για την κατανόηση της παραβολής, Krämer, *Das Rätsel*, 236-238· R.H. Hiers, *ό.π.*, 36.

85. Βλ. για παράδειγμα *P.Mert.* I.24· *P.Leid.Inst.* 31· *P. Lond.* II.356· *P.Oxy.* I.115 κ.ά.

86. *P. Oxy.* VI.933, όπου ένας φίλος φροντίζει για την οικογένεια του φίλου του, που απουσιάζει και τον διαβεβαιώνει: «καὶ περὶ τοῦ οἴκου ἀμέριμνος γέινου ὡς σοῦ παρόντος».

87. *TAM* II 1165 (Ολυμπος Λυκίας)· *IStratonikeia* II.2, 1309.

88. *TAM* V.1, 13 (Λυδία, 94/5 μ.Χ.)· *SEG* 27, 855. Βλ. ακόμη την περίπτωση των φίλων του πατέρα της νεκρής Καλλιρρόης στο ομώνυμο μυθιστόρημα του Χαρίτωνος, οι οποίοι κάνουν προσφορές στην κηδεία της, 1.6.4.

89. *SB* I. 4456.

90. *ILaodikeia* I, 90 (α' μ. του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.)· *SEG* 43, 688 (Vindobona, γύρω

ή στη ξενιτιά<sup>91</sup>. Τους συναντούμε επίσης σε θρησκευτικές συνάψεις να κάνουν από κοινού αφιερώσεις σε κάποια θεότητα ή να αφιερώνουν για λογαριασμό κάποιου άλλου φίλου τους<sup>92</sup>. Οι φίλοι εμφανίζονται επίσης στους παύρους σε συνάψεις οικονομικών συναλλαγών<sup>93</sup> να ενεργούν ως εγγυητές και μεσολαβητές στη θέση του φίλου τους<sup>94</sup>, ως πληρεξούσιοί του σε επαγγελματικές υποθέσεις<sup>95</sup> ή ως μάρτυρες σε απελευθερωτικές πράξεις<sup>96</sup>. Σε διαθήκες εμφανίζονται ως ειτελεστές εντολών των εκλιπόντων φίλων τους<sup>97</sup>, όχι όμως ως αποδέκτες κληροδοτημάτων· προφανώς οι φίλοι τους προτιμούσαν να τους κληροδοτούν ευθύνες όχι όμως και υλικά αγαθά<sup>98</sup>. Σε πολλές περιπτώσεις η φιλία συνδέεται με την ευεργεσία και η τιμή αποδίδεται στον «φίλον καὶ εὐεργέτην», μία φράση που υποδηλώνει μία άνιση από απόψεως κοινωνικού επιπέδου φιλική σχέση και θυμίζει πολύ τη σχέση του πονηρού οικονόμου με τους ευεργετηθέντες οφειλέτες<sup>99</sup>.

---

στα 100-150 μ.Χ.)· *I. Smyrna* I, 359· *IKlaudion* 174· *IG XIV*, 842 (Ποτιόλοι)· *IGBulg V* 5265 (Abritus, Βουλγαρία). *SEG* 43: 456/353b (Θεσσαλονίκη, 3-4 μ.Χ.); *IG II<sup>2</sup>* 2771 (Αθήνα, 2<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.): πρόκειται για κείμενο διαθήκης, όπου ο φίλος του νεκρού αναλαμβάνει την ταφή του (στίχ. 5-6).

91. *IG II<sup>2</sup>* 8388 (Αθήνα, αρχ. 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ.)

92. *SB III*. 6041· V. 8664. *ID* 1887. 2000. 2001 (Δήλος) · *IPerinthos* 48 (Πέρινθος, 1<sup>ος</sup> / 2<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.).

93. Για παράδειγμα *P. Oxy.* XXXIV. 2726· *P.Tebt.* II.418. *P. Amb.* II.131 κ.ά.

94. *P. Oxy.* XII. 1427 (160-161 μ.Χ.) και *P. Oxy.* XXXVIII. 2855 (291 μ.Χ.).

95. Βλ. για παράδειγμα *P. Oxy.* IV.724: «Πα[ν]εχώτης ὁ καὶ Πανάρης τῶν κεισομητευκότων τῆς Ὀξυρυχειτῶν πόλεως διὰ Γεμέλλου φίλου ...».

96. *IG VII*, 3329. 3357.

97. *SB X*.10500 (134 μ.Χ.)· *P. Oxy.* XXII. 2348· *P.Ryl.* II. 153· *P. Oxy.* VI. 907.

98. K.G. Evans, “Friendship,” 185-207 και εδώ 193· βλ. επίσης και τη μαρτυρία στο διάλογο του Λουκιανού, *Τόξαρις* 22-23, όπου ο νεκρός Ευδαμίδας, ο οποίος ήταν φτωχός, ανέθεσε τη φροντίδα της μητέρας και της θυγατέρας του στους δύο πλούσιους φίλους του.

99. *SEG* 17, 571· *OGIS* 601· *IEphesos* III, 678· *IEphesos* VII.1, 3022· *TAM* III.1, 110· *INikaia* I, 58.



Είναι βέβαια χαρακτηριστικό του φίλου να σπεύδει σε βοήθεια<sup>100</sup>—τόσο που σε έναν πάπυρο ο αποστολέας να δηλώνει ότι είναι περιττό να ευχαριστήσει το φίλο του για τη βοήθεια που του παρείχε<sup>101</sup>—στην πραγματικότητα όμως αυτή η αρωγή δεν είναι δεδομένη.<sup>102</sup> Ο φίλος έχει το δικαίωμα να μην εκπληρώσει το ρόλο του κι η άλλη πλευρά όμως μπορεί να απαιτήσει την αναμενόμενη από το φίλο συμπεριφορά με περισσότερο ή λιγότερο ευγενικό τρόπο<sup>103</sup>. Αυτή η λεπτή ισορροπία μεταξύ απαιτήσεων και ανταπόκρισης σε αυτές μπορεί ίσως να προσφέρει ένα στοιχείο βοηθητικό για την κατανόηση, στην περίπτωση της παραβολής του φίλου μέσα στη νύχτα (Λκ 11, 5-8), της αρχικής απροθυμίας του ενοχλημένου φίλου να εξυπηρετήσει, της επιμονής του δεύτερου να ικανοποιηθεί το αίτημά του και της τελικής θετικής απάντησης του πρώτου στην έκκληση του δεύτερου. Η απόφαση του ενοχλημένου φίλου να βοηθήσει τον επίμονο νυχτερινό επισκέπτη του αιτιολογείται μάλιστα μέσα στο κείμενο της παραβολής με τον εμπρόθετο προσδιορισμό «διὰ τὴν ἀναίδειαν», ο οποίος έχει προκαλέσει αρκετές συζητήσεις μεταξύ των ερμηνευτών. Η συζήτηση επικεντρώνεται κυρίως στη σημασία του όρου αναίδεια και έχει ως αφετηρία της τη δυσκολία των ερμηνευτών να εξηγήσουν με ικανοποιητικό τρόπο γιατί η αυτονόητη απαίτηση ενός φίλου χαρακτηρίζεται με έναν τόσο αρνητικά φορτισμένο όρο και, στη συνέχεια, γιατί μια τέτοια αρνη-

100. Φιλοδήμου, *Περὶ χάριτος* X. 10-11. Βλ. ακόμη για παράδειγμα την επιγραφή από τη Μιλητούπολη της Μυσίας, *IKyzikos* 2.2 (τ. 4<sup>ος</sup> / αρχ. 3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), η οποία διασώζει μία σειρά από εντολές του θεού Απόλλωνα: I. (στίχ. 1) [φίλοις βοήθει ... (στίχ. 9) [φιλίαν ἀγάπα ... (στίχ. 15) φίλοις εὐνόει... (στίχ. 21) φίλωι χαρίζου II (στίχ. 11) φιλίαν φύλασσε. Επίσης *IG II<sup>2</sup> 1275* (Αθήνα, αρχ. 3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.).

101. *P. Mert.* I, 12: «γράφειν δέ σοι μεγάλας εὐχαριστίας παρετέο(ν)· δεῖ γὰρ τοῖς μὴ φίλοις οὐσι διὰ λόγων εὐχαριστεῖν». Βλ. επίσης Λουκιανού, *Τόξαρις* 53.

102. Αυτό τουλάχιστον υπαινίσσεται το ερώτημα που έθεσε κάποιος σε ένα μαντείο ζητώντας να πληροφορηθεί, εάν τελικά ο φίλος του θα τον βοηθήσει, *P. Oxy.* XII. 1477.

103. Βλ. για παράδειγμα *P. Oxy.* IV. 745 για μία ήπια υπενθύμιση και *P. Oxy.* LI. 3644, για το ξυλοκόπημα ενός φίλου από τον φίλο του, όταν ο πρώτος δεν τακτοποίησε τις οικονομικές του εκκρεμότητες απέναντι στο δεύτερο, πρβλ. επίσης, Evans, “Friendship”, 195.



τική συμπεριφορά προβάλλεται ως πρότυπο συμπεριφοράς και επιβραβεύεται. Οι λύσεις, που προτάθηκαν, είναι ποικίλες<sup>104</sup>. Μολονότι οι πηγές, που έχουμε στη διάθεσή μας, βεβαιώνουν ότι η λέξη έχει σαφώς αρνητικό περιεχόμενο<sup>105</sup>, πολλοί ερμηνευτές υποστήριξαν ότι η αναίδεια στην παρβολή έχει είτε ουδέτερη<sup>106</sup> είτε ακόμη και θετική σημασία και σε αυτήν την περίπτωση τη συνέδεσαν με το πρόσωπο του ενοχλημένου φίλου και την τιμή του<sup>107</sup>. Οπωσδήποτε η μαρτυρία του περιβάλλοντος της Καινής

104. Αναλυτική παρουσίαση και συζήτηση των διαφόρων υποθέσεων γίνεται στο άρθρο του K. Snodgrass, “*Anaideia* and the Friend at Midnight (Luke 11:8),” *JBL* 116 (1997): 505-513 και στη μελέτη του ιδίου, *Stories with Intent*, 444-445.

105. Ο K. Snodgrass κατέγραψε 258 περιπτώσεις στη βάση των κειμένων του *Thesaurus Linguae Graecae*. Σε αυτά ο όρος απαντά πάντα με αρνητικό περιεχόμενο-με εξαίρεση μόνο τα χριστιανικά κείμενα που στηρίζονται στην περικοπή του Λουκά, Snodgrass, “*Anaideia*”, 506. Σε αυτές θα πρέπει να προστεθεί και η μαρτυρία των επιγραφών και των παπύρων, όπου και πάλι ο όρος έχει αρνητική σημασία, βλ. για παράδειγμα *IPriene* 17 (Πριήνη, 3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.). 106 (Μίλητος, 56/50 π.Χ.)· *SB* 6. 9105 (Αρσινοΐτις, 2<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.). 9184 (Καρανίς, 3<sup>ος</sup> αι.). 9421 (Οξύρυγχος 3<sup>ος</sup> αι.)· ενδιαφέρον παρουσιάζουν επίσης το ρήμα «ἀναιδεύομαι» (φέρομαι αναιδώς, ξεδιάντροπα) στο *P. RyI*. 2. 141 (37 μ.Χ.), πρβλ. και *Ποιμὴν του Ερμά* 15.5.1 (*SC* 53, 118), και το ρήμα «ἀναιδομαχῶ», *P. Oxy.* 41. 2996 (ξεδιάντροπα διεκδικῶ με επιθετικό τρόπο ή εμπλέκομαι σε αντιπαράθεση). Σε κάθε περίπτωση η λέξη δηλώνει την ανάρμοστη και την ασύμβατη προς την κοινωνική θέση του αναιδούς διεκδίκηση ή συμπεριφορά γενικότερα, βλ. επίσης D. L. Cairns, *Aidos: The Psychology of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993, 212. Η εικόνα, που προκύπτει από επιγραφές και παπύρους, συμφωνεί με εικεϊνή της αρχαίας γραμματείας, όπου η λέξη απαντά συχνά μαζί με τις λέξεις «θράσος», «ὑβρις», «τόλμα», «ἀδικία», «ἀταξία», «ἀκοσμία», «ἀσχημοσύνη», «αὐθάδεια» κ.ά., βλ. Snodgrass, “*Anaideia*,” 507.

106. J.D.M. Derrett, “The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of St. Luke,” στο έργο του E. Bammel κ.ά. (επιμ.), *Donum Gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Clarendon Press, Oxford 1978, 82-85· B. Heinger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergleichnissen bei Lukas*, Aschendorff Verlag, Münster 1991, 107.

107. A. Fridrichsen, „Exegetisches zum Neuen Testament,“ *SO* 13 (1934): 38 -46· Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 137· K.E. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Eerdmans, Grand Rapids 1976,

Διαθήκης δεν αφήνει περιθώρια για μια τέτοια ερμηνεία: στα κείμενα του αρχαίου ελληνικού και ελληνορωμαϊκού κόσμου –φιλολογικά και μη– ο όρος έχει αρνητικό περιεχόμενο και δηλώνει την έλλειψη εκ μέρους του ανθρώπου, που την επιδεικνύει, κάθε αιδούς και συναίσθησης της κοινωνικής θέσης καθώς και των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, που απορρέουν από αυτήν<sup>108</sup>. Επιπλέον αυτή η συμπεριφορά στην παραβολή χαρακτηρίζει τον φίλο που κτυπά την πόρτα μέσα στη νύχτα κι όχι τον οικοδεσπότη κι έτσι φαίνεται ότι κατανοήθηκε εξαρχής και από τη χριστιανική ερμηνευτική παράδοση<sup>109</sup>. Μολονότι φαίνεται αφύσικο να χαρακτηρίζεται με αυτόν τον τρόπο η έκκληση βοήθειας ενός φίλου προς ένα φίλο<sup>110</sup>, είναι σύμφωνη με το κλίμα που περιγράψαμε στην αρχή της παραγράφου, σύμφωνα με το οποίο καμιά φιλική αρωγή δεν πρέπει να θεωρείται δεδομένη, αλλά και με τον ορισμό της αναίδειας που έδωσε ο Αριστοτέλης, ότι δηλαδή η αναίδεια είναι ο συνδυασμός του θάρρους και της εσφαλμένης εκτίμησης<sup>111</sup>. Ότι μία τέτοια αρνητική εν πρώτοις συμπεριφορά μπορεί να επαινείται και να προβάλλεται ως παράδειγμα προς μίμηση, αυτό δεν είναι κάτι το πρω-

---

125-133· A.F. Johnson, “Assurance for Man: The Fallacy of Translating *Anaideia* by ‘Persistence’ in Luke 11:5-8,” *JETS* 22 (1979): 123-131· Nolland, *Luke* 9:21-18:34, 624-626.

108. Βλ. επίσης Cairns, *Aidos*, 212.

109. Βλ. Για παράδειγμα την έμμεση αναφορά του Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Τίς ὁ σφζόμενος πλούσιος* 42. 19 (PG 9, 652B). Στην παραβολή φαίνεται να γίνεται έμμεσα αναφορά και στον *Ποιμένα* του Ερμά 11,2 (SC 53, 106), πρβλ. επίσης K. Berger, „Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse“, *NovT* 15 (1973): 34· βλ. επίσης Ιωάννου Χρυσόστομου, *Ἐρμηνεία εἰς τὸν Ψαλμὸν μγ’* 5, PG 55, 174· του ιδίου, *Ἰπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον Ματθαῖον* 19, 4, PG 57, 278· του ιδίου, *Περὶ τοῦ μὴ ἀπογινώσκειν* 6, PG 51, 370. Σε όλες τις περιπτώσεις ο Χρυσόστομος θεωρεί την αναίδεια ταυτόσημη με την «προσεδρεία», την επιμέλεια, φιλοπονία και επιμονή που πρέπει να επιδεικνύει κανείς στην προσευχή. Με αυτήν την έννοια κατανοείται και από τον Ωριγένη, *Περὶ εὐχῆς* 10.2, PG 11, 448A.

110. Γι’ αυτόν το λόγο ο H. Waetjen ακολουθώντας τον J.D. Crossan κάνει λόγο για «subversion of the world of friendship» (“The Subversion of ‘World’ by the Parable of the Friend at Midnight,” *JBL* 120 (2000): 712-713).

111. *Τοπικά* 150b.

τόγνωρο<sup>112</sup>. Ήδη την ίδια τακτική συναντήσαμε και στην παραβολή του πονηρού οικονόμου, όπου η τολμηρή συμπεριφορά του επαινέθηκε. Και στις δύο περιπτώσεις δεν γίνεται μία ηθική εκτίμηση της συμπεριφοράς των ηρώων, αλλά αξιολογούνται τα επιτυχή αποτελέσματά της<sup>113</sup>. Και στις δύο περιπτώσεις οι παραστάσεις από τον κόσμο της φιλίας, οι οποίες ήταν οικείες στους αναγνώστες του ευαγγελίου, λειτουργούν ως το αφηγηματικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύσσεται η θεολογική διδασκαλία της παραβολής. Στην περίπτωση της παραβολής του φίλου, που ζητά βοήθεια μέσα στη νύχτα, το θέμα είναι η προσευχή<sup>114</sup>, κι έτσι άλλωστε το κατανόησε και η αρχαία εκκλησιαστική ερμηνευτική παράδοση<sup>115</sup>. Ο Θεός είναι εκείνος στον οποίο κανείς—όμοια όπως κάνει με το φίλο του—μπορεί να απευθυνθεί κάθε στιγμή<sup>116</sup> και για τον οποίο μπορεί να είναι βέβαιος ότι θα ανταποκριθεί πολύ πιο αποτελεσματικά από κάθε φίλο στο αίτημά του<sup>117</sup>.

Ο κόσμος των φίλων και ειδικότερα ο κατεξοχήν τόπος συνάντησής

112. Η θετική αξιολόγηση της αναίδειας εξαιτίας των αποτελεσμάτων της αποτελεί θέμα και των κείμενων της αρχαίας κωμωδίας, Cains, *Aidos*, 212.

113. Wolter, *Lukasevangelium*, σ. 412. Για αυτόν το λόγο απαντά στην πατερική ερμηνεία και ο όρος «καλή αναίδεια», βλ. Ι. Χρυσόστομου, *Εἰς τὸν τυφλὸν* (spur.) 2, PG 59, 601· με την ίδια θετική σημασία χρησιμοποιείται η αναίδεια και στους λόγους του Ψ-Μακάριου, βλ. ενδεικτικά *Λόγοι* 31.6.4· 48.4.16· 49.6.6 (στην έκδοση του H. Berthold, *Makarios/Symeon Reden und Briefe*, τόμ. 2: *Sermones 30-64*, Akademie Verlag, Berlin 1973).

114. Σε αυτό συνηγορεί και η τοποθέτηση της παραβολής αμέσως μετά την Κυριακή Προσευχή (Λκ 11, 1-4). Βλ. επίσης ενδεικτικά Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* II, 274· Heininger, *Metaphorik*, 109-101.

115. Βλ. τα πατερικά παραθέματα στην υποσημ. 109.

116. K. Haacker, „Mut zum Bitten. Eine Auslegung von Lukas 11,5-8,“ *ThBeitr* 17 (1986): 6. J. Stein, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Pustet Verlag, Regensburg 1995, 272.

117. Wolter, *Lukasevangelium* (υποσημ. 10), σ. 412. Waetjen, “The Subversion,” 717. Βλ. επίσης την κατακλείδα (11, 13) της ενότητας μέσα στην οποία εντάσσεται η παραβολή (11, 5-13). Ο Chr. Kähler, *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie: Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu*, (WUNT 78), Mohr Siebeck, Tübingen 1995, 104-106 βλέπει αναλογίες με την παλαιοδιαθηρική αντίληψη ότι οι μεγάλες προσωπικότητες του ισραηλιτικού παρελθόντος (Αβραάμ, Μωσής κτλ.) ήταν «φίλοι του Θεού».

τους στον αρχαίο κόσμο, δηλαδή το κοινό δείπνο, παρέχει το ιδεολογικό υπόβαθρο των δύο παραβολικών λόγων του Ιησού στο Λκ 14, 7-14 αλλά και των αναφορών στα Λκ 7, 34 και 15, 29. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Λουκά για τα δείπνα και τη διανομή της τροφής έχει ήδη επισημανθεί<sup>118</sup>. Τα δύο αυτά θέματα συνδέονται συχνά με τα κοινωνικά ενδιαφέροντα του ευαγγελιστή, κάτι που βεβαιώνει και η συγκεκριμένη περιοπή<sup>119</sup>. Το λεξιλόγιο και οι παραστάσεις, που χρησιμοποιούνται εδώ, βεβαιώνουν ότι το κατά Λουκάν προϋποθέτει τη γνώση των κοινωνικών δεδομένων του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. και του κόσμου των συμποσιών<sup>120</sup>, τα οποία χρησιμοποιούνται ως το όχημα με το οποίο μεταφέρονται στους αποδέκτες του ευαγγελίου σημαντικά θεολογικά νοήματα. Επιπλέον στην περιοπή το θέμα του δείπνου συνδέεται με εκείνο της φιλίας, κάτι απόλυτα φυσικό, αφού το κοινό δείπνο είναι συχνά ο τόπος δημιουργίας και το μέσο διατήρησης φιλικών δεσμών<sup>121</sup>. Από την άλλη όμως οι φίλοι δεν προσέρχονται σε αυτό ως ίσοι μεταξύ τους. Απεναντίας κάθε δείπνο φαίνεται να αποτελεί μία μικρογραφία της διαστρωμάτωσης και των διακρίσεων της αρχαίας κοινωνίας, αφού, αφενός, σε αυτό παραβρίσκονται άνθρωποι από διαφορετικά κοινωνικά στρώματα και με διαφορετική ο καθένας σχέση προς τον οικοδεσπότη

118. J.H. Neyrey, “Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship,” στο έργο του ίδιου (επιμ.), *The Social World of Luke-Acts: Models of Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991, 361-362.

119. Οποσδήποτε τα κοινωνικά ενδιαφέροντα του συγγραφέα είναι άμεσα εξαρτώμενα από την κοινωνική κατάσταση την οποία αντιμετωπίζει. Στην περίπτωση του κατά Λουκάν έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί διάφορες απόψεις όσον αφορά στην κοινωνική διαστρωμάτωση και την κοινωνική κατάσταση της εκκλησιαστικής κοινότητας στην οποία το ευαγγέλιο απευθύνεται, βλ. X. Ατματζίδη, «Η κοινωνική διαστρωμάτωση της χριστιανικής κοινότητας σύμφωνα με το κατά Λουκάν», στο συλλογικό τόμο: *Το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο* (υποσημ. 8), 45-74.

120. W. Braun, “Symposium or Anti-Symposium? Reflections on Luke 14:1-24,” *TJT* 8 (1992): 70-84 κι εδώ 75.

121. Βλ. για παράδειγμα Πλουτάρχου, *Συμποσιακά* 612D, όπου γίνεται λόγος για το «φιλοποιόν τῆς τραπέζης»: Κικέρωνος, *Fam.* 9.24.3· *Elegiaca adespota* 27· Διονύσιος ο Χαλκούς, frgm. 4.2· Σιμωνίδης, frgm. 25.6. Πρβλ. M. Peachin, “Friendship and Abuse at the Dinner Table,” στο έργο του ίδιου, *Aspects of Friendship*, 135-136. Τη σχέση των φίλων με τα κοινά δείπνα βεβαιώνουν κι οι πάπυροι, βλ. για παράδειγμα P. Oxy. XL1.2976.

και, αφετέρου, η κοινωνική τους διαφοροποίηση διατηρείται με διάφορους μηχανισμούς (όπως για παράδειγμα με τη θέση που θα καταλάβουν στο δείπνο, με το είδος της τροφής που θα τους προσφερθεί ή ακόμη με τα πειράγματα ή αστεία των οποίων θα γίνουν αποδέκτες)<sup>122</sup>. Τα κείμενα του αρχαίου κόσμου μαρτυρούν το ζωηρό ενδιαφέρον που υπάρχει για τη διασφάλιση των κοινωνικών ισορροπιών μέσα στο δείπνο κυρίως μέσω της κατανομής των θέσεων ανάλογα με την κοινωνική και οικονομική κατάσταση του κάθε προσκεκλημένου<sup>123</sup>. Αυτήν την πραγματικότητα φαίνεται να αντικατοπτρίζει το Λκ 14, 7-11, όπου κυριαρχούν τα θέματα της πρωτοκλισίας, της έσχατης θέσης, της τιμής και της δόξας αλλά και της αισχύνης που προκύπτει από τη διεκδίκηση μίας θέσης μη αρμόζουσας στην κοινωνική θέση του καλεσμένου φίλου.

Την πραγματικότητα των φιλικών σχέσεων και ειδικότερα τις ιδέες της ανταπόδοσης και της αμοιβαίας κοινωνικής αναγνώρισης, που συνδέονται άμεσα με τον κόσμο των φίλων και των κοινών δείπνων, προϋποθέτει και το Λκ 14, 12-14. Ο Ιησούς απαριθμεί τις ομάδες εκείνες, οι οποίες όπως αναφέραμε νωρίτερα, ορίζουν το κοινωνικό περιβάλλον του ανθρώπου αυτής της εποχής, δηλαδή τους φίλους, τους αδελφούς, τους συγγενείς και τους γείτονες, απορρίπτει όμως την ισχύουσα κοινωνική πρακτική και καλεί τους ακροατές του να προσκαλέσουν ως συνδαιτυμόνες τους τούς ασθενέστερους κοινωνικά<sup>124</sup> από τους οποίους δε μπορούν να προσδοκούν αντα-

122. Βλ. για παράδειγμα Ιουβενάλη, *Sat.* 5.12-18. 134· Λουκιανού, *Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων* 26.13 εξ. Πρβλ. G. D'Arms, "The Roman *convivium* and the idea of equality", στο έργο του O. Murray (επιμ.), *Symptica: A symposium on the symposion*, Oxford University Press, Oxford 1990, 316-317. 319 και Peachin, "Friendship and Abuse," 139. Βλ. επίσης τη μαρτυρία του *Laus Pisonis* 126 εξ. ότι ο Pison είναι άξιος επαίνου, επειδή δεν πληρώνει φτωχούς για να συμμετάσχουν στα δείπνα του προκειμένου να αποτελέσουν το στόχο προσβλητικών πειραγμάτων και να διασκεδάσουν έτσι τους υψηλούς καλεσμένους του.

123. Πλουτάρχου, *Συμποσιακά* 615C-616A-B. Ε. Βλ. ακόμη Σενέκα, *Constant.* 15.1 (ο σοφός δεν προσβάλλεται κι αν ακόμη του δοθεί θέση μεταξύ των δούλων του βασιλέα) και *ILS* 7212 col. 2, 25-26 (κανονισμός θιάσου όπου ορίζεται ότι η αλλαγή θέσης κατά τη διάρκεια του συμποσίου τιμωρείται με καταβολή προστίμου).

124. Το τρίπτυχο «πτωχοί, τυφλοί και χωλοί» απαντά και στο Λκ 7, 22· τέτοιους αδύναμους ανθρώπους ο Ιησούς θα ελευθερώσει με το έργο του.

πόδοση. Η νοηματική συγγένεια της συγκεκριμένης περικοπής με το Λκ 6, 32-35 οδήγησε στο συμπέρασμα ότι τα δύο αυτά κείμενα συνδέονται μεταξύ τους κι ότι το Λκ 14, 2-14 αποτελεί την πρακτική εφαρμογή της γενικότερης αρχής που διατυπώνει ο Ιησούς στο Λκ 6, 32-35<sup>125</sup>. Τόσο εκεί όσο και εδώ ο Ιησούς προτείνει μία συμπεριφορά αντίθετη προς τον κοινά αποδεκτό κοινωνικό κώδικα<sup>126</sup> αφαιρώντας από τις ανθρώπινες σχέσεις τη λογική της ανταπόδοσης και του κέρδους<sup>127</sup>.

Αναμφίβολα οι δύο «παραβολές» του Λκ 14, 7-14 μπορούν να αναγνωσθούν σε πολλά επίπεδα. Όπως όμως σημειώνεται στην έρευνα, ό,τι συμβαίνει στο αφηγηματικό επίπεδο της παραβολής και κατ' επείτασιν στο ιστορικό επίπεδο του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., το οποίο αξιοποιείται μέσα στην παραβολή, έχει αναφορά και εφαρμογή στη ζωή της εκκλησιαστικής κοινότητας<sup>128</sup>. Εδώ ο Ιησούς χρησιμοποιεί δύο εικόνες από τον κόσμο των φιλικών και γενικότερα κοινωνικών σχέσεων για να καθορίσει τους κανόνες που θα ισχύσουν στη βασιλεία του Θεού<sup>129</sup> κι οι οποίοι όμως ανατρέπουν τα ισχύοντα κοινωνικά έθνη<sup>130</sup>. Στην πρώτη τονίζεται ότι η τιμή δεν εξασφαλίζεται με τη διεκδίκηση μίας καλύτερης θέσης και μέσα από την αυτοπροβολή αλλά με το ταπεινό φρόνημα. Στη δεύτερη τη θέση των οικείων στην οικο-

125. Βλ. κυρίως Wolter, *Lukasevangelium*, 507, ο οποίος χαρακτηρίζει το Λκ 14, 12-14 ως «interpretatio sympotica» του Λκ 6,32 εξ.

126. R.L. Rohrbaugh, “The Pre-industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations,” στο έργο *The Social World of Luke-Acts*, 136· R.C. Tannehill, “The Lukan Discourse on Invitations,” στο έργο: C.M. Tuckett-G. van Belle-J. Verheyden (επιμ.), *The Four Gospels* FS F. Neiryck, τόμ. 2, Leuven Univ. Press-Peeters, Leuven 1992, 1608.

127. Είναι ενδιαφέρον ότι στην παράλληλη περικοπή στο Μτ 5,43-48 γίνεται λόγος για «μισθό» (5,46), ενώ ο Λουκάς προτιμά τη λέξη «χάριν», η οποία, όπως αναφέραμε νωρίτερα, απαντά σε σχετικές με τη φιλία συνάφειες.

128. Βλ. για παράδειγμα Braun, “Symposium,” σ. 74.

129. Th. Popp στο συλλογικό έργο *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, 587.

130. Για αυτόν τον λόγο ο Hal Taussig, *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*, Fortress Press, Minneapolis 2009, 145 εξ. υιοθετώντας έναν όρο του Burton Mack κάνει λόγο για το φαινόμενο του «κοινωνικού πειραματισμού» (social experimentation), της επίλυσης δηλαδή κοινωνικών προβλημάτων μέσα στις πρωτοχριστιανικές κοινότητες και μάλιστα στη συνάφεια των δειπνών.



γένεια του Θεού καταλαμβάνουν άνθρωποι ασθενών κοινωνικά ομάδων και οι διαπροσωπικές σχέσεις μέσα σε αυτήν απαγιστρώνονται από τη λογική της ανταπόδοσης και του προσωπικού οφέλους. Μεταφορικές εικόνες από τον κόσμο της φιλίας και του συμποσίου, οι οποίες αποκτούν καινούργιο περιεχόμενο, υιοθετούνται εδώ για να περιγράψουν το νέο ήθος των μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας και να προσδιορίσουν την ταυτότητά της.

Η παραπάνω παράλληλη παρουσίαση του τόπου της φιλίας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και των χωρίων του κατά Λουκάν, όπου απαντούν όροι σχετικοί με τη φιλία, καταδεικνύει ότι οι ιδέες και παραστάσεις του περιβάλλοντος του ευαγγελίου προσφέρουν την καλύτερη πραγματολογική και ιδεολογική συνάφεια μέσα στην οποία είναι δυνατό να κατανοηθούν τα σχετικά χωρία είτε σε αυτά οι παραστάσεις από τον κόσμο των φίλων λειτουργούν ως μεταφορές (π.χ. 11, 5 εξ· 14, 10.12· 15, 6 εξ.) είτε ο όρος φίλος χρησιμοποιείται κυριολεκτικά (π.χ. 7, 6. 34· 15, 29· 21, 16). Οπωσδήποτε δικαιολογημένα θα πρέπει εδώ να τεθεί το ερώτημα κατά πόσο είναι θεμιτό να περιορισθεί η έρευνα στα κείμενα και στις παραστάσεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου υποβαθμίζοντας με αυτόν τον τρόπο ένα πιθανό ιουδαϊκό υπόβαθρο των σχετικών χωρίων<sup>131</sup>. Είναι γεγονός ότι πολλά από τα σχετικά με τη φιλία θέματα, τα οποία ήδη συναντήσαμε, απαντούν επίσης στη μετάφραση των Ο'. Όπως όμως έχει επισημανθεί, οι ιδέες περί φιλίας, που απαντούν εκεί, συμφωνούν με αυτές των ελληνικών κειμένων πιστοποιώντας έτσι ένα κοινό ιδεολογικό και πολιτισμικό υπόβαθρο<sup>132</sup>. Επιπλέον και καθώς στη συντριπτική τους πλειοψηφία οι περιπτώσεις, όπου γίνεται χρήση του όρου «φίλος», προέρχονται από ιουδαϊκά κείμενα της ελληνιστικής κυρίως περιόδου, μπορεί στις περισσότερες περιπτώσεις να θεωρηθεί δεδομένη η ελληνιστική επίδραση. Τέλος, το κείμενο των Ο' αποδίδει με αυτόν τον ελληνικό όρο διάφορες εβραϊκές λέξεις, οι οποίες έχουν περισσότερο τη σημασία του «πλησίον» ή του «συντρόφου» και λι-

131. Το ιουδαϊκό υπόβαθρο έχει τονισθεί από ορισμένους ερευνητές, όπως για παράδειγμα τον Derrett, "The Friend at Midnight," και "Fresh Light on St Luke XVI. The Parable of the Unjust Steward," *NTS* 7 (1961): 198-219 καθώς και τους P. Gächter, "The Parable of the Dishonest Steward after Oriental Conceptions," *CBQ* 12 (1950): 121-131 και Bailey, *Poet and Peasant*, 86 εξ. και 119 εξ.

132. G. Stählin, λ. «φίλος», *TbWNT IX* (1973), II.1.



γότερο εκείνη του φίλου με την ελληνική σημασία<sup>133</sup>. Είναι πιθανό εδώ οι μεταφραστές συνειδητά να επέλεξαν έναν όρο του περιβάλλοντός τους, που θεώρησαν ότι πλησίαζε περισσότερο στο περιεχόμενο της λέξης στο πρωτότυπο, προσδίδοντας όμως έτσι σε αυτήν νέες διαστάσεις, τις οποίες πιθανόν δεν τις είχε αρχικά. Οπωσδήποτε και στα ιουδαϊκά κείμενα υπάρχουν παραδείγματα δυνατών φιλικών σχέσεων –με χαρακτηριστικότερο ανάμεσά τους εκείνο των Δαβίδ και Ιωνάθαν– αλλά και περιπτώσεις όπου κάποιοι φίλοι δεν ανταποκρίθηκαν στο ρόλο τους (Ψλ 40, 10). Ειδικότερα στη σοφολογική γραμματεία συναντά κανείς πολλές από τις ιδέες που επικρατούν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο για τη φιλία και τους φίλους: αν και ο φίλος είναι ό,τι πολυτιμότερο (Σειρ 6, 8-13), μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε εχθρό (Σειρ 37, 2) και να αποδειχθεί πολύ επικίνδυνος (Σειρ 6, 13)· οι αληθινοί φίλοι είναι σπάνιοι και συχνά τα πλούτη και η ευημερία προσελκύουν ανθρώπους που προσποιούνται ότι είναι φίλοι (Παρ 14, 20· Σειρ 12, 8)· μοναδικός πραγματικός φίλος του ανθρώπου είναι ο ίδιος ο εαυτός του (Σειρ 37, 10-15). Αξιοποιώντας τον ελληνικό τόπο ότι οι ενάρετοι μπορούν να είναι οι μόνοι φίλοι των εναρέτων<sup>134</sup>, η Σοφία Σειράχ συνδέει την αληθινή φιλία με το φόβο του Θεού<sup>135</sup>. Μία, τέλος, ενδιαφέρουσα ιδέα είναι εκείνη του «φίλου του Θεού». Πρόκειται για μια παράσταση που απαντά και στον αρχαίο εθνικό κόσμο<sup>136</sup>, στην Παλαιά Διαθήκη όμως συνδέεται

133. Ο όρος «φίλος» απαντά περίπου 159 φορές στη μετάφραση των Ο'. Βλ. G.E. Sterling, "The Bond of Humanity: Friendship in Philo of Alexandria", στο έργο: Fitzgerald (επιμ.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 204 και κυρίως σημ. 5· M. Paeslack, "Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter φιλεῖν 'lieben', φιλία 'Liebe', 'Freundschaft', φίλος 'Freund' in Septuaginta und im NT," *Th-Viat* 5 (1954): 98-99.

134. Πλάτωνος, *Λύσις* 214d: «ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος».

135. Σειρ 6, 16-17: «ὁ φόβου μένος κύριον εὐθνεῖ φιλίαν αὐτοῦ, ὅτι κατ' αὐτὸ νόου τως καὶ ὁ πλησίον αὐτοῦ». Εξέλιξη αυτής της ιδέας είναι ο χαρακτηρισμός ως φιλικής της σχέσης μεταξύ των ραββίνων και των μαθητών τους, βλ. G. Stählin, λ. «φίλος».

136. Για την ανάλυση των περιπτώσεων που απαντά η έννοια του «φίλου τοῦ θεοῦ / τῶν θεῶν» στα αρχαία ελληνικά κείμενα βλ. E. Peterson, "Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus," *ZKG* 42 (1923): 161-172.

με τη σοφία και το φόβο του Θεού (Σοφ 7, 27)<sup>137</sup> καθώς και με τα ιστορικά παραδείγματα του Αβραάμ<sup>138</sup> και του Μωυσή (Εξ 33, 11) και σύμφωνα με την άποψη του Α. Deissmann υιοθετήθηκε από τους Ο' κατ' αναλογία του όρου «φίλος τοῦ βασιλέως»<sup>139</sup>.

Η παράσταση των φίλων του Θεού, οι οποίοι μάλιστα στο βιβλίο των *Ἰωβηλαίων* (30, 21-21) ταυτίζονται με τον Ισραήλ ως λαό του Θεού μπορεί να βρίσκεται πίσω και από την παραβολή του φίλου που ζητά βοήθεια μέσα στη νύχτα και στον παραλληλισμό εκεί του Θεού με έναν φίλο που ανταποκρίνεται στα αιτήματα των ανθρώπων. Το νόημα όμως της παραβολής μπορεί να γίνει αντιληπτό και από εκείνους τους αναγνώστες του ευαγγελίου, που πιθανόν προέρχονται από τον εθνικό κόσμο, καθώς, όπως ήδη επισημάνθηκε, το ιδεολογικό υπόβαθρο της ιστορίας είναι μια σειρά από ελληνορωμαϊκούς τρόπους σχετικούς με τη φιλία. Το ίδιο μπορεί να υποστηριχθεί και για τον παραβολικό λόγο στο Λκ 14, 7-11· μπορεί βέβαια το θέμα της πρωτοκλισίας να απαντά και στα ιουδαϊκά κείμενα (με αντιπροσωπευτικότερο ανάμεσά τους το Παρ 25, 6-7)<sup>140</sup>, αλλά η αντίληψη

137. Σύμφωνα με τον Paeslack, „Zur Bedeutungsgeschichte,“ 94: “Dies ist das einzige Mal, dass der (im heidnischen Raum durchaus geläufige) Gedanke, dass der (gottebegnadete) Mensch ‚Gottes Freund‘ werden kann, aus der hellenistischen Welt ins AT eingedrungen ist.“ Η ίδια ιδέα απαντά και στον Φίλωνα, βλ. χαρακτηριστικά *Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θεῶν ἐστὶν κληρονόμος* 21: «... ὁ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ». Πρβλ. επίσης *Ἰωβ* 15, 14.

138. Μολοντί ο Αβραάμ στην Π.Δ. δε χαρακτηρίζεται ως «φίλος» του θεοῦ, στη συνέχεια στον Φίλωνα (*Περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε* 56.2) αλλά και στην Κ.Δ. (*Ἰακ* 2, 23) ονομάζεται σαφώς έτσι. Βλ. ωστόσο την προσπάθεια του H. Rönsch, “Abraham der Freund Gottes,” *ZWTb* 16 (1873): 583-590 να εξηγήσει αυτόν τον χαρακτηρισμό του Αβραάμ ετυμολογώντας το όνομά του. Στην πατερική γραμματεία αργότερα συχνά γίνεται λόγος για τους λόγους που οδήγησαν στο χαρακτηρισμό του ως «φίλου τοῦ θεοῦ», πρβλ. Μ. Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίου* 5,2 (*PG* 29b, 752C)· Κλήμεντος Ρώμης, *Πρὸς Κορ* 10,1 στον Κλήμεντα Αλεξ., *Στρωματεῖς* 4,17 (*PG* 8, 1313A).

139. Α. Deissmann, *Bible Studies*, μετάφρ. Α. Grieve, Hendickson, Peabody 1988, 167-168. Η ιδέα της πολιτικής φιλίας απαντά και στα κείμενα της Π.Δ., βλ. *Εσθ* 1, 3· 2, 18· 3, 1· 6, 9· Α' *Μακκ* 2, 18· 3, 38 κ.ά. · *Δν* 3, 24· 3, 27.

140. Βλ. επίσης *TBerakh* 5, 5, στο οποίο παραπέμπουν οι H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, τόμ. I, C.H.

για το δείπνο, όπως περιγράφεται στην ενότητα Λκ 14, 1-14, είναι εκείνη που έχει ο άνθρωπος μίας πόλης του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Με τον ίδιο κόσμο, τέλος, φαίνεται να συνδέεται και η διάκριση σε φίλους, οικείους και γείτονες στο ευαγγέλιο (Λκ 14, 12· 21, 16).

Ο συγγραφέας του ευαγγελίου αξιοποιεί το πηγαίο υλικό του, το οποίο όμως, όπως τουλάχιστον προκύπτει από την ανάλυση στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης, εμπλουτίζει με παραστάσεις που προέρχονται από το δικό του πολιτισμικό υπόβαθρο και της κοινότητάς του. Θα πρέπει μάλιστα να υπογραμμισθεί επίσης ότι οι περί φιλίας τόποι, τους οποίους υπαινίσσεται ο ευαγγελιστής, δεν είναι εκείνοι που απαντούν στα φιλοσοφικά και λόγια κείμενα αυτής της περιόδου, αλλά μάλλον οι πρακτικότεροι και περισσότεροι ρεαλιστικοί, που διασώζονται κυρίως σε λαϊκότερα φιλολογικά κείμενα ή σε επιγραφές και παύρους<sup>141</sup>. Από αυτήν την άποψη η γενικότερη αντίληψη περί φιλίας, την οποία διασώζει το κατά Λουκάν, προσιδιάζει εκείνη των παύλειων επιστολών, όπου, μολονότι δεν απαντούν οι λέξεις «φίλος» ή «φιλία», υποφώσκουν αρκετοί σχετικοί με τη φιλία κοινοί τόποι<sup>142</sup>, ενώ απομακρύνεται από εκείνη του κατά Ιωάννην<sup>143</sup>, το οποίο πλησιάζει περισσότερο την ιδανική εικόνα του φίλου που διασώζουν τα φιλοσοφικά κυρίως κείμενα του αρχαίου κόσμου. Επιπλέον είναι πολύ πιθανόν το τρίτο ευαγγέλιο να προϋποθέτει τον χαρακτηρισμό των χριστιανών ως «φίλων» και την υιοθέτηση του όρου ως μέρους του κώδικα επικοινωνίας

---

Beck, München 1965, 914.

141. Βλ. επίσης A.C. Mitchell, “The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37,” *JBL* 111 (1992): 255-272 και εδw 257, όπου ο συγγραφέας καταλήγει στα ίδια συμπεράσματα για την περίπτωση του βιβλίου των *Πράξεων*.

142. Στις επιστολές του Παύλου υπάρχει μία πληθώρα παραστάσεων και όρων που συνδέονται με τον κόσμο της φιλίας βλ. ενδεικτικά Γαλ 4, 12-20· Φιλ 4, 10-20. Βασικοί τόποι της φιλίας που απαντούν στα παύλεια κείμενα είναι: η φιλοξενία, οι σχέσεις ευεργεσίας, προστασίας και ανταπόδοσης, η υπαρχή ενός δικτύου φιλικών σχέσεων, βλ. P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT II/23), Mohr Siebeck, Tübingen 1987, 133-164.

143. Για μία αναλυτική παρουσίαση των σχετικών με τη φιλία θεμάτων στον Παύλο και στην ιωάννεια γραμματεία βλ. τη βιβλιογραφία στη σημ. 2.

των χριστιανικών κοινοτήτων<sup>144</sup>. Σε αυτήν την υπόθεση μας οδηγούν τα εξής στοιχεία: α) το Λκ 12, 4, όπου ο Ιησούς ονομάζει τους μαθητές του «φίλους», β) το Πρξ 27, 3, όπου τα μέλη μίας συγκεκριμένης κοινότητας χαρακτηρίζονται ως «φίλοι» γ) η χρήση του όρου «φίλος» σε συνάψεις του κατὰ Λουκάν, οι οποίες είχαν αναφορά στη ζωή της κοινότητας—όπως για παράδειγμα στο 14, 1-14 ή ακόμη και στο 11, 5εξ.-και δ) η περιγραφή στη συνέχεια στις Πράξεις της ζωής της πρώτης κοινότητας με φράσεις που θυμίζουν πολύ τη σχετική με τη φιλία ορολογία<sup>145</sup>. Η υπόθεση ότι τα μέλη των αρχαίων εκείνων χριστιανικών κοινοτήτων υιοθετούσαν τη μεταφορική γλώσσα της φιλίας για να προσδιορίσουν τις μεταξύ τους σχέσεις ενισχύεται και από το Γ' Ιω 12 αλλά και από την παρουσία των σχετικών με την φιλία θεμάτων σε παύλειες επιστολές και κυρίως σε σημεία όπου γίνεται λόγος για τη σχέση του αποστόλου με τα μέλη της κοινότητας ή για τις μεταξύ τους σχέσεις.

Ο αυτοπροσδιορισμός των μελών μίας ομάδας με τον όρο «φίλοι» δεν ήταν άγνωστος στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Οι αρχαίες πηγές βεβαιώνουν ότι τόσο τα μέλη φιλοσοφικών σχολών<sup>146</sup> όσο κι εκείνα διαφόρων θιάσων ονομάζονταν φίλοι<sup>147</sup>. Ίσως αυτή η παράλληλη χρήση του όρου να ήταν η αιτία που τελικά ο όρος δεν επικράτησε ως χαρακτηρισμός των μελών της εκκλησίας, αλλά προοριθίστηκαν άλλες μεταφορικές παραστάσεις κυρίως

144. Klauck, „Kirche als Freundschaft,“ 6.

145. Για μια εκτενή συζήτηση των Πρξ 2, 44-47· 4, 32-37 βλ. A.C. Mitchell, “Greet the friends,” 237-257. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι ο άμεσος παραλήπτης των δίτομου έργου του Λουκά φέρει ένα όνομα στο οποίο ως συνθετικό περιέχεται η λέξη «φίλος» (Θεόφιλος).

146. Διογένης Λαέρτιου, *Βίοι Φιλοσόφων* 8,10. 10,9-11.

147. *SEG* 29, 1188· 29, 1195· *SEG* 35, 1243 (Σαίτται, 110 μ.Χ.)· *TAM* II 230 (Σίδυμα)· *OGIS* 541· *IPrusa* 25 (1ος αι. μ.Χ.), όπου οι «εταῖροι καὶ συνήθεις φίλοι» αποδίδουν τιμές σε ένα άλλο μέλος του θιάσου τους. Βλ. ακόμη την επιγραφή *IG* II<sup>2</sup> 1369 (Αθήνα, τ. 2<sup>ο</sup> αι. μ.Χ.), όπου αναφέρεται ότι μία ομάδα φίλων οργανώθηκαν σε έναν έρανο (στ. 26-29). Ωστόσο, όπως παρατηρεί η Chr. Veligianni, “Philos und philos-Komposita in den griechischen Inschriften der Kaiserzeit,” στο έργο του M. Peachin (επιμ.), *Aspects of Friendship*, 63-80 κι εδώ 64, ο όρος εδώ «φίλος» δε δηλώνει αναγκαστικά και «μέλος του συλλόγου».

από τον κόσμο της οικογένειας (π.χ. αδελφός, πατήρ κτλ.)<sup>148</sup>, οι οποίες απαντούν επίσης στην Καινή Διαθήκη. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς και Πατέρες φαίνεται ότι ήταν ιδιαίτερα επιφυλακτικοί στη χρήση του όρου. Έτσι ο όρος ως χαρακτηρισμός των μεταξύ των χριστιανών σχέσεων εγινε-ταλείφθηκε, ενώ τονίστηκε κυρίως η κάθετη του αναφορά, χρησιμοποιήθηκε δηλαδή ως περιγραφικός προσδιορισμός της σχέσης των χριστιανών με τον Θεό και κυρίως στη βάση του παραδείγματος του Αβραάμ<sup>149</sup>. Ενώ όμως η εκκλησιαστική γραμματεία τηρεί αυτήν τη στάση, υπάρχουν μαρτυρίες ότι κάποιες χριστιανικές ομάδες συνέχισαν να χρησιμοποιούν στο ιδιόλεκτό τους τον όρο «φίλος». Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η επιγραφή του Αβερκίου (πιθανόν τ. 2<sup>ου</sup>-αρχ. 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.), η οποία μέσα από μία σειρά αλληγορικών εικόνων διασώζει σημαντικές πληροφορίες για τη ζωή των χριστιανικών κοινοτήτων κατά το 2<sup>ο</sup> αι. και 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. και η οποία μαρτυρεί εκτός των άλλων ότι τα μέλη της Εκκλησίας ονομάζονταν «φίλοι»<sup>150</sup>. Η μαρτυρία του πολυσυζητημένου αυτού κειμένου είναι ενδιαφέρουσα καθώς φαίνεται να βρίσκεται στην ίδια γραμμή παράδοσης με αυτήν που διασώζει το κατά Λουιάν. Όμοια όμως και στο ευαγγέλιο ο όρος φαίνεται να έχει εκκλησιολογική σημασία και συνδέεται και πάλι με την παράσταση του δείπνου, σε αυτήν την περίπτωση βέβαια με τη Θ. Ευχαριστία.

148. Βλ. την κριτική στις «εθνικές φιλίες» που ασκεί ο *Ποιμὴν* του Ερμά 40,4, SC 53, 186.

149. Βλ. για παράδειγμα, Κλήμεντα Ρώμης, *Α' Κορινθίους* 1,10, PG 1,228B-229B· 17,2, PG 1,243A.

150. «πίστις πάντη δὲ προῆγε | καὶ παρέθηκε τροφήν πάντη, Ἴχθιν ἀπὸ πηγῆς, | πανμεγέθη, καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο Παρθένος ἀγνή, | καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλ{ι}οις ἔσθην διὰ παντός, | οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου». Η επιγραφή οφείλει το όνομά της στον Αβέρκιο, επίσκοπο Ιεραπόλεως, προς τιμήν του οποίου στήθηκε το μνημείο. Δεν είναι δυνατό εδώ να αναλυθεί το σημαντικό αυτό μνημείο, το οποίο αναφέρεται επίσης στο βίο του Αβερκίου (βλ. Th. Nissen, *S. Abercii Vita*, Teubner, Leipzig 1912) και το οποίο δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά από τον W.M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, τόμ. I/2, Clarendon, Oxford, 1897, 709-746. Για μία πρόσφατη εκτενή συζήτηση του μνημείου βλ. M. Mitchell, "Looking for Abercius: Reimagining Contexts of Interpretation of the 'Earliest Christian Inscription'", στο έργο των L. Brink-D. Green (επιμ.), *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context*, de Gruyter, Berlin-New York 2008, 303-335.

Συνοψίζοντας τα όσα συζητήθηκαν στις προηγούμενες σελίδες σχετικά με την παράσταση του φίλου και της φιλίας μέσα στον κατά Λουιάν μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο συγγραφέας του ευαγγελίου συνειδητά διατηρεί ή εισάγει στο κείμενό του τις σχετικές με την φιλία αναφορές, οι οποίες αντικατοπτρίζουν τις περί φιλίας αντιλήψεις που επικρατούσαν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο από τον οποίο προέρχεται τόσο εκείνος όσο και οι παραλήπτες του ευαγγελίου. Αυτές οι παραστάσεις λειτουργούν ως το αφηγηματικό και ιδεολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο ευαγγελιστής αναπτύσσει τις θεολογικές του σιέψεις. Ο Λουιάς κατανοεί την εκκλησιαστική κοινότητα ως μία κοινωνία φίλων, όπου όμως οι ισχύοντες κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς και διαστρωμάτωσης ανατρέπονται και οι ανθρώπινες σχέσεις επαναπροσδιορίζονται υπό το πρίσμα πάντοτε της πραγματικότητας της Βασιλείας του Θεού, η οποία απαιτεί δραστικές λύσεις. Η δημιουργία και η διατήρηση των φιλικών σχέσεων λειτουργεί παραδειγματικά στην οριζόντια (μεταξύ των μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας) και στην κάθετη (μεταξύ των πιστών και του Θεού) διάσταση. Τέλος, με τη συνειδητή επιλογή από τον ευαγγελιστή των σχετικών με τη φιλία παραστάσεων και λέξεων υπογραμμίζεται η νέα πραγματικότητα, στην οποία έχουν εισέλθει τα μέλη της Βασιλείας του Θεού και η οποία απομακρύνεται από τις προηγούμενες συμβατικές κοινωνικές σχέσεις. Στη θέση των προηγούμενων φιλικών τους σχέσεων, οι οποίες μπορεί να αποδειχθούν μη συμβατές με τη νέα αυτή πραγματικότητα, προβάλλεται η Εκκλησία ως κοινωνία φίλων και δίνεται η προτροπή τα μέλη της από τη μία να συνάψουν νέες φιλικές σχέσεις σε μία όμως εντελώς νέα βάση, εκείνη της αμοιβαίας αποδοχής, της αρωγής προς τους ασθενέστερους και της υπέρβασης των κοινωνικών διακρίσεων και από την άλλη να εναποθέσουν κάθε ελπίδα τους στον κατεξοχήν φίλο, τον ίδιο τον Θεό.

## SUMMARY

Friendship is a well-known topos of the Graeco-Roman world and a theme that also appears in the New Testament. Although the words φίλος or φιλεῖν do not come up very often in the New Testament, texts, motifs and terminology that refer to friendship are quite often. Since the Gospel of Luke uses the word φίλος more often than any other text of the New Testament this study discusses these occurrences of the word φίλος and of the friendship motifs in the Gospel of Luke and their deeper theological meaning. In the first part these particular passages are diachronically analyzed on the level of source and redaction criticism. In the second part the historical background of these motifs and concepts is discussed. By making ample use of the ancient literary (philosophical and moral treatises, as well as collections of γνῶμαι and proverbs) and non-literary sources (inscriptions and papyri) the paper attempts to reconstruct the ideological and cultural background of the passages from Luke's Gospel and to offer new interpretations to particular passages (e.g. the parable of the Unjust Steward or the parable of the Friend in the Night). The world of friends seems to offer the narrative framework into which Luke develops his theological ideas. The writer seems to think of the church community as a community of friends where all previous social conventions are inverted and where all human relations are perceived from the perspective of God's Kingdom.





«Ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου»: ἡ εμφάνιση τοῦ Ἀναστάσιου  
 στὴν Ἐμμαοῦς (Λκ 24, 13-35) ὡς τύπος τῶν ευχαριστιακῶν  
 συνάξεων τῆς πρώτης Ἐκκλησίας

### Εισαγωγή

Στο τελευταίο κεφάλαιο του κατά Λουκῆν ευαγγελίου, το οποίο, ὡς ἔχει ἐπισημανθεῖ ἀπὸ τοὺς ἐρευνητές, κατέχει μίᾳ σημαντικὴ θέση μέσα στο διπλό ἔργο του Λουκά (κατὰ Λουκῆν ευαγγέλιο καὶ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων), ἀφ’ οὗ λειτουργεῖ ὡς ἡ «γέφυρα» (ἀφηγηματικὰ καὶ θεολογικὰ) μεταξύ τῶν δύο βιβλίων<sup>1</sup>, περιγράφονται τὰ γεγονότα ποὺ ἔλαβαν χώρα «τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων»: ἡ ἐπίσκεψη τοῦ ἀδείου τάφου ἀπὸ τὶς γυναῖκες καὶ τὸν Πέτρο στὴ συνέχεια (24, 1-12), τὸ περιστατικὸ στὴν Ἐμμαοῦς (24, 13-35) καὶ ἡ εμφάνιση στοὺς ἕνδεκα μαθητές καὶ «τοὺς σὺν αὐτοῖς» (24, 36-49) στὰ Ἱεροσόλυμα. Κεντρικὴ θέση σὲ αὐτὸ τὸ κεφάλαιο κατέχει ἡ ἀφήγηση τοῦ περιστατικοῦ στὴν Ἐμμαοῦς<sup>2</sup>, ἡ εμφάνιση δηλαδὴ τοῦ ἀναστημένου Ἰησοῦ

1. P. Schubert, “The Structure and Significance of Luke 24,” στὸ ἔργο τοῦ W. Eltester, (ἐπιμ.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag* (BZNTW 21), Topelmann, Berlin, 1957, 173-177· R.J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke (AncB 24)*, Biblical Institute, Rome 1978, 291-295· M. Korn, *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit* (WUNT II/51), Mohr Siebeck, Tübingen 1993, 131-133.

2. Ἡ μόνη παράλληλη ἀναφορὰ στο περιστατικὸ ὑπάρχει στὸ Μκ 16, 12-13, ἡ ποῖα ὡστόσο παρουσιάζει διαφορὲς ἀπὸ τὴ διήγηση τοῦ Λουκά.

σε δύο μαθητές του, τον Κλεοπά<sup>3</sup> κι έναν ανώνυμο συνοδοιπόρο του<sup>4</sup>, στο

3. Η ταυτότητα του Κλεοπά αποτέλεσε αντικείμενο συζήτησης τόσο κατά τα αρχαία χρόνια όσο και κατά τα νεότερα. Σύμφωνα με τον Ηγήσιππο ο Κλεοπάς ήταν αδελφός του Ιωσήφ. Ο γιος του, Σίμων, διαδέχθηκε τον αδελφόθεο Ιάκωβο ως κεφαλή της χριστιανικής κοινότητας των Ιεροσολύμων και μαρτύρησε στα χρόνια του Τραϊανού (Ευσεβίου, *Ἐκκλησιαστική ἱστορία* 3.11.1· 3.32.6· 4.22.4). Βλ. επίσης τη γλώσσα στο Λκ 24, 18 του κώδικα V (9<sup>ος</sup> αι.), όπου ο Κλεοπάς ονομάζεται «ἀνεψιὸς τοῦ σωτῆρος» και «δεύτερος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων». Πουθενά ωστόσο στην Κ.Δ., εκτός από το Λκ 24, 18, δε γίνεται λόγος για κάποιον μαθητή του Ιησού με το όνομα Κλεοπάς. Ίσως βέβαια ο Κλεοπάς της περικοπής μας να ταυτίζεται με τον Κλοπά, τον άνδρα της Μαρίας, που μνημονεύεται στο Ιω 16, 25, βλ. R. Riesner, „Die Emmaus-Erzählung (Lukas 24,13-35): Lukanische Theologie, judenchristliche Tradition und palästinische Topographie,“ στο έργο των Κ.-Η. Fleckenstein κ.ά. (επιμ.), *Emmaus in Judäa. Geschichte-Exegetische-Archäologie*, Brunnen Verlag, Gießen-Basel 2003, 169-170.

4. Σύμφωνα με τον Ωριγένη ο ανώνυμος αυτός μαθητής ονομαζόταν Σίμων: *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν* 1.5.30 καὶ 1.8.50: *GCS IV 10.14· Κατὰ Κέλσου* 2,62: *SC 136, 430· 2,68: SC 136, 446*. Η πιθανότητα ωστόσο να ταυτίζεται με τον Σίμωνα Πέτρο θα πρέπει να αποκλεισθεί εξαιτίας του Λκ 24, 34. Ο Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (KNT 3), Leipzig <sup>2</sup>1912, 711-713 υποστηρίζει ότι πιθανόν ο αρχαίος εκκλησιαστικός συγγραφέας να εννοούσε εδώ κάποιο άλλο πρόσωπο με αυτό το όνομα. Άλλωστε κι ο Κύριλλος Αλεξανδρείας διευκρινίζει ότι ο συνοδοιπόρος του Κλεοπά «ὁ Σίμων ἦν, οὐχ ὁ Πέτρος οὐδὲ ὁ ἀπὸ Κανᾶ, ἀλλ' ἕτερος τῶν ἑβδομήκοντα», Κυρίλλου Αλεξ., *Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν* D f. 82: *PG 72, 944B*. Βλ. επίσης τη γλώσσα στο Λκ 24, 18 του κωδ. S (949 μ.Χ.), B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London-New York <sup>4</sup>1994, σ. 158. Για την υιοθέτηση από μία μερίδα σύγχρονων ερευνητών της υπόθεσης του Σίμωνα Πέτρου βλ. Riesner, „Die Emmaus-Erzählung,“ 173 καὶ A. Ehrhardt, “The Disciples of Emmaus,” *NTS* 10 (1964): 182-183. Ο Επιφάνιος σημειώνει ότι ο δεύτερος μαθητής ήταν ο Ναθαναήλ (Επιφανίου, *Πανάριον* 23.6: *GCS 25, 255*). Βλ. επίσης τη γλώσσα στο Λκ 24, 18 του κώδικα V (9<sup>ος</sup> αι.), Metzger, ὁ.π. Τέλος, ο ανώνυμος μαθητής ταυτίζεται σε μέρος της εκκλησιαστικής παράδοσης με τον ίδιο τον Λουκά, βλ. για παράδειγμα Θεόδωρου Προδρόμου, *Τετράστιχα ἐν τῷ τετραεὐαγγελίῳ*: *PG 133, 1204A* καὶ διάφορους ὕμνους της εορτής του ευαγγελιστῆ Λουκά (στιχηρό προσόμοιο του Εσπερινού, ὕμνος της Ωδῆς ζ') καθὼς και το εωθινόν ε'. Μία ἄλλη πρόταση ήταν η ταύτιση με τον διάκονο Φίλιππο, F. Dibelius, „Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums,“ *ZNW* 12 (1911): 329, σημ. 1· P. Benoit, *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (μετάφρ. B. Weatherhead), Herder &

δρόμο προς Εμμαούς<sup>5</sup>, μία κώμη κοντά στην Ιερουσαλήμ, της οποίας ο εντοπισμός παραμένει μέχρι σήμερα ένα ανοικτό θέμα<sup>6</sup>. Η φορτισμένη με

---

Herder, New York 1969, 275. Κατά τα νεότερα χρόνια διατυπώθηκε η υπόθεση ότι ο ανώνυμος συνοδοιπόρος ήταν είτε η σύζυγος του Κλεοπά (J.E. Adams, “The Emmaus Story. Lk. xxiv. 13-25: A Suggestion,” *ExpT* 17 [1905/06]: 333-335 και C.E. Charlesworth-A.E. Burn, “The Unnamed Companion of Cleopas,” *ExpT* 34 [1922/23]: 233-234. 428-429) είτε η κόρη του [F.F.E. Bishop, “Mary (of) Clopas and her Father,” *ExpT* 73 (1962): 339]. Τίποτε όμως στο κείμενο δεν επιτρέπει να εννοήσουμε ότι ο δεύτερος συνοδοιπόρος ήταν γυναίκα.

5. Σύμφωνα με τον C.F.D. Moule, “The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages,” *NTS* 4 (1957): 58-61, οι εμφανίσεις του αναστημένου Ιησού στους μαθητές έξω από την Ιερουσαλήμ, κι επομένως κι εκείνη στους μαθητές που επέστρεφαν στην Εμμαούς, πρέπει να συνδεθούν με την επιστροφή των προσκυνητών στην πατρίδα τους μετά το τέλος της εορτής του Πάσχα.

6. Ο εντοπισμός της κώμης Εμμαούς αποτέλεσε θέμα συζήτησης από τα αρχαία χρόνια μέχρι σήμερα, κάτι που αποτυπώνεται και στη χειρόγραφη παράδοση του κειμένου της Κ.Δ.: ενώ πολλοί αρχαίοι μάρτυρες (P<sup>75</sup> A B D f<sup>1,13</sup>) και το εκκλησιαστικό κείμενο μαρτυρούν ότι η απόσταση της κώμης από την Ιερουσαλήμ ήταν 60 στάδια (δηλ. περίπου 11 χλμ), σε αρκετούς μάρτυρες διασώζεται κι η γραφή «σταδίους έκατὸν ἐξήκοντα» (Ⲡ K\* N Θ 079<sup>vid</sup>. / 844. 1 2211, vg<sup>ms</sup>), που σιοπό είχε να διευκολύνει την ταύτιση με την Νικόπολη, η οποία ήδη από τα προχριστιανικά χρόνια ονομαζόταν Εμμαούς ή Αμμαούς, βλ. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 776. Για τη γραφή τέλος «stadia septem» που διασώζει ο *Codex Palatinus* (it<sup>e</sup>), βλ. S. Reece, “Seven Stades to Emmaus,” *NTS* 47 (2002): 262-266. Οι έξι επικρατέστερες τοποθεσίες της αρχαίας Εμμαούς είναι: α) η τοποθεσία Εμμαούς ή Αμμαούς, 30 χλμ. ΒΔ της Ιερουσαλήμ στο δρόμο προς το Tel Aviv (A' Μακκ 3, 40.57· 4, 3· 9, 50· Ιώσηπος, *Ίουδ. Πόλεμος* 1,222. 319· 2,63. 71. 568· 3,55· 4,444. 449· 5,42. 47· *Ίουδ. Αρχαιολογία* 12,298· 13,15· 14,276. 436· 17,282. 291· Πλίνιος, *Hist. Nat.* 5,70), η οποία κατά τον 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. μετονομάστηκε σε Νικόπολη (Ευσέβιος, *Όνομαστικόν* λ. «Εμμαουῶν», *GCS XI/1*, 90,15-17 και Ιερώνυμος, *Epist.* 108.8.2: *CSEL LV*, 314,5-6), β) η Αμμαούς, 30 στάδια ΒΔ της Ιερουσαλήμ (Ιώσηπος, *Ίουδ. Πόλεμος* 7,217), η οποία ταυτίζεται μάλλον με τη σημερινή Kalonije, βλ. C.-P. Thiede, „Die Wiederentdeckung von Emmaus bei Jerusalem,” *ZAC* 8 (2004): 593-599, γ) το el-Qubele, 12 χλμ. ΒΔ της Ιερουσαλήμ, δ) το Abu Cos (Kirjat Jearim στην Π.Δ.), 13 χλμ. Δ. της Ιερουσαλήμ, ε) το Bir el-Hammam, 11 χλμ. Β. της Ιερουσαλήμ, βλ. W. Zwickel, „Emmaus: ein neuer Versuch,” *BN* 74 (1994): 33-36 και στ) η τοποθεσία Ουλαμμαούς, η οποία μαρτυρείται στον κώδικα D και την οποία ταύτισαν οι J. Read-Heimerdinger, /

συναισθήματα και πλούσια σε θεολογικά νοήματα ιστορία είναι ένα ακόμη δείγμα της συγγραφικής δεινότητας του ευαγγελιστή, ο οποίος αξιοποιεί την προηγούμενη παράδοση και δημιουργικά την εντάσσει μέσα στο αφηγηματικό και θεολογικό πλαίσιο του δίτομου έργου του. Στην αφήγηση της εμφάνισης του Ιησού στην Εμμαούς ο προσεκτικός αναγνώστης θα αναγνωρίσει κάποια από τα βασικά θεολογικά θέματα του τρίτου ευαγγελίου και θα εντοπίσει μία σειρά ενδοκειμενικών και διακειμενικών αναφορών, οι οποίες του παρέχουν τα απαραίτητα εφόδια για την καλύτερη κατανόηση του νοήματος και του σκοπού της αναστάσιμης αυτής διήγησης. Στην παρούσα μελέτη θα εστιάσουμε την προσοχή σε δύο σημαντικά μοτίβα της αφήγησης, εκείνα της καθ' οδόν ερμηνείας των Γραφών και της κλάσης του άρτου και θα διερευνήσουμε με τη βοήθεια μίας ενδοκειμενικής ανάγνωσης (η οποία εδώ νοείται ως η αναζήτηση ανάλογης χρήσης αυτών των μοτίβων σε άλλα σημεία του έργου κατά Λουιάν-Πράξεις) κατά πόσο αυτά μπορούν να κατανοηθούν ως μία αναφορά -έμμεση αλλά σαφής- στην πραγματικότητα των ευχαριστιακών συνάξεων της πρώτης εκκλησιαστικής κοινότητας. Το ερμηνευτικό ζητούμενο, με άλλα λόγια εδώ, είναι η διερεύνηση του ερωτήματος κατά πόσον η αφήγηση μπορεί να αναγνωσθεί όχι μόνο στο πρώτο επίπεδο του καθαυτού γεγονότος της εμφάνισης του Ιησού στους συνοδοιπόρους του προς Εμμαούς αλλά και σε εκείνο της ιστορικής εκκλησιαστικής κοινότητας, η οποία είναι ο τελικός αποδέκτης του κειμένου του Λουκά κι ο φορέας των σχετικών με τον Ιησού παραδόσεων.

Εν πρώτοις θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι η ανάλυση, που ακολουθεί, στηρίζεται σε δύο βασικές προϋποθέσεις: α) στην αποδοχή της ενότητας, θεολογικής κι αφηγηματικής, των δύο βιβλίων που αποδίδονται στο Λουκά, του τρίτου δηλαδή ευαγγελίου και των Πράξεων των Αποστόλων, θέση, η οποία υποστηρίχθηκε από την αρχαία εκκλησιαστική παράδοση κι είναι

---

J. Rius-Camps, "Emmaous or Oulammaous?," *RCatT* 27 (2002): 23-42 με την Ουλαμλούς του Γεν 28, 19. Για μία αναλυτική παρουσίαση και συζήτηση όλων των εκδοχών βλ. Riesner, „Emmaus-Erzählung,“ 177-200 και V. Michel, „Emmaus in Lukas 24,13: Traditionsentwicklung und Textkritik,“ στο έργο Fleckenstein, *Emmaus in Judäa*, 122-149. Ο τελευταίος στηριζόμενος στη μετάφραση της Peshita στο Λκ 24, 13 καταλήγει ότι η απόσταση των εξήντα σταδίων δεν προσδιορίζει την απόσταση της Εμμαούς από την Ιερουσαλήμ αλλά την απόσταση που είχαν διανύσει οι δύο μαθητές, όταν συνάντησαν τον Ιησού (148).

σήμερα ευρύτατα αποδεκτή στην έρευνα<sup>7</sup> και β) στην υιοθέτηση μίας «τυπολογικής ανάγνωσης» του έργου του Λουκά, όπως αυτή αναπτύχθηκε από τον πρόσφατα εκλιπόντα M. Goulder, με την έννοια δηλαδή ότι γεγονότα του ευαγγελίου είναι οι τύποι γεγονότων που θα ακολουθήσουν αλλά και της ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας που είναι αποδέκτης του<sup>8</sup>. Επιπλέον, θα πρέπει να διευκρινισθεί ότι στην παρούσα μελέτη θα αξιοποιηθούν τα πορίσματα τόσο της διαχρονικής όσο και της συγχρονικής προσέγγισης του κειμένου, καθώς διαχρονία και συγχρονία δεν είναι μόνο συμβατές μεταξύ τους αλλά και αλληλοσυμπληρούμενες κειμενικές προσεγγίσεις<sup>9</sup>.

### Διαχρονική ανάλυση της περικοπής Λκ 24,13-35

Η αναζήτηση των πηγών της περικοπής κι η ανασύνθεση της συντακτικής παρέμβασης του συγγραφέα σε αυτές έχουν αποτελέσει αντικείμενο πολλών μελετών κατά τα προηγούμενα χρόνια. Ανάμεσά τους οι σημαντικότερες είναι του Paul Schubert, για τη δομή και τις πηγές του κεφαλαίου 24 του ευαγγελίου<sup>10</sup> και του Joachim Wanke, για την ιστορία σύνταξης

7. I. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη <sup>3</sup>2007, 196-198. Βλ. ακόμη κυρίως το δίτομο έργο του R.C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, τόμ. 1: *The Gospel According to Luke*, Fortress Press, Philadelphia 1986 και τόμ. 2: *The Acts of the Apostles*, Fortress Press, Minneapolis 1990. Για μία επισκόπηση του ζητήματος της ενότητας των δύο βιβλίων βλ. M. Bird, “The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion,” *JSNT* 29 (2007): 425-448. Βλ. ωστόσο και την πρόσφατη μελέτη της P. Walters, *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts; A Reassessment of the Evidence* (SNTSMS 145), Cambridge University Press, Cambridge 2009.

8. M.D. Goulder, *Type and History in Acts*, SPCK, London 1964, 1-2 και κυρίως σ. 34: “...Acts is not straightforward history but typological history, the life of Jesus providing the types of the life of the Church. All of the life of Jesus is matter typical of his Church’s history.” Για μια ανάλογη ανάγνωση, όσον αφορά στη διδασκαλία περί αγίου Πνεύματος του κατά Λουκάν-Πράξεις βλ. X. Οικονόμου, «Ο αγιοπνευματικός χαρακτήρας του ευαγγελίου του Λουκά», *Θεολογία* 71 (2000): 521-547.

9. F. Bovon, *Luke the Theologian. Fifty-Years of Research (1950-2005)*, Baylor University Press, Waco <sup>2</sup>2005, 481-484. Βλ. επίσης G. Röhser, „Von der Welt hinter dem Text zur Welt vor dem Text,“ *TbZ* 64 (2008): 271-272.

10. P. Schubert, “The Structure and Significance of Luke 24”.

(Redaktionsgeschichte) της εν λόγω περικοπής<sup>11</sup>. Παρά την εκτενή ωστόσο ανάλυση της περικοπής η έρευνα δεν έχει καταλήξει ακόμη σε κοινά αποδεκτά συμπεράσματα. Ειδικότερα διατυπώθηκαν οι εξής υποθέσεις: α) ο Λουκάς ενσωματώνει το υλικό του αυτούσιο, παρεμβαίνοντας μόνο γλωσσικά σε αυτό, β) ο Λουκάς παρέλαβε από την παράδοση μία εκδοχή της ιστορίας, όπου η έμφαση δίνεται στην ερμηνεία των Γραφών από τον αναστημένο Ιησού και στην οποία εκείνος πρόσθεσε την ιστορία της κλάσης του άρτου, γ) αντίστροφα, το νέο στοιχείο, που προσθέτει ο Λουκάς, είναι η εξήγηση των Γραφών, ενώ η κλάση του άρτου είναι στοιχείο της παράδοσης και δ) η αφήγηση αποτελεί ουσιαστικά ελεύθερη δημιουργία του Λουκά, η οποία εξυπηρετεί τους θεολογικούς του σκοπούς<sup>12</sup>. Δεν είναι βέβαια δυνατό στο πλαίσιο της παρούσας σύντομης μελέτης να εκθέσουμε αναλυτικά τα επιχειρήματα της κάθε πλευράς. Θα περιοριστούμε επομένως σε εκείνα τα στοιχεία, τα οποία μπορούν να συμβάλουν στην καλύτερη προσέγγιση του προς διερεύνηση θέματός μας.

Η μελέτη των στίχων 13-35 οδήγησε στα συμπεράσματα ότι, πρώτον, όλη η περικοπή μαρτυρεί την εις βάθος γλωσσική της επεξεργασία από τον ευαγγελιστή<sup>13</sup> κι ότι, δεύτερον, μέσα σε αυτήν μπορούν να εντοπισθούν πολλά στοιχεία της αρχικής πηγής του Λουκά<sup>14</sup>. Η επεξεργασία, ωστόσο, η οποία αποδεικνύει τη γνωστή κι από άλλες περιπτώσεις εξαιρετική ικανότητα του ευαγγελιστή να αφομοιώνει δημιουργικά το υλικό του, είναι τόσο εκτενής, ώστε σήμερα να είναι μάλλον αδύνατο να διαχωρισθούν τα δύο

11. J. Wanke, *Die Emmauserzählung: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35* (ETS 31), St. Benno, Leipzig 1973. Βλ. επίσης του ιδίου, „Wie sie ihm beim Brotbrechen erkannten?: Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13-35,“ *BZ* 18 (1974): 180-192.

12. J. Nolland, *Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Word Incorporated, Dallas 2002, 1198.

13. Wanke, *Emmauserzählung*, 109-114 και του ιδίου, „Wie sie ihm beim Brotbrechen erkannten,“ 181. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV): Introduction, Translation, and Notes (AncB)*, Doubleday, New York 1985, 1555-1556.

14. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK, Sonderband 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, 313-320.



στρώματα του κειμένου<sup>15</sup>. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της δυσκολίας είναι το γεγονός ότι ακόμη και σε τμήματα της περικοπής, για τα οποία η έρευνα έχει αποφανθεί ότι προέρχονται από τη γραφίδα του Λουκά, εντοπίζονται στοιχεία της προηγούμενης παράδοσης<sup>16</sup>. Από την άλλη κι αν ακόμη περιοριστούμε σε εκείνα τα τμήματα, τα οποία με βεβαιότητα αποδίδονται στην πηγή ή στις πηγές του ευαγγελιστή και πάλι εντοπίζουμε στοιχεία τα οποία γενικά θεωρούνται ότι προσιδιάζουν στο ύφος του Λουκά<sup>17</sup>. Η προσεκτική επομένως διατύπωση του I. Howard Marshall ότι η παρουσία χαρακτηριστικών για τον τρίτο ευαγγελιστή μοτίβων ή υφολογικών στοιχείων δεν μπορεί να αποτελέσει ασφαλή απόδειξη μίας ελεύθερης δημιουργίας του ευαγγελιστή, αλλά μπορεί εξίσου να είναι μία ένδειξη της συντακτικής του παρέμβασης σε ένα προϋπάρχον υλικό, είναι απόλυτα δικαιολογημένη<sup>18</sup>.

Επιπλέον, όπως έχει επισημανθεί, σε κανένα άλλο σημείο του έργου του ο Λουκάς δεν εμφανίζει μία ανάλογη τάση, την ανεξάρτητη δηλαδή από οποιαδήποτε παλαιότερη πηγή δημιουργία αυτοτελών και εκτενών αφηγήσεων, όπως είναι η παρούσα περικοπή. Απεναντίας ο ευαγγελιστής παρεμβάινει βέβαια στις πηγές του με δημιουργικό τρόπο, συνδέει μεταξύ τους ανεξάρτητες παραδόσεις δημιουργώντας νέες αφηγηματικές ενότητες, αλλά πάντοτε έχει ως σημείο αναφοράς του το προηγούμενο υλικό - γραπτό ή προφορικό - της παράδοσης<sup>19</sup>. Έτσι και στην περίπτωση του περιστατικού στην Εμμαούς η διήγηση διασώζει στοιχεία μίας αρχαιότερης του Λουκά παράδοσης επεξεργασμένης αριστοτεχνικά από τον ίδιο ώστε να αποτελεί πλέον οργανικό μέρος της ενότητας των πασχάλιων αφηγήσεων του ευαγγελίου και να εξυπηρετεί, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, το θεολογικό του σχέδιο<sup>20</sup>.

15. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, 890. Για μία εκτενή παρουσίαση των γλωσσικών και υφολογικών στοιχείων της περικοπής, που προέρχονται από την πηγή του Λουκά, βλ. Riesner, „Emmaus-Erzählung,“ 161-167.

16. Marshall, *Gospel of Luke*, 890· Riesner, „Emmaus-Erzählung,“ 161.

17. Marshall, ό.π.

18. Marshall, ό.π. και του ιδίου, *Luke: Historian and Theologian* Paternoster, Exeter <sup>3</sup>1988, 75-78.

19. Wanke, „Wie sie ihm beim Brotbrechen erkannten,“ 181-182.

20. H.D. Betz, „Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Em-

Σε αυτό το αρχαιότερο του ευαγγελίου υλικό ανήκουν οπωσδήποτε η αναφορά στην κώμη Εμμαούς και στον άγνωστο από τα υπόλοιπα ευαγγελικά κείμενα μαθητή του Ιησού Κλεοπά. Όσον αφορά στην Εμμαούς, η πληροφορία της απόστασής της από την Ιερουσαλήμ, η οποία πιθανόν να προέρχεται από το συγγραφέα του ευαγγελίου, σικοπό είχε να συνδέσει την παράδοση για την κατά τα άλλα άγνωστη κώμη με την Ιερουσαλήμ<sup>21</sup>, η οποία είναι ο τόπος όπου διαδραματίζονται όλα τα σημαντικά γεγονότα της ζωής του Ιησού και της πρώτης εκκλησιαστικής κοινότητας (Λκ 19-Πραξ 8). Η μεία πάλι του Κλεοπά, η οποία μάλιστα γίνεται χωρίς να δίνεται ιδιαίτερα έμφαση, δεν μπορεί να είναι λογοτεχνική επινόηση του συγγραφέα του ευαγγελίου με σικοπό να καταστήσει την αφήγησή του πειστική, διότι σε αυτήν την περίπτωση θα περίμενε κανείς να αναφέρεται και το όνομα του δεύτερου συνοδοιπόρου<sup>22</sup>. Το γεγονός μάλιστα ότι από πολύ νωρίς η εκκλησιαστική παράδοση είδε στον Κλεοπά ένα πρόσωπο από τον στενό οικογενειακό κύκλο του Ιησού, το οποίο μάλιστα συνέδεσε με την εκκλησία των Ιεροσολύμων<sup>23</sup>, μπορεί να θεωρηθεί ως ένδειξη τόσο της αρχαιότητας της παράδοσης για την εμφάνιση του αναστημένου Ιησού στους οδοιπόρους προς Εμμαούς όσο και της προέλευσής της από αυτόπτες μάρτυρες.

Η προσεκτική ανάλυση της περιιοπής από τον Schubert κατέδειξε

---

mauslegende (Lk 24,13-32),“ *ZThK* 66 (1969): 8-9· M. Korn, *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit: Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im Lukanischen Doppelwerk* (WUNT II/51), Mohr Siebeck, Tübingen 1993, 140.

21. L.T. Johnson, *The Gospel of Luke* (SP 3), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991, 393. Wanke, „Wie sie ihm beim Brotbrechen erkannten,“ 182.

22. Riesner, „Emmaus-Erzählung,“ 169· Marshall, *Gospel of Luke*, 894 και Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1554. Βλ. ωστόσο την αντίθετη άποψη του L. Oberlinner, “Kleopas”, στο λεξικό των M. Görg,-M. Lang, *Neues Bibel-Lexikon*, τόμ. 2, Benziger Verlag, Solothurn-Düsseldorf 1994., 501-502 και την αμφίσημη παρατήρηση του Johnson, *Gospel of Luke*, 393: “Like the names of Simon of Cyrene’s sons Rufus and Alexander in Mark 15:21, such details can be regarded as the sign of reliable tradition or inventive storytelling”.

23. Βλ. σημ. 2. Για τη σύνδεση με την κοινότητα των Ιεροσολύμων βλ. την παρατήρηση του A. Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130*, (BFCbTh 2/3), Bertelsmann, Gütersloh 1898, 26.

ὅτι στην αρχαία αφήγηση της παράδοσης έγιναν δύο προσθήκες: οι στίχ. 33-35 κι ὅσα ἔχουν να κάνουν με τη συζήτηση του Αναστάσιου με τους μαθητές του καθ' ὄδον (στ. 14.15<sup>α</sup>.17-27)<sup>24</sup>. Η αρχική ιστορία αφηγούνταν πῶς ο αναστημένος Ἰησοῦς περπάτησε ως ἄγνωστος συνοδοιπόρος μαζί με δύο μαθητές του, τους οποίους ἄφησε τελικά να τον αναγνωρίσουν στο δείπνο και στη συνέχεια εξαφανίστηκε. Οποσδήποτε εδῶ διασώζεται μέσα στο ιδιαίτερο υλικό του Λουκά μία παράδοση αρχαιότερη του ευαγγελίου, κάτι που απαντά και σε ἄλλες περιπτώσεις στο κατὰ Λουκᾶν και στις Πράξεις<sup>25</sup>. Η σκηνή του δείπνου και της κλάσης του ἄρτου ἀνάγεται σε αὐτήν την αρχαία παράδοση που ἔχει υπόψη του ο ευαγγελιστής, κάτι που βεβαιώνεται κι ἀπὸ τη λεκτικὴ ομοιότητα με την περιγραφή του Μυστικῆς Δείπνου ἀπὸ τον Παῦλο στο Α' Κορ 11, 24 (χρῆση των ἰδίων ρημάτων: «ἔλαβεν»-«λαβὼν», «ἔκλασεν»-«κλάσας»)<sup>26</sup>. Επιπλέον ἡ συγκεκριμένη σκηνὴ παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την εμφάνιση του Ἰησοῦ στο Ἰω 21, 1-14: και στις δύο περιπτώσεις ο Ἰησοῦς εἶναι ο οἰκοδεσπότης, ο οποίος προσφέρει στους μαθητές του κι αὐτὴ ἡ προσφορὰ συνδέεται ἄμεσα, ἀν και με διαφορετικὸ σε κάθε περίπτωση τρόπο, με την ἀναγνώριση του ἀναστημένου Ἰησοῦ. Οποσδήποτε ο Λουκάς ἐπεξεργάζεται αὐτὸ το ἀρχαῖο υλικὸ προσθέτοντας ορισμένα μοτίβα (ὅπως για παράδειγμα την πρόσκληση στο δείπνο, ἡ οποία εδῶ θυμίζει προσευχή, ἢ την ἀναφορὰ της χρονικῆς στιγμῆς, κατὰ την οποία λαμβάνει χώρα το δείπνο, ἡ οποία παραπέμπει

24. Schubert, “The Structure and Significance of Luke 24,” 165-186. Ο F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (UTB 1873), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>5</sup>1995, 387-388, υιοθετεῖ γενικὰ τὴ θέση του Schubert, διαφοροποιεῖται ὁμως ἀπὸ αὐτὸν στο ὅτι θεωρεῖ πῶς οἱ στ. 13-35 πρέπει να στηρίζονται περισσότερο στην ἀρχαία παράδοση που ἔχει υπόψη του ο Λουκάς. Σε αὐτὴν τὴ λύση φαίνεται να κλίνει κι ο Marshall, *Gospel of Luke*, 890, ο οποίος ἀναγνωρίζει στοιχεῖα τῆς παράδοσης και στο τμήμα τῆς συζήτησης.

25. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 390. Σύμφωνα με τον A. Ehrhardt, “The Disciples,” 182-183, τὸ περιστατικὸν στην Ἐμμαοὺς ἦταν ἀρχικὰ μία ἀνεξάρτητη ἀφήγηση ἀπὸ κάποια γραπτὴ πηγὴ του ευαγγελιστή. Τὴν ὑπόθεση τῆς ἀνεξάρτητης ἀφήγησης ὑποστήριξε κι ο Schubert, “The Structure and Significance of Luke 24,” 170.

26. Θα πρέπει ἐπίσης να σημειωθεῖ ὅτι το Λκ 24, 34 εἶναι τὸ μόνον σημεῖο ἐκτὸς ἀπὸ το Α' Κορ 15, 5, ὅπου γίνεται λόγος για εμφάνιση του ἀναστημένου Ἰησοῦ στον Πέτρο στην Ἱερουσαλήμ.

στην ιστορία του χορτασμού των πεντακισχιλίων)<sup>27</sup> ή τονίζοντας κάποια στοιχεία (για παράδειγμα τη σαφή σύνδεση της κλάσης του άρτου με την αναγνώριση του Ιησού) προκειμένου να οδηγήσει τον αναγνώστη του στους επιθυμητούς συνειρμούς και να μεταδώσει το θεολογικό του μήνυμα.

Αυτή η αναγωγή της αφήγησης για την εμφάνιση του Αναστημένου στην Εμμαούς σε αρχαία παράδοση της εκκλησιαστικής κοινότητας και σε αυτόπτες μάρτυρες καθιστά δύσκολη την υιοθέτηση του χαρακτηρισμού της από τους Hermann Gunkel και Rudolf Bultmann ως «μύθου» χωρίς καμιά αναφορά στην ιστορική πραγματικότητα και στην αρχαία πρωτοχριστιανική παράδοση<sup>28</sup>. Ακόμη κι αν δεχθούμε την παρουσία στη διήγηση των αφηγηματικών μοτίβων, τα οποία επισημαίνει ο Hans Dieter Betz και τα οποία απαντούν κυρίως στο εθνικό περιβάλλον της πρώτης εκκλησίας (για παράδειγμα εκείνο της εμφάνισης ενός νεκρού σε φίλους και συγγενείς)<sup>29</sup>, αυτό δεν μπορεί να αποτελέσει καταλυτικό επιχείρημα κατά της αρχαιότητας κι αυθεντικότητας της διασωζόμενης στη συγκεκριμένη περιουσία παράδοσης. Επιπλέον, όπως έχει ήδη επισημανθεί, καμιά από τις περιπτώσεις, τις οποίες παραθέτει ο Betz, δεν μπορεί να θεωρηθεί ακριβώς παράλληλη προς την εμφάνιση του Ιησού προς Εμμαούς<sup>30</sup>.

Συνοψίζοντας τα όσα εν συντομία παρουσιάσαμε στις προηγούμενες σελίδες παρατηρούμε: α) η διήγηση του Λκ 24, 12-35 διασώζει μία αρχαία παράδοση της πρώτης κοινότητας των Ιεροσολύμων για μία εμφάνιση του Ιησού σε δύο μαθητές του που πορεύονταν σε μία κώμη με το όνομα Εμμαούς και στους οποίους αποκαλύφθηκε ο αναστημένος Ιησούς κατά την κλάση του άρτου, β) η αρχαία αυτή παράδοση δέχθηκε την επεξεργα-

27. Wanke, "Wie sie ihm beim Brotbrechen erkannten," 183, σημ. 11.

28. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (FRLANT 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1903, 71. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 310.

29. Betz, "Ursprung und Wesen," 8 εζ.

30. Marshall, *Gospel of Luke*, 891 και Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1556. Βλ. ακόμη Ehrhardt, "The Disciples," 195-201, ο οποίος, ενώ νωρίτερα αποδέχεται επίδραση των εξωβιβλικών μοτίβων στη διαμόρφωση της σχετικής αφήγησης, υποστηρίζει ότι η αφήγηση του Φιλοστράτου για τον Απολλώνιο έχει δεχθεί επιδράσεις από τις χριστιανικές παραδόσεις για τον Ιησού.

σία του Λουκά, όσον αφορά στη γλώσσα και στην αφηγηματική της δομή, έτσι ώστε να εξυπηρετήσει τους θεολογικούς στόχους του ευαγγελιστή<sup>31</sup>.

Προκειμένου ωστόσο να αναδειχθούν αυτοί οι στόχοι του Λουκά είναι ανάγκη στη συνέχεια να αναζητήσουμε τη βοήθεια μίας συγχρονικής προσέγγισης του κειμένου μας.

### Συγχρονική προσέγγιση του Λκ 24, 13-35

#### Η θέση της εμφάνισης στο Λκ 24, 13-35 μέσα στο Λκ 24

Το 24<sup>ο</sup> κεφάλαιο του κατά Λουκάν ευαγγελίου, το οποίο αποτελεί και τη γέφυρα που συνδέει το κατά Λουκάν ευαγγέλιο με τα όσα θα ακολουθήσουν στη συνέχεια στις Πράξεις, θα μπορούσε να διαιρεθεί σε τέσσερις ενότητες: α) 24, 1-12: η επίσκεψη των γυναικών και του Πέτρου στον άδειο τάφο, β) 24, 13-35: η εμφάνιση του αναστημένου Ιησού στους μαθητές στην Εμμαούς, γ) 24, 36-49: η εμφάνιση του Αναστημένου στους μαθητές στην Ιερουσαλήμ και τέλος δ) 24, 50-53: η ανάληψη.

Εάν περιοριστούμε στις τρεις αφηγήσεις που σχετίζονται άμεσα με το γεγονός της ανάστασης, παρατηρούμε τα εξής:

1) υπάρχει μία διαβάθμιση στον τρόπο εμφάνισης του Ιησού και συνειδητοποίησης του γεγονότος της ανάστασης. Στην πρώτη αφήγηση ο Ιησούς δεν είναι παρών, αλλά οι γυναίκες πληροφορούνται το γεγονός από τους δύο άνδρες που συνάντησαν στον άδειο τάφο (24, 4 εξ.). Το ίδιο συμβαίνει και με τον Πέτρο, ο οποίος επισκέπτεται τον άδειο τάφο, δεν συναντά όμως τον αναστημένο Ιησού (24, 12). Στη δεύτερη αφήγηση ο Ιησούς εμφανίζεται σε δύο μαθητές του, οι οποίοι όμως αρχικά δεν τον αναγνωρίζουν και τελικά οδηγούνται από τον ίδιο στην επίγνωση. Στην τρίτη τέλος αφήγηση ο Ιησούς εμφανίζεται στους μαθητές του στην Ιερουσαλήμ, οι οποίοι τον αναγνωρίζουν βέβαια, αρχικά όμως ταράσσονται θεωρώντας τον

31. Υπό αυτήν την έννοια το περιστατικό στην Εμμαούς ανήκει στη δεύτερη κατηγορία των εμφανίσεων του Αναστάντος της τυπολογίας που πρότεινε ο C.H. Dodd, "The Appearances of the Risen Christ: An Essay on Form-Criticism of the Gospels," στο έργο του D.E. Nineham, (επιμ.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, Blackwell, Oxford 1957, 9-35, δηλ. στις «λεπτομερείς διηγήσεις» (circumstantial narratives), όπου το βάρος δίνεται σε μία αναπτυγμένη αφήγηση η οποία εξυπηρετεί συγκεκριμένους θεολογικούς σκοπούς.

πνεύμα και στη συνέχεια πείθονται. Στην προκειμένη, επομένως, περίπτωση θα μπορούσε να ισχύσει το αφηγηματικό σχήμα, το οποίο εισήγαγε ο Bultmann σχετικά με τις εμφανίσεις του Αναστάσιου, σύμφωνα με το οποίο αυτές λαμβάνουν χώρα αρχικά μπροστά σε μεμονωμένους μαθητές και στη συνέχεια μπροστά σε όλους τους αποστόλους<sup>32</sup>. Έτσι η εμφάνιση στην Εμμαούς λαμβάνει χώρα πριν την εμφάνιση στους συγκεντρωμένους μαθητές στο Λκ 24, 36-49.

2) Η τελευταία αυτή παρατήρηση αναδεικνύει επίσης την ιδιαίτερη θέση που καταλαμβάνει η αφήγηση της εμφάνισης προς Εμμαούς μέσα στο τρίπτυχο των αναστάσιμων περιιοπών του Λκ 24. Συμβάλλει με μία σειρά από γλωσσικές και αφηγηματικές «γέφυρες» στην ομαλή μετάβαση από την ιστορία του άδειου τάφου σε εκείνη της εμφάνισης του Ιησού μπροστά στους μαθητές. Αναφέρουμε εδώ ενδεικτικά τα σημαντικότερα σημεία επαφής των τριών διηγήσεων: α) και τα τρία περιστατικά λαμβάνουν χώρα «τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων» (24, 1. 13. 35), ένας προσδιορισμός, ο οποίος σε συνδυασμό με τη φράση «τρίτην ταύτην ἡμέραν» (24, 21) δημιουργεί το χρονικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσονται οι τρεις αναστάσιμες διηγήσεις<sup>33</sup>, β) η αναφορά επίσης στην Ιερουσαλήμ δημιουργεί -και μάλιστα με έναν ιδιαίτερα αριστοτεχνικό τρόπο- τη γεωγραφική συνάφεια μέσα στην οποία εντάσσονται τα τρία περιστατικά· ενώ η εμφάνιση του Ιησού στον Κλεοπά και στον ανώνυμο σύντροφό του δε λαμβάνει χώρα στην Ιερουσαλήμ, η κίνηση ωστόσο των δύο μαθητών από την Ιερουσαλήμ (24, 13) και προς αυτήν (24, 33) συνδέει μεταξύ τους τα δύο άλλα περιστατικά, γ) το ίδιο αποτέλεσμα φαίνεται να έχει κι η αναφορά στον Πέτρο στο τέλος του πρώτου περιστατικού και στο τέλος του δεύτερου, δ) ο Κλεοπάς κι ο συνοδοιπόρος του είναι ένας ακόμη συνδετικός κρίκος. Αυτοί γνωρίζουν τα γεγονότα στον άδειο τάφο, τα οποία διηγούνται στον Ιησού. Στη συνέχεια οι ίδιοι αφηγούνται στους συγκεντρωμένους μαθητές στην Ιερουσαλήμ τα όσα συνέβησαν κατά το ταξίδι τους στην Εμμαούς. Με αυτόν τον τρόπο οι δύο αυτοί μαθητές, οι οποίοι ανήκουν σύμφωνα με τον

32. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 312.

33. J. Gillman, "The Emmaus Story in Luke-Acts Revisited," στο έργο των R. Bieringer κ.ά. (επιμ.), *Resurrection in the New Testament: Festschrift J. Lambrecht* (BETL 165), Leuven University Press, Leuven 2002, 167.



στ. 24, 9 στους ένδεκα και στους λοιπούς μαθητές κι επιστρέφουν πάλι σε αυτούς σύμφωνα με το στ. 24, 33, λειτουργούν ως ένας συνεκτικός κρίκος μεταξύ των τριών αφηγήσεων<sup>34</sup>, ε) ένα τελευταίο και πολύ σημαντικό κοινό σημείο επαφής των τριών αφηγήσεων –το οποίο μάλιστα στην αφήγηση της πορείας προς Εμμαούς καταλαμβάνει ένα πολύ μεγάλο μέρος της– είναι η αναφορά στο πάθος και στην ανάσταση του Ιησού, γεγονότα τα οποία έχουν ήδη προφητευθεί και τα οποία τώρα εκπληρώνονται. Η υπενθύμιση στις γυναίκες αρχικά, στους δύο μαθητές προς Εμμαούς στη συνέχεια και στους «ένδεκα» και στους «σὺν αὐτοῖς» στο τέλος, η οποία συνδέεται πάντοτε με το πρόσωπο του Ιησού (αφού στην πρώτη περίπτωση οι δύο άνδρες υπενθυμίζουν τη σχετική πρόρρηση του Ιησού στη Γαλιλαία και στις δυο άλλες περιπτώσεις ο ίδιος ο Ιησούς παραπέμπει τους συνομιλητές του στις προφητείες των Γραφών) έχει μία διπλή λειτουργία μέσα στο κείμενο: συνδέει τα τρία περιστατικά, πρώτον, μεταξύ τους και, δεύτερον, με όσα προηγήθηκαν όχι μόνο κατά τις τελευταίες μέρες στην Ιερουσαλήμ αλλά και κατά την επίγεια δράση του Ιησού στη Γαλιλαία δημιουργώντας έτσι συνοχή στην αφήγηση. Πίσω όμως από τον αφηγηματικό ρόλο αυτής της αναφοράς στο πάθος και στην ανάσταση κρύβεται κι ένα βαθύτερο θεολογικό περιεχόμενο: τα λόγια, που είπε ο Ιησούς στους μαθητές του όσο ζούσε, βοηθούν τους μαθητές να ερμηνεύσουν το πάθος και την ανάστασή του. Οι επαναλαμβανόμενες αναδρομές στα δύο σημαντικότερα γεγονότα της επίγειας παρουσίας του Ιησού, σε νέα αφηγηματικά πλαίσια κάθε φορά, λειτουργούν ως ένας συνεχής υπομνηματισμός τους. Όπως φαίνεται και στον πίνακα που ακολουθεί σε κάθε αναφορά σε αυτά προστίθεται κι ένα νέο στοιχείο δημιουργώντας έτσι μία κλίμακα κι ανοίγοντας στην τελευταία σιγή τον ορίζοντα στο μέλλον της εκκλησίας (24, 47), για το οποίο θα κάνει λόγο ο ευαγγελιστής στο δεύτερο βιβλίο του<sup>35</sup>. Σε αυτό όμως το θεολογικό σχήμα της εκπλήρωσης της προφητείας, το οποίο αποτελεί

34. Ο Johnson, *Gospel of Luke*, 399, βλέπει εδώ την αγαπημένη συνήθεια του ευαγγελιστή να διηγείται ξανά και ξανά μία ιστορία: ο Λουκάς λέει μία ιστορία για δύο οδοιπόρους, οι οποίοι αφηγούνται τι συνέβη στην πόλη, τι τους είπαν οι γυναίκες, οι οποίες πάλι νωρίτερα είχαν διηγηθεί στους αποστόλους και στους λοιπούς μαθητές όσα έζησαν.

35. Το ρόλο που διαδραματίζει το κεφ. 24 στη μετάβαση από το κατά Λουκάν ευαγγέλιο στις Πράξεις των Αποστόλων τονίζει κι ο Dillon, *Eye-Witnesses*, 157-184.



κεντρικό θεολογικό θέμα του Λκ 24<sup>36</sup>, ή διήγηση για την εμφάνιση στην κώμη Εμμαούς διαδραματίζει ένα σημαντικό ρόλο, καθώς προσθέτει ένα σημαντικό στοιχείο, επάνω στο οποίο θα στηριχθεί κι η επόμενη διήγηση για να καταλήξει στον ευαγγελισμό της σωτηρίας («μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη») σε όλα τα ἔθνη. Κι αυτό είναι το στοιχείο της ερμηνείας των δραματικών γεγονότων, των οποίων μάρτυρες είναι οι μαθητές, με τη βοήθεια των Γραφών<sup>37</sup>. Το μοτίβο της εξήγησης των Γραφών (οι οποίες στο 24, 27 ορίζονται ως ο Μωυσής κι οι προφῆτες, ενώ στο 24, 44 ως ο Μωυσής, οι προφῆτες κι οι ψαλμοί)<sup>38</sup> εισάγεται για πρώτη φορά στη συζήτηση του Ιησού με τους δύο μαθητές προς Εμμαούς.

24,6-8	24,25-27	24,44-48
... μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (7) λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. (8) καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ.	... ὃ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· (26) οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; (27) καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διεομήνευσεν αὐτοῖς ἐν ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ.	Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς οὗτοι οἱ λόγοι μου οὐδὲν ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. (45) τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνίεναι τὰς γραφάς (46) καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (47) καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ (48) ὑμεῖς μάρτυρες τούτων.

36. Schubert, “The Structure and Significance of Luke 24,” 177: “We conclude that Luke’s proof-from-prophecy theology is the heart of the literary and the theological unity and climax of the gospel.”

37. Johnson, *Gospel of Luke*.

38. Η φράση «Μωυσής καὶ πάντες οἱ προφῆτες» φαίνεται να αναφέρεται στο σύνολο των Γραφών, κάτι που επιβεβαιώνεται κι από τη φράση «πᾶσαι αἱ γραφαὶ» στον ἴδιο στίχο και την επίσης γενική αναφορά «γραφαὶ» στο στ. 32. Βλ. επίσης την ἀνάλυση του Wolter, *Lukasevangelium*, 555 και 784.

### Αφηγηματική δομή της περικοπής

Ἐχουν προταθεί διάφορες διαιρέσεις του κειμένου της περικοπής, όπως με βάση την εναλλαγή των σκηνών<sup>39</sup>, με βάση τους ομόκεντρους αφηγηματικούς κύκλους<sup>40</sup> ή τέλος με βάση τη χιαστή δομή του κειμένου<sup>41</sup>. Καθεμιά από αυτές τις δυνατότητες οργάνωσης του κειμένου, όπως είναι φυσικό, αναδεικνύει διαφορετικά στοιχεία της αφήγησης. Στην παρούσα ωστόσο μελέτη προτιμήθηκε μία διαφορετική προσέγγιση, η οποία οργανώνει τις πληροφορίες του κειμένου με βάση το ζεύγος πνευματική τύφλωση-πνευματική όραση (επίγνωση)<sup>42</sup>. Αφορμή γι' αυτήν τη διαίρεση δίνει ο τελευταίος στίχος της περικοπής (24, 35), όπου εμφανίζονται τρία βασικά μοτίβα της διήγησης: η εξήγηση των Γραφών «ἐν τῇ ὁδῷ», η κλάση του ἄρτου κι η αναγνώριση του Ἰησοῦ από τους δύο μαθητές. Ἐτσι η διήγηση θα μπορούσε να οργανωθεί ως εξής:

Οι δύο μαθητές πορεύονται προς Ἐμμαούς, ο Ἰησοῦς εμφανίζεται και περπατά μαζί τους, όμως αυτοί δεν μπορούν να τον αναγνωρίσουν, διότι «οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο (α) τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν (β)»

#### Κεντρικά μοτίβα στους στ. 13-33

το ταξίδι (ἐν τῇ ὁδῷ)  
 η εξήγηση των Γραφών  
 η κλάση του ἄρτου

Οι μαθητές αναγνωρίζουν τον Ἰησοῦ: «αὐτῶν δὲ διηνοιχθήσαν οἱ ὀφθαλμοὶ (α) καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν (β)»

39. Wolter, *Lukasevangelium*, 775: α) στο δρόμο προς Ἐμμαούς (στ. 13-27), β) στην Ἐμμαούς (στ. 28-32), γ) επιστροφή στην Ἱερουσαλήμ (στ. 28-32).

40. X. Léon-Dufour, *Resurrection and the Message of Easter*, μετάφρ. R.N. Wilson, Geoffrey Chapman Publishers, London 1974, 160-164· V.M. Wilson, *Divine Symmetries: The Art of Biblical Rhetoric*, Univ. Press of America, Lanham 1997, 50-51· C. Grappe, “Au croisement des lectures et aux origines du repas communautaire. Le récit des pèlerins d’ Emmaüs: Luc 24/13-35,” *ÉTR* 74 (1998): 495-499.

41. F. Schnider,-W. Stenger, “Beobachtungen zur Struktur der Emmausperrikope,” *BZ* 16 (1972): 109-110· Nolland, *Luke*, 1198-1199. Βλ. ακόμη S. Despotis, “The Way to Emmaus (Lk 24, 13-32),” *OFo* 22 (2008): 169-180.

42. Gillman, “Emmaus Story,” 180-181· βλ. ακόμη Wolter, *Lukasevangelium*, 775.

Σημαντικό ρόλο στη διήγηση διαδραματίζει το ταξίδι, ένα μοτίβο κυρίαρχο στο έργο του Λουκά αλλά και στη συγκεκριμένη περικοπή. Όπως κατέστη σαφές και στην προηγούμενη ενότητα, η τοπική μετακίνηση των μαθητών από και προς την Ιερουσαλήμ συμβάλλει στη μετάβαση από τη διήγηση του κενού μνημείου στη διήγηση της εμφάνισης του Ιησού στους ένδεκα και στους υπόλοιπους μαθητές. Παράλληλα παραπέμπει στην εκτενή ενότητα του ευαγγελίου για το ταξίδι του Ιησού από τη Γαλιλαία προς την Ιερουσαλήμ (9, 51-19, 48) και στα πολλά ταξίδια των Πράξεων, ενώ δημιουργεί ένα σαφή συνειρμό με τον χαρακτηρισμό της πρώτης Εκκλησίας ως «τῆς ὁδοῦ» (Πραξ 19, 9· 22, 4· 24, 14· πρβλ. ακόμη Πραξ 16, 17· 18, 25) και των πρώτων χριστιανών ως «τῆς ὁδοῦ ὄντων» (Πραξ 9, 2). Επιπλέον το ταξίδι μπορεί να κατανοηθεί και μεταφορικά με την έννοια της μετάβασης από την άγνοια και την πνευματική τυφλότητα στη γνώση και την επίγνωση<sup>43</sup>. Έτσι οι δύο μαθητές ξεκινούν ένα ταξίδι κατανόησης μέσα από την εξήγηση των Γραφών του πάθους και της ανάστασης του Ιησού, το οποίο κορυφώνεται στην αναγνώριση και στη συνειδητοποίηση της παρουσίας του κατά την κλάση του ἄρτου<sup>44</sup>.

Τη μετάβαση από την άγνοια και τη θλίψη στην αναγνώριση και στη χαρά της παρουσίας του Κυρίου υπογραμμίζει η λεπτή ειρωνεία της περιουσίας, η οποία «παρακολουθεί» όλα τα στάδια της αφήγησης: ο Κλεοπᾶς κι ο ἄλλος μαθητής νομίζουν ότι γνωρίζουν τα γεγονότα, στην πραγματικότητα όμως δεν μπορούν να εισδύσουν κάτω από την επιφάνειά τους, σπεύδουν να τα διηγηθούν στον Ιησού, για τον οποίο υπονοούν ότι δεν είναι καλὰ πληροφορημένοι, όταν οι αναγνώστες του ευαγγελίου γνωρίζουν ότι εκείνος είναι που πραγματικά γνωρίζει, αφού βρίσκεται στο επίκεντρο των γεγονότων κι ως αληθινός γνώστης των Γραφών και των γεγονότων τα διερ-

43. R.J. Karris, “Luke 24:13-35,” *Int* 41 (1987): 58. Με μία ανάλογη πνευματική σημασία κατανοεί το ταξίδι από την Ιερουσαλήμ προς Εμμαούς κι ο Despotis, “The Way to Emmaus,” 172.

44. Το ρήμα που χρησιμοποιείται στους στ. 15 και 31 είναι το «ἐπιγινώσκω», ένα ρήμα ιδιαίτερα σύνηθες στα έργα του Λουκά (7 φορές στο ευαγγέλιο και 13 φορές στις Πράξεις). Συνήθως έχει τη σημασία του αναγνωρίζω. Στην περίπτωση της εμφάνισης στους δύο μαθητές στην Εμμαούς σημαίνει όχι μόνο την αναγνώριση αλλά και την εμπειρία του αναστημένου Ιησού, W. Hackenberg, λ. «ἐπιγινώσκω», *EWNT*, II, 61-62. Πρβλ. επίσης το Γεν 3, 7.

μηνεύει στη συνέχεια στους μαθητές<sup>45</sup>.

Είναι ωστόσο σημαντικό να σημειωθεί εδώ ότι οι μαθητές «επιγινώσκουν» τον αναστημένο Ιησού όχι κατά την εξήγηση των Γραφών αλλά «ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου», κάτι το οποίο διευκρινίζεται δύο φορές στο κείμενο (στ. 30-31 και 35)<sup>46</sup>. Αυτό είναι ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον στοιχείο, το οποίο δεν απαντά στην επόμενη εμφάνιση του Ιησού στους μαθητές στην Ιερουσαλήμ, όπου και πάλι λαμβάνει χώρα ένα δείπνο (24, 41-43)<sup>47</sup> κι ο Ιησούς «διανοίγει» τον νουν των μαθητών, ώστε να κατανοήσουν τα όσα γράφονται στις Γραφές για το πάθος και την ανάσταση του «χριστοῦ» (24, 44-45). Εκτός από τις υπόλοιπες διαφορές (όπως για παράδειγμα το ότι προηγείται το σκηνικό του δείπνου της εξήγησης των Γραφών και της κατανόησής τους), σημαντική είναι στην εμφάνιση στους μαθητές στην κώμη Εμμαούς η χρήση του όρου «κλάσις τοῦ ἄρτου», η οποία, όπως θα υποστηριχθεί στη συνέχεια, δε μπορεί να είναι τυχαία. Το πρόβλημα που έχει τεθεί από την έρευνα είναι, εάν εδώ ο όρος χρησιμοποιείται ως *terminus technicus* της Ευχαριστίας ή εάν παραπέμπει απλά στα δείπνα που μοιράστηκε ο Ιησούς με τους μαθητές του πριν το πάθος και ανάστασή του. Για πολλούς νεότερους ερμηνευτές ο όρος «κλάσις» εδώ είναι μία σαφής αναφορά στην ευχαριστιακή πράξη της πρώτης Εκκλησίας<sup>48</sup>, ενώ κάποιοι άλλοι αποκλείουν

45. J. Maxey, "The Road to Emmaus: Changing Expectations. A Narrative-Critical Study," *CTM* 32 (2005): 112-123 κι εδώ 114· Wolter, *Lukasevangelium*, 779.

46. Στο επίπεδο της αφήγησης αυτή η επίγνωση κατά την κλάση του ἄρτου επιτυγχάνεται (α) με την αντιστροφή των ρόλων, όπου ο Ιησούς αναλαμβάνει εκείνο του οικοδεσπότη αν κι είναι ουσιαστικά φιλοξενούμενος και (β) με την επιτέλεση του δείπνου με το γνωστό από άλλα προπασχάλια δείπνα του Ιησού τρόπο, D.B. Laytham, "Interpretation on the Way to Emmaus: Jesus Performs His Story," *JThI* 1 (2007): 101-115 κι εδώ 110-111.

47. Σύμφωνα με τον Marshall, *Gospel of Luke*, 903 η διήγηση πρέπει αρχικά να είχε ευχαριστιακό χαρακτήρα, ο οποίος όμως στη συνέχεια υποχώρησε για να τονισθεί από το συγγραφέα η διαδεδομένη στην αρχαία εκκλησία παράδοση ότι ο Ιησούς έφαγε μαζί με τους μαθητές του. Αυτή η πληροφορία χρησιμοποιείται ως απόδειξη του γεγονότος ότι ο Ιησούς πραγματικά και «σωματικῶς» αναστήθηκε, βλ. Πραξ 10,41. Έτσι ερμηνεύθηκε άλλωστε κι από την αρχαία Εκκλησία, βλ. για παράδειγμα Ιγνάτιος, *Σμυρναίσις* 3,3: *SC* 10bis, 156.

48. J. Dupont, "Le repas d' Emmaus," *LI* 31 (1957): 77-92· R. Orlett, "An

οποιαδήποτε τέτοια σχέση και θεωρούν ότι το κέντρο βάρους της διήγησης εδώ βρίσκεται στην ανάσταση και στην ταύτιση του Αναστημένου με τον Ιησού, η οποία μπορεί να πιστοποιηθεί από μάρτυρες<sup>49</sup>. Οποσδήποτε τα στοιχεία που τονίζουν οι δεύτεροι για να υποστηρίξουν τη θέση τους είναι παρόντα στη διήγηση. Η αυστηρή όμως διάκριση μεταξύ της λατρευτικής εμπειρίας (της ευχαριστιακής εμπειρίας της πρώτης εκκλησιαστικής κοινότητας) και της ιστορίας (του γεγονότος δηλαδή της εμφάνισης του αναστημένου Ιησού)<sup>50</sup> περιορίζει το κείμενο σε μία μονοεπίπεδη ανάγνωση κι αγνοεί τη δυναμική του, η οποία καταδεικνύεται από την ενδοκειμενική ανάγνωσή του<sup>51</sup>.

### Η κλάση του άρτου κι η εξήγηση των Γραφών στο Λκ 24, 30. 35 και στο έργο Λκ-Πραξ

Μία τέτοια προσέγγιση του κειμένου αναδεικνύει τον ουσιαστικό ρόλο που διαδραματίζει η διήγηση για την κλάση του άρτου στην Εμμαούς, καθώς με τη συνειδητή υιοθέτηση μίας σειράς φραστικών και θεματικών υπαινιγμών συνδέει τα προ-πασχάλια δείπνα του Ιησού και των μαθητών του και κυρίως το Μυστικό Δείπνο με τα ευχαριστιακά δείπνα της πρώτης Εκκλησίας. Σε αυτήν μπορεί ίσως να εντοπισθεί ο συνδετικός κρίκος μεταξύ ευχαριστιακής/λειτουργικής εμπειρίας και χριστοκεντρικού μηνύματος<sup>52</sup>.

Δύο διηγήσεις, που προηγούνται της εμφάνισης στην Εμμαούς, συν-

---

Influence of the Early Liturgy upon the Emmaus Account,” *CBQ* 21 (1959): 212-219· R. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997, 261.

49. Marshall, *Gospel of Luke*, 891. Johnson, *Gospel of Luke*, 399.

50. Για το πρόβλημα βλ. Π. Βασιλειάδη, «Η ευχαριστία ως στοιχείο περιεκτικότητας και ενότητας», *ΔΒΜ* 34 (2006): 101-103.

51. Βλ. και την κριτική του Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1560, ο οποίος παρατηρεί ότι το ερώτημα, εάν ο Ιησούς στην Εμμαούς τέλεσε την Ευχαριστία, δεν μπορεί να απαντηθεί κι ουσιαστικά κρίνεται αναχρονιστικό. Στην ίδια γραμμή κι ο Maxey, “The Road to Emmaus,” 122-123 αποσυνδέει το γεγονός στην Εμμαούς από κάθε ευχαριστιακή αναφορά και το συνδέει με τα κοινά δείπνα του Ιησού με τους μαθητές του, που καταλαμβάνουν κεντρική θέση στο κατά Λουκάν.

52. Βλ. Βασιλειάδη, «Η ευχαριστία».

δέονται στενά με αυτήν: το θαύμα του χορτασμού των πεντακισχίλιων (9, 10-17) κι ο Μυστικός Δείπνος (22, 14-20).

Αναφορικά με την πρώτη οι ομοιότητες είναι σημαντικές: α) και τα δύο περιστατικά λαμβάνουν χώρα προς το τέλος της ημέρας (Λκ 9, 12· 24,29), β) και στις δύο περιπτώσεις προηγείται η διδασκαλία του Ιησού (στο 9, 11 ο Ιησούς μιλά για τη βασιλεία του Θεοῦ, στο 24, 32 αντικείμενο της διδασκαλίας του είναι η εκπλήρωση των Γραφών), γ) οι λέξεις που χρησιμοποιούνται είναι οι ίδιες: «κατέκλινα», «λαβών», «κατέκλασεν», «έδίδου» στο θαύμα του χορτασμού και «κατακλιθῆναι», «λαβών», «εὐλόγησεν», «κλάσας», «έπεδίδου», στο δείπνο στην Εμμαούς<sup>53</sup>. Είναι προφανές ότι ο ευαγγελιστής επιθυμεί να δημιουργήσει στον αναγνώστη του συνειρμούς μεταξύ των δύο περιστατικών, οι οποίοι μάλιστα γίνονται εντονότεροι, αν κανείς αναζητήσει, όπως προτείνει ο B.P. Robinson, τα κοινά σημεία και με την ομολογία του Πέτρου αμέσως μετά το θαύμα του χορτασμού (9, 10-22). Σε αυτήν την περίπτωση η διαδοχή δείπνου/χορτασμού κι ομολογίας στην ευρύτερη ενότητα 9, 12-22 προαναγγέλλει την ανάλογη διαδοχή χορτασμού / δείπνου κι αναγνώρισης στο 24, 13-35<sup>54</sup>. Ένα επιπλέον ενδιαφέρον στοιχείο εδώ είναι η παρουσία του σημαντικού, όπως είδαμε, μοτίβου της εκπλήρωσης των Γραφών στο πρόσωπο του Ιησού –κυρίως αναφορικά με το πάθος και την ανάστασή του (9, 21-22 και 24, 26-27)– καθώς επίσης ότι και στις δύο περιπτώσεις προηγείται η διδασκαλία του δείπνου.

Η δεύτερη περικοπή, που θα μπορούσε να συσχετισθεί με τη διήγηση της εμφάνισης στην Εμμαούς, είναι εκείνη του Μυστικού Δείπνου. Κι εδώ το σκηνικό είναι εκείνο του δείπνου, όπου ο Ιησούς λειτουργώντας ως οικοδεσπότης (αν και στην πραγματικότητα είναι ο προσκεκλημένος) μοιράζει τον άρτο στους μαθητές (κατά ανάλογο τρόπο, όπως έκανε στο θαύμα του χορτασμού και στο Μυστικό Δείπνο)<sup>55</sup>. Οι φραστικές ομοιό-

53. Βλ. A.A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*, The Liturgical Press, Collegeville 1993, 17-18. Η θέση του ωστόσο ότι και στα δύο θαύματα κυριαρχεί η κλάση του άρτου δε φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τη διατύπωση στο θαύμα του πολλαπλασιασμού.

54. B.P. Robinson, "The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts," *NTS* 30 (1984): 490.

55. Είναι άλλωστε γνωστή η κεντρική θέση, την οποία καταλαμβάνει μέσα στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο –αλλά και στις Πράξεις– το μοτίβο του δείπνου, R.J.



τητες επίσης των στ. 22, 14, 19 και 24, 30-31 είναι εμφανείς: «ἀνέπεσεν»-«κτακαλιθῆναι», «λαβὼν ἄρτον»-«λαβὼν τὸν ἄρτον», «ἔκλασεν»-«κλάσας» και «διδόμενον»-«ἐπεδίδου». Μοναδικό σημεῖο απόκλισης είναι η χρήση στην περίπτωση της περικοπῆς του Μυστικού Δείπνου του ρήματος «εὐχαριστεῖν» (εὐχαριστήσας) ἀντὶ του «εὐλογεῖν» (εὐλόγησεν) στο δείπνο στην Εμμαούς. Αυτὴ η διαφορά οδήγησε πολλοὺς ερμηνευτὲς στο συμπέρασμα ὅτι οἱ δύο περικοπές δεν θα ἔπρεπε να συνδεθοῦν μεταξύ τους κι ὅτι ἐδῶ δε γίνεται ουσιαστικά καμιά αναφορά στην Ευχαριστία<sup>56</sup>. Θα πρέπει ὡστόσο να σημειωθεῖ ὅτι η ἀναλογία μεταξύ δύο περικοπῶν δε σημαίνει ἀναγκαστικά την ἀπόλυτη φραστική ἢ θεματολογική ταύτιση. Σε κάθε περίπτωση πρόκειται για μία ἀναλογία και σκοπὸ ἔχει να βοηθήσει τον ἀναγνώστη μέσα ἀπὸ συσχετισμοὺς και συγκρίσεις να οδηγηθεῖ σε συμπεράσματα, τα ὁποῖα θα ἔχουν ἀξία για το δικό του παρόν. Είναι προφανές ὅτι ο Λουκάς δεν ἐπιθυμεί να ταυτίσει τα δύο γεγονότα, του Μυστικού Δείπνου και του δείπνου στην Εμμαούς. Πολύ περισσότερο φαίνεται να θέλει να υπογραμμίσει, ἀνακαλώντας τα στη μνήμη των ἀναγνωστῶν του, τη δυνατότητα που ἔχουν τα μέλη της Εκκλησίας να ἔχουν μαζί τους τον ἀναστημένο Κύριο σε κάθε ευχαριστιακὴ σὺνάξη<sup>57</sup>. Ὅτι πλέον η σχέση με τον Ἰησοῦ ἀποκτὰ μία νέα ποιότητα, αὐτὸ καθίσταται ἐπίσης σαφές ἀπὸ το γεγονός ὅτι ο Ἰησοῦς μετὰ την ἀναγνώρισή του ἀπὸ τους μαθητὲς

---

Karris, *Luke: Artist and Theologian: Luke's Passion Account as Literature*, Paulist Press, New York 1985, 47-78.

56. Βλ. Gillman, "The Emmaus Story," 168 και σημ. 9· Robinson, "The Place of the Emmaus," 487 ἐξ.

57. Nolland, *Luke*, 1206· Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1559-1560. Η θέση πολλῶν ερμηνευτῶν, ἀρχαίων και σύγχρονων, ὅτι το κέντρο βάρους της διήγησης βρίσκεται στη βεβαιότητα της ἀνάστασης του Ἰησοῦ, δεν ἀκυρώνει την ταυτόχρονη ἀνάγνωσή της στη συνάφεια της ευχαριστιακῆς ἐμπειρίας της ἀρχαίας Εκκλησίας, ὅπως υπογραμμίζει ο Betz, "Ursprung und Wesen," 15. Ἐπιπλέον αὐτὴ η σύνδεση του Ἀναστάσιου με μία κοινὴ με τους μαθητὲς του τράπεζα είναι σαφὴς στις Πράξεις (1, 3-4· 10, 41). Τη φυσικὴ σχέση μεταξύ των ἐμφανίσεων του Ἰησοῦ μετὰ την ἀνάστασή του στο πλαίσιο ἐνὸς δείπνου και των ευχαριστιακῶν δείπνων της πρώτης Εκκλησίας τονίζει κι ο O. Cullmann, "The Meaning of the Lord's Supper in Primitive Christianity," στο ἔργο των O. Cullmann κ.ά (ἐπιμ.), *Essays on the Lord's Supper*, James Clarke Publications, Cambridge 2004, 11.



εξαφανίζεται (24, 31). Τέλος, οι ενστάσεις ότι α) η κλάσις του ἄρτου στην Εμμαούς δε μπορεί να έχει καμιά ἔστω κι ἔμμεση ευχαριστιακή αναφορά, διότι δεν είναι οι «δώδεκα» (ἢ ἔστω οι «ἔνδεκα») που συμμετέχουν σε αυτήν αλλά δύο ἄγνωστοι μέχρι τώρα μαθητές<sup>58</sup> κι ότι β) ο τόπος, που λαμβάνει χώρα αυτό το πρώτο δείπνο του αναστημένου Ιησού, δεν είναι η Ιερουσαλήμ αλλά κάποιος ἄγνωστος τόπος ἔξω από αυτήν, δε μπορούν να θεωρηθούν καταλυτικά επιχειρήματα, εφόσον η περικοπή αναγνωσθεί στο επίπεδο της εμπειρίας των πρώτων εκκλησιαστικῶν κοινοτήτων και των αναγνωστῶν του τρίτου ευαγγελίου. Τα δύο αυτά στοιχεία λειτουργοῦν μάλλον προληπτικά της νέας πραγματικότητας που εγκαινιάζεται και μπορούν να κατανοηθούν ως ενδεικτικά του περιεκτικῆς χαρακτήρα της Ευχαριστίας των πρώτων χριστιανικῶν κοινοτήτων<sup>59</sup>. το ευχαριστιακὸ δείπνο δεν περιορίζεται στον κλειστὸ κύκλο των δώδεκα και στα ὅρια μίας μικρῆς εκκλησιαστικῆς κοινότητας στην Ιερουσαλήμ<sup>60</sup>. Χωρὶς να χάνει ποτέ την αναφορά της στις ἀπαρχές της (αφού και σε αφηγηματικὸ επίπεδο οι δύο οδοιπόροι προς Εμμαούς επιστρέφουν στους ἔνδεκα στην Ιερουσαλήμ κι η θέση της Εμμαούς μέσα στη διήγηση προσδιορίζεται αναφορικά με την πόλη της Ιερουσαλήμ), η πρώτη Εκκλησία διευρύνει τους ὀρίζοντες της πέραν της Ιερουσαλήμ κατὰ την ἐπιταγή του αναστημένου Κυρίου (Λκ 24, 47-48 και Πραξ 1, 8). Η διήγηση της εμφάνισης του Ιησού στο Λκ 24, 13-35 υπαινίσσεται ὅσα θα ακολουθήσουν στο δεύτερο μέρος του ἔργου του Λουκά και βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με το θεολογικὸ πρόγραμμά του<sup>61</sup>.

Η ευχαριστιακή ἀνάγνωση του περιστατικῆς στην Εμμαούς δεν καταργεῖ βέβαια τον χριστοκεντρικὸ χαρακτήρα του γεγονότος. Στη διήγηση το θέμα της συζήτησης είναι ο Ιησούς, στο πρόσωπό του εκπληρώνονται οι προφητείες, αυτός είναι που μπορεί να δώσει τη σωστή τους ερμηνεία, είναι ο οικοδεσπότης του δείπνου κι ὅλα, ερμηνεία των Γραφῶν και κλάση του ἄρτου, οδηγοῦν στην ἐπίγνωσή του. Ἦδη παλαιότεροι ερευνητές τόνι-

58. Robinson, "The Place of the Emmaus," 487.

59. Βασιλειάδης, «Η ευχαριστία», 95 ἐξ.

60. Just, *The ongoing feast*, 51.

61. Γι' αυτό βλ. Χ. Οικονομου, *Οι ἀπαρχές του Χριστιανισμοῦ στην Κύπρο* (ΣΑΧ 3), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 42008, 281-298.

σαν ότι οι εμφανίσεις του Αναστάσιου κατά τη διάρκεια ενός κοινού δείπνου έχουν τον χαρακτήρα χριστοφάνειας<sup>62</sup>, η οποία στην περίπτωση της εμφάνισης στην Εμμαούς προετοιμάζεται με δύο τρόπους: α) με τη χριστοκεντρική εξήγηση των Γραφών, η οποία εκφράζεται σαφώς μέσα από το σχήμα προφητεία-εκπλήρωση, το οποίο κυριαρχεί, όπως αναφέρθηκε, σε όλο το 24<sup>ο</sup> κεφάλαιο και β) με την κλάση του άρτου<sup>63</sup>. Αυτός ο συνδυασμός των δύο στοιχείων<sup>64</sup>, ο οποίος, όπως επισημάνθηκε στη διαχρονική ανάλυση της περικοπής, μπορεί να είναι έργο του ίδιου του Λουκά, είναι ιδιαίτερα σημαντικός και παραπέμπει, όπως έχει ήδη υποστηριχθεί, στην

62. Βλ. τις μελέτες των A. Schweitzer, *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*. Heft 1: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Mohr Siebeck, Tübingen 1929 και M. Goguel, *L' Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris 1910. Κυρίως ωστόσο αυτή η θέση αναπτύχθηκε από τον Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 316. Βλ. επίσης J.D.M. Duncan, "The Walk to Emmaus (Lk 24, 13-35): the Lost Dimension," *EstB* 54 (1996): 183-193, ο οποίος συνδέει το δείπνο στην Εμμαούς με παλαιοδιαθηκικά χωρία που κάνουν λόγο για το δείπνο του Γιαχβέ με τους πιστούς του και κυρίως με το Εξ 24, 11.

63. Ενώ στο γαλλόφωνο κυρίως χώρο τονίσθηκε ιδιαίτερα ο ευχαριστιακός χαρακτήρας της περικοπής, βλ. για παράδειγμα L.-M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: a Sacramental Interpretation of Christian Existence*, μετάφρ. P. Madigan-M. Beaumont, The Liturgical Press, Collegeville 1995, 167-185, είναι πολλοί εκείνοι οι οποίοι δίνουν μεγαλύτερη βαρύτητα στη «λειτουργία του λόγου», βλ. για παράδειγμα Johnson, *Gospel of Luke*, 399 και παλαιότερα Betz, "Ursprung und Wesen," 15.

64. Μολονότι είναι σαφές από την εξέλιξη της διήγησης ότι οι μαθητές αναγνωρίζουν τον Ιησού «έν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου» κι όχι νωρίτερα (βλ. ωστόσο Λκ 24, 32), η εξήγησις των Γραφών είναι ουσιαστικό στοιχείο στην πορεία των μαθητών από την άγνοια προς την επίγνωση, βλ. F. Bovon, *L' evangile selon Saint Luc (19,28-24,53) (Commentaire du Nouveau Testament 2ème ser., IIIe)*, Labor et Fides, Genève 2009, 453. Αυτό όμως που οδηγεί στη συγκρότηση της πρώτης κοινότητας και στη διαμόρφωση της ταυτότητάς της δεν είναι απλά η ερμηνευτική αναφορά των Γραφών στο πρόσωπο του Ιησού αλλά ο συνδυασμός της με το γεγονός της Ευχαριστίας. Βλ. για παράδειγμα την επισήμανση της σχέσης γεύματος και κοινότητας στη μελέτη του Βασιλειάδη, «Η ευχαριστία», 81-82 και 103-104.

πρακτική των αρχαίων χριστιανικών συνάξεων<sup>65</sup>.

Οι Πράξεις των Αποστόλων επιβεβαιώνουν αυτή την υπόθεση. Κατά καιρούς έχουν τονισθεί οι αναλογίες μεταξύ της εμφάνισης στην Εμμαούς και διαφόρων περικοπών των Πράξεων. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα είναι η διήγηση για τον Αιθίοπα ευνούχο (Πραξ 8, 26-40), όπου πραγματικά οι ομοιότητες, από απόψεως λεξιλογίου, αφηγηματικών μοτίβων και θεολογικών θεμάτων, είναι σημαντικές: α) το μοτίβο του ταξιδιού, όπου και πάλι ο πρωταγωνιστής απομακρύνεται από την Ιερουσαλήμ, β) η άγνοια των Γραφών από τον Αιθίοπα αξιωματούχο κι η εξήγησή τους από τον Φίλιππο καθ' οδόν, γ) η χριστοκεντρική ερμηνεία των Γραφών, δ) η «εξαφάνιση» του Φιλίππου μετά τη βάπτισή του αξιωματούχου, ε) η κορύφωση της διήγησης στην περίπτωση του Λκ 24, 13-35 στην κλάση του ἄρτου και σε εκείνην του Πραξ 8, 26-40 στο βάπτισμα<sup>66</sup>. Από την άλλη ωστόσο θα πρέπει επίσης να σημειωθούν κι οι διαφορές με τη διήγηση για την εμφάνιση του Ιησού στην Εμμαούς: α) απουσιάζει στην περικοπή των Πράξεων το στοιχείο τας χριστοφάνειας και β) εδώ δε γίνεται λόγος για κλάση του ἄρτου αλλά για βάπτισμα. Παρά τις αξιοσημείωτες ομοιότητες μεταξύ των δύο περικοπών οι ουσιαστικές διαφορές καθιστούν δικαιολογημένη την προειδοποίηση του Joseph A. Fitzmyer ότι δε θα πρέπει να υπερτονίζεται ο μεταξύ τους παραλληλισμός.

65. Βλ. για παράδειγμα Riesner, „Die Emmaus-Erzählung,“ 159· Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1560. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται κι ο E.H. Scheffler, “Emmaus-A Historical Perspective,” *Neot* 23 (1989): 251-267 κι εδώ 263-264, ο οποίος διαβάζει την ιστορία της εμφάνισης του Ιησού στην Εμμαούς ως μία «διαφανή ιστορία» που αντικατοπτρίζει την ιστορική εμπειρία των κοινών ευχαριστιακών δείπνων της κοινότητας του Λουκά και των θλίψεων που αντιμετωπίζουν εξαιτίας πιθανών διωγμών. Βλ., τέλος, τη θέση του J.E. Landquist ότι η αφήγηση έχει διδακτικό και κατηχητικό χαρακτήρα και συνδεόταν με την κατήχηση πριν από το βάπτισμα, J.E. Landquist, “The Emmaus Story (St. Luke 24:13-35) as ‘Early Catholic’ Liturgical Catechesis,” στο έργο των M. Parvio κ.ά. (επιμ.), *Ecclesia, Leiturgia, Ministerium: Studia in Honorem Toivo Harjunpää*, Loimaan Kirjapaino, Helsinki 1997, 68-88 κι εδώ 75 και 82-83.

66. G. Bouwmann, *Das Dritte Evangelium*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1968, 13-14· J. Dupont, “The Meal at Emmaus,” στο έργο του J. Delorme, *The Eucharist in the New Testament: A Symposium*, Helicon κ.ά., Baltimore κ.ά. 1964, 119-120· Marshall, *Gospel of Luke*, 890.

Μία σύντομη ωστόσο αναφορά στη ζωή της πρώτης κοινότητας των Ιεροσολύμων στο Πραξ 2, 42 θα μπορούσε ίσως να συμβάλει ουσιαστικά στο υπό διερεύνηση ζήτημα της παρούσας μελέτης. Τέσσερις δοτικές (τῆ διδαχῆ τῶν ἀποστόλων, τῆ κοινωνία, τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου, ταῖς προσευχαῖς), οι οποίες συντακτικά εξαρτώνται από τη μετοχή «προσκαιτεροῦντες», δίνουν εδώ το περιεχόμενο της κοινῆς ζωῆς των μελών της ιεροσολυμιτικῆς κοινότητας<sup>67</sup>. Δύο χαρακτηριστικά αυτής της κοινότητας θα μας απασχολήσουν εδώ. Το πρώτο είναι η «κλάσις τοῦ ἄρτου», ὅρος ο οποίος φαίνεται να λειτουργεῖ ως *terminus technicus*. Σε αυτό το συμπέρασμα μας οδηγεί κι η παράλληλη χρήση του σε άλλα σημεία των Πράξεων κι ειδικότερα στα 20, 7. 11· 27, 35. Στο πρώτο μάλιστα παράλληλο αναφέρεται ὅτι η κλάση του ἄρτου, που τέλεσε ο Παῦλος, ἔλαβε χώρα «τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων», ἕνας χρονικός προσδιορισμός που σαφῶς παραπέμπει στις εμφανίσεις του Αναστημένου στο Λκ 24. Μολονότι υποστηρίχθηκε ἀπό ὀρισμένους ερμηνευτές<sup>68</sup> ὅτι ἐδῶ δε γίνεται ουσιαστικά λόγος για Ευχαριστία, η χρονική τοποθέτηση αὐτοῦ του δείπνου κατὰ την πρώτη ἡμέρα της εβδομάδος – ἡμέρα η οποία συνδέθηκε με την τέλεση της Ευχαριστίας ἤδη ἀπὸ τα πρώ-

67. Ἐχουν προταθεῖ διάφοροι τρόποι σύνδεσης των τεσσάρων αὐτῶν μετοχῶν μεταξύ τους, πολλοί ἀπὸ τους οποίους αποτυπώνονται και στη χειρόγραφη παράδοση του κειμένου. Σε κάποιες περιπτώσεις η δοτικὴ «τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου» κατανοήθηκε ως παράθεση στη δοτικὴ «κοινωνία», H. Cadbury, - K. Lake, *Commentary on Acts*, Baker, Grand Rapids 1979, 27-28· βλ. ἐπίσης τη γραφὴ «τῆς κλάσεως» σε χειρόγραφα λατινικά κι ἄλλα (d, vg, syr<sup>p</sup>, bo). Η προσθήκη του «καὶ» μεταξύ των λέξεων «κοινωνία» και «κλάσει», που μαρτυρεῖται στα χειρόγραφα  $\mathfrak{s}^2$  E Ψ 33 1739 m, στην sy και στο εικλησιαστικὸ κείμενο, σκοπὸ ἔχει να διακρίνει τις δύο δοτικές. Ἐδῶ υιοθετεῖται η πρόταση να ἀναγνωσθοῦν οι τέσσερις δοτικές ως τέσσερα ἀνεξάρτητα μεταξύ τους χαρακτηριστικά της ζωῆς της ιεροσολυμιτικῆς κοινότητας. Σε αὐτὴν την περίπτωση η λ. «κοινωνία» θα μπορούσε να κατανοηθεῖ με την ἔννοια της «πνευματικῆς συναστροφῆς», βλ. H. Seesemann, *Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament* (BZNW 74), Töpelmann, Giessen 1933, 87-92 και R.I. Pervo, *Acts: A Commentary (Hermeneia)*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2009, 92-93.

68. Βλ., για παράδειγμα, C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, T&T Clark International, London-New York 2004, 950.

τα χρόνια της Εκκλησίας<sup>69</sup>— κι η χρήση του όρου «κλάσις» ως συνώνυμου με την Ευχαριστία ήδη στην πρώιμη χριστιανική γραμματεία<sup>70</sup>, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι εδώ πρόκειται για ευχαριστιακή σύναξη<sup>71</sup>. Κι εδώ, όπως και στο Πραξ 2, 42, η κλάση του ἄρτου συνδυάζεται με τη διδασκαλία. Και στις δύο περιπτώσεις δε δίνεται το περιεχόμενο της διδαχῆς των αποστόλων και της ομιλίας του Παύλου αντίστοιχα. Είναι όμως πολύ πιθανό θέμα τους να ήταν η χριστοκεντρική ερμηνεία των Γραφών<sup>72</sup>. Αυτό τουλάχιστον βεβαιώνει η εξέταση των λόγων του Πέτρου (κατά την Πεντηκοστή 2, 14-36, στο Ναό 3, 11-26, στον Κορνήλιο 10, 34-43), του Στεφάνου (7, 1 εξ.) αλλά και του Παύλου (στην Αντιόχεια της Πισιδίας 13, 16-47), όπου το στοιχείο της εκπλήρωσης των προφητειών στο πρόσωπο του Ιησού είναι έντονο. Επομένως κι εδώ, όπως και στα Λκ 24, 13-35 και 24, 44-49 απαντούν και τα δύο στοιχεία, της κλάσης του ἄρτου και της εξήγησης των Γραφών. Αυτή η διαπίστωση θα μπορούσε να αποτελέσει ένα επιπλέον επιχείρημα της θέσης που διατυπώθηκε στην αρχή του παρόντος άρθρου, ότι είναι δηλαδή δυνατή και θεμιτή η δυναμική και σε πολλαπλά επίπεδα ανάγνωση της διήγησης για την εμφάνιση του Ιησού στους δύο μαθητές του που πορεύονταν προς την Εμμαούς και της κατανόησής της επομένως μέσα στη συνάφεια των ευχαριστιακών συνάξεων της πρώτης Εκκλησίας. Χωρίς να αναιρείται η ανάγνωσή της στο επίπεδο της ιστορίας—αφού άλλωστε ιστορία κι εμπειρία είναι ἄρρηκτα δεμένες στην πρωτοχριστιανική παράδοση— η «ευχαριστιακή» κατανόηση της περικοπῆς μεταφέρει το νέ-

69. Κατά πάσα πιθανότητα εδώ πρόκειται για το απόγευμα της Κυριακής, R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*. 2. Teilband: *Apg 13-28*, (EKK V/2), Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen κ.ά. 1986, 193, βλ. ακόμη Πλίνιος, *Epist.* X, 96. Ας σημειωθεί επίσης ότι και το δείπνο στην Εμμαούς δηλώνεται ότι λαμβάνει χώρα «τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων» εἰάν κι ἔχει ἤδη δύσει ο ἥλιος (24, 29: «πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέλιπεν ἡ ἡμέρα»).

70. Βλ. εκτός από τα προαναφερθέντα χωρία στο κατά Λουκᾶν και στις Πράξεις, τα Α' Κορ 11, 24· Μκ 14, 22· Μτ 26, 26 αλλά και *Διδαχὴ* 14, 1· *Πράξεις Ἰωάννου* 110· *Πράξεις Παύλου* 3,5.

71. Pervo, *Acts*, 93, σημ. 37.

72. Ο R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband: *Apg 1-12*, (EKK V/1), Benziger Verlag κ.ά., Zürich κ.ά. 1986, σ. 130 κάνει λόγο γενικά για την προφορική παράδοση για τον Ιησού ως περιεχόμενο της αποστολικῆς διδαχῆς.

ντρο βάρους στην εμπειρία της αρχαίας Εκκλησίας και φωτίζει μία σημαντική πτυχή της ζωής της, αυτήν της διαμόρφωσης της αυτοσυνειδησίας της μέσα από την χριστοκεντρική ερμηνεία των Γραφών και την κοινωνία με τον Αναστημένο Ιησού στην ευχαριστιακή τράπεζα<sup>73</sup>.

---

73. Βλ. Π. Βασιλειάδης, «Το πρόβλημα της θεολογίας της Καινής Διαθήκης (Λουκάς)», στο συλλογικό τόμο: *Το κατά Λουκάν ευαγγέλιο. Προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά. Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, Βόλος 15-17 Σεπτεμβρίου 2000*, έκδοση Ι. Μ. Δημητριάδος και Αλμυρού, Βόλος 2003, σσ. 89-91.

## SUMMARY

The Emmaus is one of the best known resurrection stories. In the present paper a synchronic reading of the passage is attempted. Two major motifs of the narrative, namely those of the interpretation of the Scriptures and of the breaking of the bread are discussed. Through and intra-textual reading it is examined whether these two motifs can be understood as an indirect but clear reference to the Eucharistic meetings of the early Church. In the first part of the paper a diachronic analysis of the passage is given. The synchronic analysis of the passage follows in the second part. It is demonstrated that the Emmaus functions as a link between the incident in the empty tomb and Jesus' appearance to the disciples in chapter 24. Additionally it contains many allusions to previous parts of the gospel thus identifying the Resurrected to the earthly Jesus. Finally, the incident at Emmaus points both to the past but also to the present of the community, since the two motifs of the interpretation of the Scriptures and the breaking of the bread can be connected to events earlier in Jesus' life (the feeding of the multitudes or the last supper) or be understood typologically as depicting the reality of the Eucharistic meetings of the early Church as it can be connected to events described in the Acts (e.g. 2:42).





Η διδασκαλία του λόγου και η διακονία  
της τράπεζας:  
το παράδειγμα της πρωτοχριστιανικής κοινότητας  
των Ιεροσολύμων (Πραξ 6, 1 εξ.)

### Εισαγωγή

**Σ**ε ένα παλαιότερο κείμενό του ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Ιερώνυμος σημείωνε χαρακτηριστικά:

«Οι κρίσεις κρίνουν τους ανθρώπους. Μας θέτουν ενώπιον των ευθυνών μας, μας αποκαλύπτουν τις «εφεδρείες» μας, που βρίσκονταν πίσω από την επιφάνεια, μας απογυμνώνουν από τυχόν προσχήματα και δικαιολογίες, μας αναδεικνύουν δημιουργούς του παρόντος και του μέλλοντος.»<sup>1</sup>

Κάθε κρίση είναι και μια ευκαιρία για κριτική και αυτοκριτική, μία πρόκληση για δράση, για ανασυγκρότηση και για δημιουργία. Κάθε κρίση είναι σαφώς η μεγάλη ευκαιρία να αποδείξουμε τις αντοχές των αξιών μας σε μια νέα κατάσταση. Κι είναι πραγματικά γεγονός ότι κι η κρίση των τελευταίων χρόνων με τη διπλή της διάσταση, την οικονομική αλλά και την βαθύτατα πνευματική, αποτελεί μια τέτοια πρόκληση των μελών της Εκκλησίας, μία ευκαιρία αναμέτρησης με τον ίδιο μας τον εαυτό και μία

---

1. Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερώνυμου, «Μήπως η κρίση μας κρίνει;», ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ 19.2.2012, [http://news.kathimerini.gr/4dcgi/\\_w\\_articles\\_columns\\_1\\_19/02/2012\\_473124](http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_columns_1_19/02/2012_473124) (15.3.2013).

πρόσκληση εφαρμογής στην πράξη του κηρύγματος του ευαγγελίου και κυρίως της κυριακής εντολής της αγάπης προς τον πλησίον. Το σώμα της Εκκλησίας ανταποκρίθηκε και ανταποκρίνεται στο μέτρο του δυνατού σε αυτό το κάλεσμα και οι κατά τόπους εκκλησιαστικές κοινότητες επιδεικνύουν ένα θαυμαστό έργο και συχνά έρχονται να θεραπεύσουν την απουσία των κρατικών δομών κοινωνικής πρόνοιας και φροντίδας. Ταυτόχρονα όμως συχνά-πυκνά ακούγονται οι προσεκτικές φωνές εικείνων που επισημαίνουν τον κίνδυνο η Εκκλησία να χάσει τον πνευματικό της χαρακτήρα και ρόλο και να περιορίσει την αποστολή της σε μία καθαρά κοινωνική δραστηριότητα. Συχνά πίσω από αυτές τις φωνές κρύβεται μία έμμεση αλλά σαφής αντιδιαστολή –στις ακραίες της εκδοχές μανιχαϊκή– μεταξύ του πνευματικού χαρακτήρα, τον οποίο πρέπει να έχει η Εκκλησία, και της υλικής και εγκόσμιας πραγματικότητας, η οποία σύμφωνα με αυτήν τη διάκριση είναι σαφώς ασύμβατη με την φύση και την αποστολή της Εκκλησίας. Θα πρέπει, ωστόσο, εδώ να σημειωθεί ότι αυτός ο προβληματισμός δεν είναι καινούργιος, αλλά συνοδεύει τα μέλη της Εκκλησίας από τα πρώτα βήματά της σε αυτόν τον κόσμο. Μάλιστα προχωρώντας ένα βήμα παραπέρα θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αυτή η αγωνία συνδέεται άμεσα με τον ίδιο τον θεανθρώπινο χαρακτήρα της Εκκλησίας αλλά και με τον εσχολογικό προσανατολισμό της ως πρόγευσης της Βασιλείας του Θεού και βίωσης ενός καινού τρόπου ζωής. Στη παρούσα, λοιπόν, σύντομη μελέτη θα ανατρέξουμε στις απαρχές της Εκκλησίας και στην πρώτη καταγραφή των εμπειριών και βιωμάτων της, όπως τις βρίσκουμε στην Καινή Διαθήκη και ειδικότερα στο βιβλίο των Πράξεων.

### Πράξεις 6, 1: το πρόβλημα και η λύση του

Στο έκτο κεφάλαιο των Πράξεων περιγράφεται μία κατάσταση κρίσης την οποία αντιμετώπισε πολύ νωρίς στη ζωή της η νεοϊδρυθείσα εκκλησιαστική κοινότητα των Ιεροσολύμων<sup>2</sup>. Η αφήγηση του περιστατικού ξαφνιά-

2. Οι σύγχρονοι υπομνηματιστές έχουν επισημάνει τη σπουδαιότητα αυτού του κεφαλαίου τόσο για το θεολογικό πρόγραμμα όσο και για την αφηγηματική πλοκή του βιβλίου των Πράξεων, βλ. R.I. Pervo, *Acts (Hermeneia)*, Fortress Press, Minneapolis 2009, 152 και J. Roloff, *Die Apostelgeschichte (NTD 5)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>17</sup>1981, 106-107.

ζει, καθώς στα προηγούμενα κεφάλαια του βιβλίου η εικόνα της πρώτης αυτής κοινότητας ήταν εντελώς αρμονική, σχεδόν ειδυλλιακή<sup>3</sup>. Η ενότητα όμως Πραξ 6, 1-7<sup>4</sup> σηματοδοτεί μία σημαντική αλλαγή: ενώ στα δύο πρώτα κεφάλαια του βιβλίου των Πράξεων τα μέλη της εκκλησιαστικής κοινότητας των Ιεροσολύμων εμφανίζονται να ζουν σε μία αρμονική κοινω-νία δικαιοσύνης και αγάπης, που «ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία» και φρόντιζαν «οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά» (Πραξ 4, 32), εδώ για πρώτη φορά η εκκλησιαστική κοινότητα, η οποία έχει αυξηθεί αριθμητικά από τη μέρα της Πεντηκοστής κι εξής, εμφανίζεται χωρισμένη σε δύο ομάδες, τους Ελληνιστές και τους Εβραίους. Οι δύο αυτές ομάδες εμφανίζονται εδώ για πρώτη φορά, χωρίς κάποια ιδιαίτερη διευκρίνιση από τον συγγραφέα, κάτι που υποδηλώνει ότι ήταν γνωστοί στους αναγνώστες του. Σύμφωνα με τη γενικά αποδεκτή άποψη των ερμηνευτών, αρχαίων και συγχρόνων, πρόκειται και στις δύο περιπτώσεις για χριστιανούς εξ Ιουδαίων που ομιλούν Ελληνικά ή αραμαϊκά στην κάθε περίπτωση κι έχουν επίσης και τα δικά τους ιδιαίτερα θεολογικά ενδιαφέροντα<sup>5</sup>. Ελληνιστές και Εβραίοι, λοιπόν, φαίνεται να ερίζουν όσον

3. Βλ. και την παρατήρηση του Pervo, *Acts*, 32, υποσημ. 2, πως ίσως αυτή η τόσο ειδυλλιακή εικόνα οφείλεται στον ιδιαίτερο τρόπο γραφής του συγγραφέα, αν κρίνει κανείς κι από τα πρώτα κεφάλαια του κατά Λουκάν ευαγγελίου.

4. Σύμφωνα με αρκετούς ερμηνευτές η ενότητα 6, 1 εξ. προέρχεται από τη λεγόμενη «αντιοχειανή πηγή» του βιβλίου των Πράξεων, βλ. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)* (EKKV/1), Benzinger-Neukirchener, Zürich / Neukirchen 1986, 226-227 και H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Mohr Siebeck, Tübingen 1963, 43. Για την αντιοχειανή πηγή βλ. X. Οικονόμου, *Η συγκρότηση της πρώτης χριστιανικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης* (ΣΑΧ 6), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999, 137-144.

5. Βλ., για παράδειγμα, I. Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων*, ομ. ιδ': PG 60, 113, την εξήγηση που δίνει για τους Ελληνιστές: «Ἐλληνιστὰς δὲ οἶμαι καλεῖν τοὺς ἔλλησι δι' ἡγεμονίαν· οὗτοι γὰρ ἔλλησι διελέγοντο Ἑβραῖοι ὄντες». Η σύγχρονη βιβλιογραφία για το θέμα είναι εκτενέστατη. Ὅσον αφορά στην ελληνική βιβλιογραφία βλ. X. Οικονόμου, «Η συμβολή των Κυπρίων στην αρχέγονη Εκκλησία», στο έργο του ίδιου *Θεολογία της Καινῆς Διαθήκης και Πατερικὴ Ἑρμηνευτικὴ* (BB 21), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2005, 59-98 και του ίδιου, «Η συμβολή των Ελληνιστῶν στη διάδοση του ευαγγελίου στα ἔθνη», στο έργο του ίδιου, *Θεολογία*, 129-159. Στην ξενόγλωσση βιβλική έρευνα βλ. χαρα-

αφορά στη διακονία των τραπεζών. Οι πρώτοι εκφράζουν τα παράπονά τους έναντι των δευτέρων («ἐγένετο γογγυσμός»), γιατί κατά τη γνώμη τους η καθημερινή φροντίδα για τη διανομή των τροφίμων δεν γινόταν πλέον με τον τρόπο που θα έπρεπε και μια μερίδα χηρών – μία ομάδα που για τα κοινωνικά δεδομένα της εποχής ήταν εξαιρετικά αδύναμη κοινωνικά και οικονομικά- παραμελούνταν. Το περιστατικό παραπέμπει σε ανάλογα περιστατικά από την Παλαιά Διαθήκη με χαρακτηριστικότερο ανάμεσά τους εκείνο που περιγράφεται στο βιβλίο των Αριθμών 11, 1 εξ., όπου και πάλι γίνεται λόγος για τον «γογγυσμό» του λαού του Ισραήλ μέσα στην έρημο εξαιτίας της έλλειψης τροφίμων<sup>6</sup>. Είναι προφανές εδώ ο παραλληλισμός μεταξύ του αρχαίου και του νέου λαού του Θεού, της Εκκλησίας. Μέσα από μία τυπολογική ανάγνωση του επεισοδίου του γογγυσμού στην έρημο ο συγγραφέας των Πράξεων αντιλαμβάνεται την Εκκλησία ως τον νέο Ισραήλ που πορεύεται μέσα στην ιστορία κι αντιμετωπίζει δυσκολίες και κρίσεις. Στην κρίση του νέου εκλεκτού λαού του Θεού, η οποία περιγράφεται στο στ. 6, 1 αναλαμβάνουν δράση οι απόστολοι και προχωρούν στην εκλογή επτά ανδρών από τους κόλπους των Ελληνιστών, των γνωστών επτά διακόνων.

### Ερμηνεία της περικοπής

Είναι προφανές ότι η συγκεκριμένη περικοπή αποτελεί μία αφηγηματική ενότητα, όπως άλλωστε υποδηλώνει η λεικτική σύνδεση μεταξύ του

---

κτηριστικά C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (ICC)*, τόμ. 1, T&T Clark, Edinburgh 2004, 308-309· B. Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 240-243· M. Hengel, “Between Jesus and Paul. The «Hellenists», the Seven and Stephen (Acts 6.1-5; 5.54-8.3),” στο έργο του ίδιου *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, SCM Press, London 1983, 1-29· N. Walter, „Apostelgeschichte 6.1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem,“ *NTS* 29 (1983): 370-393· H. Räisänen, „Die Hellenisten der Urgemeinde,“ *ANRW* II.26.2 (1995): 1468-1514· G. Theißen, „Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1.-6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?,“ στο έργο των H. Lichtenberger κ.ά. (επιμ.), *Geschichte-Tradition-Reflexion*, FS M. Hengel, τόμ. III: *Frühes Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 323-343.

6. Pesch, *Apostelgeschichte*, 223.

πρώτου και στον τελευταίο στίχο της: και στους δύο το θέμα είναι η αύξηση των πιστών («πληθυνόντων τῶν μαθητῶν», στο στ. 1 και «έπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν» στο στ. 7). Ενώ όμως στην αρχή της αφήγησης αυτή η αύξηση προοιαλεί το πρόβλημα, στην κατακλείδα της η λύση, που έχει εντωμεταξύ δοθεί, είναι εκείνη που οδηγεί στην περαιτέρω αριθμητική αύξηση των πιστών αλλά και στην αύξηση του λόγου του Θεού. Η δομή της ενότητας είναι τριμερής: στο στ. 1 παρουσιάζεται το πρόβλημα, στους στ. 2-4 η συζήτηση για το πρόβλημα και στους στ. 5-6 η επίλυση του προβλήματος. Το θέμα του λόγου του Θεού καταλαμβάνει κεντρική θέση στο περιστατικό και μάλιστα σε αντιδιαστολή προς την καθημερινή διακονία των τραπέζων (6, 2. 4: «οὐκ ἄρεστόν ἐστὶν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις ... ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν»). Συχνά έχει υποστηριχθεί, λοιπόν, ότι η περικοπή δηλώνει τη διάσταση μεταξύ των δύο<sup>7</sup>, του πνευματικότερου δηλαδή έργου του ευαγγελισμού και της κατήχησης και του περισσότερου «κοσμικού» έργου της διακονίας του πλησίον μέσα στις ανάγκες του κι ότι σαφώς εδώ προορίζεται ο λόγος έναντι της διακονίας του πλησίον. Προκειμένου να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα στη συνέχεια θα εστιάσουμε ερμηνευτικά το ενδιαφέρον σε τέσσερα σημεία: (α) στη σημασία του ὄρου «διακονία» μέσα στο βιβλίο των Πράξεων και στο κατά Λουκᾶν ευαγγέλιο, το οποίο ουσιαστικά θεωρείται από την έρευνα το πρώτο μέρος του δίτομου έργου του Λουκά, (β) στο ρόλο που αναλαμβάνουν τελικά οι διάκονοι μέσα στην κοινότητα των Ιεροσολύμων και στο περιεχόμενο της διακονίας τους, όπως αυτό περιγράφεται στο βιβλίο των Πράξεων, (γ) σε κάποιες ενδοκειμενικές συνδέσεις μεταξύ του βιβλίου των Πράξεων κι εκείνου του κατά Λουκᾶν ευαγγελίου και τέλος (δ) στο αφηγηματικό και θεολογικό μοτίβο του δείπνου, το οποίο καταλαμβάνει κεντρική θέση στην συγκεκριμένη περικοπή καθώς επίσης στο πρώτο μέρος του βιβλίου των Πράξεων και στο κατά Λουκᾶν ευαγγέλιο.

### (α) Η σημασία του ὄρου διακονία στο έργο του Λουκά

Ο ὄρος «διακονία» και το ρήμα «διακονῶ» καταλαμβάνουν σημαντι-

7. Μια τέτοια διάσταση διαπιστώνει για παράδειγμα ο Pesch, *Apostelgeschichte*. 228.

κή θέση κι έχουν μία ιδιαίτερη θεολογική βαρύτητα μέσα στο βιβλίο των Πράξεων αλλά και σε εκείνο του Λουκά. Στις Πράξεις οι λέξεις απαντούν 10 φορές και δηλώνουν δύο διαφορετικές δράσεις: (α) το αποστολικό έργο και τη διδασκαλία του λόγου του Θεού (1, 17. 25· 6, 4· 20, 24· 21, 19· 19, 22) και, δεύτερον, τη φροντίδα των κοινωνικά και οικονομικά αδυνάτων, τη διανομή τροφίμων και την υπηρεσία στην κοινή τράπεζα (6, 1-2· 11, 29· 12, 25). Στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο οι λέξεις απαντούν λιγότερο συχνά, η χρήση τους όμως εκεί είναι καταλυτική, γιατί τα συγκεκριμένα χωρία λειτουργούν ως η θεολογική προϋπόθεση κι έχουν παραδειγματικό χαρακτήρα, όπως θα δούμε στη συνέχεια, για τα όσα διαδραματίζονται στις Πράξεις. Στα πρώτα κεφάλαια των Πράξεων ο Λουκάς καθιστά σαφές ότι το αποστολικό αξίωμα είναι δικαιοσύνη (1, 17. 25) και παραπέμπει έτσι στο λόγο του Κυρίου στο Λκ 22, 26-27 («ὁ μείζων ἐν ἡμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν»). Ο ρόλος των αποστόλων είναι σαφώς διακονικός κι όχι εξουσιαστικός κι αυτή η δικαιοσύνη έχει και οριζόντια –προς τον συνάνθρωπο– διάσταση. Αυτό υπονοείται και στην υπό συζήτηση περιοπή. Οι απόστολοι ήταν εκείνοι που μέχρι τη στιγμή που δημιουργήθηκε το πρόβλημα είχαν την ευθύνη για τη μέριμνα των τραπεζών (αρκεί εδώ να θυμηθούμε την πληροφορία που μας δίνει το κείμενο νωρίτερα ότι τα ευπορότερα μέλη της κοινότητας παρέδιδαν στους αποστόλους το αντίτιμο της περιουσίας την οποία πουλούσαν κι ότι οι απόστολοι φρόντιζαν για τη διανομή των χρημάτων στους ενδεείς, Πραξ 4, 35)<sup>8</sup>. Οι ευθύνες όμως λόγω του αυξημένου αριθμού των πιστών και των αναγκών τους, από τη μία, και η ανάγκη να ανταποκριθούν στην δικαιοσύνη του λόγου, από την άλλη, τους οδηγούν στη λήψη της απόφασης εκλογής επτά πιστών από τους κόλπους των Ελληνιστών –όπως τουλάχιστον προδίδουν τα ονόματά τους<sup>9</sup>–, οι οποίοι θα αναλάβουν το έργο της καθημερινής δικαιοσύνης των τραπεζών. Δύο στοιχεία θα πρέπει εδώ να τονιστούν: (α) ότι οι απόστολοι δε λειτουργούν ως οι αποκλειστικοί αρχηγοί της εκκλησιαστικής κοινότητας, αλλά αντίθετα προχωρούν στον επιμερισμό των ευθυνών

8. Αντίθετης άποψης είναι ωστόσο οι Roloff, *Apostelgeschichte*, 109 και Pervo, *Acts*, 159.

9. Pesch, *Apostelgeschichte*, 229. Της ίδιας άποψης φαίνεται να είναι κι ο Barrett, *Acts*, 314, αν και με κάποια επιφύλαξη.



και προτείνουν την επιλογή ικανών ανθρώπων με αναγνώριση από το σώμα της κοινότητας<sup>10</sup> και (β) ότι η διακονία της τράπεζας με αυτόν τον τρόπο δεν υποβαθμίζεται ούτε πολύ περισσότερο καταργείται υπό το πρόσχημα μίας πνευματικότερης δραστηριότητας, αλλά παραμένει μία από τις βασιικές μέριμνες της πρώτης εκκλησίας. Σε αυτήν την κατεύθυνση οδηγεί και το γεγονός ότι οι εκλεγμένοι διάκονοι είναι επτά, ένας αριθμός που στον αρχαίο Ιουδαϊσμό δηλώνει πληρότητα, κάτι που υπονοεί ότι οι επτά άνδρες αποτελούν ένα σώμα με ιδιαίτερες λειτουργίες και αρμοδιότητες<sup>11</sup>. Τα κείμενα της Καινής Διαθήκης κι όχι μόνο εκείνο των Πράξεων βεβαιώνουν ότι το κοινωνικό έργο ουδέποτε απουσίασε από τη ζωή της πρώτης Εκκλησίας. Βασική αρχή της πρώτης εκκλησίας ήταν ότι κανείς δεν θα πρέπει να πεινά ή να υφίσταται κοινωνική αδικία και να υποφέρει μέσα σε αυτήν. Εμφορούμενη από το όραμα της Βασιλείας του Θεού κι αγωνιζόμενη μέσα στο ιστορικό παρόν για την πραγμάτωσή της η Εκκλησία κατανόησε το ρόλο της όχι μόνο στο επίπεδο του ευαγγελισμού του λόγου του Θεού αλλά και της υλικής διακονίας του συνανθρώπου. Αυτό καθίσταται, για παράδειγμα, σαφές στον τρόπο που ο απόστολος Παύλος αντιμετωπίζει τη διάσταση μεταξύ «ἐχόντων» και «οὐκ ἐχόντων» στο πλαίσιο των ευχαριστιακών συνάξεων στην Κόρινθο (Α' Κορ 11, 17-34). Στην επιστολή Ιακώβου ορίζεται καθαρή και αφεγάδιαστη η πίστη εκείνου που τηρεί τον εαυτό του αγνό από την επιρροή αυτού του κόσμου και που φροντίζει τους κοινωνικά αδυνάτους (Ιακ 1, 27).

10. Έχουν ήδη εντοπισθεί από τους ερμηνευτές οι διακειμενικές αναφορές σε κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, όσον αφορά στον τρόπο εκλογής και στα προσόντα των επτά αυτών διακόνων, βλ. όπως, για παράδειγμα, Έξ 18, 17-23. Επιπλέον τα προσόντα των επτά διακόνων παραπέμπουν σε αντίστοιχες περιγραφές των ποιμαντικών επιστολών, όπως για παράδειγμα, Α Τιμ 3, 7. Για πολλούς σύγχρονους ερμηνευτές η εικόνα οργάνωσης που περιγράφει ο Λουκάς εδώ δεν είναι άλλη παρά εκείνη της κοινότητάς του κι επομένως εδώ πρόκειται για αναχρονισμό, βλ. Barrett, *Acts*, 304. Ωστόσο, κι αν ακόμη δεχθούμε πως εδώ ο συγγραφέας προβάλλει σε μία στιγμή του παρελθόντος τη δική του εποχή, είναι βέβαιο ότι πρόκειται για μία εποχή κατά την οποία μία υποτυπώδης ιεραρχία έχει αρχίσει να διαμορφώνεται μέσα στις εκκλησιαστικές κοινότητες, βλ. και τη συζήτηση του Pervo, *Acts*, 160.

11. C.H. Talbert, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Smyth & Helwys, Macon 2005, 59, όπου και τα σχετικά παραδείγματα.

### (β) Ο ρόλος των διακόνων

Όπως κατέστη νωρίτερα σαφές ο όρος διακονία μέσα στο κείμενο των Πράξεων έχει μία διπλή σημασία. Επιπλέον συχνά οι δύο λειτουργίες, τις οποίες δηλώνει, συναντώνται και επικαλύπτουν η μία την άλλη. Αυτό επιβεβαιώνεται τόσο από τα κριτήρια εκλογής τους όσο και από το ρόλο τον οποίο ορισμένοι από αυτούς τους διακόνους θα επιτελέσουν στη συνέχεια.

Όσον αφορά στα κριτήρια, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αφορούν τόσο στην πνευματική όσο και στην εγρόσμια και κοινωνική διάσταση<sup>12</sup>. Οι επτά διάκονοι θα έπρεπε να είναι πρόσωπα πνεύματος και σοφίας<sup>13</sup> αλλά και να έχουν την καλή μαρτυρία και αποδοχή της εκκλησιαστικής κοινότητας<sup>14</sup>. Έτσι στο πρόσωπό τους συνδυάζεται η κοινωνική αποδοχή αλλά και η πνευματική ωριμότητα. Αυτά τα κριτήρια, καθώς και το γεγονός ότι οι απόστολοι δεν απορρίπτουν τη διακονία του συνανθρώπου ως κοσμικό αποπροσανατολισμό από το πνευματικό έργο της Εκκλησίας, αλλά αντίθετα επιδεικνύουν ιδιαίτερη μέριμνα, έχει μια ιδιαίτερη θεολογική αξία και συνδέεται άμεσα με το θεολογικό σχέδιο του διπλού έργου του Λουκά, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Δηλώνει σαφώς ότι για το Άγιο Πνεύμα, το οποίο συγκροτεί και αυξάνει την Εκκλησία, δε μπορεί να υπάρξει αυστηρή διάκριση μεταξύ κοσμικού και πνευματικού, ανθρωπίνου και θείου. Το ίδιο Άγιο Πνεύμα είναι που εμπνέει και καθοδηγεί τους αποστόλους στη διακονία του λόγου αλλά και τους επτά διακόνους στη διακονία της τράπεζας.

Αυτό επιβεβαιώνεται και από το ρόλο που στη συνέχεια διαδραματίζουν οι διάκονοι. Το κείμενο των Πράξεων αναφέρει ρητά στη συνέχεια για δύο από τους διακόνους, τον Φίλιππο και τον Στέφανο, πως δεν περι-

12. Εξαιτίας αυτής της πρακτικής διάστασης ο E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>13</sup>1961, 216, θεωρεί πως εδώ πρόκειται για καθαρά πρακτικές αρετές. Για ανάλογα κριτήρια στον ιουδαϊκό κόσμο βλ. *Επιστολή Αριστέα* 39. 47-50.

13. Πρβλ. επίσης Πραξ 2, 4· 4, 8. 31. Το θέμα του πνεύματος και της σοφίας επανέρχεται στην απολογία του Στεφάνου, όταν οι αντίπαλοί του «οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει» (6, 10).

14. Για τη σημασία που δίνεται σε αυτήν την προϋπόθεση βλ. Α' Τιμ 5, 10· Γ' Ιω 12· Α' Κλημ 44, 3· Ιγνατίου, *Πρὸς Φιλαδ.* 5, 2.

ορίστηκαν μόνο στη στενή διακονία των τραπεζών, αλλά δίδαξαν επίσης, επιτέλεσαν θαύματα και ανέλαβαν το έργο του ευαγγελισμού κατά ανάλογο τρόπο όπως κι οι απόστολοι (6, 8-10 και 8, 6). Τον ιδιαίτερο ρόλο του ευαγγελιστή αποδίδει το κείμενο των Πράξεων αργότερα και πάλι στον Φίλιππο «ὄντος ἐκ τῶν ἐπτὰ» (21, 8). Ἐτσι στο πρόσωπό τους συναντώνται κατά ανάλογο τρόπο όπως είχε συμβεί και με τους αποστόλους οι δύο λειτουργίες της διακονίας, οι οποίες επομένως δεν αντιμετωπίζονται αντιδιασταλτικά<sup>15</sup>.

### (γ) Ενδοκειμενικές συνδέσεις των Πράξεων με το κατά Λουκάν

Οι δύο αυτές λειτουργίες της διακονίας φαίνεται ότι αποτέλεσαν, ωστόσο, πάντοτε αντικείμενο προβληματισμού και συζήτησης μέσα στην πρώτη Εκκλησία. Αυτό υποδηλώνεται όχι μόνο από το συγκεκριμένο περιστατικό που διασώζουν οι Πράξεις αλλά κι από διάφορα άλλα περιστατικά που περιγράφονται στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο και τα οποία λειτουργούν ως τύποι και υποδείγματα των όσων στη συνέχεια θα ζήσει η πρώτη εκκλησιαστική κοινότητα. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειωθεί ότι στην παρούσα μελέτη υιοθετείται η θεολογική και αφηγηματική συνέχεια των δύο βιβλίων, κατά Λουκάν και Πράξεων, όπως την αποδέχεται η πατερική γραμματεία και το μεγαλύτερο μέρος της σύγχρονης έρευνας, αλλά και η τυπολογική κατανόηση του κατά Λουκάν ευαγγελίου, όπου γεγονότα από τη ζωή του Ιησού και των μαθητών προτυπώνουν γεγονότα της ζωής της Εκκλησίας<sup>16</sup>.

Αυτή η διπλή προϋπόθεση μας οδηγεί στην αναζήτηση ενδοκειμενικών συνδέσεων μεταξύ των δύο βιβλίων, οι οποίες θα συμβάλουν στην πληρέστερη ανάλυση και κατανόηση του υπό συζήτηση θέματος.

Δύο περιστατικά από τη ζωή του Ιησού θα αναφερθούν εδώ ως άμεσα συνδεόμενα με το περιστατικό των Πράξεων: (α) το θαύμα του χορτασμού

15. Όπως, ωστόσο, ορθά παρατηρεί ο Pesch, *Apostelgeschichte*, 228, οι προϋποθέσεις που τίθενται για την εκλογή των επτά υπονοούν ότι αυτοί „nicht nur Armenpfleger, sondern ähnlich wie die Zwölf, freilich von denen installiert, als Leiter der hellenistischen Gemeinde in Jerusalem vorgestellt waren.“

16. Για αυτήν βλ. M.D. Goulder, *Type and History in Acts*, SPCK, London 1964, 1-4.

των πεντακισχιλίων και (β) η συζήτηση του Ιησού με την Μάρθα και την Μαρία στο σπίτι του Λαζάρου.

Όσον αφορά στο πρώτο, είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και δημιουργεί κατά τη γνώμη μας θεματική σύνδεση με το βιβλίο των Πράξεων, η εντολή την οποία δίνει ο Ιησούς στους μαθητές, όταν εκείνοι του ζητούν να θρέψει τα πλήθη: «δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν» (Λκ 9, 13). Οι μαθητές στη συνέχεια θα είναι εκείνοι που θα λειτουργήσουν ως διάκονοι τραπεζής για τα πλήθη που θα χορτάσουν ως ο παλαιός Ισραήλ μέσα στην έρημο με τα ευλογηθέντα από τον Ιησού υλικά αγαθά<sup>17</sup>. Κατά ανάλογο τρόπο στο περιστατικό των Πράξεων οι απόστολοι επιφορτίζουν τους δικούς τους μαθητές (ας σημειωθεί ότι εδώ για πρώτη φορά οι πιστοί ονομάζονται μαθητές, ένας όρος που ως τώρα χρησιμοποιούνταν για τον κύκλο των δώδεκα και των υπολοίπων μαθητών του Ιησού) με το έργο της διακονίας της τράπεζας και της διανομής των υλικών αγαθών που παρέχουν τα ευπορότερα μέλη στην κοινότητα. Είναι προφανές πως και στις δύο περιπτώσεις η διακονία των μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας αποτελεί συστατικό στοιχείο της διακονίας κατά ανάλογο τρόπο όπως κι η διδασκαλία του λόγου οδηγεί στην οικοδομή και στην αύξηση του λαού του Θεού.

Ότι όμως η σχέση αυτών των δύο δεν ήταν πάντοτε εύκολη κι ότι υπήρχε η αγωνία κι ο φόβος μήπως η κοινωνική διακονία υποσκελίσει και αποδυναμώσει το έργο της διδασκαλίας καθίσταται σαφές από τη γνωστή συνομιλία μεταξύ της Μάρθας και του Ιησού (Λκ 10, 38-42). Η Μάρθα διαμαρτύρεται, διότι η αδελφή της, Μαρία, δεν διακονεί την τράπεζα αλλά κάθεται παρά τους πόδας του Ιησού και ακούει τη διδασκαλία του κι ο Ιησούς απαντώντας υπογραμμίζει τη σπουδαιότητα της διδασκαλίας του λόγου. Ουσιαστικά η περιοπή θέτει το ερώτημα για τη σχέση μεταξύ των δύο διαστάσεων της διακονίας και παρουσιάζει πολλές λειπτικές ομοιότητες με την περιοπή της εκλογής των διακόνων, όπως για παράδειγμα η χρήση και στις δύο αφηγήσεις των λέξεων «καταλείπειν» και «διακονία»<sup>18</sup>.

17. W.C.K. Poon, "Superabundant Table Fellowship in the Kingdom: The Feeding of the Five Thousand and the Meal Motif in Luke," *ET* 114 (2003): 224-230. Την ίδια σύνδεση κάνει κι ο J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 1:1-9:20* (WBC 35A), Word Inc., Dallas 2002, 444.

18. Για μία ανάλογη σύνδεση βλ. J. Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke*

Είναι ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι στην περίπτωση της Μάρθας το «κατέλιπεν διακονεῖν» αναφέρεται στη διακονία της τράπεζας και στην αποχή της Μαρίας από αυτήν, ενώ στο περιστατικό των Πράξεων το «καταλείψαντες» αναφέρεται στην παραμέληση του λόγου του Θεού, ο ευαγγελισμός του οποίου χαρακτηρίζεται ως διακονία. Είναι προφανές ότι και στα δύο περιστατικά το θέμα είναι η διακονία και το αληθινό περιεχόμενό της και η σύναξη στο σπίτι του Λαζάρου λειτουργεί ως τυπολογική απεικόνιση της εκκλησιαστικής εν Χριστώ Ιησού συνάξεως. Επιπλέον είναι προφανές ότι και στις δύο περιπτώσεις προκρίνεται η διακονία του λόγου, όμως στην περίπτωση των Πράξεων αυτό δεν γίνεται τόσο έντονα και αντιδιασταλτικά. Η διακονία των αδελφών και η φροντίδα των υλικών αναγκών τους δεν ακυρώνεται, αλλά αποκτά μία ισάξια πλην όμως διακριτή θέση μέσα στη ζωή της Εκκλησίας. Συνεχίζοντας το πνεύμα του λόγου του Ιησού περί της αγαθής μερίδος, την οποία επέλεξε η Μαρία, τονίζεται ότι η κοινωνική διακονία δεν θα πρέπει να γίνεται εις βάρος της διακονίας του λόγου, ταυτόχρονα διατηρείται όμως ως σημαντική πτυχή της ζωής της κοινότητας. Είναι προφανές ότι η σύντομη αυτή αφήγηση για τη συζήτηση στο σπίτι του Λαζάρου αντικατοπτρίζει τον προβληματισμό και της πρώτης Εκκλησίας, η οποία συνειδητοποιεί το διπλό χαρακτήρα και ρόλο της και αντιλαμβάνεται τους κινδύνους που μπορεί να ελλοχεύουν στην πορεία πραγμάτωσής του<sup>19</sup>.

#### (δ) Το μοτίβο του δείπνου

Είναι ωστόσο άξιο προσοχής ότι παρά τον φόβο παρέκλισης η πρώτη εκκλησιαστική κοινότητα, όπως ήδη επανειλημμένα αναφέρθηκε, προτίμησε να διατηρήσει αυτήν την κοινωνική της διάσταση, υιοθετώντας τη διακονία ως τρόπο υπέρβασης της κοινωνικής αδικίας και πραγμάτωσης της Βασιλείας του Θεού. Αυτό στην περίπτωση του διπλού έργου του Λουκά υπογραμμίζεται και με την κεντρική θέση που καταλαμβάνει το μοτίβο του κοινού δείπνου, το οποίο αποτελεί σημαντικό στοιχείο και στην ενότητα των Πράξεων που εξετάζουμε. Για τον αρχαίο κόσμο το δείπνο είχε

---

9:21-18:34 (WBC 35B), Word Inc., Dallas 2002, 604.

19. Για μια ανάλογη τυπολογική ερμηνεία, την οποία όμως δεν αναπτύσσει πλήρως βλ. M.D. Goulder, *Luke: A New Paradigm (JSNT. Suppl. 20)*, τόμ. II, Sheffield Academic Press, Sheffield 1989, 494.

μία ιδιαίτερη κοινωνική σημασία κι ήταν μέσο κατασκευής της ταυτότητας ομάδων αλλά και αντικατοπτρισμός της κοινωνικής δομής της εποχής<sup>20</sup>.

Στο κατὰ Λουκάν, ωστόσο, τα δείπνα αποκτούν ένα ιδιαίτερο θεολογικό περιεχόμενο. Τρία στοιχεία τους θα πρέπει εδώ εν συντομία να αναφερθούν: (α) η συμμετοχή σε αυτά όλων ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης και οικονομικής επιφάνειας και κυρίως των περιθωριοποιημένων κοινωνικά, (β) το στοιχείο της κοινωνικής αντιστροφής, όπου η κοινωνική διάθρωση ανατρέπεται ριζοσπαστικά υπό το φως της Βασιλείας του Θεού και, τέλος, (γ) η ευχαριστιακή τους αναφορά και η συγκρότηση δι' αυτών μίας νέας εσχατολογικής κοινότητας. Είναι προφανές ότι τα τρία αυτά χαρακτηριστικά επιβεβαιώνουν το διπλό χαρακτήρα της εκκλησιαστικής διακονίας μέσα στον κόσμο κι αποκλείουν, όταν φυσικά αυτή η αλήθεια βιώνεται, οποιονδήποτε μονομερή τονισμό της μίας ή της άλλης πτυχής ή κάθε μεταμόρφωσή της σε οποιαδήποτε μορφή πνευματικής ή πολιτικής εξουσίας. Επιπλέον, είναι, θεωρούμε, προφανές ότι αυτό το τρίπτυχο παρέχει το καλύτερο ερμηνευτικό πρίσμα και στην περίπτωση της ιστορίας της εκλογής των διακόνων και μπορεί να διαφωτίσει με τον καλύτερο τρόπο το ερώτημα που τέθηκε στην αρχή της μελέτης, ακυρώνοντας οποιοδήποτε διχαστικό δίλημμα πρόκρισης της μίας ή της άλλης μορφής διακονίας. Για την πρώτη Εκκλησία επομένως το ερώτημα δεν ήταν εάν ο ένας ή άλλος τρόπος διακονίας του κόσμου θα πρέπει να υπερισχύσει, αλλά το πώς θα εκπληρωθεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο η επιταγή του Αναστάσιου Κυρίου στους μαθητές του. Υπό αυτήν την άποψη το παράδειγμα της πρώτης Εκκλησίας μπορεί να λειτουργήσει ως τύπος και υπόδειγμα για την Εκκλησία ανά τους αιώνες κι επομένως και του σήμερα και μπορεί να βοηθήσει τα μέλη της να κατανοήσουν το διπλό ρόλο της διακονίας τους μέσα στον κόσμο.

20. Για αυτό βλ. περισσότερα στη μελέτη «Ερμηνεία του θαύματος του χορτασμού των πεντακισχίλιων στο Λουκάν ευαγγέλιο (9,12-17). Μία ερμηνευτική προσέγγιση με βάση την κοινωνική-επιστημονική κριτική μέθοδο» στον ίδιο τόμο.

## SUMMARY

The dilemma of choosing between the spiritual work of teaching the Word of God and serving the everyday needs of the members of the community has preoccupied the Christian Church from its very beginning. In the present paper the issue is addressed from an exegetical perspective. As a test case the incident of the election of the seven deacons is being discussed (Acts 6:1-7). Four different aspects are presented in order to solve the dilemma: (a) the meaning of the word “διακονία” in the book of Acts and in Luke’s Gospel, (b) the function of the deacons in the community of Jerusalem as it is described in Acts, (c) some intra-textual connections between this incident and Luke’s Gospel, and, finally, (d) the narrative and theological motif of meal and its place within the double work of Luke-Acts. It is claimed that both types of community activity remained valid in the early Christian Church due to its dual nature and its understanding of God’s Kingdom as an eschatological reality that is already present in this world. The issue, therefore, is not which of the two activities should be favored but how this Kingdom of God will be established in this world. The challenge for the Church community is to keep the balance between the two extremes, i.e. between a “spiritual” out-of-this-world understanding of its nature and a fully social oriented extroverted attitude that ignores its eschatological orientation.





Β' Μέρος  
Παύλος



## Το κήρυγμα του αποστόλου Παύλου για τον Μεσσία-Χριστό

Η θέση του μέσα στην παύλεια θεολογία και ο ρόλος του  
στη διαμόρφωση της ταυτότητας των παύλειων κοινοτήτων

**Μ**ια προσεκτική ανάγνωση των κειμένων του αποστόλου Παύλου οδηγεί στη διαπίστωση ενός παραδόξου. Από τη μία ο όρος «Χριστός», ο οποίος αποτελεί την ελληνική απόδοση του εβραϊκού τίτλου του Μεσσία (Mashiah), απαντά σε αυτά με τη μεγαλύτερη συχνότητα από ό,τι οπουδήποτε αλλού στην Καινή Διαθήκη (383 περίπου φορές στο λεγόμενο corpus paulinum από τις 531 φορές που απαντά συνολικά στην Καινή Διαθήκη<sup>1</sup>) και αναφέρεται πάντοτε στο πρόσωπο του Ιησού<sup>2</sup>. Από

---

1. Ειδικότερα ο όρος «χριστός» απαντά: 7 φορές στο κατά Μάρκον, 16 φορές στο κατά Ματθαίον, 12 φορές στο κατά Λουκάν, 19 φορές στο κατά Ιωάννην, 16 φορές στις Πράξεις, 12 φορές στην προς Εβραίους, 49 φορές στις Καθολικές Επιστολές και 7 φορές στην Αποκάλυψη. Όσον αφορά στο corpus paulinum (στις επιστολές δηλαδή που αποδίδονται στον απόστολο Παύλο πλην της προς Εβραίους) η λέξη απαντά: 271 φορές στις παύλειες επιστολές που θεωρούνται γενικά γνήσιες, 32 φορές στις Ποιμαντικές και 80 περίπου φορές στις υπόλοιπες επιστολές που χαρακτηρίζονται από μεγάλη μερίδα ερευνητών ως δευτεροπαύλειες. Η προτίμηση του Παύλου στον όρο αυτό καθίσταται σαφής από ένα παράδειγμα: στην προς Φιλήμονα επιστολή, τη μικρότερη σε έκταση παύλεια επιστολή, η λέξη «χριστός» απαντά 8 φορές έναντι, για παράδειγμα, της Αποκάλυψης, όπου απαντά 7.

2. Άλλωστε και στην Παλαιά Διαθήκη απαντά πάντοτε ως χαρακτηρισμός διαφόρων προσώπων της ιστορίας του Ισραήλ ή των εσχάτων, συνήθως ως κατη-

την άλλη, όμως, δε φαίνεται να λειτουργεί ως ένας τίτλος που προσδιορίζει το όνομα Ιησούς, αλλά μάλλον επέχει θέση συμπληρωματικού ονόματος. Σε αυτήν τη διαπίστωση κατέληξε ο καινοδιαθηκολόγος Niels Dahl στη σύντομη μελέτη του που δημοσιεύθηκε στα 1953, με τον τίτλο “Die Messianität Jesu bei Paulus”<sup>3</sup>. Ο Dahl εξέτασε φιλολογικά τις διάφορες περιπτώσεις στις οποίες απαντά ο όρος «χριστός» καθώς και τους διάφορους τρόπους με τους οποίους ο Παύλος τον χρησιμοποιεί στα κείμενά του και με επιφύλαξη κατέληξε στο συμπέρασμα ότι αυτός ο όρος δεν χρησιμοποιείται από τον Παύλο ως τίτλος αλλά μάλλον ως κύριο όνομα<sup>4</sup>. Οι φιλολογικοί λόγοι που επικαλείται ο ερευνητής είναι τέσσερις: (α) ο όρος δε χρησιμοποιείται πλέον ως γενικός χαρακτηρισμός προσώπων αλλά πάντοτε σε σχέση με το πρόσωπο του Ιησού, (β) δεν εμφανίζεται πουθενά ως κατηγορούμενο, (γ) σε αντίθεση προς την παλαιοδιαθηκική και ιουδαϊκή χρήση δεν προσδιορίζεται από μία γενική (π.χ. θεοῦ, κυρίου κτλ) και, τέλος, (δ) δε χρησιμοποιείται ως παράθεση (με την προσθήκη συνήθως του οριστικού άρθρου).

Οι παρατηρήσεις του Dahl, παρά την κριτική που δέχθηκαν, όσον αφορά στο κατά πόσο είχαν απόλυτη εφαρμογή στα παύλεια κείμενα<sup>5</sup>, έγιναν γενικά αποδεκτές και οι ερευνητές, που ακολούθησαν, εν πολλοίς υιοθέτησαν το τελικό συμπέρασμά του<sup>6</sup>. Πολλοί μάλιστα προχώρησαν πέρα από

---

γορούμενο (σε προτάσεις με το ρήμα εἶμι) κι επομένως έχει εκεί το χαρακτήρα τίτλου, F. Hahn, λ. «χριστός», *EWNT*, III, 1147-1165.

3. N. Dahl, „Die Messianität Jesu bei Paulus,“ στο έργο των J.N. Sevenster / W.C. van Unnik (επιμ.) *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan Septuagenarii*, Bohn, Haarlem 1953, 83-95.

4. Ό.π. 83.

5. Για μία πρόσφατη προσπάθεια σχετικοποίησης των φιλολογικών παρατηρήσεων του Dahl, βλ. Matthew V. Novenson, “Can the Messiahship of Jesus Be Read off Paul’s Grammar? Nils Dahl’s Criteria,” *NTS* 56 (2010): 396-412.

6. Για παράδειγμα: W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn: Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, (*AbhThANT* 44), Zwingli Verlag, Zürich / Stuttgart 1963· M. Hengel, “Christos’ in Paul”, στο έργο του ιδίου, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, SCM Press, London 1983, 65-77· M. de Jonge, “The Earliest Christian Use of Christos: Some Suggestions,” *NTS* 32 (1986): 324-343· U. Schnelle, *Apostle Paul: His Life and Theology*, Baker Aca-

την προσεκτική διατύπωση του Dahl, ο οποίος σημείωνε στη μελέτη του ότι τα φιλολογικά του ευρήματα «δεν αποκλείουν τη δυνατότητα το όνομα «Χριστός» να διατηρεί την αρχική σημασία του σε όλη την πληρότητά της, μολονότι η μεσσιανικότητα του Ιησού δεν υπογραμμίζεται»<sup>7</sup>.

Έτσι για αυτούς η χρήση του όρου Χριστός ως κυρίου ονόματος αποτελούσε μία σαφή απόδειξη ότι απουσιάζει από τον Παύλο κάθε αναφορά στη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού<sup>8</sup>. Χαρακτηριστική είναι η αξιωματική διατύπωση του Lloyd Gaston, ο οποίος συμπέρανε στη γνωστή του μονογραφία *Paul and the Torah* ότι «ο Ιησούς δεν είναι για τον Παύλο ο Μεσσίας. Δεν αποτελεί την αποκορύφωση της ιστορίας του Ισραήλ ούτε την εκπλήρωση της διαθήκης»<sup>9</sup>. Άλλοι ερευνητές ωστόσο υπήρξαν περισσότερο επιφυλακτικοί και υιοθέτησαν μία μετριοπαθέστερη θέση υποστηρίζοντας ότι μολονότι είναι εμφανές ότι οι μεσσιανικοί χαρακτηρισμοί δεν παίζουν σημαντικό ρόλο στη θεολογία του Παύλου, η ίδια η μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού παραμένει σημαντικό στοιχείο της χριστολογίας του<sup>10</sup>.

Σύμφωνα με τη στατιστική ανάλυση του J.D.G. Dunn παρατηρείται μία «ελαστικότητα» στον τρόπο που ο όρος χρησιμοποιείται μέσα στα πύ-

demic, Grand Rapids 2005, 247-248· M. Zetterholm, “Paul and the Missing Messiah,” στο έργο του ίδιου (επιμ.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 33-56 και εδώ 37.

7. Dahl, „Die Messianität Jesu,” 84.

8. Βλ. για παράδειγμα το συμπέρασμα του J.D.G. Dunn, “How Controversial Was Paul’s Christology?,” στο έργο του ίδιου: *The Christ and the Spirit: Collected Essays of James D. G. Dunn*, τόμ. 1, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 212-288 και εδώ 215: “The situation is clear: the title (“the Christ”) has been elided into a proper name, usually with hardly an echo of the titular significance. That must mean that the claim, or rather the argument, that Jesus is the Christ was no longer an issue for Paul.” Μία σχετικά διαφορετική άποψη, ωστόσο, φαίνεται ο ίδιος ερμηνευτής να διατυπώνει στο έργο του *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Michigan / Cambridge 1998, 199.

9. L. Gaston, *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, Vancouver 1987, 7.

10. Για παράδειγμα Andrew Chester, “The Christ of Paul”, στο έργο των Markus Bockmuehl / James Carleton Paget (επιμ.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, T & T Clark, London-New York 2007, 109 και Hengel, “Christos’ in Paul”, 71-72.

λεια κείμενα και κυρίως στις επτά γενικά αποδεικτές ως γνήσιες επιστολές του<sup>11</sup>: η φράση «Χριστὸς Ἰησοῦς» ή «Ἰησοῦς Χριστὸς» απαντά 68 φορές, η ίδια φράση μαζί με τη λέξη «κύριος» 43 φορές, η λέξη «Χριστός» χωρίς άρθρο 112 φορές, ενώ με το οριστικό άρθρο 46 φορές<sup>12</sup>. Ο τρόπος, με τον οποίο χρησιμοποιείται ο όρος μέσα στα παύλεια κείμενα, καταδεικνύει βέβαια την ελευθερία της σκέψης του Παύλου και παραπέμπει πιθανόν σε προπαύλειες παραδόσεις<sup>13</sup>, δημιουργεί όμως προβλήματα στο σύγχρονο αναγνώστη, έτσι ώστε ο γνωστός καινοδιαθηκολόγος M. Hengel παρατηρεί σχολιάζοντας αυτό το φαινόμενο ότι η συχνή χρήση του όρου «Χριστός» στα παύλεια κείμενα αποτελεί μάλλον ένα αίνιγμα παρά ένα κλειδί στην ερμηνεία της παύλειας χριστολογίας<sup>14</sup>. Από την άλλη, η κεντρική θέση που καταλαμβάνει αυτός ο όρος στα παύλεια κείμενα και η παρουσία του σε συνάψεις, οι οποίες έχουν σαφή μεσσιανικό χαρακτήρα, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι παρά τη μεταμόρφωσή του από τίτλο σε δεύτερο κύριο όνομα ή αλλιώς σε *cognomen*<sup>15</sup> δίπλα στο κύριο όνομα Ιησούς, ο όρος «Χριστός» διατηρεί το μεσσιανικό του περιεχόμενο κι ο John Collins σημειώνει πως, αν αυτές οι 270 φορές που ο Παύλος χρησιμοποιεί την ελληνική λέξη για τον «μεσσία» δεν είναι αρκετή μαρτυρία ότι ο απόστολος εδώ εννοεί τη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού, τότε οι λέξεις έχουν χάσει πραγματικά το νόημά τους<sup>16</sup>.

Οι ερμηνευτές, που ακολουθούν αυτή τη γραμμή σκέψης, επισήμαναν συγκεκριμένα χωρία, κυρίως στις προς Ρωμαίους και Α' Κορινθίους επιστολές του Παύλου (και λιγότερο στις προς Γαλάτας, Β' Κορινθίους και προς Φιλιππησίους), όπου ο όρος Χριστός απαντά σε συνάψεις περισσό-

11. Η ίδια ποικιλία δεν παρατηρείται ωστόσο σε όλες τις λεγόμενες δευτεροπαύλειες επιστολές με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την Β' Θεσσ, ενώ οι Κολ και Εφ φαίνεται να ακολουθούν το παράδειγμα των υπολοίπων παύλειων επιστολών, βλ. Hahn, “χριστός”, 1159-1161

12. Dunn, “How Controversial Was Paul’s Christology?”, 214.

13. Hahn, “χριστός”, 1156.

14. Hengel, “‘Christos’ in Paul”, 66.

15. Ο.π. 68.

16. J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York 1995, 2.



τερο ή λιγότερο μεσσιανικά φορτισμένες<sup>17</sup>.

Είναι αναγκαίο ωστόσο πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση των σημαντικότερων κατά τη γενική εκτίμηση παύλειων χωρίων με μεσσιανικό χαρακτήρα και του θεολογικού τους μηνύματος, να γίνουν δύο παρατηρήσεις:

(α) Η πρώτη αφορά στο σημαντικό ζήτημα το οποίο έθεσε η μελέτη του Dahl για τη σχέση μεταξύ του σημασιολογικού φορτίου των λέξεων—στην προκειμένη περίπτωση της λέξης «Χριστός»—και της συντακτικής δομής του κειμένου. Οπωσδήποτε αυτή η σχέση είναι στενή και σαφώς η σύνταξη συμβάλλει στον ορισμό με μεγαλύτερη κάθε φορά ακρίβεια της σημασίας μίας λέξης ή στον εμπλουτισμό του αρχικού περιεχομένου της, σε καμιά όμως περίπτωση δε μπορεί τελικά να στερήσει εντελώς από αυτήν τη λέξη το αρχικό της νόημα<sup>18</sup>. Αυτό σημαίνει ότι τα ερωτήματα, γιατί τελικά ο Παύλος χρησιμοποιεί τόσο συχνά τον όρο «Χριστός» κι αν αυτή η προτίμησή του μπορεί να έχει ένα βαθύτερο θεολογικό περιεχόμενο, παραμένουν ανοικτά προς διερεύνηση<sup>19</sup>.

Από την άλλη, για την ορθή κατανόηση της λέξης είναι αναγκαίο σε κάθε περίπτωση να λαμβάνεται υπόψη η γενικότερη συνάφεια μέσα στην οποία αυτή απαντά, κάτι το οποίο και ο ίδιος ο Dahl είχε επισημάνει<sup>20</sup>. Όπως σημειώνει ο James Barr «ο γλωσσικός φορέας του θεολογικού περι-

17. Ενδεικτικά εδώ αναφέρουμε ότι ο W. Grundmann, “*χρίω*”, *TDNT*, IX, 541, δέχεται ότι ο όρος *χριστός* χρησιμοποιείται ως τίτλος σε επτά περιπτώσεις: Ρωμ 9, 5. 15, 3· Α' Κορ 1, 13· 10, 4· 11, 3· 12, 12. Ο Hahn “*χριστός*”, 1159 προσθέτει άλλες έξι: Ρωμ 9, 3· Α' Κορ 10, 9· Β' Κορ 11, 2· Γαλ 5, 24· Φιλ 1, 15. 17.

18. Βλ. Novenson, “*Messiahship of Jesus*,” 411.

19. Βλ. επίσης Hengel, “*Christos' in Paul*”, ο οποίος μολονότι αποδεσμεύει τη συχνή αναφορά του όρου μέσα στα παύλεια κείμενα από οποιαδήποτε απολυτοποίηση της σημασίας του (66), επισημαίνει στη συνέχεια (71): “We must ask very carefully whether this is a matter of mere convention or chance, or whether ‘Christ’ did not possess and retain a clear decisive theological significance for Paul because it is the designation for Jesus which he uses more often.”

20. Dahl, “*Die Messianität Jesu*”, 87. Βλ. επίσης D. Zeller, «*Zur Transformation des Χριστός bei Paulus*», *Jahrbuch für biblische Theologie* 8 (1993): 155-167 κι εδώ 159.

εχομένου είναι συνήθως η πρόταση (και φυσικά η ευρύτερη λογοτεχνική σύνθεση, όπως για παράδειγμα ολόκληρος ο λόγος ή το ποίημα) κι όχι η λέξη (η λεξικολογική ενότητα) ή οι μορφολογικοί και συντακτικοί συσχετισμοί»<sup>21</sup>, αφού το νόημα θα «πρέπει να οριστεί στο επίπεδο της πρότασης –δηλ. με βάση όσα λέει ο συγγραφέας– κι όχι στο επίπεδο των λέξεων που χρησιμοποιεί»<sup>22</sup>.

Αυτή άλλωστε η τάση μετάθεσης του ενδιαφέροντος από τον εντοπισμό συγκεκριμένων όρων στην αξιολόγηση του νοήματος της ευρύτερης συνάφειας διαφάνεται επίσης στους ορισμούς που διατυπώθηκαν κατά τα τελευταία χρόνια όσον αφορά στον ιουδαϊκό «μεσσιανισμό» της μεσοδιαθηκικής περιόδου. Σε αντιδιαστολή προς μία μινιμαλιστική κατανόηση, σύμφωνα με την οποία ως μεσσιανικά μπορούν να θεωρηθούν εκείνα τα κείμενα μόνο που περιέχουν τη λέξη «μεσσίας»<sup>23</sup>, μία άλλη ομάδα ερευνητών προκρίνει ένα διευρυμένο ορισμό του μεσσιανικού φαινομένου σύμφωνα με τον οποίο ο «μεσσιανισμός» κατανοείται γενικά ως η προσδοκία ενός επιφανούς ηγέτη, ο οποίος θα εμφανισθεί είτε στο τέλος της ιστορίας (εσχατολογία) είτε κάποια στιγμή στο μέλλον<sup>24</sup> και για τον οποίο δε χρησιμοποιείται αναγκαστικά σε κάθε σχετικό κείμενο ο όρος «μεσσίας»<sup>25</sup>.

21. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, Oxford 1961, 263 και 269.

22. Ο.π., 270.

23. Βλ. χαρακτηριστικά J.H. Charlesworth, “From Jewish Messianology to Christian Christology,” στο έργο των J. Neusner / W.S. Green / E.S. Frerichs (επιμ.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 225-264 και κυρίως 226-230· J.H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: Problems and Prospects,” στο έργο του ίδιου (εκδ.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, (*The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*), Fortress Press, Minneapolis 1992, σσ. 3-34 και εδώ σ. 4· M. de Jonge, “The Use of Word ‘Anointed’ in the Time of Jesus,” *NT* 8 (1966): 132-148 κι εδώ 131-132. Για μία διεξοδική συζήτηση της μινιμαλιστικής αυτής τάσης βλ. Andrew Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, (*WUNT* II.207), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 193-196.

24. W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* SCM, London 1998, 6-7.

25. J.J. Collins, “‘He Shall Not Judge by What His Eyes See’: Messianic Au-

Η ευρεία αυτή οριοθέτηση των εννοιών μεσσίας και μεσσιανισμός –με την ταυτόχρονη βέβαια ανάπτυξη αυστηρών μεθοδολογικών κριτηρίων– μπορεί να έχει την αξία της και στην περίπτωση των πτύλειων κειμένων. Συνδυάζοντας τα παραπάνω και μεταφέροντάς τα στην πραγματικότητα των πτύλειων ρήσεων περί Χριστού –με ή χωρίς άρθρο, μαζί με το Ιησούς ή και με άλλους χριστολογικούς τίτλους– μπορούμε να διατυπώσουμε τη υπόθεση εργασίας ότι δεν είναι τόσο ο τρόπος με τον οποίο συντάσσεται η λέξη «Χριστός» και οι συνδυασμοί της με άλλες λέξεις, εκείνοι, που καθορίζουν το λιγότερο ή περισσότερο μεσσιανικό χαρακτήρα της αλλά η ευρύτερη συνάφεια, μέσα στην οποία αυτός ο όρος χρησιμοποιείται από τον Παύλο.

(β) Είναι επίσης εμφανές –κι αυτό αποτελεί τη δεύτερη παρατήρηση– ότι ο τρόπος, που ο Παύλος χρησιμοποιεί τον όρο «Χριστός», αντικατοπτρίζει ένα στάδιο της παράδοσης, όπου ο Ιησούς αντιμετωπίζεται μεν ως η εκπλήρωση της ιουδαϊκής μεσσιανικής ελπίδας, ταυτόχρονα όμως αυτή η βεβαιότητα έχει αποκρυσταλλωθεί σε ένα κύριο όνομα που έχει πάψει πλέον να είναι τίτλος<sup>26</sup>. Αυτό ωστόσο δε σημαίνει κατ' ανάγκην ότι ο όρος έχει αποχρωματισθεί ή ότι ο μεσσιανικός ρόλος του Ιησού έχει χάσει τη σημασία του για την εκκλησιαστική κοινότητα<sup>27</sup>, οπωσδήποτε όμως το κέντρο βάρους του θεολογικού ενδιαφέροντος έχει μετατοπισθεί. Αντίθετα προς τα ευαγγέλια –κυρίως τα συνοπτικά– όπου διαπιστώνεται η ανάπτυξη μίας επιχειρηματολογίας μέσα από συγκεκριμένους αφηγηματικούς μηχανισμούς και διακειμενικές αναφορές προκειμένου να αναδειχθεί ο μεσσιανικός ρόλος του Ιησού, ο Παύλος δεν αισθάνεται την ανάγκη να προβά-

---

thority in the Dead Sea Scrolls,” *DSD* 2 (1995): 145-164 κι εδώ 146. Για μία προσπάθεια, ωστόσο, ακριβέστερου καθορισμού των όρων που θα μπορούσαν να θεωρηθούν μεσσιανικοί βλ. S. Schreiber, *Gesalbter und König: Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, (BZAW 105), de Gruyter, Berlin / New York 2000, 29-31.

26. Chester, “The Christ of Paul,” 110 και Dahl, “Die Messianität Jesu,” 88.

27. Dunn, “How Controversial Was Paul’s Christology?,” 221: “What is characteristic and central to someone’s theology need not be distinctive; what is fundamental can also be shared, and as shared, little referred to; what is axiomatic is often taken for granted.”

λει ανάλογα επιχειρήματα, αλλά φαίνεται να προϋποθέτει τη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού, η οποία δηλώνεται έμμεσα μέσα από την εικάστοτε συνάφεια και η οποία, όπως θα φανεί στη συνέχεια, λειτουργεί ως η ουσι-αστική θεολογική βάση στην ανάπτυξη της σκέψης του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα γι' αυτό είναι οι στίχοι Ρωμ 1, 3-4, οι οποίοι έχουν σαφώς μεσσιανικό περιεχόμενο και στους οποίους ο Παύλος φαίνεται να παραθέτει μία γνωστή στους αναγνώστες του ομολογία πίστης, πιθανόν προπαύλεια προέλευσης,<sup>28</sup> την οποία πλαισιώνει με δύο δικές του προσθήκες («περι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ» στο στ. 3α και «Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν» στο στ. 3δ)<sup>29</sup>. Χωρίς να προχωρεί στην ανάπτυξη μίας επιχειρηματολογίας υπέρ της μεσσιανικής ιδιότητας του Ιησού, ο απόστολος αναφέρεται στην κοινή με τους παραλήπτες της επιστολής του πεποίθηση ότι ο Ιησούς είναι απόγονος του Δαβίδ και υἱός του Θεοῦ παραπέμποντας σε μία γνωστή ομολογία πίστης, όπου συνδυάζονται διάφορα μεσσιανικά μοτίβα: ο δαυδικής καταγωγής Μεσσίας, ο οποίος σε ένα τμήμα της ιουδαϊκής παράδοσης χαρακτηρίζεται ως υἱός του Θεοῦ<sup>30</sup> κι η αναφορά στη «δύναμη», η οποία θεωρείται εσχατολογική δωρεά στο βασιλιά-Μεσσία<sup>31</sup>. Ταυτόχρονα όμως, όπως φαίνεται από τον πίνακα που ακολουθεί, οι δύο παύλεια προσθήκες στην αρχή και στο τέλος αυτής της ομολογίας αποτελούν τον έμμεσο

28. R. Jewett, "The Redaction and Use of an Early Christian Confession in Romans 1:3-4", στο έργο των D.E. Groh-R. Jewett (επιμ.), *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, University Press of America, Washington 1985, 99-102 και του R. Jewett, *Romans: A Commentary*, (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 2006, 97. Για την πιθανή αρχική λειτουργική συνάφεια αυτής της ομολογίας βλ. Vernon H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Eerdmans, Grand Rapids 1963, 50.

29. J.D.G. Dunn, *Romans 1-8*, (WBC 38A), Word Inc., Dallas 2002, 5· F. Hahn, *Christologische Hohetstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, (UTB 1873), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>5</sup>1995, 251-252.

30. Dunn, *Romans*, 14, ο οποίος αναφέρει μία σειρά σχετικών χωρίων από την Παλαιά Διαθήκη και το Κουμράν (2 Βασ 7, 14· Ψλ 2, 7· 1QSa 2, 11-12· 4QFlor 1,10 εξ.). Κι ο Zeller, «Zur Transformation,» βλέπει εδώ αναφορά στην ευλογία του Νάθαν (B' Βασ 7, 12 εξ.).

31. D. Zeller, «Zur Transformation,» 162, ο οποίος παραπέμπει σε κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης και της μεσοδιαθηκικής περιόδου: Ησ 11, 2· 1QSB· 4QJes<sup>a</sup> III, 10 εξ. · ΨΣολ 17, 37.

—πλην όμως σαφή— σχολιασμό της από τον Παύλο και τη μεταφορά της στο παρόν του αποστόλου και των παραληπτών της επιστολής καθώς (α) αντιστοιχούν —μέσα από ένα παραλληλισμό— στα δύο μέρη της ομολογίας δημιουργώντας τους ανάλογους συνειρμούς και τις ανάλογες ταυτίσεις (Ιησούς Χριστός = απόγονος του Δαβίδ = υιός του Θεού) και (β) εισάγουν δύο κεντρικά θέματα της επιστολής: το θέμα της αποστολής του Παύλου στα έθνη για τη διάδοση του ευαγγελίου<sup>32</sup> και τη σύνδεση Ισραήλ (στ. 3: «ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα») με τα έθνη (στ. 5: «εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν») μέσω του προσώπου του Ιησού Χριστού (στ. 4: «τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ [...], Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν»). Ἐτσι ο Ιησούς, ο οποίος παραμένει ο Μεσσίας του Ισραήλ (ως απόγονος της δαυιδικῆς γενιάς), ταυτόχρονα καθίσταται ο κύριος Ιησούς Χριστός και για τα έθνη. Πρόκειται για μία κεντρική θεολογική ιδέα που θα επαναληφθεῖ σε πολλά σημεία της επιστολής (όπως για παράδειγμα στο 1, 16 και στο 15, 7 εξ.)<sup>33</sup>.

3α	<i>περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ</i>
3β	<u>τοῦ γενομένου</u>
3γ	ἐκ σπέρματος Δαυὶδ
3δ	κατὰ σάρκα
4α	<u>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ</u>
4β	ἐν δυνάμει
4γ	κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
4δ	ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν
4ε	<i>Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν</i>

Ἐνα δεύτερο στοιχείο που επιβεβαιώνει την παρατήρηση ότι ο Παύλος προϋποθέτει τη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού και κτίζει επάνω σε αυτήν μεταθέτοντας το κέντρο του θεολογικού βάρους είναι το γεγονός, που σημειώθηκε από πολλούς ερμηνευτές<sup>34</sup>, ότι ο απόστολος αποφεύγει να αναπτύξει οποιαδήποτε επιχειρηματολογία περί μεσσιανικότητας του Ιησού

32. Βλ. και το λογοπαίγνιο στους στ. 1-2: «εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ» (στ. 1)—«ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν» (στ. 2), Dunn, *Romans*, 6.

33. M. Theobald, *Der Römerbrief*, (*Erträge der Forschung* 294), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 172.

34. Βλ. για παράδειγμα Hengel, “Christos’ in Paul,” 67.

καταφεύγοντας σε εικείνα τα παλαιοδιαθηκικά κείμενα που παραδοσιακά χρησιμοποιούνται για αυτό το λόγο στο κήρυγμα του αρχέγονου Χριστιανισμού, όπως για παράδειγμα κάνει ο Ματθαίος στο ευαγγέλιό του. Μία εξαίρεση θα μπορούσε ωστόσο να αποτελέσει η παράθεση του Ησ 11, 10 στο Ρωμ 15, 12. Ο Παύλος παραθέτει την πρόρρηση του προφήτη Ησαΐα για τη ρίζα του Ιεσσαί σε μία σειρά τεσσάρων παλαιοδιαθηκικών χωρίων που όλα έχουν ως κοινή συνισταμένη τους την αναφορά στα έθνη και τη σχέση τους με τον Ισραήλ (Ψλ 17, 50. Δτ 32, 43. Ψλ 116, 1 και Ησ 11, 10)<sup>35</sup> και τα οποία χρησιμοποιούνται ως βιβλικά επιχειρήματα για να στηρίξει ο απόστολος τη θέση του ότι ο Χριστός αποτελεί την απόδειξη της πιστότητας του Θεού και της εκπλήρωσης των επαγγελιών του προς τον Ισραήλ και των προφητειών για την επιστροφή των εθνών. Με εξαίρεση το κείμενο του Ησαΐα κανένα από τα υπόλοιπα κείμενα δεν ανήκει στην κατηγορία των κειμένων που χρησιμοποιούνται στην Καινή Διαθήκη για την τεκμηρίωση της μεσσιανικής ταυτότητας του Ιησού. Σύμφωνα με τον M. Novenson, εδώ πρόκειται για μία σπάνια περίπτωση μέσα στα παύλεια κείμενα μεσσιανικής εξήγησης<sup>36</sup>. Θα πρέπει όμως να σημειωθεί ότι στην ενότητα Ρωμ 15, 7-12 το κέντρο βάρους του ενδιαφέροντος δεν βρίσκεται στην απόδειξη της μεσσιανικότητας του Ιησού, αλλά αυτή χρησιμοποιείται ως μέρος της παραίνεσης του Παύλου (στ. 7: «Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους») και η εκπλήρωση της μεσσιανικής αποστολής του λειτουργεί ως παράδειγμα («καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ») <sup>37</sup> προς τους παραλήπτες της επιστολής. Θα μπορούσε επομένως να υποστηριχθεί ότι και το Ρωμ 15, 12 δεν αποκλίνει στην πραγματικότητα από τον τρόπο που ο Παύλος αξιοποιεί την κοινή πεποίθηση της αρχαίας χριστιανικής κοινότητας ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας για να κτίσει επάνω

35. Είναι ενδιαφέρον ότι τα κείμενα που παραθέτει ο Παύλος προέρχονται αντιπροσωπευτικά από τις τρεις μεγάλες κατηγορίες των κειμένων της εβραϊκής Βίβλου: Νόμος, Προφῆτες και Γραφές.

36. M. Novenson, “The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question,” *JBL* 2 (2009): 357-373 και εδώ 369.

37. Βλ. και την παρατήρηση του Steve Moyise, *Evoking Scripture: Seeing the Old Testament in the New*, T & T Clark, London-New York 2008, 49: “... Paul makes extensive use of Isaiah in Romans and a case can be made that these are not isolated proof-texts but belong to an overall narrative framework.”



σε αυτήν τη θεολογική του σκέψη. Ακόμη και στην περίπτωση του Α' Κορ 1, 23, όπου ο Παύλος δηλώνει ότι κηρύσσει «Χριστὸν Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρία», το ὄνομα Χριστός αναφέρεται χωρίς κάποια περαιτέρω αιτιολόγηση ή τεμμηρίωση, αλλά ως μία δεδομένη κοινή πίστη, δική του και των αναγνωστών του, ενώ ο σκανδαλισμός των Ιουδαίων δεν φαίνεται να οφείλεται στην απόδοση στον Ιησού του ὄρου Χριστός και επομένως σε αυτήν καθαυτή τη μεσσιανική ιδιότητά του, αλλά μάλλον στο θάνατο με σταυρό κάποιου που θεωρείται μεσσίας<sup>38</sup>.

Το ερώτημα βέβαια που προκύπτει είναι το πώς και πότε η πρώιμη χριστολογία έφτασε σε αυτό το στάδιο, του οποίου μάρτυρας είναι ο Παύλος. Οπωσδήποτε αυτό συνέβη πολύ νωρίς, αφού ήδη στην Α' Θεσ ο τίτλος Χριστός εμφανίζεται δίπλα στο Ιησούς ως ὄνομα (Α' Θεσ 1, 1. 3. 14. 5, 9. 18. 23. 28). Η θέση ωστόσο ότι αυτή η μεταμόρφωση πρέπει να είχε συμβεί για πρώτη φορά στην εξ εθνών χριστιανική κοινότητα της Αντιόχειας, όπου ο ὄρος έχασε τη σημασία του ως τίτλος και τις οποιεσδήποτε επομένως εσχατολογικές αναφορές του κι όπου ο Παύλος τον γνώρισε, κινείται μάλλον στο χώρο του υποθετικού<sup>39</sup>. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι (α) ο ὄρος «Χριστός» στον Παύλο διατηρεί εν πολλοίς το αρχικό εσχατολογικό του περιεχόμενο<sup>40</sup>, όπως θα φανεί στη συνέχεια και (β) οι ιστορικές συνθήκες της κοινότητας της Αντιόχειας δεν ευνοούν μάλλον την υπόθεση μίας παρανόησης του μεσσιανικού αυτού ὄρου από τους εξ εθνών χριστιανούς. Πολλοί από αυτούς πρέπει να προέρχονταν από

38. Βλ. Eckhard J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (HTA), SCM Brockhaus / Brunnen Verlag, Witten / Gießen 2010, 128. Βλ. ακόμη την αντίδραση του Ιουδαίου Τρύφωνα στην ιδέα ενός σταυρωμένου Μεσσία, Ιουστίνου, *Διάλογος προς Τρύφωνα* 90, 1: εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι καὶ οὕτως αἰσχρῶς καὶ ἀτίμως ἀποθανεῖν διὰ τοῦ κεικατηραμένου ἐν τῷ νόμῳ θανάτου, ἀπόδειξον ἡμῖν: ἡμεῖς γὰρ οὐδ' εἰς ἔννοιαν τούτου ἐλθεῖν δυνάμεθα).

39. Για την υπόθεση ότι στους χριστιανούς εξ εθνών οφείλεται η μεταμόρφωση του μεσσιανικού τίτλου «χριστός» σε ὄνομα και συστατικό μέρος του ονόματος «Ἰησοῦς Χριστός», βλ. C.C. Torrey, “Christ in the New Testament,” στο έργο των R.P. Casey / A.K. Silva / S. Lake (επιμ.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake*, Christophers, London 1937, 317-324 κι εδώ 324 και για την κριτική αυτής της θέσης βλ. Hengel, “Christos’ in Paul,” 72-73.

40. Dahl, “Die Messianität Jesu,” 92· Hengel, “Christos’ in Paul,” 70.



την ομάδα των σεβομένων<sup>41</sup>, εθνικών δηλαδή οι οποίοι συνδέονταν με τη συναγωγή –αν και με διαφορετικό κατά περίπτωση τρόπο– κι επομένως εξαιτίας αυτής της σχέσης τους με την ιουδαϊκή συναγωγή της πόλης τους ήταν εξοικειωμένοι προφανώς με το ιουδαϊκό περιεχόμενο του όρου και με τα σχετικά κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης<sup>42</sup>. Άλλωστε η μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού εξαρχής τεκμηριώθηκε με παλαιοδιαθηρικά χωρία<sup>43</sup>, ένα στοιχείο, το οποίο, όπως είδαμε νωρίτερα, διατηρείται ως ένα σημείο και από τον Παύλο. Ακολουθώντας τον M. Hengel<sup>44</sup> και τον F. Hahn<sup>45</sup> θα πρέπει να θεωρηθεί ότι είναι πολύ πιθανότερο η *interpretatio Christiana* του εξελληνισμένου ιουδαϊκού τίτλου «χριστός» (η απόδοσή του δηλαδή στον Ιησού μέσω μίας χριστολογικής ερμηνείας παλαιοδιαθητικών χωρίων κι αναφοράς σε βασικά γεγονότα της ζωής του) να έχει την προέλευσή της στην ιεροσολυμιτική κοινότητα των Ελληνιστών κι από εκείνους να την παρέλαβε ο Παύλος. Αυτό βέβαια δε σημαίνει πως η ιδέα ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας ήταν άγνωστη στην αραμαϊκή χριστιανική κοινότητα της αρχαίας Εκκλησίας· απεναντίας θεωρείται σήμερα βέβαιο ότι σε αυτήν διατηρείται η φράση-ομολογία «ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας»<sup>46</sup>. Σε αυτό το πρώιμο στάδιο θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο όρος «χριστός» εξακολουθεί να είναι τίτλος του Ιησού και παραπέμπει σαφώς στη μεσσιανική του ιδιότητα. Η άποψη επίσης ότι η ομάδα των εξ εθνών χριστιανών ακολούθησε τη δική της ιδιαίτερη πορεία και ανέπτυξε τη δική της χριστολογία, η οποία

41. Έτσι ο Hengel, ό.π., 72-73.

42. Παρά τις αντιρρήσεις που κατά καιρούς διατυπώθηκαν όσον αφορά στην ύπαρξη των σεβομένων (βλ. κυρίως, A.T. Kraabel, “The Disappearance of the God-Fearers,” *Numen* 28 (1981): 112-126) η παρουσία τέτοιων εθνικών μέσα στις συναγωγές της Διασποράς θα πρέπει να θεωρηθεί δεδομένη, T. Rajak, “The Jewish Community and its Boundaries,” στο έργο των J. Lieu / J. North / T. Rajak (επιμ.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Routledge, London / New York 1992, 9-28 κι εδώ 19 εξ. Για τους διαφορετικούς βαθμούς προσέγγισης του Ιουδαϊσμού από τους εθνικούς βλ. S.J.D. Cohen, “Crossing the Boundary and Becoming a Jew,” *HTR* 82 (1989): 13-33.

43. Dahl, “Die Messianität Jesu,” 91-92.

44. Hengel, “‘Christos’ in Paul,” 5.

45. Hahn, «χριστός», 1165.

46. Βλ. Dahl, “Die Messianität Jesu,” 88.

προέκυψε εν πολλοίς από μία «ελληνική»-εθνική κατανόηση του προσώπου και του ρόλου του Ιησού, δε στηρίζεται στη μαρτυρία των πηγών που έχουμε στη διάθεσή μας<sup>47</sup>. Από αυτές προκύπτει ότι η αραμαϊκή κοινότητα στην Ιερουσαλήμ και η ελληνόφωνη ιουδαιοχριστιανική κοινότητα στην Ιερουσαλήμ, στην Αντιόχεια, στη Ρώμη κι αλλού συνυπάρχουν χρονικά<sup>48</sup> (και στην περίπτωση της Ιερουσαλήμ και γεωγραφικά), η ομάδα των αποστόλων (οι οποίοι ανήκαν στην χριστιανική ομάδα που μιλούσε αραμαϊκά, αλλά πολύ πιθανόν γνώριζαν και ελληνικά<sup>49</sup>) έχει τη γενική επιστασία των κοινοτήτων έξω από την Ιερουσαλήμ (βλ. Πραξ 8, 14)<sup>50</sup> κι εκείνοι, οι οποίοι διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της χριστολογίας των χριστιανικών κοινοτήτων της Διασποράς σε αυτήν την πρώιμη περίοδο είναι κυρίως οι εξ Ιουδαίων χριστιανοί<sup>51</sup>. Μολονότι στην Αντιόχεια για πρώτη φορά σύμφωνα με τη μαρτυρία των Πράξεων τα μέλη της αρχαίας Εκκλησίας ονομάζονται «χριστιανοί» (11, 26), αυτό από μόνο του δεν μπορεί να αποτελέσει απόδειξη ότι εδώ και κάτω από την επίδραση του εθνικού περιβάλλοντος για πρώτη φορά ο τίτλος «Χριστός» κατανοείται ως όνομα<sup>52</sup>. Είναι πολύ πιθανότερο, όπως υποστήριξε ο M. Hengel, αυτή η μετάλλαξη της λέξης «χριστός» να έλαβε χώρα και πάλι μέσα στους κόλπους της ελληνόφωνης ιουδαιοχριστιανικής κοινότητας πολύ πιθανόν μέσα στο πλαίσιο της κηρυγματικής της δραστηριότητας<sup>53</sup>. Από ό,τι όμως φαίνεται

47. Βλ. ιδιαίτερα την κριτική που ασκεί ο Martin Hengel σε αυτήν τη θέση στη μελέτη του “Christology and New Testament Chronology: A Problem in the History of Earliest Christianity”, στο έργο του ιδίου *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, SCM Press, London 1983, 30-47 κι εδώ 38-39.

48. Ο Martin Hengel τοποθετεί το χωρισμό της πρώτης κοινότητας της Ιερουσαλήμ εξαιτίας της ανάγκης λατρείας στην ιδιαίτερη γλώσσα κάθε ομάδας ένα ή δύο χρόνια μετά την ανάσταση, Hengel, “Christology and NT Chronology,” 37.

49. Hengel, ό.π.

50. Kramer, *Christos*, 33.

51. Hengel, “‘Christos’ in Paul,” 72-73.

52. Αντίθετα ο Dunn, “How Controversial Was Paul’s Christology?,” 216.

53. Hengel, “Christology and NT Chronology,” 38-39. Βλ. επίσης και την παρατήρηση του O. Cullmann, *Christology of the New Testament*, (μτφ. S.C. Guth-

εξακολούθησε να διατηρεί το μεσσιανικό και εσχατολογικό της περιεχόμενο και να παραπέμπει μέσα στις συνάψεις, στις οποίες απαντά, στην αρχική της λειτουργία ως μεσσιανικού τίτλου του Ιησού. Αυτό προκύπτει τόσο από τη χαλαρή χρήση σε πολλές περιπτώσεις του όρου μέσα στα παύλεια κείμενα κι από την ποικιλία των συνδυασμών και διατυπώσεων μέσα στις οποίες απαντά, κάτι το οποίο ήδη επισημάνθηκε στην αρχή της μελέτης, αλλά και από το γεγονός ότι για ένα μεγάλο τμήμα της παράδοσης εξακολουθεί να είναι τίτλος του Ιησού, όπως προκύπτει κυρίως από τη χρήση του όρου στα ευαγγέλια, τα οποία χρονικά στο μεγαλύτερό τους μέρος έπονται των παύλειων κειμένων<sup>54</sup>. Θα ήταν επομένως προτιμότερο αντί για την προσπάθεια τοποθέτησης των δύο αυτών τάσεων («χριστός» ως τίτλος και «χριστός» ως κύριο όνομα) σε μία χρονολογική-εξελικτική σχέση να υιοθετηθεί η υπόθεση, η οποία φαίνεται να συμφωνεί με τη μαρτυρία των καινοδιαθηκικών κειμένων, ότι κι οι δύο συνεχίζουν να συνυπάρχουν και να κινούνται παράλληλα επηρεάζοντας ταυτόχρονα η μία την άλλη. Οπωσδήποτε ο αρχέγονος Χριστιανισμός δεν ήταν ένα μονολιθικό φαινόμενο, αλλά χαρακτηρίζεται από δυναμισμό και πολυμορφία. Απόδειξη του τελευταίου αποτελεί η ποικιλία των χριστολογικών τίτλων που διασώζονται στα κείμενα της Καινής Διαθήκης κι οι οποίοι δε θα πρέπει να θεωρηθούν ως ανταγωνιστικοί μεταξύ τους αλλά ως θεολογικές προσεγγίσεις, οι οποίες συμπληρώνουν η μία την άλλη<sup>55</sup>.

Από πολύ νωρίς επίσης η μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού συνδέθηκε με το πάθος και την ανάστασή του. Για τους περισσότερους μάλιστα σύγχρονους ερμηνευτές αυτή η σύνδεση έγινε ήδη στην Παλαιστίνη<sup>56</sup> κι όχι στις

---

rie / C.A.M. Hall), SCM Press, London <sup>2</sup>1963, 321: “... the whole development of Christological perception progressed parallel to the missionary work of early Christianity.”

54. Πρβλ. επίσης για παράδειγμα το γεγονός ότι ο Ιώσηπος στο τέλος του 1<sup>ου</sup> αι. χαρακτηρίζει στο έργο του *Ιουδ. Αρχαιολογία* 20. 200 τον Ιησού με το γνωστό και από τα ευαγγέλια χαρακτηρισμό: «ὁ λεγόμενος Χριστός».

55. H. Koester, “The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs,” στο έργο των: H. Koester / J.M. Robinson (επιμ.), *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1971, 205-231.

56. H. Conzelmann, “On the Analysis of the Confessional Formula in 1 Corinthians 15:3-5,” *Interpretation* 20 (1965): 15-25· του ιδίου, *1 Corinthians*,

κοινότητες των εξ εθνών χριστιανών, όπως υποστηρίχθηκε παλαιότερα<sup>57</sup>. Η ζωή, ο θάνατος και η ανάσταση του Ιησού ερμηνεύθηκαν υπό το πρίσμα των Γραφών κι η λυτρωτική θυσία του κι η ανάστασή του αποτέλεσαν το κέντρο της πίστης της αρχαίας Εκκλησίας και του κηρύγματός της αλλά και συστατικό στοιχείο της μεσσιανικής ταυτότητας του Ιησού<sup>58</sup>. Έτσι στο όνομα «Χριστός» συμπυκνώνεται το γεγονός της σωτηρίας και, μολονότι η λέξη συμπεριλαμβάνει μία σειρά από επιμέρους θεολογικές έννοιες, κύριο περιεχόμενό της παραμένει ο σταυρός και η ανάσταση. Αυτό επιβεβαιώνεται κι από το γεγονός ότι η λέξη (είτε την θεωρήσουμε όνομα είτε τίτλο) απαντά συχνά μέσα στα παύλεια κείμενα σε ομολογίες πίστης, στις οποίες γίνεται λόγος γι' αυτά τα δύο κεντρικά γεγονότα της ζωής του Ιησού. Είναι μάλιστα ιδιαίτερα ενδιαφέρον το συμπέρασμα της έρευνας κι ενδεικτικό των όσων λέχθηκαν παραπάνω για την αρχαιότητα αυτής της σύνδεσης ότι

---

(*Hermeneia*), Fortress Press, Philadelphia 1975, 252-254.

57. Βλ. χαρακτηριστικά B. Gerhardsson, "Evidence for Christ's Resurrection According to Paul: 1 Cor 15:1-11," στο έργο των D.E. Aune / T. Seland / J.H. Ulrichsen (επιμ.), *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honour of Peder Borgen*, (*Suppl. NovT* 106), Brill, Leiden 2003, 73-91 κι εδώ 79-82· L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 101· P. Borgen, "Crucified for His Own Sins-Crucified for Our Sins: Observations on a Pauline Perspective," στο έργο του J. Fotopoulos (επιμ.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context*, Brill, Leiden 2006, 17-35 κι εδώ 18.

58. Hurtado, ό.π. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι η σύγχρονη έρευνα τείνει να αποκλείσει την πιθανότητα να υπήρχαν πρωτοχριστιανικές κοινότητες, στις οποίες η σταυρική θυσία του Ιησού να μην κατείχε κεντρική θέση, βλ. για παράδειγμα J.L. Sumney, "Christ died for us?: Interpretation of Jesus' Death as a Central Element of the Identity of the Earliest Church," στο έργο των: K. Ehrensperger / J.B. Tucker, *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell*, (*LNTS* 428), T & T Clark, London / New York 2010, 147-73 κι εδώ 168 εξ. Αυτό οδηγεί σε μία επανεξέταση και μετριασμό της αρχικής βεβαιότητας ότι για την χριστολογία της κοινότητας, που βρίσκεται πίσω από τη λεγόμενη Πηγή των Λογίων, ο σταυρός και η ανάσταση του Ιησού δε διαδραματίζουν κανένα ρόλο, βλ. την κριτική του Hengel, "Christology and NT Chronology," 47 και πιο πρόσφατα C. Claußen, „Vom historischen zum erinnerten Jesus. Der erinnerte Jesus als neues Paradigma der Jesusforschung," *ZNT* 20 (2007): 2-17 κι εδώ 9.

όλες αυτές οι ομολογίες θεωρούνται ότι απηχούν προ-παύλειες παραδόσεις (βλ. ιδιαίτερα Α' Κορ 11, 23-26· 15, 3β-5· Ρωμ 3, 24-26)<sup>59</sup>, τις οποίες ο απόστολος προϋποθέτει και μοιράζεται ως κοινή βάση πίστης με τους αναγνώστες του.

Οπωσδήποτε εδώ προκύπτει το εύλογο ερώτημα, το οποίο αποτελεί και τον κύριο προβληματισμό της παρούσας μελέτης, κατά πόσο, δηλαδή, αυτές οι ομολογίες με τη σαφή σύνδεση της μεσσιανικότητας του Ιησού με κεντρικά γεγονότα της επίγειας ζωής του, διατηρούν μέσα στις νέες συνάψεις, στις οποίες απαντούν στα παύλεια κείμενα, τον αρχικό εσχατολογικό τους προσανατολισμό και την αναφορά τους κατ' επέκτασιν στη Βασιλεία του Θεού. Η ερμηνευτική ανάλυση των σχετικών περικοπών οδηγεί σε ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις.

Στην ενότητα Ρωμ 1, 3 εξ., για παράδειγμα, για την οποία έγινε ήδη λόγος, παρατηρείται ένας παραλληλισμός, όσον αφορά στη δομή και το νόημα, μεταξύ της «κατὰ σάρκα» καταγωγής του Ιησού «ἐκ σπέρματος Δαυίδ» (στ. 3) και του «κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης» ορισμού του Ιησού ως υιού του Θεού «ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν» (στ. 4). Ο Ιησούς παρουσιάζεται ταυτόχρονα με τη μεσσιανική του ιδιότητα ως απόγονος του Δαυίδ (στ. 2) αλλά και ως Υἱός του Θεού<sup>60</sup>. Το ενδιαφέρον εδώ επικεντρώνεται στον εμπρόθετο προσδιορισμό «ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν» και στο βαθύτερο περιεχόμενό του. Μολονότι κατὰ καιρούς η φράση θεωρήθηκε ότι αναφέρεται αποκλειστικά στην ἀνάσταση του Ιησού Χριστού<sup>61</sup>, είναι περισσότερο πιθανό – λαμβάνοντας υπόψη κι άλλες αρχαίες χριστιανικές μαρτυρίες – εδώ

59. Βλ. για παράδειγμα Kramer, *Christos*, 33 και τη μελέτη του Sumney, “Christ died for us,” όπου ο συγγραφέας μέσα από την ανάλυση των σχετικών ομολογιών πίστης στα παύλεια κείμενα αποδεικνύει την προ-παύλεια καταγωγή τους.

60. Η διατύπωση εδώ προκάλεσε αρκετές συζητήσεις μεταξύ των ερμηνευτών και τη διατύπωση εκ μέρους μίας μερίδας της θέσης ότι εδώ διασώζεται μία μορφή αρχέγονου υιοθετισμού, βλ. για παράδειγμα, Gaston, *Paul*, 113. Ορθά όμως εδώ ο Dunn, *Romans*, 14 παρατηρεί ότι μία τέτοια ερμηνεία είναι αναχρονιστική. Βλ. επίσης, αν και με κάποιες επιφυλάξεις, Jewett, *Romans*, 104.

61. H. Lietzmann, *An die Römer*, (HNT 8), Mohr Siebeck, Tübingen <sup>3</sup>1928, 25 και J. Becker, *Die Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976, 30-31.

να γίνεται ταυτόχρονα αναφορά στη γενική ανάσταση των νεκρών κατά τα έσχατα<sup>62</sup>. Έτσι ο ορίζοντας του ιστορικού γεγονότος της ανάστασης του Ιησού «συντήκεται» με τον ορίζοντα της εσχατολογικής προσδοκίας της Εικλησίας για τη γενική ανάσταση κι η έγερση του Ιησού εισάγει στη νέα εποχή των εσχάτων και της Βασιλείας του Θεού.

Τα όσα υπαινίσσεται ο απόστολος στο Ρωμ 1, 3 δηλώνονται σε ένα άλλο παύλειο κείμενο με μεγαλύτερη σαφήνεια. Πρόκειται για τους στίχους Α' Κορ 15, 20-28, όπου μέσα σε μία γενικότερη συνάφεια, στην οποία γίνεται λόγος για την ανάσταση των νεκρών, ο Παύλος αναφέρεται στη βασιλεία, την οποία ο Χριστός κατέχει και την οποία θα παραδώσει «τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν» (στ. 24) κατά το τέλος, το οποίο, όπως φαίνεται από την περιγραφή που ακολουθεί στους στ. 24β-28, είναι το γεγονός των εσχάτων<sup>63</sup>. Η περικοπή έχει προκαλέσει μεγάλη συζήτηση στην έρευνα, ιδιαίτερα όσον αφορά στην κατανόηση των

62. Για ανάλογες μαρτυρίες σε αποκαλυπτικά κυρίως κείμενα βλ. H.-W. Bartsch, „Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes,“ *TbZ* 23 (1967), 329-339 και εδώ 330-335. Την αναφορά στη γενική ανάσταση δέχεται το μεγαλύτερο μέρος των υπομνηματιστών της προς Ρωμαίους σήμερα, βλ. για παράδειγμα Dunn, *Romans*, 15 και Jewett, *Romans*, 105. Βλ., τέλος, την παρατήρηση του E. Käsemann, *Commentary on Romans*, (μετάφρ. G.W. Bromley), Eerdmans, Grand Rapids 1980, 12: “The hymnic tradition does not isolate Christ’s resurrection, but views it in its cosmic function as the beginning of general resurrection.”

63. Ως το τέλος του νυν αιώνας και την αρχή του νέου κόσμου ερμηνεύει η πλειοψηφία των ερμηνευτών το «τέλος» εδώ και δε δέχεται τη θέση της M. Giel-en, „Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie,“ *BZ* 47 (2003): 86-104 και εδώ 95-94, η οποία συνδέει τον όρο με τον προηγούμενο στίχο (στ. 23) και θεωρεί ότι αποτελεί τμήμα της επεξηγηματικής παράταξης στον όρο «τάγμα» (στ. 23<sup>α</sup>) και ότι δηλώνει το υπόλοιπο –εκτός από τον Χριστό και εκείνους που ανήκουν στο Χριστό– των κεκοιμημένων (“... die große Abteilung bzw. Legion der nichtchristlichen Entschlafenen”). Για την εσχατολογική ερμηνεία του όρου εδώ βλ. ενδεικτικά Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 925 και 927· Conzelmann, *1 Corinthians*, 271. Τέλος, θα πρέπει να σημειωθεί ότι με αυτήν την εσχατολογική προοπτική κατανοήθηκε ο όρος στην αρχαία πατερική γραμματεία, βλ. για παράδειγμα I. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους πρώτην ἐπιστολήν, ὁμιλία λθ'*, *PG* 61, στ. 337.



στ. 23β-24. Ανοικτό παραμένει επίσης το ερώτημα κατά πόσο θα μεσολαβήσει κάποιο χρονικό διάστημα μεταξύ της ανάστασης των χριστιανών κατά την παρουσία του Χριστού και το τέλος του κόσμου<sup>64</sup>. Οπωσδήποτε το θέμα είναι πολύ μεγάλο και αδύνατο να αναπτυχθεί στον περιορισμένο χώρο της παρούσας μελέτης. Δύο, ωστόσο, στοιχεία που προκύπτουν από την ανάγνωση του στίχου, είναι εξαιρετικά ενδιαφέροντα.

Το πρώτο είναι η άμεση σύνδεση της εκπλήρωσης των εσχατολογικών προσδοκιών της χριστιανικής κοινότητας με το τέλος αυτού του κόσμου. Δε γίνεται λόγος για μία επίγεια πραγμάτωσή τους κι επιπλέον το τέλος σηματοδοτείται από την παράδοση της βασιλείας<sup>65</sup> από τον Χριστό στο Θεό και πατέρα του. Εδώ φαίνεται να διακρίνει ο απόστολος μεταξύ δύο εννοιών: μεταξύ της «βασιλείας του Θεού», που αναφέρεται στην αιώνια βασιλεία (πρβλ. και Α' Κορ 15, 50) και της «βασιλείας του Χριστού» που προσδιορίζει την παρούσα περίοδο μέχρι το τέλος (πρβλ. Κολ 1, 13 και Εφ 2, 6)<sup>66</sup>. Η ιδέα αυτή φαίνεται να απομακρύνεται αρκετά από την περί βασιλείας αντίληψη των ευαγγελίων, όπου δεν υπάρχει μια τέτοια διάκριση μεταξύ δύο βασιλείων, αλλά αντίθετα γίνεται λόγος για την αιώνια κυριαρχία του Ιησού (βλ. για παράδειγμα Λκ 1, 33). Από την άλλη όμως θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι ο Παύλος δεν επιδιώκει να δώσει μία ολοκληρωμένη εικόνα για τα γεγονότα που θα λάβουν χώρα κατά το τέλος, κάτι που ίσως προκαλεί τη δικαιολογημένη εντύπωση της αντίφασης μεταξύ των λόγων του και της μαρτυρίας των ευαγγελίων. Είναι ωστόσο πιθανό ο απόστολος να προϋποθέτει εδώ, όπως κι αλλού, τη γνώση εκ μέρους των Κορινθίων της σχετικής με τα έσχατα διδασκαλίας του Ιησού<sup>67</sup> και ειδικό-

64. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 927-929.

65. Για τη βασιλεία του Χριστού γίνεται λόγος εδώ και στα Εφ 5, 5 και Κολ 1, 13.

66. Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί επίσης ότι οι όροι δε χρησιμοποιούνται πάντοτε έτσι μέσα στις παύλειες επιστολές. Για παράδειγμα, η βασιλεία του Χριστού στο Α' Τιμ 4, 1.18 αναφέρεται στη μελλοντική βασιλεία, ενώ ως βασιλεία του Θεού ορίζεται στα Α' Κορ 4, 20· Ρωμ 14, 17· Κολ 4, 11 η παρούσα περίοδος. Για την έννοια της βασιλείας Θεού στον Παύλο βλ. G. Haufe, „Reich Gottes bei Paulus und in der Jesustradition,“ *NTS* 31 (1985): 467-472, ο οποίος όμως δεν αναφέρεται καθόλου στο Α' Κορ 15, 24 εξ.

67. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 930.



τερα της αιφνίδιας έλευσής του και της σύνδεσης αυτής της έλευσης με το τέλος του κόσμου (Α' Θεσ 5, 2.4). Κατά συνέπεια και μολονότι βέβαια το πρόβλημα αυτής της ενδιάμεσης κυριαρχίας του Χριστού, η οποία όμως κατά τα έσχατα θα λάβει τέλος, δεν μπορεί οριστικά να επιλυθεί, είναι δυνατό να εξομαλυνθεί αρκετά, αν ληφθεί υπόψη ειτός των παραπάνω και το γεγονός ότι η λέξη «εἶτα» δεν είναι υποχρεωτικό να δηλώνει μακρά χρονική απόσταση μεταξύ των δύο γεγονότων, της παρουσίας δηλαδή (στ. 23) και του τέλους (στ. 24), κάτι που φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από τους στ. 50-51 στη συνέχεια<sup>68</sup>. Όσον αφορά στην παράδοση της βασιλείας στο Θεό Πατέρα, αυτή δεν πρέπει να σημαίνει αναγκαστικά την τοποθέτηση του Υιού σε μια υποδεέστερη θέση. Είναι δυνατό να δηλώνει ότι με την έλευση του τέλους θα εκλείψει κάθε λόγος για τον Ιησού να συνεχίσει να λειτουργεί ως ο μεσίτης μεταξύ των ανθρώπων και του Θεού κι ότι θα έχει εκπληρώσει το μεσσιανικό του ρόλο υποτάσσοντας όλους τους εχθρούς του και παραδίδοντας πλέον την εξουσία στον Πατέρα του ο οποίος του την είχε παραχωρήσει<sup>69</sup>.

Η δεύτερη παρατήρηση είναι ότι, ενώ οι προσδοκίες της κοινότητας μετατίθενται στα έσχατα, όταν ουσιαστικά θα έχει ολοκληρωθεί το έργο του Ιησού Χριστού, η μεσσιανική εποχή φαίνεται να είναι κατά κάποιον τρόπο ήδη παρούσα, όταν αναφερόμενος ο Παύλος στον Χριστό παρατηρεί στο στ. 25 «ὅτι δεῖ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ ἢ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ», με τελευταίο ανάμεσά τους τον θάνατο. Απαρχή και ανατολή της βασιλείας του Μεσσία-Χριστού αποτελεί η ανάστασή του κι η έλευση αυτής της βασιλείας σηματοδοτεί την οριστική καθυπόταξη όλων των αντίθεων δυνάμεων και του κατεξοχὴν εχθρού του ανθρώπου, του θανάτου (βλ. επίσης Εφ 1, 20-22 και Κολ 1, 15-20)<sup>70</sup>.

68. Βλ. για παράδειγμα W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, (EKK VII/4), Benziger Verlag, Zürich / Neukirchen-Vluyn 2001, 170. Για την αποκαλυπτική χρήση των όρων βλ. D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, (KEK 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 489.

69. Έτσι ο A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Calwer, Stuttgart <sup>5</sup>1985, 414 και Chr. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (THKNT VII/2), Evang. Verlag, Berlin 1996, 387.

70. Η διακειμενική εδώ αναφορά στον Ψλ 109, 1 έχει εντοπισθεί από τους ερμηνευτές, βλ. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 933-934.

Συνοψίζοντας λοιπόν θα μπορούσαν να διατυπωθούν οι εξής σκέψεις. Πρώτον, η ιδέα της βασιλείας του Θεού είναι παρούσα στον Παύλο και συνδέεται με τη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού Χριστού, απουσιάζει όμως ο ριζοσπαστικός χαρακτήρας του κηρύγματος περί αυτής, τον οποίο εντοπίζουμε στα συνοπτικά ευαγγέλια. Δεύτερον, ότι ενώ ο Παύλος δεν αναφέρεται σαφώς στο ρόλο του Ιησού ως Μεσσία, φαίνεται να τον προϋποθέτει και να πιστεύει ότι ο Μεσσίας έχει ήδη έρθει στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού κι ότι ο κόσμος, πρώτον, έχει περάσει σε μία μεσσιανική εποχή αγώνα εκ μέρους του Ιησού καθυπόταξης των εχθρικών προς το Θεό δυνάμεων κι ότι, δεύτερον, πορεύεται προς το τέλος του, το οποίο είναι εγγύς<sup>71</sup>.

Έτσι στη σκέψη του Παύλου ο ρόλος του Ιησού ως Μεσσία συνδέεται άμεσα με τα έσχατα κι εσχατολογική πλέον προοπτική δεν αποκτά μόνο η βασιλεία του αλλά κι όλα τα γεγονότα της ζωής του, όπως είναι η ενανθρώπιση, ο θάνατος και η ανάστασή του<sup>72</sup>. Ο Θεός εξαποστέλλει τον υιό του «ότε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου» (Γαλ 4, 4), ο Ιησούς ανασταίνεται ως η «ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων» (Α' Κορ 15, 20) και ως «πρωτότοκος τῶν νεκρῶν» (Κολ 1, 18) κι είναι ο «ἔσχατος» Αδάμ (Α' Κορ 15, 45-49, πρβλ. Α' Κορ 15, 22· Ρωμ 5, 12 εξ.) αλλά κι ο βασιλέας κάτω από τα πόδια του οποίου υποτάσσονται όλες οι αρχές και εξουσίες αυτού του κόσμου και στο τέλος ακόμη κι ο θάνατος (Α' Κορ 15, 24 εξ.). Με τη θυσία του ο Ιησούς δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να ξεφύγουν «ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ» (Γαλ 1, 4) κι είναι επίσης ιδιαίτερα σημαντικό ότι το εσχατολογικό γεγονός του θανάτου και της ανάστασης του Ιησού αφορά σε όλην την ανθρωπότητα, καθώς ο Ιησούς Χριστός «ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν». Σταυρός και ανάσταση καταλαμβάνουν την κεντρική θέση στο ευαγγέλιο του Παύλου και αντιπροσωπεύουν την αποφασιστικής σημασίας

---

Στην Παλαιά Διαθήκη ο Ψαλμός περιγράφει την τελετή ενθρόνισης του βασιλιά, ο οποίος κάθεται σύμφωνα με τη μεταφορική γλώσσα του ποιητικού αυτού κειμένου στα δεξιά του Γιαχβέ, ενώ στο μεταγενέστερο Ιουδαϊσμό συνδέθηκε με το πρόσωπο του Μεσσία, Δ. Καϊμάκη, *Σύντομο Υπόμνημα στον Ψαλμούς*, Ψυχογιός, Αθήνα 2010, 377. Ο Ψαλμός απαντά συχνά στην Καινή Διαθήκη (Πραξ 7, 56· Εφ 1, 20-21· Κολ 3, 1· Εβρ 1, 3. 13· 8, 1· 10, 12· Α' Πε 3, 22) και πάντοτε σε σχέση με την ανάσταση και την ανύψωση του Ιησού.

71. Βλ. επίσης Chester, "The Christ of Paul," 114.

72. Dahl, "Die Messianität Jesu," 92.

σωτηριώδη πράξη του Θεού, την απαρχή των εσχάτων και τη χαρραυγή της μεσσιανικής εποχής.

Αυτό όμως έχει μία ιδιαίτερη σημασία για την αυτοσυνειδησία και την ταυτότητα των μελών των παύλειων εκκλησιαστικών κοινοτήτων και βρίσκει την έκφρασή του πρώτιστα στη θεολογική νοηματοδότηση από τον απόστολο του μυστηρίου του βαπτίσματος ως θεμελιώδους πράξης διάβασης και ένταξης στην εκκλησιαστική κοινότητα. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό ότι η μετοχή κάθε νέου μέλους στο βάπτισμα περιγράφεται με όρους σχετικούς με το θάνατο και την ανάσταση του Ιησού (Ρωμ 6, 4: **συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν**) αλλά και ως προσωπική συμμετοχή σε αυτά τα δύο σωτηριώδη και εσχατολογικά γεγονότα. Αυτή ωστόσο η μετοχή δε μετατίθεται σε μία στιγμή μετά το τέλος του παρόντος κόσμου, αλλά αποτελεί ήδη παρόν για τα μέλη της κοινότητας (βλ. Ρωμ 7, 4 και κυρίως 7, 6, όπου απαντά η ίδια ορολογία, όπως και στο Ρωμ 6, 4: νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου **ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος** καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος) και υπαγορεύει ένα νέο τρόπο ζωής. Είναι γενικά αποδεικτό ότι στα προαναφερθέντα χωρία ο Παύλος παραθέτει αρχαίο υλικό της παράδοσης, σχετικό με την τελετή και τη θεολογία του βαπτίσματος. Αν αυτό ισχύει, τότε αποτελεί ένα ακόμη δείγμα της μεγάλης σημασίας που έδινε η αρχαία Εκκλησία στη σύνδεση του θανάτου και της Ανάστασης του Ιησού με τη ζωή των μελών της και της κατανόησής αυτών των δύο γεγονότων ως της βάσης μίας νέας ζωής με εσχατολογική προοπτική αλλά και με τις απαρχές της ήδη στο παρόν<sup>73</sup>. Έτσι για τον Παύλο το αποτέλεσμα αυτής της συνταφής και της συνανάστασης είναι μία ζωή «τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Ρωμ 6, 11). Η εσχατολογική κοινότητα χαρακτηρίζεται ως σώμα Χριστού, ενώ η νέα κατάσταση περιγράφεται με τον εμπρόθετο προσδιορισμό «ἐν Χριστῷ», μία έκφραση ιδιαίτερα αγαπητή στον Παύλο, η οποία συχνά απαντά σε συνάφειες που συνδέονται με τον τρόπο ζωής και συμπεριφοράς των πιστών<sup>74</sup>.

73. Sumney, "Christ died for us," 168.

74. Ειδικότερα στα κείμενα του Παύλου απαντά η έκφραση «ἐν (τῷ) Χριστῷ (Ἰησοῦ)» συνολικά 78 φορές και η έκφραση «ἐν (τῷ) κυρίῳ» 47 φο-

Το κάθε μέλος συνδέεται προσωπικά και οργανικά με τον Ιησού Χριστό, αλλά ταυτόχρονα μετέχει και στην ιδιότητά του ως κεχρισμένου. Αυτό αφήνει να εννοηθεί ο στίχος Β' Κορ 1, 21, όπου ο απόστολος μιλώντας για την εγγύηση και τη βεβαιότητα που παρέχει ο Θεός στους πιστούς «εις Χριστόν» αναφέρεται επίσης στο χρίσμα που τους προσφέρεται ως δωρεά. Εδώ το λογοπαίγνιο μεταξύ των λέξεων «Χριστός» και «χρίσας» είναι σαφές<sup>75</sup> και παραπέμπει επιπλέον στην παλαιοδιαθητική πρακτική του χρίσματος των κριτών, βασιλέων και προφητών<sup>76</sup>. Το χρίσμα επομένως φαίνεται να δηλώνει στη συγκεκριμένη περίπτωση τη δωρεά των χαρισμάτων, τα οποία καθιστούν τους πιστούς μετόχους της ζωής του ίδιου του Χριστού<sup>77</sup>. Επιπλέον τα ρήματα στους στίχους 21 και 22 («βεβαιῶν», «χρίσας», «σφραγισάμενος», «δοὺς τὸν ἄρραβῶνα») φαίνεται να παραπέμπουν σε όλη την πορεία μύησης στη ζωή «ἐν Χριστῶ», η οποία περιλαμβάνει τη μεταστροφή, την πίστη, το βάπτισμα και τη δωρεά του Αγίου Πνεύματος<sup>78</sup> και η οποία προσφέρεται ως δυνατότητα σε όλα τα μέλη της εκκλησίας<sup>79</sup>.

---

ρές. Αντίθετα η έκφραση «ἐν Ἰησοῦ» και «ἐν Ἰησοῦ Χριστῶ» είναι ιδιαίτερα σπάνια (απαντά μόνο 2 φορές). Ο εμπρόθετος προσδιορισμός «ἐν Χριστῶ» δηλώνει σύμφωνα με τους W. Bauer / K. Aland / B. Aland (επιμ.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, de Gruyter, Berlin / New York 1988, 521-523 τόσο το μέσο όσο και τον τόπο. Σύμφωνα με τον N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T & T Clark, London / New York, 1991, 41-55 και τον Dunn, *Romans*, 169 η φράση συνδέεται άμεσα με λυτρωτικό έργο του Χριστού και τη σωτηρία που παρέχει στους ανθρώπους.

75. L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, (μετάφρ. G. Webb / A. Walker), London 1959, 498.

76. F. Hesse, «χρίω», TDNT, IX, 496-509.

77. R.P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40), Word Inc., Dallas 2002, 28.

78. Ο.π.

79. O J. Denney, *The Second Epistle to the Corinthians*, (*The Expositor's Bible*), Hodder & Stoughton, London 1894, 51 θεωρεί ωστόσο ότι, ενώ η βεβαιώσις αφορά σε όλα τα μέλη της εκκλησίας (κάτι που δηλώνεται με την προσθήκη της αντωνυμίας «ὑμῖν»), οι υπόλοιπες μετοχές αναφέρονται μόνο στους αποστόλους (οι οποίοι δηλώνονται με την αντωνυμία «ἡμᾶς») κι επομένως εδώ ο απόστολος ουσιαστικά κάνει λόγο για το αποστολικό αξίωμα. Ωστόσο μια τέτοια διάκριση μεταξύ των αποστόλων, οι οποίοι γίνονται αποδέκτες του χρίσματος, της σφρα-

Οι κειχρισμένοι πιστοί μετέχουν έτσι στην «εἰς Χριστόν» ζωή, σφραγίζονται με το πνεῦμα και προγεύονται (ἄρραβών) τη μελλοντική κληρονομιά. Η μετοχή τους επομένως στο Χριστό, η οποία διατηρεῖ την εσχατολογική αναφορά της, διαμορφώνει ένα τρόπο ζωής και μία νέα ταυτότητα.

Οπωσδήποτε σε μία συζήτηση για το ρόλο που πιθανόν διαδραμάτισε ο ὄρος Χριστός / Μεσσίας στη διαμόρφωση της ταυτότητας των παύλειων κοινοτήτων, δεν είναι δυνατό να μη γίνει λόγος και στην πολιτική διάσταση του ὄρου. Ἐχει ἤδη επισημανθεῖ ἀπό τον F. Hahn κι ἔχει υιοθετηθεῖ κι ἀπό ἄλλους ερμηνευτές ὅτι στη βάση της ιδέας του Ἰησοῦ ως Μεσσία/Χριστοῦ βρίσκεται ἡ ιδέα του βασιλικῆς μεσσία των ιουδαϊκῶν κειμένων<sup>80</sup>. Οπωσδήποτε ἐπίσης ἡ χρήση του ὄρου «Χριστός» διατηρεῖ κάποιο πολιτικό περιεχόμενο και ἴσως θα μπορούσε να κατανοηθεῖ σε ὀρισμένες περιπτώσεις ὡς ἔμμεση κριτική της αυτοκρατορικῆς ιδεολογίας και λατρείας<sup>81</sup>. Ὡστόσο δεν θα ἔπρεπε να υπερτονισθεῖ το πολιτικό στοιχεῖο στην περίπτωση της παύλειας χρήσης του ὄρου «Χριστός», δεδομένου ὅτι οἱ περισσότερες συνάφειες στις ὁποῖες ἀπαντᾶ δεν εἶναι πολιτικά χρωματισμένες. Εἶναι επομένως περισσότερο ἀσφαλές να ἀναζητήσουμε μία τέτοια πιθανή πολιτική διάσταση σε ἄλλους τίτλους, ὅπως «κύριος», «θεός» και «σωτήρ»<sup>82</sup>.

Εἶναι περισσότερο σημαντικό, ὅσον ἀφορᾶ στη διαμόρφωση της ταυτότητας και της αυτοσυνειδησίας της κοινότητας, το γεγονός ὅτι ἡ πίστη στη μεσσιανική ιδιότητα του Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔχει ουσιαστικῆς σημασίας ἐκκλησιολογικῆς προεκτάσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα γιὰ αὐτό εἶναι οἱ στίχοι Ρωμ 15, 7 ἐξ., στους ὁποῖους ἤδη ἀναφερθήκαμε. Ἐδῶ ὁ ἀπόστολος καλεῖ τους ἀναγνώστες του σε μία ἀλληλοαποδοχή, ἡ ὁποία ουσιαστικά μιμεῖται το γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός ἐκπληρώνοντας τις σχετικῆς προφητεῖες και ἀναλαμβάνοντας το μεσσιανικό του ρόλο ὡς ρίζα του Ἰεσσαί προσέλαβε το λαό του Θεοῦ Ἰσραήλ ἀλλά και τὰ ἔθνη (στ.

---

γίδος και του ἀρραβώνος και των υπολοίπων πιστῶν, στους ὁποῖους δίνεται μόνο ἡ βεβαιότητα, δε φαίνεται να στηρίζεται στη γενικότερη παύλεια χρήση αὐτῶν των ὄρων, οἱ ὁποῖοι συνήθως ἀναφέρονται στις δωρεές του Πνεύματος και στο βάπτισμα.

80. Hahn, λ. «χριστός», 1165.

81. N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God, (Christian Origins and the Question of God 3)*, SPCK, London 2003, 394-395 και 563-570.

82. Ἐτσι κι ὁ Chester, "The Christ of Paul", 117-118.

10). Την ιδέα αυτήν την είχε ήδη αναπτύξει ο Παύλος νωρίτερα στο 9, 24 εξ. αλλά και στο προοίμιο της επιστολής του, στο οποίο έγινε νωρίτερα εκτενής αναφορά. Εκεί η ανάπτυξη του θέματος είχε κινηθεί στο επίπεδο των θεολογικών προϋποθέσεων, ενώ, τώρα, στο Ρωμ 15, 7 εξ. αυτές οι θεωρητικές βάσεις αποκτούν την οριζόντια-εκκλησιολογική τους εφαρμογή, η οποία με τη σειρά της τεκμηριώνεται αγιογραφικά. Μολονότι υποστηρίχθηκε ότι εδώ έχουμε ένα χαρακτηριστικό, αν και σπάνιο στον Παύλο, παράδειγμα μεσσιανικής εξήγησης των Γραφών στο πρόσωπο του Ιησού<sup>83</sup>, ο τρόπος που αναπτύσσει τη σκέψη του ο απόστολος οδηγεί στο συμπέρασμα ότι και η περίπτωση του Ρωμ 15, 7 αποτελεί ένα ακόμη παράδειγμα του κανόνα που επεσήμανε ο R. Hays, όσον αφορά στην παύλεια χρήση των παλαιοδιαθηκικών χωριών, ότι δηλαδή η αναφορά του Παύλου σε αυτά έχει εκκλησιοκεντρικό κι όχι χριστοκεντρικό χαρακτήρα<sup>84</sup>. Ο απόστολος αξιοποιεί εδώ με τη βοήθεια του αγιογραφικού του υλικού το παράδειγμα του Ιησού Χριστού, ο οποίος εκπληρώνοντας τη μεσσιανική του αποστολή προσέλαβε τόσο τον Ισραήλ όσο και τα έθνη και καλεί τα μέλη της εκκλησίας της Ρώμης σε αλληλοαποδοχή. Δεν πρόκειται όμως για ένα γενικό και αφηρημένο κάλεσμα, αλλά μάλλον βρίσκει την αναφορά του στο κοινό δέιπνο της κοινότητας και στην ιστορικοκοινωνική πραγματικότητά της με τις πιθανές συγκρούσεις μεταξύ των δύο διαφορετικών εθνοθηρησευτικών ομάδων, των Ιουδαίων και των εθνικών.

Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να σημειώσουμε ότι η απογύμνωση της παύλεια αντίληψης για τον Χριστό από κάθε μεσσιανικό στοιχείο της στερεί βασικές θεολογικές πτυχές και κυρίως την εσχατολογική της προοπτική, η οποία όμως έχει σημαντικές προεκτάσεις σε οριζόντιο επίπεδο. Για τον Παύλο ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας-Χριστός που εκπληρώνει την ιουδαϊκή μεσσιανική προσδοκία και φέρνει τη σωτηρία, ωστόσο προχωρά παραπέρα μεταθέτοντας την οριστική έλευση της μεσσιανικής βασιλείας, η οποία είναι ήδη παρούσα, σε ένα έσχατο σημείο, το οποίο ταυτίζεται με το τέλος του νυν αιώνας. Ο Μεσσίας του Παύλου είναι ο σταυρωμένος Ιησούς, ο οποίος όμως τώρα μετέχει της δόξας του Θεού και με τον οποίο τα

83. Novenson, "The Jewish Messiahs," 369.

84. R. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989, 84-87.

μέλη της εκκλησίας ταυτίζονται μετέχοντας στο θάνατο και την ανάστασή του διά του βαπτίσματος και αποκτώντας το χρίσμα από τον ίδιο τον Θεό. Η μετοχή στη ζωή του Χριστού έχει ως άμεση συνέπεια τη μίμησή του και την αλληλοαποδοχή πέρα από φυλετικές ή όποιες άλλες διακρίσεις.



## SUMMARY

Paul's use of the Christological title of *Christos* (the Greek rendering of the word *Messiah*) is an issue that caught the interest of New Testament scholars. It is generally accepted—especially after Niels Dahl's study in 1953—that the word *Christos* is not a title anymore in Paul, but it has become part of the proper name of Jesus. In the present paper it is claimed that although Dahl's conclusion is generally right, there are some passages in the Pauline letters where the word still retains its original messianic meaning and that both uses of the word, *Christos* as a noun or as an attributive, are used at the same time in early Christianity. Among the passages discussed are Rom 1:3-4 and 15:7-12 or 2 Cor 1:21. The following issues are dealt with in the paper: (a) the intertextual use of the Old Testament in the discussed Pauline passages so that the messianic quality of Jesus is highlighted, (b) the question whether the passages with the messianic undertones still retain their eschatological quality and are related to the vision of the Kingdom of God, and (c) the question how these passages might have played a role in the construction of shared identity by the members of the community. It is interesting that these messianic passages of Paul have also ecclesiological implications. The fulfillment of his messianic role by Jesus works as an example for the members of the Christian community. They are called to supersede their ethnic differences and by sharing a common identity that is founded on the cross and resurrection of Jesus Christ to build a new community.

## «Ἄνῆρ-Γυνή»: Φεμινιστικές προσεγγίσεις και παύλειος λόγος

**Τ**α χωρία των επιστολών του Παύλου, τα οποία αναφέρονται στον άνδρα και στη γυναίκα, στις σχέσεις μεταξύ τους και στους ρόλους που αναλαμβάνουν μέσα στη ζωή της Εκκλησίας, έχουν αποτελέσει αντικείμενο προβληματισμού και συζητήσεων ήδη από τα χρόνια της πρώτης Εκκλησίας μέχρι και σήμερα. Ιδιαίτερη, ωστόσο, ένταση παρουσίασε η συζήτηση αυτή από τον τελευταίο αιώνα κι εξής εξαιτίας κυρίως (α) της διαμόρφωσης των σύγχρονων κοινωνικών απαιτήσεων, οι οποίες κάνουν λόγο για χειραφέτηση της γυναίκας, για κατάλυση του πατριαρχικού γάμου και για επαναπροσδιορισμό των ρόλων γενικότερα των δύο φύλων μέσα στην κοινωνία και (β) εξαιτίας των δεδομένων της δυτικής θεολογίας, η οποία παρουσιάζει μια αδυναμία να διακρίνει ανάμεσα στο πρόσωπο και στο σύνολο και δίνει έμφαση στην ηθική διάσταση της εν Χριστώ ενότητας. Καταλυτικά φαίνεται να είναι τα ερωτήματα, τα οποία βρίσκονται στο επίκεντρο αυτών των συζητήσεων: είναι ο Παύλος ένας προσδευτικός εμπνευσμένος εισηγητής της ισότητας των δύο φύλων και της απελευθέρωσης της γυναίκας από τις τροχοπέδες, τις οποίες θέτουν οι πατριαρχικές δομές της εποχής του ή μήπως παρά τα όποια φτωινά σημεία της διδασκαλίας του παραμένει ένας συντηρητικός υποστηρικτής της υπάρχουσας κοινωνικής τάξης, η οποία θέλει τη γυναίκα σε μια υποδεέστερη προς τον άνδρα θέση και αντικείμενο της κυριαρχικής του εξουσίας; Πόσο πρωτοποριακός είναι ο Παύλος στις θέσεις του για τις σχέσεις των δύο φύλων και για τους ρόλους που αυτά αναλαμβάνουν, πόσο επηρεάζεται από τις κυ-

ρίαρχες παραδόσεις του περιβάλλοντός του; Κι ακόμη πόσο επίκαιρος κι αποτελεσματικός μπορεί να είναι ο λόγος του σε μια κοινωνία που συνεχώς αλλάζει και σε μία Εκκλησία, η οποία καθημερινά δέχεται την πρόκληση αυτής της κοινωνικής πραγματικότητας και διαλέγεται μαζί της;

Στόχος της σύντομης αυτής μελέτης είναι να παραθέσει τα κεντρικά σημεία της σκέψης του Παύλου σχετικά με το θέμα, να συζητήσει με αφορμή κάποιες ερμηνευτικές προσεγγίσεις τους, που προέρχονται από το χώρο της λεγόμενης φεμινιστικής θεολογίας, τα προβλήματα που αυτά δημιουργούν αλλά και τις λύσεις που προτείνονται και, τέλος, να κάνει μία σύντομη αναφορά σε κείμενα Πατέρων της Εκκλησίας δίνοντας κάποια στοιχεία για την πρόσληψη της παύλειας σκέψης από την πατερική παράδοση.

Πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση των σχετικών χωρίων, είναι αναγκαίο να κάνουμε μία σημαντική μεθοδολογική επισήμανση. Οι σχετικές με τον άνδρα και τη γυναίκα θέσεις του αποστόλου Παύλου βρίσκονται διάσπαρτες σε διάφορα σημεία των επιστολών του, είναι χωρίς πολλές λεπτομέρειες και κυρίως έχουν ένα περιστασιακό χαρακτήρα, αφού αποτελούν απάντηση σε συγκεκριμένες καταστάσεις και αφορμές που δόθηκαν από συγκεκριμένες τοπικές εκκλησίες<sup>1</sup>. Δεν έχουν, επομένως, τη μορφή και το ύφος μιας συστηματικής διδασκαλίας, η οποία καθορίζει με κάθε λεπτομέρεια τον κοινωνικό ρόλο ανδρός και γυναικός και της σχέσης μεταξύ τους, αλλά το κέντρο βάρους βρίσκεται γενικότερα στην τοποθέτηση της ζωής και της σχέσης τους μέσα στο πλαίσιο της εν Χριστώ καινής κτίσης και ειδικότερα στον προσδιορισμό αυτής της ζωής και σχέσης μέσα στη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή<sup>2</sup>.

Κεντρική θέση στα σχετικά με το θέμα μας χωρία των επιστολών του Παύλου κατέχει το Γαλ 3, 28. Ο στίχος αυτός αποτελεί κατά την εκτίμηση των ερμηνευτών το αποκορύφωμα της επιχειρηματολογίας, την οποία

1. E.A. Castelli, "Paul on Women and Gender," στο έργο των R. Sheppard Kraemer-M.R. D' Angelo (επιμ.), *Women and Christian Origins*, Oxford University Press, N.Y. 1999, 223.

2. Υπό αυτήν την έννοια η παύλεια θεολογία γενικότερα θα πρέπει να κατανοείται στην ελάχιστη ιστορική συνάφεια της επιστολής και των παραληπτών της κι έχει συναφειακό χαρακτήρα.

αναπτύσσει ο απόστολος στην προς Γαλάτας επιστολή κι η οποία είναι η κατάργηση των φραγμών που θέτει ο Νόμος κι η υιοθεσία διά του Ιησού Χριστού από τον Θεό Πατέρα όλων των ανθρώπων ανεξαρτήτως εθνικής καταγωγής, κοινωνικής θέσης και φύλου<sup>3</sup>. Ο συγκεκριμένος στίχος παραθέτει τρία αντιπροσωπευτικά για τις θρησκευτικοκοινωνικές αντιθέσεις της εποχής ζεύγη και με μία εμπνευσμένη αναγωγή τους στον Ιησού Χριστό αίρει αυτές τις αντιθέσεις διακηρύττοντας τη δυνατότητα ισότητας εν Χριστώ ανάμεσα στα έθνη, τις κοινωνικές τάξεις και τα φύλα: «οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ πάντες γὰρ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»<sup>4</sup>. Το θέμα απαντά και σε άλλες επιστολές του Παύλου (Α' Κορ 12, 13 και Κολ 3, 11), όπου απουσιάζει το τρίτο ζεύγος το οποίο αναφέρεται στον άνδρα και στη γυναίκα. Επειδή τόσο στο Γαλ 3, 28 όσο και στα δύο παράλληλά του η άμεση συνάφεια έχει βαπτισματικό λειτουργικό χαρακτήρα<sup>5</sup>, υποστηρίζεται από την πλειοψηφία των ερμηνευτών ότι το χωρίο περιέχει τη «βαπτισματική διακήρυξη» ενότητας των μελών της Εκκλησίας<sup>6</sup>. Επιπλέον η αναφορά των όρων «ἄρσεν» και «θῆλυ» αντί των συνηθέστερων «ἄνθρω», «γυνή» κι η σύνδεσή τους με τον σύνδεσμο «καὶ» αντί του «οὐδέ», που χρησιμοποιείται στα άλλα δύο ζεύγη, παραπέμπει αυτόματα στο Γεν 1, 26 και στη δημιουργία του ανθρώπου («ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς»)<sup>7</sup>.

3. H.D. Betz, "Spirit, Freedom and Law: Paul's Message to the Galatian Churches," *SEA* 39 (1974): 145-160.

4. Σύμφωνα με τον R.N. Longenecker, *Word Biblical Commentary: Galatians* (WBC 41), Word Inc., Dallas 2002, 157, η επιλογή αυτών των τριών ζευγών είναι συνειδητή κι αποτελεί ίσως τη χριστιανική απάντηση στις τρεις *bērākōt* στην πρωινή προσευχή των Ιουδαίων. Πρβλ. όμως αντίστοιχα παραδείγματα και στον εθνικό κόσμο, Διογένους Λαερτίου, *Βίοι φιλοσόφων* 1, 33.

5. Βλ. W. Meeks, "The Image of Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity," *HR* 14 (1974): 165-208 κι εδώ 180-182. H.D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia)*, Fortress Press, Philadelphia 1979, 181-184.

6. E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her*, Crossroad Publishing, New York 1983, 208-220· της ίδιας, „Gleichheit und Differenz: Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik," *BThZ* 16 (1999): 212-231.

7. J.M. Gundry-Volf, "Male and Female in Creation and New Creation: In-

Το θέμα της σχέσης των δύο φύλων και μάλιστα μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του γάμου, συζητά ο απόστολος Παύλος και στο κεφάλαιο 7 της Α' προς Κορινθίους επιστολής. Η σχέση των δύο φύλων μέσα σε αυτό προσδιορίζεται ως σχέση αμοιβαιότητας και ίσων υποχρεώσεων και δικαιωμάτων: «τῆ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ. ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή» (7, 3-4). Η αμοιβαιότητα αυτή δεν περιορίζεται στη σαρκιακή σχέση του άνδρα και της γυναίκας, αλλά αποκτά πνευματικό και αγιαστικό περιεχόμενο ενταγμένη μέσα στο σχέδιο της σωτηρίας: «ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ ... τί γὰρ οἶδας γύναι, εἰ τὸν ἀνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;» (7, 14. 16). Το θέμα της σχέσης τους στα πλαίσια του γάμου αποτελεί ένα μόνο από τα πολλά θέματα του κεφαλαίου. Άνδρας, γυναίκα, περιτομή (Ιουδαίος) και ακροβυστία (εθνικός), δούλος και ελεύθερος αποτελούν τους άξονες γύρω από τους οποίους στρέφεται η σκέψη του Παύλου. Πρόκειται για έννοιες, τις οποίες συναντήσαμε και στο Γαλ 3, 28, ένα σημείο, το οποίο έχει ήδη επισημανθεί από διάφορους ερμηνευτές<sup>8</sup>. Ο Παύλος αναφέρεται συνειδητά στις διακρίσεις των ανθρώπων με βάση το κοινωνικό φύλο, την καταγωγή και την κοινωνική τους θέση και αναγνωρίζει τις εντάσεις που υπάρχουν μεταξύ αυτών των ομάδων. Απαντώντας όμως στη συγκεκριμένη ιστορική πρόκληση που παρέχει η εκκλησία της Κορίνθου (βλ. 7, 1) δίνει μια πρακτική διάσταση στη βαπτισματική ομολογία της Εκκλησίας, όπως αυτή εκφράζεται στο Γαλ 3, 28 και παρατίθεται και στο Α' Κορ 12, 13. Σχετικοποιεί τη σημασία αυτών των διακρίσεων ανάγοντας τους πάντες στον Κύριο (7, 19: «ἡ περιτομὴ οὐδὲν ἐστὶ καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τήρησις τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ») και θεωρώντας τις ανθρώπινες σχέ-

---

terpretations of Galatians 3.28c in 1 Corinthians 7,” στο έργο των R.H. Gundry κ.ά. (επιμ.), *To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology in Honor of R.H. Gundry* (JSNT. Suppl. 100), JSOT Press, Sheffield 1993, 102.

8. Για παράδειγμα, S.S. Bartchy, *First Century Slavery and 1 Corinthians 7:21* (SBL.DS 11), Scholars Press, Missoula 1973, 163-164· R. Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman,” *J.A.A.R.* 40 (1972): 283-303 και εδώ 293· πρόσφατα Gundry-Volf, *Male and Female*, 95-121, η οποία θεωρεί ότι το 7<sup>ο</sup> κεφάλαιο της Α' Κορ διασώζει δύο ερμηνείες του χωρίου, εκείνη των ασκητικών της Κορίνθου και εκείνη του αποστόλου Παύλου.

σεις και διαφορές μέσα από μια έντονη εσχατολογική προοπτική: «τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν ... παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου» (7, 29. 31).

Ενώ όμως στο 7<sup>ο</sup> κεφάλαιο ο απόστολος καταρρίπτει τις οποιεσδήποτε άνισες σχέσεις και διασπαστικές της ενότητας εντάσεις μεταξύ ανδρός και γυναικός, στο 11<sup>ο</sup> κεφάλαιο της ίδιας επιστολής φαίνεται να αναιρεί τον εαυτό του, όταν παίρνοντας ως αφορμή το θέμα του καλύμματος της γυναικός μέσα στο πλαίσιο της λατρείας, εισάγει στην επιχειρηματολογία του εκφράσεις, οι οποίες θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι επαναφέρουν το σχῆμα της κυριαρχίας και υποτέλειας ανδρός και γυναικός αντίστοιχα, τα οποία καταργήθηκαν σύμφωνα με τον ίδιο εν Χριστώ: «θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἄνδρὸς ἢ κεφαλὴ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἄνθρωπος, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός» (11, 3). Η θέση αυτή του Παύλου έκανε τους ερμηνευτές, που προέρχονται από το φεμινιστικό κυρίως χώρο, να μιλήσουν για μία απόκλιση από το αρχικό κήρυγμα της Εκκλησίας, όπως αυτό διατυπώνεται στο Γαλ 3, 28, η οποία οφείλεται είτε στο ιουδαϊκό υπόβαθρο του αποστόλου είτε στις προκλήσεις κι επιδράσεις του μη χριστιανικού περιβάλλοντος της εκκλησίας της Κορίνθου<sup>9</sup>. Όπως έχει όμως επισημανθεί, η λέξη-κλειδί για την κατανόηση του συγκεκριμένου στίχου είναι η λέξη «κεφαλή» κι η σημασία που δίνεται σε αυτήν. Αν δηλαδή σε αυτήν δούμε ένα συνώνυμο της εξουσίας, τότε σαφώς εδώ έχουμε το γνωστό διπολικό σχῆμα κυριαρχία-υποτέλεια. Αν πάλι στη λέξη «κεφαλή» αποδώσουμε τη σημασία που έχει μέσα στο βιβλικό κείμενο και με την οποία χρησιμοποιείται κι αλλού σε κείμενα της παύλειας παράδοσης (Κολ 1, 18: «αὐτὸς γὰρ ἐστίν ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν»), δηλαδή αυτήν της αρχής και σχέσης ζωής, τότε οι σχέσεις των δύο φύλων αποκτούν άλλο περιεχόμενο, αναδεικνύονται σε σχέσεις ζωής κι αγάπης κι όχι κυριαρχίας<sup>10</sup>. Η αμοιβαιότητα των σχέσεων και η

9. Βλ. J.M. Gundry-Volf, "Paul on Women and Gender: A Comparison of Early Jewish Views," στο έργο του R.N. Longenecker (επιμ.), *The Road from Damascus: the Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry: Papers Presented at the H.H. Bingham Colloquium in New Testament, McMaster Divinity College*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, 184-212 κι εδώ 187.

10. Ε.Χ. Αδαμτζίλογλου, *Η γυναίκα στη θεολογία του Αποστόλου Παύλου*, Διδακτορική διατριβή (ΕΕΘΣ.ΑΠΘ. Τμήμα Θεολογίας 29, παράρτημα 62),

αλληλοεξάρτηση ανδρός και γυναικός, για την οποία έκανε λόγο νωρίτερα ο Παύλος και τις οποίες ενέταξε στη ζωή εν Χριστώ, διασώζονται. Τα όσα θα πει στη συνέχεια (11, 11: «πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ») δεν αποτελούν αυτοαναίρεση του αποστόλου, όπως υποστήριξαν ορισμένοι ερμηνευτές, αλλά περαιτέρω ανάπτυξη της θέσης ότι η σχέση των δύο φύλων είναι η ζωτική εκείνη σχέση της κεφαλής με το σώμα κι ο συνδετικός κρίκος της είναι η αγάπη εν Κυρίῳ. Αυτήν την ιδέα θα αναπτυχθεί με μεγαλύτερη σαφήνεια και λεπτομέρεια στην Εφ 5, 25 εξ. (5, 28: «οὕτως ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα»), όπου και πάλι σημείο αναφοράς και τύπος της σχέση των δύο συζύγων είναι η σχέση κεφαλής και σώματος, Χριστού κι εκκλησίας. Η βαρύτητα δε βρίσκεται σε μία ανταγωνιστική σχέση, όπου τα φύλα επιδιώκουν μέσα από μία πάλη κυριαρχίας να διατηρήσουν έναν εξουσιαστικό ρόλο, αλλά σε έναν αγαπητικό δεσμό ζωής και ενότητας εν Κυρίῳ, ο οποίος αποτελεί μέγα μυστήριο (Εφ 5, 32)<sup>11</sup>.

Τα όσα ως τώρα είπαμε δεν σημαίνουν βέβαια ότι η παρατήρηση των εκπροσώπων της φεμινιστικής θεολογίας για την ύπαρξη μίας αντίθεσης ανάμεσα στην απόλυτη άρση των διαφορών, που δηλώνεται στο Γαλ 3, 28 και στη σχετικοποίηση αυτής της άρσης μέσα από μηχανισμούς υποταγής, έστω και εν Κυρίῳ, που απαντούμε και σε άλλα παύλεια κείμενα και κυρίως στους κανόνες οικιακής συμπεριφοράς (Haustafeln) των ποιμαντικών (Α' Τιμ 2, 11-15. Τίτ 2, 1-10) και των καθολικών επιστολών (Α' Πε 2, 18 – 3, 7) είναι άστοχη. Απεναντίας είμαστε υποχρεωμένοι να συμφωνήσουμε ότι ο Παύλος εκδηλώνει μια απροθυμία να δεχθεί στην πράξη την απόλυτη άρση της διαφοράς στους κοινωνικούς ρόλους που αναλαμβάνουν τα δύο φύλα. Πώς αλλιώς θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε την απόλυτη τοποθέτησή του στο Α' Κορ 14, 34-35: «οἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγησάτωσαν»; Με κάποια νοσταλγία κι απογοήτευση παρατηρούν οι ερμηνευτές αυτοί ότι το Γαλ 3, 28 αποτελεί «μία μοναχική πρωτοχριστιανική φωτεινή

Θεσσαλονίκη 1994, 278 εξ.· N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus: Überwindung eines Missverständnisses*, Echter Verlag, Würzburg 1992, 276-287.

11. I. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα* (ΕΚΔ 10), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1981, 214-216.



σπίθα»<sup>12</sup> κι αποδίδουν την απώλεια του αρχικού ενθουσιασμού για ισότητα στην ανάπτυξη ενός συστήματος αμυντικής προστασίας από πλευράς της Εκκλησίας έναντι αφενός της συνεχούς κριτικής του εθνικού κόσμου και της διαστροφής των εκκλησιαστικών πρακτικών κι αφετέρου έναντι του κινδύνου του γνωστικισμού.

Σε αυτό το σημείο της ανάλυσης θα πρέπει, ωστόσο, να αναφέρουμε και μία άλλη παράμετρο του θέματος, η οποία μετριάζει κατά πολύ την αρχική διαπίστωση ότι τα όσα αναφέρονται τις παραπάνω περικοπές αποτελούν τη συμβιβασμένη προς την πραγματικότητα της πατριαρχικής κοινωνίας εφαρμογή της υπέροχης και εμπνευσμένης θεωρίας που εκφράζει το Γαλ 3, 28. Πρόκειται για τις πολλές αναφορές που συναντούμε στις επιστολές του Παύλου σε γυναίκες, οι οποίες κατέχουν ηγετικές θέσεις μέσα στις τοπικές εκκλησίες και εμπλέκονται ενεργά στο έργο της διάδοσης του ευαγγελίου. Η Πρίσιλλα, η Ευωδία κι η Συντύχη, η Φοίβη, η Απφία, η Νύμφα, η Μαρία, η Περσίς, η Τρύφαινα κι η Τρυφώσα κι η Ιουνία, την οποία ο Παύλος χαρακτηρίζει απόστολο (Ρωμ 16, 7), γυναίκες επώνυμες αλλά κι ανώνυμες, όπως εικείνες των εκκλησιών της Θεσσαλονίκης και της Βέροιας ή της Κορίνθου<sup>13</sup>. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ενώ ο απόστολος μιλά για το κάλυμμα της κεφαλής, δεν αμφισβητεί από την άλλη το χάρισμα της γυναίκας να προφητεύει ή να προσεύχεται στις λατρευτικές συνάξεις (Α' Κορ 11, 5), αλλά τα αποδέχεται ως αδιαμφισβήτητα<sup>14</sup>. Χωρίς βέβαια να αγνοούμε το γεγονός, όπως σωστά παρατηρήθηκε, ότι η παρουσία αυτών των γυναικών δημιουργεί στην έρευνα προβλήματα, περισσότερα

12. Schüssler-Fiorenza, „Gleichheit und Differenz,“ 230.

13. Ρωμ 16, 1-2. 6. 7. 12· 16, 7· Α' Κορ 1, 11· 16, 19· Κολ 4, 15· Φιλ 4, 2-3· Φιλημ 2· Β' Τιμ 4, 19· Πραξ 16, 13· 18, 2-3. 18-19. Βλ. ακόμη M.Y. MacDonald, “Reading Real Women Through the Undisputed Letters to Paul,” στο έργο των Kraemer-D' Angelo, *Women*, 199-220· A. Standhartinger, „Die Frau muss Vollmacht haben auf ihrem Haupt (1. Korinther 11,10): Zur Geschichte und Gegenwart feministischer Paulusauslegungen,“ *Lectio difficilior* 2 (2002), [www.lectio.unibe.ch/02\\_2/standhartinger.pdf](http://www.lectio.unibe.ch/02_2/standhartinger.pdf) [πρόσβαση 10.3.2013] και H. Melzer-Keller, „Frauen in der Apostelgeschichte,“ *BiKi* 55:2 (2000): 87-91.

14. Gundry-Volf, “Male and Female,“ 117. Βλ. ακόμη A. Jaubert, “La voile des femmes (1 Cor 21.2-16),” *NTS* 18 (1971-1972): 419-425.

κάποιες φορές από όσα λύνει<sup>15</sup>, δε μπορούμε να μην παραδεχθούμε ότι η παρουσία τους μέσα στις παύλεις κοινότητες μαρτυρεί εφαρμογή στην εκκλησιαστική πράξη της διακήρυξης «οὐκ ἓν ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ».

Η απάντηση στον προβληματισμό των εκπροσώπων της φεμινιστικής προσέγγισης ἐγκρίεται πιστεύουμε στον τρόπο που κατανοείται από μέρους τους αυτή η διακήρυξη. Όπως ήδη αναφέραμε η ἔμμεση ἐδὼ αναφορά εἶναι στη δημιουργία του ανθρώπου<sup>16</sup>. Πολλοί ερμηνευτές εἶδαν πίσω από την προγραμματική αυτή δήλωση του στίχου την αποκατάσταση του ἄρρενος και θήλεος στον τύπο του ἀφυλου ἀνθρώπου ἢ ὅπως αλλιῶς ονομάζεται του ἀνδρόγυνου, του ἀνθρώπου δηλαδή που στερεῖται τα φυσικά χαρακτηριστικά του φύλου<sup>17</sup>. Κάτι τέτοιο ὁμως δε φαίνεται να υποστηρίζεται ἀπὸ το κείμενο Γεν 1, 27 στο οποίο παραπέμπει το Γαλ 3, 28: «καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν». Η ιδέα, ἐπομένως, η οποία κρύβεται πίσω ἀπὸ το Γαλ 3, 28 δεν εἶναι ἐκείνη της ἐξαφάνισης των βιολογικών και φυσικών ἰδιαιτεροτήτων των δύο φύλων, ἀλλὰ της ἄρσης των κοινωνικοθηρησκευτικών διαφορῶν και η ἀναγωγή στον Χριστό<sup>18</sup>. Η πρώτη δημιουργία δεν καταργείται, ἀλλὰ ολοκληρώνεται, σῶζεται στο πρόσωπο του Χριστοῦ, ο οποίος ἀποτελεῖ την κεφαλή της καινῆς κτίσεως, δηλαδή της Εκκλησίας. Ἐπομένως το ζητούμενο δεν εἶναι να γίνει η γυναίκα ἄνδρας, να ἀπολέσει δηλαδή το θηλυκό της πρόσωπο, ὥστε να ἀποκτήσει τη θέση που της ἀνήκει μέσα στην Εκκλησία. Μία τέτοια ἐρμηνεία ἐκτός του ὅτι ἐμπεριέχει τον κίνδυνο της ἀπάλειψης, στο ὄνομα μίας κακῶς νοούμενης ἰσότητας, της διαφορᾶς μεταξύ των δύο φύλων, η οποία προϋποτίθεται ἤδη στη δημιουργία του ἀνθρώπου, ουσιαστικά στηρίζεται στην ἴδια θεώρηση των ἀνθρώπινων σχέσεων κάτω ἀπὸ το πρίσμα της ἀνταγωνιστικότητας και του ἀγῶνα για κυριαρχία. Η γυναίκα

15. Castelli, “Paul on Women and Gender,” 225-226.

16. Schüssler-Fiorenza, „Gleichheit und Differenz,“ 221.

17. Meeks, “Image of Androgyne,” 185 και σημ. 88. L. Fatum, “Image of God and Glory of Man: Women in Pauline Congregations,” στο ἔργο της E. Borresen (ἐπιμ.), *Images of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Solum, Oslo 1991, 70. D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, 182.

18. Schüssler-Fiorenza, „Gleichheit und Differenz,“ 227 ἐξ.

πρέπει να γίνει άνδρας, τα δύο φύλα πρέπει να απολέσουν την φυσική τους ιδιαιτερότητα για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί η σωτηρία. Η περιπέτεια του Γνωστικισμού, ο οποίος παρουσιάζει τον ανδρόγυνο άνθρωπο ως τον τέλειο τύπο ανθρώπου κι αναπτύσσει είτε στείρες ασκητικές είτε άκρατες ελευθεριάζουσες τάσεις<sup>19</sup>, διδάσκει ότι μια τέτοια απαξιοτική στη βάση της στάση απέναντι στα δύο φύλα, τα οποία αποτελούν εικόνα του Θεού, μπορεί να έχει επικίνδυνες συνέπειες.

Η σωτηρία είναι κοινό κτήμα και του άνδρα και της γυναίκας κι η κατά Θεόν πολιτεία υπόθεση και των δύο φύλων, αφού, όπως θα παρατηρήσει ο Κλήμης ο Αλεξανδρέως, «τοῦ κοινωνικοῦ καὶ ἁγίου τούτου βίου τοῦ ἐκ συζυγίας τὰ ἔπαθλα, οὐκ ἄρρени καὶ θηλεία, ἀνθρώπων δὲ ἀπόκειται, ἐπιθυμίας διχαζούσης αὐτὸν κειχωρισμένον. Κοινὸν οὖν τοῦνομα ἀνδράσι καὶ γυναίξιν, ὁ ἄνθρωπος»<sup>20</sup>. Αυτή η τοποθέτηση, την οποία την απαντούμε διαχρονικά στη διδασκαλία της Ορθόδοξης Ανατολικῆς Εκκλησίας κι η οποία στηρίζεται στη διάσωση της ιδιαιτερότητας των δύο ανθρώπινων φύλων, εναρμονίζεται απόλυτα, πιστεύουμε, με τα ὅσα ισχυρίζεται ο Παῦλος ὅτι θα πρέπει να ισχύουν στις σχέσεις ἀνδρός κι γυναικός. Διαπιστώσαμε ἤδη ὅτι ο ἀπόστολος εκφράζει ἔντονα τους ἐνδοιασμούς του για την ἰσοπέδωση των διαφορῶν των φύλων. Ἐνῶ ὅμως ἀπὸ τη μία πρεσβεύει την παραδοσιακή θέση της λειτουργίας του γάμου ως μέτρο χαλιναγώγησης της σαρκικῆς ἐπιθυμίας (7, 2: «διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω») κι ἐδῶ θα πρέπει να παρατηρήσουμε την ἴση ευθύνη των δυο, αφού κι οι δυο αποτελοῦν ἴσες προσωπιότητες, ἀπὸ την ἄλλη δε δυσκολεύεται να ἀποδεχθεῖ την ἰδέα της ανεξάρτητης / ἀγαμῆς γυναίκας κι του ανεξάρτητου / ἀγαμου ἀνδρα<sup>21</sup>. Ἐνῶ πάλι μιλά για την ἀναγκαιότητα της γυναίκας να σιωπά μέσα στην ἐκκλησία ἢ να καλύπτει σύμφωνα με τις ἐπιταγές της φύσης την κεφαλή της, δεν ἔχει καμιά δυσκολία στη συνέχεια να μιλήσει για την ἀδιάρρηκτη

19. *Ευαγγέλιο των Αιγυπτίων* στο ἔργο του Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Στρωματεῖς* 3.13.92 κι *Ευαγγέλιο του Θωμά* 37, 22β. Βλ. ἀκόμη D.R. MacDonald, *There is no Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia 1987, 30-63.

20. *Παιδαγωγός*, 4.10.3: *SC* 67, 128.

21. Gundry-Volf, "Male and Female," 113.

ενότητα ανδρός και γυναικός ούτε αμφισβητεί την παρουσία μέσα στην εκκλησία ισότιμα γυναικών και ανδρών σε ηγετικούς ρόλους αναιρώντας με αυτόν τον τρόπο την πατριαρχική τάξη, την οποία δίνει αρχικά την εντύπωση ότι προασπίζεται.

Η απάντηση σε αυτήν την ασυνέπεια του αποστόλου βρίσκεται στην υπέρβαση κι όχι στην απάλειψη, την οποία πραγματοποιεί, των ιδιαιτεροτήτων και των διαφορών ανδρός και γυναικός, βλέποντας τα πάντα μέσα από την οπτική γωνία των εσχάτων, τα οποία ήδη πραγματοποιούνται (11, 26: «νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι»). Οι ρόλοι, επομένως, τους οποίους αναλαμβάνουν ο άνδρας κι η γυναίκα, είναι σχετικοί, προσδιοριζόμενοι από τις επιταγές της συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής, ενώ το ζητούμενο παραμένει το «εἶναι πάντας εἰς ἓν Χριστῷ Ἰησοῦ» ἢ κατὰ το παράλληλό του, Κολ 3, 11 το «εἶναι τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός». Η επίτευξη της ενότητας εν Χριστῷ των ανθρώπων ανεξαρτήτως κοινωνικής προέλευσης, εθνικής καταγωγής ἢ φύλου ἢ κατὰ το αγιοπατερικόν η χριστοποίησή τους αποτελεί την πεμπτουσία της καινῆς κτίσεως, την οποία εγκαινίασε με την ενανθρώπισή του ο Ιησούς Χριστός και της καθημερινῆς λειτουργικῆς εμπειρίας του σώματός του, δηλαδή της Εκκλησίας.

Αυτό το γνωρίζει πολύ καλά η πατερική παράδοση η οποία διά του στόματος του Γρηγορίου του Θεολόγου θα συνοψίσει: «τοῦτο ἡμῖν ὁ ἐνανθρώπισας Θεός, ἵνα ἀναστήσῃ τὴν σάρκα, καὶ ἀνασώσῃται τὴν εἰκόνα καὶ ἀναπλάσῃ τὸν ἄνθρωπον, ἵνα γενώμεθα οἱ πάντες ἐν ἓν Χριστῷ γενομένῳ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἡμῖν τελείως, ὅσα πέρ ἐστιν αὐτόν, ἵνα μηκέτι ὤμεν ἄρρεν καὶ θῆλυ, βάρβαρος, Σκυῆς, δοῦλος, ἐλεύθερος, τὰ τῆς σαρκὸς γνωρίσματα, μόνον δὲ φέρωμεν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τὸν θεῖον χαρακτῆρα, παρ' οὗ καὶ εἰς ὃν γεγόναμεν, τοσοῦτον ἀπ' αὐτοῦ μορφωθέντες καὶ τυπωθέντες, ὥστε καὶ ἀπὸ μόνου γινώσκεσθαι»<sup>22</sup>.

22. *Εἰς Καισάριον τὸν ἀδελφόν του*: PG 36, 1201.

## SUMMARY

This paper could be divided into three parts: first, it presents the central aspects of Paul's thought regarding the roles of male and female and their relationship to each other in Christ; second, it discusses some of the approaches of the feminist biblical theology to Paul's teaching; finally, it focuses its interest on the question of the importance of Paul's attitude for the Orthodox Church today.

Although Paul did not deal with the issue of male-female roles and relationship systematically, he often referred to them. Gal 3:28 remains the fundamental declaration of the early Church adopted by Paul regarding the equality of both sexes in Christ. The issue is also discussed in 1 Cor 7; 11:11; 12:13 and Eph 5, 25ff. where, however, one encounters a deviation from the original message as expressed in Gal 3:28, a fact that received severe criticism by the feminist biblical interpreters. While the observation cannot be lightheartedly dismissed the paper offers an alternative explanation to Paul's position being namely that the aforementioned passages are his answer to a particular historical challenge. The paper also juxtaposes the image of the androgyne –an image defended by some feminist scholars as the perfect human being in Christ– with Paul's transcending and not eliminating of the particularities and the social status of both sexes in Christ. Paul's focus of interest shifts to the fact that the "eschaton" is at hand and this reality regulates and defines the relationship between male and female. The emphasis is now laid on their being in Christ. The same idea is further developed in the patristic literature as some examples in the last part of the paper clearly demonstrate.



## Η «εκλογή» και ο λαός του Θεού Μία ορθόδοξη θεολογική προσέγγιση

### Εισαγωγή

Στο χαιρετισμό του κατά την έναρξη του 2<sup>ου</sup> Διαθρησκευτικού Συνεδρίου «Ειρήνη και Ανεξιθρησκεία», το οποίο έλαβε χώρα στην Κωνσταντινούπολη το Νοέμβριο 2005, ο Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος παρατήρησε τα εξής:

«Η καθημερινή πείρα μᾶς πληροφορεῖ ὅτι εἰς περιοχάς συγκρούσεων καί δὴ εἴτε ἐνδοθρησκευτικῶν (μεταξύ τῶν διαφόρων θρησκευτικῶν δοξασιῶν ἐντός τῆς αὐτῆς θρησκείας) εἴτε διαθρησκευτικῶν (μεταξύ ὁπαδῶν διαφόρων θρησκευτῶν) ἀμφοτέρω ἀντιμαχόμενοι παρατάξεις πιστεύουν ὅτι ὁ Θεός εὐλογεῖ τίς ἐνεργείας των. Αὐτό εἶναι ἀδύνατον ἐφ' ὅσον πιστεύομεν ὅτι ὁ Θεός εἶναι εἷς, ὅτι ἔχει μίαν θέλησιν καί ὅτι δέν ἀρέσκειται εἰς τήν αἵματοχυσίαν. Ἐάν παραδεχθῶμεν τήν μοναδικότητα τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ φθάνομεν εἰς τήν ἀναπόφευκτον συμπέρασμα, ὅτι ὁ Θεός δέν εἶναι δυνατόν νά εὐλογῇ τάς ἐκ διαμέτρου ἀντιθέτους ἀπόψεις δύο ἀντιπάλων θρησκευτικῶν ἡγετῶν. Ἄρα κάποιος ἐξ αὐτῶν ὁμιλεῖ ἐξ ἑαυτοῦ καί ὄχι ἐκ Θεοῦ. Ἴνα μή εἴπωμεν ὅτι ἐνδέχεται ἀμφοτέροι ἢ καί οἱ πλείονες νά ὁμιλοῦν ἀφ' ἑαυτῶν καί ὄχι ἐκ Θεοῦ ... Ἐάν θέλωμεν νά εὕρωμεν χωρία εἰς τάς ἱεράς Γραφάς, τά ὅποια νά δικαιολογοῦν τάς οἰασδήποτε ἀπόψεις μας, ἀσφαλῶς θά εὕρωμεν εἴτε δι' ἐρμηγείας εἴτε διά παρερμηγείας τῶν Γραφῶν.



Ἄλλ' εἶναι βέβαιον ὅτι ὅλοι αἱ Γραφαί ἐπαινοῦν τὴν εἰρήνην, τὴν δικαιοσύνην, τὴν συνεργασίαν». <sup>1</sup>

Το τελευταῖο σχόλιο του Οικουμενικοῦ Πατριάρχου για τὴν παράχρησιν τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἶναι πραγματικά εὐστοχο. Εἶναι πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία καὶ πιθανόν εἶναι κοινός τόπος μεταξύ εὐκείνων, που συμμετέχουν ενεργῶς σε διαθρησκειακούς καὶ ενδοθρησκειακούς διαλόγους, ὅτι στίχοι τῆς Βίβλου καθὼς καὶ ιδέες τῆς ἐπιστρατεύονται συχνά σε αὐτές τις συζητήσεις καὶ μέσα ἀπὸ μία ἐρμηνευτικὴ παράχρησιν —ἢ καλύτερα κακοποίησή τους— χρησιμοποιοῦνται για νὰ ἐξυπηρετήσουν θρησκευτικούς, ἐθνοκεντρικούς καὶ συχνά ἐγωκεντρικούς σκοπούς. Μία χαρακτηριστικὴ περίπτωση εἶναι ὁ τρόπος με τὸν ὁποῖο ἡ βιβλικὴ ἰδέα τοῦ ἐκλεκτοῦ λαοῦ κατανοήθηκε, ἀξιοποιήθηκε καὶ διεκδικήθηκε κατὰ ἀποκλειστικὸ τρόπο ἀπὸ τις τρεῖς μεγάλες μονοθεϊστικὲς θρησκείες ξεχωριστά, δηλαδή ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμό, τὸν Χριστιανισμό καὶ τὸ Ἰσλάμ.

Θέμα τῆς παρούσας σύντομης μελέτης εἶναι ἡ παρουσίαση τῶν βιβλικῶν καταβολῶν αὐτῆς τῆς ἰδέας. Μέσα ἀπὸ τὴν ἀξιοποίηση τῆς ἐρμηνευτικῆς καὶ θεολογικῆς παράδοσης τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας θα προταθεῖ μία κατανόησή τῆς, ἡ ὁποία θα σέβεται τὸ νόημα τοῦ βιβλικοῦ κειμένου καὶ θα λαμβάνει ὑπόψη τις προκλήσεις τῶν πολιτικῶν καὶ θεολογικῶν συγκρούσεων τοῦ σύγχρονου κόσμου. Ἡ συζήτηση τῶν βιβλικῶν κειμένων, που ἀναφέρονται στὴν ἐκλογή καὶ στὸ λαὸ τοῦ Θεοῦ, ἔχει τὴν ἀφετηρία τῆς ὅχι μόνον στὴ λανθάνουσα πλην ὅμως κεντρικὴ θέση, που αὐτές οἱ δύο ἰδέες συνήθως καταλαμβάνουν μέσα σε αὐτές τις συγκρούσεις, ἀλλὰ ἐπίσης στὸ γεγονός ὅτι ἡ Βίβλος εἶναι τὸ κοινὸ ἱερό ἐδαφος καὶ τῶν τριῶν κύριων θρησκευτικῶν ομάδων στὴν Παλαιστίνη καὶ στὴ Μέση Ἀνατολή. Ἐπιπλέον, αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ στὸ βιβλικὸ κείμενο εἶναι οὐσιαστικῆς σημασίας σε κάθε σύγχρονη συζήτηση τοῦ θέματος ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη ὀπτική, γιατί —σύμφωνα με τὴν παρατήρηση τοῦ Ἑλληνα Ὁρθόδοξου συστηματικοῦ θεολόγου, Νίκου Ματσούκα— «τὰ βιβλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἀποτελοῦν τοὺς ἐκλεκτοὺς καὶ εὐχυμοὺς καρποὺς τῆς παραδοσιακῆς ζωῆς»<sup>2</sup>. Μπο-

1. Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαῖος, *Χαιρετισμός κατὰ τὴν ἐναρξιν τοῦ Διαθρησκειακοῦ Συνεδρίου «Εἰρήνη καὶ Ἀνεξίθρησκεία Β'»*-7/11/2005, <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=585&tla=gr> (25/1/2012).

2. Ν. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*, τόμ. 1 (ΦΘΒ 2), ἐκδ.

ρούν, επομένως, να λειτουργήσουν ως σημείο αναφοράς και εφαλτήριο για νέες προσεγγίσεις στο ζήτημα της εκλογής.

## Η εκλογή και ο λαός του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη

Η εκλογή του Ισραήλ από τον Θεό κι η ανάδειξή του σε εκλεκτό λαό του, το οποίο πιστοποιείται μέσα από διάφορα γεγονότα στη ζωή του Ισραήλ<sup>3</sup>, είναι ένα από τα κύρια θεολογικά θέματα της Παλαιάς Διαθήκης και γι' αυτό έχει χαρακτηριστεί είτε ως το κέντρο της θεολογίας της είτε ως η θεμελιώδης θεολογική ιδέα επάνω στην οποία δομείται όλη η σκέψη της<sup>4</sup>. Η βασική λέξη που χρησιμοποιείται για να δηλωθεί η θεική πράξη της εκλογής είναι το ρήμα *bhr* (בחר, επιλέγω, εκλέγω) και τα παράγωγά του (μολονότι η λέξη χρησιμοποιείται επίσης σε συνάφειες που δεν έχουν να κάνουν με την εκλογή του Θεού, π.χ. Γεν 6, 2· 13, 11· Α' Βασ 17, 14 κ.ά.). Ωστόσο, πέρα από τις λέξεις και φράσεις που παράγονται από αυτήν ή άλλες λέξεις και συνδέονται άμεσα με την έννοια της εκλογής, οι βιβλικοί συγγραφείς επίσης χρησιμοποιούν συγκεκριμένες εικόνες προκειμένου να περιγράψουν τη στενή και αμοιβαία σχέση του Ισραήλ με το Θεό του: για παράδειγμα, εκείνη του γάμου (Ωσ· Ιερ 2, 17· 3, 11-22· Ιεζ 16, 23· Ησ 50, 1· 54, 5. 8. 10· 62, 4-5), της σχέσης πατέρα-γιου (Εξ 4, 22· Δτ 14, 1· Ωσ 11, 1· Ησ 63, 13· 64, 7-8) και του αγγειοπλάστη και του πηλού (Ιερ 18, 1 εξ· Ησ 64, 8). Το αφηρημένο ουσιαστικό της «εκλογής» απουσιάζει από τα βιβλικά κείμενα· από την άλλη, η σαφής χρήση διαφόρων ρημάτων, τα οποία περιγράφουν τη θεία απόφαση και πράξη της εκλογής, είναι μία επι-

Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, 184-190.

3. Πρβλ. τη θέση του K. Gallig, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48), Töpelmann, Gießen 1928, ο οποίος διέκρινε δύο κύριες «παραδόσεις εκλογής»: (α) την «παραδόση της Εξόδου» (5-37) και (β) την «παραδόση των Πατριαρχών» (63-94). Ωστόσο η πρότασή του δεν έγινε αποδεκτή από την πλειονότητα των παλαιοδιαθηκολόγων, B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 425.

4. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, τόμ. I: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Kohlhammer, Stuttgart κ.ά. 1991, 29. 31· πρβλ. επίσης T.C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (AThANT 24), Zwingli Verlag, Zürich 1953, 9.

πλέον απόδειξη ότι οι συγγραφείς της Παλαιάς Διαθήκης κατανοούσαν την εκλογή ως μία σειρά από συγκεκριμένες πράξεις εκλογής, οι οποίες λάμβαναν χώρα μέσα στην ιστορία<sup>5</sup>. Ως τέτοιες τα βιβλικά κείμενα αναφέρουν την εκλογή των Πατριαρχών, των βασιλέων, των ιερέων ή της Σιών<sup>6</sup>. Πρώτιστα όμως το ίδιο το γεγονός της Εξόδου είναι μία σαφής πράξη εκλογής, ένα γεγονός, στο οποίο γίνεται συχνά αναφορά σε νεότερες εποχές και το οποίο λειτουργεί ως το ερμηνευτικό πρίσμα μέσα από το οποίο κατανοείται η περιπετειώδης πορεία του Ισραήλ μέσα στην ιστορία.

Το υποκείμενο αυτών των πράξεων εκλογής είναι ο ίδιος ο Θεός, ο οποίος αναλαμβάνει την πρωτοβουλία και με αυτόν τον τρόπο δηλώνει την ελεύθερη απόφασή του και την εξουσία του<sup>7</sup>. Τα αντικείμενα της εκλογής μπορεί ωστόσο να είναι διαφορετικά κάθε φορά: συγκεκριμένες τοποθεσίες (για παράδειγμα, ο Ναός στο Β' Παρ 7, 16 και το όρος Σιών στον Ψλ 78, 68), συγκεκριμένα πρόσωπα (για παράδειγμα ο Δαβίδ, ο Σολομών αλλά κι ο Φαραώ, ο Κύρος κι ο Μεσσίας ή ο Δούλος του Γιαχβέ), ο λαός του Ισραήλ ή μία συγκεκριμένη ομάδα μέσα στον Ισραήλ (π.χ. ο οίκος του Φινεές, η δαυιδική γενιά κ.ά.). Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί, ότι ακόμη και στην περίπτωση που αναφέρεται σε συγκεκριμένα πρόσωπα<sup>8</sup>, η εκλογή παραμένει σε γενικές γραμμές μία ιδέα με συλλογικό προσανατολισμό κι η εκλογή των επιμέρους προσώπων αποκτά σημασία μέσα στην κοινότητα της διαθήκης<sup>9</sup>.

Η ιδέα της εκλογής είναι συνδεδεμένη επίσης με άλλα κεντρικά θεολογικά ζητήματα της Παλαιάς Διαθήκης, όπως, για παράδειγμα, της δικαιοσύνης του Θεού, της διαθήκης, του Νόμου ή της «Γης της Επαγγελίας». Η

5. Preuß, *Theologie* I, 32.

6. Childs, *Biblical Theology*, 426.

7. Στις 92 περιπτώσεις που το ρήμα *bhr* εμφανίζεται μέσα στην εβραϊκή Βίβλο, το υποκείμενο είναι ο ίδιος ο Θεός και σε 13 περιπτώσεις, όπου χρησιμοποιείται η παθητική φωνή, το εννοούμενο υποκείμενο και πάλι είναι ο Θεός.

8. Η εκλογή μεμονωμένων προσώπων είναι ένα σχετικά νεότερο φαινόμενο μέσα στα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης κι εμφανίζεται σε κείμενα της αιχμαλωσιακής και μεταιχμαλωσιακής περιόδου, H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London, Lutterworth<sup>2</sup>1950, 95-98.

9. W.W. Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election*, Zondervan, Grand Rapids 1990, σ. 35· Preuß, *Theologie des Alten Testaments* I, 33.

δικαιοσύνη του Θεού θα πρέπει να κατανοηθεί, πρώτιστα, ως η πιστότητα του Θεού κι η δέσμευσή του στην απόφασή του να καταστήσει τον Ισραήλ εκλεκτό του λαό<sup>10</sup> κι έχει επομένως σωτηριολογικό περιεχόμενο<sup>11</sup>. Επιπλέον, η δικαιοσύνη θα πρέπει να κατανοηθεί μέσα στη συνάφεια των σχέσεων Θεού και Ισραήλ, όπως αυτές ορίζονται στη διαθήκη. Η ίδια η διαθήκη είναι επίσης ένα θέμα άμεσα συνδεδεμένο με την εκλογή<sup>12</sup>. Στην πραγματικότητα είναι η έκφραση της αμοιβαίας δέσμευσης Θεού και Ισραήλ. Αυτό καθίσταται σαφές από το λεγόμενο «τύπο της διαθήκης» (Bundesformel), ο οποίος εμφανίζεται σε νεότερα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης (π.χ. Έξ 6, 7· Ιερ 7, 23· 24, 7· Ιεζ 11, 20· 14, 11· Ζαχ 8, 8: «καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν») καθώς επίσης κι από τις αρχαιότερες επιμέρους διατυπώσεις του (π.χ. Κρ 5, 3. 5· Έξ 3, 7. 10 κ.ά.)<sup>13</sup>. Ο Ισραήλ εκλέχθηκε από τον Θεό για να καταστεί λαός του. Ωστόσο, μαζί με την εκλογή ήρθαν κι οι υποχρεώσεις του απέναντι σε αυτό τον Θεό κι η δέσμευσή του προς τη διαθήκη· μαζί με την οριστική των γεγονότων της εκλογής και της διαθήκης ήρθε κι η προστακτική του θεϊκού θελήματος, η οποία αποτυπώθηκε μέσα στο Δεκάλογο και στις άλλες εντολές<sup>14</sup>. Τέλος, κι η ιδέα της «γης της Επαγγελίας» συνδέεται με εκείνην της εκλογής<sup>15</sup>· στην πραγματικότητα, αυτή η γη, στην οποία οδηγήθηκε ο Ισραήλ μετά την έξο-

10. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Band II: *Israels Weg mit Jahweh*, Kohlhammer, Stuttgart et al. 1992, 179· J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry* (JSNT Monogr. Ser. 20), Cambridge Univ. Press, Cambridge 1972, 41.

11. Ψλ 36, 7· Ησ 41, 10. Για μία ανάλυση των διαφορετικών σημασιολογικών αποχρώσεων του όρου «δικαιοσύνη» στην Παλαιά Διαθήκη βλ. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, τόμ. I, μτφρ. J.A. Baker, Westminster Press, Philadelphia 1961, 242-249 και Childs, *Biblical Theology*, 489-490.

12. Βλ., ωστόσο, τη θέση του Preuß ότι η θεολογία της διαθήκης είναι χαρακτηριστικό της ύστερης θεολογίας του Ισραήλ κι ότι αναπτύχθηκε κατ' αναλογία προς τη θεολογία της εκλογής, Preuß, *Theologie I*, 85.

13. Βλ. επίσης Eichrodt, *Theology I*, 36.

14. Preuß, *Theologie I*, 89.

15. Για μία περαιτέρω ανάλυση της ιδέα της «γης της επαγγελίας» βλ. Preuß, *Theologie I*, 132-141; A. Marchadour-D. Neuhaus, *The Land, the Bible, and History*, Fordham University Press, New York, 2007, 9-62.

δό του από την Αίγυπτο, ήταν η απτή δωρεά του Θεού στον ειληκτό λαό του (Δτ 26, 5-10· πρβλ. Δτ 11, 10-11), μία δωρεά που ο Θεός μπορούσε να την πάρει πίσω κι όντως την πήρε, όταν ο Ισραήλ αποδείχθηκε άπιστος και επιλήσμων της εκλογής του (Αμ 3, 11· Ωσ 2, 16-25). Κατέστη όμως και πάλι αντικείμενο της ελπίδας στα χρόνια της Αιχμαλωσίας (Ιερ 11, 5· Ησ 11, 10-16· Ιεζ 47, 13 εξ. · Οβδ 19-21)<sup>16</sup>. Η γη πάντοτε κατανοούνταν ως θεία δωρεά σε συνάφεια προς τη διαθήκη και γενικότερα προς την εκλογή του Ισραήλ από τον Γιαχβέ κι επομένως συνδεόταν άμεσα με την πιστότητα και τη δικαιοσύνη του Θεού και τις υποχρεώσεις του Ισραήλ απέναντι στον Θεό (Δτ 30, 16-20)<sup>17</sup>. Ήταν μία έκφραση της σχέσης τους και καθώς ήταν μία θεική δωρεά (παρέμεινε για πάντα η γη του Γιαχβέ: Λευ 25, 23), η εγκατάσταση σε αυτήν δε μπορούσε σε καμιά περίπτωση να θεωρηθεί αυτονόητο δικαίωμα του Ισραήλ ή ως κάτι το μόνιμο, αλλά εξαριτόταν πάντοτε άμεσα από την υπακοή του Ισραήλ στις επιταγές του Θεού κι από την πιστότητά του απέναντι στη διαθήκη.

Τα κίνητρα, που οδήγησαν τον Γιαχβέ σε αυτήν την απόφασή του και στη δέσμευσή του απέναντι στο λαό του Ισραήλ, συνήθως δε διευκρινίζονται μέσα στα σχετικά βιβλικά κείμενα. Δεν είναι, επομένως, σαφές, γιατί ο Αβραάμ ή οι άλλοι Πατριάρχες του Ισραήλ ειλέχθησαν. Επιπλέον, στο Δευτερονόμιο, στο βιβλίο το οποίο αναπτύσσει πλήρως μία «θεολογία της εκλογής»<sup>18</sup>, δηλώνεται με σαφήνεια ότι ο Ισραήλ ήταν ο μικρότερος λαός

16. Πρβλ., ωστόσο, το γεγονός ότι στον Δευτεροσηαΐα φαίνεται να απουσιάζει η ιδέα της γης της επαγγελίας, ενώ η υπόσχεση για σωτηρία συνδέεται με την επιστροφή στη Σιών (π.χ. Ησ 10, 9-11· 29, 14 εξ.). Στη σοφιστολογική γραμματεία, επίσης, δε γίνεται καμιά σύνδεση της γης με τις επαγγελίες του Θεού ή με την επιστροφή του Ισραήλ από την Αιχμαλωσία κι ο όρος «γη» δηλώνει μάλλον το ζωτικό χώρο των ανθρώπων (Πρμ 2, 21-22· 10, 30).

17. Chr.J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, IVP Academic, Downers Grove 2004, 93· H.M. Orlinsky, "The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel," στο έργο του L.A. Huffman (επιμ.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame Univ. Press, Notre Dame 1986, 27-64, εδώ 42.

18. R. Rendtorff, „Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie," στο έργο των J. Jeremias- L. Perlitt (επιμ.), *Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff*, Neukirchen Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 75-86.

μεταξύ των εθνών (Δτ 7, 7), ενώ ταυτόχρονα επιτιμάται για τη σιληρότητα και την αχαριστία του (Δτ 9, 6-7). Στο Δτ 7, 6-8 (πρβλ. Δτ 14, 2· 26, 18-19· Έξ 19, 3-8), ωστόσο, λέγεται ότι ο Ισραήλ εκλέχθηκε για να καταστεί η περιουσία κι ο άγιος λαός του Γιαχβέ κι αναφέρονται δύο θεϊκοί λόγοι γι' αυτήν την εκλογή: η αγάπη του Θεού και η πιστότητά του στις υποσχέσεις του απέναντι στους πατέρες του Ισραήλ. Η ιδέα της θεϊκής αγάπης ως κινήτρου της θεϊκής πράξης εκλογής είναι επίσης σαφής στον Δευτεροσηαΐα, όπου η πιστότητα του Θεού απέναντι στο λαό του τονίζεται παράλληλα με το ρόλο που ο εκλεκτός Ισραήλ θα διαδραματίσει στα σχέδια του Θεού για τα υπόλοιπα έθνη στο μέλλον (Ησ 42, 6: «ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν»)<sup>19</sup>.

Για τον Ισραήλ αυτή η θεϊκή πρωτοβουλία μπορεί να έχει διπλή σημασία: είναι η ύψιστη τιμή και το μεγαλύτερο προνόμιο και την ίδια στιγμή είναι μία βαριά ευθύνη και δέσμευση. Ο Ισραήλ καθίσταται η πολύτιμη περιουσία του Θεού και η κληρονομία του (πρβλ. Έξ 19, 5· Δτ 4, 20), ονομάζεται άγιος, δηλαδή ξεχωρισμένος από τα υπόλοιπα έθνη (Δτ 7, 6) και παραλαμβάνει το Νόμο του Θεού (Δτ 4, 8). Ο Θεός κατοικεί ανάμεσα στο λαό του (Έξ 40, 34-38) και του υπόσχεται την ευλογία του (Δτ 28, 1-14). Από την άλλη, αυτή η ευλογία και η πιστότητα του Θεού συνεπάγεται την ανταπόκριση του Ισραήλ σε αυτήν την εκλογή με πίστη και υπακοή (Δτ 4, 37). Παρά το γεγονός ότι η εκλογή είναι το αποτέλεσμα μίας θεϊκής πρωτοβουλίας κι είναι μία ιδέα με συλλογικό περιεχόμενο, ο Ισραήλ δεν θεωρείται παθητικός αποδέκτης της απόφασης του Θεού· κάθε Ισραηλίτης κι ο λαός ως κοινότητα κατανοούνται ως ενεργοί μέτοχοι σε μία διαλογική σχέση με το Θεό και συνειδητά τον επιλέγουν ως εταίρο του σε μία αμοιβαία δεσμευτική διαθήκη (πρβλ. Ιησ 24, 14 κ.ά.)<sup>20</sup>. Η εκούσια αποδοχή της κλήσης του Θεού απαιτεί εκ μέρους του Ισραήλ δικαιοσύνη, αφοσίωση στο Νόμο του Θεού και διαχωρισμό από τα υπόλοιπα έθνη (π.χ. Λευ 18, 2· 20, 22· Δτ 14, 1 εξ. · Ιεζ 20, 5-7). Ωστόσο, στην πορεία της ιστορίας ο Ισραήλ συχνά παρέβη αυτή τη συμφωνία. Γοητευμένος από τις άλλες λατρείες ή παρακινημένος από τους ψευδοπροφήτες έστρεψε τα νώτα του στον

19. Preuß, *Theologie I*, 37.

20. W. Zimmerli, *Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, μτφρ. Β. Στογιάννος, εκδ. ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ, Αθήνα <sup>3</sup>1981, 56.



Γιαχβέ και στην ειλογή του. Πολλές φορές οι προφήτες προειδοποιούν τον Ισραήλ να μη θεωρεί την ειλογή του ως δεδομένη (Αμ 3, 2). Καθώς, ωστόσο, αυτές οι προειδοποιήσεις δεν φαίνεται να είχαν αποτέλεσμα, η τιμωρία (Λευ 26, 14 εξ.) κι η ανάκληση της ειλογής ήρθαν ως αποτέλεσμα. Στα προφητικά κείμενα –και ιδιαίτερα στο βιβλίο του Ησαΐα– γεννιέται η ιδέα ενός πιστού κατάλοιπου του Ισραήλ. Αυτό το δίκαιο κατάλοιπο, που παρέμεινε πιστό στη διαθήκη του Θεού, κατέστη ο εγγυητής ότι ο Θεός θα εκπληρώσει τις υποσχέσεις του προς τον Ισραήλ και ταυτόχρονα λειτούργησε ως ο πιστός εκπρόσωπος ολόκληρου του Ισραήλ.

Η ειλογή κι ο ρόλος του Ισραήλ ως του εκλεκτού και αγίου λαού εν μέσω των άλλων λαών αναπόφευκτα οδηγούν στο δύσκολο ερώτημα, εάν η θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης μαρτυρεί μία συνείδηση αποκλειστικότητας ή οικουμενικότητας του Ισραήλ ως λαού του Θεού. Οι πρόσφατες συζητήσεις –κυρίως στους κύκλους της καινοδιαθηκικής έρευνας– φέρουν εμφανή τα σημάδια της επίδρασης της θεολογικής αντίληψης για την ιστορία που πρότεινε ο Ferdinand Christian Baur. Σύμφωνα με αυτήν οι ιουδαϊκές εθνικιστικές και αποκλειστικές τάσεις, όσον αφορά στην ειλογή, θα πρέπει να αντιπαραβληθούν προς τις οικουμενικές τάσεις και το πνεύμα ελευθερίας που χαρακτηρίζει την πρώτη χριστιανική Εκκλησία<sup>21</sup>. Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι αυτό το στερεότυπο, το οποίο ήταν το αποτέλεσμα των ιδεολογικών τάσεων, οι οποίες επικράτησαν μετά το Διαφωτισμό και κατ' επίδραση της εγγελιανής φιλοσοφίας κι οι οποίες αντικατοπτρίζουν τα ενδιαφέροντα εκείνης της εποχής<sup>22</sup>, δε μπορούν να εντοπισθούν στα πα-

21. F.Ch. Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ: His Life and Work, His Epistles and His Doctrine. A Contribution to the Critical History of Primitive Christianity*, τόμ. I, Hendrickson, Peabody 2003, 60. Βλ. επίσης Adolf von Harnack, *What is Christianity?*, Fortress Press, Minneapolis 1957, 122-123. Για μία συζήτηση αυτής της τάσης βλ. πρόσφατα τα άρθρα των M. Bockmuehl, “The Trouble with the Inclusive Jesus,” *HBT* 33 (2011): 9-23, και ιδιαίτερα 10-18 και J.S. Kaminsky, “Election Theology and the Problem of Universalism,” *HBT* 33 (2011): 34-44.

22. Βλ. τα σχόλια του J. Blenkinsopp, “YHWH and Other Deities: Conflict and Accommodation in the Religion of Israel,” *Interpretation* 40 (1986): 354-366, και ιδιαίτερα 360 και του J. Levenson, “The Universal Horizon of Biblical Particularism,” στο έργο του M.G. Brett (επιμ.), *Ethnicity and the Bible*, Brill,



τερικά εξηγητικά κείμενα κι αυτό παρά την αντι-ιουδαϊκή ρητορεία που σαφώς υπάρχει σε κάποια από αυτά. Επιπλέον, δε μπορεί να τεμηρωθεί από την ίδια την Παλαιά Διαθήκη. Είναι επιτακτική επομένως η διάκριση και η προσοχή κατά την επεξεργασία αυτού του υλικού προκειμένου να αποφευχθεί ο κίνδυνος της υπεραπλούστευσης<sup>23</sup>. Σε πολλά κείμενα –κι ιδιαίτερα σε εκείνα της μεταιχμαλωσιακής περιόδου– τονίζεται ότι ο Ισραήλ εκλέχθηκε μεταξύ των άλλων εθνών όχι για να καταδικαστούν ή για να αφανιστούν εκείνα, αλλά για να γνωρίσουν τον Θεό και να ευλογηθούν μέσω του Ισραήλ. Αυτό καθίσταται ιδιαίτερα σαφές στα βιβλικά κείμενα που αντικατοπτρίζουν τις εσχατολογικές προσδοκίες του Ισραήλ. Κι εδώ, πάλι, εντοπίζονται ίχνη μίας οικουμενικής αντίληψης και μίας «ανοιχτής προς όλους ελπίδας»<sup>24</sup>. Ακολουθώντας λοιπόν τον Jon D. Levenson θα μπορούσε κανείς να συμφωνήσει ότι η βιβλική εκλογή είναι «εργαλειακή», δηλαδή ο εκλεκτός λαός λειτουργεί ως το μέσο κι ως ο ιδιαίτερος μάρτυρας και εκπρόσωπος του Θεού. Ωστόσο το περιεχόμενο αυτής της εκλογής δε θα πρέπει να περιορισθεί μόνο σε αυτήν την οικουμενική διάσταση: ούτε η αποτυχία του Ισραήλ σε πολλές περιπτώσεις να εκπληρώσει το ρόλο του οδηγεί τον Γιαχβέ στο να εγκαταλείψει τελικά το λαό του ούτε η ίδια η εκλογή είναι αυτονόητη και αυτοσκοπός<sup>25</sup>.

---

Leiden / New York 1996, 143-169 και ιδιαίτερα 144-145.

23. Levenson, “The Universal Horizon,” σσ. 145-161· βλ. επίσης το δικαιολογημένο σχόλιο του Kaminsky, “Election Theology,” 42: “The Bible must be read in its context and its value system must be allowed to challenge our cultural presuppositions in the same manner that our values are employed to critique the biblical text”. Για τους κινδύνους αυτής της υπεραπλούστευσης βλ. ακόμη, D.K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 2005, 24.

24. J.M.G. Barclay, “Universalism and Particularism: Twin Components of Both Judaism and Early Christianity”, στο έργο των M. Bockmuehl & M.B. Thompson (επιμ.), *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet*, T & T Clark, Edinburgh 1997, 212.

25. Levenson, “The Universal Horizon”, 155: “The purposes do not override the chosenness, and chosenness cannot be reduced merely to the commitment to certain values. The specialness of Israel is neither altogether self-sufficient nor altogether instrumental”.

## Οι ιδέες της εκλογής και του λαού του Θεού στην Καινή Διαθήκη

Στα κείμενα της Καινής Διαθήκης επαναλαμβάνονται οι περισσότερες από τις ιδέες που παρουσιάστηκαν προηγουμένως. Μέσα από μία ερμηνευτική πρόσληψη αναπτύσσονται ωστόσο περαιτέρω και εντάσσονται μέσα στο θεολογικό πλαίσιο των καινοδιαθηκικών κειμένων. Η λέξη, που δηλώνει την εκλογή, είναι το ρήμα «ἐκλέγεσθαι»<sup>26</sup>. Στην Καινή Διαθήκη μαρτυρούνται επίσης το αφηρημένο ουσιαστικό «ἐκλογή»<sup>27</sup> καθώς και το επίθετο «ἐκλεκτός». Τα δύο τελευταία παράγωγα πάντοτε χρησιμοποιούνται σε συνάφειες που έχουν ως θέμα τους την εκλογή του Ιησού Χριστού από τον Θεό (π.χ. Α' Πε 1, 4· Λκ 23, 35) ή των πιστών από τον Ιησού (κυρίως στο *corpus paulinum*)<sup>28</sup> και μόνο σε μία περίπτωση την εκλογή των αγγέλων (Α' Τιμ 5, 21). Μολονότι η ιδέα της εκλογής και της συγκρότησης ενός νέου Ισραήλ φαίνεται να υπάρχει στη συνοπτική και στην ιωάννεια παράδοση καθώς επίσης και στα κείμενα της Καινής Διαθήκης μετά τον Παύλο, αναπτύσσεται πληρέστερα στο σώμα των παύλειων επιστολών και σε εκείνα τα κείμενα που επηρεάστηκαν από τον Παύλο. Σε αυτά τα κείμενα οι ιδέες της Παλαιάς Διαθήκης αναπτύσσονται περαιτέρω κι εφαρμόζονται στην πραγματικότητα της χριστιανικής κοινότητας. Αυτός όμως ο νέος Ισραήλ εμπλουτίζεται από τους πιστούς εθνικούς και το χριστολογικό θεμέλιο του νέου λαού τονίζεται με σαφήνεια. Όλοι οι τίτλοι τιμής, οι οποίοι παλαιότερα αποδίδονταν στον Ισραήλ, μεταφέρονται τώρα στη χριστιανική κοινότητα, η οποία είδε στον Χριστό και διά αυτού και στον εαυτό της την εκπλήρωση όλων των προφητειών και υποσχέσεων που δόθηκαν στον παλαιό Ισραήλ· η Εκκλησία ονομάζεται τώρα «ὁ Ἰσραήλ τοῦ Θεοῦ» (Γαλ

26. Το ρήμα μαρτυρείται 11 φορές στο κατά Λουκάν και στις Πράξεις, 5 φορές στο κατά Ιωάννην, μία φορά στο κατά Μάρκον (13, 20), μία στην Α' προς Κορινθίους (1, 27-28), μία στην προς Εφεσίους (1, 4) και μία στην Ιακώβου (2, 5).

27. Το ουσιαστικό μαρτυρείται 5 φορές στα παύλεια κείμενα (Α' Θεσ 1, 4· Ρωμ 9, 11· 11, 5· 7. 28), μία φορά στο Πρξ 9, 15 και μία φορά στο Β' Πε 1, 10.

28. Π.χ. Α' Θεσ 1, 4· Ρωμ 8, 33· 11, 7· 16, 13· Κολ 3, 12· Α' Τιμ 5, 21· Β' Τιμ 2, 10· Τίτ 1, 1· βλ. επίσης Μκ 13, 20. 22. 27· Μτ 22, 14· 24, 22. 24. 31· Πραξ 9, 15· Α' Πε 1, 1· 2, 9· Β' Πε 1, 10· Β' Ιω 1, 13· Απ 17, 14.

6, 16), «ἅγιοι» (Ρωμ 1, 7· 8, 27 κ.ά.), «ἐκλεκτοί» (Ρωμ 8, 33· Κολ 3, 12), «ἔθνος ἅγιον» (Α' Πε 2, 9), «βασίλειον ἱεράτευμα» (Α' Πε 2, 9), «λαὸς εἰς περιποίησιν» (Α' Πε 2, 9). Ακόμη πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι η πρώτη χριστιανική κοινότητα χαρακτηριζε τον εαυτό της «ἐκκλησία», με έναν ὄρο δηλαδή που τον δανείστηκε από τη μετάφραση των Ο' κι ο οποίος απέδιδε την εβραϊκή λέξη “qahal” και περιέγραφε την κοινότητα και το λαό του Ισραήλ<sup>29</sup>. Μέσα στην Καινή Διαθήκη αυτός ο ὄρος διατηρεῖ αρχιετό από το αρχικό του νόημα· δηλώνει, δηλαδή, μία κοινότητα πίστεως, στην οποία συμμετέχουν ἄνδρες και γυναίκες και η οποία συνιστά τον εκλεκτό και αγαπημένο λαό του Θεού. Αυτή η κοινότητα έχει μία κεφαλή ορισμένη από τον Θεό κι η πίστη σε αυτήν την κεφαλή διασφαλίζει την ενότητά της. Από την ἄλλη, ωστόσο, η ἔμφαση είναι στο χριστοκεντρικό χαρακτήρα αυτής της κοινότητας, αφού η Εκκλησία δεν είναι μόνο η «εκκλησία του Θεού» ἀλλὰ επίσης η «εκκλησία του Χριστού» και τα μέλη της ανήκουν στον Χριστό, ὅπως ο Χριστός ανήκει στον Θεό (Α' Κορ 3, 23). Συναπαρτίζουν ἓνα σῶμα, του οποίου κεφαλή είναι ο Ιησούς Χριστός κι αυτό που εξασφαλίζει την ενότητα είναι η πίστη σε αυτόν (Ρωμ 3, 22· Γαλ 3, 22)<sup>30</sup>.

Εἶναι πέρα από τα πλαίσια αυτής της σύντομης μελέτης κάθε λεπτομερῆς συζήτηση των μαρτυριῶν σχετικά με τα θέματα της εκλογῆς και του λαού του Θεού, που απαντοῦν στα επιμέρους κείμενα της Καινῆς Διαθήκης. Στο δεύτερο μέρος της θα γίνει ειτενῆς συζήτηση ενός ιδιαίτερου κειμένου της Καινῆς Διαθήκης. Αυτό θα λειτουργήσει ως παράδειγμα στη συζήτηση για το εἶναι και πῶς τα βιβλικά κείμενα θα μπορούσαν να αξιοποιηθῶν σε κάθε προσπάθεια ἐπίλυσης των θρησκευτικῶν και εθνοκεντρικῶν συγκρούσεων.

## Προς Ρωμαίους 9-11

Το κείμενο που έχει επιλεγεί για αυτόν το σκοπό είναι η ἐπιστολή του Παύλου προς Ρωμαίους και ἐιδικότερα τα κεφάλαια 9 ἔως 11. Οἱ λόγοι,

29. Π. Βασιλειάδης, *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες* (BB 6), ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2003, 400.

30. W. Horbury, “Septuagintal and New Testament Conceptions of the Church”, στο ἔργο των M. Bockmuehl & M.B. Thompson (ἐπιμ.), *A Vision for the Church*, 1-18, και ἐιδικότερα 9 και 14-15.

που οδήγησαν στην επιλογή αυτής της συγκεκριμένης ενότητας, είναι πολλοί. Ο πρωταρχικός είναι το γεγονός ότι αυτά τα τρία κεφάλαια, καθώς και ολόκληρη η επιστολή, φαίνεται να αντικατοπτρίζουν μία κατάσταση σύγκρουσης μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα της Ρώμης, την οποία ο Παύλος αντιμετωπίζει και προσπαθεί να επιλύσει. Η επιστολή γράφηκε από τον Παύλο κατά το δεύτερο μισό του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. με ένα πολύ πρακτικό σκοπό, να πείσει, δηλαδή, τόσο τους χριστιανούς εξ Ιουδαίων όσο κι εκείνους εξ εθνών, που ήταν τα μέλη της εκκλησίας στη Ρώμη, να παραμείνουν ενωμένοι εν Χριστώ και να ξεπεράσουν τις εθνικές ή πολιτισμικές διαφορές τους<sup>31</sup>. Επομένως, η πολύμορφη σύγκρουση, τόσο στο εσωτερικό της κοινότητας όσο και προς τους έξω από αυτήν, μπορεί να λειτουργήσει ως ένα πολύ καλό παράδειγμα και έχει μεγάλη σημασία για το θέμα της παρούσας μελέτης. Από την άλλη, ένα από τα κύρια θέματα σε αυτήν τη συζήτηση και μέρος της επιχειρηματολογίας του Παύλου, είναι η ιδέα της εκλογής και του εκλεκτού λαού. Όπως θα τονισθεί στη συνέχεια, η οικειοποίηση και επανερμηνεία από τον απόστολο αυτού του βασικού θεολογικού θέματος αποτελεί τη βάση της έκκλησής του προς τα μέλη της κοινότητας της Ρώμης – τόσο προς τους χριστιανούς εξ Ιουδαίων όσο και προς τους χριστιανούς εξ εθνών – για ενότητα και ειρηνική συνύπαρξη. Ενδιαφέρον προκαλεί, ο τρόπος που ο απόστολος αξιοποιεί τη βιβλική παράδοση. Η προς Ρωμαίους επιστολή είναι πραγματικά εκείνο το παύλειο κείμενο το οποίο «είναι το περισσότερο αγιογραφικό τόσο ως προς τη σύλληψή του όσο και ως προς το περιεχόμενό του»<sup>32</sup>. Ενώ οι Γραφές δεν φαίνεται να χρησιμοποιούνται με έναν ενιαίο τρόπο μέσα σε όλη την

---

31. F. Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles. Beyond the New Perspective* (revised and expanded edition), Eerdmans, Grand Rapids 2007, 343: “Virtually every part of it contributes in some way or other to Paul’s attempt to persuade the Roman Jewish and Gentile Christians to unite with one another, to foster a common Christian identity, and to accept the ideological breach with the synagogue that this will entail”.

32. C.R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Abingdon Press, Nashville 2005, 486. Τα άλλα κείμενα της Καινής Διαθήκης που συζητούν σε τόσο μεγάλη έκταση κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης είναι το βιβλίο της Αποκάλυψης και η προς Εβραίους επιστολή.

επιστολή του αλλά μάλλον με έναν πολύμορφο και σύνθετο τρόπο<sup>33</sup>, τα βιβλικά κείμενα φαίνεται ότι πάντοτε τειμεριώνουν τα θεολογικά επιχειρήματα του Παύλου, ιδιαίτερα στα τρία υπό συζήτησιν κεφάλαια<sup>34</sup>. Τέλος, αυτά τα τρία κεφάλαια συνιστούν την καρδιά της επιχειρηματολογίας της επιστολής και συμβάλλουν στον στόχο της, όπως το καθιστούν σαφές τόσο το περιεχόμενό τους όσο και οι ενδοκειμενικές συνδέσεις με άλλα σημεία της επιστολής<sup>35</sup>.

Τα κεφάλαια 9-11 έχουν μία προσεκτική δομή με μία σαφή αρχή (9, 1-5) —όπου ο Παύλος εκφράζει τον πόνο του για τους συμφυλέτες του Ιουδαίους που απέρριψαν τον Ιησού και το ευαγγέλιό του— και ένα σαφές τέλος (11, 33-36) —ένα σύντομο ύμνο για το μυστήριο της σοφίας του Θεού και την απόφαση ότι τελικά και οι Ιουδαίοι θα σωθούν. Το κύριο επιχειρήμα δηλώνεται στο 9, 6: ο λόγος του Θεού δεν απέτυχε αλλά κατά κάποιον τρόπο δεν έχει βρει ακόμη την εκπλήρωσή του, αφού ένα μέρος του λαού του Ισραήλ έχει απορρίψει τον Ιησού και το ευαγγέλιό του. Κατά συνέπεια οι επαγγελίες του Θεού προς τον Αβραάμ εκπληρώθηκαν εν μέρει στους εθνικούς και σε ένα ιουδαϊκό κατάλοιπο που με πίστη δέχθηκαν το ευαγγέλιο (9, 24-29). Οι εθνικοί που ανταποκρίθηκαν στο κάλεσμα του Θεού συγκρίνονται με εκείνο το μέρος του Ισραήλ που έχασε τον στόχο του (9, 30-10, 5). Στη συνέχεια εισάγεται η αντιπαράθεση του πιστού κατάλοιπου του Ισραήλ και του σκληροτράχηλου υπόλοιπου (11, 1-10). Ωστόσο —κι αυτό είναι ένα ενδιαφέρον σημείο καμπής της επιχειρηματολογίας του Παύλου— η πτώση του Ισραήλ είχε κι ένα θετικό αποτέλεσμα στη σωτηρία των εθνικών (11, 11-16) και την ίδια στιγμή λειτούργησε ως προειδοποίηση

33. Βλ. την ανάλυση της παύλειας χρήσης των παλαιδιαθημικών κειμένων στην προς Ρωμαίους στη μελέτη του R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven / London 1989, 34-83· R. Morgan, *Romans*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, 78-93· S. Moyise, *Evoking Scripture: Seeing the Old Testament in the New*, T & T Clark, London / New York 2008, ιδιαίτερα τα κεφ. 4 και 5.

34. Για μια διεξοδική συζήτηση της χρήσης ιδιαίτερα του κειμένου του Ησαΐα βλ. J.R. Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Brill, Boston / Leiden 2003, ιδιαίτερα τα κεφ. 3-4.

35. D. Moo, *The Epistle to the Romans (NICNT)*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 548-552.

για τους εθνικούς στην περίπτωση που θα ακολουθούσαν το παράδειγμά του. Σε αυτή τη συνάφεια εισάγεται η μεταφορά της αγριελιάς. Η ενότητα φτάνει στην κλιμάκωσή της στο 11, 25-32, όπου τα βασικά θέματα, τα οποία είχαν συζητηθεί νωρίτερα, δηλαδή η «έκλογή», η «κλήσις» και το «έλεος», επαναλαμβάνονται κι εκφράζεται η ελπίδα για την τελική σωτηρία ολόκληρου του Ισραήλ<sup>36</sup>.

Όλη η ενότητα οργανώνεται γύρω από αντιθετικά ζεύγη: (α) έλεος-οργή<sup>37</sup>, (β) αποδοχή της κλήσης του Θεού από τους εθνικούς-ένα πιστό ιουδαϊκό κατάλοιπο, (γ) δικαιοσύνη εκ νόμου-δικαιοσύνη εκ πίστεως, (δ) ένα κατάλοιπο της χάριτος-ένα κατάλοιπο που έχει σιληρυνθεί, (ε) η σιληροκαρδία του Ισραήλ οδήγησε στη σωτηρία των εθνικών-η προσέλευση των εθνών θα οδηγήσει τώρα στη σωτηρία του Ισραήλ. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί εδώ ότι, μολονότι το κύριο θέμα της ενότητας είναι ο ίδιος ο Ισραήλ, το καθένα από τα τρία κεφάλαια πραγματεύεται μία διαφορετική πτυχή του θέματος: το κεφ. 9 αναφέρεται στο παρελθόν του Ισραήλ, το κεφ. 10 στο παρόν του και στην άκαρπη συνάντησή του με το ευαγγέλιο και το κεφ. 11 στο πρόβλημα του μέλλοντος του Ισραήλ<sup>38</sup>. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι το κεφάλαιο 10, το οποίο καταλαμβάνει την κεντρική θέση μέσα στην ενότητα, είναι κατά το μάλλον ήττον χριστοκεντρικό, ενώ στα άλλα δύο το κύριο πρόσωπο είναι ο Θεός. Αυτό δε μπορεί να είναι τυχαίο, αλλά έχει μία ιδιαίτερη θεολογική βαρύτητα. Ο Ιησούς είναι ο αιχρογωνιαίος λίθος, επάνω στον οποίο κτίζεται η νέα κοινότητα κι η αποδοχή ή η απόρριψή του είναι που καθορίζει την ένταξη στον Ισραήλ ή τον

36. Ακολουθώ εδώ τη δομή της ενότητας που προτείνει ο J.D.G. Dunn, *Word Biblical Commentary: Romans 9-16* (WBC 38B), Word Incorporated, Dallas 2002, 518.

37. Η εικόνα που χρησιμοποιείται στους 9, 22-23 «σιεύη ὀργῆς» και «σιεύη ἐλέους» έχει παλαιοδιαθητικό υπόβαθρο, όπως συχνά έχει επισημανθεί από τους ερευνητές, Hays, *Echoes*, 66. Υπάρχει ωστόσο διαφωνία μεταξύ τους ως προς το ποιο παλαιοδιαθητικό κείμενο αποτελεί το υπο-κείμενο σε αυτούς τους στίχους: (α) Ησ 45, 9-13, P.W. Meyer, “Romans: A Commentary,” στο έργο του J.T. Carroll (επιμ.), *The Word in this World: Essays in New Testament Exegesis and Theology* (The New Testament Library), WJK Press, Louisville 2004, 149-218 κι εδώ 196 και κυρίως (β) Εξ 9, 16· 33, 19, Watson, *Paul*, 318· Wagner, *Heralds*, 71-74.

38. M. Theobald, *Der Römerbrief*, WBG, Darmstadt 2010, 264.



αποκλεισμό του από αυτόν.

Μολονότι φαίνεται ότι η παρούσα κατάσταση είναι ατελής –ενώ η πλήρωση της μεταφέρεται σε ένα εσχατολογικό τέλος–, έχει ιδιαίτερη σημασία ότι ο νέος Ισραήλ συναπαρτίζεται τόσο από Ιουδαίους όσο και από εθνικούς. Με αυτόν τον τρόπο η ιδέα ενός «ειλεκτού λαού» επαναπροσδιορίζεται με έναν τέτοιο τρόπο ώστε το προηγούμενο εθνικό κριτήριο της περιτομής (Ρωμ 3, 30· Γαλ 5, 6) δε μπορεί να έχει πλέον ισχύ κι επομένως, κάθε πιθανή ιουδαϊκή αποκλειστικότητα υποσιγάπεται<sup>39</sup>. Ένα μεγάλο μέρος της σχετικής με την εκλογή ορολογίας της Παλαιάς Διαθήκης μεταφέρεται τώρα στο νέο λαό του Θεού: «τέκνα τοῦ Ἄβραάμ», «ἐκλεκτοί», «οἱ ἄγιοι», «ὁ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ». Παρά ταῦτα αυτός ο νέος λαός δεν είναι αναγκαίο να έχει ιουδαϊκές καταβολές. Έχοντας υπόψη αυτήν τη νέα κατάσταση ο Ιωάννης Χρυσόστομος σχολιάζει ότι σε αυτόν το νέο Ισραήλ οι άνθρωποι αποικαλούνται αδελφοί και αδελφές όχι στη βάση μίας βιολογικής κοινής καταγωγής αλλά εξαιτίας της πίστεως εν Χριστώ, η οποία δημιουργεί μία νέα πνευματική συγγένεια εν Χριστώ<sup>40</sup>. Ο Daniel Boyarin περιγράφει αυτή τη νέα πραγματικότητα με σύγχρονους όρους:

«Ακριβώς επειδή ο σημερινός Ισραήλ είναι και παραμένει στο επίκεντρο για τον Παύλο, μεταμορφώθηκε μέσα από τη νοηματοδότησή του σε μία νέα έννοια, μία αλληγορία, στην οποία το αναφερόμενο είναι η νέα κοινότητα των πιστών χριστιανών, συμπεριλαμβανομένων τόσο των πιστών Ιουδαίων (ως των προνομιούχων) όσο και των πιστών εθνικών, αλλά αποκλείοντας τους Ιουδαίους που δεν αποδέχονται τον Χριστό»<sup>41</sup>.

Είναι, επομένως, σημαντικό ότι στο τέλος της ενότητας δηλώνεται ότι η παρούσα κατάσταση του Ισραήλ κι ο αποκλεισμός ενός σημαντικού τμήματος του λαού του Ισραήλ δεν είναι μη αναστρέψιμος· αυτό συνάδει με το γενικότερο πλαίσιο του θεολογικού θέματος της εκλογής και του λαού του Θεού, το οποίο παρουσιάστηκε νωρίτερα κι είναι το αποτέλεσμα της δικαιοσύνης του Θεού και της πιστότητάς του στην απόφασή του να εκλέ-

39. Barclay, “Universalism and Particularism,” 215.

40. Ιωάννης Χρυσόστομος, *Πρὸς Ῥωμαίους* 16: PG 60, 593.

41. D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Univ. of California Press, Berkeley κ.ά. 1994, 202.



ξει τον Ισραήλ ως λαό του. Σε αυτό το τμήμα της ενότητας το ενδιαφέρον στρέφεται στα σχέδια του Θεού για το λαό του στο μέλλον<sup>42</sup>.

Σημαντική είναι η επίσης η έμφαση που δίνει ο Παύλος στην ενότητα και στην αρμονική συνύπαρξη τόσο των Ιουδαίων όσο και των εθνικών εν Χριστώ. Αυτό καθίσταται σαφές στη μεταφορά της αγριελιάς και της καλλιελιάς στους 11, 17-18. Πολλοί ερμηνευτές θεώρησαν ότι αυτή η εικόνα είναι μία απόδειξη ότι ο Παύλος θεωρεί ότι προηγούνται σε σπουδαιότητα οι Ιουδαίοι<sup>43</sup>. Ωστόσο μία ανάγνωση αυτών των στίχων, η οποία λαμβάνει υπόψη τη ρητορική δομή της περικοπής και τη θέση της μέσα στην επιχειρηματολογία όλης της ενότητας αλλά κι όλης της επιστολής, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το ενδιαφέρον του Παύλου εδώ είναι να δημιουργήσει αρμονικούς δεσμούς μεταξύ των δύο μερών της χριστιανικής κοινότητας κι όχι να θέσει θέμα αξιολογικής ιεράρχησης<sup>44</sup>. Ο Θεοδώρητος Κύρρου έκανε κάποια πολύ ενδιαφέροντα σχόλια όσον αφορά στη σημασία αυτής της εικόνας: σύμφωνα με αυτόν η απαρχή είναι ο Χριστός, οι ρίζες της ελιάς είναι ο Αβραάμ<sup>45</sup>, τα κλαδιά είναι οι Ιουδαίοι και η «πιότητα» της ελιάς είναι η ευσεβής διδασκαλία<sup>46</sup>. Θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ότι ο κορμός αυτού του δένδρου είναι ο Ισραήλ, όπως δηλώνεται και στην προς Ρωμαίους. Εδώ η έμφαση βρίσκεται στη δυνατότητα που έχει ο καθένας –και σε αυτήν την περίπτωση οι εθνικοί– να αποτελέσουν μέρος αυτού του δένδρου και να τραφούν από τον πλούτο που έρχεται από τη γη της χάρι-

42. M. Theobald, *Römerbrief*, σ. 271: „Israel ist in Röm 9-11 auch ein eschatologischer Begriff; d.h., nicht der gegenwärtige Zustand des Gottesvolkes sagt abschließend etwas über Israel aus, sondern entscheidend ist, was Gott in der Treue zu seinem erwählenden Wort in der Zukunft mit Israel vorhat.“

43. Βλ. τη συζήτηση του θέματος στο άρθρο του Χ. Ατματζίδη, «Ανιχνεύοντας το αίτημα της ενότητας στην παύλεια εκκλησιολογία. Από την αντίθεση στη σύνθεση [Ρωμ 11,(16) 17-24]», στο έργο του ιδίου, *Κριτικές αναγνώσεις των βιβλικών κειμένων. Ερευνητικές επισκέψεις σε βιβλικά τοπία* (BB 46), Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2010, 265-298, και ιδιαίτερα 265-277.

44. Ατματζίδης, «Ανιχνεύοντας το αίτημα της ενότητας», 294-295.

45. Για μία παρόμοια σύνδεση των ριζών με τους Πατριάρχες βλ. Moo, *Romans*, 699.

46. Θεοδώρητος Κύρρου, *Πρὸς Ῥωμαίους* 11: PG 82, 177A-B.

τος του Θεού σε όλα τα κλαδιά μέσω των ριζών και του κορμού<sup>47</sup>. Δεν είναι η αρχική προέλευση των κλαδιών (των εθνικών και στα έσχατα των σιληροτρόχων Ιουδαίων) αλλά ο εγκεντρισμός τους στο δένδρο της ελιάς, που μετρά. Αν δεχθούμε ότι εδώ αντικατοπτρίζεται μία συγκεκριμένη κατάσταση στην κοινότητα της Ρώμης, ότι δηλαδή οι χριστιανοί εξ εθνών συμπεριφέρονταν με αλαζονεία απέναντι στους εξ Ιουδαίων χριστιανούς, τότε καθίσταται σαφές ότι ο Παύλος θέλει να προβάλλει ένα πνεύμα συμφιλίωσης και αμοιβαίας κατανόησης. Η έμφαση δε βρίσκεται στο ποιος είναι ο καλύτερος και στην πραγματικότητα δεν προβάλλεται ένας ιουδαϊκός εθνοκεντρισμός. Αντίθετα, φαίνεται ότι εδώ, όπως κι αλλού στην επιστολή, υποφώσκει η ιδέα πως, εφόσον οι δρόμοι των Ιουδαίων και των εθνικών συναντήθηκαν –κι αυτό κατέστη δυνατό εν Χριστώ–, δεν μπορούν να χωρίσουν πλέον<sup>48</sup>. Η μετάβαση από μία εθνοκεντρική αποκλειστικότητα σε μία οικουμενική και περιχωρητική μεταμόρφωση του Ισραήλ συνδέεται άμεσα με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, ο οποίος περιγράφεται νωρίτερα στην επιστολή ως ο αντιπρόσωπος ολόκληρης της ανθρωπότητας κι ως ο νέος Αδάμ (Ρωμ 5, 18-19· πρβλ. Α' Κορ 15, 22). Επίσης προϋποθέτει

47. Βλ., ωστόσο, την ερμηνεία που προτείνει ο D. Ayuch, “The People of God according to Romans 9-11: An Eastern Christian Approach to the Identity of God’s Beloved Olive Tree” (εισήγηση που έγινε στο πλαίσιο των εργασιών του Διεθνούς Θεολογικού Συνεδρίου “Promised Land”, το οποίο οργανώθηκε από το ΠΣΕ στις 10-14 Σεπτ. 2008, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/middle-east-peace/promised-land-international-theological-conference-bernschwitzerland-10-14-september-2008/the-people-of-god-according-to-romans-9-11-promised-land-conference.html>, [15/11/2011]) ότι το νερό που θρέφει το δένδρο είναι ο λόγος του Θεού. Μολονότι έχει σίγουρα δίκιο ότι το νερό στην Παλαιά Διαθήκη μπορεί να λειτουργήσει ως μεταφορά για το λόγο του Θεού (Ψλ 42, 1· 143, 6· Ησ 5, 24), θεωρώ ότι εδώ η έμφαση βρίσκεται στην αγαθότητα και στη χάρη του Θεού, όπως δηλώνεται επίσης στους στ. 20 και 22. Πρβλ. επίσης Ατματζίδη, «Ανιχνεύοντας το αίτημα της ενότητας», 294-295.

48. Theobald, *Römerbrief*, 271. Βλ. επίσης R. Jewett κ.ά., *Romans: A Commentary*, (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 2006, 711: “... Paul not only expresses the essence of the gospel but also makes clear that no remnant of claims of cultural superiority or personal entitlement through piety, social status, or other achievement can remain legitimate”.

μία ιδέα που αναπτύχθηκε νωρίτερα, εκείνη του οικουμενικού χαρακτήρα της αμαρτίας και του θανάτου (Ρωμ 1, 18-3, 20). Κανένας άνθρωπος δε μπορεί να ξεφύγει από την κοινή μοίρα και το μόνο αντίδοτο είναι η θεία χάρη που προσφέρεται με τον ίδιο τρόπο τόσο σε Ιουδαίους όσο και σε εθνικούς καθιστώντας δυνατή τη σωτηρία για όλους<sup>49</sup>. Σε αυτό το σχέδιο της παγκόσμιας σωτηρίας ο Παύλος εντάσσει το όραμά του για την τελική σωτηρία και των συμπατριωτών του<sup>50</sup>. Με αυτόν τον τρόπο ο απόστολος φαίνεται να υιοθετεί ένα ελπιδοφόρο και ανοικτό προς όλους όραμα για τα έσχατα (Ρωμ 11, 32).

Θα μπορούσε ίσως να προβληθεί η αντίρρηση ότι με αυτόν τον τρόπο ο Παύλος τελικά «... εκφράζει μία τάση μετάθεσης αυτής της οικουμενικότητας από το παρόν στο μέλλον, ενώ συνδέει άμεσα το παρόν με το κατεπείγον της μετάδοσης ενός ευαγγελίου της σωτηρίας»<sup>51</sup>. Μολονότι αυτή η παρατήρηση έχει την αξία της, φαίνεται να μη λαμβάνει υπόψη τη σημασία που έχει το εσχατολογικό όραμα του Παύλου για την καθημερινή πραγματικότητα της κοινότητας. Αυτή η σημασία καθίσταται, για παράδειγμα, σαφής στην παραίνεση στην Ρωμ 15, 7-12. Ο Ιησούς Χριστός, ο οποίος παρουσιάζεται εδώ ως ο Μεσσίας που εκπληρώνει τις υποσχέσεις του Θεού προς τους πατέρες, είναι εκείνος που ενώνει στο πρόσωπό του τον περιούσιο λαό του Ισραήλ με τα υπόλοιπα έθνη. Αυτό το σημαντικό γεγονός σωτηρίας έχει τις επιπτώσεις του στην καθημερινή ζωή της κοινότητας και συμβάλλει στην κατασκευή της χριστιανικής ταυτότητας των

49. Αυτή η «πρόσληψις» Ιουδαίων κι εθνικών (και στο 11, 15, η έμφαση είναι στους Ιουδαίους) σημαίνει «ζωή ἐκ νεκρῶν». Η σιέψη του Παύλου βρίσκει την κορύφωσή της στο Ρωμ 11, 32, όπου γίνεται μία ανακεφαλαίωση των όσων είπε για το παρελθόν του Ισραήλ και των εθνών προκειμένου να αναδειχθεί το έλεος του Θεού, βλ. επίσης K. Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 95.

50. Σύμφωνα με τον O. Hofius, “All Israel Will be Saved?: Divine Salvation and Israel's Deliverance in Romans 9-11,” *PSB* 1 (1990): 19-39 και εδώ 37, ο Παύλος οραματίζεται την τελική σωτηρία των συμπατριωτών του κατά ανάλογο τρόπο με τη δική του εμπειρία κλήσης και σωτηρίας ως συνάντηση του Ισραήλ με τον αναστημένο Κύριο κατά την παρουσία και όχι μέσω του συνηθισμένου δρόμου διά του λόγου του ευαγγελίου.

51. Barclay, “Universalism and Particularism,” 216.

μελών της κοινότητας<sup>52</sup>. Αυτό δηλώνεται με σαφήνεια από το γεγονός ότι αυτή η χριστολογική δήλωση τοποθετείται μέσα σε ένα παραινετικό πλαίσιο, όπου ο Παύλος απευθύνεται και στα δύο μέρη της κοινότητας της Ρώμης—πρώην εθνικούς και πρώην Ιουδαίους χριστιανούς, οι οποίοι σύμφωνα με το κειμ. 11 ανήκουν στο πιστό κατάλοιπο— και υπενθυμίζοντάς τους τη νέα κατάσταση στην οποία πλέον βρίσκονται και τη συμμετοχή τους στην κοινή ευλογία της μεσσιανικής εποχής, τους παρακαλεί να αποδεχθούν ο ένας τον άλλο και να ζήσουν μαζί αρμονικά.

Με αυτόν τον τρόπο καθίσταται επίσης σαφές ότι η ιδέα του νέου Ισραήλ, στον οποίο ανήκουν πλέον ισότιμα οι εθνικοί και οι Ιουδαίοι, οδηγεί στη δημιουργία ενός νέου τύπου κοινωνικής ταυτότητας. Το να είναι κανείς «έν Χριστώ» φαίνεται να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο σε αυτήν. Στενά συνδεδεμένη με αυτό είναι η εικόνα της Εκκλησίας ως σώματος και των Χριστιανών ως μελών αυτού του σώματος, τα οποία μένουν σε οργανική ενότητα με την κεφαλή, τον Ιησού Χριστού. Ο Daniel Boyarin περιγράφει αυτήν τη σχέση μεταξύ της ιδέας του έθνους και της ταυτότητας κάποιου που ζει εν Χριστώ. Μολονότι οι συνθήκες, στις οποίες αναφέρεται, είναι λίγο μεταγενέστερες από εκείνες των παύλειων επιστολών, υπάρχει μεγάλη ομοιότητα μεταξύ τους:

«Αυτοί οι Χριστιανοί έπρεπε να αναρωτηθούν: τι είναι ο Χριστιανισμός στον οποίο ανήκουμε; Είναι ένα νέο *gens*, ένα νέο έθνος, κάτι τρίτο, ούτε Ιουδαίοι ούτε Έλληνες, ή είναι κάτι εντελώς νέο στον κόσμο, μία εντελώς νέα ταυτότητα; ... Το «εντός της ομάδας» πρέπει να οριστεί μέσα από την ορθή πίστη· το «εκτός της ομάδας» με την εμμονή σε μία πιθανή επιλογή της εσφαλμένης πίστης. Αυτή η ιδέα ότι η ταυτότητα αποκτάται μέσα από προσπάθεια και δε δίνεται με τη γέννηση, μέσω της ιστορίας, της γλώσσας και της γεωγραφικής καταγωγής ήταν το νέο που παρήγαγε θρησκεία

52. Για μια ανάλυση αυτής της περικοπής και της σημασίας της μέσα στην παραινση του Παύλου, βλ. Αιμ. Τσαλαμπούνη, «Το κήρυγμα του αποστόλου Παύλου για τον Μεσσία-Χριστό: η θέση του μέσα στην παύλεια θεολογία και ο ρόλος του στη διαμόρφωση της ταυτότητας των παύλειων κοινοτήτων», στο έργο του Σ. Ζουμπούλακη (επιμ.), *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της. Από την Παλαιά Διαθήκη ως τους πολιτικούς μεσσιανισμούς του 20<sup>ου</sup> αιώνα*, (Συναντήσεις 1), ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ, Αθήνα 2011, 77-113, και ιδιαίτερα 89-91 και 112-113.

κι είχε, κατά τη γνώμη μου, επίδραση σε όλο το σημασιολογικό σύστημα των ταυτοτήτων στον κόσμο της Μεσογείου»<sup>53</sup>.

Ένα τελευταίο ζήτημα θα πρέπει εδώ σύντομα να αναφερθεί. Η προηγούμενη ανάλυση είχε στην πραγματικότητα ως θέμα της τις συγκρούσεις εντός της ομάδος. Τίποτε όμως δεν ειπώθηκε για τις σχέσεις των Χριστιανών με τους μη Χριστιανούς και ειδικότερα με τους εθνικούς. Είναι αλήθεια ότι η κύρια μέριμνα του Παύλου είναι να διευθετήσει τις σχέσεις των Χριστιανών μεταξύ τους και τη συμπεριφορά τους στην κοινότητα και στις συνάξεις. Ένα καλό παράδειγμα είναι η περίπτωση των προβλημάτων που προκλήθηκαν κατά το κυριακό δείπνο στην Κόρινθο (Α' Κορ 11, 17-27). Ο Παύλος θέλει να διορθώσει την απρεπή συμπεριφορά των Χριστιανών της Κορίνθου και δεν κάνει λόγο για το εάν κάποιοι μη Χριστιανοί παρίσταντο σε αυτές τις πρώτες χριστιανικές συνάξεις. Σε μία άλλη όμως περίπτωση, στην ίδια επιστολή, καθίσταται σαφές ότι τέτοια άτομα μπορούσαν να παρραβρισκονται στις χριστιανικές συνάξεις, μολονότι εδώ αυτό που κυριαρχεί είναι η ελπίδα της μεταστροφής τους (πρβλ. Α' Κορ 14, 23), μία ιδέα, η οποία και πάλι εκφράζεται με σαφήνεια στην περίπτωση των μεικτών γάμων στην Κόρινθο (Α' Κορ 7, 12-16). Φαίνεται, επομένως, ότι υπάρχουν επίσης κάποια ίχνη ανοίγματος προς τους μη Χριστιανούς. Ωστόσο, θα πρέπει κανείς να σημειώσει ότι πάντοτε σε αυτήν την περίπτωση μία «χριστολογική αποκλειστικότητα» είναι παρούσα, η οποία στην πραγματικότητα δεν αίρεται, αλλά εντάσσεται μέσα στις οικουμενικών διαστάσεων προσδοκίες για τον κόσμο<sup>54</sup>. Αυτό μπορεί βέβαια να ισχύει, αλλά, από την άλλη, η αποκλειστικότητα δεν είναι κατ' ανάγκη ένα αρνητικό φαινόμενο: είναι επίσης μία από τις δύο κύριες τάσεις, μέσα από τις οποίες ορίζεται και διαφυλάσσεται η ταυτότητα των ομάδων<sup>55</sup>. Αυτό, ωστόσο, που είναι πραγματικά επικίνδυνο κι εντελώς διαφορετικό από την κατάσταση και τις θεολογικές ιδέες που περιγράφονται στο κείμενο της προς Ρωμαίους είναι

53. D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, 17.

54. Για την αμφισημία αυτής της οικουμενικότητας των βιβλικών κειμένων βλ. Kaminsky, "Election Theology," 39-41 και Bockmuehl, "The Trouble with the Inclusive Jesus," 21.

55. R. Jenkins, *Social Identity (Key Ideas)*, Routledge, London / New York 2008, 19-23.

ένας κυριαρχικός και επιθετικός Χριστιανισμός, ο οποίος στο όνομα της διήγησης του αντίληψης περί εκλογής και του ρόλου του ως εκλεκτού λαού καταπιέζει καθετί που αρνείται τον εκχριστιανισμό. Αναπτύσσοντας αυτό το σημείο περαιτέρω, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο ίδιος κίνδυνος ελλοχεύει σε κάθε θρησκευτικό σύστημα που διεκδικεί για τον εαυτό του το ρόλο μίας αποκλειστικής πραγματικότητας, η οποία επιδιώκει να απορροφήσει όλες τις άλλες κι η οποία αρνείται περισσότερο ή λιγότερο επιθετικά σε κάθε θρησκευτική ετερότητα το δικαίωμα της ύπαρξης. Όπως καθιστά σαφές το παράδειγμα της ελιάς, « αυτό το «μεταξύ» –το σημείο τομής της μετάφρασης και της διαπραγμάτευσης– είναι ο ενδιάμεσος χώρος στον οποίο μπορεί να παραχθεί πολιτισμός και να ανθήσει η ειρήνη»<sup>56</sup>. Υπάρχει, ωστόσο, πάντοτε εγγενής ο κίνδυνος μία θρησκεία να λειτουργήσει ως κυριαρχική και –μέσα από μία εθνοκεντρική παρερμηνεία των ιερών της κειμένων– να καταπιέσει κάθε θρησκευτική ετερότητα. Τα σύνορα και τα σημεία τομής μπορούν επίσης να καταστούν ο τόπος όπου οι άνθρωποι πέφτουν θύματα της πολιτικής ή θρησκευτικής βίας.

Ωστόσο και παρά την κατά περίπτωση ασάφεια, βιβλικά κείμενα, όπως το Ρωμ 9-11, μας επιτρέπουν σαφώς να σκεφτούμε τις δυνατότητες που έχουμε να χρησιμοποιήσουμε την ιδιαιτερότητα και την θρησκευτική μας μοναδικότητα ως μέσο που θα συμβάλει στην επιβίωση της ειρήνης και ως μία γλώσσα όχι επιθετικότητας και διαχωρισμού αλλά ως έκφραση της συμφιλίωσης και της επιβεβαίωσης με σεβασμό της θρησκευτικής ετερότητας.

Κλείνοντας την παρούσα σύντομη μελέτη με τον ίδιο τρόπο, όπως άρχισα, θα ήθελα να αναφέρω κάποιες σκέψεις και πάλι του Οικουμενικού Πατριάρχη, διότι έχουν σχέση με την παρούσα συζήτηση και θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως περαιτέρω ανάπτυξη της σκέψης του Παύλου:

«Το οφείλουμε, ως Ιουδαίοι και Χριστιανοί, στην κοινή μας κληρονομιά να μιμηθούμε τον προπάτορά μας Αβραάμ, που δέχθηκε την απρόσμενη επίσκεψη των τριών ξένων κάτω από τη σιά των βαλανιδιών του Μαμβρή (όπως περιγράφεται στο Γένεσις 18). Ο Πατριάρχης του Ισραήλ δε θεώρησε αυτούς τους ξένους απειλή ή κίνδυνο για τον τρόπο ζωής του ή για την περιουσία του. Δεν

56. H. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994, 38-39.

κατεχόταν από ξενοφοβία-το φόβο του ξένου, αλλά ήταν πλήρης φιλοξενίας, της αγάπης για τον ξένο. Αντίθετα, αμέσως μοιράστηκε μαζί τους τη φιλία του και την τροφή του, επιδεικνύοντας τέτοια γενναιόδωρη φιλοξενία που η δίκαιη μεταχείριση και η φιλεύσπλαχνη φροντίδα των ξένων διαφυλάχθηκε μέσα στην Τορά και στην Ορθόδοξη χριστιανική παράδοση-κι αυτή η σικηνή ερμηνεύτηκε και ταυτίστηκε με τη ζωή του Θεού»<sup>57</sup>.

---

57. Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος, *Προσλαλιά στη συνάντηση των μελών θρησκευτικών και λαϊκών αρχόντων της ιουδαϊκής κοινότητας στη συναγωγή Park East, Ν. Υόρκη*, 28/10/2009, <http://www.patriarchate.org/documents/2009-parkeastsynagogue>, (19/11/2011) [η μετάφραση από τα αγγλικά στα ελληνικά είναι της γράφουσας].



## SUMMARY

The paper deals with the theological theme of election as it develops in the Old Testament and is reworked in Paul's writings and especially in the Letter to the Romans. In the OT the election is a result of the divine initiative and can have a double meaning: it is a high honor and privilege and at the same time a heavy responsibility and commitment for Israel ("instrumental"). The same idea is elaborated in the New Testament. As it is made clear in Rom 9-11 this election is now the gift for both Jews and gentiles. Therefore, election remains inclusive and the ethnocentric particularism is rejected. Paul's emphasis on the unity and harmonious co-existence of both Jews and Christians in Christ reflects the historical situation in the community of Rome and must be understood within the context of Paul's eschatological thought. However, in spite of some of their ambiguities, texts such as Romans 9-11 clearly provide us an opportunity to reflect on the possibilities of using our particularity and religious uniqueness as a means of establishing peace and as a language not of aggression and separation but as an expression of reconciliation and respectful affirmation of the religious other.



Χαρίσματα και ενθουσιαστικές τάσεις  
στην αρχαία Εκκλησία  
Το παράδειγμα της αρχαίας Κορίνθου

### Εισαγωγή

**Η** πρώτη προς Κορινθίους επιστολή του αποστόλου Παύλου, γραμμένη κατά πάσα πιθανότητα το 55 μ.Χ.<sup>1</sup>, αποτελεί έναν από τους αρχαιότερους και σημαντικότερους μάρτυρες της ζωής της αρχαίας Εκκλησίας, διότι παρέχει πολύτιμες πληροφορίες για τη λατρεία, την οργάνωση και τα προβλήματα που ανέκυψαν σε μία αρχαία χριστιανική κοινότητα, εκείνην της Κορίνθου, ήδη από την πρώτη στιγμή της ιστορικής της πορείας<sup>2</sup>. Οι απαντήσεις που δίνει ο απόστολος Παύλος σε θεολογικά και πρακτικά ζητήματα, τα οποία απασχολούσαν τα μέλη της συγκεκριμένης τοπικής εκκλησίας, αποκαλύπτουν βασικές πτυχές της θεολογίας του και ταυτόχρονα τον αναδεικνύουν φωτισμένο ποιμένα και διδάσκαλο. Ειδικότερα, όσον αφορά στο ζήτημα των πνευματικών χαρισμάτων στην αρχαία Εκκλησία, η επιστολή αυτή αποτελεί πολύτιμη πηγή. Ο απόστολος Παύλος αφιερώνει ένα ιδιαίτερο τμήμα της –και ειδικότερα τα κεφάλαια

---

1. Ι. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, (BB 1), Πουρναρά, Θεσσαλονίκη <sup>3</sup>2007, 246· C.R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Abingdon Press, Nashville 2005, 383.

2. Για το περιεχόμενο της επιστολής βλ. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή* 239-244.

12 έως και 14— στο θέμα των πνευματικών χαρισμάτων και των εκδηλώσεών τους μέσα στις συνάξεις της κοινότητας αλλά και στα προβλήματα που δημιουργήθηκαν από την παράχρηση αυτών των χαρισμάτων. Μικρή συμβολή σε αυτή τη θεματική και σύντομη παρουσίαση των βασικών θεολογικών θέσεων και πρακτικών λύσεων, που αναπτύσσονται σε αυτό το πύλλοιο κείμενο, αποτελεί η παρούσα σύντομη μελέτη. Ειδικότερα, η ανάλυση, που θα ακολουθήσει, θα επικεντρωθεί στα εξής δύο βασικά σημεία: α) στις θεολογικές προϋποθέσεις και κυρίως στο εκκλησιολογικό πλαίσιο εκδήλωσης των χαρισμάτων και β) στην εφαρμογή των θεολογικών αρχών, που έθεσε ο απόστολος, για την επίλυση του προβλήματος της αλόγιστης πρόκρισης και προβολής ενός συγκεκριμένου χαρίσματος, εκείνου της γλωσσολαλίας.

### Θεολογικές προϋποθέσεις εκδήλωσης των χαρισμάτων

Αφειρηγία θα αποτελέσει το 12<sup>ο</sup> κεφάλαιο της επιστολής, στο οποίο ο απόστολος θέτει τις θεολογικές βάσεις επάνω στις οποίες στη συνέχεια θα στηρίζει τη στρατηγική του για την επίλυση των προβλημάτων που ανέκυψαν κατά την εκδήλωση των χαρισμάτων στις λατρευτικές συνάξεις της εκκλησιαστικής κοινότητας της Κορίνθου. Ακολουθώντας την ίδια πορεία ανάπτυξης της σκέψης του, όπως έκανε κι αλλού στην επιστολή του, στους εισαγωγικούς στίχους του κεφαλαίου (12, 1-3) ο απόστολος Παύλος, πρώτον, εισάγει το νέο θέμα με τρόπο ανάλογο με εκείνο που είχε υιοθετήσει και σε άλλα σημεία της επιστολής του<sup>3</sup> και, δεύτερον, τονίζει μέσα από μία αντιθετική αξιωματική διατύπωση το ρόλο που διαδραματίζει το Άγιο Πνεύμα στη νέα ζωή των πιστών. Η αντίθεση εδώ αναπτύσσεται στη βάση

3. Δηλαδή α) με την πρόθεση «περί» και μία γενική, η οποία αναφέρεται στο θέμα, το οποίο θα αναλύσει ο απόστολος στη συνέχεια, β) με την προσφώνηση «ἀδελφοί» και τέλος γ) με τη φράση «ὄ θέλω ὑμᾶς ἄγνοεῖν». Βλ. χαρακτηριστικά στην ίδια επιστολή 7, 1 εξ· 7, 25 εξ· 8, 1 εξ. Προφανώς εδώ ο απόστολος - και κατ' ανάλογο τρόπο προς τις υπόλοιπες περιπτώσεις μέσα στην επιστολή - αναφέρεται είτε σε γραπτό είτε σε προφορικό ερώτημα των Κορινθίων προς αυτόν, βλ. E.J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (HTA)*, SCM Brockhaus, Witten 2010, 681.

του δίπολου άγνοια και επίγνωση<sup>4</sup>. Ο απόστολος υπενθυμίζει στους Κορινθίους ότι η προηγούμενη θρησκευτική εμπειρία τους κατέδειξε ότι τα είδωλα δε μπορούν σε καμιά περίπτωση να εξασφαλίσουν την επίγνωση του Θεού κι ότι μόνο το Άγιο Πνεύμα μπορεί ασφαλώς να οδηγήσει στην ομολογία και αναγνώριση του Ιησού ως Κυρίου<sup>5</sup>. Η ομολογία όμως της πίστης στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, η οποία ίσως συνδέεται με τη λατρευτική πράξη της πρώτης εκκλησίας<sup>6</sup>, δεν είναι μόνο μία προσωπική υπόθεση, αλλά αφορά στο σύνολο της εκκλησιαστικής κοινότητας και αποτελεί στοιχείο της ενότητάς της<sup>7</sup>. Έτσι ήδη στο εισαγωγικό αυτό μέρος ο απόστολος θέτει μία βασική θεολογική αρχή, η οποία μάλιστα αποτελεί ένα από τα κύρια θέματα της επιστολής του, αυτήν της ενότητας, την οποία εδώ παρουσιάζει ως δωρεά του Αγίου Πνεύματος. Άλλωστε, όπως παρατηρεί ο ιερός Χρυσόστομος σχολιάζοντας τη σχετική περικοπή: «εί μὴ

4. Όπως επισημαίνει ο R.F. Collins, *First Corinthians* (SP 7), Liturgical Press, Collegeville 1999, 445-446, οι αντιθέσεις, γνωστό ρητορικό σχήμα της αρχαιότητας, αξιοποιούνται από τον απόστολο Παύλο στην ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του, όσον αφορά στα πνευματικά χαρίσματα, βλ. 12, 1. 4-6· 14, 19.

5. Για μια ανάλογη αναφορά του Παύλου στο παρελθόν των αναγνωστών του και για μία ανάλογη αντιπαράθεση της κατάστασής τους πριν και μετά τη μεταστροφή τους βλ. για παράδειγμα 1 Θεσσ 1, 9.

6. Ο Collins, *First Corinthians*, 446 συνδέει αυτήν την ομολογία με την ακολουθία του βαπτίσματος. Βλ. ωστόσο, τις επιφυλάξεις του A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Text* (NIGTC) Eerdmans, Grand Rapids 2000, 925, ο οποίος δέχεται ότι αυτή προέρχεται από τη ζωή και τη λατρεία των πρώτων κοινοτήτων (βλ. ακόμη το σχόλιό του στις θέσεις του W. Bousset: "... Jesus is Lord is no mere "floating" fragment of descriptive statement or abstract proposition, but is a spoken act of personal devotion and commitment which is part and parcel of a Christ-centered worship and lifestyle", 926)· θεωρεί, ωστόσο, ότι αυτή δε θα έπρεπε να συνδεθεί με μία μόνο λατρευτική πράξη της Εκκλησίας (π.χ. την ευχαριστία ή το βάπτισμα).

7. Η ομολογία «κύριος Ἰησοῦς Χριστός» απαντά σε πολλά πάυλεια κείμενα: Ρωμ 10, 9· Φιλ 2, 11· Α' Κορ 8, 5-6· Εφ 4, 5. Ο V. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Eerdmans, Grand Rapids 1963, 51-60, δε συνδέει αυτές τις διατυπώσεις της πίστης μόνο με τη ζωή της κοινότητας, αλλά υποστηρίζει ότι αναφέρονται άμεσα σε συγκεκριμένες στιγμές της ζωής και του έργου του Χριστού, όπως το θάνατο και την ανάστασή του ή την παρουσία.

πνεῦμα παρῆν, οὐκ ἂν συνέστη ἡ Ἐκκλησία, εἰ δὲ συνίσταται ἡ Ἐκκλησία, εὐδὴλον ὅτι τὸ Πνεῦμα παρέστι»<sup>8</sup>.

Το Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι το κυρίαρχο στοιχείο στο δεύτερο μέρος του κεφαλαίου (στ. 4-11). Εἶναι εκείνο που χορηγεί την ποικιλία των χαρισμάτων και επίσης διασφαλίζει την ενότητά τους, αφού αποτελεί την πηγή προέλευσής τους. Αυτή η κυρίαρχη και ενοποιητική παρουσία του Αγίου Πνεύματος καθίσταται σαφής τόσο με τη συχνή επανάληψη των φράσεων «τὸ αὐτὸ πνεῦμα» ἢ «ἐν πνεῦμα» σε ὅλο το δεύτερο μέρος του κεφαλαίου ὅσο και μέσα ἀπὸ μία σειρά εμπρόθετων προσδιορισμῶν με δεύτερο συνθετικό τη λ. «πνεύμα»: «διὰ τοῦ πνεύματος» (στ. 8), «κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα» (8), «ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι» (9), ὅπως καθίσταται σαφές στον παρακάτω πίνακα.

12, 4	Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν	τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα
12, 7	ἐκάστῳ δὲ δίδεται πρὸς τὸ συμφέρον	ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος
12, 8α	ὃ μὲν γὰρ λόγος σοφίας	διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται
12, 8β	ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως	κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα
12, 9α	ἑτέρῳ πίστις	ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι
12, 9β	ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων	ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι
12, 11α	πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ	τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεύματι
12, 11β	διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ	καθὼς βούλεται

Το Ἅγιο Πνεῦμα, επομένως, αποτελεί σύμφωνα με τη σκέψη του αποστόλου Παύλου το μέσο, το μέτρο και το περιβάλλον μέσα στο οποίο εκδηλώνονται τα χαρίσματα και εἶναι αὐτὸ που εγγυάται την ποικιλία τους ἀλλὰ και την ενότητά τους. Ὅσα προσφέρει το Ἅγιο Πνεῦμα στην ἐκκλησιαστική κοινότητα προέρχονται ἀπὸ την ἀγαθὴ διάθεση του δωρητῆ<sup>9</sup> ἢ κατὰ

8. I. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Ἁγίαν Πεντηκοστήν*, ὁμιλία α', 4 : PG 50, 459.

9. Αὐτὸ προκύπτει ἀπὸ την ἴδια τη σημασία της λέξης «χάρισμα», μίας χαρακτηριστικῆς παύλειας λέξης (ἀπὸ τις 17 φορές που ἀπαντᾶ στην Κ.Δ. μόνο μία φορὰ ἀπαντᾶ ἐκτὸς των παύλειων ἐπιστολῶν και μάλιστα σε μία συνάφεια που παραπέμπει στον Παῦλο, Α' Πε 4, 10) η οποία, ὅπως ορθά παρατηρεῖ ο Schnabel, *1. Korinther* (σημ. 3), 693-694, δε συνδέεται με τη λέξη «χάρις», ἀλλὰ

τον Θεοδώρητο Κύρου παρέχονται «κατὰ τὴν θεϊαν φιλοτιμίαν»<sup>10</sup>.

Είναι ωστόσο απαραίτητο εδώ να επισημανθεί ο τριαδικός ορίζοντας της σκέψης του αποστόλου Παύλου, όπως αυτός προβάλλει στις τρεις παράλληλες διατυπώσεις των στ. 4 έως 6<sup>11</sup>:

(στ. 4) διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσιν	τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα
(στ. 5) διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν	καὶ ὁ αὐτὸς κύριος
(στ. 6) διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσιν	ὁ δὲ αὐτὸς θεός

Στο στ. 4 ο χορηγός των ποικίλων χαρισμάτων είναι το πνεύμα, στο στ. 5 των διακονιών ο κύριος και στο στ. 6 των ενεργημάτων ο θεός «ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι». Χαρίσματα, λοιπόν, διακονίες και ενεργήματα, τα οποία εδώ δε μπορούν να διακριθούν απόλυτα μεταξύ τους, αλλά κατά το λόγο του ι. Χρυσοστόμου «ὀνομάτων διαφοραὶ μόνον, ἐπεὶ πράγματα τὰ αὐτά»<sup>12</sup>, περιγράφουν δηλαδή την ίδια κατάσταση, συνδέονται με τα

---

περιγράφει το αποτέλεσμα της πράξης δωρεάς («χαρίζεσθαι») κι έχει τη σημασία του «δώρου». Το ίδιο το ρήμα «χαρίζομαι» έχει τη σημασία του «δωρίζω κάτι με αγαθή διάθεση», βλ. K. Berger «χαρίζομαι», *EWNT* III, στ. 1093-1094 και για τις μαρτυρίες αυτής της σημασίας σε παπύρους P. Arzt-Grabner, *Philemon* (PKNT 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 262-263.

10. Θεοδώρητου Κύρου, *Ἑρμηνεία τῆς Πρώτης Ἐπιστολῆς πρὸς Κορινθίους* κεφ. 12, στ. 4-6: PG 82, 321C: «Χαρίσματα δὲ καλεῖται, διὰ τὸ κατὰ θεϊαν δίδοσθαι φιλοτιμίαν».

11. Ο «τριαδικός ορίζοντας», για τον οποίο κάνουν λόγο διάφοροι σύγχρονοι υπομνηματιστές της επιστολής (βλ. για παράδειγμα Σ. Αγουρίδη, *Αποστόλου Παύλου Πρώτη προς Κορινθίους Ἐπιστολή* (ΕΚΔ 7), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 211· Thiselton, *First Corinthians*, 934· G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* [NICNT], Eerdmans, Grand Rapids Mich. 1987, 588· Schnabel, *Korinther*, 697) έχει ήδη εντοπισθεί από τους ερμηνευτές Πατέρες της πρώτης Εκκλησίας με χαρακτηριστικότερη περίπτωση τον Μ. Αθανάσιο, ο οποίος στην Α' Ἐπιστολή πρὸς Σαραπίωνα (PG 26, 660A-C) χρησιμοποιεί το σχετικό χωρίο στην επιχειρηματολογία του για την ενότητα της Αγίας Τριάδος. Για μια διαφορετική άποψη βλ., ωστόσο, R.A. Horsley, *1 Corinthians* (ANTC), Abingdon Press, Nashville 1998, 169.

12. Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολήν*, ὁμ. κθ': PG 61, 244: «Ὄνομάτων διαφοραὶ μόνον, ἐπεὶ πράγματα τὰ αὐτά. Ὁ γὰρ ἐστὶ χά-



τρία πρόσωπα της αγίας Τριάδος, κάτι το οποίο διασφαλίζει την κάθετη αναφορά αλλά και την ενιαία προέλευση των χαρισμάτων.

Η δεύτερη βασική γραμμή σκέψης του αποστόλου εδώ είναι εκείνη της ποικιλίας των χαρισμάτων. Πρόκειται για μία ιδέα, η οποία διατρέχει όλη τη σχετική με τα χαρίσματα ενότητα των κεφαλαίων 12 έως 14. Ο πλούτος μάλιστα των πνευματικών δωρεών καθίσταται σαφής μέσα από έξι καταλόγους χαρισμάτων, τους οποίους παραθέτει ο απόστολος στα τρία κεφάλαια (δύο στο καθένα) και ειδικότερα στα 12, 8-10. 28-30, στο 13, 1-2.8 και στο 14, 6.26-27. Κατάλογο χαρισμάτων απαντούμε και πάλι στην Ρωμ 12, 3-8, όπου παρατίθενται πολλά από τα χαρίσματα που αναφέρονται στους καταλόγους της Α' Κορ, ενώ ταυτόχρονα εμφανίζονται και κάποια νέα χαρίσματα<sup>13</sup>.

Α' Κορ 12, 8-10	Α' Κορ 12, 28-30	Α' Κορ 13, 1-2	Α' Κορ 13, 8	Α' Κορ 14, 6	Α' Κορ 14, 26-27	Ρωμ 12, 3-8
λ ό γ ο ς σοφίας λόγος γνώσεως πίστις χαρίσματα ιαμάτων ένεργήματα δυνάμεων προφητεία διακρίσεις πνευμάτων γένη γλωσσών έρμηνεία γλωσσών	ἀπόστολοι προφήται διδάσκαλοι δυνάμεις χαρίσματα ιαμάτων ἀντιλήψεις κυβερνήσεις γένη γλωσσών διερμηνεία γλωσσών	γλῶσσαι προφητεία	προφητεῖαι γλῶσσαι γνώσις	γλῶσσαι ἀποκάλυψις προφητεία διδασχὴ	ψαλμός διδασχὴ ἀποκάλυψις γλῶσσα ἐρμηνεία γλωσσῶν	προφητεία διακονία διδασκαλία παράκλησις μετάδοσις προϊστάμενος ἐλεῶν

ρισμα, τοῦτο διακονία, τοῦτον καὶ ἐνέργειαν λέγει». Βλ. και την παρατήρηση του C.S. Keener, *1-2 Corinthians (NCBC)*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 100: “it is clear that Paul employs the different terms for rhetorical variation or clarification, not to distinguish categories of gifts.”

13. Βλ. επίσης τον κατάλογο στο Εφ 4, 11 (ἀπόστολοι, προφήται, εὐαγγελισταί, ποιμένες, διδάσκαλοι) και Α' Πε 4, 10-11 (λόγος, διακονία).

Η παράλληλη μελέτη αυτών των καταλόγων οδηγεί στα εξής συμπεράσματα:

α) η εκδήλωση των χαρισμάτων δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο της εκκλησίας της Κορίνθου αλλά πραγματικότητα και σε άλλες παύλειες εκκλησιαστικές κοινότητες. Αυτό άλλωστε συνάδει με τα όσα προέγραψε ο απόστολος για την άμεση και ζωτική σχέση αγίου Πνεύματος και εκκλησιαστικής κοινότητας. Για τον απόστολο Παύλο η κάθε εκκλησιαστική κοινότητα αντλεί τη ζωή της από το άγιο Πνεύμα, το οποίο ενεργεί σε κάθε μέλος της («ἐκάστω» στο στ. 11) χαρίζοντας ιδιότητες και ικανότητες «πρὸς τὸ συμφέρον» (στ. 7), όχι μόνο το ατομικό αλλά πρώτιστα της εκκλησιαστικής κοινότητας<sup>14</sup>, όπως θα αναπτύξει ο απόστολος στη συνέχεια. Άλλωστε σύμφωνα με τη σκέψη του Παύλου το Άγιο Πνεύμα είναι αυτό που ενεργεί μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα.

β) Χαρακτηριστικό αυτών των καταλόγων είναι η ποικιλία και η ετερότητα των χαρισμάτων από τη μία κι η έλλειψη οποιασδήποτε ιεράρχησής τους από την άλλη<sup>15</sup>. Χαρίσματα τα οποία απαριθμούνται σε αυτούς τους καταλόγους και τα οποία δεν απαντούν με την ίδια συχνότητα ούτε με την ίδια σειρά μέσα σε αυτούς είναι: η σοφία, η γνώση, η πίστη, τα χαρίσματα ιαμάτων, οι δυνάμεις, η προφητεία, οι διακρίσεις πνευμάτων, τα γένη γλωσσών, η ερμηνεία τους, οι απόστολοι, οι διδάσκαλοι, οι αντιλήψεις, οι κυβερνήσεις, οι αποικαλύψεις, οι ψαλμοί, η διδασκαλία. Δεν είναι δυνατό εδώ να γίνει αναλυτική παρουσίαση του κάθε χαρίσματος<sup>16</sup>. Μία γρήγορη ωστόσο ανάγνωσή τους καθιστά σαφές ότι αυτά αφορούν σε διάφορες

14. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/4), Neukirchen Verlag, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1999, 165.

15. J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, 256· Schnabel, *1. Korinther*, 721. Αντίθετης άποψης είναι ο Collins, *First Corinthians*, 451. Βλ. επίσης της θέσης του Αγουρίδη, *Α' προς Κορινθίους*, 215, ο οποίος θεωρεί ότι η κατάταξη των χαρισμάτων ξεκινώντας από το «λόγο σοφίας» και καταλήγοντας στις «γλώσσες» δεν είναι τυχαία, αλλά πρέπει να αναφέρεται στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες της κοινότητας της Κορίνθου.

16. Για μία αναλυτική συζήτηση των διαφόρων χαρισμάτων στο Α' Κορ 12, 7 εξ. βλ. Schnabel, *Korinther*, 699 εξ.

πτυχές της λατρευτικής ζωής αλλά και της οργάνωσης της εκκλησίας. Επιπλέον ο απόστολος Παύλος δεν υπεισέρχεται σε κάποια αναλυτική και συστηματική παρουσίαση των χαρισμάτων ούτε πολύ περισσότερο στην κατάταξή τους σε μία αξιολογική κλίμακα<sup>17</sup>, επειδή προφανώς επιθυμεί να αναδείξει την ποικιλία της εκδήλωσης των δωρεών του αγίου Πνεύματος, το οποίο χαρίζει αφειδώς και ποικιλοτρόπως σε κάθε μέλος της κοινότητας. Η επαναλαμβανόμενη, για παράδειγμα στον κατάλογο του Α' Κορ 12, 8-10, σχεδόν ρυθμική χρήση δοτικιών, όπως «ἐκιάστω», «ἄλλω», «ἐτέρω», «ᾧ» υπογραμμίζει τη διάχυση και τον επιμερισμό των χαρισμάτων στα μέλη της κοινότητας και όχι τη συγκέντρωσή τους στο πρόσωπο μίας ηγετικής μέσα σε αυτήν μορφής.

Η ιδέα της ενότητας μέσω της ποικιλίας των χαρισμάτων αποτελεί το θέμα και της επόμενης ενότητας του κεφαλαίου (στ. 12-31), όπου ο απόστολος καταφεύγει σε μία διαδεδομένη στον ελληνορωμαϊκό κόσμο<sup>18</sup> - και

---

17. Πολλοί υπομνηματιστές πρότειναν διαφορετικούς οργάνωσης των χαρισμάτων σε αυτόν τον κατάλογο, βλ. για παράδειγμα H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen<sup>2</sup>1981, 254-R.B. Hays, *First Corinthians (Intepretation)*, John Knox Press, Louisville 1997, 211-212· ο Schnabel, *Korinther*, 700, προτείνει επίσης μία πιθανή οργάνωση των χαρισμάτων σε τρεις ομάδες με βάση τις φράσεις «ᾧ μέν» (στ. 8α) / «ἐτέρω» (στ. 9α) / «ἐτέρω» (στ. 10δ): στην πρώτη και τρίτη κατηγορία ανήκουν χαρίσματα, τα οποία θεωρούνταν σημαντικότερα από τους Κορίνθιους. Μία ανάλογη διαίρεση των χαρισμάτων προτείνει κι ο D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 392-393, ο οποίος βλέπει τρεις ομάδες χαρισμάτων (2, 3 και τέσσερα αντίστοιχα): στην πρώτη ομάδα ανήκουν τα δύο χαρίσματα του στ. 8 («σοφία» και «γνώσις») και τα οποία αναφέρονται στις ανθρώπινες διανοητικές ικανότητες. Στη δεύτερη ομάδα (στ. 9-10α) ανήκουν τρία χαρίσματα από το χώρο της πίστης («πίστις» και δύο εκδηλώσεις της «ιάματα» και «δυνάμεις»). Τέλος, στην τρίτη ομάδα (10β-11) ανήκουν τέσσερα χαρίσματα που ο Zeller θεωρεί πως θα μπορούσαν να οργανωθούν σε δυάδες («προφητεία»-«διακρίσεις πνευμάτων», «γένη γλωσσῶν»-«ἐρμηνεία γλωσσῶν»). Δεν πιστεύει, ωστόσο, ότι αυτή η απαρίθμηση των χαρισμάτων ακολουθεί κάποια αξιολογική κλίμακα (όπως συμβαίνει στο 12, 28), αλλά αντίθετα παρατηρεί πως ο κατάλογος είναι ελλιπής, αφού απουσιάζουν τα χαρίσματα της πνευματικής ηγεσίας της κοινότητας.

18. Στην έρευνα έχει συζητεί εκτενώς η πιθανή προέλευση της παύλειας μεταφοράς, βλ. ειδικότερα Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconcili-*

επομένως γνωστή στους αναγνώστες του- μεταφορά του σώματος και των μελών του: όπως το σώμα αποτελείται από πολλά μέρη, τα οποία επιτελούν το καθένα τη δική του λειτουργία, απαραίτητη για τη επιβίωσή και την αύξηση του συνόλου, έτσι και τα μέλη της εκκλησίας συναπαρτίζουν το σώμα του Χριστού, δηλαδή την εκκλησία, και τα χαρίσματά τους λειτουργούν συμπληρωματικά το ένα προς το άλλο και συμβάλλουν στην αύξηση του σώματος<sup>19</sup>. Η μεταφορά του ανθρωπίνου σώματος και τα όσα θα ακολουθήσουν στο επόμενο κεφάλαιο για την αγάπη ως την «καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν» και ως το μείζον μεταξύ των υπολοίπων χάρισμα, τονίζουν την οριζόντια διάσταση των χαρισμάτων και εισάγουν ένα νέο κριτήριο για την αυθεντικότητα και την αξία τους, εκείνο του εκκλησιολογικού προσανατολισμού τους. Είναι μάλιστα αξιοπρόσεκτο ότι η εικόνα του σώματος, στην οποία ο απόστολος Παύλος παραστατικά αναπτύσσει την θέση του για την ενότητα

---

*ation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition in 1 Corinthians 15:8*, John Knox Press, Louisville 1991, 158-160· J. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1998, 550-551· Thiselton, *First Corinthians*, 991-993. Βλ. ακόμη Αγουρίδη, *Α' προς Κορινθίους*, 219, ο οποίος συζητά τη στωική χρήση της εικόνας, την διακρίνει όμως από εκείνη του Παύλου (πρβλ. Β. Ιωαννίδη, *Ὁ Παῦλος καὶ οἱ Στωικοὶ Φιλόσοφοι. Αἱ ἰδέαι αὐτῶν περὶ θεοῦ προσορισμοῦ καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ἐλευθερίας*, Ἐκθεσις Χριστιανικοῦ Βιβλίου, Αθήνα <sup>2</sup>1957, 99-101).

19. Η διαφοροποίηση από τα άλλα παραδείγματα χρήσης της μεταφοράς του σώματος σε κείμενα του περιβάλλοντος της Καινῆς Διαθήκης ἐγκρίεται στο ότι στην επιστολή για πρώτη φορά το σώμα καθίσταται σώμα ενός συγκεκριμένου προσώπου, του Χριστού. Επιπλέον ἐδῶ δεν τονίζεται η ανωτερότητα του Ἰησοῦ ἐναντι των ἄλλων μέσα ἀπὸ τη διάκριση μεταξύ κεφαλῆς και σώματος, κάτι που ἀπαντᾶ ἀργότερα στις δευτεροπαύλειες ἐπιστολές (Κολ 1, 18· 2, 19· Εφ 1, 22-23· 4, 15-16· 5, 23), ἀλλὰ μάλλον υπογραμμίζεται η μυστηριακή και μυστική ἐνωση ὅλων των μελών με τον Χριστό μέσω του βαπτίσματος ως ἰσότητων μεταξύ τους. Ἐτσι στην εικόνα του σώματος στους στίχους υποδηλώνονται δύο πράγματα: (α) η ἰσότημη κι οργανική σχέση των μελών μεταξύ τους και με τον Χριστό και (β) η συμμετοχή τους στη σωτηρία διὰ του Χριστοῦ, βλ. G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 328: „Auch ist der Leib Christi mehr als ein Bild. Da der Auferstandene in den Christen lebt, ist er eine mystische Realität“. Παρόμοια ο Zeller, *1. Korinther*, 397.

της εκκλησίας<sup>20</sup>, τοποθετείται μεταξύ δύο καταλόγων χαρισμάτων (στίχ. 4-11 και στίχ. 28-31) δημιουργώντας έτσι ένα ενδιαφέρον θεολογικό σύνολο: ποικιλία και διάχυση των χαρισμάτων από τη μία, αλληλοσυμπλήρωση και συνεργία προς την αύξηση από την άλλη. Ήδη στο στ. 7 ο απόστολος έδωσε τον τόνο, όταν σημείωσε πως τα ποικίλα χαρίσματα δίδονται «πρὸς τὸ συμφέρον» και σε προηγούμενα κεφάλαια, όπου αντιμετώπισε ζητήματα, που εν μέρει συνδέονταν και με το ζήτημα των χαρισμάτων, έκανε λόγο για την αξιοποίηση των χαρισμάτων «πρὸς οἰκοδομήν» (8, 7-11. 10, 23)<sup>21</sup>.

Συνοψίζοντας επομένως αυτό το πρώτο μέρος της παρουσίασης της σκέψης του αποστόλου Παύλου συμπεραίνουμε τα εξής: α) τις εκδηλώσεις των χαρισμάτων ως πραγματικότητα μέσα στις παύλειες εκκλησιαστικές κοινότητες, β) τη στενή και οργανική σχέση αγίου Πνεύματος και χαρισμάτων, γ) τον επιμερισμό των ποικίλων χαρισμάτων σε όλα τα μέλη της εκκλησίας και τη διασφάλιση διά του Αγίου Πνεύματος της ενότητάς τους και, τέλος, δ) το εκκλησιολογικό κριτήριο αυθεντικότητάς τους, αφού τα χαρίσματα πρέπει να συμβάλλουν στην αύξηση και την ενότητα του σώματος της Εκκλησίας.

## Η πρακτική εφαρμογή των θεολογικών προϋποθέσεων του αποστόλου Παύλου

Παρακιάμπτοντας το 13<sup>ο</sup> κεφάλαιο, το οποίο ως γνωστόν αποτελεί έναν από τους ωραιότερους ύμνους στην αγάπη αλλά και γέφυρα μεταξύ όσων είπε ο απόστολος περί χαρισμάτων στο 12 κεφ. και της πρακτικής εφαρμογής τους στο 14<sup>ο</sup> κεφ., θα εξετάσουμε στο δεύτερο μέρος της παρούσας σύντομης μελέτης τον τρόπο με τον οποίο ο απόστολος Παύλος εφαρμό-

20. Η θέση του A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, Black, London 1931, 101 και 118 ότι εδώ πρόκειται για το μυστικό σώμα του Χριστού, θέση που έχει υιοθετηθεί από πολλούς δυτικούς ερμηνευτές, δε γίνεται σήμερα αποδεκτή από την πλειοψηφία των ερμηνευτών, βλ. και την κριτική του Αγουρίδη, *Α' προς Κορινθίους* (σημ. 11), 222. Το κέντρο βάρους δε βρίσκεται εδώ στη χριστολογία αλλά στην εκκλησιολογία και ειδικότερα στην ενότητα της Εκκλησίας, η οποία διασφαλίζεται εν Χριστώ παρά την ποικιλία των χαρισμάτων.

21. Βλ. επίσης Ρωμ 12,4-5 όπου και πάλι χρησιμοποιείται η εικόνα του σώματος.

ζει τις παραπάνω αρχές στην επίλυση ενός συγκεκριμένου προβλήματος, εικείνου δηλ. της πρόκρισης του χαρίσματος της γλωσσολαλίας έναντι των υπολοίπων χαρισμάτων στην εκκλησιαστική κοινότητα της αρχαίας Κορίνθου. Από όσα λέει ο απόστολος Παύλος σε αυτό το κεφάλαιο σχετικά με το χάρισμα, το οποίο ονομάζει «γλῶσσαι» ή «γλώσσαις λαλεῖν», προκύπτουν τα εξής ενδιαφέροντα στοιχεία: α) το φαινόμενο των γλωσσών φαίνεται ότι ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένο στην κοινότητα της Κορίνθου, όπως βεβαιώνει η συνεχής αναφορά σε αυτό μέσα στα κεφ. 13 και 14 και λάμβανε χώρα κατά τις λατρευτικές συνάξεις της κοινότητας, β) σε αυτές τις συνάξεις παρόντες ήταν και μη χριστιανοί (βλ. 12, 22-23), γ) συχνά όσοι κατείχαν αυτό το χάρισμα «ἐλάλουν γλώσσαις» χωρίς όμως να υπάρχει ταυτόχρονα και κάποιος που θα μπορούσε να τους διερμηνεύσει με αποτέλεσμα οι λόγοι τους να είναι ακατανόητοι για τους παρευρισκόμενους (12, 5. 9-12. 26-27) και δ) φαίνεται ότι στην κοινότητα της Κορίνθου υπήρχε μία μορφή ιεράρχησης και ανταγωνισμού μεταξύ των χαρισμάτων της προφητείας και των γλωσσών (12, 5).

Το φαινόμενο των γλωσσών, ή της γλωσσολαλίας, όπως ονομάστηκε σε σύγχρονες προτεσταντικές κυρίως ομάδες με ενθουσιαστικές τάσεις, αποτελεί ένα μεγάλο ερμηνευτικό πρόβλημα το οποίο δεν έχει βρει ακόμη ικανοποιητική λύση<sup>22</sup>. Οποσδήποτε ο τρόπος που ο απόστολος χρησιμοποιεί τους όρους «γλῶσσαι» και «γλώσσαις λαλεῖν» αφήνει να εννοηθεί ότι πρόκειται για φαινόμενο γνωστό στους αναγνώστες του<sup>23</sup> έτσι ώστε να

22. Για μία εκτενή συζήτηση των διαφόρων θεωριών, βλ. Thiselton, *First Corinthians*, 970-988.

23. Βλ. επίσης και τη σύγκριση του φαινομένου με την περιγραφή των γλωσσών στο βιβλίο των Πραξ (2, 1-13· 10, 46· 19, 6) από τον Schnabel, *1. Korinther*, 713-714, ο οποίος θεωρεί ωστόσο ότι παρά τις ομοιότητες υπάρχουν κι αρκετές διαφορές. Σημειώνει όμως ότι αυτές δεν αποκλείουν την πιθανότητα να πρόκειται για παράλληλα φαινόμενα μέσα στην αρχαία Εκκλησία. Στις Πράξεις δε διακρίνονται με μεγάλη σαφήνεια από την προφητεία (Πραξ 19, 6: ...ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευσον) κι αποτελούν ένα σημείο ότι κι οι εθνικοί δέχονται το Άγιο Πνεύμα (Πραξ 10, 44-46). Αυτές οι παραστάσεις των Πράξεων συνδέονται πιθανόν με την αναφορά στο εκτενές τέλος του κατὰ Μάρκον (Μκ 16, 17) ότι με την επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος οι άνθρωποι «γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς».



μην είναι αναγκαίο να δοθούν ιδιαίτερες εξηγήσεις, κι ότι μάλλον οι δύο προαναφερθέντες όροι λειτουργούν ως *termini technici*. Από τις ελάχιστες ωστόσο πληροφορίες που έμμεσα παρέχει ο Παύλος προοιούπει ότι οι γλώσσες είναι: α) ακατανόητος λόγος (14, 2. 7-11), β) λόγος προσευχής που απευθύνεται στο Θεό με περιεχόμενο την ευχαριστία κι έχει μάλλον ιδιωτικό χαρακτήρα (στ. 2. 15), ότι γ) είναι απαραίτητη η παρουσία ενός διερμηνέα (στ. 27), ο οποίος μάλιστα σύμφωνα με το στ. 13 μπορεί να είναι και ο ίδιος ο «γλώσσαις λαλῶν», αν και η διερμηνεία (ἐρμηνεία γλωσσῶν) αποτελεί ξεχωριστό χάρισμα, σύμφωνα με το 12, 10. Ορισμένοι ερμηνευτές το συνδέουν με ανάλογα ειστατικά και ενθουσιαστικά φαινόμενα του ελληνορωμαϊκού κόσμου και κυρίως με λατρείες όπως εκείνες του Διονύσου και της Κυβέλης, οι οποίες ήταν διαδεδομένες τόσο στον υπόλοιπο ελληνορωμαϊκό κόσμο όσο και ειδικότερα στην Κόρινθο<sup>24</sup>. Εκτός από τις πληροφορίες που αντλούν από κείμενα της εποχής της Κ.Δ. οι υποστηρικτές αυτής της θέσης παραπέμπουν στη λέξη «μαίνεσθαι» (στ. 23), με την οποία ο απόστολος περιγράφει την εντύπωση που προφανώς προκαλούσε σε ξένους προς την εκκλησιαστική κοινότητα το φαινόμενο της γλωσσολαλίας (λέξη που απαντά και στις ειστατικές λατρείες)<sup>25</sup> αλλά και στο περιεχόμενο του ακατάληπτου «ἐν γλώσσαις» λόγου που ήταν η αποκάλυψη μυστηρίων<sup>26</sup>. Το ερώτημα ωστόσο που μπορεί να τεθεί είναι κατά πόσο ο «λαλῶν γλώσσαις» έχανε πραγματικά τον έλεγχο των λόγων και των πράξεών του. Από όσα διαβάζουμε στο 14<sup>ο</sup> κεφάλαιο φαίνεται ότι

24. Για μία αναλυτική συζήτηση αυτής της θέσης βλ. Thiselton, *First Corinthians*, 980-983. Βλ. επίσης την ανάλυση του Zeller, *1. Korinther*, 435-436, ο οποίος εντοπίζει ελάχιστα παράλληλα στον εθνικό κόσμο και υποστηρίζει την ιουδαϊκή προέλευση του φαινομένου.

25. Hays, *First Corinthians*, 238 και κυρίως Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23,” *JSNT* 27/4 (2005): 417-446· βλ. επίσης την κριτική του Chr. Forbes, “Early Christian Inspired Speech and Hellenistic Popular Religion,” *NovT* 28/3 (1986): 257-270.

26. Σε κάποια κείμενα υποδηλώνεται ότι το περιεχόμενο της γλωσσολαλίας ήταν ο αίνος του Θεού (Πραξ 10, 46 και *Διαθήκη Ιωβ* 49, 2· 50, 2). Σύμφωνα με τον Zeller, *1. Korinther*, 434, η γλωσσολαλία δεν ήταν άναρθρες κραυγές αλλά συλλαβές και λέξεις που λέγονταν με τέτοιο τρόπο ώστε να μοιάζουν ακατανόητη γλώσσα κι έχρηζαν επομένως διερμηνείας.



ο «ἐν γλώσσαις» λόγος δε στερούνταν τελικά νοήματος, αλλά μπορούσε να μεταφραστεί στη γλώσσα των παρευρισκομένων κι επομένως με αυτόν τον τρόπο να ελεγχθεί (βλ. 12, 27-28) κι επιπλέον στο κείμενο υπάρχουν κάποιοι υπαινιγμοί ότι ο λαλῶν γλώσσαις είχε τον έλεγχο της κατάστασης, αφού μπορούσε σε κάποιες περιπτώσεις ο ίδιος να διερμηνεύσει τα λεγόμενά του (12, 13). Κάποιοι άλλοι πάλι ταυτίζουν το φαινόμενο με τις «γλῶσσες τῶν ἀγγέλων», για τις οποίες γίνεται λόγος στο 13, 1 κι οι οποίες είναι γνωστές επίσης από τον ιουδαϊκό κόσμο<sup>27</sup>. Το γεγονός όμως ότι ο απόστολος φαίνεται να συνδέει τη γλωσσολαλία στο 13, 11 με την «παιδική» πνευματική ηλικία και στο 13, 8 εξ. αφήνει να εννοηθεί ότι θα καταργηθεί κατά την παρουσία, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι, μολονότι τα δύο φαινόμενα –γλωσσολαλία και γλώσσες αγγέλων– μπορεί να παρουσιάζουν ομοιότητες, δε φαίνεται να ταυτίζονται απόλυτα. Σύμφωνα, τέλος, με μέρος της πατερικής παράδοσης οι «γλῶσσαι» συνδέονται με την ξενογλωσσία και με το φαινόμενο των «κέτερων γλωσσῶν» κατά την ημέρα της Πεντηκοστής (Πραξ 2, 4)<sup>28</sup>. Η θέση αυτή ήταν ευρέως αποδεκτή στη Δύση μέχρι τη Μεταρρύθμιση και υποστηρίζεται σήμερα από αρειτούς ερμηνευτές<sup>29</sup>. Τα επιχειρήματα που προβάλλει αυτή η πλευρά είναι η χρήση του όρου «γλῶσσα», ο οποίος κατανοείται με την έννοια της (ξένης) γλώσσας, η χρήση του όρου «διερμηνεύει», ο οποίος μπορεί να αποδοθεί ως «μεταφράζω», η σύνδεση που κάνει ο απόστολος Παύλος στο 14, 11 μεταξύ «φωνῆς» και της κατάστασης του «βαρβάρου» («ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς

27. Το κείμενο, στο οποίο γίνεται συνήθως αναφορά είναι ένα απόσπασμα στη *Διαθήκη Ιωβ* 48-52, (1<sup>ος</sup> αι. π.Χ.): τῆ ἀγγελικῆ διαλέκτῳ, (48, 3). Πρβλ. *Ιωβηλαία* 24, 14· *Διαθήκη Ιούδα* 25, 3. Και στην αποκαλυπτική γραμματεία ο ὁρῶν μπορεί να κατανοήσει τις γλώσσες των αγγέλων (Α' Ενώχ 40· Αποκ.Σοφ 8· πρβλ. Απ 14, 2-3) και να μεταφέρει τον ὕμνο των αγγέλων με τη δική του σάρκινη γλώσσα και την αναπνοή του στόματός του (Α' Ενώχ 14, 2).

28. Για το θέμα βλ. το άρθρο του M. Parmentier, "Das Zungenreden bei den Kirchenvätern," *Bijdragen* 55 (1994): 376-398. Ανάμεσα στα πολλά παραδείγματα από την πατερική παράδοση βλ. χαρακτηριστικά Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολήν*, ὁμ. κθ' 1: PG 61, 230 και Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος* 41, 15: SC 358, 348-350.

29. R.H. Gundry, "Ecstatic Utterance' (NEB)?," *JThS* 17 (1966): 299-307· J.G. Davies, "Pentecost and Glossolalia," *JThS* 3 (1952): 228-231.

φωνής, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος») κι ἡ παράθεση του Ησ 28,11 στο στ. 21, στην οποία γίνεται λόγος για «έτερογλώσσους». Η θέση αυτή έχει δεχθεί την κριτική πολλών σύγχρονων ερμηνευτών, οι οποίοι επισημαίνουν μεταξύ άλλων ότι στην περίπτωση των Πράξεων ἡ ἔμφαση βρίσκεται στο α) ὅτι οἱ παρευρισκόμενοι ἀκούγαν στη γλώσσα τους τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων, β) ὅτι ὁ ὅρος «διερμηνεύειν» δὲν εἶναι πάντοτε ἀπαραίτητο νὰ σημαίνει «μεταφράζω», γ) ὅτι ἀπὸ ὅσα λέει ὁ ἀπόστολος Παῦλος σχετικά με αὐτὸ τὸ χάρισμα μάλλον ἡ ἔμφαση ἐγκρίεται στο ἀκατανόητο καὶ ἀσχημάτιστο τῆς γλώσσας, τὸ ὁποῖο θυμίζει τὴν χασμωδία καὶ τὸν θόρυβο τῶν ἀσυγχρόνιστων μουσικῶν ὁργάνων (στ. 7-8) καὶ ὅτι τέλος δ) ἡ ἀναφορὰ στο χωρίο τοῦ Ησαΐα δὲν εἶναι υποχρεωτικό ἀπὸ τὴ συνάφεια τῶν λεγομένων τοῦ Παύλου νὰ δηλώνει τὴν ὁμιλία ξένων γλωσσῶν<sup>30</sup>. Εἶναι φανερό, ἀπὸ ὅσα παραπάνω παρατέθηκαν, ὅτι τὸ ἀκριβές περιεχόμενο τῶν «ἐν γλώσσαις λόγων» παραμένει ἀδιευκρίνιστο, ὅπως ἀσαφής παραμένει κι ὁ ἀκριβὴς τρόπος ἐκδήλωσής τοῦ μέσα στις λατρευτικὲς συνάξεις. Αὐτό, ὠστόσο, τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσε με βεβαιότητα νὰ παρατηρήσει κανεὶς εἶναι ὅτι, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ στ. 14, ὁ Παῦλος διαβλέπει τὸν κίνδυνο νὰ συνδεθεῖ τὸ χάρισμα τῆς γλωσσολαλίας με παρόμοια τουλάχιστον ὡς πρὸς τὴν ἐκφρασὴ τους φαινόμενα τοῦ περιβάλλοντος τῆς κοινότητος (σε αὐτὰ φαίνεται νὰ παραπέμπει ὁ ὅρος «μαίνεσθαι»), κάτι τὸ ὁποῖο θέλει ὁπωσδήποτε νὰ ἀποτρέψει, γι' αὐτὸ τὸ λόγο καὶ σπεύδει νὰ ἐλέγξει τὴν κατάσταση α) περιορίζοντας στο στ. 27 τὸν ἀριθμὸ ὄσων θὰ μιλοῦν «γλώσση» κατὰ τὶς συνάξεις σε δύο ἢ τὸ πολὺ τρεῖς καὶ β) προβάλλοντας ὡς μείζον τῆς γλωσσολαλίας τὸ χάρισμα τῆς προφητείας. Οἱ λόγοι ποὺ ὁ ἀπόστολος προκρίνει τὸ χάρισμα τῆς προφητείας ἐναντὶ ἐκείνου τῶν γλωσσῶν παρατίθενται στο κεφ. 14 σε ἀντιπαραβολή πρὸς τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν: α) εἶναι μὴ ἀποκάλυψη ποὺ τὴν παρέχει ὁ Θεός, β) εἶναι κατανοητὸς λόγος κι ὄχι ἐκστατικὸς καὶ ἀκατανόητος, γ) μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ ἐλέγχεται τὸ περιεχόμενό τῆς ἀπὸ τὴν κοινότητα (με αὐτὸ ἴσως συνδέονται καὶ οἱ διακρίσεις πνευμάτων), δ) εἶναι δωρεὰ τοῦ Θεοῦ, ποὺ πρέπει νὰ τὴν ἐπιζητοῦν οἱ πιστοί, ε) σκοπὸς ἔχει τὴν οἰκοδομή, τὴν παράκληση καὶ τὴν παραμυθία τῆς κοινότητος καὶ στ) συμβάλλει στο ἱεραποστολικὸ ἔργο τῆς ἐκκλησίας.

30. Βλ. γιὰ παράδειγμα Schnabel, *1. Korinther*, 818 ἐξ.

Παρακολουθώντας την επιχειρηματολογία του αποστόλου καθίσταται σαφές ότι τρεις είναι οι βασικές προϋποθέσεις, τις οποίες θεωρεί ότι πρέπει να πληρούν τα χαρίσματα που ειδηλώνονται στις συνάξεις της κοινότητας: η πρώτη και μείζων προϋπόθεση είναι η αγάπη, η οποία σύμφωνα με τα όσα λέγονται στους πρώτους στίχους του 13<sup>ου</sup> κεφ. είναι αυτή που δίνει περιεχόμενο και αξία σε κάθε χάρισμα των μελών της εκκλησίας, η δεύτερη προϋπόθεση είναι όλα τα χαρίσματα των μελών να συμβάλλουν στην οικοδομή του σώματος και να εξασφαλίζουν επομένως την ενότητά του<sup>31</sup> και η τρίτη είναι να βοηθούν στο έργο του ευαγγελισμού και της μαρτυρίας προς όσους βρίσκονται έξω από την Εκκλησία. Η γλωσσολαλία, παρά τον προφανή εντυπωσιακό της χαρακτήρα κι ίσως μία κάποια γοητεία, που μπορεί να ασκούμε στους μη χριστιανούς επισκέπτες των χριστιανικών συνάξεων, δεν πληροί τη βασική προϋπόθεση της οικοδομής στη μορφή που αναπτύχθηκε στην εκκλησιαστική κοινότητα της αρχαίας Κορίνθου, καθώς καταλήγει να γίνει μία προσωπική υπόθεση μεταξύ του «λαλοῦντος γλώσσαις» και του Θεού.

Για τον απόστολο Παύλο, όπως προκύπτει από την παραπάνω ανάλυση, ο λόγος της Εκκλησίας δε μπορεί σε καμιά περίπτωση να περιορισθεί σε ένα μονόλογο, εντυπωσιακό βέβαια πλην όμως καταδικασμένο σε εσωστρέφεια, αλλά οφείλει να είναι ένας λόγος οικοδομής, παραμυθίας και παρακλήσεως των μελών της και λόγος μαρτυρίας προς τους έξωθεν. Κι αυτό αποτελεί την πρόκληση και το κριτήριο αξιοποίησης των χαρισμάτων που πάντοτε ενεργούνται «ἐν ἁγίῳ Πνεύματι» όχι μόνο για τους χριστιανούς της Κορίνθου αλλά και για τα μέλη του σώματος της Εκκλησίας του σήμερα.

31. Πολύ εύστοχα παρατηρεί ο J.A. Fitzmyer, *First Corinthians* (AB 32), Yale University Press, Yale / London 2008, 515, πως το γεγονός ότι η γλωσσολαλία δίνει την εντύπωση μίας βαρβαρικής γλώσσας (14, 11) μπορεί να παραπέμπει στην ιδέα ότι το πρόσωπο που τη χρησιμοποιεί εμφανίζεται να είναι ξένος προς την κοινότητα κι όχι αδελφός, κατά ανάλογο τρόπο όπως οι ξένες γλώσσες δημιουργούν μεταξύ των ανθρώπων απόσταση και φραγμούς, όταν δεν είναι κατανοητές.

## SUMMARY

In the present paper the spiritual gifts as they are treated by Paul in 1 Cor 12 to 14 are discussed. The paper deals with two interrelated aspects of the phenomenon of the spiritual gifts in Corinth: (a) the theological preconditions and especially the ecclesiological context for the manifestation of the spiritual gifts, and (b) the application of these theological principles in solving the problem of the uncontrolled precedence of a particular gift, that of the tongues. The discussion of lists of spiritual gifts in the Pauline letters makes it clear that spiritual gifts were a phenomenon common in all Pauline communities. However, and in spite of the diversity in gifts their unity is secured through the Holy Spirit who actually endows the community members abundantly with them. The double criterion of authenticity is whether these gifts (a) promote the life of the church (ecclesiology) and (b) proclaim the truth of the gospel (evangelization). The results of the first part provide the theological background of the second part of the paper and help explain Paul's attitude towards the gift of tongues. Although this gift was very impressive and probably attracted some gentiles it did not meet the ecclesiological criterion, since it did not help the members of the community to flourish.

**Πολίτης των ουρανόων στην *res publica colonia Philippensium*: διαμορφώνοντας και διατηρώντας τη χριστιανική ταυτότητα στη ρωμαϊκή αποικία των Φιλίππων**

**Εισαγωγή**

Σε ένα σχετικά πρόσφατο βιβλίο του, όπου αναπτύσσει τη θεωρία του για την ταυτότητα, ο Jean-Claude Kaufmann συγκρίνει τον τρόπο που αυτή συγκροτείται στον αρχαίο και στο σύγχρονο κόσμο και παρατηρεί ότι η διαδικασία διαμόρφωσης και διατήρησής της κινείται μεταξύ δύο άκρων. Ειδικότερα, η ταυτότητα συγκροτείται: α) μέσω της ένταξης του ατόμου σε ένα κοινωνικό σύνολο (κοινωνικοποίησης) και β) μέσω της συνειδητής και υποκειμενικής επιλογής από μία δεξαμενή παραδειγμάτων και συμβόλων –τα οποία προκύπτουν από το ιδεολογικό και κοινωνικό υπόβαθρο των ατόμων– εκείνων των στοιχείων που δίνουν νόημα στην κοινωνική του ύπαρξη<sup>1</sup>. Το μοντέλο που προτείνει ο Kaufmann είναι σε κάθε περίπτωση σχηματικό και αφαιρετικό και κανένα από τα δύο άκρα του δε μπορεί να υπάρξει σε απόλυτο και αποκλειστικό βαθμό, αν και βέβαια κατά περίπτωση η πλάστιγγα γέρνει περισσότερο προς τη μία ή την άλλη πλευρά<sup>2</sup>. Από την άλλη, η ανθρώπινη προσωπικότητα και ύπαρξη

1. J.-C. Kaufmann, *L' invention de soi: Une théorie de l' identité*, Collin, Paris 2004, 7-8

2. Για τον Kaufmann η κοινωνική ταυτότητα στον αρχαίο κόσμο είναι στα-

μέσα στις κοινωνίες της Μεσογείου κατά τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., όπως ορθά έχει παρατηρηθεί, είναι «δυναδική»<sup>3</sup>, ορίζεται δηλαδή πάντοτε από και συνδέεται τουλάχιστον με μία κοινωνική ομάδα και την ένταξή του ατόμου σε αυτήν (π.χ. την οικογένεια, τη φυλή, το σύλλογο ομοτέχνων κ.ά.), σε καμιά όμως περίπτωση δε θα πρέπει να κατανοηθεί στατικά. Κι αυτό γιατί, όπως υποστηρίζεται στη θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας<sup>4</sup>, η ταυτότητα του

---

τική, τα κείμενα όμως του Παύλου, αν εξεταστούν υπό το πρίσμα της θεωρίας της κοινωνικής ταυτότητας, μαρτυρούν μία διαδικασία επαναπροσδιορισμού της ταυτότητας τόσο του Παύλου όσο και των μελών των πύλεις κοινοτήτων, η οποία σε καμιά περίπτωση δε μπορεί να χαρακτηριστεί ως στατική.

3. Βλ., για παράδειγμα, B. Malina-J. Neyrey, “First Century Personality: Dyadic, not Individual,” στο έργο του J. Neyrey (επιμ.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991, 67-91. Οπωσδήποτε μία τέτοια κατανόηση σε καμιά περίπτωση δεν καταργεί τη σημασία και το ρόλο του ατόμου μέσα στις αρχαίες κοινωνίες. Όπως ορθά παρατηρεί ο C.A. Baker, “Social Identity Theory and Biblical Interpretation,” *BTB* 42 (2012): 129-138 κι εδώ 134, η συλλογικότητα κι ο ατομικισμός αποτελούν τα δύο άκρα σε ένα κοινωνικό συνεχές κι οι πολιτισμοί κινούνται μεταξύ αυτών των δύο σημείων, κλίνοντας κάθε φορά προς το ένα ή το άλλο. Στην περίπτωση των πολιτισμών της Μεσογείας κατά τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. η κυρίαρχη τάση είναι η αναφορά του ατόμου στο σύνολο/στην ομάδα κι επομένως παρά τις όποιες εκφράσεις του ατομικού σε αυτήν την περίοδο (βλ. την ανάλυση του G.W. Burnett, στο πρώτο μέρος της μελέτης του *Paul and the Salvation of the Individual* [Biblical Interpretation Series 57], Brill, Leiden κ.ά. 2001, και κυρίως 86-87), το μοντέλο της «δυναδικής προσωπικότητας» φαίνεται να ισχύει σε γενικές γραμμές.

4. Πρόκειται για την θεωρία, την οποία εισήγαγε αρχικά στην έρευνα της κοινωνικής ψυχολογίας ο Henri Tajfel και ανέπτυξαν περαιτέρω ο John C. Turner κι άλλοι κατά τις δεκαετίες του 1970 και 1980. Η θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας, η οποία εξακολουθεί ακόμη και σήμερα να αποτελεί ένα πολύ χρήσιμο εργαλείο έρευνας και μελέτης των σχέσεων των κοινωνικών ομάδων μεταξύ τους, σκοπό έχει να περιγράψει την αλληλεπίδραση μεταξύ της ταυτότητας του ατόμου κι εκείνης της ομάδας και διακρίνει τρεις βασικές κατηγορίες ψυχολογικών ενεργειών σε αυτήν τη σχέση: την κοινωνική κατηγοριοποίηση, την κοινωνική σύγκριση και την κοινωνική ταύτιση. Για περισσότερα βλ. Naomi Ellemers, “Social Identity Theory,” στο έργο των J.M. Levine-M.A. Hogg (επιμ.), *Encyclopedia of Group Processes and Intergroup Relations*, Sage, Los Angeles κ.ά., 2010, 797-801 και R. Brown, “Social Identity Theory: past achievements, current problems and future challenges,” *EurJ Soc Psychol* 30 (2000): 745-778.

ατόμου ή της ομάδας ορίζεται από την εκάστοτε κοινωνική συνάφεια και είναι πάντοτε δυναμική και πολλαπλή<sup>5</sup>.

Τα παραπάνω αποτελούν τη θεωρητική βάση και δίνουν το έναυσμα για τον προβληματισμό, ο οποίος θα αναπτυχθεί στην παρούσα σύντομη μελέτη και ο οποίος θα μπορούσε να διατυπωθεί με ένα απλό στην εκφορά του, δύσκολο όμως και σύνθετο στην απάντησή του ερώτημα: τι σήμαινε να είναι κάποιος μέλος της χριστιανικής κοινότητας των Φιλιππων και ταυτόχρονα κάτοικος/πολίτης της ρωμαϊκής αποικίας των Φιλιππων; Ή αλλιώς: ποια στοιχεία συνιστούν τη χριστιανική ταυτότητα των πρώτων χριστιανών της πόλης των Φιλιππων και πώς αυτή βιώνεται στο επίπεδο της κοινότητας και μέσα στο εθνικό της περιβάλλον; Τα όσα θεωρητικά παρουσιάστηκαν νωρίτερα ως σύντομη εισαγωγή θα λειτουργήσουν βέβαια ως οδηγοί στον εντοπισμό και στην ανάλυση εκείνων των δεδομένων που θα μπορούσαν να δώσουν μία απάντηση στο παραπάνω ερώτημα. Σε κάθε όμως περίπτωση και προκειμένου να αποφευχθεί ο κίνδυνος του αναχρονισμού η διερεύνηση του θέματος θα κινηθεί στο χώρο ενός πολύ συγκεκριμένου ιστορικού παραδείγματος, εκείνου της εκκλησιαστικής κοινότητας των Φιλιππων και

---

5. Βλ. J.E. Stets-P. Burke, “Identity Theory and Social Identity Theory,” *SPQ* 63/3 (2000): 224-237 κι εδώ 224-226. Οποσδήποτε η ταυτότητα στον ελληνορωμαϊκό κόσμο δεν είχε αυτήν την πολυπλοκότητα και δυναμική που έχει στο σύγχρονο, όμως μελέτες όπως της J.M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford Univ. Press, Oxford 2004, κατέδειξαν ότι οι βασικές αρχές της θεωρίας της κοινωνικής ταυτότητας μπορούν να εφαρμοσθούν, τηρουμένων πάντοτε των αναλογιών, στη μελέτη των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων. Βλ. επίσης την επιχειρηματολογία του Baker, “Social Identity Theory,” 134, ο οποίος αξιοποιεί τα συμπεράσματα των S. Hinkle-R. Brown, “Intergroup Comparison and Social Identity: Some Links and Lacunae,” στο έργο των D. Abrams-MA. Hogg (επιμ.), *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*, Springer Verlag, New York 1990, 48-70, όσον αφορά στην εφαρμογή των συμπερασμάτων της θεωρίας της κοινωνικής ταυτότητας σε αρχαίους πολιτισμούς. Σύμφωνα με τους δύο ερευνητές μία τέτοια εφαρμογή είναι δυνατή, εφόσον πληρούνται δύο σημαντικοί όροι: οι υπό εξέταση ομάδες πρέπει (α) να είναι ενταγμένες σε κοινωνίες με κύριο χαρακτηριστικό τη συλλογικότητα και (β) να εκδηλώνουν τάσεις κοινωνικής σύγκρισης και άμιλλας (ή κατά περίπτωση και κοινωνικού ανταγωνισμού). Και τα δύο φαίνεται να ισχύουν στην περίπτωση των παύλειων κοινοτήτων.



του περιβάλλοντός της κατά την εποχή της Καινής Διαθήκης καθώς και των μαρτυριών (δηλ. κειμένων, αρχαιολογικών και ειδικότερα επιγραφικών ευρημάτων κτλ) που συνδέονται με τις δύο αυτές πραγματικότητες. Ειδικότερα, σε ένα πρώτο μέρος θα παρουσιασθούν οι πληροφορίες που συνάγονται από τις διάφορες πηγές για το πολιτικό και θρησκευτικό κλίμα που επικρατεί στην αποικία των Φιλίππων και τα συμπεράσματα που εξάγονται από αυτές όσον αφορά στην αυτοσυνειδησία των κατοίκων της αποικίας. Σε ένα δεύτερο μέρος αναζητούνται μέσα στην προς Φιλιππησίους επιστολή εκείνα τα στοιχεία που αναφέρονται στην αυτοσυνειδησία των μελών της χριστιανικής κοινότητας των Φιλίππων, ενώ ταυτόχρονα κι επικουρικά αξιολογούνται επίσης οι σχετικές πληροφορίες των Πράξεων των Αποστόλων για την παραμονή του αποστόλου Παύλου στους Φιλίππους. Τέλος, διερευνάται κατά πόσο ο τρόπος που ο απόστολος –και προφανώς και κάποιοι από τους παραλήπτες της επιστολής του– αντιλαμβάνονταν τη χριστιανική τους ταυτότητα και το ρόλο τους, έρχεται σε σύγκρουση με τις αντιλήψεις του περιβάλλοντος της κοινότητας και τα πολιτισμικά ιδεώδη της *res publica colonia Philippensium*.

### Η αυτοσυνειδησία των κατοίκων της ρωμαϊκής αποικίας των Φιλίππων

Για χάριν συντομίας θα παρουσιασθούν στη συνέχεια μόνο εκείνοι οι παράγοντες οι οποίοι φαίνεται ότι διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτικής και κοινωνικής ταυτότητας των Φιλιππησίων και οι οποίοι συνδέονται άμεσα με το πολιτικό και θρησκευτικό κλίμα που επικρατούσε στην αποικία κατά τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. Ειδικότερα αυτοί οι παράγοντες θα μπορούσαν να συνοψισθούν σε τρεις: (α) στην ιστορία της ίδρυσης της αποικίας των Φιλίππων, (β) στη λατρεία του αυτοκράτορα και (γ) στην πολιτική θέση της πόλης των Φιλίππων.

Ο πρώτος παράγοντας, όπως προαναφέρθηκε, αφορά στην ίδια την ιστορία της αποικίας των Φιλίππων. Η ίδρυση της αποικίας έλαβε χώρα το 42 π.Χ. μετά την ήττα των καισαροκτόνων από τον Μάρκο Αντώνιο και τον Οκταβιανό κατά τη μάχη των Φιλίππων. Τότε στην πόλη εγκαταστάθηκαν αριετοί από τους βετεράνους του Μ. Αντωνίου<sup>6</sup>. Μετά τη νίκη, ωστόσο,

6. Από αυτήν την πρώτη περίοδο της ύπαρξης της αποικίας διασώζονται μόνο λιγοστά ευρήματα: (α) ένα νόμισμα με το όνομα του Μ. Αντωνίου, AICUP

του Οκταβιανού επί του Αντωνίου και της Κλεοπάτρας στο Άκτιο στα 31 π.Χ. η αποικία επανιδρύθηκε από το νικητή και στην πόλη μεταφέρθηκαν κι εγκαταστάθηκαν Ιταλοί χωρικοί και στρατιώτες του στρατεύματος του Οκταβιανού<sup>7</sup>. Η αποικία απέκτησε το όνομα *Colonia Iulia Augusta Philippensis*<sup>8</sup> κι έτσι εξαρχής συνδέθηκε με το πρόσωπο του Οκταβιανού-Αυγούστου. Επιπλέον, οι επιγραφικές και κυρίως οι νομισματικές μαρτυρίες από την αποικία υποδηλώνουν ότι ο Αύγουστος σύνδεσε την αποικία με το δικό του πρόγραμμα εποίκισμού και με τη νέα τάξη πραγμάτων την οποία αυτός εγκαινίασε με την άνοδό του στο θρόνο της Ρώμης. Επιπλέον οι Φίλιπποι φαίνεται πως διαδραμάτισαν κάποιο ρόλο στη στρατηγική νομιμοποίησης της εξουσίας του Οκταβιανού, καθώς συνδέθηκαν επίσης με το πρόσωπο του Ιουλίου Καίσαρα, του οποίου νόμιμος διάδοχος παρουσιάστηκε ο Οκταβιανός<sup>9</sup>. Τα μνημεία των πρώτων αιώνων της χριστιανικής

---

(= A[ntoni] I[ussu] C[olonia] V[ictrix] P[hilippensis]) και (β) μία επιγραφή που διασώζει το όνομα του *legatus* Quintus Paquius Rufus, ο οποίος ανέλαβε την οργάνωση της αποικίας, Q(uintus) Paqui(us) Ruf(us) leg(atus) c(oloniae) d(educendae), P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à l'époque romaine*, Université de Genève, Paris 1937, 224-227.

7. Ο Δίων Κάσσιος 51.4.6. αναφέρει τη μεταφορά Ιταλιτών χωρικών στους Φίλιππους. Η Fanoula Papazoglou, “Quelques aspects de l'histoire de la province de la Macédoine,” *ANRW* 17.1 (1974): 302-369 κι εδώ 358, σημ. 162, αναφέρει τα επιτάφια στρατιωτικών στους Φίλιππους από αυτήν την εποχή και υποστηρίζει ότι στην αποικία εγκαταστάθηκαν και στρατιώτες που απολύθηκαν μετά από τη ναυμαχία του Ακτίου. Ένα νόμισμα της αποικίας από την εποχή του Αυγούστου, το οποίο μαρτυρεί την παρουσία μίας πραιτωριανής κοόρτης στους Φίλιππους, Collart, *Philippes*, 232-233, φαίνεται να επιβεβαιώνει την άποψη της Papazoglou: μπροστινή πλευρά, *cohor(s) prae(toriae)* και πίσω πλευρά, *Vic(toria) Aug(usta)*.

8. P. Pilhofer, *Philippi*, τόμος II: *Katalog der Inschriften von Philippi (WUNT 119)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, αρ. 201. 232. 233. 436. 132. Στις επιγραφές απαντούν επίσης παραλλαγές αυτού του τίτλου, όπως *colonia Iulia Philippensis*, βλ. Pilhofer, ό.π., αρ. 700. 701. 702. 703 ή *Augusta colonia Phlippiensis*, βλ. Pilhofer, ό.π., αρ. 203.

9. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ένα νόμισμα της αποικίας, όπου στη μια πλευρά παρουσιάζεται το άγαλμα του Ιουλίου Καίσαρος ντυμένο με *toga* να στεφανώνει άγαλμα του Αυγούστου με στρατιωτική αμφίεση (τελευταία χρόνια της βασιλείας του Αυγούστου-βασιλεία του Κλαυδίου). Η επιγραφή στην ίδια

εποχής φέρουν αφιερώσεις σε προσωποποιημένα ιδανικά της εποχής του Αυγούστου, όπως για παράδειγμα στην «*aequitas Augusti*»<sup>10</sup>, στην «*Quies Augusta*»<sup>11</sup>, στην «*Fortuna*»<sup>12</sup> και στην «*Victoria*»<sup>13</sup>. Με αυτόν τον τρόπο οι κάτοικοι των Φιλιππών διακήρυτταν την πίστη τους σε αυτά τα ιδανικά και την αφοσίωσή τους στο πρόσωπο του αυτοκράτορα ο οποίος κατά κάποιον τρόπο τα διασφάλιζε και τα ενσάρκωνε. Επιπλέον, όλα αυτά τα μνημεία στημένα σε διάφορα σημεία της αποικίας υπενθύμιζαν συνεχώς και προέβαλλαν εκείνα τα στοιχεία που συνιστούσαν την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της νέας τάξης πραγμάτων με την οποία είχε συνδέσει την ιστορία της η πόλη.

Ο δεύτερος σημαντικός παράγοντας στη διαμόρφωση της ιδιοπροσωπίας των Φιλιππησίων είναι η λατρεία του αυτοκράτορα, η οποία συνιστά την έμπρακτη και θεσμική εκδήλωση της αφοσίωσης των κατοίκων της αυτοκρατορίας στο πρόσωπο του αυτοκράτορα. Ο Αύγουστος δεν είναι μόνο ο ιδρυτής της αποικίας κι εκείνος που εγκαινιάζει τη χρυσή εποχή της ειρήνης και πολιτικής ασφάλειας αλλά και το αντικείμενο της λατρείας των Φιλιππησίων. Στην αποικία υπάρχουν ελάχιστα ίχνη της λατρείας του από την εποχή που ο Παύλος γράφει την επιστολή του προς Φιλιππησίους. Είναι ωστόσο αρκετά για να υποθέσουμε πως —όπως και σε άλλες πόλεις του ανατολικού τμήματος της αυτοκρατορίας— ο αυτοκράτορας κι η οικογένειά του κι εδώ ήταν αποδέκτες θεϊκών τιμών στο πλαίσιο μίας επίσημης

---

πλευρά έχει ως εξής: AUG(ustus) DIVI F(ilius) | DIVO IUL(io) και στην άλλη COL(onia) AUG(usta) IUL(ia) PHIL(ippensis) IUSSU AUG(usti), Burnett, A. κ.ά. (επιμ.), *Roman Provincial Coinage*, τόμ. 1: *From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC-AD 69)*, British Museum Press-Bibliothèque Nationale, London-Paris 1992, αρ. 1650. Για τη σύνδεση του συγκεκριμένου νομίσματος με τον χριστολογικό ύμνο της προς Φιλιππησίους και κυρίως με το Φιλ 2, 9-11, βλ. P.-B. Smit, “A Numismatic Note on Phil. 2:9-11,” *BN* 149 (2011): 101-112. Για την οικειοποίηση της νίκης των Φιλιππών από τον Αύγουστο και την ένταξή της στο δικό του πολιτικό πρόγραμμα, βλ. επίσης Αυγούστου, *Res Gestae* 2.

10. Pilhofer, *Philippi II*, αρ. 250.

11. Pilhofer, ό.π., αρ. 231.

12. Pilhofer, ό.π., αρ. 251.

13. Pilhofer, ό.π., αρ. 224.

λατρείας. Το κέντρο αυτής της λατρείας κατά πάσα πιθανότητα βρισκόταν στο forum της αποικίας, όπου βρέθηκαν τα ίχνη δύο ναών κι η βάση των αγαλμάτων επτά ιερείων της Λιβίας, της συζύγου του Οκταβιανού Αυγούστου<sup>14</sup>. Επιπλέον τα επιγραφικά κείμενα διασώζουν τα ονόματα διαφόρων αξιωματούχων της λατρείας του αυτοκράτορα στους Φιλίππους (όπως για παράδειγμα *flamines, sacerdotes divae Augustae, seviri augustales* κ.ά.)<sup>15</sup> κι επιβεβαιώνουν τον κεντρικό ρόλο που διαδραμάτιζε η λατρεία του αυτοκράτορα ως κυρίου και σωτήρα του ρωμαϊκού κόσμου στη ζωή της αποικίας. Η κυριαρχική παρουσία της λατρείας του αυτοκράτορα μέσα στη ζωή της πόλης γίνεται, τέλος, φανερή στις ποικίλες συγκρητιστικές συνθέσεις, όπου διάφορες θεότητες, κυρίως ανατολικές κι επομένως ξένες προς τη ρωμαϊκή παράδοση, συνδέονται με το πρόσωπο του αυτοκράτορα (π.χ. *Minerva Augusta, Mercurius Augustus, Magna Mater, Ίσις*)<sup>16</sup> αποκτώντας έτσι κύρος και νομιμοποίηση<sup>17</sup>. Κύριο παράδειγμα μίας τέτοιας τακτικής αποτελεί στην περίπτωση των Φιλίππων η λατρεία των αιγυπτιακών θεοτήτων<sup>18</sup>. Συνοψίζοντας τα παραπάνω θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι στην

14. Collart, *Philippes* σσ. 335-337. Στη σημερινή τους μορφή τα δύο κτίσματα ανάγονται στο 2<sup>ο</sup> αι., κάτω όμως από αυτά βρέθηκαν ίχνη δύο αρχαιότερων ναών, οι οποίοι κατά πάσα πιθανότητα συνδέονται επίσης με τη λατρεία του αυτοκράτορα. Σε αυτό συνηγορεί κι η παρουσία του μνημείου των ιερείων της Λιβίας (τελευταίο τέταρτο του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.) στην ίδια περιοχή, κάτι που κάνει πιθανή την χρήση του ανατολικού κτίσματος, τουλάχιστον, για τη λατρεία του αυτοκράτορα, M. Séve-P. Weber, "Un monument honorifique au forum de Philippes," *BCH* 112 (1988): 467-479 κι εδώ 472. Είναι μάλιστα ενδιαφέρον το γεγονός ότι αυτό το μνημείο διατηρήθηκε στη θέση του και μετά την ανακατασκευή του forum στην εποχή των Αντωνίωνων, Séve-Weber, *ό.π.*, 479.

15. Για τις επιγραφικές μαρτυρίες σχετικά με αυτούς τους αξιωματούχους και τις αρμοδιότητές τους, βλ. Αικ. Τσαλαμπούνη, *Η Μακεδονία στην εποχή της Κανής Διαθήκης*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2000, 63-64.

16. Τσαλαμπούνη, *ό.π.*, 65.

17. Τσαλαμπούνη, *ό.π.*, σ. 66. Βλ. ωστόσο P. Pilhofer, *Philippi*, τόμ. 1: *Die erste christliche Gemeinde Europas*, (WUNT 87), Mohr Siebeck, Tübingen 1995, 93 και σημ. 6.

18. Βλ., για παράδειγμα, τον χαρακτηρισμό της Ίσιδος στην αποικία ως *regina*, βλ. Pilhofer, *Philippi* II, αρ. 132 (2<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.). 506. 581 (2<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.) καθώς και τις αφιερώσεις στους αιγυπτιακούς θεούς για λογαριασμό αξιωματού-

κοινωνία των Φιλιππων φαίνεται να κυριαρχεί ένα φιλορωμαϊκό ιδεολογικό κλίμα. Οι πολίτες της αποικίας παραμένουν προσηλωμένοι στις αξίες του *imperium romanum* και στο πρόσωπο του αυτοκράτορα ο οποίος ενσαρκώνει και εγγυάται την τήρηση αυτών των αξιών. Κύρια έκφραση αυτής της προσήλωσης στις παραδοσιακές αρχές του ρωμαϊκού κράτους είναι η λατρεία του αυτοκράτορα, η οποία καθίσταται ταυτόχρονα στοιχείο της θρησκευτικής και πολιτικής ιδιοπροσωπίας της αποικίας.

Σε αυτό το φιλορωμαϊκό κλίμα συμβάλλει αποφασιστικά κι ο τρίτος παράγοντας, που είναι η ίδια η φύση της πόλης των Φιλιππων. Οι Φίλιπποι είναι μια ρωμαϊκή αποικία κι ως τέτοια συνδέεται άμεσα με την πορεία επέκτασης και επικράτησης της Ρώμης στην υπόλοιπη Ιταλία και γενικότερα στη μεσογειακή λειάνη. Το πολιτικό της status εξηγεί, επομένως κι εξασφαλίζει τις στενές σχέσεις της πόλης με την κεντρική εξουσία. Εκτός από την πρακτική και κοινωνική τους σημασία, αυτήν δηλαδή της αποκατάστασης των άκληρων πολιτών ή των απόμαχων των ρωμαϊκών στρατευμάτων, οι αποικίες συνέβαλαν αποφασιστικά στο πρόγραμμα εκπολιτισμού και εκρωμαϊσμού των κατακτημένων περιοχών της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, όντας τόποι προβολής του ρωμαϊκού τρόπου ζωής<sup>19</sup>. Η λειτουργία λοιπόν κι η φύση αυτών των ρωμαϊκών εγκαταστάσεων προϋπόθετε στενές πολιτικές, κοινωνικές και ιδεολογικές σχέσεις με τη Ρώμη<sup>20</sup>. Για τον ίδιο λόγο

---

των της αποικίας, Pilhofer, ό.π., αρ. 252. Τέλος, υπάρχουν επιγραφικές μαρτυρίες ότι η λατρεία στην αποικία προσέλυσε το ενδιαφέρον ακόμη κι εκπροσώπων της λατρείας του αυτοκράτορα, βλ. για παράδειγμα, Pilhofer, ό.π., αρ. 307. Για την αιγυπτιακή λατρεία στους Φιλιππους γενικότερα, βλ. Ch. Picard, "Les dieux de la colonie de Philippes vers le Ier siècle de notre ere, d'après les ex-voto rupestres," *RHR* 86 (1922): 117-201 και F. Dunant, *Le culte d' Isis le bassin oriental de la Méditerranée*, τόμος I: *Le culte d' Isis en Grèce* (EPRO 56), Brill, Leiden 1973, 191 εζ.

19. J. Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des römischen Kaiserreiches*, τόμ. 2 (UTB 839), Schöningh, Paderborn 1994, 38-39 και A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Clarendon, Oxford 1970, 82.

20. Για τον τρόπο, ειδικότερα, που επιτυγχάνεται στην περίπτωση των αποικιών της Μακεδονίας κι όπως αυτό αντικατοπτρίζεται στα νομίσματα της εποχής, βλ. S. Kremydi-Sicilianou, "'Belonging' to Rome, 'Remaining' Greek: Coinage and Identity in Roman Macedonia," στο έργο των Chr. Howgego κ.ά. (επιμ.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, Oxford Univ. Press, Oxford

καθεμιά από αυτές –και στην περίπτωση μας οι Φίλιπποι– ήταν μία μικρογραφία της ίδιας της μητρόπολης. Σε αυτές ίσχυε διοικητικό και νομικό σύστημα παρόμοιο με το δικό της αλλά και μία κοινωνική διαστρωμάτωση που αντέγραφε εκείνη της μητέρας πόλης. Κατά κανόνα οι αυτόχθονες κάτοικοι δεν είχαν δικαιώματα και δε συμμετείχαν στη διοίκηση. Η σχέση με τη Ρώμη δηλώνεται επίσης πολύ συγκεκριμένα με την υιοθέτηση παρόμοιας με εκείνην αρχιτεκτονικής οργάνωσης του αστικού χώρου και κυρίως με την πολιτογράφηση όλων των εποίκων σε μία από τις φυλές της Ρώμης. Στην περίπτωση των Φιλίππων αυτή ήταν η φυλή *Voltinia*<sup>21</sup>.

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι στην πόλη επικρατεί ένα ιδιαίτερο ιδεολογικό κλίμα, το οποίο, σύμφωνα με όσα είπαμε στην αρχή της παρούσας μελέτης για τη σχέση ιδεών/παραστάσεων και ταυτότητας και το δυαδικό χαρακτήρα της προσωπικότητας, αναμφισβήτητα διαμορφώνει την ιδιοπροσωπία της πόλης και ορίζει την αυτοσυνειδησία των κατοίκων της. Έτσι, για παράδειγμα, οι κάτοικοι της αποικίας αυτοπροσδιορίζονται στις επιγραφές με βάση την ιδιότητά τους ως πολίτες της αποικίας των Φιλίππων. Ως μέλη μίας ρωμαϊκής φυλής αισθάνονται Ρωμαίοι κι έχουν ως βασικό κριτήριο της ορθότητας της κάθε πράξης τους τον τρόπο συμπεριφοράς των προγόνων τους, το λεγόμενο «*mos maiorum*» (ήθος των προγόνων)<sup>22</sup>. Σύμφωνα με τη ρωμαϊκή αντίληψη η μνήμη και η μίμηση της συμπεριφοράς των προγόνων ήταν αυτή η οποία διασφάλιζε όχι μόνον την ευημερία αλλά και την ίδια την ύπαρξη του κράτους κι επομένως κάθε απόκλιση από αυτά τα ήθη σήμαινε ανατροπή της έννομης τάξης, κάτι

---

2005, 95-106.

21. Για τις επιγραφές της πόλης, όπου μαρτυρείται η φυλή *Voltinia* βλ. Pilhofer, *Philippi II*.

22. Αυτό το ήθος των προγόνων όριζε τα *exempla*, δηλαδή το πρότυπο συμπεριφοράς που όφειλε να ακολουθεί κάθε αληθινός Ρωμαίος και συνιστούσε, επομένως, στοιχείο της συλλογικής ταυτότητας του ρωμαϊκού λαού. Για το περιεχόμενο και τη σημασία του *mos maiorum*, βλ. Bleicken, *Verfassung*, 60-62 και 151· M. Stemmler, „Auctoritas exempli. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und gesellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik,“ στο έργο των B. Linke-M. Stemmler (επιμ.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik (Historia Einzelschriften 141)*, Steiner Verlag, Stuttgart 2000, 166 εξ.



που φαίνεται να υπαινίσσεται το κατηγορητήριο εναντίον του αποστόλου Παύλου και των συνεργατών του στην πόλη, σύμφωνα με το κείμενο των Πράξεων<sup>23</sup>.

### Η αυτοσυνειδησία των παραληπτών της επιστολής

Περνώντας στο δεύτερο μέρος της εισήγησης θα ανατρέξουμε στο ίδιο το κείμενο της επιστολής για να εντοπίσουμε εκείνα τα στοιχεία που πιθανόν μας δίνουν πληροφορίες για το πώς αντιλαμβάνονταν ή θα έπρεπε να αντιλαμβάνονται τα μέλη της εκκλησιαστικής κοινότητας της πόλης το ρόλο και την ύπαρξή τους σε σχέση προς το γενικότερο αυτό κλίμα. Για λόγους συντομίας και πάλι θα περιοριστούμε σε ορισμένα μόνο σημεία.

Το πρώτο από αυτά είναι ο τρόπος που χρησιμοποιούνται οι όροι «πολιτεύεσθαι» (1, 27) και «πολίτευμα» (3, 20) στην επιστολή. Μολονότι οι δύο όροι συχνά έχουν ερμηνευθεί ότι φέρουν ένα θρησκευτικό περιεχόμενο στις συγκεκριμένες συνάψεις της επιστολής, η χρήση τους σε κείμενα του περιβάλλοντος της Καινής Διαθήκης αποκαλύπτει τον πολιτικό τους χαρακτήρα. Τόσο το ρήμα «πολιτεύειν» όσο και το ουσιαστικό «πολίτευμα» απαντούν συχνά στα αρχαία φιλολογικά και επιγραφικά κείμενα και δηλώνουν συνήθως την πολιτική πράξη, το δικαίωμα της πολιτείας, την πατρίδα, το κράτος, την κυβέρνηση ακόμη κι ολόκληρη την ανθρωπότητα<sup>24</sup>. Εκτός όμως από αυτήν τη γενική σημασία ο όρος «πολίτευμα» από τα ελληνιστικά χρόνια και εξής δηλώνει μία οργανωμένη ομάδα μέσα σε μία ελληνική πόλη, τα μέλη της οποίας έχουν την ίδια καταγωγή, το ίδιο επάγγελμα ή λατρεύουν τον ίδιο θεό<sup>25</sup>. Είναι μάλιστα ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο απόστολος

23. Για μια συζήτηση του κατηγορητηρίου εναντίον του Παύλου στους Φίλιππους και της σύνδεσής του με το πολιτικό κλίμα που επικρατεί στην αποικία, βλ. Τσαλαμπούνη, *Μακεδονία*, 66-76.

24. G. Lüderitz, "What is the Politeuma?," στο έργο των J.W. van Henten-P.W. van der Horst (επιμ.), *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGJU 21), Leiden, Brill 1994, 183· W. Ruppel, „Politeumata: Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus,“ *Philologus* 82 (1927): 263-312.

25. E.M. Smallwood, *The Jews under the Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Leiden, Brill 1976, 139· C. Zuckerman, "Hellenistic Politeumata and the Jews: A Reconsideration," *SCI* 8/9 (1984/88): 171-185. Βλ. επίσης την προσπάθεια του Pilhofer, *Philippi I*, 122-127 να συνδέσει το *πολίτευμα* στην επιστολή τόσο με



εδώ υιοθετεί αυτές τις δύο λέξεις αντί του συνηθισμένου «περιπατεῖν», το οποίο χρησιμοποιεί αντιδιαστέλλοντας τη συμπεριφορά όσων αποτελούν τα πρότυπα των Φιλιπησίων («σκοπεῖτε τοὺς οὕτως περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς», 3, 17) με εκείνη όσων ονομάζει «ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ» (3, 18). Προφανώς οι δύο αυτές λέξεις, «πολίτευμα» και «πολιτεύεσθαι», δηλώνουν τον τρόπο ζωής και συμπεριφοράς που θα πρέπει να έχουν οι χριστιανοί των Φιλιππων. Η σύνδεση μεταξύ των δύο χωρίων 1, 27 και 3, 20, αν και γίνεται με ἔμμεσο και υπαινικτικό τρόπο, μπορεί να θεωρηθεί βεβαία<sup>26</sup> εξαιτίας κάποιων νοηματικών ισοδυναμιών και της παρουσίας του ρήματος «πολιτεύεσθαι» και του ουσιαστικού «πολίτευμα»

---

τους Ρωμαίους της αποικίας και την φυλή Voltinia, στην οποία ανήκουν, όσο και με την ιουδαϊκή ταυτότητα του Παύλου.

26. Οποσδήποτε μια τέτοια σύνδεση οδηγεί αναπόφευκτα στο ζήτημα της ενότητας της προς Φιλιπησίους, το οποίο απασχολεί την έρευνα από τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αι., όταν για πρώτη φορά τέθηκε από τους J.H. Heinrichs και E.G. Paulus, μέχρι και σήμερα, βλ. A. Stadtharter, “‘Join in imitating me’ (Philippians 3.17) Towards an Interpretation of Philippians 3,” *NTS* 54 (2008): 417-435. Σύμφωνα με όσους αμφισβητούν την ενότητα της επιστολής το σημερινό κείμενο συναπαρτίζεται από τρεις μικρότερες επιστολές ή αποσπάσματα επιστολών του Παύλου, τα οποία δέχθηκαν επεξεργασία και ενώθηκαν μεταξύ τους αργότερα: (α) μία σύντομη επιστολή με ευχαριστίες (4, 10-20), (β) μία επιστολή γραμμένη στην αιχμαλωσία, με την οποία ο Παύλος καλεί τα μέλη της κοινότητας σε ενότητα (1, 1-3, 1· 4, 4-7. 21-23) και (γ) μία επιστολή με πολεμικό ύφος που στρέφεται εναντίον των αντιπάλων του αποστόλου (3, 2-4, 3· 4, 8-9). Μολονότι σε διαχρονικό επίπεδο μια τέτοια εκδοχή της ιστορίας του κειμένου είναι πιθανή, στην παρούσα ανάλυση υιοθετείται η συγχρονική ανάγνωση της επιστολής. Χωρίς να αμφισβητείται η πιθανότητα η προς Φιλιπησίους στη σημερινή της μορφή να είναι το αποτέλεσμα επεξεργασίας και ένωσης μικρότερων παύλειων επιστολών, η επιστολή αντιμετωπίζεται ως ένα όλο και αναζητούνται εκείνα τα θέματα ή μοτίβα που λειτουργούν ως νοηματικοί και συνεικτικοί σύνδεσμοι μεταξύ των επιμέρους μερών εξασφαλίζοντας έτσι την ενότητα του λογοτεχνικού όλου (για μια ανάλογη απόπειρα συγχρονικής ανάγνωσης της επιστολής, βλ. Κ. Παπαδημητρίου, *Αριστεία στην προς Φιλιπησίους Επιστολή του απ. Παύλου*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2012). Με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται καλύτερα η θεολογική σκέψη του Παύλου μέσα στην επιστολή χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζεται η προηγούμενη κριτική έρευνα όσον αφορά στη μορφή της και την ιστορία σύνταξής της.

αντίστοιχα στους δυο στίχους: το ευαγγέλιο του Χριστού στο 1, 27 θα μπορούσε να έχει ως περιεχόμενό του την σωτηρία που παρέχει ο κύριος Ιησούς Χριστός στο 3, 20. Αυτό που και στις δύο περιπτώσεις ζητά ο Παύλος από τους παραλήπτες της επιστολής του, είναι να αποτελέσουν μία ομάδα. Αυτή η ομάδα έχει σημείο αναφοράς της τον Ιησού Χριστό και τη σωτηρία/το ευαγγέλιό του και συγκεκριμένους κοινούς τρόπους πρακτικής εκδήλωσης (στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες, στο 1, 27), που ουσιαστικά συνοψίζονται στην επιταγή για ενότητα, η οποία αποτελεί και ένα από τα κεντρικά θέματα της επιστολής<sup>27</sup>. Θα πρέπει επίσης εδώ να σημειωθεί ότι και στις δύο περιπτώσεις, όπου απαντούν οι ὅροι, η συνάφεια είναι σαφώς πολεμική (στο 1, 28 γίνεται λόγος για τους «ἀντικειμένους» και στο 3, 18 εξ. ο Παύλος αναφέρεται με διάφορους τρόπους σε αυτούς που ονομάζει «ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ»)<sup>28</sup>. Αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, ἐάν αναγνωσθεῖ ὑπὸ το πρίσμα μίας βασικῆς θέσης της θεωρίας για την κοινωνική ταυτότητα, ὅτι δηλαδή η ταυτότητα ορίζεται πάντοτε σε σχέση με τον ἄλλο (ἄτομο ἢ ομάδα), ἔχει επομένως ἕνα διαλεκτικό και συναφειακό χαρακτήρα, ὅπου ὁμως αὐτή η συνάφεια δεν εἶναι ἀπαραίτητο να εἶναι μονοσήμαντη και μονοδιάστατη<sup>29</sup>. Αὐτή η διαφοροποίηση δεν εἶναι ἀπαραίτητο να ἐκδηλώνεται με ἐπιθετικότητα της ομάδας πρὸς αὐτοὺς που θεωρεῖ ὅτι βρῖσκονται ἔξω ἀπὸ αὐτήν, σε κάθε ὁμως περίπτωση ἐνυπάρχει το στοιχεῖο της σύγκρισης και της θε-

27. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η πόλις δεν κατανοεῖται ἀπλᾶ ὡς τόπος κατοικίας των ἀνθρώπων ἀλλὰ περισσότερο ὡς τρόπος, «κοινωνία τινα», *Πολιτικά* 1252α. Η ἴδια ἀντίληψη κρύβεται πίσω ἀπὸ τὴ λέξη «πολιτεύεσθαι», τὴν ὁποία ἐπιλέγει ἐδῶ ὁ ἀπόστολος για να δηλώσει τὴν κοινὴ ζωὴ των χριστιανῶν των Φιλιππῶν. Για τὸ περιεχόμενο τῆς λέξης στον ἐλληνορωμαϊκὸ κόσμο, βλ. R.R. Brewer, "The Meaning of Politeuesthe in Philippians 1:27," *JBL* 73/2 (1954): 76-83 και για τὸ πιθανὸ ἰουδαϊκὸ ὑπόβαθρο βλ. E.C. Miller, "Πολιτεύεσθαι in Philippians 1.27: Some Philological and Thematic Observations," *JSNT* 15 (1982): 86-96.

28. Τὸ ζήτημα των ἀντιπάλων του ἀποστόλου Παύλου στους Φιλιππῶν ἀπασχόλησε ἐντόνια τὴν ἐρευνα και παραμένει ἀκόμη ἀνοιχτό, βλ. R.P. Martin, *Word Biblical Commentary: Philippians* (WBC 43), Word Inc., Dallas 2004, li-lv.

29. S.R. Nebreda, *Christ Identity: A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11* (FRLANT 240), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 39-40.

τικής αυτοεκτίμησης της ομάδας (κοινωνικής προκατάληψης) καθώς και της διαφοροποίησης των στόχων της από εκείνους της συγκρινόμενης προς αυτήν ομάδας<sup>30</sup>. Στην προκειμένη περίπτωση η ταυτότητα των μελών της χριστιανικής κοινότητας των Φιλιππων ορίζεται σε σχέση με κάποιους, οι οποίοι δεν κατονομάζονται βέβαια, αντιμετωπίζονται όμως και χαρακτηρίζονται από τον απόστολο συλλογικά ως μία ομάδα η οποία βρίσκεται σε αντιπαράθεση προς τη χριστιανική κοινότητα<sup>31</sup>.

Η ταυτότητα όμως της ομάδας ορίζεται επίσης με την αναφορά των μελών της σε συγκεκριμένα πρόσωπα/χαρακτήρες και με την προσαρμογή του ήθους τους σε εκείνη των παραδειγμάτων. Τόσο αυτή η διαδικασία όσο κι εκείνη, που αναφέρθηκε νωρίτερα, εντάσσονται στην τάση κοινωνικής ταύτισης που εκδηλώνουν μία ομάδα και τα μέλη της<sup>32</sup>. Ιδιαίτερα ως προς την δεύτερη διαδικασία, αυτή συνδέεται άμεσα με μία σημαντική πτυχή της ταύτισης, εκείνη των «αξιολογικών συνδηλώσεων», η οποία αφορά στις αξίες και στο ήθος που προϋποθέτει η κοινή ταυτότητα των μελών μιας ομάδας<sup>33</sup>. Σύμφωνα με τη θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας η βάση της

30. A. Mummendey-M. Wenzel, "Social Discrimination and Tolerance in Intergroup Relations: Reactions to Intergroup Difference," *Pers.SocPsychRev* 3 (1999): 158-174 κι εδώ 159-160.

31. Θα πρέπει ωστόσο να θεωρηθεί απίθανο ο Παύλος με τον όρο «πολίτευμα» να στρέφεται εναντίον μίας οργανωμένης στην μορφή των αρχαίων πολιτευμάτων ιουδαϊκής ομάδας των Φιλιππων, όπως προτείνουν ορισμένοι ερμηνευτές, βλ. J. Gnllka, *Der Philipperbrief* (HTbK X/3), Herder Velarg, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1982, 211-218. Περισσότερο πιθανό είναι εδώ ο απόστολος να έχει υπόψη του το πολιτικό status των Φιλιππων και να αντιπαραβάλλει την πολιτεία των χριστιανών των Φιλιππων με εκείνη των Ρωμαίων κατοίκων της πόλης. Όπως ορθά παρατηρεί ο Dirk Schinkel, „Unsere Bürgerschaft befindet sich im Himmel“ (Phil 3,20)-ein biblisches Motiv und seine Entwicklung im frühen Christentum,“ *BN* 133 (2007): 79-97 κι εδώ 82-83, η αναφορά στο ουράνιο πολίτευμα δε θα πρέπει να συνδεθεί αποκλειστικά με τους αντιπάλους του Παύλου, αλλά πρόκειται για μια γενικότερη θεολογική ιδέα του αποστόλου κι ένα θέμα που αργότερα θα καταλάβει σημαντική θέση στη χριστιανική γραμματεία, βλ. *Επιστολή προς Διόγνητον* κεφ. 5.

32. Ph. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 20-22.

33. Esler, *ό.π.*, 20-21.

κοινής ταυτότητας είναι ένα κοινό ιδεολογικό σύστημα και κοινά πρότυπα (νόρμες) συμπεριφοράς<sup>34</sup>. Στον προσδιορισμό των τελευταίων μεταξύ των άλλων συμβάλλουν σημαντικά οι αναφορές σε παραδείγματα προσώπων που λειτουργούν ως υποδείγματα συμπεριφοράς<sup>35</sup>. Αυτά τα παραδείγματα μπορεί να είναι είτε ο αρχηγός της ομάδας στο παρόν είτε μια μορφή από το παρελθόν, της οποίας η πρωτοτυπική για την ομάδα συμπεριφορά και ζωή γενικότερα διασώζεται μέσα από τη συλλογική μνήμη της ομάδας<sup>36</sup>. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Κυντιλιανού χαρακτηριστικό των Ρωμαίων είναι να ανατρέχουν σε παραδείγματα από το παρελθόν της ρωμαϊκής ιστορίας και να αναζητούν σε αυτά τις συμπεριφορές που αρμόζουν στο ρωμαϊκό ήθος<sup>37</sup>. Είναι ενδιαφέρον ότι κι ο Παύλος απευθυνόμενος στους Φιλιππίσιους υιοθετεί μία παρόμοια τακτική και προβάλλει δυο τέτοια παραδείγματα μίμησης.

Το πρώτο από αυτά είναι ο ίδιος ο Παύλος. Ο απόστολος κάνει λόγο για τον εαυτό του σε δύο σημεία της επιστολής: 1, 12-26 και 3, 4-16. Ήδη έχουν επισημανθεί από τους ερμηνευτές το ιδιαίτερο ύφος αυτών των δύο περικοπών σε σχέση με τα υπόλοιπα βιογραφικά σημειώματά του<sup>38</sup>, που απαντούν στις άλλες επιστολές, καθώς επίσης και ο ρόλος που διαδραματίζουν αυτές οι περικοπές μέσα στη συγκεκριμένη επιστολή: ο απόστολος

---

34. M.A. Hogg-S.A. Reid, "Social Identity, Self-Categorization, and the Communication of Group Norms," *Communication Theory* 16 (2006): 7-30 και εδώ 13: "From a social identity perspective, in-group prototypes not only describe behavior but also prescribe it-telling us how we ought to behave as group members. In this sense, norms that define an in-group that we identify with may have significant potential to actually influence our behavior... In-group prototypes have prescriptive potential because they define and evaluate who we are-they are closely tied to self-conception."

35. Hogg-Reid, ό.π., 19-20 και E.R. Smith-M.A. Zarate, "Exemplar-Based Model of Social Judgement," *Psychological Review* 99/3 (1992): 3-21.

36. E.R. Smith-M.A. Zarate, "Exemplar and Prototype Use in Social Categorization," *Social Cognition* 8 (1990): 243-262 και εδώ 245-247· Brake, "Social Identity Theory," 132.

37. Κυντιλιανός 12.2.3. Βλ. επίσης την κατηγορία εναντίον του Παύλου και των συνεργατών του στους Φίλιππους σύμφωνα με το Πραξ 16, 21..

38. Martin, *Philippians*, 39-42 και 181-182.

Παύλος εδώ βλέπει τη δική του παρούσα κατάσταση να μοιάζει με εκείνη των μελών της κοινότητας των Φιλιππων και επιδιώκει να τους ενθαρρύνει προβάλλοντας τον εαυτό του και τον τρόπο που εκείνος αντιμετωπίζει τη δική του εμπερίστατη κατάσταση<sup>39</sup>. Η κατανόηση αυτών των περιγραφών ως απλών παραμυθητικών παρεμβάσεων του αποστόλου μάλλον αδικεί τη θέση τους μέσα στο όλο πρόγραμμα της επιστολής και παραβλέπει τις λειτικές συνδέσεις μεταξύ τους. Έτσι στο 1, 30 συνδέει το δικό του αγώνα με εκείνο των Φιλιπησίων και στο 2, 17-18 χρησιμοποιεί την εικόνα της σπονδής για να υπαινιχθεί την πιθανή θυσία του για χάρη του ευαγγελίου, εκφράζει τη χαρά του γι' αυτό και ζητά κι από εκείνους να κάνουν το ίδιο μέσα στα δικά τους παθήματα. Ο ρόλος του Παύλου ως τύπου/πρότυπου συμπεριφοράς (βλ. τη χρήση του ρήματος «περιπατεῖν») για τους Φιλιπησίους είναι εμφανής επίσης στο 3, 17: «συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἄδελφοί, καὶ σιοκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς». Ο στίχος παρουσιάζει ενδιαφέρον από πολλές απόψεις. Πρώτον, η προτροπή μίμησης και υιοθέτησης εκ μέρους των Φιλιπησίων του Παύλου ως προτύπου γίνεται σε αντιδιαστολή προς εκείνους οι οποίοι λειτουργούν ως εχθροί του κηρύγματος του σταυρού. Και πάλι εδώ ο διαλεκτικός χαρακτήρας της ταυτότητας της ομάδος, την οποία επιθυμεί ο Παύλος να δημιουργήσει γύρω από τον εαυτό του, είναι εμφανής. Δεύτερον, η χρήση της προσφώνησης «ἄδελφοί», η οποία παραπέμπει στην εικόνα της οικογένειας του Θεού, η οποία με τη σειρά της μπορεί να λειτουργήσει ως σημείο αναφοράς και αυτοπροσδιορισμού των μελών της κοινότητας<sup>40</sup>. Τέλος, οι ὅροι «συμμιμηταί» και «τύπος», οι οποίοι υπογραμμίζουν τον παραδειγματικό ρόλο που διαδραματίζει ο απόστολος μέσα σε αυτήν την οικογένεια.

39. P. Oakes, *Philippians: From People to Letter*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 103-104.

40. W. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven-London 1983, 86-89· D. Horrell, "From ἄδελφοί to οἶκος θεοῦ: Social Transformation in Pauline Christianity," *Journal of Biblical Literature* 120/2 (2001): 293-311· R. Aasgaard, *My Beloved Brothers and Sisters: Christian Siblingship in Paul, (Early Christianity in Context)*, T & T Clark, London 2004· Ph. A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judaeans, and Cultural Minorities*, T & T Clark, New York-London 2009, 63-81.

Είναι, ωστόσο, ενδιαφέρον ότι ο απόστολος εδώ προτιμά τον όρο «συμμιμηταί» αντί του αναμενόμενου «μιμηταί» υπονοώντας έτσι ότι τόσο ο Παύλος όσο και οι Φιλιππήσιοι, που τον μιμούνται, στην πραγματικότητα μιμούνται κάποιον άλλο<sup>41</sup>. Κι αυτός είναι το δεύτερο παράδειγμα που προβάλλει ο απόστολος στην κοινότητα των Φιλιππών. Στο Α΄ Κορ 11, 1 υπάρχει μία ανάλογη διατύπωση, η οποία αποκαλύπτει το πρόσωπο που αποτελεί το αντικείμενο μίμησης του αποστόλου και στη συνέχεια κι όσων μιμούνται εκείνον. Γράφει λοιπόν εκεί: «μιμηταί μου γίνεσθε καθώς κάγω Χριστού». Οι μαρτυρίες της προς Φιλιππησίους επιστολής επιβεβαιώνουν αυτήν την υπόθεση με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα το στ. 1, 21: «ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος». Έτσι εκείνος που τελικά παρέχει το παράδειγμα προκειμένου η κοινότητα των Φιλιππησίων να ορίσει την ιδιοπροσωπία της είναι ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός, ο οποίος λειτουργεί ως τύπος και υπόδειγμα και του οποίου η μίμηση μέσω του Παύλου διασφαλίζει την ενότητα της κοινότητας.

Τα στοιχεία όμως εκείνα, τα οποία συνιστούν την ταυτότητα των μελών της κοινότητας, αποκαλύπτονται στο χριστολογικό ύμνο που παρατίθεται στο 2, 6-11<sup>42</sup>. Τρία σημεία του ύμνου υποδηλώνουν πως όσα λέγονται

41. Ο όρος «συμμιμηταί» είναι άπαξ λεγόμενο στην ελληνική γραμματεία της εποχής της Καινής Διαθήκης γενικότερα κι έχει προκαλέσει πολλές συζητήσεις μεταξύ των ερμηνευτών, βλ. την ανάλυση του P.Th. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Eerdmans, Grand Rapids 1991, 445. Εκτός από την προτεινόμενη εδώ ερμηνεία ότι δηλώνει τη μίμηση του Παύλου, ο οποίος με τη σειρά του μιμείται κάποιον άλλο, έχει ερμηνευθεί επίσης ότι δηλώνει την από κοινού όλων των μελών της κοινότητας μίμησης του Παύλου, Martin, *Philippians*, 217 και Ι. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα (ΕΚΔ 10)*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1981, 356. Αυτή, ωστόσο, η ερμηνεία δεν αναιρεί προφανώς την ερμηνεία που προτείνεται στην παρούσα μελέτη, αφού ο Παύλος δηλώνει πολλές φορές στις επιστολές του ότι εκείνος μιμείται τον Χριστό. Επομένως, η μίμησή του συνεπάγεται και τη μίμηση του Χριστού.

42. Ο χριστολογικός ύμνος της επιστολής, ένα εξαιρετικό δείγμα υψηλής χριστολογίας της αρχαίας Εκκλησίας, έχει προκαλέσει πολλές συζητήσεις όσον αφορά στην προέλευσή του (παύλεια ή προπαύλεια), στη δομή του, στο παλαιοδιαθηκικό υπόβαθρο και στο ρόλο, τον οποίο διαδραματίζει μέσα στην επιστολή. Για μια συζήτηση όλων αυτών των ζητημάτων βλ. ενδεικτικά την εξαιρετική μονο-



σε αυτόν θα πρέπει να θεωρηθούν ότι λειτουργούν παραδειγματικά για τους Φιλιππησίους<sup>43</sup>. Το πρώτο είναι η *συνάφεια του ύμνου*. Ο ύμνος βρίσκεται μέσα σε μία γενικότερη ενότητα προτροπών του αποστόλου προς τους παραλήπτες του, όπου τους καλεί να εγκαταλείψουν κάθε διάθεση κενόδοξη και εριστική και να υιοθετήσουν ένα ταπεινό φρόνημα ώστε να εξασφαλισθεί η ομοψυχία και η ενότητα της εκκλησιαστικής κοινότητας<sup>44</sup>. Το δεύτερο σημείο είναι ο στίχος 5, όπου ο Παύλος τους ζητά να φρονούν μεταξύ τους όσα θα πρέπει φρονούν και εν Χριστώ για να συνεχίσει με τον ύμνο και την περιγραφή σε αυτόν της στάσης του Ιησού, που είναι εκείνη της απόλυτης ταπείνωσης και κένωσης, της αυτο-υποβάθμισης στο ρόλο του δούλου και του ανθρώπου και τέλος της αυτοθυσίας του στο σταυρό. Ο Ιησούς κι η παραίτηση από κάθε πιθανή εξουσιαστική συμπεριφορά αποτελεί το παράδειγμα για τα μέλη της εκκλησίας των Φιλιππων κι αυτό βεβαιώνεται επίσης από μία τρίτη μαρτυρία. Στους στίχους 3, 20 εξ., όπου

---

γραφία του R.R. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTSMS 4), Cambridge University Press, Cambridge 1967 και τις συζητήσεις στα υπομνήματα των Martin, *Philippians*, 100-104 και O'Brien, *Philippians*, 186-202.

43. Η αξιοποίηση του προπαύλειου χριστολογικού ύμνου ως «ηθικού παραδείγματος» από τον Παύλο προτάθηκε από τον E. Loymeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11 Kyrios Jesus*, (SHAW.PH 28/4), Heidelberg 1928 κι υιοθετήθηκε από την πλειοψηφία των ερευνητών. Η θέση του ωστόσο δέχθηκε σφοδρή κριτική από τον E. Käsemann, „Kritische Analyse von Phil. 2,5-11,“ στο έργο του ίδιου, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, τόμ. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 51-95, ο οποίος υποστήριζε το μυθολογικό χαρακτήρα του ύμνου: ο ύμνος αφηγείται ένα μύθο, αυτόν της καθόδου ενός σωτήρα στον κόσμο των ανθρώπων, το θάνατό του και την ένδοξη επάνοδό του στον ουρανό. Επιπλέον ο Käsemann κι όσοι τον ακολούθησαν αρνήθηκαν το όποιο χριστολογικό και σωτηριολογικό περιεχόμενο του ύμνου και φυσικά τον αποσύνδεσαν από την υπόλοιπη επιστολή.

44. Σε αυτό συνηγορούν οι προστακτικές στους στίχους που προηγούνται και έπονται του ύμνου: «πολιτεύεσθε» (1, 27), «πληρώσατε» (2, 2), «φρονήτε» (2, 2), «κατεργάζεσθε» (2, 12), «ποιείτε» (2, 14), αλλά κι ο προτροπικός χαρακτήρας που έχουν οι πολλές μετοχές σε αυτήν την ενότητα. Βλ. επίσης Παπαδημητρίου, *Αριστεία*, 143-147, η οποία συνδέει αυτές τις προτροπές με τον τόπο της αριστείας.



έγινε λόγος για το «πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς» ο Παύλος θα χρησιμοποιήσει για να περιγράψει τις συνέπειες συμμετοχής των Φιλιππησίων σε αυτό το πολίτευμα όρους, οι οποίοι παραπέμπουν άμεσα στον χριστολογικό ύμνο, όπως την αναφορά στην ταπείνωση των Φιλιππησίων (3, 21) που παραπέμπει στην ταπείνωση του ίδιου του Χριστού (1, 8), τη λέξη «σύμμορφος» (3, 21) που παραπέμπει στον όρο «μορφή» (1, 6), την ιδέα του μετασχηματισμού του σώματος της ταπείνωσης των Φιλιππησίων σε σώμα της δόξας του Χριστού (3, 21) που θα μπορούσε να συνδεθεί με την ιδέα της ύψωσης του Χριστού από τον Θεό (1, 9). Ο ύμνος λοιπόν στο δεύτερο κεφάλαιο αποτελεί ένα ακόμη παράδειγμα, όπου ο Παύλος αξιοποιεί τη χριστολογία για να κτίσει επάνω σε αυτήν την εκκλησιολογική του διδασκαλία και να περιγράψει έχοντας ως τύπο τον Χριστό το ήθος που πρέπει να χαρακτηρίζει τα μέλη της Εκκλησίας<sup>45</sup>. Εναλλακτικά και με όρους της θεωρίας της ταυτότητας ο Παύλος ανατρέχει στο πρόσωπο το Ιησού, το οποίο προβάλλει ως παράδειγμα, προκειμένου να περιγράψει και να ορίσει τα χαρακτηριστικά της ταυτότητας όσων ανήκουν στην εκκλησιαστική κοινότητα. Ο ύμνος αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αφήγησης, οποία μέσα από τους μηχανισμούς της συλλογικής μνήμης της κοινότητας σκοπό έχει να αναδείξει τον παραδειγματικό χαρακτήρα που έχει ο Ιησούς για όλα τα μέλη.

### Πολίτης των ουρανών στην αποικία των Φιλιππων

Κλείνοντας την εισήγηση θα πρέπει να επιστρέψουμε στο αρχικό μας ερώτημα και να αναζητήσουμε τη σημασία που έχει ένας τέτοιος προσδιορισμός της ταυτότητας της κοινότητας για τα μέλη της, τα οποία ταυτόχρονα ανήκουν στην κοινωνία της ρωμαϊκής αποικίας των Φιλιππων.

Το πρώτο που θα πρέπει να παρατηρηθεί είναι ότι τα ιδεώδη που προβάλλονται ως στοιχεία που συναπαρτίζουν την ταυτότητα του Ρωμαίου πολίτη των Φιλιππων είναι εντελώς διαφορετικά από εκείνα στην περίπτωση της κοινότητας του Παύλου. Ο Χριστός με την κένωση, την ταπείνωση και

45. Επομένως είναι ορθή η παρατήρηση του Nebreda, *Christ Identity*, 329 ότι ο ύμνος, ο οποίος ουσιαστικά είναι μία θεολογική αφήγηση δεν θα πρέπει να αναγνωσθεί αποκλειστικά μέσα από το πρίσμα της σωτηριολογίας ή εκείνο της ηθικής. Και τα δύο συνδέονται οργανικά μεταξύ τους.

την αυτοθυσία του βρίσκεται στον αντίποδα του Αυγούστου και της ρωμαϊκής εξουσίας<sup>46</sup>. Ο Παύλος προβάλλει ένα νέο ήθος και μία νέα ταυτότητα, που δεν στηρίζονται στη λογική της εξουσίας και κυριαρχίας αλλά σε εκείνη του ταπεινού φρονήματος και της αγάπης κι έχει την αναφορά του στον ίδιο τον Χριστό<sup>47</sup>. Είναι φανερό ότι ο Παύλος εδώ κατασιευάζει και προβάλλει μία νέα ταυτότητα, η οποία παραβλέπει τις προηγούμενες εθνικές και κοινωνικές διακρίσεις, ανατρέπει την αξιακή κλίμακα των κατοίκων της αποικίας και αμφισβητεί τις ηθικές της νόρμες.

Για να κατανοηθεί βέβαια η αξία αυτού του εγχειρήματος θα πρέπει να απαντηθεί το βασικό ερώτημα σχετικά με την κοινωνική διαστρωμάτωση της συγκεκριμένης κοινότητας. Μολονότι πολλές φορές θεωρείται αυτονόητο ότι οι πρώτοι χριστιανοί των Φιλιππων πρέπει να προέρχονταν από τους Ρωμαίους πολίτες της αποικίας, αυτό δε φαίνεται να υποστηρίζεται από τις πηγές. Όλα τα ονόματα που αναφέρονται στην προς Φιλιππησίους –με εξαίρεση εκείνο του Κλήμεντος– είναι ελληνικά και το ίδιο ισχύει και για το μοναδικό όνομα που διασώζει η αφήγηση των Πράξεων, εκείνο της Λυδίας. Προχωρώντας το συλλογισμό λίγο περισσότερο θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι όλα αυτά τα ονόματα συνηθίζονταν σε δούλους<sup>48</sup> και κατ' επέκτασιν σε απελευθέρους<sup>49</sup>, κάτι που ίσως έχει μία ιδιαίτερη σημα-

46. Αυτήν την αντιδιαστολή μεταξύ του ήθους των κατοίκων της ρωμαϊκής αποικίας και του παραδείγματος κένωσης και ταπείνωσης του Ιησού Χριστού τόνισε ιδιαίτερα κι ο J.H. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum* (SNTSMS 132), Cambridge University Press, Cambridge 2005 και ιδιαίτερα 157-162 και περιληπτικά στα άρθρα του ίδιου, “The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I,” *BS* 160 (2003): 321-336 και “Part II,” *BS* 160 (2003): 421-433. Ωστόσο κι αυτό, όπως κι άλλοι, δεν προχωρά στη σύνδεση του μηνύματος του ύμνου με την κοινωνική θέση των μελών της χριστιανικής κοινότητας της αποικίας των Φιλιππων.

47. Για μια παρόμοια σύνδεση, βλ. Nebreda, ό.π., 332 εξ.

48. Για τα ονόματα των δούλων που έχουν ως πρώτο συνθετικό τη λ. εὐ- ή την πρόθεση συν- βλ. J. Baumgart, *Die römischen Sklavennamen*, Breslau 1936 κυρίως 33-43.

49. Την προέλευση των μελών της κοινότητας των Φιλιππων από εκρωμαϊσμένους απελευθέρους μη Ιουδαίους είχε υποστηρίξει παλαιότερα κι ο C.S. de Vos, *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches in their Wider Civic Communities*, (SBL Dissertation Series

σία για τον παρόντα προβληματισμό. Θα πρέπει βέβαια προλαμβάνοντας κάποιες ενστάσεις να σημειωθεί ότι μία ταπεινή καταγωγή δε σήμαινε κατ' ανάγκη και έλλειψη πλούτου, αφού συχνά στην περίπτωση ειδικά των απελευθέρων παρατηρείται αυτή η αντίφαση μεταξύ κοινωνικού επιπέδου και οικονομικής επιφάνειας<sup>50</sup>. Αν λοιπόν η παρατήρηση για τη σχετικά ταπεινή και μη ρωμαϊκή καταγωγή των μελών της κοινότητας ισχύει, τότε ο τρόπος με τον οποίο προβάλλεται από τον Παύλο η ταυτότητα της νέας κοινότητας είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον, διότι δίνει στα μέλη της ένα νέο κοινωνικό σημείο αναφοράς: ένα νέο πολίτευμα που διακρίνεται προφανώς από το επίγειο της αποικίας, ένα νέο ήθος που διαφέρει από εκείνο των Ρωμαίων εποίκων. Η εκούσια αποδοχή εις μέρους του Χριστού της ιδιότητας του δούλου και η προβολή της ταπείνωσης –μίας έννοιας που συνδέεται στον αρχαίο κόσμο με την χαμηλή κοινωνική καταγωγή– διευκολύνουν την ταύτιση των μελών της εκκλησίας των Φιλίππων με τον ίδιο τον Χριστό. Τέλος, ο Παύλος αντιστρέφει την αξιακή κλίμακα τονίζοντας, πρώτον, την τελική δόξα όσων ταπεινώνονται τώρα ακολουθώντας το παράδειγμα του Χριστού και, δεύτερον, προσφωνώντας τους παραλήπτες της επιστολής του ως «Φιλιππησίους», όρος ο οποίος γνωρίζουμε ότι αποδίδει το λατινικό τύπο του ονόματος της αποικίας. Έτσι ο Παύλος έμμεσα αμφισβητεί το κοινωνικό status και τα ιδεώδη που προβάλλει η αποικία και δημιουργεί μία νέα ταυτότητα κι ένα νέο κοινωνικό χώρο για την κοινότητά του.

Για τον απόστολο Παύλο κριτήριο αυθεντικότητας και λυδία λίθος δεν είναι πλέον ο αυτοκράτορας αλλά ο Ιησούς, ο οποίος αναλαμβάνει την ανθρωπινή φύση και υποβιβάζει τον εαυτό του θεληματικά στη θέση του δούλου. Τα μέλη της κοινότητας δε βρίσκουν την κοινωνική τους καταξίωση μέσα από κοινωνικούς μηχανισμούς, όπως ήταν αυτοί της ρωμαϊκής πολιτείας ή της ευγενούς καταγωγής, αλλά μέσα από τη μίμηση της αυτοθυσίας του Χριστού.

---

168), Scholars Press, Atlanta 1999, 254-255. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται κι η ανάλυση του Nebreda, *Christ Identity*, 264-265.

50. Βλ., για παράδειγμα, A.M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Heffer & Sons, Cambridge 1958, 66-71.

## SUMMARY

In this paper the construction of the identity of the members of the Christian community in Philippi is discussed. To achieve this goal the archaeological evidence from the colony and Phil 1:12-28 and 3:4-16 are examined with the help of the social identity theory.

In a first part the political and religious ambience in the colony is re-constructed. It becomes clear that the close ties of Philippi to Augustus and the new order that he introduced along with the nature itself of the city influenced the self-awareness of the citizens of Philippi who understood themselves as Romans and representatives of the Roman ideology and values.

In the second part the text of Paul's letter to the Philippians is closely examined in order to locate indications of the way the members of the community understood their existence in the colony. The first of them is the use of the words "politeuma" and "politeuesthai", words with a political connotation. It is clear that Paul understood the members of the community as a group with a particular way of life. Their identity was constructed through the comparison with the out-group (those not belonging to the group) as well as through the imitation of Paul and Christ. What this identity actually entailed is revealed in the Christological hymn in 2:1-16: humbleness and obedience. The Christological hymn serves Paul's paraenesis but it also has a deep ecclesiological significance.

This new identity that is contrary to the proud self-awareness of the citizens of the colony probably also reflects the socio-economic provenance of the members of the Philippian church. A prosopographical analysis of the few members of the early community mentioned in the New Testament leads to the conclusion that they belonged to the class of freedmen. The usual discrepancy between the financial situation and the social status of the members of this group led them to the search of new identities. Paul's emphasis on humbleness as well as his reference

to the new politeuma of the Christians probably helped the members of the Philippian community to find their place in the microcosmos of their city and to share a common identity in Christ.

«Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας ...» (Α' Θεσ 4,9):  
 η παραστάση της Εκκλησίας της Θεσσαλονίκης  
 ως οικογένειας του Θεού και η ένταξή της  
 στο ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο της εποχής»

«**Τ**ί δ' ἂν τις παραβάλῃ καλὸν εὐνοίᾳ τῇ ἐξ ἀδελφοῦ εἰς ἀσφα-  
 λείας λόγον; τίνα δὲ κοινῶν ἀγαθῶν εὐμενέστερον σχοίη  
 τις ἂν ἢ ἀδελφὸν ἐπεικῆ; τίνας δὲ παρουσίαν ἐν συμφοραῖς μᾶλλον πο-  
 θήσειεν ἂν ἢ τοιοῦτου ἀδελφοῦ; ἐγὼ μὲν ἀξιοζηλότατον ἡγοῦμαι τὸν ἐπὶ  
 πλήθει ἀδελφῶν ὁμονοούντων βιοῦντα. καὶ θεοφιλέστατον εἶναι νομίζω  
 τὸν ἄνδρα τοῦτον οἴκοθεν ἔχοντα τὰγαθά. διὸ καὶ νομίζω δεῖν ἕκαστον  
 ἡμῶν τοῖς αὐτοῦ παισὶ πειρᾶσθαι χρημάτων μᾶλλον ἀπολείπειν ἀδελφούς,  
 ὡς ἀφορμὰς ἀγαθῶν ἀπολείφοντα μείζοντας<sup>1</sup>. Με αὐτὰ τα θερμά λόγια  
 περιγράφει ὁ Στωϊκὸς φιλόσοφος τοῦ 1<sup>ου</sup> αἰ. μ.Χ., Musonius Rufus, τῆ  
 σημασία των ἀδελφικῶν δεσμῶν, τοὺς ὁποίους θεωρεῖ σημαντικότερους  
 καὶ ἀπὸ ὁποιαδήποτε υλικά αγαθά. Ἡ τόσο υψηλὴ ιεράρχηση αὐτῶν των  
 δεσμῶν δὲν προικαλεῖ ἐκπληξή, καθὼς, ὅπως μας διδάσκει ἡ πολιτισμικὴ  
 ἀνθρωπολογία, στὶς παραδοσιακὲς κοινωνίες τῆς Μεσογείου ἡ οἰκογένεια  
 ὡς σύστημα σχέσεων με βάση τὴν κοινὴ καταγωγή (φυσικὴ ἢ μεταφορικὴ)  
 καὶ τὸ γάμο ἀποτελεῖ ἕναν ἀπὸ τοὺς θεμελιώδεις κοινωνικοὺς δεσμούς.  
 Καθὼς μάλιστα στὸν ἀρχαῖο κόσμον τῆς Μεσογείου τὸ άτομο ἀναπτύσσει

1. Μουσώνιου Ρούφου, *Dissertationum a Lucio* 15, 59-62 στὴν κριτικὴ ἐκδοσὴ  
 των διασωθέντων ἀποσπασμάτων του, C.E. Lutz, *Musonius Rufus "The Roman  
 Socrates"*, Yale University Press, New Haven 1947, 100.

μία «δυναδική προσωπικότητα», με την έννοια, δηλαδή, ότι ορίζεται κι αποκτά ταυτότητα μέσα από τη σχέση του προς ένα σύνολο<sup>2</sup>, η σημασία της οικογένειας αποκτά μεγαλύτερη βαρύτητα. Το γεγονός ότι ανήκει σε αυτήν το καθιστά οικείο και του προσδίδει αναγνωρίσιμη ταυτότητα<sup>3</sup>. Αυτή η διαπίστωση έχει μια ιδιαίτερη βαρύτητα, καθώς μας παρέχει μια χρήσιμη πληροφορία για τις κοινωνικές αξίες του κόσμου της Μεσογείου του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., όπου αναπτύχθηκαν οι πρώτες εκκλησιαστικές κοινότητες.

Για τον υποψιασμένο επομένως αναγνώστη είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα η διαπίστωση ότι η πρώτη επιστολή που απευθύνει ο απόστολος Παύλος στη νεοσύστατη εκκλησία της πόλης της Θεσσαλονίκης -και η οποία ταυτόχρονα αποτελεί και το αρχαιότερο κείμενο του κανόνα της Κ.Δ.- είναι φορτωμένη με εικόνες και λέξεις δανεισμένες από τον κόσμο της οικογένειας. Παρά τη μικρή της έκταση και σε σύγκριση προς τα υπόλοιπα κείμενα του αποστόλου Παύλου η επιστολή αυτή εμφανίζει τη μεγαλύτερη συχνότητα και ποικιλία σε παραστάσεις και λέξεις που συνδέονται άμεσα

---

2. Σύμφωνα με τον ορισμό της «δυναδικής ταυτότητας» τα άτομα που την διαθέτουν “internalize and make their own what others say, do, and think about them, because they believe it is necessary, for being human, to live out the expectations of others. These persons conceive of themselves as always interrelated to other persons while occupying a distinct social position both horizontally (with others sharing the same status, moving from center to periphery) and vertically (with others above and below in social rank). Such persons need to test this interrelatedness, with the focus of attention away from ego, on the demands and expectations of others who can grant or withhold reputation”, βλ. “Socio-Rhetorical Interpretation: Dictionary of Socio-Rhetorical Terms”, [http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/defs/d\\_defs.cfm](http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/defs/d_defs.cfm) (15.3.2013)

3. Ένα καλό παράδειγμα είναι το σύστημα ονοματοδοσίας των αρχαίων Ελλήνων (διώνυμο σύστημα) και των Ρωμαίων (τριώνυμο). Οι πρώτοι ορίζονται ως ελεύθεροι άνδρες από το όνομά τους και το όνομα του πατέρα τους, οι δεύτεροι από το praenomen (το όνομα που οι γονείς έδιναν στο παιδί), το nomen (gentilicium), που δηλώνει το γένος και το cognomen, το οποίο αρχικά ξεκίνησε ως προσωνύμιο αλλά στη συνέχεια κατέστη κληρονομικό και δήλωνε την ιδιαίτερη οικογένεια μέσα σε ένα γένος, βλ. B. Salway, “What’s in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 BC to 700 AD,” *JRS* 84 (1994): 124-145.



με την οικογένεια. Ἦδη στον πρόλογο (1,4) ο απόστολος προσφωνεῖ τους Θεσσαλονικεῖς χριστιανούς «ἀδελφούς». Ο ὅρος απαντᾶ 19 φορές στην επιστολή (σε 14 ἀπὸ αυτές τις περιπτώσεις ως κλητική προσφώνηση που χαρακτηρίζει τους Θεσσαλονικεῖς)<sup>4</sup>, ἐνὸς μίας φορά χρησιμοποιεῖται και ο ὅρος «φιλαδελφία» (4,9), ο οποίος απαντᾶ ξανά στην προς Ρωμαίους επιστολή (12, 10). Με την ἴδια παράσταση –εικίνη των ἀδελφών– και μάλιστα με την προτροπή να ασπασθῶν ο ἕνας τον ἄλλο ως ἀδελφοί με ἀσπασμὸ ἅγιο κλείνει ἐπίσης ο ἀπόστολος την επιστολή του (5, 26). Περιγράφοντας τη γεμάτη φροντίδα σχέση του προς τα μέλη της νεοσύστατης χριστιανικῆς κοινότητος ο Παῦλος ἐπιλέγει τὴ λέξη «τροφός» (2, 7), ἕνα ἀπαξ λεγόμενον στην Κ.Δ., το οποίο σύμφωνα με τον καθ. Ι. Γαλάνη χαρακτηρίζει τον ἀπόστολο ως τὴ θηλάζουσα τους ἀρτιγέννητους στὴ νέα πίστη Θεσσαλονικεῖς μητέρα<sup>5</sup>. Εἶναι μάλιστα ἐνδιαφέρον το λεξιλόγιο που απαντᾶ στην ἴδια συνάφεια και το οποίο δηλώνει αὐτὴ τὴ ζεστὴ οικογενειακὴ σχέση (θάλπω, ὁμειρόμενος<sup>6</sup>, εὐδοκῶ, μεταδίδωμι, ἀγαπητός κτλ.)<sup>7</sup>. Ο ἀπόστολος ὁμως

4. 1, 4· 2, 1. 9. 14. 17· 3, 2. 7· 4, 6. 1. 10. 13· 5, 1. 4. 12. 14. 25. 26. 27

5. Ι. Γαλάνη, *Ἡ πρώτη επιστολή του ἀπ. Παύλου προς Θεσσαλονικεῖς* (ΕΚΔ 11α), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1985, 158-159. Μολονότι ἡ τροφός στον ἀρχαῖο κόσμος ἦταν συνήθως μίαν γυναῖκα που ἀνελάμβανε γιὰ λογαριασμὸ τῆς βιολογικῆς μητέρας νὰ θηλάσει τὸ βρέφος (βλ. J.H. Moulton-G. Milligan, *Vocabulary of the Greek New Testament*, Hendrickson, Peabody 1997, λ. «τροφός» και NDIEC II. 1, 7-10), ἐδῶ ο Παῦλος χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη με τὴν ἐννοια τῆς πραγματικῆς μητέρας, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ διατύπωση του στίχου («ὡς ἔαν τροφός θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα»), G.L.Green, *The Letters to the Thessalonians (The Pillar New Testament Commentary)*, Eerdmans – Apollos, Grand Rapids-Leicester 2002, 128 και Chr. Gerber, *Paulus und seine Kinder': Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136), de Gruyter, Berlin-New York 2005, 277. Γιὰ μίαν ἀνάλογη χρῆση του ὅρου ἀπὸ τους φιλοσόφους και κυρίως ἀπὸ τον Δίωνα Χρυσόστομο, βλ. A. Malherbe, "Gentle as a Nurse: The Cynic Background to 1 Thess. 2," *NovT* 12 (1970): 203-217.

6. Ἡ λέξη εἶναι ἀπαξ λεγόμενον στὴν Καινὴ Διαθήκη και απαντᾶ μόνο μίαν φορά στὴ μετάφραση των Ο' (Ἰώβ 3, 21) και μίαν στὴ μετάφραση του Συμμάχου (Ψλ 62, 2). Γιὰ τὴ χρῆση του ὅρου στον ἀρχαῖο κόσμος βλ. BAGD λ. «ὁμειρόμαι». Τέλος γιὰ τὴν προτίμηση ἀπὸ τους Πατέρες ἐξηγητῆς τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας του ὅρου «ὁμειρόμενοι», βλ. Γαλάνη, *Α' Θεσσαλονικεῖς*, 159-160.

7. Εἶναι ἐπίσης ἐνδιαφέρον ὅτι ο Παῦλος παρὰλληλα με τὴν εικόνα του πατέ-

είναι ταυτόχρονα και πατέρας των Θεσσαλονικέων (2, 11), κι η στοργική του φροντίδα ειφράζεται με τρεις μετοχές «παρκαλαοῦντες», «παρκαμουθούμενοι», «μαρτυρόμενοι» (2, 12). Στόχος της παρκαμουθητικής του στήριξης είναι να τους προτρέψει να ζήσουν μία ζωή αντάξια της κλήσης του Θεού στη βασιλεία και δόξα του. Ως πατέρας ο Παῦλος χαίρεται για την προκοπή των παιδιών του, τα οποία χαρακτηρίζει μέσα σε μία εσχατολογική συνάφεια ως ελπίδα, στέφανο καυχήσεως, δόξα και χαρά (2, 19-20). Είναι μάλιστα τόση η αγάπη που αισθάνεται για τα παιδιά του, ώστε καταφεύγει και πάλι σε ένα άπαξ λεγόμενο, στη μετοχή «ἀπορφανισθέντες» (2, 17), για να δηλώσει τη στέρωση που αισθάνεται ως πατέρας όντας μακριά τους<sup>8</sup>. Αυτός όμως που είναι πρώτιστα πατέρας, τόσο του Παύλου όσο και των Θεσσαλονικέων, που τους καθιστά αδελφούς μεταξύ τους και επομένως οικογένεια, είναι ο Θεός, που με αυτήν του την ιδιότητα αναφέρεται 4 φορές στην επιστολή (1, 1. 3· 3, 11. 13). Η σχέση αυτή του Θεού προς τα παιδιά του, η οποία μάλιστα συνδέεται άμεσα με την εκλογή τους (1, 4), έχει δηλαδή σωτηριολογικές διαστάσεις, λειτουργεί ως η «ομπρέλα», κάτω από την οποία αναπτύσσονται και εδραιώνονται οι σχέσεις στοργής και αφοσίωσης του Παύλου προς τα τέκνα του στη Θεσσαλονίκη και είναι αυτή που εξηγεί και δικαιολογεί και το φαινομενικά οξύμωρο ο απόστολος να είναι ταυτόχρονα πατέρας και αδελφός των χριστιανών της Θεσσαλονίκης. Τέλος, το λεξιλόγιο της οικογένειας απαντά σε εσχατολογικά φορτισμένες συνάφειες, όταν για παράδειγμα ο Παῦλος αποκαλεί τους αποδέκτες της επιστολής τους «υἱοὺς φωτὸς καὶ υἱοὺς ἡμέρας» και τους προτρέπει σε νήψη και εγρήγορση (5,5 εξ.)<sup>9</sup>.

Η πυκνότητα και η ποικιλία σε εικόνες από τη ζωή της οικογένειας στην

---

ρα, επιλέγει εικόνες από το γυναικείο κόσμο για να περιγράψει τις σχέσεις του με τα μέλη της εκκλησίας της Θεσσαλονίκης, ίσως για να δηλώσει ακριβώς αυτή τη θερμή και τρυφερή σχέση.

8. Για τον όρο βλ. Γαλάνη, *Α' Θεσσαλονικείς*, 194-195.

9. Για τη σύνδεση του όρου «υἱοὶ φωτὸς» με την ανάλογη ορολογία στα κείμενα του Κουμράν και για το εσχατολογικό του φορτίο βλ. C.A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians : A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Eerdmans, Grand Rapids 1990, 182. Το ίδιο εσχατολογικό περιεχόμενο φαίνεται να έχει κι ο όρος «υἱοὶ ἡμέρας», ιδιαίτερα αν ληφθεί υπόψη ότι βρῖσκεται σε μία συνάφεια της οποίας το θέμα είναι η ἔλευση της ἡμέρας Κυρίου.

Α' Θεσ έχει μια ιδιαίτερη σημασία και αξία για τον ερμηνευτή, διότι αυτές οι παραστάσεις, που από την πραγματικότητα της οικογένειας μεταφέρονται σε εκείνην μίας τοπικής εκκλησιαστικής κοινότητας, α) αποτελούν μία σημαντική μαρτυρία του πώς αντιλαμβανόταν ο Παύλος τη σχέση του προς τα μέλη αυτής της κοινότητας, β) συμβάλλουν στην ανασύνθεση της εκκλησιολογικής σκέψης του αποστόλου στο αρχαιότερο κείμενο της Κ.Δ. και επιτρέπουν τις συγκρίσεις με μεταγενέστερες παύλειες επιστολές και γ) διασώζουν έναν κώδικα επικοινωνίας μεταξύ των μελών μίας αρχαίας εκκλησιαστικής κοινότητας, ο οποίος στη συνέχεια κατέστη μέρος της ιδιολέκτου της αρχαίας εκκλησίας γενικότερα (π.χ. αδελφός, πατήρ κτλ). Το ερώτημα βέβαια που εύλογα τίθεται είναι, εάν ο απόστολος καταφεύγει σε αυτές τις μεταφορές ακολουθώντας τις κοινωνικές νόρμες της εποχής του ή εάν η επιλογή του αντικατοπτρίζει κάτι βαθύτερο και ουσιαστικότερο δημιουργώντας μια αναλογία με τη ζωή της οικογένειας του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Και εάν ισχύει το δεύτερο, τότε ποια είναι η βαθύτερη σημασία και λειτουργία αυτών των παραστάσεων.

Για να απαντήσουμε το σημαντικό αυτό ερώτημα, θα αξιολογήσουμε στο υπόλοιπο της παρούσας μελέτης το περιεχόμενο των μεταφορών της παύλειας επιστολής με τη βοήθεια της θεωρίας της μεταφοράς, όπως αυτή διατυπώθηκε από τους George Lakoff και Mark Johnson<sup>10</sup> και θα ανατρέξουμε στις μαρτυρίες των αρχαίων πηγών σχετικά με το ρόλο της οικογένειας και την ποιότητα των σχέσεων των μελών της στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και στον Ιουδαϊσμό. Τέλος θα αναζητήσουμε ανάλογες μεταφορικές χρήσεις στο επιγραφικό υλικό που σχετίζεται με τη ζωή των διαφόρων θιάσων του ελληνορωμαϊκού κόσμου και των συναγωγών της Διασποράς και με τη βοήθεια της θεωρίας της ταυτότητας, την οποία ανέπτυξαν ο Tajfel και οι μαθητές του, θα αναζητήσουμε τη σημασία που έχει αυτή η μεταφορική γλώσσα για την αυτοσυνειδησία και την οργάνωση της χριστιανικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης. Θα πρέπει επίσης εξ αρχής να σημειωθεί ότι σκοπός δεν είναι να καταφύγουμε σε μία υπεραπλουστευτική απευθείας σύνδεση –στη μορφή του δανεισμού ή της μίμησης– των παραστάσεων που απαντούν στη επιστολή με ανάλογες του περιβάλλοντός

10. G. Lakoff-M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, London 2003.

της, αλλά να καταδείξουμε ότι τέτοιες παραστάσεις αποτελούν κοινούς τρόπους –σε θρησκευτικούς και όχι μόνο θιάσους του αρχαίου κόσμου και σε χριστιανικές ομάδες– για τη δήλωση της ταυτότητας ομάδων του αρχαίου κόσμου και της οργάνωσης της ζωής τους, τις οποίες αντλούν από το κοινό πολιτισμικό έδαφος προσδίδοντας όμως σε αυτές διαφορετικό περιεχόμενο.

Στο έργο τους *Metaphors We Live By* οι George Lakoff και Mark Johnson επισήμαναν ότι η μεταφορά δεν είναι απλά ένα κοσμητικό στοιχείο του λόγου ή ένα ρητορικό μέσο αλλά μια βασική νοητική λειτουργία, διαμέσου της οποίας κατανοούμε τον κόσμο, οργανώνουμε και εκφράζουμε την εμπειρία μας χρησιμοποιώντας για αυτόν τον σκοπό στοιχεία από άλλες εμπειρίες<sup>11</sup>. Στην περίπτωση της επιστολής ο Παύλος μεταφέρει στοιχεία από μία κοινωνική πραγματικότητα (αυτήν της οικογένειας) σε μία διαφορετική σφαίρα, αυτήν της σχέσης των μελών της εκκλησίας της Θεσσαλονίκης. Σημαντικό συνδετικό στοιχείο είναι εκείνο της αναλογίας, της αποδοχή εκ μέρους των συνομιλητών της ύπαρξης ενός αριθμού αντιστοιχιών (mapping) μεταξύ ενός πεδίου-στόχου (του πεδίου που προσπαθούμε να κατανοήσουμε) κι ενός πεδίου-πηγής (του εννοιολογικού πεδίου που χρησιμοποιούμε για να κατανοήσουμε το πεδίο-στόχο). Μολονότι μία μεταφορά γίνεται αντιληπτή μέσα από λεκτικές διατυπώσεις, ουσιαστικά η αντιστοίχιση γίνεται στο επίπεδο των εννοιών<sup>12</sup>. Με άλλα λόγια, η χρήση από την πλευρά του Παύλου της ορολογίας και των παραστάσεων της οικογενειακής ζωής δεν θα είχε καμιά αξία για τους αναγνώστες της επιστολής του, εάν δεν ήταν συμβατή με τη δική τους αντίληψη και εμπειρία για την οικογένεια. Χρήσιμη επίσης στην περίπτωση της Α' Θεσ είναι μία από τις κατηγορίες των μεταφορών, που εισήγαγαν οι Lakoff και Johnson, εκείνη της δομικής μεταφοράς, η οποία θεωρείται και η πιο σύνθετη μορφή μεταφοράς. Πρόκειται για μία κατηγορία μεταφορών, όπου μία έννοια οργανώνεται και κατανοείται με τη βοήθεια μίας άλλης. Αυτές οι μεταφορές είναι άμεσα εξαρτώμενες από τον πολιτισμό μέσα στον οποίο γεννώνται (στην περίπτωσή μας αυτόν της Μεσογείου του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.), κι όχι απλά

11. Lakoff-Johnson, *Metaphors*, κεφ. 1-3.

12. M. Knowles-R. Moon, *Introducing Metaphor*, Routledge, London – New York 2006, 26.

δομούν και επηρεάζουν τον τρόπο που σκεφτόμαστε και κατανοούμε μια πραγματικότητα αλλά και τον τρόπο που ζούμε και συμπεριφερόμαστε<sup>13</sup>. Η υιοθέτηση επομένως των συγκεκριμένων παραστάσεων από τον Παύλο δε συμβάλλει απλά στο να κατανοήσουν οι χριστιανοί της Θεσσαλονίκης τις σχέσεις μεταξύ τους με τη βοήθεια της οικογενειακής εμπειρίας, αλλά επηρεάζουν τον τρόπο που αυτοί σκέφτονται και βιώνουν την εκκλησιαστική πραγματικότητα. Τέλος, σε κάθε μεταφορά κάποια στοιχεία του προτύπου υπερτονίζονται και κάποια ατονούν, ενώ πολύ συχνά η μεταφορά αποκτά και νέα στοιχεία, τα οποία δεν υπήρχαν στην πηγή της. Οι μηχανισμοί μέσα από τους οποίους μία μεταφορά αποκτά καινοφανή χαρακτηριστικά είναι σύμφωνα με τους George Lakoff και Mark Turner τρεις: οι επειτάσεις συμβατικών μεταφορών (μέσω της διαδικασίας της επέτασης, της επεξεργασίας, της αμφισβήτησης και του συνδυασμού), οι μεταφορές κατηγοριακού επιπέδου και οι εικόνες-μεταφορές<sup>14</sup>. Επομένως, είναι ένα ζητούμενο να διερευνηθεί κατά πόσο η παράσταση του αδελφού ή του πατέρα στην περίπτωση της εκκλησίας της Θεσσαλονίκης περιέχει στοιχεία νέα, τα οποία δεν υπήρχαν στην αντίστοιχη οικογενειακή πραγματικότητα και εάν ο Παύλος παραλαμβάνει μία υπάρχουσα μεταφορά την οποία διασκευάζει και μεταμορφώνει.

Σύμφωνα με τις διαπιστώσεις των κοινωνικών επιστημών η οικογένεια (όπως επίσης η συγγένεια) δεν είναι αντικειμενικά δεδομένα αλλά κοινωνικά συστήματα και ανθρώπινες κατασκευές<sup>15</sup>. Ο τρόπος δηλαδή που οργανώνεται και κατανοείται η οικογένεια διαφέρει από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή. Είναι αδύνατο επομένως να κατανοήσουμε τις παύλειες μεταφορές στην Α' Θεσ, εάν καταφύγουμε στη σημερινή μας οικο-

13. Lakoff-Johnson, *Metaphors*, 61-67 και Knowles-Moon, *Introducing Metaphor*, 31.

14. G. Lakoff-M. Turner, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago-London 1989, 67-83. 89-96.

15. H. Moxnes, "What Is Family? Problems in Constructing Early Christian Families," στο έργο του ιδίου (επιμ.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, Routledge, London & New York 1997, 13-41 και εδώ 18: "kinship, household and families are not objective facts, they are social systems that are human constructions. As cultural constructs they are given 'meanings' that might also be overlapping."

γενειακή εμπειρία. Θα πρέπει να αναζητήσουμε την εμπειρία της εποχής του Παύλου, όπως αυτή αποτυπώνεται σε διάφορες πηγές. Μια εκτενής και λεπτομερής παρουσίαση του υλικού από τον ιουδαϊκό και ρωμαϊκό κόσμο υπερβαίνει τα όρια και τους σκοπούς αυτής της σύντομης παρουσίασης. Άλλωστε υπάρχει μία εκτενής βιβλιογραφία γύρω από το θέμα<sup>16</sup>. Θα παρουσιάσουμε, επομένως, εν συντομία τα πορίσματα της μελέτης ιουδαϊκών, ρωμαϊκών και ελληνικών πηγών. Από πλευράς Ιουδαϊσμού οι πηγές που χρησιμοποιήθηκαν ήταν τα έργα του Φίλωνα, του Ιωσήπου, του Ψ-Φωκλίδη, το Δ' Μακκί αλλά και τα ποιητικά και σοφολογικά κείμενα της Π.Δ. Από πλευράς ελληνορωμαϊκού κόσμου πηγές αποτέλεσαν ο Ξενοφώντας, ο Πλούταρχος και κυρίως το έργο του *Περί φιλαδελφίας*, ο Κικέρων, ο Ιεροκλής, ο Musonius. Παρά τις επιμέρους διαφορές ιουδαϊκών και ελληνορωμαϊκών αντιλήψεων περί οικογένειας, ο ιουδαϊκός και εθνικός κόσμος φαίνεται πως συμφωνούσε σε γενικές γραμμές ότι: α) κυρίαρχοι θεσμοί στον αρχαίο κόσμο της Μεσογείου είναι η συγγένεια και κατ' επέκταση η οικογένεια, β) αυτό που συγκρατεί μεταξύ τους τα μέλη της οικογένειας είναι η κοινή καταγωγή, οι κοινές οικογενειακές παραδόσεις και η κοινή λατρεία, γ) άμεσα συνδεδεμένη με την οικογένεια είναι η έννοια της τιμής, δ) βασικό ιδεώδες της οικογενειακής ζωής είναι η αρμονία και η ομόνοια, ε) η οικογένεια είναι οργανωμένη ιεραρχικά, ωστόσο μεταξύ των μελών της κυριαρχούν η αγάπη και η φροντίδα (των γονέων προς τα παιδιά), η αγάπη και ο σεβασμός (των παιδιών προς τους γονείς), ενώ οι γονείς λειτουργούν συχνά ως πρότυπα μίμησης, στ) μολονότι και μεταξύ των αδελφών υπάρχει διαφοροποίηση, ως προς την θέση τους στην ιεραρχία της οικογένειας, το ζητούμενο είναι πάντοτε η ομόνοια και η αλληλοϋποστήριξη, ζ) η φιλαδελφία, η οποία προβάλλεται τόσο από Ιουδαίους

16. Ενδεικτικά παραπέμπουμε στα εξής: S. Dixon, *The Roman Family*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1992· J.F. Gardner, *Family and familia in Roman Law and Life*, Clarendon Press, Oxford 1998· J.W. van Henten-A. Brenner, *Family and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions* (STAR 2), deo, Leiden 2000· D. Balch-C. Osiek, *Early Christian Families in Context: A Cross-disciplinary Dialogue*, Eerdmans, Chicago 2003. Βλ. επίσης την επισκόπηση της σχετικής έρευνας μέχρι το 2003 στο άρθρο του B. Rawson, “‘The Roman Family’ in Recent Research: State of the Question,” *BibInt* 11 (2003): 119-138.



όσο και από εθνικούς συγγραφείς, δεν έχει μόνο συναισθηματική αλλά και πρακτική διάσταση.

Επιστρέφοντας στις μεταφορές της επιστολής μας παρατηρούμε ότι τα περισσότερα από τα προαναφερθέντα στοιχεία είναι παρόντα σε αυτές, αν και δεν απουσιάζουν οι διαφοροποιήσεις και ο εμπλουτισμός τους με νέα στοιχεία. Έτσι για παράδειγμα αυτό που καθιστά τους Θεσσαλονικείς οικογένεια του Θεού είναι βέβαια η πίστη τους (1,8 εξ.) αλλά πρώτιστα η εκλογή, μία νέα έννοια που εισάγεται εδώ αντί της κοινής καταγωγής. Μέσα από την κλήση και την εκλογή του Θεού τα μέλη της κοινότητας της Θεσσαλονίκης καθίστανται μία νέα οικογένεια. Μέσα σε αυτήν τη νέα κατάσταση οι σχέσεις του Παύλου και των Θεσσαλονικέων αλλά και των δεύτερων μεταξύ τους διέπονται από αγάπη. Ο Παύλος ενεργεί ως στοργικός γονιός αλλά ταυτόχρονα λειτουργεί κι ως πρότυπο για τα παιδιά του (2,14 εξ.). Πουθενά ωστόσο δεν προβάλλεται η υποχρέωση των παιδιών Θεσσαλονικέων προς τον πατέρα Παύλο. Το ζητούμενο παραμένει η αρμονική σχέση μεταξύ των αδελφών της κοινότητας, η οποία μάλιστα έχει πολύ πρακτικές διαστάσεις, όπως δηλώνουν οι στίχοι 5,14 εξ. Η φιλαδελφία επίσης έχει πρακτικές διαστάσεις (4,11)<sup>17</sup>. Τέλος, μολονότι υποστηρίχθηκε από τους Wayne A. Meeks<sup>18</sup> και Schüssler Fiorenza<sup>19</sup> ότι οι μεταφορές του Παύλου σιγπὸ ἔχουν να στήσουν ένα οικοδόμημα, στο οποίο θα έχουν καταργηθεί κάθε είδους ιεραρχικές διαβαθμίσεις και θα επικρατούν σχέσεις ισότητας, η προτροπή του Παύλου στο 5,12 («εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν... καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν») φαίνεται να προϋποθέτει μία ἔστω και υπο-

17. Ωστόσο δε θα πρέπει να κατανοηθεί μόνο στο επίπεδο μίας ηθικής της εκκλησιαστικής κοινότητας, αλλά, όπως σωστά παρατηρεί ο P. Pilhofer, "Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας ... (1Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu einem Proprium früher christlicher Gemeinden," στο ἔργο του ἰδίου *Die frühen Christen und ihre Welt: Greifswalder Aufsätze 1996-2001*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 139-152, ο ὅρος ἔχει κυρίως ἐκκλησιολογικὴ διάσταση καθὼς ορίζει τὴν ποιότητα των σχέσεων των μελών της εκκλησιαστικῆς κοινότητας.

18. W.A. Meeks, *The First Urban Christians: Theological Reconstruction of Christian Origins*, Yale University Press, New Haven-London 1983, 86-90.

19. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1992, 147.



τυπώδη ιεραρχία μέσα στη νέα κοινότητα, αν και η έμφαση σαφώς είναι στην αγάπη και όχι στην υποταγή<sup>20</sup>.

Η μεταφορική χρήση των παραστάσεων και σχέσεων της ζωής της οικογένειας δεν αποτελεί αποκλειστικό χαρακτηριστικό της εκκλησίας της Θεσσαλονίκης. Αντίθετα η πρακτική αυτή είναι διαδεδομένη στους θιάσους –θηρησκευτικούς, επαγγελματικούς κ.ά.– της ελληνόφωνης Ανατολής καθώς επίσης και στις ιουδαϊκές συναγωγές της Διασποράς, όπως βεβαιώνουν παπυρολογικές και επιγραφικές πηγές. Το υλικό αυτό έχει πρόσφατα συγκεντρωθεί και παρουσιασθεί από τους Pieter Arzt-Grabner<sup>21</sup> (πάπυροι) και Philip Harland<sup>22</sup> (επιγραφές), αν και στην περίπτωση του δευτέρου συνιστάται προσοχή, καθώς κάποιες από τις περιπτώσεις που παραθέτει είναι αμφίβολες. Οπωσδήποτε η χαρακτηριστικότερη περίπτωση μελών θιάσου είναι οι «είσποιοι αδελφοί» στην Ταναΐδα του Βοσπόρου (1<sup>ος</sup> -2<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.)<sup>23</sup>. Στη Θεσσαλονίκη απουσιάζει κατά πάσα πιθανότητα ο όρος με τη μεταφορική του έννοια από την εποχή του Παύλου<sup>24</sup>, υπάρχουν

20. Βλ. T.J. Burke, *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians* (JSNT. Suppl. 247), T & T Clark, London-New York 2003, 231-235, ο οποίος ορθά παρατηρεί ότι και στην περίπτωση των αδελφικών σχέσεων αυτές δεν είναι πάντοτε σχέσεις ισότητας στον αρχαίο κόσμο.

21. P. Arzt-Grabner, “‘Brothers’ and ‘Sisters’ in Documentary Papyri and in Early Christianity,” *RivB* 50 (2002): 185-204. Βλ. επίσης A.D. Clarke, “Equality or Mutuality? Paul’s Use of ‘Brother’ Language”, στο έργο του P.J. Williams κ.ά. (επιμ.), *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter on His 65<sup>th</sup> Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 2004, 151-164.

22. P. Harland, “‘Brothers’ in Associations and Congregations,” και “‘Mothers’ and ‘Fathers’ in Associations and Synagogues,” στο έργο του ίδιου, *Dynamics of Identity in the World of Early Christians: Associations, Judaeans, and Cultural Minorities*, T & T Clark, New York-London 2009, 63-81 και 82-96 αντίστοιχα.

23. Βλ. Harland, “Brothers”, 72-74.

24. Ο O. van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East (Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology)*, 46 θεωρεί ότι στην επιγραφή IG X/2.1, 824 ο όρος «ἀδελφοί» αναφέρεται σε μέλη κάποιου θιάσου, θέση που υιοθετεί κι ο Harland, “Brothers,” 71. Δεν υπάρχει, ωστόσο, στην επιγραφή καμιά ένδειξη που να οδηγεί με ασφάλεια σε αυτό το συμπέρασμα.

όμως μαρτυρίες για την ύπαρξη αξιωματούχων θιάσων που φέρουν τον τίτλο του πατρός και της μητρός επίσης από μεταγενέστερες εποχές: για παράδειγμα, ένας «πατήρ σπηλαίου»<sup>25</sup>, και μία «μήτηρ σπείρας»<sup>26</sup> σε δύο διονυσιακούς θιάσους της πόλης. Οι όροι ωστόσο «μήτηρ» και «πατήρ» είναι γνωστοί και στις συναγωγές της Διασποράς, όπως βεβαιώνει μία πληθώρα επιγραφών από τη Μ. Ασία κυρίως και τη Ρώμη<sup>27</sup>.

Η χρήση αυτών των μεταφορών από τον κόσμο της οικογένειας και ο αυτοπροσδιορισμός των μελών διαφόρων θιάσων με τη βοήθειά τους, εισάγει στη συζήτηση των παραστάσεων της οικογένειας στη Α' Θεσ ένα νέο στοιχείο, αυτό της σχέσης που φαίνεται να υπάρχει μεταξύ ταυτότητας και αυτοσυνειδησίας της ομάδας και των συγκεκριμένων μεταφορών. Στους θιάσους, που παρουσιάσαμε, οι όροι αυτοί αποκτούν το χαρακτηριστικό τίτλου και αξιώματος, καθίστανται κατά κάποιον τρόπο στοιχεία αυτοπροσδιορισμού όσων ανήκουν σε αυτούς τους θιάσους ή κατέχουν μία συγκεκριμένη θέση στην ιεραρχία τους. Η θεωρία της ταυτότητας μας διδάσκει πως τέτοια στοιχεία (τίτλοι, σύμβολα, πρακτικές κτλ.) επιλέγονται από ομάδες για να ορίσουν τα όριά τους προς τους έξω αλλά και για να τονίσουν τη συνοχή και την αυτοσυνειδησία τους ως ομάδα προς τους έσω. Μολονότι αυτό δεν παρουσιάζεται με μεγάλη αμεσότητα και σαφήνεια στην Α' Θεσ, δε μπορούμε να αγνοήσουμε την παρουσία της σχετικής με την οικογένεια γλώσσας σε συνάψεις, όπου υπάρχει η αντιπαράθεση με κάποιους άλλους έξω από την ομάδα, όπως για παράδειγμα στα 5, 3-4· 2, 14· 4, 3 εξ. Το γεγονός ότι οι Θεσσαλονικείς αποτελούν μέλη της οικογένειας του Θεού και αδελφοί μεταξύ τους, τους θέτει, προφανώς, εξ ορισμού έξω από το προηγούμενό τους περιβάλλον υπαγορεύοντάς τους ένα διαφορετικό τρόπο πολιτείας τόσο ως προς τους έξω από την εκκλησιαστική κοινότητα όσο και στις διαπροσωπικές τους σχέσεις ως μέλη αυτής της κοινότητας. Για να κατανοήσουμε αυτήν τη σύνδεση ταυτότητας και της επιμονής του Παύλου στη συγκεκριμένη επι-

25. IG X,2 1, αρ. 65 (3<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.):

26. Π.Μ. Νίγδελης, *Επιγραφικά Θεσσαλονίκεια: Συμβολή στην πολιτική και κοινωνική ιστορία της αρχαίας Θεσσαλονίκης* (IMXA), University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2006, 103 Β στ. 4 (α' μ. 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.).

27. Βλ., για παράδειγμα, «μήτηρ/mater»: *JWE* I, 5. 116 και «πατήρ/pater»: *JWE* I, 56. 87· *IJO* I, Mac1. Ach54.

στολή να επιλέγει όρους από τον κόσμο της οικογένειας για να χαρακτηρίσει τις σχέσεις που διέπουν τη νέα αυτή εκκλησία, θα πρέπει να ανατρέξουμε στις ιστορικοκοινωνικές συνθήκες αυτής της κοινότητας. Σε μία πόλη του ελληνιστικού κόσμου, όπως ήταν η Θεσσαλονίκη, η οποία ήταν οργανωμένη με βάση την οικογένεια, το εμπόριο και τις συντεχνίες, τους θρησκευτικούς θιάσους και τη συλλογική και συμμετοχική ζωή, η ταυτότητα κάθε ατόμου δε μπορούσε να υπάρξει έξω από την ομάδα. Η επιλογή της χριστιανικής ζωής, η οποία εκ των πραγμάτων έθετε τα μέλη της χριστιανικής κοινότητας εκτός της προηγούμενης θρησκευτικής πραγματικότητας της πόλης τους και της οικογένειάς τους και αποτελούσε τη βάση για ένα νέο τρόπο ζωής, ήταν μια εκ προοιμίου «προβληματική» κατάσταση και προκάλυψε προφανώς ανασφάλεια στα μέλη της χριστιανικής κοινότητας. Ίσως αυτήν την πίεση να αντικατοπτρίζουν τα όσα ο Παύλος λέει στην επιστολή για θλίψεις (3, 4, 2, 14), η έμφαση που δίνει στη σύνδεση της κοινότητας με τις υπόλοιπες κοινότητες του Παύλου αλλά και η ορολογία ένταξης σε μία οικογένεια, την οποία χρησιμοποιεί. Ήταν αναγκαίο να υπάρξει μία επαναπροσαρμογή της κοινωνικής αυτοσυνειδησίας του ατόμου, η δημιουργία μίας νέας ταυτότητας μέσα σε μία νέα ομάδα, που δεν είναι άλλη από την οικογένεια του Θεού. Επιπλέον, όπως σημειώνει ο W. Meeks, για να επικρατήσει ένας νέος κοινωνικός οργανισμός—στην περίπτωση μας αυτός της νεοϊδρυμένης κοινότητας της Θεσσαλονίκης—πρέπει να συντηρεί μια κοινωνική σταθερότητα και ευελιξία και πρέπει να παράγει το δικό της πολιτισμό<sup>28</sup>. Σε αυτήν την κατεύθυνση φαίνεται να συμβάλλουν όλες αυτές οι μεταφορές από τον κόσμο της οικογένειας, όπως βεβαιώνουν και οι προτροπές του αποστόλου στο 5, 12-15. Από αυτήν την άποψη μπορούμε να θεωρήσουμε δίκαιη την παρατήρηση του Robert Banks, ο οποίος σημειώνει ότι «η συχνή υιοθέτηση από τον Παύλο της σχετικής ορολογίας και των σχετικών παραστάσεων δηλώνει ότι η σύγκριση της χριστιανικής κοινότητας με μία οικογένεια πρέπει να θεωρηθεί ως η σημαντικότερη μεταφορική χρήση γενικά ... Περισσότερο από κάθε άλλη παράσταση που χρησιμοποιεί ο Παύλος αποκαλύπτει την ουσία του τρόπου που αντιλαμβάνεται την εκκλησιαστική κοινότητα»<sup>29</sup>.

28. Meeks, *Urban Christians*, 84.

29. R. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Cultural Setting*, Baker Academic, Grand Rapids 1995, 53.

## SUMMARY

Paul's first letter addressed to the newly founded Christian community of Thessaloniki is heavily-loaded with images and words deriving from the family world. In the present paper the significance of this finding is being discussed by making use of the metaphor theory of G. Lakoff and M. Johnson, Tajfel's social identity theory as well as of the epigraphic and literary evidence from the Graeco-Roman world. It is claimed that the ordinary metaphor of family is being re-worked by Paul in order to provide the members of the Thessalonian congregation with a new identity, as members of God's new family.



## Εκδοτικό σημείωμα

*Οι μελέτες που δημοσιεύονται σε αυτόν τον τόμο είναι βελτιωμένες και επικαιροποιημένες ως προς τη βιβλιογραφία κι έχουν ήδη εκδοθεί ή παρουσιασθεί νωρίτερα ως εξής:*

1. «Η μητέρα του Κυρίου στην Καινή Διαθήκη»: *Πνευματική Διακονία* έτος 3/τεύχ. 8 (2010): 10-22
2. Ο προφήτης Ηλίας ως προάγγελος του Μεσσία: Εισήγηση που έγινε στην Επιστημονική Θεολογική Ημερίδα που διοργάνωσε ο Ι.Ν. Προφήτου Ηλιού Πυλαίας σε συνεργασία με τη Θεολογική Σχολή ΑΠΘ τον Ιούνιο 2012
3. «Η Κόλαση στη βιβλική παράδοση και στα κείμενα του αρχέγονου Χριστιανισμού»: περιοδικό *ΣΥΝΑΞΙΣ* 121 (2012): 8-19
4. «Ασθένεια και αμαρτία στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο: το παράδειγμα του παραλυτικού στην Καπερναούμ (Μκ 2, 1-12): Εισήγηση στο Β' Διεπιστημονικό Συνέδριο με θέμα «Ανθρώπινος Πόνος και Υπαρξιακός Προβληματισμός» που οργάνωσε ο Σύλλογος Μεταπτυχιακών Φοιτητών του Τμήματος Θεολογίας ΑΠΘ τον Ιούνιο 2011
5. «Το κοινό υλικό του Λουκά και του Ιωάννη: Σύντομη συμβολή στο πρόβλημα των πηγών του τετάρτου ευαγγελίου»: Εισήγηση στο 12ο Διεθνές Συνέδριο της Ελληνικής Εταιρείας Βιβλικών Σπουδών στις Σέρρες με θέμα το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο τον Σεπτέμβριο 2010
6. «Ο Ιησούς Χριστός στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο»: «Jesus in the View

- of Luke», στο έργο των Chr. Karakolis et al. (eds.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship*, Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Minsk, September 2 to 9, 2010 (*WUNT* 1/288), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 153-180
7. «Οι εθνικοί στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο»: «Οι εθνικοί στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο». *Εισηγήσεις Ι' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 15-17 Σεπτεμβρίου 2000. Έκδοση Ι. Μητροπόλεως Δημητριάδος και Αλμυρού. Βόλος 2003, 381-393
  8. «Ερμηνεία του θαύματος του χορτασμού των πεντακισχιλίων στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο (9, 12-17): μία ερμηνευτική ανάγνωση με βάση την κοινωνιολογική μέθοδο»: «Ερμηνεία του θαύματος του χορτασμού των πεντακισχιλίων στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο (9,12-17). Μία ερμηνευτική προσέγγιση με βάση την κοινωνιολογική μέθοδο», *ΕΕΘΣ. Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας* Ν.Σ. 12 (2007): 155-169
  9. «“Εαυτοῖς ποιήσατε φίλους” (Λκ 16, 9): ο ελληνορωμαϊκός τόπος περί φιλίας στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο»: «“Εαυτοῖς ποιήσατε φίλους” (Λκ 16, 9) Ο ελληνορωμαϊκός «τόπος» περί φιλίας στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο», στο έργο *Αγία Γραφή και Αρχαίος Κόσμος: Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Ι. Γαλάνη*,. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2010, 457-492
  10. «“Εν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου”: η εμφάνιση του Αναστάσιου στην Εμμαούς (Λκ 24, 13-35) ως τύπος των ευχαριστιακών συνάξεων της πρώτης Εκκλησίας»: «“Εν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου”: Ἡ ἐμφάνιση τοῦ Ἀναστάσιου στὴν Ἐμμαοῦς (Λκ. 24, 13-35) ὡς τύπος τῶν εὐχαριστιακῶν συνάξεων τῆς πρώτης Ἐκκλησίας», *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 80/4 (2010): 187-210
  11. «Ἡ διδασκαλία του λόγου και η διακονία της τράπεζας: το παράδειγμα της πρωτοχριστιανικής κοινότητας των Ιεροσολύμων (Πραξ 6, 1 εξ.)»: Εισήγηση στην 9η Επιστημονική Ημερίδα θεολόγων καθηγητῶν γυμνασίων και λυκείων της Μητρόπολης με θέμα «Από τη Διακονία του Θείου Λόγου στη Διακονία του Πλησίον» τον Φεβρουάριο 2013
  12. «Το κήρυγμα του αποστόλου Παύλου για τον Μεσσία Χριστό: η θέση του μέσα στην παύλεια θεολογία και ο ρόλος του στη διαμόρφωση της ταυτότητας των παύλειων κοινοτήτων»: «Το κήρυγμα του αποστόλου Παύλου για τον Μεσσία-Χριστό: Η θέση του μέσα στην παύλεια θε-



ολογία και ο ρόλος του στη διαμόρφωση της ταυτότητας των παύλειων κοινοτήτων», στο έργο: Στ. Ζουμπουλάκης (επιμ.), *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της. Από την Παλαιά Διαθήκη ως τους πολιτικούς μεσσιανισμούς του 20ου αιώνα (Συναντήσεις 1)*, ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ, Αθήνα 2011, 77-113

13. « 'Ανήρ – γυνή': φεμινιστικές προσεγγίσεις και παύλειος λόγος»: «ANHP – ΓΥΝΗ: Φεμινιστικές προσεγγίσεις και Παύλειος λόγος». Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Ο άνθρωπος κατά τον Απόστολο Παύλο» της Ι. Μητροπόλεως Βεροίας. Βέροια 2002, 249-259
14. «Η 'εκλογή' και ο λαός του Θεού: Μία ορθόδοξη θεολογική προσέγγιση»: “'Election' and the 'People of God': An Orthodox Theological Perspective”, *Ecumenical Review* 64.1 (2012): 14-26
15. «Χαρίσματα και ενθουσιαστικές τάσεις στην αρχαία Εκκλησία: το παράδειγμα της εκκλησίας της Κορίνθου»: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Εκκλησία: Θεσμός και Χάρισμα κατά τον απόστολο Παύλο» της Ι. Μητροπόλεως Βεροίας. Βέροια 2010, 232-247
16. «Πολίτης των ουρανών στην *res publica colonia Philippensium*: διαμορφώνοντας και διατηρώντας τη χριστιανική ταυτότητα στη ρωμαϊκή αποικία των Φιλίππων»: Εισήγηση στο πλαίσιο του Διεθνούς - Διαχριστιανικού Συνεδρίου που διοργανώθηκε από την Ι.Μ. Φιλίππων, Νεαπόλεως και Θάσου υπό την αιγίδα του Οικουμ. Πατριάρχου Βαρθολομαίου με τον τίτλο «Παύλος - Φίλιπποι, δύο χιλιετίες: το ευρωπαϊκό όραμα του αποστόλου των Εθνών» τον Μάιο 2011
17. «Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας ... “(Α' Θεσ 4,9): η παράσταση της Εκκλησίας της Θεσσαλονίκης ως οικογένειας του Θεού και η ένταξή της στο ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο της εποχής»: Εισήγηση στο διεθνές επιστημονικό συμπόσιο με τον τίτλο «Ο απόστολος Παύλος, η Εκκλησία της Θεσσαλονίκης και οι δύο επιστολές προς Θεσσαλονικείς» που διοργανώθηκε στο πλαίσιο του εορτασμού των 44ων Δημητρίων από το Δήμο Θεσσαλονίκης και την Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης τον Οκτώβριο 2009.



## Ευρετήριο Βιβλικών Χωρίων

### Παλαιά Διαθήκη

#### *Γένεσις*

1, 27            322

8, 7             32

#### *Έξοδος*

15, 1-21        37

33, 11           238

#### *Αριθμοί*

11, 1 εξ.        276

#### *Δευτερονόμιο*

32, 43           298

#### *Ιησούς του Ναυί*

15, 8            79

18, 16           79

#### *Βασιλειών Α΄*

2, 1-10          37

17, 10           169

28, 3 εξ.        75

#### *Βασιλειών Β΄*

6, 23            33

#### *Βασιλειών Γ΄*

17, 17-24       53

19, 18           48

#### *Βασιλειών Δ΄*

23, 10           79

#### *Εσθήρ*

1, 3              238

2, 18            238

3, 1              238

6, 9              238

#### *Μακκαβαίων Α΄*

2, 18            238

3, 38            238

3, 40.57        247

4, 3              247

9, 50            247

#### *Μακκαβαίων Β΄*

15, 12-16       76

#### *Ψαλμοί*

17, 50           298

2, 7              296

40, 10           237

49, 12	75
63, 10	75
88, 13	75
102, 3	89
107, 26	75
109	307
116, 1	298
138, 8	76

*Παροιμίες*

14, 10	237
15, 11	76
25, 6-7	238

*Σοφία Σολομώντος*

7, 27	238
-------	-----

*Σοφία Σειράχ*

6, 8-13	237
6, 16-17	237
12, 8	237
37, 2	237
37, 10-15	237
48, 1-12	48

*Ιώβ*

3, 13	76
7, 9-10	75
10, 21	75
14, 1	24
17, 16	75
26, 6	76
30, 23	75

*Μαλαχίας*

3, 1	148
------	-----

*Ησαΐας*

6, 7	101
7, 17	31
11, 10	298

25, 6-8	76, 202
26, 16-19	76
40, 3-5	156
58, 6	159, 178
61, 1-2	159, 178

*Ιερεμίας*

7, 31-32	79
19, 2-6	79
32, 35	79

*Ιεζεκιήλ*

26, 20	75
31, 14-18	75

*Ζαχαρίας*

3, 4	101
------	-----

*Μαλαχίας*

3, 1	48
3, 23-24	48

*Δανιήλ*

3, 24	238
3, 27	238

*Επιστολή*

Αριστέα	280
---------	-----

**Καινή Διαθήκη***Κατά Ματθαίον*

1, 16	30
1, 18.20	31
1, 18-25	146
1, 21	31
2, 14	29
2, 21	29
6, 9-13	38
8, 5-13	209

10, 17-22	210
10, 28	71, 79, 82
11, 11	24
11, 18-19	64
11, 19	209
11, 27	120
12, 26	29
12, 46-50	29
13, 53-58	29, 158
14, 15-21	194
15, 32-39	194
16, 18	78, 79
16, 13-20	50
18, 12-14	210
20, 28	215
21, 9	119
25, 31-46	81, 82
26, 34	120
27, 47, 49	48, 58

*Κατά Μάρκον*

1, 10-11	146
1, 16-20	28
1, 21-22	159
2, 1 – 3, 6	91, 97
3, 21	26
3, 31-35	26, 27, 29
6, 1-6	28, 29, 158
6, 3	26, 29
6, 21-29	61
6, 31-44	194
8, 1-10	112
8, 27-30	50
10, 29-30	28
11, 9-10	119
12, 35-37	30
13, 9-12	210
14, 30	120
15, 35-36	48, 58
16, 12-13	245

*Κατά Λουκάν*

1, 3	165
1, 13-17	65, 155
1, 16-17	148
1, 32	31
1, 32-35	144, 148, 149
1, 34	31
1, 38	36
1, 43	146
1, 46-55	37
1, 48	38
1, 76	65, 148
1, 80	155
2, 11	146, 149
2, 14	157
2, 29-30	150
2, 30-31	37
2, 40.52	155
2, 41-52	154
2, 49	154
3, 1-22	155
3, 1 - 4, 14	155
3, 23	30
3, 23-28	156
3, 30	144
3, 32	176
4, 1-4	139
4, 14-15	158
4, 16-21	143
4, 16-30	178
4, 17-29	160
4, 24-27	50, 159
4, 26	159
4, 28	154
4, 31-32	158
4, 43	162
5, 4 εζ.	123
5, 7-11	125
6, 17	176
6, 32-35	235

7, 2-10	179	15, 3-7	212
7, 2-20	212	15, 6	210, 214, 236
7, 11-17	53, 159	15, 8-10	212
7, 16	169	15, 29	233
7, 22	112, 166, 167	16, 1-13	214, 216
7, 27-28	66	16, 9	210
7, 28	24	16, 16	66, 161, 171
7, 34	208, 209, 213, 233	16, 19-31	81
8, 1	162	16, 23	78, 79
8, 19-21	29	17, 26-29	174
8, 31	78	18, 8	143, 144
8, 50	150	18, 19-21	29
9, 1	159	18, 32-33	175
9, 2	162	19, 38	112, 119
9, 12-17	194, 199	21, 14-15	165
9, 13	282	21, 16	210, 213, 236, 239
9, 28-36	51, 160	21, 36	143, 144
9, 35	53, 144	22, 14-20	263
9, 51-56	51	22, 26-27	278
10, 13-14	177	22, 48	143
10, 18	160	22, 69	143, 144
10, 22	120	23, 12	210, 214, 221
10, 38 εξ.	123	23, 35	162, 180, 336
10, 38-42	282	23, 40-43	80
11, 1	161	23, 42	162
11, 1-4	232	24, 6	166, 167
11, 5-10	214	24, 1-12	245, 255
11, 5.6.8	209	24, 7	143
11, 27-28	34, 38	24, 10	123
11, 31	178	24, 13-35	245, 255, 263, 265, 266, 267, 269
12, 4	209, 217, 240	24, 26	162
12, 11-12	165	24, 26-27	263
12, 30	174	24, 29	164
14, 1-14	198, 239, 240	24, 36-43	122
14, 7-11	214, 234, 238	24, 36-49	245, 255, 256
14, 7-14	233, 235	24, 44-48	167
14, 8-10	215	24, 27	258
14, 10	209, 236	24, 50-53	255
14, 12-14	234, 235		

*Κατά Ιωάννην*

1, 21.25	60
2, 4	24, 41
2, 1-10	39
2, 1-11	194
4, 46-53	209
6, 1-13	194
6, 42	39, 40
9, 2	90
11, 1 εξ.	124
11, 2	124
12, 3 εξ.	123
13, 38	112, 119, 120
15, 13-15	227
19, 25-27	39
19, 26	24, 42
19, 35	43
20, 3-10	123
20, 8	43
20, 19-23	112, 122
21, 1-11	123
21, 7	125

*Πράξεις των Αποστόλων*

1, 14	38
1, 17. 25	278
1, 22	162
2, 27.31	78, 79
2, 42	268, 269
2, 44-47	240
4, 32	275
4, 32-37	200, 202, 240
4, 35	278
5, 31	150
6, 1-7	275
7, 56	143
8, 14	301
8, 26-40	267
9, 2	260
10, 24	207

11, 26	301
13, 23	150
13, 33	145
19, 13	171
19, 31	207
20, 7.11	268
21, 8	281
27, 3	207, 240
27, 35	268
28, 31	171

*Προς Ρωμαίους*

1, 3	30
1, 3-4	296, 145
2, 5-11	84
3, 24-26	304
5, 12	298
6, 4	309
6, 11	309
7, 4	309
7, 6	309
8, 11	145
11, 1-6	48
12, 3-8	356
12, 10	391
15, 7-12	298
15, 12	298
16, 7	321

*Προς Κορινθίους Α'*

1, 23	299
2, 9	83
3, 13	84
5, 5	84
7, 2	323
7, 3-4	318
7, 14.16	318
7, 19	318
7, 29.31	319
8, 7-11	360
10, 23	360



11, 1	382
11, 3	319
11, 5	321
11, 11	320
11, 17-34	279
11, 23-26	304
11, 26	324
12, 1-3	352
12, 4-11	354
12, 8-10	356
12, 13	318
12, 28-30	356
13, 1-2	356
13, 8	356
14, 6	356
14, 26-27	356
14, 34-35	320
15, 3-5	304
15, 20	305
15, 20-28	305
15, 22	308
15, 23-24	83
15, 24	306, 308
15, 50	306

*Προς Κορινθίους Β'*

1, 21-22	310
12, 1-10	84

*Προς Γαλάτας*

1, 4	308
3, 28	316
4, 4	308
4, 4-5	24, 25
4, 12-20	239

*Προς Εφεσίους*

1, 20	308
2, 6	306
5, 28	328

*Προς Φιλιππησίους*

1, 6	384
1, 8	384
1, 9	384
1, 12-26	380
1, 21	382
1, 27	376, 377, 378, 383
1, 28	378
1, 30	381
2, 6-11	382
2, 17-18	381
3, 4-16	380
3, 17	381
3, 20	383
3, 21	384
4, 10-20	239

*Προς Θεσσαλονικείς Α'*

1, 1	299
1, 10	84
2, 7	391
2, 11	392
2, 12	392
2, 14	400
3, 4	400
4, 13-18	83
5, 2	307
5, 3	84
5, 4	307
5, 9	299
5, 12	400
5, 26	391

*Προς Κολοσσαείς*

1, 13	306
1, 18	308
1, 15-20	307
1, 18	308
3, 11	317

*Προς Τιμόθεον Α΄*

3, 16	145
2, 11-15	320

*Τιμόθεον Β΄*

2, 8	30
------	----

*Προς Τίτον*

2, 1-10	320
---------	-----

*Προς Εβραίους*

1, 5	145
11, 34-38	48
12, 22-24	79

*Ιακώβου*

2, 23	238
5, 17-18	49

*Πέτρου Α΄*

2, 18 – 3, 7	320
--------------	-----

*Ιωάννου Γ΄*

12	240
----	-----

*Αποκάλυψη*

11, 3-13	48
19, 20	82
20, 10	82
20, 13-14	79
20, 14-15	82

## Ευρετήριο συγγραφέων

### Αρχαίοι συγγραφείς

Αθήναιος, 224  
 Αριστοτέλης 221, 224, 231, 378,  
 Αρτεμίδωρος 195  
 Βαβρίας 224, 225  
 Διογένης Λαέρτιος 224, 240, 317  
 Διονύσιος ο Χαλκούς 233  
 Δίων Κάσσιος 371  
 Δίων Χρυσόστομος 222  
 Ευριπίδης 222, 224  
 Ζηνόβιος 225  
 Ησίοδος 221, 223  
 Θεόγνις 224  
 Θέων 222, 237  
 Ιάμβλιχος 224  
 Ιουβενάλης 234  
 Ιπποκράτης 195, 196  
 Ιώσηπος 26, 52, 53, 182, 247, 302,  
 396  
 Καλλικρατίδης 222  
 Κικέρων 233  
 Κυντιλιανός 222, 380  
 Λιβάνιος 222

Λουκιανός 156, 222, 228, 234  
 Μένανδρος 222, 223, 225,  
 Ξενοφών 222, 223  
 Πλάτων 237  
 Πλίνιος 247, 267  
 Πλούταρχος 205, 220, 223-225,  
 234, 396,  
 Σενέκας 234  
 Σιμωνίδης 233  
 Σοφοκλής 224  
 Στοβαίος 222  
 Φιλόδημος 224, 229  
 Φίλων 224, 238, 396, 53  
 Χαρίτων 220, 222, 227  
 Ψ-Ισοκράτης 223, 225  
 Ψ-Φίλων 55, 90  
 Musonius Rufus 389, 396  
 Publilius 225  
 Valerius Maximus 222, 225

**Εκκλησιαστικοί συγγραφείς και  
 Πατέρες**

Αθανάσιος Αλεξανδρείας 24, 355

Ανδρέας Κρήτης 21  
 Βασίλειος Καισαρείας 238  
 Γρηγόριος Θεολόγος 205, 324  
 Γρηγόριος Νύσσης 363  
 Ειρηναίος 131  
 Επιφάνιος 246  
 Ευθύμιος Ζυγαβηνός 42  
 Ευσέβιος Καισαρείας 108, 246, 247  
 Θεοδώρητος Κύρου 342, 355  
 Θεόδωρος Πρώδρομος 246  
 Θεοφύλακτος 91  
 Ιγνάτιος 261, 280  
 Ιερώνυμος 29, 247  
 Ιουστίνος 59  
 Ιωάννης Χρυσόστομος 26, 28, 32, 38-41, 52, 91, 231, 275, 305, 341, 353-355, 363  
 Κλήμης Αλεξανδρεύς 131, 231, 238, 323, (5) (9)  
 Κλήμης Ρώμης 238, 241  
 Κύριλλος Αλεξανδρείας 21, 52, 133, 246,  
 Κύριλλος Ιεροσολύμων 25  
*Ποιμήν του Ερμά* 230, 231, 241  
 Πρόκλος Ιεροσολύμων 21  
 Σωζόμενος 85  
 Ψ-Μακάριος 232  
 Ωριγένης 25, 231, 246

### Ελληνόγλωσσοι συγγραφείς

Αγουρίδης, Σ. 355, 357, 359, 360  
 Αδαμτζίλογλου Ε.Χ. 319  
 Ατματζίδης, Χ. 202, 233, 342, 343  
 Βασιλειάδης, Π. 211, 213, 262, 265, 266, 270, 337

Γαλάνης, Ι. 25, 42, 207, 208, 211, 391, 392  
 Ιωαννίδης, Β. 359  
 Ιωαννίδης, Θ.Α. 30, 156  
 Καϊμάκης Δ. 75, 76-78, 308,  
 Καραβιδόπουλος, Ι. 22, 23, 26, 29, 80, 84, 173, 182, 210, 249, 320, 351, 382,  
 Καρακόλης, Χ. 40-42, 91  
 Κωνσταντίνου, Μ. 72  
 Μούρτζιος, Ι. 52, 160  
 Νίγδελης, Π.Μ. 399  
 Οικονόμου, Χ. 249, 275  
 Παναγόπουλος, Ι. 139  
 Παπαδημητρίου, Κ. 211, 212, 383  
 Παπαρνάκης, Αθ. 89  
 Πασσάκιος, Δ.Κ. 201  
 Σάκκος, Σ. 33  
 Τσαλαμπούνη, Αικ. 345, 373, 376

### Ξενόγλωσσοι συγγραφείς

Aasgard, R. 381  
 Abrahams, I. 53  
 Abrams, D. 369  
 Adams, J.E. 247  
 Albertz, M. 95  
 Albertz, R. 159  
 Allison, D.C. 57  
 Anderson, R.H. 182  
 Arzt-Grabner, P. 355, 398  
 Aune, D. 44, 303  
 Bailey, J.A. 115, 117  
 Bailey, K.E. 230, 236  
 Baker, C.A. 368, 369  
 Balch, D. 396

- Bammel, E. 221, 230  
 Barr, J. 293, 294  
 Barrett, C.K. 109, 111, 268, 276,  
 278, 279  
 Bartchy, S.S. 318  
 Barton, S.C. 185  
 Bartsch, H.-W. 305  
 Bauckham, R. 73, 75, 76, 77  
 Bauer, W. 310  
 Baumert, N. 320  
 Baumgart, J. 385  
 Bautch, K.C. 78  
 Beasley-Murray, G.R. 91  
 Becker, J. 304  
 Benoit, P. 246  
 Berger, K. 231, 355  
 Berjelung, A. 75  
 Berthold, H. 232  
 Betz, H.D. 24, 171, 206, 251, 254,  
 264, 266, 317  
 Bieringer, R. 256  
 Billerbeck, P. 30, 49, 58, 89, 238  
 Bird, M. 131, 249  
 Bishop, F.F.E. 247  
 Blass, F. 213  
 Bleicken, J. 374, 375  
 Bock, D.L. 141, 168  
 Bockmuehl, M. 291, 334, 335, 337,  
 346  
 Bohnenblust, G. 219  
 Baum-Bodenbender, R. 110  
 Blinzel, J. 110  
 Boismard, M.E. 109, 117, 118  
 Borgen, P. 303  
 Borresen, E. 322  
 Bousset, W. 353  
 Bouwmann, G. 267  
 Bovon, F. 35, 38, 51, 53, 67, 81,  
 119, 132, 133, 140, 158, 183, 212,  
 213, 215, 216, 217, 249, 266,  
 Boyarin, D. 322, 341, 345, 346  
 Brandenburger, E. 125  
 Branscomb, H. 93  
 Braun, W. 233, 235  
 Brenner, A. 396  
 Brewer, R.R. 378  
 Brink, L. 241  
 Brock, A.G. 207  
 Brodie, T.L. 53  
 Brown, P.G. M<sup>c</sup>C. 224  
 Brown, Raymond 30, 31, 32, 34,  
 35, 38, 39, 42, 109, 262  
 Brown, Rupert 368, 369  
 Bruce, F.F. 25  
 Buckwalter, H.D. 142, 164,  
 Bultmann, R. 80, 94, 98, 109, 146,  
 158, 215, 245,  
 254, 256, 266,  
 Burger, C. 139  
 Burke, P. 192, 369  
 Burke, T.J. 398  
 Burn, A.E. 247  
 Burnett, A. 372  
 Burnett, G.W. 368  
 Busse, U. 65, 124  
 Byrskog, S. 126  
 Cadbury, H. 130, 268  
 Cairns, D.L. 230, 231  
 Cancik, H. 90  
 Carson, D.A. 39, 91, 111  
 Casey, R.P. 299  
 Castelli, E.A. 316, 322  
 Cerfaux, L. 310  
 Charlesworth, J.H. 247, 294  
 Chauvet, L.-M. 266  
 Chester, A. 291, 294, 295, 308, 311  
 Chester, S.J. 362  
 Clarke, A.D. 398  
 Claußen, C. 303  
 Cohen, S.J.D. 183, 300

- Collart, P. 371, 373  
 Collins, A.Y. 26, 27, 29, 53, 57, 61, 62, 83, 92, 93, 95, 96, 100, 101,  
 Collins, J. 56, 292, 294  
 Collins, R.F. 353, 357  
 Connor, R. 221  
 Conzelmann, H. 134, 135, 136, 152, 156, 161, 170, 275, 302, 305, 358  
 Cosgrove, C.H. 168  
 Craffert, P.F. 190, 193  
 Cribbs, F.L. 111, 116, 118  
 Crossan, J.D. 231  
 Cullmann, O. 115, 264, 301  
 Culpepper, R.A. 108  
 Dahl, N. A. 177, 290, 291, 293, 295, 299, 300, 308,  
 D'Angelo, M.R. 316, 321  
 Danker, F.W. 198  
 D'Arms, G. 234  
 Dauer, A. 117, 122  
 Davies, J.G. 363  
 Debrunner, A. 91, 213  
 Degenhardt, H.J. 216  
 Deissmann, A. 238  
 de Jonge, M. 109, 110, 290, 294  
 Delorme, J. 267  
 Denney, J. 310  
 Denaux, A. 107, 109, 110, 117, 120, 121, 124  
 Derrett, J.D.M. 230, 236  
 Despotis, S. 259, 260  
 Detienne, M. 225  
 de Vos, C.S. 385  
 Dewey, J. 94, 98  
 Dibelius, M. 50, 134, 246  
 Dietzfelbinger, Chr. 42, 43  
 Dillon, R.J. 245, 257  
 Dixon, S. 396  
 Dodd, C.H. 109, 216, 226, 255,  
 Duff, A.M. 386  
 Dunant, F. 374  
 Dunn, J.D.G. 25, 291, 292, 295, 296, 297, 301, 304, 305, 310, 340, 357, 359  
 Dupont, J. 261, 267  
 Edwards, J.R. 98, 103  
 Ehrensperger, K. 303  
 Ehrhardt, A. 246, 253, 254  
 Eisenstadt, S.N. 197  
 Elliot, J.H. 27, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193  
 Ellis, E.E. 139, 217  
 Eltester, W. 146, 245  
 Esler, P. 183, 189, 193, 208, 379  
 Evans, K.G. 221, 228, 229  
 Faierstein, M.M. 57  
 Fatum, L. 322  
 Fee, G. 355  
 Fitzgerald, J.T. 206, 219, 220, 221, 222, 224, 237  
 Fitzmyer, J.A. 57, 92, 177, 216, 217, 250, 252, 254, 262, 264, 267, 365  
 Fleckenstein, K.-H. 246, 248  
 Focant, C. 165  
 Fotopoulos, J. 303  
 Frankenmölle, H. 177  
 Franklin, E. 140, 141  
 Fridrichsen, A. 230  
 Forbes, Chr. 362  
 Fuchs, A. 201  
 Gächter, P. 236  
 Gardner, J.F. 396  
 Gardner-Smith, P. 108, 109  
 Gaston, L. 291, 304  
 George, A. 140  
 Gerber, Chr. 391

- Gerhardsson, B. 303  
 Gielen, M. 305  
 Gillman, J. 256, 259, 264  
 Gils, F. 138, 139  
 Glombitza, O. 154  
 Gnilka, J. 101, 379  
 Görg, M. 252  
 Goguel, M. 266  
 Gooder, P. 185  
 Goulder, M. 132, 213, 214, 216,  
 249, 281, 283  
 Grant, F.C. 114  
 Grappe, C. 259  
 Green, D. 241  
 Green, G.L. 391  
 Green, J.B. 117, 137, 155  
 Gregory, A. 131  
 Grimshaw, J. 195  
 Groh, D.E. 296  
 Grünwaldt, K. 58  
 Grundmann, W. 293  
 Guelich, R.A. 27, 99  
 Gümbel, L. 113  
 Gundry, R.H. 318, 319, 363  
 Gundry-Volf, J.M. 317, 318, 319,  
 321, 323  
 Gunkel, H. 254  
 Haacker, K. 232, 344  
 Hackenberg, W. 260  
 Häfner, G. 60  
 Haenchen, E. 134  
 Hagner, D.A. 30, 32, 63, 81  
 Hahn, F. 50, 147, 152, 162, 164, 165,  
 253, 290, 292, 293, 296, 300, 311,  
 Harland, Ph. 381, 398  
 Hauck, Φ. 206  
 Haufe, G. 306  
 Hauser, L. 160  
 Hays, R. 312, 339, 340, 358, 362  
 Hedner-Zetterholm, K. 59  
 Heininger, B. 230, 232  
 Heinrichs, J.H. 377  
 Hellerman, J.H. 385  
 Hengel, M. 90, 109, 276, 290, 291,  
 292, 293, 297, 299, 300, 301, 303  
 Hesse, F. 310  
 Hiers, R.H. 227  
 Himmelfarb, M. 77  
 Hinkle, S. 369  
 Hochschild, R. 193  
 Hogg, M.A. 368, 369, 380  
 Holladay, C.R. 338, 351  
 Hooker, J. 220  
 Hooker, M.D. 26, 28, 29, 34, 62,  
 96, 131,  
 Horbury, W. 294, 337  
 Horrell, D.G. 191, 193, 381  
 Horsley, R.A. 355  
 Horton, F.L. 35, 169  
 Howard, M.I. 37  
 Howgego, Chr. 374  
 Hultgren, A.J. 94, 136, 137  
 Hurtado, L.W. 303  
 Ireland, D.J. 216, 226  
 Jaubert, A. 321  
 Jeremias, J. 57, 150, 157, 212, 215,  
 216, 230, 250, 332  
 Jewett, R. 296, 304, 305, 343  
 Johnson, A.F. 231  
 Johnson, L.T. 149, 181, 252, 257,  
 258, 262, 266  
 Johnson, M. 393-395  
 Johnson, M.D. 157  
 Johnson, S.E. 103  
 Joubert, S.J. 197  
 Jülicher, A. 74, 214-216, 232,  
 Just, A.A. 263, 265



- Kähler, Chr. 164, 232  
Karris, R.J. 260  
Käsemann, E. 305, 383  
Kaufmann, J.-C. 367  
Keck, L.E. 129, 145,  
Kee, H.C. 28, 98, 188, 193  
Keener, C.S. 356  
Kellermann, U. 58  
Kertelge, K. 104  
Klauck, H.-J. 90, 96, 102, 207, 240  
Klein, H. 51, 114, 212, 213, 216,  
217,  
Klein, W.W. 330  
Kleinknecht, K.T. 109,  
Knowles, M. 394, 395  
Koch, D.A. 58, 96, 101  
Koepp, W. 225  
Koester, H. 302  
Konstan, D. 219, 220, 224  
Korn, M. 245  
Kraabel, A.T. 300  
Kraemer, R.S. 316, 321  
Krämer, M. 216, 227, 290  
Kramer, W. 301, 304  
Kränkl, E. 135  
Kremydi-Sicilianou, S. 374  
Kümmel, W.G. 111, 161  
Kyrtatas, D.J. 79  
Kysar, R. 110  
  
Labahn, M. 126  
Lake, K. 268, 299  
Lakoff, G. 393-395, 401  
Lamouille, A. 109  
Lampe, G.W.H. 138  
Landfester, M. 220  
Landquist, J.E. 267  
Laurentin, R. 155  
Laytham, D.B. 261  
Leaney, A.R.C. 139  
  
Lehtipuu, O. 81, 82  
Léon-Dufour, X. 259  
Levine, J.M. 368  
Lichtenberger, H. 276  
Lietzmann, H. 304  
Lieu, J.M. 41, 300, 369  
Linke, B. 375  
Lohmeyer, E. 373  
Lohse, E. 136  
Loisy, A. 217  
Longenecker, R.N. 24, 25, 317, 319  
Löwenstein, K. 226  
Lüderitz, G. 376  
Lührmann, D. 58  
Luomanen, P. 117, 197, 217  
Lutz, C.P. 389  
Luz, U. 49, 81  
Lyons, G. 206  
  
MacDonald, D.R. 323  
MacDonald, M.Y. 321  
Maddox, R. 115, 116  
März, C.-P. 160, 164  
Maisch, I. 93, 102  
Malas, W.H. 206  
Malherbe, A. 391  
Malina, B. 185, 186, 189, 190, 191,  
193-197, 200, 202, 368  
Marcus, J. 26, 27, 29, 57, 61, 62,  
92, 99, 100  
Marshall, I.H. 67, 80, 130, 131,  
147, 150, 152, 153, 156, 157, 159,  
160, 163, 176, 177, 212, 216, 217,  
251-254, 261, 262, 267  
Marshall, P. 239  
Martin, R.P. 50, 310, 378, 380, 382,  
383,  
Martyn, J.L. 145  
Mayer, C. 65  
Maxey, J. 261, 262

- Mead, R.T. 96  
 Meeks, W.A., 186, 193, 317, 322, 381, 397, 400  
 Meiser, M. 25, 26  
 Melzer-Keller, H. 321  
 Merkel, H. 107  
 Merz, A. 74  
 Metternich, U. 104  
 Metzger, B.M. 85, 246  
 Michel, V. 248  
 Miller, E.C. 378  
 Milligan, G. 391  
 Millikowski, C. 59  
 Mills, M.A. 126  
 Minear, P.S. 138, 145, 170  
 Mitchell, A.C. 206, 207, 239, 240  
 Mitchell, M. 241, 358  
 Moessner, D.P. 138  
 Moon, R. 394, 395  
 Moore, G.F. 57  
 Morris, L. 33  
 Moule, C.F.D. 99, 247  
 Moulton, J.H. 391  
 Moxnes, H. 195, 197-203, 395  
 Moyise, S. 298, 339  
 Müller, W.G. 169  
 Mummendey, A. 379  
 Murray, O. 91  
 Mußner, F. 24  
 Myllykoski, M. 117, 122, 217  
 Nebreda, S.R. 378, 384  
 Neiryneck, F. 98, 109, 117, 122, 158  
 Neufeld, V.H. 296, 353  
 Neusner, J. 116, 294  
 Neyrey, J.H. 193, 197, 233, 368  
 Nicklas, T. 81, 83  
 Niditch, S. 126  
 Nineham, D.E. 255  
 Nissen, Th. 241  
 Nolland, J. 37, 38, 52, 54, 80, 119, 120, 143, 156, 162, 169, 175, 180, 212, 213, 215-217, 231, 250, 264, 282  
 Novenson, M.W. 290, 293, 298, 312  
 Oakes, P. 193, 381  
 Oakman, D.E. 195  
 Oberlinner, A. 252  
 Öhler, M. 56-60, 63-65  
 O'Neil, E.N. 222  
 Ong, W. J. 125  
 Orlett, R. 261  
 Osiek, C. 396  
 Paeslack, M. 237, 238  
 Paget, J.C. 291  
 Papazoglou, F. 371  
 Parker, P. 115, 116  
 Parmentier, M. 363  
 Parsons, M.C. 131  
 Paulus, E.G. 49  
 Peachin, M. 224, 233, 234, 240  
 Pervo, R.I. 131, 143, 268, 269, 274, 275, 278, 279,  
 Pesch, H.D. 89  
 Pesch, R. 101, 102, 269, 275-278, 281  
 Peterson, E. 225, 237  
 Petzl, G. 90  
 Picard, Ch. 374  
 Pilhofer, P. 371-376, 397  
 Pizzolato, L. 219  
 Plett, A.F. 169  
 Plumer, E. 26  
 Poirer, J.C. 51  
 Pokorný, P. 145, 208  
 Poon, W.C.K. 282  
 Popp, T. 235  
 Porter, S.F. 185

- Preuß, H.D. 75, 329, 330, 331, 333  
 Puig i Tàrrach, A. 165  
 Räsänen, H. 25, 276  
 Rajak, T. 300  
 Ramsay, W.M. 241  
 Rawson, B. 396  
 Rohrbaugh, R.L. 194-197, 235  
 Read-Heimerdinger, J. 247  
 Reid, S.A., 380  
 Reece, S. 247  
 Rehkopf, F. 213  
 Reinhartz, A. 44  
 Reinmuth, E. 226  
 Resch, A. 83  
 Rese, M. 141  
 Riesner, R. 246, 248, 251, 252, 267  
 Ricl, M. 90  
 Rius-Camps, J. 248  
 Robinson, B.P. 263-265  
 Robinson, J.M. 302  
 Rodd, C.S. 192  
 Röhser, G. 72, 80, 218, 249  
 Roloff, J. 274, 278  
 Roninger, L. 197  
 Rönsch, H. 238  
 Rossell, W.H. 25  
 Rowe, C.K. 140, 141, 147  
 Ruppel, W. 376  
 Sabbe, M. 109  
 Sahlins, M. 197, 201  
 Salway, B. 390  
 Sampley, J.P. 206  
 Sanders, P. 175  
 Sherwin-White, A.N. 374  
 Schinkel, D. 379  
 Schlatter, A. 252, 307  
 Schnabel, E.J. 90, 299, 305-307, 352, 354, 355, 357, 358, 361, 364  
 Schneider, G. 136, 138, 165, 166  
 Schnelle, U. 110, 290  
 Schnider, F. 259  
 Schniewind, J. 113, 114  
 Schrage, W. 307, 357  
 Schramm, T. 226  
 Schreck, Chr. J. 158  
 Schreiber, S. 295  
 Schroeter, H. 58  
 Schubert, P. 129, 145, 146, 245, 249, 252, 253, 258  
 Schürmann, H. 158  
 Schüssler-Fiorenza, E. 317, 321, 322, 397  
 Schütz, F. 137  
 Schweitzer, A. 266, 360  
 Schweitzer, E. 82  
 Scott, J.M. 59  
 Scroggs, R. 188, 193, 318  
 Seesemann, H. 268  
 Sellin, G. 58  
 Séve, M. 373  
 Sevenster, J.M. 290  
 Siker, J.S. 179  
 Smallwood, E.M. 376  
 Smith, D.M. 108, 109, 111, 115, 118  
 Smith, E.R. 380  
 Smit, P.B. 372  
 Snodgrass, K. 226, 230  
 Solin, H. 224  
 Stählin, G. 207, 236, 237  
 Stadthartinger, A. 377  
 Stein, J. 232  
 Stein, R.H. 212  
 Stemmler, M. 375  
 Stenger, W. 259  
 Stenschke, W.C. 173, 175, 177, 178, 180, 181, 183  
 Stets, J.E. 369  
 Still, T. 191

- Strack, H.L. 30, 49, 48, 59, 89, 238  
 Strauss, M.L. 139  
 Strecker, G. 110  
 Stuhlmacher, P. 110  
 Sumney, J.L. 303, 304, 309  
 Tajfel, H. 368, 393, 401  
 Talbert, C.H. 35, 144, 169, 269  
 Tannehill, R.C. 132, 235, 249  
 Taussig, H. 235  
 Telford, W.R. 28  
 Theißen, G. 74, 96, 97, 101, 192-194, 196, 276, 359,  
 Thiede, C.-P. 247  
 Thiselton, A.C. 84, 353, 355, 359, 361, 362  
 Thyen, H. 42, 44, 91, 110, 117, 124, 125  
 Torrey, C.C. 299  
 Tuckett, C.M. 163, 235  
 Turner, J.C. 368  
 Turner, M. 395  
 van Aarde, A.G. 187  
 van Belle, G. 235  
 van der Horst, P.W. 376  
 van Henten, J.W. 376, 396  
 van Nijf, O. 398  
 van Staaden, P. 187  
 van Unnik, W.C. 129, 135, 290  
 Veligianni, Chr. 240  
 Verheyden, J. 50, 54, 131, 169, 235  
 Verrant, J.-P. 225  
 Veyne, P. 202  
 Vielhauer, P. 134  
 von Dobschütz, E. 98  
 von Hase, K. 120  
 Voss, G. 136, 137  
 Waetjen, H. 231, 232  
 Walter, N. 276  
 Walters, P. 131, 249  
 Wanamaker, C.A. 392  
 Wanke, J. 249-252, 254  
 Weber, P. 373  
 Wegner, U. 179, 212  
 Wenzel, M. 379  
 Williams, P.J. 398  
 Wilson, S.G., 151, 165, 170  
 Wilson, V.M. 259  
 Windisch, H. 108  
 Witherington III, B. 131, 276  
 Wolff, C. 307, 332  
 Wolter, M. 35, 36, 52, 65, 66, 80, 146-148, 150, 156, 157, 160, 162, 211, 212, 218, 232, 235, 247, 258, 259, 261  
 Wright, C.J.H. 332  
 Wright, N.T. 310, 311  
 Zahn, Th. 91, 246  
 Zarate, M.A. 380  
 Zeller, D. 293, 296, 307, 358, 359, 362  
 Zetterholm, M. 59, 291  
 Zimmermann, R. 226  
 Zuckerman, C. 376  
 Zwickel, W. 247



Στον παρόντα τόμο συγκεντρώνονται μελέτες, που είτε παρουσιάστηκαν σε συνέδρια ως εισηγήσεις είτε δημοσιεύθηκαν σε περιοδικά στην Ελλάδα ή στο εξωτερικό ως σύντομες μελέτες κατά το διάστημα 2002-2013. Καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα κειμένων της Καινής Διαθήκης, αν κι η έμφαση βρίσκεται σε δύο κυρίως ενότητες, στα συνοπτικά ευαγγέλια (και κυρίως στο κατά Λουκάν) και στις επιστολές του αποστόλου Παύλου. Στην πλειοψηφία τους οι μελέτες του τόμου αφορούν σε θέματα εξήγησης και θεολογίας της Καινής Διαθήκης και σε μικρότερο βαθμό σε θέματα Εισαγωγής στην Καινή Διαθήκη και Ιστορίας Χρόνων της Καινής Διαθήκης. Σε αυτές γίνεται μια προσπάθεια να προσεγγισθεί το βιβλικό κείμενο με τη βοήθεια των εργαλείων των σύγχρονων ερμηνευτικών μεθόδων και άλλων θεωριών και να αξιοποιηθεί ταυτόχρονα στο μέτρο του δυνατού η προηγούμενη πατερική εξηγητική παράδοση σε ένα, ελπίζουμε, γόνιμο και κριτικό διάλογο με τη σύγχρονη βιβλική επιστήμη.