

ΔΕΡΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΡΕΣΤΩΝ

Τόμος 12ος, Νέα Σειρά, Ιούνιος-Δεκέμβριος 1992, Έτος 22

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σ. Αγουρίδης, Το επεισόδιο μεταξύ Πέτρου και Παύλου στην Αντιόχεια	5
B.E. Νικοπούλου, Η Νομική Έννοια του Αρραβώνα στις Επιστολές του Παύλου	28
Rev. Dr. D.T. Adamo, Universalism in the Book of Jonah	41
Σπ. Κ. Τσιτσίγκος, Ποιο ήταν το έργο των Επτά Διακόνων	52
Καθηγ. Ιωάνν. Καραβιδόπουλου, Το Απόκρυφο Ευαγγέλιο Πέτρου	59
Βιβλιοκρισίες: Ed. Schweitzer, «Theologische Einleitung in das Neue Testament» (υπό Dr. Σ. Νανάκου). – Karl Paul Donfried, the Dynamic word, New Testament Insights for Contemporary Christians (υπό Σ. Αγουρίδη)	65



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Αρτος Ζωής»
(Λεωφ. Κηφισίας, Στάση Παράδεισος, Χαλάνδρι, Αθήνα)

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Γρατσέας,
Γ. Κωσταράς, Χ. Κωνσταντινίδης, Αθ. Νίκας, Γ. Ρηγόπουλος,
Ιω. Σεργόπουλος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:

Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 11635

Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης,
Ι. Γαλάνης, Γ. Γρατσέας, Ι. Καραβιδόπουλος, Γ. Ρηγόπουλος

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένα και να μην υπερβαίνουν το
ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες).

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομηχανική αναπύπλωση
οποιουδήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Σ. Αγουρίδη στην παραπάνω
διεύθυνση.

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 800

εξωτερικού \$ 10

Τιμή τεύχους: Δρχ. 300

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 12ος, Νέα Σειρά, Ιούνιος-Δεκέμβριος 1992, Έτος 22

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σ. Αγουρίδης, Το επεισόδιο μεταξύ Πέτρου και Παύλου στην Αντιόχεια	5
B.E. Νικοπούλου, Η Νομική Έννοια του Αρραβώνα στις Επιστολές του Παύλου	28
Rev. Dr.D.T. Adamo, Universalism in the Book of Jonah	41
Σπ. Κ. Τσιτσίγκος, Ποιο ήταν το έργο των Επτά Διακόνων	52
Καθηγ. Ιωάνν. Καραβιδόπουλου, Το Απόκρυφο Ευαγγέλιο Πέτρου	59
Βιβλιοκρισίες: Ed. Schweitzer, «Theologische Einleitung in das Neue Testament» (υπό Dr. Σ. Νανάκου). – Karl Paul Donfried, the Dynamic wond, New Testament Insights for Contemporary Christians (υπό Σ. Αγουρίδη)	65

Πολεμάται την ακαδημαϊκή προσπάθεια με την απόλυτη απόφαση της στρατηγικής στρατηγικής πολιτικής την οποία διέπει η ιεραρχία της εκκλησίας. Η απόφαση αυτή προβλέπει την αποτίναξη των αρχαρίων καθώς και την απορρίψη της απόφασης της Επιτροπής της Ιεραρχίας για την αποτίναξη της Αρχιεπισκοπής της Κύπρου.

Το επεισόδιο μεταξύ Πέτρου και Παύλου στην Αντιόχεια

(Γαλάτας 2, 11-21)*

«**II** Ὄτε δε ἤλθεν Κηφάς εἰς Αντιόχειαν, κατά πρόσωπον αυτῷ αντέστην, ὅτι κατεγγνωσμένος ἦν. **12** πρὸ του γαρ ελθείν τινας απὸ Ιακώβου μετά τῶν εἰνεών συνήσθιεν· Ὅτε δε ἤλθεν, υπέστελλεν καὶ αφέρειν εαυτὸν φοβουμένος τοὺς εκ περιτομῆς. **13** καὶ συνεπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ιουδαῖοι, ὡστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ υποκρίσει. **14** ἀλλ᾽ ὅτε εἶδον ὅτι οὐρ ορθοποδοῦσιν πρὸς τὴν αλήθειαν τοὺς ευαγγελιῶν, εἴπον τῷ Κηφᾷ ἐμπροσθεν πάντων· εἰ σὲ Ιουδαῖος ὑπάρχων εθνικός καὶ ουχὶ Ιουδαῖκος ζῆς, πως τὰ ἔθνη αναγκάζεις ιουδαῖες; **15** Ήμεῖς φύσει Ιουδαῖοι καὶ οὐκ εἰς εθνών αμαρτωλοί· **16** εἰδότες [δε] ὅτι οἱ δικαιούται ἀνθρώπος εἰς ἔργων νόμου εὖν μη διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ημεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν επιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν εκ πίστεως Χριστού καὶ οὐκ εἰς ἔργων νόμου, ὅτι εἰς ἔργων νόμου οἱ δικαιωθῆσται πάσα σαρξ. **17** εἰ δε ζητούντες δικαιωθῆναι εν Χριστῷ ευρέθημεν καὶ αυτοὶ αμαρτωλοί, ἀρά Χριστός αμαρτίας δάκονος; μη γένοιτο. **18** εἰ γαρ κατέλυσα ταύτα πάλιν οικοδομῶ, παραβάτην τινας συνιστάνω. **19** εγὼ γαρ διά νόμου νόμῳ απέθανον, ἵνα θεῶ ζῆσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· **20** ζω δε οὐκέτι εγώ, ζη, δε εν εμοί Χριστός· ο δε νυν ζω εν σαρκί, εν πίστει ζω τη του ιερού του θεού του αγαπήσαντός με καὶ παραδόντος εαυτὸν υπέρ εμού. **21** Οὐκ αβέτω την χάριν του Θεού· ει γαρ διά νόμου δικαιούσην, ἀρά Χριστός δωρεάν απέθανεν».

Τα υπομνήματα παρουσιάζουν ευρύ φάσμα τίτλων σε σχέση με την ερμηνεία της περικοπής Γαλάτας 2, 11-21. Παρατίθενται εδώ κάποια παραδείγματα: «Η Σύγκρουση στην Αντιόχεια» (F.F. Bruce) «Η μετά ταύτα Ασυνέπεια των Ιουδαίων Ηγετών» (R. Stamm), «Το επεισόδιο στην Αντιόχεια» (James Dunn), «Η Σύγκρουση της Αντιόχειας» (R. Kieffer), «Was Peter right?» (J. Mc Hugh), Ο Παύλος δεικνύει την ανεξαρτησία του αποστολικού του κύρους του ανθιστάμενος τω Πέτρω (Π. Τρεμπέλας), «Ο Πέτρος και ο Παύλος εν Αντιόχεια» (Β. Στογιάννος), κτλ. Οι τίτλοι αυτοί προδίδουν ενίστει τις θέσεις των συγγραφέων έναντι των περιεχομένων της περικοπής.

Η εξήγηση της περικοπής δεν είναι κάτι εύκολο, αφού, εκτός των άλλων, δεν ξέρουμε πόσο έντονες ήσαν οι ιστορικές πιέσεις επί των Ιουδαιοχριστιανών στην Παλαιστίνη και στη Συρία γύρω στο 50 μ.Χ. κατά τη σύγκρουση μεταξύ Ιουδαϊσμού και Ρώμης. Η γνώση του παράγοντος αυτού είναι πολύ σημαντική για την εξήγηση της περικοπής. Από τα κεφ. 15 των Πράξεων και 2 της προς Γαλάτας δεν είναι δυνατό να αναπλάσουμε με βεβαιότητα τα ιστορικά γε-

* Μετάφραση από τα αγγλικά Εισήγησης προς το Colloquium Ecumenicum Paulinum, που έγινε στη Ρώμη 20-27 Αυγούστου 1992.

γονότα στις εκκλησίες των Ιεροσολύμων και της Αντιόχειας μετά το ιεραποστολικό ταξίδι του Παύλου στη Νότια Γαλατία. Χωρίς τολμηρές αποφάσεις ως προς ορισμένα προβλήματα, το νόημα σε κάποια καίρια σημεία του κειμένου δε βγαίνει με σαφήνεια. Πρέπει, επίσης, να σημειωθεί, με δλη τη σημασία που έχει, ο επηρεασμός των υπομνηματιστών από κάποιες προκαταλήψεις ως προς το είδος της σύγκρουσης μεταξύ των δύο μεγίστων Αποστόλων: Κατά τους πρώτους αιώνες της Εκκλησίας η τάση ήταν προς την άρνηση κάθε πραγματικής διαφοράς απόφεων μεταξύ Πέτρου και Παύλου. Εξάλλου, η ρωμαιοκαθολική εξήγηση θεωρήσε υποχρέωσή της να υπερασπιστεί τον Πέτρο, ενώ η προτεσταντική έτεινε συνήθως στην υποστήριξη της παύλειας διδασκαλίας περί δικαιώσεως εκ της πίστεως.

Πρέπει, επίσης, να επισημανθεί από την αρχή πως η καθόλου συνάφεια της περικοπής είναι έντονα απολογητική. Αυτό δε διευκολύνει το σημερινό αναγνώστη να καταλάβει με ακρίβεια περί τίνος πρόκειται. Τα δύο πρώτα κεφ. της προς Γαλάτας π.χ. περιέχουν διαδοχικά επιχειρήματα προς υποστήριξη της αξιώσης του Παύλου πως είναι απόστολος «ουκ απ' ανθρώπων ουδέ δι' ανθρώπου αλλά διά Ιησού Χριστού και Θεού Πατρός του εγείραντος αυτόν εκ νεκρών» (1,1· 11-12). 'Ο, τι ακολουθεί τον εισαγωγικό αυτό ισχυρισμό είναι σειρά επιχειρημάτων που στηρίζουν αυτή την αξιώση: (α) Μετά τη θαυματουργική εις Χριστόν επιστροφή του, ο Παύλος δεν ανέβηκε στα Ιεροσόλυμα προς τους προς αυτού αποστόλους. (β) Τρία χρόνια αργότερα πήγε στα Ιεροσόλυμα όχι για να πάρει το αποστολικό χρίσμα από τους ιεροσολυμίτες αποστόλους αλλά για να επισκεφθεί τον Πέτρο, με τον οποίο έμεινε μόνο 15 ημέρες, χωρίς να δει κανέναν από τους άλλους αποστόλους, εκτός από τον Ιάκωβο τον Αδελφό του Κυρίου. (γ) Έπειτα, μετά 14 χρόνια, πήγε πάλι στα Ιεροσόλυμα με τον Βαρνάβα και τον Τίτο, όχι γιατί του το ζήτησε ή το απαίτησε κανείς αλλά «κατά αποκάλυψιν». Εκεί δεν είχε συνδιασκεψεις με την Εκκλησία της Ιερουσαλήμ (Αποστόλους, Πρεσβυτέρους, λαο) αλλά με τους «δοκούντας στύλους είναι της Εκκλησίας» (Πέτρο, Ιάκωβο, Ιωάννη) επί του ζητήματος του ευαγγελισμού των Εβραίων και περί της περιτομής των εθνικών. Εφ' όλων αυτών των θεμάτων «οι δοκούντες στύλοι είναι της Εκκλησίας» έδωκαν σ' αυτόν και τον Βαρνάβα το δεξιό χέρι της κοινωνίας. Η μόνη υποχρέωση που ανέλαβε εκ μέρους των Εθνικών ήταν η διεξαγωγή εράνων υπέρ των πτωχών αδελφών της Ιερουσαλημιτικής εκκλησίας.

Αργότερα, όταν ο Κηφάς πήγε στην Αντιόχεια, από φόβο των εκ περιτομής που είχαν σταλεί από τα Ιεροσόλυμα συμπεριφέρθηκε με όχι ευθύ τρόπο στο ζήτημα της κοινής τράπεζας Ιουδαίων και Εθνικών μέσα στην Εκκλησία. Ο Παύλος καυτηρίασε την τοποθέτηση του Πέτρου ανοιχτά και κατά πρόσωπο, υπερασπιζόμενος την αλήθεια του Ευαγγελίου, πως δηλ. σωζόμαστε με το έργο του Χριστού επί του Σταυρού, όχι από οιαδήποτε έργα του Νόμου όπως η υποχρεωτική συμπεριφορά του Πέτρου και των άλλων ηγετών της Αντιόχειας άφησε το λαό να συμπεράνει. Το τελευταίο αυτό συμβάν, η σύγκρουση στην Αντιόχεια, μαζί με ένα ρητορικό θεολογικό σχολιασμό επ' αυτού από τον Παύλο, αποτελούν το περιεχόμενο της περικοπής Γαλάτες 2, 11-21. Σ' αυτήν ο Παύλος

θέλησε να κάνει σαφές ότι το αποστολικό του αξίωμα προήλθε κατευθείαν από το Θεό και το Χριστό, όχι από τους Αποστόλους των Ιεροσολύμων, τους οποίους, όταν παρουσιάζόταν η ανάγκη μπορούσε να διορθώσει και να ανακαλέσει στο σωστό δρόμο του Ευαγγελίου. Ο Γαλάτες αναγνώστες της επιστολής δεν έπρεπε να πέσουν θύματα των διαδόσεων των Ιουδαιζόντων από τα Ιεροσόλυμα ή την Αντιόχεια που έλεγαν πως ο Παύλος δεν ήταν πραγματικός απόστολος αλλά «δεύτερο-χέρι» απόστολος, ένας διαστρεβλωτής του Ευαγγελίου που διδασκόταν γνήσια μόνο από τους αρχικούς απόστολους, και εν πάσῃ περιπτώσει, πρόσωπο μη δυνάμενο να συγκριθεί προς τον Κηφά. Οδηγούμεθα σε αυτές τις εικασίες από το ίδιο το κείμενο της Επιστολής, γιατί δεν υπάρχει άλλη πηγή. Η αναφορά του Παύλου στο συμβάν είναι εξάλλου πολύ αποδοκιμαστική και σύντομη, αφού δεν ήταν πρόθεσή του να εξηγήσει πλήρως τι ακριβώς έγινε αλλά απλώς και μόνο η υπεράσπιση της ιστότητάς του προς τους αρχικούς Απόστολους, ειδικά προς τους «δοκούντας είναι τι».

Πολλά έχουν γραφεί περί της δομής των δύο πρώτων κεφαλαίων της προς Γαλάτας, από την άποψη ιδίως του σύγχρονου προς τον Παύλο ρωμαϊκού ή ελληνικού ρητορικού λόγου (αυτό έχει, βέβαια, γίνει και για ολόκληρη την Επιστολή), και ποικίλα σχήματα έχουν προταθεί. Πράγματι είναι φανερό πως έχουμε μπροστά μας στα κεφ. 1-2 μια ρητορική *narratio*, που, μετά το σχετικό προοίμιο, μας δίνει στους στίχ. 11-12 την *positio* (κύρια θέση) αυτών που υποστηρίζονται στη συνέχεια. Το τέλος της *narratio* ωρίσκεται στο στίχ. 2, 14. Στους στίχ. 2, 15-21 έχουμε μία *peroratio* (συμπλερασματική κατάληξη) του Απόστολου περί της σωτηρίας διά της πίστεως και όχι εξ έργων νόμου. Βέβαια, ως προς το πού τελειώνει η *narratio* και από πού αρχίζει η ρητορική θεολογική του Παύλου *peroratio* έχουν διατυπωθεί και άλλες γνώμες. Απλώς για ενημέρωση παραπέμπουμε τον αναγνώστη στα υπομνήματα των Hans D. Betz, Galatians, A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1978 και F.F. Bruce, The Epistle to the Galatians, The New Testament International Commentary, Exeter, 1982.

Για μας η περικοπή 2, 11-21, απλά, διαιρείται σε δύο μέρη: (α) εκεισόδιο στην Αντιόχεια και η κατά του Πέτρου μομφή (στίχ. 11-14) και (β) ο Παύλειος ρητορικός θεολογικός σχολιασμός του επεισοδίου (στίχ. 15-21) – και τα δύο στη μορφή που απευθύνθηκαν από τον Παύλο στους Γαλάτες, χωρίς να έχουμε κάποια ακριβή πηγή ως προς το τι ακριβώς ελέχθη προς τον Πέτρο στην Αντιόχεια. Οι παλαιοί ερμηνευτές όπως ο Χρυσόστομος και οι Βυζαντινοί μαθητές του, καθώς και κάποιοι νεώτεροι εξηγητές, πιστεύουν πως όλο το κείμενο των στίχ. 11-21 απευθύνθηκε στον Πέτρο, ενώ πολλοί άλλοι ερευνητές δέχονται ότι, ως προς το περιεχόμενο, το κείμενο ολόκληρο απευθύνθηκε στον Πέτρο, ως προς τη μορφή όμως οι στίχ. 15-21 προορίζονταν για τους Γαλάτες (Bruton, Lietzmann, Oepke, Schlier και άλλοι πολλοί). Ως προς την έννοια του κειμένου ως συνόλου, μπορεί να πει κανείς πως το πρώτο μέρος (στίχ. 11-14) παρουσιάζει ανυπέρβλητες δυσκολίες, ενώ το δεύτερο δεν εμφανίζει σοβαρές δυσχέρειες. Στο δεύτερο μέρος, η γραμμή της παύλειας σκέψης θγαίνει εύκολα από το κείμενο (βλ. J. Lambrecht, The Line of Thought in Gal. 2, 14b-21, NTS, vol. 24, 1978, σελ. 484 εξ.).

Η γνώμη των ερευνητών διχάζεται, επίσης, επί του θέματος πότε έλαβε χώρα το επεισόδιο στην Αντιόχεια. Σίγουρα, το «ότε» (στίχ. 11) σημαίνει μετά τη συνάντηση στα Ιεροσόλυμα. Άλλα, πόσο μετά; Ορθότατα, μεγάλος αριθμός εξηγητών δεν αποδέχονται πως η σύγκρουση θα ήταν δυνατή μετά το Decretum της μεγάλης Συνόδου στα Ιεροσόλυμα που αναφέρουν οι Πράξεις στο κεφ. 15 (Bruce). Η Σύνοδος αυτή φαίνεται πως παρέκαμψε το θέμα της περιτομής, αν και το ζήτημα αυτό υπήρξε η αιτία που συνεκλήθησε σύμφωνα δε με την προς Γαλ. 2, 1-10 αυτό ήταν το κύριο θέμα στις συζητήσεις μεταξύ Παύλου και των «δοκούντων». Βέβαια, ο Λουκάς δεν παραμερίζει εντελώς το θέμα στο κεφ. 15 (Bruce): θεωρεί όμως το ζήτημα αυτό ως ήδη διευθετημένο από το γεγονός της Πεντηκοστής (Πράξ. κεφ. 2), από τη δραστηριότητα των Ελληνιστών ιεραποστόλων (Στέφανος, Φιλίππος, Παύλος), ακόμα και από αυτήν του Πέτρου στην περίπτωση του εκατόνταρχου Κορνήλιου ή των Βαρνάβα και Παύλου στα κεφ. Πράξ. 13-14. Αυτή η από τον Λουκά επιβεβαιούμενη ιστότητα μεταξύ Ιουδαίων και εθνικών εντός της Εκκλησίας θίγεται στο κεφ. 15 με την αναφορά στα σημεία και στα τέρατα που ο Θεός ενήργησε διά του Παύλου και του Βαρνάβα μεταξύ των Εθνικών («... όσα ο Θεός εποίησεν μετ' αυτών» στίχ. 15, 4). Σε αυτού του είδους την έκθεση των γεγονότων αντέδρασε η μερίδα των Φαρισαίων μέσα στην Εκκλησία και ετόνισε «ότι δει περιτέμνειν αυτούς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τον νόμον Μωϋσέως» (δ.π.). Άλλα και οι λόγοι από τον Πέτρο και τον Ιάκωβο προς τη Σύνοδο αναφέρθηκαν αμέσως ή εμμέσως στο θέμα της περιτομής, ο πρώτος απευθείας διά της μνείας της αρχικής ιεραποστολικής του δραστηριότητας μεταξύ των Εθνικών στην Παλαιστίνη και διά του πώς «ο καρδιογνώστης Θεός εμαρτύρησεν αυτοῖς δους το πνεύμα το ἄγιον καθώς και υμίν και ουδέν διέκρινεν μεταξύ ημάν τε και αυτών τη πίστει καθαρίσας της καρδίας αυτών» (15, 8 εξ.). Το ίδιο συμπέρασμα ως προς την περιτομή εξάγει ο Ιάκωβος επί τη βάσει της προφητείας Αμώς 9, 11 εξ. στους στίχους Πρ. 15, 16-18: ο Θεός ανοικοδόμησε την πεπτωκούά σκηνή του Δαθίδ «όπως αν εκζητήσωσιν οι κατάλοιποι των ανθρώπων τον κύριον και πάντα τα ἔθνη εφ' οὓς επικέκληται το όνομά μου επ' αυτούς». Άσχετα από το κατά πόσο αυτά ανταποκρίνονται στην ιστορική πραγματικότητα (βλ. μελέτη μας «Πύρινος Χείμαρος, Προφητεία – Έκσταση – Γλωσσολαλία, Στάδια της πορείας των στην Ισραηλιτική και τη Χριστιανική Θρησκεία» εκδ. Αρτος Ζωής, Αθήνα 1992, σελ. 51 εξ.) μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε πως ήταν η πνευματολογία του Λουκά που οδήγησε στο περιεχόμενο του Decretum της Αποστολικής Συνόδου του κεφ. 15 των Πράξεων, εφόσον το ζήτημα της περιτομής των Εθνικών παρέμεινε, όπως ξέρουμε από τις επιστολές του Παύλου, θέμα επίμαχο μεταξύ Παύλου και Παλαιστίνης μέχρι του τέλους των πρωταγωνιστών και μέχρι τη λέξη του πρώτου αι. μ.Χ., τουλάχιστον. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, το μόνο κατά τον Λουκά ζήτημα που η Ιεροσολυμητική Σύνοδος μπορούσε να συζητήσει και επ' αυτού να αποφασίσει ήταν μια ακριβέστερη και λεπτομερέστερη προσέγγιση στο θέμα της τροφής κατά τα κοινά μεταξύ Ιουδαίων και Εθνικών τραπέζια μέσα στην Εκκλησία.

Βέβαια, αν γι' αυτό το ζήτημα είχαν ληφθεί αποφάσεις συνοδικές, το επει-

σόδιο στην Αντιόχεια πάλι δε θα είχε νόημα, αφού κάτι τέτοιο μπορούσε να γίνει στην Εκκλησία, απλούστατα γιατί δεν υπήρχε ακόμη σχετική επ' αυτού εκκλησιαστική απόφαση, τουλάχιστον για την περιοχή εκείνη. Η σύγκρουση Πέτρου και Παύλου δεν έγινε για το πώς θα εφαρμοζόταν κάποια υφιστάμενη απόφαση της Ιερουσαλήμ: προκλήθηκε μάλλον από το γεγονός ότι ακόμα δεν υπήρχε σχετική απόφαση. Θεωρούμε, επίσης, περιττό και να σημειώσουμε πως το ζήτημα των τροφών στις εκκλησιαστικές τράπεζες φτιάχνει από αυτή τη Σύνοδο του Λουκά στο Πρ. 15 κάτι εντελώς διαφορετικό από τη συνάντηση κορυφής στο Γαλ. 2, 1-10, όπου το θέμα ταιριάζει θαυμάσια με το ευρύτερο πρόβλημα της περιτομής και τελετουργικής καθαρότητας που εμφανίστηκε μετά το πρώτο ιεραποστολικό ταξίδι του Παύλου και του Βαρνάβα στη Νότια Γαλατία. Ως εκ τούτου το «ότε» στο 2, 11, αναφέρεται σε εποχή πριν από το decretum της Ιερουσαλήμ περί κοινών τραπεζών επίσης, κατά πάσα πιθανότητα, πριν από την επίσκεψη του Παύλου στην Αντιόχεια κατά το Πρ. 18, 22, μετά το ιεραποστολικό του ταξίδι στη Μακεδονία και Αχαΐα, τότε που είχε ήδη χωρίστει από το Βαρνάβα και τον ακολουθούσαν άλλοι συνοδοί. (Για τα θέματα αυτά αλλά και για πολλά άλλα σχετικά παρακάτω ο αναγνώστης παραπέμπεται στα ad hoc βιβλία του μακαρίτη Βασίλη Στογιάννου: «Πέτρος παρά Παύλο», διατριβή επί Διδακτορία, Θεσσαλονίκη, 1968, ίδιως σελ. 70 εξ. Η Αποστολική Σύνοδος Θεσσαλονίκη, 1971. Σε κάποια σημεία, όχι ασήμαντα, οι απόψεις μου διαφέρουν από αυτές του Στογιάννου. Ας σημειωθεί όμως ότι από την άποψη ανάπτυξης των θεμάτων αυτών (σε πλάτος, με πλούσια βιβλιογραφική ενημερότητα, και από ορισμένη κριτική οπτική γωνία), για πολλά χρόνια δε νομίζω πως θα έχουμε κάτι καλύτερο.

Βέβαια, και έτσι δε λύνονται όλα μας τα προβλήματα. Ρωτούν μερικοί: μετά τον καθορισμό της δικαιοδοσίας του Παύλου και των «δοκούντων» ως προς τους απερίτημτους Εθνικούς και περιτεμνόμενους Ιουδαίους, ποιος μπορεί να ήταν ο λόγος της επίσκεψης του Πέτρου στην Αντιόχεια. Η απάντηση κατ' ακρίβεια είναι: δεν ξέρουμε. Ό,τι με βεβαιότητα, ξέρουμε είναι πως η ηγεσία της εκεί εκκλησίας ήταν ιουδαϊκή-ελληνιστική, κι από αυτό μπορούμε να υποθέσουμε τον ελληνιστικό ιουδαϊκό χαρακτήρα της πλειοψηφίας των μελών της εκκλησίας, αν και, κατά μεταγενέστερη παράδοση (Ωριγένης, Ομιλία 6 στο Λουκά, ακολουθούμενος από τους Ευσέβιο, Χρυσόστομο, Ιερώνυμο), ο Πέτρος πιστεύουταν ως ο ιδρυτής της εκκλησίας στην Αντιόχεια.

Πολλά, επίσης, έχουν γραφεί ως προς το θέμα της διαίρεσης δικαιοδοσίας του χώρου της Ιεραποστολής μεταξύ Παύλου και Ιερουσαλήμ. Κι αυτό το πρόβλημα είναι ακανθώδες και δε θά θελα εδώ να μπω σε λεπτομέρειες. Νομίζω πως δύο σημεία είναι καθαρά: (α) Συμφωνία υπήρξε, αν και δεν ξέρουμε υπό ποιες συνθήκες· πάντως, δεν μπορούμε να δεχθούμε πως επρόκειτο για συμφωνία που στηρίχθηκε σε παρανοήσεις και παρεξηγήσεις εκατέρωθεν. Αν και αμφότερα τα κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας (Πράξ. – Γαλ.) εμφορούνται από έντονες «τάσεις» (Bl. F.B. Watson, Paul, Judaism and the Gentiles: a Sociological Approach, Cambridge University Press, 1986, SNTS Monograph Series, p. 56-57), πρέπει να έγινε κάποια συμφωνία κατανοητή στο περιεχόμενό

της από όλους. (8) Η διατύπωση «ίνα ημείς εις το έθνη, αυτοί δε...» είναι πολύ γενική και μπορεί να γίνει κατανοητή κατά πολλούς τρόπους. Εμείς πιστεύουμε πως ο ακόλουθος είναι ο πιο πιθανός: (1) Ο Παύλος και ο Βαρνάβας ανέλαβαν την ευθύνη για περιοχές με εθνικό κυρίως πληθυσμό, ενώ οι «δοκούντες» ανέλαβαν περιοχές με πυκνό ιουδαϊκό πληθυσμό. (2) Η ιεραποστολική ιδιότητα του Παύλου αναγνωρίσθηκε από τους «στύλους» της Εκκλησίας με την έννοια ότι ο Παύλος δεν εμποδίζει την περιτομή είτε Ιουδαίων είτε Εθνικών, αν αυτή είναι η επιθυμία τους. Όπως συνέβαινε με τις ιουδαϊκές Συναγωγές της Διασποράς, στα μάτια των «στύλων», και οι παιδεις εκκλησίες είχαν δύο κατηγορίες μελέων, τους περιτμημένους και τους απερίτμητους όπως ο Τίτος. Είναι θέματος ότι οποιαδήποτε θεολογία περί δικαιώσεως δε συζητήθηκε στη συνάντηση κορυφής στα Ιεροσόλυμα, η οποία άλλωστε έγινε «κατά αποκάλυψιν» (Γαλ. 2, 1), χωρίς δηλ. ειδική προετοιμασία εκατέρωθεν για τον Παύλο το πράγμα παρουσιάζεται μάλλον ως διακανονισμός επιτευχθείς, κατά κάποιο τρόπο, διά του Πνεύματος, γι' αυτό και αποφεύγεται να μας πει οποιεσδήποτε λεπτομέρειες περί παραχωρήσεων από εδώ ή από εκεί: η αναγνώριση της ισοτιμίας του από τους «δοκούντες» ήταν κυρίως επίτευγμα του Πνεύματος που «κατά αποκάλυψιν» του επέβαλε το ταξίδι αυτό στα Ιεροσόλυμα. Το όλο ζήτημα ήταν η αναγνώριση της αποστολικής ισοτιμίας του Παύλου, όχι το αν ο χριστιανισμός θα εξελισσόταν σε απλό μεταρρυθμιστικό κίνημα εντός του Ιουδαϊσμού ή σε θρησκευτική ομάδα εκτός αυτού, όπως προτείνει ο Watson (δ.π. σελ. 49 εξ.). Όχι μόνον οι «στύλοι» μα ούτε και ο Παύλος, όταν έγραφε την προς Ρωμαίους, ήταν ακόμα έτοιμος να αποφασίσει περί του θέματος αυτού (βλ. κεφ. 9-11).^{*} Μόνη της η ιστορία αποφασίζει περί τέτοιων θεμάτων, και ο Παύλος παρέμεινε, με το δικό του τρόπο, ένας ιουδαιοχριστιανός μέχρι τέλους. Έτσι, από όλα αυτά, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι πολύ άνετα μπορούσε ο Κηφάς να επισκεφθεί την Αντιόχεια, μια μεγάλη πόλη με πολυπληθή και σημαντικό ιουδαϊκό πληθυσμό. Το ανατεθέν από το Θεό στον Παύλο «μέτρον του κανόνος» (δηλ. δικαιοδοσία), καθώς παρατηρείται στη Β' Κορ. 10, 13 εξ. κατ' ουδένα τρόπο παραβιάστηκε από τον Κηφά στην Αντιόχεια. Γι' αυτό η πρόταση του Th. Jahn και άλλων πως η επίσκεψη στην Αντιόχεια πρέπει να έγινε από τον Πέτρο πριν από τη συνάντηση κορυφής δε χρησιμεύει σε τίποτε.

Η έκφραση «κατά πρόσωπον αυτών αντέστην» ενισχύει την επιχειρηματολογία του Παύλου περί της ανεξαρτησίας του ως ισότιμου αποστόλου με την έννοια ότι η αντίθεσή του προς τον Πέτρο εκφράστηκε ενώπιον άλλων παρόν-

* Αν μάλιστα, κατά τον Jakob Jervel, δεχθούμε πως ο Παύλος γράφοντας προς Ρωμαίους δεν είχε τόσο κατά νου την Εκκλησία της Ρώμης αλλά τα προβλήματά του προς την μητέρα Εκκλησία των Ιεροσόλυμων, πρέπει να συμπεράνουμε πως από το τελευταίο τραγικό του ταξίδι, στην Ιερουσαλήμ ο Παύλος περίμενε κάποια νέα συμφωνία με τους «δοκούντες». Έπειτα όμως θύμα του Ιουδαϊκού και Ιουδαιοχριστιανικού φανατισμού. Ο Jervel τίτλοφορεί το άρθρο του περί της προς Ρωμαίους: «The letter to Jerusalem» Bl. The Romans Debate, ed. υπό Karl Donfried, chap. 5, σελ. 61-74, Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota, 1977.

τος του Πέτρου, όχι πίσω από την πλάτη του αλλά κατά πρόσωπο, όπως συμβαίνει μεταξύ τους. Ο Παύλος χρησιμοποιεί στη συνάφεια αυτή αντί του Πέτρος το όνομα «Κηφάς» – ονομασία που σχετίζεται στη δεδομένη συνάφεια με την ανάθεση του αποστολικού αξιώματος από το Θεό στο Σίμωνα το λεγόμενο Πέτρο (Γαλ. 1, 18·2, 9·11·14). Πρόκειται για παράδοση που παραπέρα αναπτύσσει το τέταρτο Ευαγγέλιο (στα κεφ. 1 και 2). Ὄπως ήδη σημειώθηκε, οι παλαιοί υπομνηματιστές ένοιωθαν φοβερή αμηχανία μπροστά στο θέμα της σύγκρουσης των δύο κορυφαίων Αποστόλων. Ο Αλεξανδρέας Κλήμης από αμηχανία προχώρησε στην υπόθεση πως ο «Κηφάς» του κειμένου Γαλ. 2, 11 εξ. δεν είναι ο Πέτρος ο Απόστολος αλλά κάποιος από τους Εβδομήντα Απόστολους, κι η υπόθεση αυτή υποστηρίχθηκε από τον Καισαρείας Ευσέβιο και άλλους (Για περισσότερα επί του θέματος βλ. C. Pesch, *Über die Person des Cephas Gal. 2, 11 ev Z.K. Th.* 7, 1883, σελ. 456-490). Το παράξενο είναι πως παρόμοια προτείνει και ο D.W. Riddle στο άρθρο του «The Cephas-Peter problem and a possible solution» (στο J.B.L., 1940, σελ. 169 εξ.). Γενικά, η αρχαία ερμηνευτική παράδοση διάλεξε τον πιο περιέργο τρόπο για να μειώσει το νόημα της αντίθεσης μεταξύ των δύο μεγάλων ανδρών. Πρώτος ο Δριγέντης και μετά ο Χρυσόστομος, ο Ιερώνυμος, ο Θεοφύλακτος, μεταξύ πολλών άλλων, προτείναν την ακόλουθη απαράδεκτη εξήγηση: από συμφώνου και οι δύο Απόστολοι έπαιξαν ένα είδος θέατρο ενώπιον της Εκκλησίας στην Αντιόχεια για να δοθεί έτσι η ευκαιρία στον Παύλο να εκθέσει τη σωστή διδασκαλία της Εκκλησίας που, φυσικά, αποδέχονταν και οι δύο. Ο Αυγουστίνος απέρριψε αυτή την εξήγηση και η άποψή του είναι γενικά αποδεκτή σήμερα.

Ο Παύλος όμως, όχι θεατρικά αλλά ειλικρινά, μίλησε στον Πέτρο πολύ αυστηρά, λέγοντάς του πως ήταν «κατεγνωσμένος» ενώπιον του Θεού, δηλ. ἄξιος καταδίκης, πως ήταν ένοχος υποκριτίας, ἐλέγε δηλ. ἔνα πράγμα και ἐπράττε αλλο, συνήθιζε να τρέψει από κοινού στο ίδιο τραπέζι με τους εξ εθνών, όταν όμως «τινές από Ιακώβου» κατέβηκαν από τα Ιεροσόλυμα στην Αντιόχεια, τότε ο Πέτρος «υπέστελλεν και αφώριζεν εαυτόν φοβούμενος τους εκ περιτομής», φοβούμενος δηλ. το ιεροσολυμητικό ιουδαιοχριστιανικό κόμμα της περιτομής, και ἀρχισε να τρώγει σε διαφορετικά τραπέζια, όχι σε κοινό για όλους τραπέζι. Η αλλαγή του αυτή είχε σοβαρές συνέπειες για την Εκκλησία, για τον ίδιο τον Πέτρο και για τον Παύλο. Προφανώς, ο Πέτρος καθώς και οι άλλοι ηγέτες της Εκκλησίας στην Αντιόχεια πρέπει να είχαν κάποιο πολύ σοβαρό λόγο για αυτή την αλλαγή στάσης. Διυστυχώς, το παύλειο κείμενο έχει εντελώς απολογητικό χαρακτήρα έναντι των Γαλατών αποδεκτών της επιστολής του, και δεν αναφέρει τι είπε ο Πέτρος υπερασπίζοντας αυτή την αλλαγή. Ο Χρυσόστομος και άλλοι ερμήνευσαν το «από Ιακώβου» με την έννοια «από τα Ιεροσόλυμα», αφού ο Ιάκωβος ήταν επίσκοπος Ιεροσόλυμων. Στην πραγματικότητα όμως η ἐκφραστή αναφέρεται είτε σε ανθρώπους (κατασκόπους δηλ.) που έστειλε ο ίδιος ο Ιάκωβος (βλ.. Γαλ. 2, 4) είτε για απεσταλμένους της δεξιάς πλευράς του κόμματος που προσίστατο ο Ιάκωβος στα Ιεροσόλυμα. Οι παλαιοί εξηγητές περιγράφουν ως εξής την αλλαγή του Πέτρου: «Ου τούτο φοβούμενος μη κινδυνεύσῃ... αλλά ίνα μη αποστώσι» (Χρυσόστομος): «... μη αυτοί σκανδαλισθέντες απο-

σκιρτήσωση της πίστεως (Οικουμένιος)» «οι από Ιακώβου δήλον ότι, εκ περιτομής μην δύντες πιστοί δε τυγχάνοντες... εφοβείτο δε αυτούς, ίνα μη αποστώσι θλέποντες τον διδάσκαλον μετά των εξ εθνών συνεσθίοντα σφόδρα γαρ αυτού κατέσει την ψυχήν ο φόβος της απωλείας των μαθητών» (Ζιγαβηνός). Σε όλα αυτά είναι φανερή η προσπάθεια να δοθεί μια όσο το δυνατό γενικότερη έννοια στο κείμενο, έτσι που κάπως αόριστα να δικαιολογείται η αλλαγή συμπεριφοράς του Πέτρου, να μένει όμως έκθετος ο Παύλος για τη δριμύτητα των κατά του Πέτρου χαρακτηρισμάτων του. Από ότι φαίνεται από τα πράγματα μπορούμε, νομίζω, να συμπεράνουμε πως ο Πέτρος στην Αντιόχεια είχε αποδεχθεί τη λύση της κοινής τράπεζας για δόλους τους χριστιανούς πριν η εκκλησία των Ιεροσολύμων πάρει κάποιες σχετικές αποφάσεις και, ξαφνικά, φαίνεται πως ο Πέτρος αντιμετώπισε σύγκρουση με τον Ιάκωβο· γι' αυτό η παλινωδία που προκάλεσε την μήνιν του Παύλου. Θα 'ταν, πράγματι, αστείο να υποθέσει κανείς πως ψυχολογικοί παράγοντες (η συναισθηματική τάση του Πέτρου στις αλλαγές και ο αψύς χαρακτήρας του Παύλου) προκάλεσαν τη σύγκρουση, αφού πασιφανώς επρόκειτο για πολύ σημαντικό γενικότερο εκκλησιαστικό πρόβλημα. Ούτε επιτρέπεται για τον ίδιο λόγο να νομίσει κανείς πως πρόκειται για διχόνοιες κάποιων φατριών μέσα στην αρχική εκκλησία, αφού επρόκειτο για το σημαντικότερο θέμα περί του μέλλοντος του χριστιανισμού. Δεν πρέπει να υποτιμήσουμε ούτε το πρόβλημα ούτε κανέναν από τους πρωταγωνιστές. Από την ιστορική και την ατομική καθημερινή πείρα δεν ξέρουμε πως ενίστε δεν έχει καμιά σημασία τι είναι αυτό που ελπίζουμε· η δύναμη της ιστορίας είναι τελικά ο αποφασιστικός παράγοντας και όχι τα όνειρα και οι προσπάθειές μας.

Έχουν στα χρόνια μας διατυπωθεί κάποιες ενδιαφέρουσες προτάσεις σχετικά με το τι υπήρχε πίσω από το επεισόδιο στην Αντιόχεια. Ο Bo Reicke π.χ. μας παραπέμπει στην ιουδαϊκή ιστορία περί το 50 μ.Χ., στις φοβερές ακρότητες του Ιουδαϊκού εθνικισμού, με σκοπό να μας επιτρέψει να δούμε τι συνέβαινε με τις ιουδαϊκές μερίδες μεταξύ των χριστιανών της Παλαιστίνης. Παρουσιάζεται έτσι μια κατάσταση διώγμου των Ιουδαιοχριστιανών από τους συμπατριώτες των για παραβάσεις των εντολών περί θρησκευτικής καθαρότητας στην επικοινωνία τους με απερίτημτους εθνικούς. Ο Bo Reicke θρίσκει αναφορά σε έναν τέτοιο διώγμο στην Α' Θεσσαλονικείς 2, 14-16 (βλ. Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia Episode Gal. 2, 1-14, στο F.S. για τον De. Zwaan, σελ. 172-187), και νομίζω δικαιολογημένα. Εγώ απλώς θα πρόσθετη εδώ το έκτακτο της κατάστασης που το έτος 48 μ.Χ. δημιουργήθηκε με την επανάσταση του Θεούδα, το νέο κύμα εθνικισμού που ξεχύθηκε και την κακοκεταχείριση των χριστιανών της Παλαιστίνης από τους εθνικιστές συμπατριώτες τους.

Η έρευνα όμως προς την κατεύθυνση αυτή έκανε παραπέρα βήματα με τη μελέτη του James Dunn «The Incident at Antioch (Gal. 2, 11-18)» (βλ. Journal for the Study of the New Testament, 1983, 18 pp. 3-57). Το μεγαλύτερο μέρος του άρθρου καταπιάνεται με τα ακόλουθα θέματα: (α) Η κοινωνικοπολιτική κατάσταση μέσα στον Ιουδαϊσμό περί τα μέσα του πρώτου αιώνα. Από αυτήν μαθίνει κανείς γιατί, μετά το θάνατο του Στεφάνου οι Ναζαρηνοί προσπάθησαν

να δείξουν πως είναι καλοί Ιουδαίοι, πιστοί στις θρησκευτικές και εθνικές παραδόσεις. Αναφέρεται σε παρόμοια φαινόμενα αναζωπυρωμένου εθνικισμού στη Διασπορά, όπως και στην ίδια την Αντιόχεια κατά την ίδια εποχή. (6) Τα όρια της κοινωνίας των τραπεζών μέσα στον Ιουδαϊσμό του τέλους της περιόδου του Δεύτερου Ναού, οπόταν θρίσκει κανείς ευρύ φάσμα διδασκαλίας και πρακτικής επί του θέματος αυτού. Περί των χριστιανών σημειώνεται το εξής: «Καθόσο η νέα αίρεση των οπαδών του Ιησού επηρεάζόταν σε κάποιο βαθμό από τις φαρισαϊκές απόψεις, τα μέλη τους θα συμπαρασύρονταν από διασταρούμενα ρεύματα και τις διενέξεις εκείνες περί παραδεκτών ή όχι ορίων στην κοινωνία του τραπεζιού». Πολύ ειδικότερα ο Dunn πραγματεύεται περί του τι αυτό σήμαινε για τους ευσεβείς Ιουδαίους (περιλαμβανομένων και των ευσεβών Ναζαρηνών) για την κοινωνική τους επικοινωνία μετά των Εθνικών. Όλα αυτά τα προβλήματα ήσαν έντονα και για τους Ιουδαιοχριστιανούς σε ένα μεγάλο φάσμα τοποθετήσεων και πρακτικής. «Το ζήτημα για μας είναι πού μέσα σε αυτό το φάσμα εμπίπτει το επεισόδιο της Αντιόχειας, καθώς επίσης και η περικοπή Πράξ. 15, 20-29» (ό.π. σελ. 12-25).

Θα επιθυμούσα να μπορούσα να τονίσω ακόμα περισσότερο αυτού του είδους την επιχειρηματολογία του Dunn! Απλώς θυμίζω πως ο Ιουδαϊσμός των αρχικών χρόνων του χριστιανισμού έδειχνε μεγάλη ανοχή ως προς το δόγμα και τη θεολογική διατύπωση, δεν έδειχνε όμως την παραμικρή ανοχή σε ό,τι αφορούσε τη εθνική του ταυτότητα, για το λόγο ότι κατά την ίδια αυτή περίοδο η ρωμαϊκή πολιτική και άλλη καταπίεση προκαλούσε μέγα κύμα εθνικισμού, μια αναβίωση του Μακκαβαϊκού ήλου για την τήρηση του νόμου στα πλαίσια μιας εθνικής απελευθέρωσης. Ένας Ιουδαίος εύκολα μπορούσε να πει πως είναι χριστιανός ή εσσαίος ή φαρισαίος κτλ. οποιεσδήποτε όμως από μέρους του πράξεις που θα έθεταν σε κίνδυνο τη εθνική του Ισραήλ καθαρότητα (κοινωνία φαγητών με τους Εθνικούς π.χ.) καταδικάζονταν με αγριότητα. Η περίπτωση των Ελληνιστών χριστιανών της Ιερουσαλήμ και η περίπτωση του Παύλου παρουσιάζουν το γεγονός αυτό με πολλή συφήνεια.

Πρέπει να καταλάβουμε τον Πέτρο μέσα σε αυτή τη συνάφεια. Κατά το πνεύμα των Πατέρων της Εκκλησίας, ο G. Pesch παρατηρεί: «Έπρεπε ο Πέτρος να συνεχίσει την κοινωνία με τους εξ Εθνών χριστιανούς; Στην περίπτωση αυτή οι κατάσκοποι θα τον κατηγορούσαν ως περιφρονητή του Νόμου σε όλο τον Παλαιστινό χώρο και θα μείωναν σοβαρά την επίδρασή του στο λαό που ανήκε» (ό.π., σελ. 184). Αυτά είναι γενικότητες που στην ουσία τους τις καταλαβαίνουμε μόνο μέσα σε συγκεκριμένα ιστορικά πλαίσια ως αυτά που προτείνουν ο Bo Reicke και ο J. Dunn. Καταλαβαίνουμε έτσι τη δυσκολία του Πέτρου, όταν ακόμα άνθρωποι σαν τον Βαρνάβα εύρισκαν αδύνατη γι' αυτούς την εγκατάλειψη της ιεραποστολής προς τους Ιουδαίους. Διότι περί αυτού επρόκειτο. Ο ίδιος ο Παύλος, λίγα χρόνια αργότερα, επέμενε με θεβαϊότητα πως ο Ισραήλ τελικά θα προστηλυτίζοταν στο ευαγγέλιο (Ρωμ. 9-11). Σίγουρα ο Πέτρος είχε βαθύτερους από τον Παύλο λόγους να πιστεύει στην αποστολή του προς τους Ιουδαίους.

Μετά την απαραίτητη αυτή ιστορική αναδρομή επανερχόμαστε στην εξή-

γηση του κειμένου. Όπως παρατηρήσαμε και προηγουμένως, όλα τα στοιχεία του στίχ. 11 σε ένα κατατείνουν, να δείξουν πως ο Παύλος, διορθώνοντας τον Πέτρο, αποδεικνύεται ίσος του. Τίποτε περισσότερο. Στην αλληλογραφία του προς τον Αυγουστίνο ο Ιερόνυμος, όπως ο πλείστοι των Ανατολικών εξηγητών (Χρυσόστομος, Θεοδώρητος et al.) ερμηνεύει το «κατά πρόσωπον» ως «κατ' επίφασιν», αφού, κατά την άποψη αυτή, στόχος της κριτικής του Παύλου δεν ήταν ο Πέτρος αλλά οι Ιουδαϊζοντες που ήθελε να τους αποτρέψει από επιστροφή στο Νόμο (Ιερων. Hom. 17-19). Κάποιοι ερευνητές όπως ο φίλος D.P. Catchpole («Paul, James, and the Apostolic Decree», στο NTS 23, 1976-77, pp. 428-444) προτείνει την υπόθεση πως ο Κηφάς προσπάθησε να επιβάλει στην Αντιόχεια την απόφαση της Συνόδου στα Ιεροσόλυμα περί της κοινωνίας μετά των εξ Εθνών χριστιανών. Η υπόθεση όμως αυτή είναι απίθανη για τους εξής λόγους. Αν υπήρχε τέτοια απόφαση, τότε γιατί ήλθαν «οι από Ιακώβου» στην Αντιόχεια; Θα πρέπει να δεχθούμε απίθανη και απαράδεκτη διπλοπροσωπία από μέρους του Πέτρου και του Βαρνάβα, αν δεχθούμε πως έτρωγαν με τους εξ Εθνών άνευ όρων, όταν όμως ήλθαν οι από Ιακώβου μεταπήδησαν στην κοινωνία μετ' αυτών υπό τους όρους που επέβαλε η ήδη γνωστή απόφαση της Συνόδου. Περαιτέρω, τα ρήματα «υπέστελλεν και αφώριζεν εαυτόν» καθώς και το «συνυπεκρίθησαν» σημαίνουν στα πράγματα κάτι πολύ σοβαρό. Αν υπήρχε τέτοια απόφαση Συνόδου, δεν μπορούσε ο Παύλος, γράφοντας προς τους Γαλάτες που ήσαν καλά πληροφορημένοι από τους Ιουδαϊζοντες ιεραποστόλους για τα συμβάντα στην Αντιόχεια, να αποσιωπήσει την ύπαρξη μιας τέτοιας απόφασης. Βέβαια, ο Παύλος δεν αναφέρει πουθενά τι ισχυρίζονταν αυτοί οι «από του Ιακώβου», ή πώς ο Πέτρος και ο Βαρνάβας απάντησαν στις κατηγορίες τους. Το επαναλαμβάνουμε: από το επεισόδιο στην Αντιόχεια ο Παύλος αναφέρει στους Γαλάτες μόνο ότι αφορά στην αποστολική του εξουσία ως ίση προς εκείνη των «δοκούντων».

Οι «τινές» από Ιακώβου θυμίζει τους «τινές» στις Πράξ. 15, 1, ανθρώπους που στο Γαλ. 2, 4 ονομάζονται «παρείσωκτοι ψευδαδελφοί». Περί του «από Ιακώβου» ίσως δεν έχει εντελώς άδικο ο Watson παρατηρώντας ότι: «ένας κατάσκοπος δρα προς χάριν ενός άλλου» (δ.π., σελ. 52). Ο Πέτρος δε φοβήθηκε τους Ιουδαιοχριστιανούς στην Αντιόχεια: ο φόβος του προήλθε από τους στρατευμένους Ιουδαιοχριστιανούς του κόμματος της Ιερουσαλήμ που είχε αρχηγό τον Ιάκωβο. Η επίθεση του Παύλου κατά του Πέτρου και του Βαρνάβα αποτελεί, βέβαια, απόρριψη και της πολιτικής του Ιακώβου. Με αυτά που γράφει περί των δύο πρώτων πετυχαίνει *ex silentio* να απομονώσει τον τελευταίο. Το ενδιαφέρον του τραβάει περισσότερο το «παιγνίδι» του Πέτρου παρά η, όπως φαίνεται, ήδη γνωστή και ξάστερη, φιλική προς τον Ιουδαϊσμό τοποθέτηση του Ιακώβου. Φοβάται το παράδειγμα του Πέτρου και την επίδρασή του επί των Γαλατών δεν τον τρομάζει τόσο πολύ η ιουδαϊσμούσα ζεκάθαρη θέση του Ιακώβου. Κατά τον Παύλο, η πράξη του Πέτρου δεν πήγαζε από εσωτερική πεποίθηση και ο κίνδυνος κατ' αυτόν δεν προερχόταν τόσο από πρακτικές κοινωνίας των τραπεζών στην Ιουδαία όσο από Εκκλησίας ως η Αντιόχεια και πρόσωπα ως ο Πέτρος και ο Βαρνάβας. Αυτό που έγινε στην Αντιόχεια, η οπισθοχώρηση

δηλ. του Πέτρου και του Βαρνάβα, απέθη δυνατό όπλο στα χέρια των Ιουδαϊζόντων απεσταλμένων κατά του Παύλου στη Γαλατία. Η έκφραση: «συνυπεκρίθησαν αυτών και οι λοιποί Ιουδαίοι, ώστε και Βαρνάβας συνυπήγθη αυτών τη υποκρίσει» τονίζει την ευθύνη του Πέτρου: αφήνει, επίσης, να εννοήσουμε την πολύ έντονη επιδραση της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ επί της Αντιόχειας. Η λέξη «υπόκρισις», από το χώρο του θεάτρου, είναι πολύ έντονη, όταν χρησιμοποιείται στον ηθικό χώρο. Εδώ έχει κάποια θεολογική υφή, προερχόμενη από τον παύλειο θεολογικό ριζοσπαστισμό έναντι άλλων που ακολουθούν για λόγους στρατηγικής τη μέση οδό. Για τους Γαλάτες όμως η λέξη αυτή διαλέχητη καί ίσως επίτηδες, αν δεχτούμε πως οι Ιουδαίοι απεσταλμένοι στη Γαλατία, για να προκαλέσουν σύγχυση, πιθανώτατα κατηγόρησαν τον Παύλο για «υπόκρισιν» σε πολλά ζητήματα (περιτομή, ανεξαρτησία από τους αρχικούς αποστόλους, ηθικές συνέπειες της θεολογίας του περί ελευθερίας από τον Νόμο). Τον κατηγορούσαν πως σε τέτοια θέματα παίζει το παιγνίδι σε δύο επίπεδα. Γι' αυτό ακριβώς και το ύφος του Παύλου, σε αμφότερα τα μέρη της περικοπής, σκοπό έχει να πείσει τους αναγνώστες περί της ευθύτητας του Παύλου στην πράξη και στη διδασκαλία. Έχει ένα πολύ ισχυρό επιχείρημα στο γεγονός πως μέχρι τον ερχομό των από Ιακώβου συνέτρωγε ο Πέτρος με τους εξ Εθνών («συνήσθιεν»), και άλλαξε στάση εξαιτίας των επισκεπτών από τη Ιεροσόλυμα. Αυτό πρέπει να γίνει δεκτό ως γεγονός, ότι δηλ. ο Πέτρος ζει «εθνικώς», δηλ. με τον ελεύθερο σε τέτοια ελληνικό τρόπο ζωής, και όχι «ιουδαϊκώς», δηλ. με το στυλ ζωής κατά το Νόμο. Και εδώ φαίνεται πως ο Παύλος χρησιμοποιεί την έντονη φρασεολογία των αντιπάλων του στη Γαλλία. Η συμπεριφορά του Πέτρου δεν μπορεί να ονομασθεί «υπόκρισις», αφού μέχρι το επεισόδιο στην Αντιόχεια δεν είχε εκδηλωθεί τόσο βίαιη αντίδραση από μέρους της μητέρας Εκκλησίας στο ζήτημα της κοινής τραπέζιας. Φαίνεται πολύ πιθανό πως δύο τινά, σημαντικά για τη ζωή της αρχικής εκκλησίας, προήλθαν από το επεισόδιο αυτό: (α) Η απόφαση των Ιεροσολύμων περί κοινών τραπέζων, και (β) η οριστική του Παύλου στροφή προς τους εξ Εθνών. Πολύ σημαντικά γεγονότα και τα δύο. Γενικά, θα μπορούσε να πει κανείς ότι, χωρίς τίποτε το προκαθορισμένο, εντός της πνευματοκρατικής ατμόσφαιρας πολλών χριστιανικών συνάγεων, επικρατούσε κάποιο είδος «κοινωνίας» σε όλα. Κανείς, ούτε ο Πέτρος, δεν μπορούσε να αντισταθεί σ' αυτό το «πνεύμα». Ήλθε όμως καιρός που τα πράγματα αυτά έπρεπε να κανονιστούν και να ρυθμιστούν από το κέντρο.

Μια πολύ σημαντική λέξη για την κατανόηση τόσο του πράτου όσο και του δεύτερου μέρους της περικοπής μας είναι το ρήμα «ορθοποδούσιν» σε σχέση με την αλήθεια του ευαγγελίου (στίχ. 14). Η λέξη αποδίδεται συνήθως με την έννοια πως «κάποιος βρίσκεται στο σωστό δρόμο» ως προς την αλήθεια του ευαγγελίου. Ο G.D. Kilpatrick (*Gal. 2, 14 ορθοποδείν*, Studien für Bultmann, σελ. 269-274) συμφωνεί με την απόδοση αυτή, μνημονεύει όμως και άλλες δυνατότητες: (α) «περπατώ ίσια ή στητός, ευθυτενής (κατ' αντίθεση προς έναν που κουτσαίνει)» και (β) «πάω κατευθείαν στο σκοπό». Το ρήμα θεωρείται ως άπαξ λεγόμενο μέσα στην K. Διαθήκη αλλά και σε όλη την εκτός της Βίβλου ελληνική γραμματεία. Κατά τη σχετική συζήτηση στο Συμπόσιο της Ρώ-

μης ο καθηγητής Maurice Carrez μας έκανε γνωστό πως έχει θρεις εξωβι-
βλικές αναφορές στο «օρθοποδούσιν». Η μια, θυμάμαι, σχετίζεται με το νήπιο
που αρχίζει κάποτε να ορθοποδεί, να στέκεται δηλ. όρθιο. Τι εννοεί εδώ, στη
συνάφεια αυτή ο Παύλος, είναι σαφές: ο χωρισμός Ιουδαίων και εξ Εθνών από
το κοινό δείπνο αναπόφευκτα οδηγεί στην τήρηση όλου του Νόμου, ακόμη και
της περιτομής.

* * *

Το ρήμα «αναγκάζεις» σημαίνει πως οι άνθρωποι αναγκάζονται να κάνουν
κάτι που δεν θέλουν. Εκτός αυτού, η υποχρέωση αυτή προς το νόμο θέτει υπό
αμφισθήτηση την αποτελεσματικότητα του σταυρού του Χριστού. Με τα περί
εξαναγκασμού ο Παύλος προχωρεί στο δεύτερο τμήμα του επιχειρήματός του
πως ο σταυρός του Χριστού κατάργησε τις όποιες υποχρεώσεις έναντι του νό-
μου. Η απουσία του Πνεύματος στο κείμενο 2, 15-21 εκ πράτης όψεως, κάνει
εντύπωση, γιατί, προφανώς, ο Παύλος θέλει να τονίσει τη σημασία του θανά-
του του Χριστού για την κατάργηση του νόμου ως πηγής της θρησκείας και της
πνευματικής ζωής αφού, τώρα, το «δίκαιον ύσθαι» και «ζειν» προέρχονται «εκ
πίστεως» προς τον θάνατο του Χριστού, όχι προς την υπακοή στο νόμο. Με το
ρόλο του Πνεύματος στη διαδικασία της «δίκαιωσης» θα ασχολήθει ο Παύλος
από το κεφ. 3 εξ.

Το κείμενο των στίχ. 15-20 εκθέτει συνοπτικά και επιγραμματικά την παύ-
λεια «θεολογία του σταυρού» η συνέχεια όμως πραγματεύεται τη σχέση του
Πνεύματος προς την πίστη, περί της «επαγγελίας του Πνεύματος», περί Πνεύ-
ματος και ελευθερίας: αυτό είναι το θέμα των κεφ. 3 έως 5 της προς Γαλάτας ε-
πιστολής. Παραταύτα, στο κείμενο 2, 15-21, όπου ο Παύλος θυμίζει στους Γα-
λάτες την πάρα πολύ σπουδαία άποψη του ευαγγελίου του περί δικαιώσεως διά
της πίστεως και περί απαλλαγής από το νόμο, δεν κάνει καθόλου λόγο περί του
Πνεύματος. Βέβαια, τα γραφόμενα στο 2, 15-21 αποτελούν το λογικό προοίμιο
όσων ακολουθούν από το κεφ. 3 εξ. Δεν μπορούμε όμως να αποφύγουμε το ε-
ρώτημα, μη τυχόν ο Παύλος έχει κάποιο ειδικό λόγο που αφήνει το Πνεύμα α-
πέξω σε μια περιοπή που το απαιτεί λόγω των αντιθέσεων: Πίστις Ιησού Χρι-
στού – Έργα νόμου / Δικαιώσις εν Χριστώ – Αμαρτία και Παράβασις / Θάνα-
τος – Ζωή / Ζειν εν σarkí – Ζειν εν πίστει / Χάρις Θεού – Δικαιοσύνη νόμου;
Έπειτα, ας σημειωθεί γενικά πως στα κεφ. 1-2 δε γίνεται αναφορά στο Πνεύμα,
ενώ αυτό δε λείπει από καμιά περιοπή μετά το κεφ. 3 μέχρι τέλους της Επιστο-
λής. Μπορεί, υπό τις συνθήκες αυτές, να διακινδυνεύσουμε την υπόθεση πως ο
Παύλος αναπτύσσει εκτεταμένα το θέμα περί του Πνεύματος από το 3, 1 εξ. μέ-
χρι τέλους της επιστολής εκ του φόρου πως οι Γαλάτες είχαν διδαχθεί επαρκώς
τα περί δικαιώσεως διά της πίστεως, όχι όμως και τα περί του Πνεύματος;

Είναι φυσικό να δεχθεί κανείς πως οι στίχ. 15-21 απευθύνθηκαν αποκλει-
στικά στους Γαλάτες, προς τους οποίους «κατ’ οφθαλμούς Ιησούς Χριστός
προεγράφη εσταυρωμένος» (3, 1). Έτσι, μπορούμε να πούμε πως στο 2, 15-21
δίνει περιληψη του έντονα απολογητικού μέρους της επιστολής των κεφ. 1-2,
για να αναλάβει αμέσως εκτεταμένη εξήγηση περί της σημασίας του σταυρού

διά του Πνεύματος για την επίτευξη «δικαιοσύνης», «κληρονομίας», «ελευθερίας». Με άλλα λόγια το κείμενο των στίχ. 15-21, παρά τη σπουδαιότητά του, είναι μεταβατικό κείμενο, που, συγχρόνως, συμπεραίνει τα πριν και ετοιμάζει τα μετά. Βέβαια, από το κείμενο αυτό δεν μπορούμε, με βεβαιότητα, να συναγάγουμε τη θεολογία του Πέτρου περί δικαιώσεως. Αν και ο Παύλος στους στίχ. 15-16 θγάζει λογικά, το συμπέρασμα για το τι πρέπει να σημαίνει ο νόμος για έναν Ιουδαίο, ο οποίος για να σωθεί καταφεύγει στην πίστη του Χριστού, δεν μπρούμε από αυτό να συναγάγουμε τι πίστεις περί δικαιώσεως ο Πέτρος, ο Βαρνάβας ή όποιοι άλλοι «φύσει Ιουδαίοι». Έχουμε μπροστά μας ένα κείμενο όχι δηλωτικό κάποιας κοινής αποστολικής θεολογίας περί δικαιώσεως, ούτε, πολύ περισσότερο κάποια παρέμβαση του Πέτρου, ο οποίος φρονεί δήθεν περί δικαιώσεως αυτά που γράφει και ο Παύλος: πρόκειται για κείμενο που θγάζει το λογικό συμπέρασμα ενός συλλογισμού, και όλοι ξέρουμε πως η ιστορία της σκέψης δεν αποτελείται από σειρά λογικών συμπερασμάτων συλλογιστικών προτάσεων. Το συμπέρασμα διαμορφώνεται, κάθε φορά και σε κάθε περίπτωση από ποικιλία παραγόντων. Εξάλλου, η όλη φρασεολογία των στίχ. 15-16 έχει έντονα τα χαρακτηριστικά της παύλειας σκέψης. Έτσι, δεν μπορούμε να πούμε πόσο κοντά ή πόσο μακριά ήταν η άποψη του Πέτρου σε σχέση με την άποψη του Παύλου περί δικαιώσεως. Ο τύπος «απέθανεν υπέρ των αμαρτιών ημών κατά τας Γραφάς» (Α' Κορ. 15, 3) μπορεί να ίσχει για όλους τους Αποστόλους, περιλαμβανομένου του Παύλου: δε μπορούμε όμως να ξέρουμε πώς ο τύπος αυτός ερμηνεύεται σε σχέση προς το νόμο από τους διάφορους διδασκάλους της Εκκλησίας. Ο ρητορικός πληθ. των στίχ. 15-17 αποτελεί συνέχεια του β' ενικ. προσ. στο στίχ. 14θ «ει σι Ιουδαίος υπάρχων εθνικώς και ουχί Ιουδαϊκώς ζης, πώς...», που δεν είναι ανάγκη να απευθύνεται προσωπικά στον Πέτρο αλλά, φυσικότερα, απευθύνεται, κατά τους ρητορικούς κανόνες της εποχής, σε κάθε Ιουδαίο που εμπίπτει στην κατηγορία αυτή, συμπεριλαμβανομένου και του Πέτρου. Οι στίχοι αυτοί δε δηλώνουν του Πέτρου την αντίληψη περί της έννοιας του σταυρού: κατά την γνώμη μας, αποσκοπούν τελικά να υπαινιχθούν την ασυνέπεια του Πέτρου, ο οποίος, ενώ έγινε χριστιανός γιατί δεν μπορούσε να σωθεί ως Ιουδαίος, υποχωρώντας σε κάποιες πιέσεις φλερτάρει τώρα ξανά προς τον Ιουδαικό νόμο. Επίσης, ό,τι ακολουθεί το «ειδότες δε ότι ου δικαιούται... και ημεις εις Χ.Ι. επιστεύσαμεν, ίνα...» αποτελεί το λογικό θεολογικό συμπέρασμα του «Ιουδαίος υπάρχων εθνικώς και ουχί Ιουδαϊκώς ζης». Αναμένεται όχι μόνον ο Πέτρος αλλά και οι Γαλάτες αναγνώστες της επιστολής να έχουν συμπεράνει πως ο σταυρός του Χριστού αποτελεί κατάργηση του νόμου. Η περίπτωση όμως του Ιακώβου και της Εκκλησίας Ιεροσολύμων δείχνει καθαρά πως είχαν θρεβεί κάποιοι τρόποι συμφιλίωσης του σταυρού του Χριστού προς το νόμο. Βλ. σχετικώς και το Ευαγγέλιο του Ματθαίου, κατά το παλαιότερο στρώμα του οποίου ο Χριστός δεν ήλθε για να καταργήσει αλλά για να «πληρώσῃ» το νόμο. Ο Ιησούς εδώ, ακριβώς πριν μιλήσει για την παλαιά και τη νέα δικαιοσύνη που θρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους (5, 21-48), δηλώνει, κατά κάποια ιουδαΐζουσα παλαιότερη χριστιανική παράδοση, πως δεν ήλθε να καταργήσει αλλά να «πληρώσει» το νόμο (Βλ. J.C. Fenton, Saint Matthew, The

Pelican gospel Commentaries, Penguin Books, σελ. 84-85). Έχει εν μέρει δίκιο ο Watson, όταν ερμηνεύνοντας τη διδασκαλία για τη δικαιώση εκ πίστεως κοινωνιολογικός, επιμένει πως οι Ιουδαϊζούσες παραλλαγές αυτής της διδασκαλίας σήμαιναν κατά πόσο ο χριστιανισμός ήταν ένα κίνημα μεταρρυθμιστικό του Ιουδαϊσμού, ή ήταν μια νέα θρησκεία. Πιστεύουμε πως, κι αν δεν ήταν τόσο σαφώς καθοριστικές οι κοινωνιολογικές θεωρήσεις, ασφαλώς τέτοιες εμπεριέχονταν στις διαδικασίες αυτές, ενώ ο θρησκευτικός πυρήνας της διδαχής αυτής είναι προφανής. Πρέπει, τελικά, να δεχθούμε πως ο Παύλος στους στίχ. 15-21, μέσα από ένα ρητορικό σχήμα, παρουσιάζει την αντίθεση μεταξύ πίστης και έργων για να δείξει από το κεφ. 3, 1 εξ. πώς υπερνικάται η αντίθεση αυτή.

Όχι μόνο παλαιοί (Χρυσόστ., Θεοδώρ., Ζιγγιέβ., Ιερώνυμος) αλλά και νεώτεροι (Hilgenfeld, Weiss, Ewald) ερμηνευτές δέχονται, όπως και αλλού σημειώνουμε, τους λόγους των στίχ. 2, 15-17 ως ακευθυνθέντες στον Πέτρο, ως συνέχεια του 2, 14 β. Το πιθανότερο όμως είναι πως ο Παύλος στους στίχ. 2, 15-21 εξάγει το συμπέρασμα όλης της *narratio* (1, 13-2, 14), εκθέτει δηλ. συνοπτικά και ρητορικά ποιές είναι οι θεολογικές της συνέπειες, περνώντας πολύ απλά από τα πορίσματα της προσωπικής του ιστορίας σε κάτι που ισχύει για την πνευματική ιστορία του κόσμου (από την ατομική *geschichte* στην *weltgeschichte*, όπως σημειώνει και ο F.F. Bruce, «The Epistle to the Galatians», New International Greek Testament / Commentary, Exeter, 1982, σελ. 136). Ο R. Bultmann εκλαμβάνει το στίχ. 15 ως ανεξάρτητη πρόταση που έχει σχέση με την παλαιά τάξη έναντι του στίχ. 16 που σχετίζεται με τη νέα τάξη, αρνούμενος έτσι μια θέση της ιστορίας της σωτηρίας στη σκέψη του Παύλου. Ο Kümmel, θέβαια, κάνει το αντίθετο: παίρνει – σωστά νομίζω – και τους δύο στίχους μαζί, τον πρώτο ως εισαγωγή στο θέμα της δικαιώσεως διά της πίστεως, και το δεύτερο ως εκπλήρωση της υπόσχεσης στον Αβραάμ και έτσι σαν κορύφωση της ιστορίας της σωτηρίας. Αν εισέλθουμε τώρα σε κάποιες ερμηνευτικές λεπτομέρειες ως προς τους στίχ. 15 και 16, από τα πολλά που μπορούν να γραφούν θα παραθέσουμε, κατά προτίμηση, κάποιες παρατηρήσεις.

«Ημείς» ως διάκριση από το «αυτοί» (οι Εθνικοί), όχι «προστήλυτοι» αλλά εκ γενετής Ιουδαίοι. Για τους Ιουδαίους οι Εθνικοί ήσαν «άνομοι» (χωρίς καθοδηγητικό της ζωής νόμο, και εκτός της διαθήκης), «άδικοι» (όπως ήξεραν οι Εβραίοι από την εθνική τους ιστορία) και «άθεοι» αφού δε γνώριζαν τον αληθινό Θεό που ήξερε ο Ισραήλ κατά αποκάλυψη). Σχετικά με το «άθεοι» βλ. Α' Βασ. 15, 18· Σοφ. Σολ. 10, 12· Ιερ. 13, 6· Ματθ. 18, 17· Ρωμ. 12, 12· Α' Κορ. 6, 1 και 9, 21· Εφεσ. 2, 12. Ως προς δε το «άνομοι» και «αμαρτωλοί» βλ. Ρωμ. 1, 18-32· Εφεσ. 4, 17-19· και 5, 11 εξ. Στην ίδια πρόταση συναντάμε τρεις φορές το «εξ έργων νόμου» φαίνεται πως ο Παύλος δεν είχε στο λεξιλόγιό του κάτι αντίστοιχο με το δικό μας όρο: νομισμός. Ο καθηγητής Moule διακρίνει μεταξύ αποκαλυπτικής και νομικής έννοιας του νόμου· πυραταύτα, κι όταν ακόμα ο νόμος σημαίνει τη θρησκευτική και ηθική φορά του ανθρώπου προς τα άνω, μπορεί να χρωματίσει αμαρτωλά την όλη ανθρώπινη δραστηριότητα, όταν εκφράζει την ανθρώπινη απόπειρα να καθήσει ο άνθρωπος επί του θείου θρόνου, ο-

πότε ο νόμος καταντάει να σημαίνει την ανθρώπινη προσπάθεια για αυτοδικαίωση (βλ. C.K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, A. and C. Black, London, 1971, σελ. 129). Ο άνθρωπος δε «δικαιούται» με την τήρηση των εντολών του νόμου. Η ρίζα των παραγώγων του «δικαιο-» αναφέρονται είτε στις σχέσεις είτε στη συμπεριφορά. Σωτηρία εξ έργων νόμου αποκλείεται από τον Παύλο· αυτή είναι δυνατή μόνο «διά πίστεως Ιησού Χριστού».

Και οι δύο έννοιες της γενικής (πίστεως Ιησού Χριστού) – υποκειμενική και αντικειμενική – έχουν τους υποστηρικτές των. Στην πρώτη περίπτωση σημαίνεται η πίστη του Χριστού στο Θεό ή στην πιστότητα του Θεού, όπως αποκαλύπτεται εν Χριστώ. Στη δεύτερη περίπτωση δηλώνει την πίστη στον Ιησού Χριστό, ο οποίος είναι το αντικείμενο της πίστης, όπως από τον ίδιο στίχο βεβαιώνεται με το «και ημείς εις Χριστόν Ιησούν επιστεύσαμεν, ίνα δικαιωθάμεν εκ πίστεως Χριστού...». Ποτέ ο Παύλος δεν ορίζει τι είναι πίστη. Η φύση της πίστεως δίδεται από το αντικείμενό της... Πίστη σημαίνει πάντοτε πίστη εις... ή πίστη ὡς...» (Günther Bornkamm, *Paul*, σελ. 141). Είναι πάντοτε η προσωπική πίστη που μας ενώνει με το Χριστό και έτσι με την όλη οικονομία της σωτηρίας. «Και ημείς», οι εκ γενετής δηλ. Ιουδαίοι, πιστέψαμε στον Ιησού Χριστό όπως «οι εξ εθνών αμαρτωλοί». Το «και ημείς» δεν περιλαμβάνει κάθε Ιουδαίο. Πρόκειται για ρητορική έκφραση. Δεν είναι ορθή η υπόθεση πως το επιχείρημα του Παύλου στους στίχ. 15-17 αστοχεί ως προς το σκοπό του, αν δεν έχει τη συγκατάθεση του Πέτρου.

«Διά πίστεως», «εκ πίστεως», «εν πίστει» είναι διαφορετικές εκφράσεις με την ίδια λειτουργία στην παρούσα συνάφεια. Στη συνάφεια της περικοπής μας όχι μόνο τα δύο πρώτα λειτουργούν προφανώς κατ' αντίθεση προς το «εξ έργων» το ίδιο συμβαίνει και με το «εν πίστει», το οποίο δεν εκφράζεται κατ' αντίθεση προς το «εν σαρκί» αλλά προς το «ο δε νυν ζω εν σαρκί» που είναι η δουλεία στο νόμο. Ο Παύλος χρησιμοποιεί σ' αυτούς τους στίχους του Ψλ. 143 (Ο' 142, 2): «ότι εξ έργων νόμου ου δικαιωθήσεται πάσα σαρξ», όπου «πάσα σαρξ» σημαίνει την ανθρωπότητα. Βλ. παράλληλο Ρωμ. 3, 20. Ο Παύλος συνηθίζει να χρησιμοποιεί το χωρίο αυτό, όταν υπεραμύνεται της δικαιώσεως διά πίστεως, όχι εξ έργων νόμου. Ο Παύλος αρνιόταν κάθε σωτηριώδη σημασία στο νόμο. Από την εποχή του Έσδρα (450 π.Χ.) επί αιώνες είχε δοθεί ιδιαίτερη έμφαση επί της θρησκευτικής, ηθικής και πνευματικής σημασίας του νόμου για λόγους που σχετίζονταν με την εθνική, την πολιτική και θρησκευτική του Ιουδαίου. Στα χρόνια του Ιησού και του Παύλου έχουμε περίοδο αντιδράσεως προς τις υπερβολές αυτής της τάσης. Αυτό το βλέπουμε πολύ καθαρά μέσα στα κείμενα της Νεκρής Θάλασσας, όπου ο νόμος είναι ο κρατών, ενίστε όμως η σωτηρία επιδιώκεται σε μια άμεση με το Θεό σχέση. Επίσης, είναι προφανές πως η παύλεια ακραία αυτή τοποθέτηση έναντι του νόμου σχετίζεται ασφαλώς προς τον αγώνα του εναντίον των Ιουδαϊζόντων μέσα στην Εκκλησία αλλά και γενικώτερα κατά της σύνδεσης του νόμου με τις εθνικές ελπίδες του Ισραήλ· διαφορετικά, ο Απόστολος θα εκφράζοταν με περισσότερη αντικειμενικότητα και ψυχραιμία ως προς τη θρησκευτική σημασία του νόμου που είναι αναμφισβήτητη. Ο ίδιος αναγκάζεται παρακάτω μέσα στον ήρεμο τόνο της παραίνεσης (3,

23-4, 11), να δεχθεί τουλάχιστο τον παιδαγωγικό χαρακτήρα του νόμου.

Ο στίχ. 17 εμφανίζεται ως απάντηση σε μια κατηγορία κατά του Παύλου. Διερωτάται κανείς αν το «άρω» είναι ερωτηματικό ή συμπερασματικό. Με τη συμπερασματική έννοια εκδέχονται το «άρω» ορισμένοι ερευνητές, μεταξύ των οποίων και Jan Lambrecht (δ.π., σελ. 487 εξ.). Έτσι το νόημα του κειμένου έχει ως ακολούθως: Ο Χριστός καθίσταται «αμαρτίας διάκονος», αν εμείς γινήκαμε αμαρτωλοί, όταν προσπαθήσαμε να δικαιωθούμε με την πίστη στον Χριστό. Ή όπως το θέτει ο Lambrecht: «... Ο Χριστός προάγει την αμαρτία, αφού πρέπει να υπάρχει αμαρτία για να υπάρχουν αμαρτωλοί να δικαιωθούν διά του Χριστού... Πρόκειται για την πολύ γνωστή κατηγορία ότι ο Χριστός (ή, καλύτερα, η χριστολογία του Παύλου) προάγει τον αντινομισμό... Έτσι καταλαβαθίνουμε τη θίαση αντίδραση του Παύλου: «μη γένοιτο». Ο Χριστός δεν είναι διάκονος της αμαρτίας· αυτή δεν είναι η έννοια της χριστολογίας μου» (δ.π., σελ. 488). Για την ίδια κατηγορία κατά του Παύλου βλ. Γαλ. 5, 13· Ρωμ. 3, 7-8 και 6, 15.

Ίσως όμως ο στίχ. 17 να μην είναι απάντηση στην κατηγορία περί παύλειον αντινομισμού αλλά να σημαίνει απλά: Αν επιδιώκοντας τη σωτηρία διά του Χριστού, βρεθήκαμε παραταύτα πάλι στην κατάσταση της αμαρτίας, αφού πρέπει να τηρούμε και το νόμο, όπως πρώτα, μήπως ο Χριστός έγινε διάκονος της αμαρτίας, αφού, αντί να μας σώσει, αύξησε τη συνείδηση της αμαρτωλότητάς μας και τη συναίσθηση της ανάγκης τήρησης του νόμου; Όπως σημειώνει ο Χρυσόστομος: «... Της κατακρίσεως ευρήσουμεν αυτὸν αἴτιον γενόμενον, δι' ου τὸν νόμον αφέντες, αυτοὶ ηυτομολήσαμεν. Εἰδες εἰς δόσην ανάγκην περιέστησεν ατοπίας τὸν λόγον;». Επίσης: «... Οράς πώς διά της εἰς ἀτοπὸν απαγγῆτης καταβάλλει τὸν νόμον» (Οικουμένιος). Άλλοι όμως εξηγητές εκλαμβάνουν τις αντιρήσεις των αντιπάλων του Παύλου με διαφορετικό νόημα: Αν ολοι οι νομο-ταγείς Ιουδαίοι ἐπρεπε να θεωρούνται τώρα «αμαρτωλοί», τότε θα είχαμε τόσο μεγάλη αὔξηση των αμαρτωλών μέσα στον κόσμο, κατά το ευαγγέλιο του Παύλου, ώστε η αμαρτία, αντί να μειωθεί, παρουσιάζεται αυξημένη. Εξ ου το ερώτημα: μήπως ο Χριστός έγινε αμαρτίας διάκονος (R. Bultmann, «Zur Anslegung... Exegetica, 1967, σελ. 395 εξ.). Με αυτή την ερμηνεία των αντιπάλων του Παύλου, ο Χριστός από «διάκονος δικαιοσύνης» (Β' Κορ. 11, 15) μετατρεπόταν σε διάκονο αμαρτίας. Η ερμηνεία αυτή ήταν για τον Απόστολο τερατώδης από ηθική και θεολογική άποψη. Παράλλ. σύνδεσης του «άρω» με το «μη γένοιτο» στη συνέχεια, στο στίχ. 3, 21 όπου η μη τήρηση του νόμου, κατά τη σύσταση του Παύλου, μπορεί να θεωρηθεί ως «κατά των επαγγελιών του Θεού» κάνει τον Παύλο να εκραγεί με ένα νέο «μη γένοιτο», ενώ ακολουθεί μια νέα πρόταση, με «γάρ» και αυτή. Έχουμε δηλ. στις δύο αυτές περιπτώσεις παράλληλη περίπου σύνταξη. Για τη σχέση των στίχ. 2, 17-18 προς το 3, 21 βλ. σχετική μελέτη του Jan Lambrect, «Once again Gal. 2, 17-18 and 3, 21», Ephimedides Theologiae Lovanienses, April 1987, σελ. 149-153.

Οι στίχ. 18 και 19 αρχίζουν με το «γαρ». Στο στίχ. 18 ο Παύλος αναφέρεται στου Πέτρου την απόπειρα να ξαναχτίσει την κοινωνική διαιρεση με-

ταξύ Ιουδαίων και Εθνικών, κάτι που νωρίτερα είχε στην πράξη προσπαθήσει να γκρεμίσει πιθανότερο είναι όμως πως αναφέρεται στον εαυτό του και στον κάθε άνθρωπο, όταν αυτά που γκρέμισε κάποτε τα ξαναχτίζει. Η γενική εικόνα του απεσταλμένου να χτίζει και να γκρεμίζει προέρχεται από τον Ιερεμία (1, 10). Ο Παύλος χρησιμοποιεί την εικόνα με άλλη έννοια και ρητορικά σε α' ενικ. πρόσωπο έτσι που να έχει γενική εφαρμογή για όλους τους εργάτες του ευαγγελίου, τόσο για τον Πέτρο και τον Παύλο όσο και για οποιονδήποτε άλλον. Το παράδειγμα, στην παύλεια συνάφεια, τονίζει την ανάγκη της συνέπειας. Γι' αυτό κάποιοι νομίζουν πως εδώ τονίζεται η αδυνάτεια του Πέτρου στην Αντιόχεια, ενώ για άλλους πρόκειται για ασυνέπεια που καταλογίζεται στον Παύλο από αντιπάλους του στη Γαλατία, πως, ενώ δηλ. άρχισε με τη μη τήρηση του νόμου («καταλύω», τώρα οικοδομώντας δ.τι κατέλυσε κηρύγτει την περιτομή (Βλ. 5, 1 «ει περιτομήν έτι κηρύττω, τι έτι διώκομαι; ἀρά κατήργηται το σκάνδαλον του σταυρού. Ὁφελον και αποκόψονται οι αναστατούντες υμάς»). Σύμφωνα με μια άλλη ερμηνεία: 'Οταν ένας ξαναχτίζει δ.τι άλλοτε γκρέμισε, αυτή καθειστή η πράξη συνιστά αμαρτία, και ο δράστης δεν είναι απλώς «αμαρτωλός» αλλά «παραβάτης» δεν είναι, λοιπόν, ο Χριστός που πρέπει να καλείται «διάκονος αμαρτίας» αλλά αυτοί που, ξαναχτίζοντας δ.τι γκρέμισαν, κάνουν τους εαυτούς των «παραβάτων». «Πέπαυται ο νόμος και τούτο αμολογήγαμεν δί」 ον αφέντες αυτόν κατεφύγαμεν επί την εκ πίστεως σωτηρίαν. Αν τοίνουν φιλονικήσωμεν στήναι αυτόν, αυτώ τούτῳ παραβάται γινόμεθα, τα παρ' αυτού λυθέντα φιλονεικούντες τηρείν» (Χρυσ.). «Κατάλυσιν μεν λέγει την αποστροφήν του νόμου, οικοδομώντας δε την εις αύθις επιστροφήν...» (Ζιγαθ.). Με το «γαρ» δηλ. του στίχ. 18 ο Παύλος απαντάει στην κατηγορία πως ο Χριστός είναι διάκονος αμαρτίας. Σχετικά με την έννοια του «παραβάτης» ο Lambrecht έχει γράψει διεξοδική μελέτη (θλ. Biblica, «Transgressor by Nullifying God's Grace. A study in Gal. 2, 18-21», τόμ. 72, 1991, σελ. 217-236), όπου συνδέει το 18 β «παραβάτην εμαυτόν συνιστάνων» προς το 21 β «άρα Χριστός δωρεάν απέθανεν» με την έννοια πως αυτός που καθιστά άχρηστη τη χάρη του Θεού κατά τεκμήριο παραβαίνει την εντολή «ζωής» που η χάρη περιέχει. Στην πραγματικότητα, με το ξαναχτίσιμο του νόμου ο Παύλος θα κατέστρεφε τη χάρη του Θεού και θα γινόταν ipso facto παραβάτης της νέας εντολής ζωής για το Θεό. Εμείς δε συμφωνούμε προς αυτή τη νοηματοδότηση της παράβασης ως αθέτησης του νέου νόμου της χάριτος. Ο Lambrecht εκλαμβάνοντας τους στίχ. 18-21 ως μια μικρή ενότητα – όπως πράγματι είναι – πιστεύει πως δικαιούται εξ αυτού να ταυτίσει το 18 β προς το 21 β: Δεν πρόκειται να γίνω παραβάτης δεν πρόκειται να κάνω άκυρη τη χάρη του Θεού. Με άλλα λόγια, κατά τον Lambrecht, ο Παύλος δε θέλει να γίνει «παραβάτης» ακυρώνοντας τη χάρη του Θεού, κάνοντας ένα τίποτε από τη δωρεά του Θεού. Η ερμηνεία που δίνουμε στο στίχ. 21 δείχνει το λόγο της διαφοροποίησής μας.

Ο στίχ. 19 συνεχίζει το θέμα προηγουμένου. Δεν μπορεί να υπάρξει παράβαση του νόμου για ένναν που έχει ήδη πεθάνει ως προς το νόμο. Πώς ο Παύλος πέθανε ως προς το νόμο; «Διά νόμου», δηλ. ο νόμος των εξέθεσε στη

δύναμη της αμαρτίας, αφού «η (δε) δύναμις της αμαρτίας ο νόμος» (Α Κορ. 15, 56). Ο νόμος παράγει αμαρτία από την πλεονοκτική θέση από όπου εισβάλλει στην ψυχή του ανθρώπου (Ρωμ. 7, 7-11): «Αμαρτία γαρ υμῶν ου κυριεύσει ου γαρ ἔστε υπό νόμον αλλά υπό χάριν» (Ρωμ. 6, 14). Ο Παύλος κηρύγτει τον πόλεμο κατά του θανάτου, κατά του νόμου, κατά της αμαρτίας, κατά του «κόσμου» ο θάνατος ως προς αυτά δημιουργήθηκε κατ' αναλογία προς το «ίνα Θεώ ζήσω» (Bruce, *Ibid.*, σελ. 143). Το «διά νόμου νόμοι απέθανον» αποδίδεται από τους ερμηνευτές, παλαιούς και νέους, ποικιλοτρόπως. Ο Χρυσόστομος προτείνει οι ίδιοι δύο ερμηνείες που οδηγούν στο ίδιο αποτέλεσμα: «Διπλήν ἔχει τούτο την θεωρίαν»: είτε με την έννοια πως «αυτός με ο νόμος ενήγαγεν εις το μηκέτι προσέχειν αυτών. Ει τοίνυν μέλλοι μοι αυτών προσέχειν, καὶ αυτόν παραβαίνω» είτε με την έννοια πως, αφού ο νόμος απειλεί με θάνατο τους μη τηρητές του, όλοι πεθάναμε διά του νόμου, αφού κανείς μας δεν μπρόσει να τον τηρήσει: «Ωσπέρ τον νεκρόν και τεθνεώτα οὐκ ἔστιν υπακούειν ταῖς εντολαῖς του νόμου, οὐτως οὐδὲ εμέ τον εκ της αράς της εκείνου τελευτήσαντα» (Παρόμοια και οι Θεοδωρ. Ζιγαθ., Θεοφύλ.). Το σχόλιο του Χρυσοστόμου στη δοτική «ανόμω» είναι το εξής: «τω γαρ εκείνου λόγῳ απέθανον», του δε Ζιγαθηνού: «Ωσπέρ ουν δούλον αποθανόντα οὐκ ἔστιν ακούειν του δεσπότου, οὐτως οὐδὲ εμέ του νόμου».

Ο αναγνώστης όλων αυτών των παραπάνω έχει ίσως αγανακτήσει, γιατί πρόκειται για ένα μπέρδεμα με την έννοια του νόμου που έφτασε περίπου μέχρι την εποχή των Πατέρων, όταν ακόμη η από της ιουδαϊκής πλευράς επιρροή επί της Εκκλησίας ήταν ακόμα κάπως αισθητή. Σήμερα έχουμε χάσει ολοτελώς το ιστορικό υπόβαθρο κατανόησης όλων αυτών των αρνητικών ή των θετικών χαρακτηριστικών του νόμου. Επειδή όμως εδώ επιχειρούμε ερμηνευτική ανάλυση δε μπορούμε να μη θέξουμε το θέμα, έστω και ακροθιγώς με κάποιες πολύ γενικές επισημάνσεις: (1) Ο νόμος ήταν το θεμέλιο αλλά και η κορωνίδα της εθνικής και θρησκευτικής ταυτότητας του Ιουδαίου, τον οποίο ασφαλώς δεν πρέπει να ενοχλούσε η μη τέλεια τήρηση του νόμου, αφού, λογικά, αυτό που μέτραγε ήταν η γενική προσπάθεια προς την εφαρμογή του, και όχι αν αποτύγχανε σε κάποιες εντολές επί μέρους. Συνέθαινε και μ' αυτούς δι. τι συμβαίνει με εμάς ως προς το χριστιανικό τρόπο ζωής. (2) Η Διασπορά, αλλά και η διείσδυση ελληνικών ιδεών στην Παλαιστίνη, δημιουργησαν μια σχετικοποίηση ως προς την έννοια του νόμου: τι είναι σ' αυτὸν η ουσία και τι δεν είναι. Παράδειγμα, το τι φτιάχνει ο Φιλωνας από το νόμο ή ο Ιωσηπος: κάποιο δηλ. είδος θρησκευτικής φιλοσοφίας. Μέσα στην ίδια την Παλαιστίνη, στο προπύργιο της παράδοσης, παρουσιάζονται ως προς την τήρηση του νόμου οι παραλλαγές του Qumran και του Ιησού. (3) Εξάλλου, το εθνικό θέμα των Ιουδαίων αντιμετωπίζονταν κατά διαφόρους τρόπους: με άλλα λόγια η στάση και η στρατηγική έναντι της Ρώμης δεν ήταν πάντοτε ενιαία, κι αυτό επηρέαζε την απαγκίστρωση από ακραίες περί του νόμου αξιώσεις, ιδίως στη Διασπορά. (4) Ας μην ξεχνάμε, επί πλέον, πως ο Παύλος ζει θρησκευτικά εις το τέλος των αιώνων, στα έσχατα, και η επαποστολική του της έσχατης ώρας ψυχολογία έναντι οιωνδήποτε ανασχετικών παραγόντων είναι εντελώς ιδιάζουσα: 'Οχι εμπόδια στο να εισέλθουν στη

βασιλεία όσο το δυνατό περισσότερο άνθρωποι. Αυτή η λογική κατευθύνει τις αντιλήψεις του Παύλου περί νόμου σε ό,τι αφορά τις υποχρέώσεις των εξ εθνών για να εισέλθουν στην Εκκλησία, που για τον Απόστολο ήταν ο προθάλαμος της Βασιλείας.

Σε σχέση με τους στίχ. 2, 18-21 οι νεώτεροι ιδίως ερμηνευτές τονίζουν έντονα την προσωπική εμπειρία του Παύλου. «Έγώ» ανακλά κάτι που είναι αληθές για όλους τους πιστούς: ανακλά όμως επίσης και το γεγονός ότι το κήρυγμα και το πρόσωπο του Παύλου αμφισβήτησαν έντονα ορισμένοι κύκλοι (Bruce, δ.π., σ. 143-144). Η προηγούμενη δυναστεία του νόμου επί του Παύλου ήρθη από το Χριστό, έτσι που τώρα, ζει σε άμεση σχέση με το Θεό. 'Όλα τα άλλα στη ζωή του τελείωσαν με το Χριστό' ακόμα και του Χριστού ο σταυρικός θάνατος έγινε το μοντέλο του δικού του θανάτου που συντελείται με το Χριστό επί του σταυρού. (Βλ. Ρωμ. 6, 6: «... ο παλαιός ημών άνθρωπος συνεσταυρώθη, ίνα καταργηθή το σώμα της αμαρτίας»). Όπως πολύ σωστά σημειώνει ο J.D.G. Dunn, «Η ένωση με το Χριστό δεν είναι τίποτε, αν δεν είναι ένωση με το θάνατο του Χριστού» (Unity, 195, στον Bruce, δ.π., σελ. 144). Η μνεία της σταύρωσης εδώ υπαινίσσεται άμεσα το γεγονός πως ο Χριστός σταυρώθηκε κατά τον νόμο. 'Οταν οι χριστιανοί σε μια μεταφορική αλληλεγγύη πεθαίνουν με το Χριστό επί του σταυρού, νεκρώνονται ως προς ό,τι αφορά το νόμο. Βλ. Β' Κορ. 5, 15 «Εἰς υπέρ πάντων απέθανεν, ἄρα οι πάντες απέθανον· καὶ υπέρ πάντων απέθανεν, ίνα οι ζώντες μηκέτι εαυτοίς ζώσιν αλλά των υπέρ αυτών αποθανόντι καὶ εγερθέντι». Το τελευταίο τμήμα αυτής της παραπομπής αναπτύσσει ο Παύλος στο στίχ. 20. Οι συχνές αναφορές του στη συμμετοχή εις τα παθήματα του Χριστού (βλ. 6, 17· Ρωμ. 8, 17· Β' Κορ. 2, 15· 4, 10 εξ· Φιλιπ. 3, 10· Κολ. 1, 24) αποτελούν επέκταση αυτής της ιδέας. Ο Χριστόστομος συνέδεε το «ίνα Θεώ ζήσω» με το «Χριστώ συνεσταύρωμαι». Οι αρχόμενες όμως με το «ίνα» προτάσεις προσδιορίζουν αυτό που προηγείται.

Ο στίχ. 20 δείχνει πολύ εκφραστικά πως αυτή η συμμετοχή στο θάνατο του Χριστού είναι γεγονός της καθημέραν ζωής. Κοινωνία μετά του Χριστού επί του Σταυρού σημαίνει το θάνατο κάθε προηγούμενης αυθεντίας εντός ημών εκτός του Χριστού. Το «εγώ» του στίχ. 19 που διά νόμου απέθανε ως προς το νόμο, στο στίχ. 20 δεν είναι πια στη ζωή· δεν αποτελεί την κυριαρχη εξουσία στη ζωή του Παύλου, αφού μόνον ο Χριστός ζει πια μέσα του. Ο Bultmann σχολιάζει την αλλαγή αυτή ως εξής: «Ο άνθρωπος δεν είναι έλευθερος ως προς τον εσώτερο εαυτό του. 'Οταν αποσύρεται εκ του κόσμου και αντιλαμβάνεται πως είναι τοποθετημένος έναντι του Θεού, ανακαλύπτει πως αυτό που θέλει δεν είναι στα μέτρα της ικανότητάς του να το πραγματοποιήσει, και πως η προσωπικότητά του είναι διαιρεμένη σε δύο «εγώ», έτσι που η εμπειρία της έλευθερίας να είναι δυνατή μόνο ως ελευθερία από τον εαυτό μας. Την επιτυγχάνουμε με την παράδοση του παλαιού «εγώ» μας και με τη συσταύρωσή μας με το Χριστό. Τώρα ζούμε με το Χριστό, όχι όμως πια ως «εγώ» αλλά με τέτοιο τρόπο που ο Χριστός είναι το νέο «εγώ μέσα μας» («Points of Contact and Conflict, 1946, αγγλ. μετάφρ. στο Essays Philosophical and Theological, London 1955,

σελ. 151). Αυτά που γράφει ο Bultmann είναι πολύ σωστά, όταν μάλιστα τα δύο «εγώ» τα καταλαβαίνουμε όχι σε ατομική αλλά μέσα σε μια ευρύτερη διάσταση. Δε διαφέρει σε τίποτε όταν λέγεται πως εντός ημών ενοικεί ο Χριστός ή το Πνεύμα (θλ. Ρωμ. 8, 10-11). Όπως τονίζει ο E.P. Sanders, η άποψη αυτή της παύλειας διδασκαλίας χαρακτηρίζεται από μια «συμμετοχική» (participationist) εσχατολογία.

Υπάρχει όμως αναμφισθήτητη ένταση στη συνύπαρξη της ζωής «εν σαρκί», στο θνητό σώμα, και της ζωής εν Χριστώ. Η νέα ζωή εν Χριστώ ήδη άρχισε, ενώ η θνητή μας ύπαρξη ακόμα δεν έχει αλλάξει σε τίποτε. Σε πολλά χωρία της προς Γαλάτας η «σαρξ» αντιτίθεται στο «πνεύμα» (του Χριστού): 3, 3·4, 24·29·5, 13·16 εξ.: 19·24·6, 8). Γι' αυτό η χριστιανική ζωή «εν σαρκί» είναι δυνατή μόνον εκ πίστεως εις τον Υιό του Θεού «του αγαπήσαντος και παραδόντος εαυτόν υπέρ» ημών. Μόνον η συνείδηση της αγάπης του Θεού εν Χριστώ κάνει χριστιανικά δυνατή τη σωστή ζωή «εν σαρκί». Κοινωνικά, η ζωή «εν σαρκί» θα ‚πρεπε να σώζεται μόνο από το νόμο. Αυτό όμως δε συμβαίνει. Η σωτηρία του χριστιανού «εν σαρκί» είναι δυνατή μόνο ως δώρο της αγάπης του Θεού διά της πίστεως. Στήν πίστη μας, τη θέση του νόμου παιρνει σωτηριολογικά ο Υιός του Θεού, αυτός που είναι ο πιο εγγύς προς το Θεό, «αυτός που μας ηγάπησε και παρέδωκε τον εαυτό του υπέρ ημών». Ο Χριστός είναι το υποκείμενο του «ηγάπησεν και παρέδωκεν εαυτόν υπέρ εμού». Η πίστη στην ενέργεια αυτή του Θεού εν Χριστώ καθιστά ικανό τον Παύλο να αρχίσει τη ζωή του «νέου αιώνα», ακόμα και κάτω από τις συνθήκες της «σαρκός δηλ. του αιώνος τούτου». «Ο δε νυν ζω» δεν αναφέρεται στη βιολογική αλλά στην πνευματική ζωή: πρόκειται περί της ζωής όχι κατά κέ τμο ή υπό το νόμο, αλλά περί της ζωής «εν πίστει». Το «αγαπήσαντος» δηλώνει το ελατήριο της θείας ενέργειας: «Το παριδόντος εαυτόν» στο θάνατο αναφέρεται στο τελικό και αποφασιστικό σημείο αυτής της ενέργειας. Ο ενικ. αριθμός εντείνει την έκφραση της προσωπικής οφειλής που νοιώθει ο Απόστολος από την ενέργεια της θείας χάριτος. Δεν ήταν μόνο ο Θεός που ενήργησε, όταν παρέδωκε τον Υιό του για τη σωτηρία του κόσμου (Ρωμ. 8, 32), έπαιξε επίσης και ο Υιός ενεργητικά το ρόλο του παραδίδοντας τον εαυτό του: «Θεός ην εν Χριστώ κόσμον καταλλάσσων εαυτών» (Β' Κορ. 5, 19). Όταν κανείς αποδέχεται με την πίστη κάτι τόσο μεγάλο αλλά και τόσο προσωπικό και οικουμενικό συνάμα, δε θα «αθετήσει», δε θα παραμερίσει ή θα θεωρήσει ασήμαντη, μια τέτοια ενέργεια του Θεού.

Ο στίχ. 21 εξάγει το συμπέρασμα αυτού του ρητορικού κειμένου περί δικαιώσεως διά της πίστεως. Με το «οὐκ αθετώ την χάριν του Θεού» ο Παύλος απαντάει, καθώς φαίνεται, σε κατηγορίες αντιπάλων στη Γαλατία, κατά τις οποίες το ελεύθερο από το νόμο ευαγγέλιο του οδηγεί σε κατάχρηση της χάριτος του Θεού, με την έννοια πως η χάρη του Θεού χρησιμοποιείται σαν πρόσχημα για μια ζωή ανήθυκη και άνομη. Πραγματικά, όπως μας διδάσκει η ιστορία της Εκκλησίας, πίσω από την ακρίβεια της πίστης στο δόγμα κρύβονται ενίστε ηθικά έκτροπα: έτσι, στα χρόνια του Παύλου, σίγουρα κάποιοι πρόβαλλαν την περί χάριτος διδασκαλία του για να καλύψουν πίσω από αυτή απαράδεκτες αν-

θρόπινες αδυναμίες. Αν δεν έχουμε αυτά υπόψη μας, δεν μπορούμε να καταλάβουμε τη δύναμη της φράσης: «Οὐκ αθετώ την χάριν του Θεού». Επειδή υπάρχει η εκτροπή, δε θα πάμε στη δικαιώση («δικαιοσύνη») «διά νόμου», που τελικά οδηγεί στην απόγνωση! Στο στίχ. 21α αποκρούει κάθε άποψη πως ελευθερία από το νόμο σημαίνει ελευθερία προς την κατεύθυνση της αμαρτίας. Εξαιτίας του «γαρ» στο 21b, το «αθετώ» μπορεί να θεωρηθεί πως συνεχίζει το νόμημα του προηγούμενου στίχ. υπό την εξής έννοια: «Δεν μπορώ να εκλάβω αυτή τη χάρη του Θεού ως ανύπαρκτη, (ως μη τεθείσα ποτέ) άθετον, σαν να μην έχει συμβεί ή σαν κάτι άχρηστο». Στο 21b επιβεβαιώνει την αρχή που διαπερνά την όλη περιοπή 2, 15-21, ότι αν ο νόμος διατηρήσει για τους χριστιανούς το σωτηριολογικό του χαρακτήρα, τότε ο Χριστός πέθανε δωρεάν. Για τον Παύλο, καθώς αντιμετώπιζε την ιουδαϊκή προκατάληψη με το νόμο και τη νομική θρησκεία, ο θάνατος του Χριστού σημαίνει θάνατο του νόμου και του νομικώς θρησκεύειν, πηγή δε ζωής για όλο τον κόσμο που θα εμπιστευθεί στην εν Χριστῷ πνευματική ελευθερία και θρησκεία. Παρόμοια προς την 21b δομή θλ., και στο 3, 21b «ει γαρ εδόθη νόμος ο δυνάμενος ζωοποιήσαι, ὃντως εκ νόμου αν την η δικαιοσύνη».

Όση απολυτότητα ή αδικία κι αν περικλείουν οι διατυπώσεις αυτές του Παύλου έναντι του νόμου και της νομικής θρησκείας, τα νομικά επιτεύγματα του ανθρώπου συνοδεύονται πάντοτε από ένα είδος προμηθεϊκής δύναμης και εξουσίας και κατάχρησης και ανθρωπολογικού συγκεντρωτισμού, που τελικά η όλη προσπάθεια δυναμιτίζεται από μέσα. Μπορεί όμως όλη η ανθρωπότητα να ξεφύγει από τις δαγκάνες του νόμου και να ριχτεί με πίστη στην αγκαλιά του Βάδους της Δημιουργίας ως εμπνεύστριας της εν πνεύματι ζωῆς; Ως άνθρωποι με κοινό αίσθημα θα δόσουμε στο ερώτημα αρνητική απάντηση. Πρέπει να παραδεχθούμε πως ο Παύλος με τη διδασκαλία του περί δικαιώσεως διά της πίστεως απέβλεπε σε μια πνευματική elite, στην Εκκλησία, η οποία, μέσα στο νέο κόσμο, θα γινόταν η ζώμη για το ζύμωμα ενός νέου φυράματος. Δίνοντας δύμας μια ευρύτερη, αν και πάντα ουσιαστική έννοια, στον όρο «Εκκλησία» μπορούμε να πούμε πως αυτό έγινε στο παρελθόν, γίνεται σήμερα και θα γίνεται και στο μέλλον, όσο θα υπάρχουν άνθρωποι. Εαν το άλας μωρανθεί, ποιο θα είναι το αλάτι για να μη σπεισίσει ο κόσμος; Με την έννοια αυτή περιμένουμε πάντοτε την Παρουσία του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού.

* * *

Άλλη μια φορά, στο τέλος αυτής της Εισήγησης, θέτουμε το ερώτημα: Πώς σχετίζονται οι στίχ. 2, 15-21 προς τη narratio των προηγουμένων στίχων; Η απάντηση δεν είναι εύκολη. Ο, τι ξέρουμε με βεβαιότητα είναι πως στο τέλος της narratio ο Παύλος κατηγορεί τον Πέτρο για διπλό παιγνίδι στο ζήτημα της iεραποστολής, ενώ οι στίχ. 15-21 αποτελούν μια συνοπτική – ρητορική έκθεση της παύλειας διδασκαλίας περί δικαιώσεως μόνον εκ πίστεως, χωρίς τα έργα του νόμου. Θεωρήσαμε εντελώς περιττό να σημειώσουμε, αφού είναι κάτι αυτονόητο, πως η «εν πίστει» ζωή, κατά τον Παύλο, δεν είναι κάτι διανοητικό ή συναισθηματικό αλλά κάτι που περιλαμβάνει όλη τη ζωή του ανθρώπου, με

τις υπαρξιακές, κοινωνικές και κοσμικές της διαστάσεις.

Στο ερώτημα αν η αλλαγή της ιεραποστολικής τακτικής του Πέτρου στην Αντιόχεια ήταν τόσο διπρόσωπη όσο νόμισε ο Παύλος, δεν μπορούμε ως ιστορικοί να δώσουμε ακριβή απάντηση, αφού δε γνωρίζουμε την απάντηση του Πέτρου στις αιτιάσεις του Παύλου, και, επιπλέον, προσπαθούμε να ανακαλύψουμε τους ιστορικο-πολιτιστικούς λόγους που επέβαλαν σε ανθρώπους όπως ο Πέτρος και ο Βαρνάβας αλλαγή στην τακτική τους. Ο Πέτρος αρχικά έτρωγε στην Αντιόχεια με τους εξ Εθνών, δε διέφερε κατά τούτο προς τον Παύλο. Η πίεση όμως που ασκήθηκε από τα Ιεροσόλυμα είχε άλλο αποτέλεσμα για τον Πέτρο και τους περί αυτόν από ότι είχε για τον Παύλο. Ούτε, επειδή μακροπρόθεσμα η ιστορία δικαιώσει τον Παύλο, μπορούμε ακριβοδίκαια να πούμε πως ο Πέτρος έκανε μια αντιχριστιανική επιλογή με αυτό που έκανε. Η αλήθεια, και εντός της Εκκλησίας, αναδεικνύεται μέσα από ορισμένες διαδικασίες. Είκοσι ή τριάντα χρόνια μετά το επεισόδιο στην Αντιόχεια τα πράγματα είχαν κάπως ξεκαθαριστεί. Όταν τα πράγματα είναι αδιευκρίνιστα, μέσα στην ιστορική ομίχλη, δεν επιτρέπεται ο καταλογισμός ευθυνών. Αυτό που μπορούμε να πούμε είναι πως τόσο ο Παύλος όσο και ο Πέτρος έκαναν αυτό που πίστευαν πως έπρεπε να κάνουν. Τώρα, αν ο Πέτρος δεχόταν το θάνατο του Χριστού ως κατάργηση του Ιουδαϊκού νόμου, όπως έκανε ο Παύλος, αυτό δεν μπορούμε να το πούμε. Μήπως μπορούμε να πούμε ότι η κατηγορία κατά του Πέτρου για «υπόκριση» είχε περισσότερο νόημα για τους εχθρούς του Παύλου στη Γαλατία, εχθρούς που είχαν την τάση να μεγαλοποιούν τις διαφορές μεταξύ των μεγάλων εκείνων ανδρών; Δεν είναι καθόλου απίθανη η άποψη αυτή, αν και ως ιστορικοί δεν μπορούμε εύκολα να δίνουμε απαντήσεις σε τέτοια ερωτήματα. Τα δύσκολά δε μπορούμε διά της βίας να τα κάνουμε εύκολα. Εξάλλου, η ενότητα της Εκκλησίας δεν πρέπει να αναζητείται στις διαφορές αντιλήψεων μεταξύ των ηγετών της Εκκλησίας αλλά στην κοινή πίστη των Αποστόλων, όπως την εκφράζει ο ίδιος ο Παύλος μετά την αναφορά του σε ένα είδος Συμβόλου της πίστεως (Α' Κορ. 15, 38-7), με τα εξής λόγια: «είτε ουν εγώ είτε εκείνοι, ούτως κηρύσσομεν και ούτως επιστεύσατε» (στίχ. 11).

Χρειάζεται να επισημάνουμε πως ο σεβασμός της διαφοράς των απόψεων και η στάθμισή τους ανάλογα με τις εκάστοτε ιστορικές και πολιτιστικές συνθήκες που συνδέονται με τις διαφορές αυτές πρέπει να είναι ο βασικός κανόνας του Οικουμενικού Διαλόγου μεταξύ των Εκκλησιών; Αφεντικό της ιστορίας είναι ο Θεός, και αυτός χτίζει και γκρεμίζει. Εμείς, εμπνεόμενοι από την πείρα της Εκκλησίας, από γεγονότα στη ζωή της όπως το επεισόδιο στην Αντιόχεια, πρέπει να έχουμε τον απαιτούμενο σεβασμό οι μεν προς τους δε, ενώ πρέπει να πλουτισθούν σημαντικά οι ιστορικές μας γνώσεις σχετικά με τους πολιτιστικούς παράγοντες που συντέλεσαν να παρουσιάζεται σήμερα ο χριστιανισμός με την τερινή διαιρεμένη μορφή. Με τις προύποθέσεις αυτές η Εκκλησία θα καταλάβει γιατί δεν έχει κι ούτε μπορεί να έχει μια μορφή. Κι αυτό, μακριά από οποιεσδήποτε αντιαστορικές και ουτοπιστικές αντιλήψεις, μπορεί να οδηγήσει τις Εκκλησίες σε αληθινά χριστιανικές σχέσεις μεταξύ τους.

* * *

Υπάρχει εκτεταμένη βιβλιογραφία για την περικοπή που προσπαθήσαμε να αναλύσουμε στα χρονικά όρια αυτής της εισήγησης. Είδαμε ότι μερικά βασικά ερμηνευτικά ερωτήματα του κειμένου αυτού μένουν αναπάντητα, αφήνοντας τον ερμηνευτή με την όχι γλυκειά γεύση τάποιας οφειλής που δεν εκπληρώθηκε. Τη διεθνή βιβλιογραφία για την περικοπή μπορεί εύκολα να θρεπεί ο ενδιαφερόμενος όχι μόνο σε παρατεθείσες ήδη ad hoc μελέτες αλλά και στα μεγάλα διεθνή Υπομνήματα στην προς Γαλάτας όπως π.χ. τα εξής: Hans Dieter Betz, Galatians, A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia 1978- F.F. Bruce, The Epistle to the Galatians, The New Testament International Greek Commentary, Exeter, 1982- Dieter Lührmann, Galatians, A Continental Commentary, transl. by O.C. Dean, Fortress Press, Philadelphia, 1992.

Από την ελληνική βιβλιογραφία συνιστώνται τα παρακάτω βιβλία: Βασιλείου Στογιάννου, «Πέτρος παρά Παύλων», Θεσσαλονίκη 1968, όπου και πλούσια βιβλιογραφία του Ιδίου, «Η Αποστολική Σύνοδος», Θεσσαλονίκη, 1971· Μ. Σιώτη, Προλεγόμενα εις την Ερμηνείαν της προς Γαλάτας επιστολής του Αποστόλου Παύλου, Αθήνα 1972· Παν. Τρεμπέλα, «Υπόμνημα εις τας Επιστολάς του Παύλου», τόμ. 2, Γαλάτας-Φιλήμονα, Αθήνα, 1956· Εμμ. Ζολώτα, «Υπόμνημα εις την προς Γαλάτας Επιστολήν», Αθήνα, 1904.

Η Νομική Έννοια του Αρραβώνα στις Επιστολές του Απ. Παύλου

*Βασιλείου Ευτ. Νικοπούλου
Διδάκτορα Νομικής Α.Π.Θ., Εφέτη*

I. Η χρήση σε εξωδικαιικά (μη νομικά) κείμενα, όπως τα αγιογραφικά και ειδικότερα τα καινοδιαθηκικά, νομικών θεσμών και εννοιών, είναι φυσικό να δημιουργεί ποικίλα προβλήματα τόσο στους νομικούς, όσο και στους φυσικούς τους αποδέκτες, τα οποία εντείνονται ακόμη περισσότερο όταν αυτά προέρχονται από συγγραφείς μη νομικούς. Η έλλειψη ουσιαστικής νομιμοποίησης¹ για χρήση νομικών εννοιών σε εξωδικαιικά κείμενα, η οποία παρατηρείται είτε διαθέτει είτε όχι ο συγγραφέας τους νομική παιδεία,² οφειλόμενη στην περίπτωση απουσίας τέτοιων γνώσεων στο κατ' αρχήν ξένο προς τις έννοιες αυτές εξωδικαιικού περιεχόμενο του κειμένου στο οποίο περιέχονται, το οποίο τις καθιστά παρείσακτες και απροσάρμοστες στην όλη ουσιαστική του δομή, αποτελεί την πρωταρχική πηγή των προβλημάτων που γεννώνται εν προ-

1. Η έννοια της νομιμοποίησης είναι κυρίως νομική και απαντά κατεξοχήν στα πλαίσια της Πολιτικής Δικονομίας ως εξουσία επιχείρησης ορισμένης διαδικαστικής πράξης. Και από ουσιαστική άποψη η έννοια της νομιμοποίησης δεν διαφοροποιείται, αλλά η εξουσία ως δικαίωμα δράσης παραμένει ο ουσιαστικός λόγος αυτής σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Βλ. ειδικώς για την έννοια της νομιμοποίησης Δ. Σινανιώτη: Η νομιμοποίηση των διαδίκτων εν τη πολιτική δίκη. Αθήναι 1965, σελ. 40 επ. Γ. Ράμμου: Στοιχεία Πολιτικής Δικονομίας Α' 87 σελ. 187. Κ. Βλάση: Ζητήματα νομιμοποίησεως Θ. Γ' σελ. 463 επ. Β. Κουτσομητρόπουλος: Νομιμοποίησης, Θ. ΚΒ' σελ. 37 επ. Οικονομίδη - Λιθαδός: Εγχειρίδιον Πολιτικής Δικονομίας, τόμ. Γ' 7η έκδ. Αθήναι 1924.

2. Η νομιμοποίηση γενικώς ως εξουσία δράσης σε συγκεκριμένη περίπτωση ζεκτινά από το υποκείμενο της πράξης και όχι από την πράξη καθ' επιτήν. Είναι δικαίωμα του υποκειμένου της συγκεκριμένης πράξης, το οποίο τελεί σε ουσιαστικό σύνδεσμο προς αυτή, η οποία με τη σειρά της πρέπει να είναι αντίστοιχη προς την εξουσία του υποκειμένου της. Με άλλα λόγια με την νομιμοποίηση προσδιορίζεται το πρόσωπο που δικαιούται στην συγκεκριμένη περίπτωση να επιχειρήσει ορισμένη πράξη. Βλ. Α. Σινανιώτη, ο.π. σελ. 25. L. Rosenberg: Lehrbuch des Utschen Zivilprozessrechts, 9η έκδ. 1961 München-Berlin, σελ. 192-193.

κειμένω. Γενικώς το υποκείμενο της ανθρώπινης πράξης είναι ανάγκη να νομιμοποιείται στην επιχείρησή της με συγκεκριμένο δικαίωμα δράσης, που την εγκυροποιεί ώστε να μην τίθεται a priori θέμα απόρριψης της.³ Ειδικώς στην περίπτωση της επιχείρησης «νομικής πράξης», όπως είναι υπό ευρεία έννοια και η χρήση νομικών εννοιών, από μη νομικό συγγραφέα σε κείμενα επίσης μη νομικά, λείπει παντελώς η οποιαδήποτε νομιμοποίηση υποκειμενικά και αντικειμενικά, και όλος ο προβληματισμός στρέφεται, όπως είναι φυσικό, στην αναζήτηση του σκοπού της πράξης αυτής, ο οποίος κατ' αρχήν δεν μπορεί να είναι νομικός.⁴

Οι δυσχέρειες που ανακύπτουν στην αναζήτηση αυτού του σκοπού αφορούν τόσο τον ειδικό νομικό ερευνητή των εξωδικαιικών κειμένων, στα οποία απαντούν νομικές έννοιες, όσο και τον μη νομικό μελετητή τους, λόγω της έλλειψης και από τους δύο των αναγκαίων ειδικών γνώσεων, του πρώτου σχετικά με το όλο εξωδικαιικό περιεχόμενο των κειμένων και του δεύτερου σχετικά με τις παρείσακτες στο εξωδικαιικό κείμενο νομικές έννοιες.

Παρόμοια προβλήματα υφίστανται και στην περίπτωση του Απ. Παύλου από την συχνή χρήση στις επιστολές του πολλών νομικών εννοιών και δικαιιών θεσμών, τα οποία ναι μεν δεν προκαλούνται από έλλειψη υποκειμενικής νομιμοποίησης του Παύλου στην χρήση αυτών, αφού ο ίδιος είναι εγκρατέστατος νομικός, εντείνονται όμως ωστόσο από τον ιδιάζοντα χαρακτήρα των επιστολών του, οι οποίες δεν είναι απλώς εξωδικαιικά, αλλά και θεόπνευστα κείμενα,⁵ με προέχοντα σωτηριολογικό στόχο, ο οποίος είναι κατ' αρχήν ξένος προς νομικούς συλλογισμούς και βεβαίως προς την χρήση κατά την επιτευκτική του διαδικασία συγκεκριμένων νομικών εννοιών.

Σήμερα δεν αμφισθητείται η ιδιότητα του Απ. Παύλου ως νομικού,⁶ «κατά

3. Η έλλειψη νομιμοποίησης επάγεται κατά νομική αναγκαιότητα την απόρριψη της συγκεκριμένης πράξης. Γ. Ράμμου, ὥ.π. Α' 115 σελ. 281.

4. Γενικώς για την έννοια της πράξης και ειδικότερα για τον χαρακτηρισμό της ως νομικού γεγονότος βλ. Κ. Τσάτσου: Το πρόβλημα της ερμηνείας του Δικαίου. 2η έκδ. Αθήναι 1987, κεφ. Α Ι σελ. – Επίσης και για την έννοια του σκοπού της πράξης και της εσωτερικής σχέσης που υπάρχει μεταξύ τους στο ίδιο έργο του Κ. Τσάτσου, κεφ. Β' Ι σελ. 64.

5. Για την θεοπνευστία της Αγίας Γραφής βλ. Σ. Αγουρίδη: Εισαγωγή εις την Καινή Διαθήκην, 3η έκδ. Αθήνα 1991 σελ. 15, 17, 26, ο οποίος πάντως παρατηρεί (σελ. 15) ότι «η θεοπνευστία των iερών κειμένων... ουδόλως θύγεται υπό της αντικειμενικής φιλολογικής και ιστορικής κριτικής. Η αλήθεια της πίστεως ουδέν έχει να φοβηθῇ εξ οιασθήποτε ερεύνης. Μόνον όταν αμφιβάλλει κανείς περί της αληθείας της πίστεως του, τότε αποφεύγει την έρευναν».

6. Για την ιδιότητα του Παύλου ως νομοδιδάσκαλου, εξίσου σπουδαία προς την κυριαρχη αποστολική του ιδιότητα βλ. Π. Ζέπου: Ο Παύλος ως εργάτης του Δικαίου, Α.Ι.Δ. 15, 93 επ., ο οποίος παρατηρεί ορθώς ότι «νομοδιδάσκαλος ο ίδιος (ο Παύλος) και απόφοιτος της σχολής της ευρείας νομικής και φιλοσοφικής αντιλήψεως Γαμαλιή, ποτισμένος ήδη από των παιδικών του χρόνων εις την ελληνικήν φιλοσοφίαν και την ρωμαϊκήν πολιτικήν παιδείαν της Ταρσού, είχε όλον τον αναγκαίον οπλισμό διά να εξελί-

νόμον φαρισαίου»,⁷ «πεπαιδευμένου κατ' ακρίβειαν του πατρόφου νόμου», εγκρατούς δηλαδή νομοδιάσκαλου, η οποία τον νομιμοποιεί στην έκφραση νομικής σκέψης και βέβαια στην χρήση νομικών εννοιών κι ολόκληρων ακόμη δικαιικών θεσμών. Το πρόβλημα όμως παραμένει αντικειμενικά, από άποψη σχέσης του χρησιμοποιούμενου νομικού υλικού προς τον ιδιάζοντα σκοπό των επιστολών, που όπως σημειώθηκε ήδη είναι κατά βάση σωτηριολογικός. Η σωτηρία του ανθρώπου είναι έργο του Θεού και δεν κερδίζεται με ανθρώπινα μέσα, παρά μόνο με την Χάρη του. Πώς λοιπόν συνέχει ο Παύλος την νομική του σκέψη, εξωτερίκευση της οποίας αποτελεί η πλούσια «νομική» αναφορά του στις επιστολές, με το σωτηριολογικό σχέδιο του Θεού για τον άνθρωπο; Η νομική προσέγγιση των επιστολών του Παύλου επιτρέπει την διαπίστωση ότι η συχνή αναφορά του σε νομικές έννοιες και δικαιικούς θεσμούς, κυρίως του αστικού Δικαίου, είναι απόλυτα συνειδητή και επιχειρείται με πλήρη γνώση του αυστηρώς νομικού τους περιεχομένου και της αντίστοιχης προς αυτό λειτουργίας τους.⁸ Ως εγκρατέστατος νομιμοδιδάσκαλος με πρακτική σκέψη και λιτό λόγο, ο Παύλος δεν ενεργεί ποτέ χωρίς συγκεκριμένο σκοπό. Δρα και κινείται αποκλειστικά σχέδον στα «Έθνη», τον *Populus Romanus*, ο οποίος κυριαρχείται από το Δίκαιο και τα είδωλα. Στόχος του η κατάλυση των ειδώλων προς διάδοση της νέας πίστης.⁹ Το Δίκαιο που συνείχε την κρατικά Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, προσπαθεί αφενός μεν να το αναζωογονήσει με την νέα κατεύθυντή ρια ιδέα της αγάπης και αφετέρου να το θέσει όσο και όπου είναι δυνατό στην υπηρεσία του κύριου αποστολικού του έργου.¹⁰ Γνωρίζει καλλίτερα από τον καθένα την αξιοθαύμαστη ευλυγιστία και προσαρμοστικότητα που έχουν οι άρτια επεξεργασμένες νομικές έννοιες, κυρίως αυτές του αστικού Δικαίου, οφειλόμενες προπαντός στην απόλυτη σαφήνεια, κινηρότητα και πληρότητα που διαθέτουν. Χάρη στην ικανότητά τους αυτή είναι σε θέση οι περισσότερες, να εξυπηρετήσουν και αλλότριους σκοπούς, ξένους κατ' αρχήν προς τον βασικό λειτουργικό τους σκοπό, ο οποίος συνίσταται στην σύλληψη των βιοτικών

χθή ταχέως εις τον ιδιαίτερο τύπον του τελείως μορφωμένου ανθρώπου της εποχής του». Α. Τσιριντάνη: Παύλος και Νόμος, «Aktíne» 19 σελ. 481 επ. και στα αγγλικά: Paulus and law, στον πανηγυρικό τόμο *Paulus - Oekumene-Hellas, an Ecumenical symposium published by the student Christian association of Greece*, 1951. Β. Νικόπουλος: Ο Απ. Παύλος ως νομικός. «Γρηγ. Παλ.» 64 σελ. 152 επ. Του ίδιου: Το πρόβλημα της ερμηνείας του Δικαίου παρά τη Απ. Παύλοφ. Αρι. 1979 σελ. 630 επ. Του ίδιου: Η συμβολή του Απ. Παύλου εις την διαμόρφωσιν του ποινικού δόγματος N.C.N.P.S.L. (Ε.Ε.Ν.) τ. 42 σελ. 730 επ. Του ίδιου: Αι σχέσεις της αγάπης προς την δικαιοσύνην κατά την προς Ρωμαίους επιστολήν του Απ. Παύλου. «Γρηγ. Παλ.», 59 σελ. 34 επ.

7. Φιλ. γ' 5-6.

8. Πρξ. KB' 3.

9. B.E. Νικοπούλου: Ο Απ. Παύλος ως νομικός δ.π. σελ. 65.

10. B.E. Νικοπούλου, δ.π. σελ.. 66.

11. B.E. Νικοπούλου, δ.π. σελ.. 66.

σχέσεων με την καθολική ένταξή τους¹² στο εκ των προτέρων αυστηρά καθορισμένο περιεχόμενο της συγκεκριμένης νομικής έννοιας, που αντιστοιχεί σ' αυτήν, με τελικό σκοπό την υπαγωγή της στον αντίστοιχο κανόνα Δικαίου.¹³ Ως βιοτική σχέση¹⁴ υπό ευρεία έννοια θεωρεί ο Παύλος και το πρόβλημα της σωτηρίας του ανθρώπου, το οποίο ειδικότερα προβάλλει ως «διαφορά»¹⁵ μεταξύ Θεού και ανθρώπων, η οποία προέκυψε από την πτώση των πρωτοπλάστων, και μεταπτωτικά προσέλαβε τεράστιες διαστάσεις. Κατά τον νομοδιδάσκαλο απόστολο Παύλο η επίλυση της «διαφοράς» αυτής επιτυγχάνεται με την «δικαιώση»¹⁶ του ανθρώπου από τον Θεό. Η δικαίωση αυτή στο σύνολό της θεωρείται από τον Παύλο ως σύνθετη νομική πράξη,¹⁷ επί της οποίας εφαρμόζει κατάλληλα προσαρμοσμένες διάφορες νομικές έννοιες και κατασκευές για να εξηγήσει ευκολότερα και πειστικότερα το μέγια μυστήριο της σωτηρίας. Η «κατ' ανάλογιαν»¹⁸ εφαρμογή νομικών εννοιών στον πνευματικό χώρο γίνεται από τον

12. Βλ. σχετικά I. Αραβαντινού: Στοιχεία μεθοδολογίας του Δικαίου, 1974, σελ. 21 επ. Κ. Δεσποτοκούλου: Περί των κενών του Δικαίου. Τιμητικός Τόμος Νομικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών για την 125η ετηρίδα του Αρείου Πάγου, 1963 σελ. 243 επ. Γ. Μητσοπούλου: Αι αρριστοί έννοιαι εν τη αναιρετική διαδικασία 1965 σελ. 25 επ.

13. Κ. Τσάτσου: Το πρόβλημα της ερμηνείας του Δικαίου, σελ. 92 όπου γίνεται εκτενής λόγος για την έννοια και λειτουργία της υπαγωγής για την οποία ο συγγραφέας παραπτερεί ότι «είναι η πρώτη λογική πράξις, δι' της συντελείται η δικανική γνώση». Βλ. επίσης Lask: Die Lehre vom Urteil, Ges. Schriften II, 1924, σελ. 335 και γενικότερα Wundt: Logik I, 1919, σελ. 125 επ. Kant: Logik 57 κατά τον οποίον «το υπαγόμενον εις τας προϋποθέσεις κανόνος τινός υπάγεται και εις τον κανόναν».

14. Ως βιοτική σχέση την σχέση προσώπου προς πρόσωπο ή πράγμα, η οποία ρυθμίζεται υπό του Δικαίου Βλ. Γ. Μπαλή: Γενικαὶ Ἀρχαὶ, ἔκδ. 8η, 22.

15. Η έννοια της «διαφοράς» έχει ουσιαστικό και δικονομικό περιεχόμενο. Από ουσιαστική άποψη ταυτίζεται σχεδόν προς εκείνη της βιοτικής σχέσης και πάντως εμπεριέχεται σ' αυτήν ως ευρύτερη. Από δικονομική άποψη και συνεπτυγμένα μπορούμε να την εννοήσουμε ως «αντικείμενο της δίκης». Βλ. Κ. Μπένης: Πολιτική Δικονομία. Ερμηνεία κατ' άρθρον, Εισαγωγή 2 σελ. 133 επόμ. Οικονομίδη – Λιθαδά: ὅ.π. Α' σελ. 122.

16. Την διδασκαλία του Παύλου «περί δικαιώσεως». Βλ. κυρίως στον Β. Στογιάννου: Χριστός και Νόμος, σελ. 124 επ. 136, 143 επ. Του ίδιου: Η περί Νόμου διδασκαλία της προς Γαλάτας επιστολής του Απ. Παύλου, 1972, σελ. 82 επ. Ε. Ζολώτα: Υπόμνημα εις την προς Γαλάτας επιστολήν του Απ. Παύλου, Εισαγωγή. Μ. Σιώτη: Προλεγόμενα εις την προς Γαλάτας επιστολή του Απ. Παύλου 1972.

17. Η δικαίωση χρησιμοποιείται εδώ ως αποτέλεσμα της τριλογίας των νομικών εννοιών ελευθερία – υιοθεσία – κληρονομία για την οποία θα γίνει λόγος κατωτέρω.

18. Αναλογία είναι η εφαρμογή κανόνων δικαίου που θεσπίζονται για ορισμένο θέμα και σε άλλο θέμα για το οποίο δεν υπάρχει νόμος. Προϋπόθεση της αναλογίας είναι η ύπαρξη κενού δικαίου. Βλ. Γ. Μπαλή: Γεν. Ἀρχ. ἔκδ. 8η 9 σελ. 25. Η κατ' ανάλογιαν εφαρμογή του Νόμου θεμελιώνεται στην περίφημη ρήση του Αριστοτέλη: Ήθικά Νικομάχεια, 1137 β' «Οταν ουν λέγη μεν ο νόμος καθόλου, συμβῇ δε επὶ τούτου παρά το καθόλου, τότε ορθῶς ἔχει, η παραπλεῖται ο νομοθέτης και ήμαρτεν απλῶς ειπών, επανορθούν το ελλειφθέν, ο καν ο νομοθέτης αυτός είπεν (αν) εκεί παρών και ει ήδει, ενομοθέτησεν».

Παύλο κατά τρόπο αξιοθαύμαστο. Η συγκεκριμένη «πνευματική διαφορά» εντάσσεται στην αντίστοιχη νομική έννοια και μέσα από αυτήν υπάγεται στον προσήκοντα κανόνα Δικαίου, για να δοθεί έτσι η αρμόδουσα λύση. Ο νομικός συλλογισμός λειτουργεί άψογα.¹⁹ Δεν απαντά θέβαια στις επιστολές με την αυστηρή μορφή του δικανικού συλλογισμού, εύκολα φαστόσο εντοπίζεται στην κατ' αναλογίαν νομική αντιμετώπιση των επί μέρους προβλημάτων της δικαιώσεως.²⁰ Ως σύνθετο νομικό φαινόμενο, κατά την διδασκαλία του Παύλου, η δικαιώση διέρχεται τρεις φάσεις. Πρώτα την φάση της απελευθέρωσης του δούλου της αμαρτίας ανθρώπου, ο οποίος καθίσταται έτσι απελεύθερος. Ύστερα περνάει στην φάση της υιοθεσίας του απελεύθερου πλέον ανθρώπου από τον Θεό, με αποτέλεσμα να δημιουργείται νομική υιική σχέση του ανθρώπου με τον Θεό με όλες τις έννομες συνέπειές της, και τέλος καταλήγει στην φάση της κληρονομίας και ειδικότερα της κληρονομικής διαδοχής, με την οποία ο άνθρωπος, ως θετό τέκνο του Θεού, κληρονομεί την βασιλεία του. Ελευθερία, λοιπόν, υιοθεσία και κληρονομία είναι η τριλογία των νομικών έννοιων στην οποία ο νομοδιδάσκαλος απόστολος Παύλος θεμελιώνει την περί δικαιώσεως του ανθρώπου από τον Θεό κεντρική διδασκαλία του. Εκείνο που πρωταρχικά απασχολεί τον Παύλο από την άποψη της δικαιώσεως είναι να πείσει για την θεβαϊότητα της επαγγελίας του Θεού, για την κατάρτιση με άλλα λόγια του σωτηριολογικού σχεδίου που περιλήφθηκε στην συμφωνία μεταξύ Θεού και ανθρώπου περί δικαιώσεως και ειδικότερα στην Καινή Διαθήκη. Επιβεβαιωτική της καταρτίσεως της συμβάσεως λειτουργία επιτελεί κατεξοχήν ο αρραβώνας. Γι' αυτό ο Παύλος προσφεύγει συχνά στην αποκλειστικά νομική αυτή έννοια, προς επιβεβαίωση της κατάρτισης της συμφωνίας του Θεού με τον άνθρωπο για την σωτηρία του τελευταίου. Αυτήν ακριβώς την κατ' αναλογίαν εφαρμογή του αρραβώνα από τον Παύλο στο σωτηριολογικό πεδίο έχει ως αντικείμενο η μελέτη αυτή.

II. Ο αρραβώνας (ARRHA, ERABON, ERUB (B) ATION) είναι σύμβαση που καταρτίζεται RE, με την δόση δηλαδή περιουσιακού στοιχείου είτε α) ως επιβεβαιωτικός, ως σύμβολο δηλαδή της κατάρτισης της κυρίας συμβάσεως (Arrha Confirmatoria) είτε β) ως ποινικός για την περίπτωση της υπαίτιας μη εκπλήρωσης της σύμβασης.²¹ Υπό την βασική αυτή έννοια ο αρραβώνας

Κ. Τσάτου: δ.λ. κεφ. Ε' 3. Κ. Τριανταφυλλόπουλου: Τα σύγχρονα προβλήματα του αστικού Δικαίου (1922) σελ. 9. Του Αυτού: Η ελευθέρα ερμηνεία του δικαίου (1916) σελ. 3 επ. Κ. Δεσποτοπούλου: Περί των κενών του Δικείου, δ.π.

19. Για τον δικανικό συλλογισμό δι. Κ. Μπέη: Πολιτική Δικονομία, εισαγωγή σελ. 16 επ. Του ίδιου: Έννοια, λειτουργία και φύσις της δικαστικής αποφάσεως, σελ. 25 επ. Π. Τζίφρα: Περί των πολιτικών δικαστικών αποφάσεων EEN 38 σελ. 701 επ. Γ. Κουσουράκου: Η τεχνική των δικαστικών αποφάσεων, σελ. 56 επ.

20. Επιστολικά χωρία που περιέχουν άψογους δικανικούς συλλογισμούς είναι τα Ρω. η' 15-17, Γαλ. δ' 5-7.

21. Για την έννοια και την ιστορική εξέλιξη του θεσμού του αρραβώνα δι. κυρίως

παρέχεται επί καταρτισμένης συμβάσεως.²² Ο επιβεβαιωτικός αρραβώνας είναι και ο περισσότερο διαδεδομένος. Την οριστική του διαμόρφωση οφείλομε στο αρχαίο ελληνικό Δίκαιο,²³ αν και ο όρος είναι σημιτικής προέλευσης.²⁴ Ευρύτατα χρησιμοποιείται και στο εβραϊκό Δίκαιο (*Erabon*)²⁵ και μνημονεύεται στα παλαιοσυριακά έγγραφα της 3ης και 2ης π.Χ. χιλιετηρίδας, κυρίως ως *Erib* (B) *Atum*.²⁶ Ποια ήταν η αρχική λειτουργία του θεσμού δεν είναι απόλυτα βέβαιο. Το πιθανότερο είναι ότι ο όρος δήλωνε το ενέχυρο (*Pignus*) και γενικότερα την ασφάλεια (προσωπική ή εμπράγματη).²⁷ Στο ελληνικό Δίκαιο ο θεσμός πέρασε από τους Φοίνικες με αφορμή την εμπορική κυρίως με αυτούς επικοινωνία των Ελλήνων,²⁸ οι οποίοι όμως διαμόρφωσαν αυτόν οριστικά και καθόρισαν την λειτουργία του ως ασφαλιστική και επιβεβαιωτική μαζί.²⁹ Τόσο στο ελληνικό, όσο και στο φοινικικό και εβραϊκό Δίκαιο³⁰ ο θεσμός ίσχυε για κάθε είδους σύμβαση. Ειδικότερα στο αστικό Δίκαιο χρησιμοποιόταν προπαντός στις αγοραπωλησίες κυρίως ως προκαταβολή, αλλά και ως ασφάλεια για την κατάρτιση της συμβάσεως. Καθώς ειπώθηκε στο Ρωμαϊκό Δίκαιο πέρασε ο αρραβώνας από το ελληνικό. Αφορμή στάθηκαν οι εμπορικές συναλλαγές των Ρωμαίων με την *Magna Graecia*.³¹ Αρχικά δεν αναγνωρίσθηκε ο θεσμός επίσημα από το Ρωμαϊκό Δίκαιο, αλλά επικράτησε εθιμικά, λειτουργώντας ως *Pignus*. Πάντως το κυριότερο πεδίο εφαρμογής του ήταν και στο Ρωμαϊκό Δίκαιο η αγοραπωλησία (*Emptio-Venditio*), και αποτελούσε προκαταβολή έναντι του τιμήματος.³² Στην κλασική όμως περίοδο η λειτουργία του αρραβώνα είναι αποδεικτική και μόνο της κατάρτισης της συμβάσεως (*Argumentum Emptionis et Venditionis Contractae*).³³ Τούτο σημαίνει ότι η δόση του αρραβώνα πιστοποιεί το γεγονός ότι οι συμβαλλόμενοι κατέληξαν σε συμφωνία ως προς τον χρόνο και την σύναψη της συμβάσεως.³⁴ Έτσι τελικά σε όλα τα Δί-

Δ. Πακούλια: Ιστορική εξέλιξις του αρραβώνος εις το ενοχικόν Δίκαιον. Λειψία, 1911. Westphal: De arrha Romana 1871 G. Calogroy: Die im Vermögenstecht in Berücksichtigung der Ostraka und Papyri 1911. Γ. Πετρόπουλου: δ.π. σελ. 746 επ.

22. Βλ. περισσότερα I. Σόντη, Ερμ. ΑΚ άρθρ. 402, I, 2.5.

23. E. Volterra: Studio sull' arrha sponsalicia, oro Rivista Italiana per Scienze Giuridiche 1927 σελ. 618 επ.

24. Δ. Πακούλια: δ.π. σελ. 10. Γ. Πετρόπουλου: δ.π. 99 σελ. 745. Αριστοτέλη: Πολιτικά I, 1259 α-4-5 όπου αναφέρεται περίπτωση δόσης αρραβώνα από τον Θαλή τον Μίλησιο.

25. Γε. λη' 17-20 βλ. και Γ. Πετρόπουλο, δ.π. σελ. 740.

26. Corpus Inscriptionum 11, 65 σελ. 67 επ.

27. Δ. Πακούλιας, δ.π. σελ. 18 επ.

28. Γ. Πετρόπουλος, δ.π. 744. Δ. Πακούλιας, δ.π. σελ. 20.

29. Δ. Πακούλιας, δ.π. σελ. 22.

30. G. Calogryou: δ.π. σελ. 14, Γ. Πετρόπουλος, δ.π. σελ. 744.

31. Γ. Πετρόπουλος, δ.π. σελ. 748.

32. Gr. Calogryou δ.π. σελ. 69.

33. Gaius: III. 139. Δ. Πακούλιας: δ.π. σελ. 40 επ.

34. Δ. Πακούλιας, δ.π. σελ. 41.

καὶ τῆς νοτιοανατολικής λεκάνης τῆς Μεσογείου ἡ λειτουργία του αρραβώνα ἤταν κοινή καὶ απέβλεπε στην απόδειξη τῆς κατάρτισης τῆς συμβάσεως.³⁶

III. Τα χωρία των επιστολῶν στα οποία περιέχεται η ἔννοια του αρραβώνα είναι τα εξής: α) Β' Κορ. α' 22 «καὶ δous τὸν ἀρραβόνα του πνεύματος εν ταῖς καρδίαις ημῶν», β) Β' Κορ. ε' 5 «ο δε κατεργασάμενος ημάς εἰς αὐτὸ τούτῳ ο Θεός, ο καὶ δous ημίν τον αρραβόνα του πνεύματος» και γ) Εφ. α' 14 «ενῷ καὶ πιστεύσαντες εσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς επαγγελίας τῷ αγίῳ, ὡς εστίν αρραβών τῆς κληρονομίας ημῶν, εἰς απολύτρωσιν τῆς περιποίησεως, εἰς ἐπαινῶν τῆς δόξης αὐτού». Καὶ στὶς τρεῖς αυτές περιπτώσεις η ἔννοια του αρραβώνα χρησιμοποιεῖται αποκλειστικά για σωτηριολογικούς σκοπούς. Ο Παῦλος μεταφέρει στο χώρο της δικαιώσεως τον αποκλειστικό νομικό όρο του αρραβώνα για να επιβεβαιώσει την επαγγελία του Θεού «Τεκμήριον ποιεῖται τῆς των μελλόντων επαγγελίας τα ἡδη δεδομένα διά τούτῳ καὶ αρραβώνα καλεῖ».³⁷ Το σχόλιο τούτῳ του Ιερού Χρυσοστόμου πιστοποιεῖ τον επιβεβαιωτικό χαρακτήρα του αρραβώνα σ' ὅλες τις παραπάνω περιπτώσεις. Ο αρραβώνας στο σωτηριολογικό πεδίο δίνεται ως «τεκμήριον τῆς των μελλόντων επαγγελίας». Αυτό όμως το οποίο παρέχεται ως απόδειξη («τεκμήριο») της επαγγελίας του Θεού, δεν μπορεῖ να λέγεται αλλιώς, κατά τον Ιερό Χρυσόστομο, παρά αρραβώνας, διότι παρόμοια βεβαωτική λειτουργία τῆς κατάρτισης κάποιας σύμβασης μόνο ο αρραβώνας επιτελεῖ.³⁸

Η παροχὴ του αρραβώνα στο σωτηριολογικό πεδίο, όπως διαμορφώνεται από τον Παῦλο, είναι το Πνεύμα τὸ Ἅγιο, καὶ η συμφωνία την οποία επιβεβαιώνει είναι η επαγγελία του Θεού, που δόθηκε κατά την πτώση των πρωτοπλάστων και περιεβλήθηκε τον τύπο της Παλαιᾶς Διαθήκης. Ειδικότερα ο Θεός παρέχει το Πνεύμα του ως αρραβώνα τῆς εκπληρώσεως της συμφωνίας για την δικαιώση του ανθρώπου, την οποία συνήψε μαζί του αμέσως μετά την πτώση.³⁹ Ο αρραβώνας του Πνεύματος αποτελεῖ την απόδειξη και το σύμβολο των υποσχέσεων του Θεού προς τον ἄνθρωπο, και πολὺ περισσότερο της εκπληρώσεως αυτών.⁴⁰ Βέβαιο είναι ότι ο Παῦλος κατέχει την ἔννοια και την λειτουργία του αρραβώνα, ο οποίος, όπως σημειώθηκε, ἤταν ευρύτατα γνωστός σε

35. Γ. Πετρόπουλος, δ.π. 744, 746, 748.

36. Ι. Χρυσόστομος, δ.π. σελ. 546.

37. Παραπάνω σημ. 33 όπου παραπομπή στον Γάιο, αλ' ὡς προκύπτει μια τέτοια λειτουργία του αρραβώνα.

38. Παρακάτω υπό ΓΥ.

39. Ορβά λοιπόν ο Ζιγαθηνός παρατηρεῖ ότι «αρραβώνα δε ειπὼν ενέθην ότι πάσας πληρώσει τας επαγγελίας» ο γαρ αρραβών εγγυάται το ὅλον της υποσχέσεως». Π. Τρεμπέλας: δ.π. σελ. 443. Και ο Οικουμένιος με το ίδιο πνεύμα σχολιάζει: «βεβαιοί το παν συνάλλαγμα». Π. Τρεμπέλας, δ.π. σελ. 443.

40. Π. Τρεμπέλας: δ.π. σελ. 443, ο οποίος σημειώνει με θεολογική βεβαίας διάθεση: «ο φωτισμός του οποίον ἡδη μας παρέχει τὸ Ἅγιο Πνεύμα είναι αρραβών περὶ του ὅτι θα απολαύσουμε το αιώνιον και ανέσπερον φῶς».

όλα τα Δίκαια της νοτιοανατολικής λεκάνης της Μεσογείου. Η ρύθμιση όμως του θεσμού απ' όλα σχεδόν τα Δίκαια αυτά δεν επιτρέπει με βεβαιότητα την απάντηση στο ερώτημα από ποιο συγκεκριμένο Δίκαιο άντλησε ο Παύλος την αρραβωνική έννοια.⁴¹ Αυτή όμως η δυσχέρεια είναι τελικά δίχως συνέπειες, διότι σ' όλα σχεδόν τα Δίκαια η ρύθμιση του αρραβώνα είναι σχεδόν όμοια. Όπου υπάρχουν διαφορές αυτές αναφέρονται σε επουσιώδεις λεπτομέρειες που δεν επιδρούν στην βασική λειτουργία του θεσμού, η οποία σ' όλα σχεδόν τα ανατολικά Δίκαια είναι κυρίως επιβεβαιωτική της συμβάσεως.⁴² Εκείνο όμως το οποίο έχει σημασία από την εξεταζόμενη εδώ άποψη, είναι ότι ο Παύλος γνωρίζει την βασική αυτή λειτουργία του αρραβώνα και την εφαρμόζει με επιτυχία στο πεδίο της δικαιώσεως. Η ορθότητα της άποψης αυτής ενισχύεται και από τα ακόλουθα χρυσοστομικά σχόλια: «τούτον παρέχει ημίν ενέχυρον ου μικρόν, το πνεύμα το ἄγιον. Συνεχώς δε αρραβώνα καλεί, οφειλέτην αυτὸν αποδείξαι θουλόμενος του παντός»⁴³. Το σχόλιο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, διότι περιέχει αποκλειστικά σχεδόν νομική αξιολόγηση της χρήσης του αρραβωνικού θεσμού από τον Παύλο. Κατ' αρχήν ο Χρυσόστομος ταυτίζει τον αρραβώνα προς το ενέχυρο. Αν και η σύγχυση των δύο αυτών νομικών εννοιών ανάγεται στο παλαιότερο προκλασικό Ρωμαϊκό Δίκαιο, όπως σημειώθηκε ήδη,⁴⁴ και με τον καιρό εξαλείφθηκε, έτσι ώστε στο κλασικό πλέον Ρωμαϊκό Δίκαιο οι δύο έννοιες να είναι απόλυτα ξεκαθαρισμένες και διαχωρισμένες επαρκώς, σε σημείο που να μην επιτρέπεται πλέον καμιά σύγχυση, εν τούτοις ο Χρυσόστομος, παρά την νομική του εμβρίθεια, εξακολούθει να συγχέει τις δύο έννοιες, χωρίς να ακριβολογεί. Η σύγχυση αυτή θα πρέπει να θεωρηθεί ίσως ως κατάλοιπο της επικράτησης τελικά του επιβεβαιωτικού χαρακτήρα του αρραβώνα, διότι μέσα στην απόδειξη της κατάρτισης της συμβάσεως με την δόση του αρραβώνα υπάρχει και η βεβαιότητα και επομένως ασφάλεια για την εκπλήρωσή της.⁴⁵ Η ασφάλεια όμως αυτή ανάγεται στην λειτουργία του ενεχύρου, το οποίο συνιστά στην εξελικτική του μορφή διαδομένη εμπράγματη ασφάλεια, η οποία παρέχεται με την σύνταση εμπραγμάτου δικαιώματος επί του ενεχυραζομένου πράγματος, το οποίο παραδίδεται στον υπέρ ου η ασφάλεια δανειστή προς εξασφάλιση της ικανοποίησης της απαιτήσεώς του.⁴⁶

41. Πιθανότερο φαίνεται να είχε ως πηγή το εβραϊκό Δίκαιο, κατά το οποίο επίσης ο αρραβώνας λειτουργεύεις ως ενισχυτικός αλλά και αποδεικτικός της σύμβασης θεσμός.

42. Αυτές κυρίως αφορούν την τύχη του αρραβώνα σε περίπτωση μη εκπλήρωσης της συμβάσεως.

43. I. Χρυσόστομος: δ.π. σελ. 556.

44. Δ. Παπούλιας: δ.π. σελ. 19.

45. Γ. Πετρόπουλος: δ.π. σελ. 749. Varro: δ.π. σελ. 175.

46. Για την έννοια του ενεχύρου δι. Γ. Μπαλή: Εμπράγματον Δίκαιον, έκ. 4η 200 σελ., 430 εκ. και άρθρο 1209 Α.Κ. Για το Ρωμαϊκόν Δίκαιον δι. Γ. Πετρόπουλο: δ.π. σελ., 430 εκ. όπου επιχειρείται ιστορική ανάπτυξη του Pignus C. Longo: La fiducia sum creditore, 1934, σελ. 795 επ.

Το αξιοσημείωτο είναι όμως ότι ο ίδιος ο Παύλος δεν φαίνεται να συγχέει τις δύο αυτές έννοιες, του αρραβώνα και του ενεχύρου (*Pignus*), οι οποίες πάντως στην εποχή του ήταν σ' όλα τα γνωστά Δίκαια πλήρως αποσαφηνισμένες κατά περιεχόμενο και λειτουργία. Αυτό προκύπτει κυρίως από την διαπίστωση ότι πουθενά στις επιστολές δεν χρησιμοποιεί τον όρο ενέχυρο, σε αντίθεση με τον αρραβώνα, στην επιβεβαιωτική λειτουργία του οποίου προσφεύγει συχνά. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το εμπράγματο δίκαιαμα του ενεχύρου από τη φύση και λειτουργία του δεν ήταν σε θέση να εξυπηρετήσει τους σωτηριολογικούς στόχους του Παύλου. Το ίδιο άλλωστε κάνει ο Παύλος και με όλα τα άλλα εμπράγματα δίκαιαμα, ακόμη και με την κυριότητα, την οποία επίσης δεν θα συναντήσουμε στις επιστολές του.⁴⁷ Αν και από μια πρώτη άποψη θα μπορούσε ίσως να υποστηριχθεί προς στιγμήν ότι ειδικό το ενέχυρο (*Pignus*) προσφέρεται, αν όχι στον ίδιο, πάντως σε ικανοποιητικό βαθμό σε σχέση με τον αρραβώνα για την εξυπηρέτηση των σωτηριολογικών σκοπών,⁴⁸ ωστόσο μια βαθύτερη διερεύνηση των προβλημάτων της δίκαιωσεως, την λύση των οποίων προσπαθεί ο Παύλος να καταστήσει πιο σαφή και ευκολονόητη καταφεύγοντας σε νομικά σχήματα, πείθει ακριβώς για το αντίθετο. Έτσι πρέπει να τονισθεί ίδιαίτερα ότι εκείνο το οποίο από το πλήθος των σωτηριολογικών προβλημάτων επιθυμεί να δώσει ο Παύλος με νομικές έννοιες και νομικά πρότυπα είναι κυρίως το πρόβλημα της *βεβαιότητας* για την δόση της επαγγελίας του Θεού, για την κατάρτιση με άλλα λόγια του σωτηριολογικού σχεδίου και προπαντός της *βεβαιότητας* για την σύναψη συμφωνίας μεταξύ Θεού και ανθρώπου περί δίκαιωσεως.⁴⁹ Δεν απασχολεί καθόλου τον Παύλο πρόβλημα εξασφάλισης για την τήρηση και εκπλήρωση της συμφωνίας αυτής εκ μέρους του Θεού, διότι δεν του επιτρέπεται από την ίδια την πίστη του να αμφιβάλει ότι ο Θεός θα τηρήσει τις συμφωνίες του. Το πρόβλημα για τον Παύλο είναι να πεισθεί και *βεβαιωθεί* κατάλληλα ο ανθρώπος διά μέσου των αιώνων ότι καταρτίσθηκε παρόμοια συμφωνία περί δίκαιωσεως. «*Τεκμήριον της των μελλόντων επαγγελίας*» αναζητεί ο Παύλος.⁵⁰ Κι αυτό το τεκμήριο παρέχει στον ανθρώπο ο αρραβώνας του Πνεύματος. Παράλληλα δηλαδή με την κυρία σύμβαση περί δίκαιωματος συνάπτεται και η παρεπομένη συμφωνία περί αρραβώνα, καθαρώς

47. Για την έννοια της κυριότητας κατά το Ρεωμαϊκό Δίκαιο βλ. Γ. Πετρόπουλος: δ.π. σελ. 558.

48. Εφ' όσον και ο ρόλος του ενεχύρου είναι εξασφαλιστικός κυρίως μετά την αναγνώριση από τον πραιτώρα της δυνατότητας αντί της μεταβίβασης της κυριότητας του πράγματος προς εξασφάλιση της απαίτησης του δανειστή (*Fiducia*), να παραδίνεται μόνο η νομή του στον δανειστή, οπότε μοναδική εξασφάλιση αυτού αποτελούσε η παρακράτηση του πράγματος μέχρις ότου εξοφλήθει η απαίτηση, ώστε να αναγκάζεται έτσι ο οφειλέτης σε εκπλήρωση. Γ. Πετρόπουλος: δ.π. σελ. 678.

49. Η άποψη ότι ο αρραβώνας του πνεύματος δόθηκε και ως εγγύηση για την εκπλήρωση της επαγγελίας είναι αρκετά διαδομένη μεταξύ των θεολόγων. Βλ. Π. Τρεμπέλας: δ.π. σελ. 442.

50. I. Χρυσόστομος: δ.π. σελ. 567.

θεοβασιωτικού της κυρίας συμβάσεως χαρακτήρα,⁵¹ την οποία εκτελεί ο Θεός με την παροχή ως αρραβώνα του Πνεύματός του. Τελείως όμως διαφορετική ήταν και εξακολούθει να είναι και σήμερα, η λειτουργία του ενεχύρου (*Pignus*).⁵² Κατ' αρχήν το *Pignus* συνίστατο στην παροχή ασφάλειας προς τον δανειστή εκ μέρους του οφειλέτη με την παράδοση της νομής του πράγματος, την οποία διατηρούσε μέχρι να εκπληρώσει ο οφειλέτης το χρέος του, αναγκάζοντάς τον έτσι σε εκπλήρωση.⁵³ Το ενέχυρο συνεπώς είχε εξασφαλιστικό και όχι θεοβασιωτικό χαρακτήρα. Λειτουργούσε υπό την μορφή της εμπράγματης ασφάλειας για την εκπλήρωση της παροχής, και όχι ως τεκμήριο για την κατάρτιση της συμβάσεως. Αυτή όμως η εξασφαλιστική λειτουργία του ενεχύρου δεν ήταν δυνατόν ούτε «κατ' αναλογίαν» να εφαρμοσθεί στο σωτηριολογικό πεδίο, γιατί κατ' αρχήν δεν υπήρχε κανένας απολύτως λόγος δυσπιστίας του ανθρώπου απέναντι στον «αντισυμβαλλόμενόν» του Θεό, ότι θα τηρήσει τις υποσχέσεις του, ούτε θεοβαίως είναι νοητόν να εκβιάζεται ο Θεός σε εκπλήρωση των επαγγελιών του με την παρακράτηση από τον άνθρωπο του Πνεύματος του Αγίου, το οποίο θα παρείχετο ως ενέχυρο (*Pignus*).⁵⁴ Μόνη η απαίτηση εμπράγματης ασφάλειας για την εξασφάλιση της εκπλήρωσης της παροχής του οφειλέτη δηλώνει αμέσως και ευθέως έλλειψη εμπιστοσύνης μεταξύ των συμβαλλομένων. Το εμπράγματο εν γένει δικαιόμα, συνεπώς δε και το ενέχυρο, είναι απρόσωπο, απόλυτο και άκαμπτο, σε αντίθεση με τα ενοχικά δικαιώματα, κυρίως τα συμβατικά, όπως αυτό του αρραβώνα, τα οποία είναι προσωπικά και στο βάθος τους φέρουν το στοιχείο της εμπιστοσύνης. Ο ενοχικός δεσμός, το *Vinculum Juris*, αναπτύσσεται σε προσωπικό υπόθετο. Και η «ενοχική» σχέση της δικαιωσεως στηρίζεται όσο καμιά άλλη στην «προσωπική» σχέση του Θεού προς τον άνθρωπο. Μια σχέση που την διαποτίζει η αγάπη του Θεού προς τον «αντισυμβαλλόμενον» άνθρωπο. Αγάπη μέχρι θυσίας του Μονογενούς Υιού και Λόγου του Θεού. Σε μια τέτοια λοιπόν ενοχική, κατά τον Παύλο, σύμβαση, όπως αυτή της δικαιωσεως, που την διακρίνει το προσωπικό πνεύμα της θυσίας και της αγάπης, δεν έχει καμιά απολύτως θέση η κάθε μορφής εμπράγματη ασφάλεια, ούτε αυτή ακόμη του ενέχυρου.

IV. Η μεταφορά όμως του θεσμού του αρραβώνα από το δικαιικό στο καθαρώς πνευματικό πεδίο και τη «κατ' αναλογίαν» εφαρμογή του ειδικώς στην υπόθεση της δικαιωσεως, έγινε από τον νομοδιδάσκαλο Απ. Παύλο με απόλυτη επιτυχία όχι μόνο ως προς την βασική του επιβεβαιωτική λειτουργία, όπως εύκολα συννάγεται απ' όσα προηγήθηκαν, αλλά ακόμη και ως προς ορισμένες χα-

51. Ι. Σόντη: Ερμ. ΑΚ άρθρ. 402, ΙY, 22 επ.

52. Περισσότερα στον Γ. Μπαλή: ο.π. 200 σελ. 430 επ.

53. Γ. Πετρόπουλος: ο.π. σελ. 678.

54. Δύσκολα πάντως θα μπορούσε να μεταφερθεί ως προς τις θαυμάτες του λειτουργίες το ενέχυρο στο σωτηριολογικό επίπεδο και ειδικότερα το δικαιόμα του δανειστή να πωλήσει το πράγμα (ενέχυρο) στην περίπτωση που δεν εκπληρώσει ο οφειλέτης την παροχή του βλ. Γ. Πετρόπουλο ο.π. σελ. 679.

ρακτηριστικές λεπτομέρειες της όλης αρραβωνικής ρήτρας. Έτσι ειδικότερα παρατηρούμε μαζί με τον Ιερό Χρυσόστομο⁵⁵ ότι ο αρραβώνας του πνεύματος παρεχόμενος RE από τον Θεό ως «αντισυμβαλλόμενο» του ανθρώπου, υποδηλώνει σαφώς την ιδιότητα εν προκειμένω του Θεού ως ο φειλέτη από την σύμβαση της δικαιώσεως στην οποία συνάπτεται, ως παρεπομένη, η αρραβωνική ρήτρα. Και ναι μεν ο επιβεβαιωτικός αρραβώνας δεν συνάπτεται προς την εκπλήρωση της παροχής, ώστε να παρέχεται αναγκαίως από τον οφειλέτη – παρόμοια λειτουργία επιτελεί μόνο ο ποινικός αρραβώνας και η συγγενής προς αυτόν ποινική ρήτρα – παρόλα αυτά στην πράξη παρείχετο συνήθως από τον οφειλέτη, του οποίου επιβεβαιώνει προσθέτως αυτήν την ιδιότητα. Ο Παύλος με την συνεχή αναφορά του στον αρραβώνα στα πλαίσια της δικαιώσεως, επιδιώκει επίσης να εμφανίσει τον Θεό ως οφειλέτη της δικαιώσεως.⁵⁷ Την θέση αυτή προβάλλει με ιδιαίτερη έμφαση ο Χρυσόστομος: «συνεχώς δε αρραβώνα καλεί, οφειλέτην αυτόν (Θεόν) αποδείχαι βουλόμενος».⁵⁸

Μια επίσης αξιοσημείωτη λεπτομέρεια της λειτουργίας του αρραβώνα είναι και η ακόλουθη: Καθώς σημειώθηκε ήδη η δόση του αρραβώνα ειδικάς στην αγοραπωλησία (Empatio-Venditio) αποτελεί και προκαταβολή έναντι του τιμήματος. Αυτή την επί μέρους λειτουργία της αρραβωνικής ρήτρας επιτελεί, κατά την θυόληση του Παύλου, και ο πνευματικός αρραβώνας στα πλαίσια της δικαιώσεως. Η παροχή δηλαδή του Πνεύματος από τον Θεό ως αρραβώνα της κύριας συμβάσεως περί δικαιώσεως, αποτελεί, όπως ορθά δέχεται η πατερική διδασκαλία, προκαταβολή «των μελλόντων αγαθών», δηλαδή προκαταβολή έναντι της κυρίας παροχής της δικαιώσεως. Ο Χρυσόστομος ακολουθώντας κι εδώ νομική ορολογία, αναφέρεται ρητά στο θέμα αυτό τονίζοντας ότι «ο αρραβών μέρος εστί του παντός».⁵⁹ Αποτελεί μέρος της μέλλουσας κληρονομίας-βασιλείας, την οποία παρέχει ο Θεός στον άνθρωπο με την δικαίωση. Με την άποψη αυτή του Ιερού Χρυσόστομου συντάσσεται απόλυτα και ο Θεοδώρητος γράφοντας ότι «ο αρραβών μικρόν τι μέρος εστί του παντός».⁶⁰

Όπως σημειώθηκε ήδη παραπάνω η σύμβαση του αρραβώνα (αρραβωνική ρήτρα) καταρτίζεται RE, με την δόση δηλαδή κάποιου κινητού πράγματος. Σε όλα σχεδόν τα αρχαία Δίκαια ως αρραβώνας δίνονταν μικρά κινητά πράγματα όπως π.χ. δαχτυλίδια, περιδέραια, όπλα και άλλα παρόμοια αντικείμενα, τα οποία είχαν προ παντός αξία «από διαθέσεως».⁶¹ Αργότερα επικράτησε η συνή-

55. Βλ. παραπάνω υπό III.

56. I. Σόντης, Ερμ. ΑΚ αρθ. 402 και 404.

57. Οι υποχρεώσεις του ανθρώπου προς τον Θεό συνδέονται άμεσα προς την βασική λειτουργία του αρραβώνα. Γι' αυτό ο Ζιγαθηνός παρατηρεί: «όταν τα έργα της πίστεως πληρώσωμεν τότε και αυτός δώσει το παν».

58. I. Χρυσόστομος, ό.π. B' σελ. 91.

59. I. Χρυσόστομος, ό.π. B' σελ. 91.

60. Θεοδώρητος: όπως αναφέρεται στον Π. Τρεμπέλα ό.π. σελ. 91.

61. Δ. Παπούλιας: ό.π. σελ. 38, Γ. Πετρόπουλος, ό.π. σελ. 752.

θεια αντικείμενο του αρραβώνα να είναι κυρίως τα δαχτυλίδια (Appulus).⁶² Η διάδοση όμως του νομίσματος στις συναλλαγές επέβαλε πλέον αυτό και ως αντικείμενο του αρραβώνα, αφού η σύμβαση στην οποία κυρίως παρείχετο ήταν γενικώς η αγοραπωλησία, ο δε παρέχων τον αρραβώνα ήταν ο οφειλέτης του τιμήματος, το οποίο ήταν ορισμένο σε χρήματα. Δεν απεκλείοντο όμως και μετά την διάδοση και επικράτηση του χρήματος, και άλλα κινητά πράγματα από το περιεχόμενο της αρραβωνικής ρήτρας.⁶³ Αντικείμενο τώρα του πνευματικού αρραβώνα, τον οποίο παρέχει ο Θεός προς επιβεβαίωση των επαγγελιών του είναι, κατά την διδασκαλία του Παύλου, το Πνεύμα το Άγιο, του οποίου βεβαίως η αξία είναι αναποτίμητη. Και δεν θα μπορούσε ίσως τίποτε άλλο, εκτός από το Πνεύμα του Θεού, να αποτελέσει αντικείμενο της πνευματικής αυτής αρραβωνικής ρήτρας, αφού μόνο αυτό με την αγιαστική του χάρη αποτελεί όντως «προκαταθολή» των μελλόντων αγαθών, καθώς εύστοχα παρατηρεί και ο Θεοφύλακτος «ούτες ουν αρραβών της μελλούσης αθανασίας το Πνεύμα». ⁶⁴

Πρόβλημα τέλος τύχης του πνευματικού αρραβώνα σε περίπτωση μη εκπλήρωσης της κυρίας συμβάσεως δεν αντιμετωπίζει ο Παύλος, διότι θέμα αθέτησης των επαγγελιών του Θεού δεν τίθεται κατά τον Παύλο.⁶⁵ Για τον Παύλο η γνωστή αρχή του Ρωμαϊκού Δικαίου «Pacta sunt servanda» τηρείται απόλυτα μόνο από τον Θεό.

V. Τα όσα προηγήθηκαν κατέδειξαν ότι ο Απ. Παύλος ως εγκρατής νομοδιάσκαλος, νομιμοποιούμενος όσο κανένας άλλος σε τούτη την πράξη, κατόρθωσε να εφαρμόσει με επιτυχία «κατ' αναλογίαν» τον νομικό θεσμό του αρραβώνα στο πνευματικό πεδίο, και ειδικότερα στα πλαίσια της «συμβάσεως» του Θεού με τον άνθρωπο περί της δικαιώσεως του τελευταίου, με σκοπό την επιβεβαίωση αυτής της συμφωνίας (Confirmatio), έτσι ώστε να μην καταλείπεται πλέον στον «αντισυμβαλλόμενο» του Θεού άνθρωπο καμιά αμφιθολία όχι για την εκπλήρωση των επαγγελιών του Θεού, αλλά για την κατάρτιση της συμφωνίας της δικαιώσεως. Αυτή δε ακριβώς η ενεργοποίηση του θεσμού του αρραβώνα σε επίπεδο πλέον καθαρά πνευματικό από τον εγκρατέστατο νομοδιάσκαλο Απόστολο του Χριστού Παύλο, μαζί με άλλους εξ ίσου σημαντικούς θε-

62. G. Calogryrou: δ.π. σελ. 753.

63. Ειδικώς επί μνηστείας, η οποία είναι σύμβαση περί μέλλοντος γάμου ως επιβεβαιωτικό σύμβολο παρέχετο ανέκαθεν ο δακτυλίος, ο οποίος εξακολουθεί και σήμερα να δίδεται αμοιβαίως από τους μνηστευομένους. Από αυτό δε το αρραβωνικό σύμβολο του δακτυλίου η μνηστεία επεκράτησε να λέγεται κοινώς αρραβώνας, οι μνηστευόμενοι «αρραβωνιαστικοί» και τα «δακτυλίδια» να προσδιορίζουν αυτά πλέον την μνηστεία. Έτσι η λαϊκή φράση «άλλαξαν δακτυλίδια» υποδηλώνει την τέλεση μνηστείας.

64. Π. Τρεμπέλα, δ.π. Α' σελ. 474.

65. Για την τύχη του αρραβώνα σε περίπτωση μη εκπλήρωσης της συμβάσεως βλ. για το P.D. Γ. Πετρόπουλο: δ.π. σελ. 754, ενώ για το ισχύον δίκαιο βλ. άρθρ. 402-403 Α.Κ. και ακόμη Κ. Τριανταφυλλόπουλον: επισκόπηση των αρραβωνικών συμβάσεων. Εφ. Ελλ. και Αλλοδαπής Νομολογίας, τόμ. 61 σελ. 295 επ.

σημός όπως της μεσιτείας, της επιτροπείας, της υιοθεσίας και άλλων, αποδεικνύει τη σημασία του Δικαίου εν γένει και την χρησιμότητά του και σε χώρους ζένους κετ' αρχήν προς την «φυσική» του αποστολή, εκεί που και οι πλέον ευφάνταστοι νομικοί δεν θα μπορούσαν να το φαντασθούν εφαρμοζόμενο, όπως είναι ο κατ' εξοχήν πνευματικός χώρος της δικαιώσεως του ανθρώπου από τον Θεό.

Universalism in the Book of Jonah

Rev. Dr. David Tuesday Adamo

1. Introduction

Particularism and universalism are two distinctive theological formulations which came as a result of the Exile.¹ These two important ideas run through the entire Old Testament but there is more emphasis on universalism in the post-exilic period.

The particularistic consciousness can be traced back to the deliverance of Israel from Egypt. It was expressed politically during the divided Kingdoms. In the seventh century, a religious separation from other nations was demanded because Israel regarded themselves as holy, peculiar and chosen unto Yahweh their God (Deut 7). They were people of the covenant. Since Israel was surrounded by Gentile nations on all sides, it was considered imperative to combat vigorously the danger of assimilation lest they be totally swallowed. Ezra and Nehemiah's attitude is unmistakably particularistic. Ezra was in the deepest sorrow and indignation when he discovered that relationship existed between his people and other nations to the extent of the marriage relationship. He wanted a separation «from the people of the land». Nehemiah strongly denied the Samaritans any inheritance in Jerusalem. He said, «Ye have no portion, nor right, nor memorial in Jerusalem», (Neh. 2:20). The Hebrew understanding of Yahweh can be divided into four categories, «culminating in true theological universalism».

First, Yahweh is conceived as a «cosmic deity, without any territorial limitations as far as his power is concerned».

Secondly, this Yahweh is regarded as a deity who demanded *ethical behaviour from all peoples*. This is called *ethical monotheism*.

Thirdly, there is a need for proselytism. Through this the Gentiles were brought under the law just as Israel. They became an integral part of Israel. This concept of proselytism runs throughout the post-exilic period.

Finally, beyond proselytism, is the concept of conversion of the whole world to the worship of Yahweh. It was Deutero-Isaiah who actually laid the foundations for proselytism (Isa. 44:5).

Zachariah expected the time when ten men from nations of every tongue shall say to a Jew, «Let us go with you, for we have heard that God is with you» (Zech. 8:23). Morgenstern sees in Malachi 1:11-14, «a climactic expression of this universalistic proselyting movement».²

According to his interpretation of this passage, this is «an unmistakable statement that wherever incense and sacrifice are offered and to whatever deity, they are in reality being offered to Yahweh».³

Trito-Isaiah (56:1-8) is seen as one of the most positive allusions to proselytism. The burnt offerings and sacrifices by aliens are acceptable to Yahweh. Pfeifer sees the Chronicler as a person who is eager to convert the Gentiles, as having a missionary zeal inspired by Second Isaiah (2 Chron. 30:1-12, 25).⁴ According to the Psalmist, Egypt and Assyria were the people of God and the works of his hands (Psalm 68:31-33). In Zeph. 3:9, the speech of the nations will be purified by Yahweh. The conversion of the pagan nations was of great concern of Jeremiah (Jer. 16:9-20).

The Apocalypticists were not left out in this concept of universalism. Frequently a recognized expression of universalism can be found in the book of Daniel. In contrast to chapters 7-12, chapters 1-6 expressed a broad spirit of tolerance toward the Gentile nations. The Kingdom of God will fill the earth and this would probably include all Gentiles. Credit must be given to the sages for stimulating in the mind of the people post-exile universalism. The sages helped lift up the Hebrew religious thinking to a new level that is universalistic in outlook.⁵ Ruth, Esther, Joel and Jonah expressed, though in different ways, a noble universalism.

The main purpose of this paper is to examine how the author of the book of Jonah expressed this theme of universalism not only in his message, but also in its purpose, and occasion for the writing to meet the situation of his time.

2. *The Author and Date of the Book of Jonah*

Unlike the other prophetic books, the book of Jonah does not contain entirely or substantially the words proclaimed by the prophet, but a narrative concerning Jonah, son of Amittai. Jonah, son of Amittai, was mentioned in II Kings 14:25, as a Zebulonite prophet from Gath-hepher who predicted a conquest of Jeroboam II. Based on the appearance of the name Jonah, the son of Amittai who was a historical figure in II Kings 14:25, Young believed that the book was written by this prophet who prophesied during the time of Jeroboam II.⁶

Several other scholars think that it is questionable to identify this Jonah with that of II Kings 14:25 because the message of II Kings 14:25 has no relationship with Jonah's commission in this book.⁷ According to Eissfeldt, an unknown author, using the name of a historical figure (Jonah of II Kings 14:25), used some legendary narratives interwoven with a «mythological, fairytale motif available to him to form the story in the book of Jonah».⁸

Still based upon the appearance of a prophet called Jonah in II Kings 14:25, Young held the early date (eighth century B.C.). To him, it is quite probable that the book of Jonah was written shortly before the reign of Tiglath-Pileser.⁹ He says:

We are not told at what precise time Jeroboam thus followed out the words spoken by Jonah, but we do at least learn the time of Jonah's ministry, since Jeroboam, under whom he exercised that ministry, reigned from 783-743 B.C. While the prophecy itself is not dated, it is quite probable that Jonah wrote shortly after his return from Nineveh. It is also quite possible that the prophet's visit to Nineveh occurred shortly before the reign of Tiglath-Pileser.

Most eminent scholars objected to the early date suggested by Young. For several reasons it was believed to be post-exilic.

The first reason that the message of the book (universalism and tolerant humanity) belonged certainly to the post-exilic period. Otto Eissfeldt has this to say about the post exilic date:

We can only say with certainty that the broad universalism and tolerant humanity which give the book its attractive tone belong to compiler and his time. While it is possible that such ideas were already hinted at in the material which the compiler found to hand the belief as it is now stated, that Yahweh's mercy is not limited to Israel, but includes even quite alien people, even the inhabitants of a city hated by Israel, and also includes animals, certainly belongs to the compiler. This determines his period. In the pre-exilic period, such far reaching universalism and such unconditional tolerance are difficult to imagine. We must therefore assign the book to the post-exilic period.¹⁰

Moreover, the purpose of the book (more will be said about this later) without doubt, reflects the period in which the author wrote. The book was meant to be a counter to the exclusive and particularistic attitude of Nehemiah and Ezra (544-546 BCE).

The third reason for the later date is the fact that the Assyrian Empire and its capital were away in the past. Nineveh was destroyed in 162 B.C. and has since become a buried city. Certainly, the book of Jonah must have been written after this great destruction.

The fourth reason for the post-exilic date has to do with various Aramaisms used in the book of Jonah. For example, Jonah 1:7 contains the word *bslm* «on whose account» and in 3:2, *qr'h* «proclamation».

The fifth reason supporting the post-exilic period are various expressions and customs that are connected with the Persian period.¹¹ For example, the expression in (1:9) «*Ih*« *hsmym* (God of heaven) and the custom of mourning even

by animals in 3:7 f, a usage attested in Herodotus 11:24.

Finally, the fact that the book is already cited in Tobit 14:4-8 and Ecclesiasticus 49:10 made it wise not to date the book beyond the end of the fifth or the beginning of the fourth century B.C.¹²

Pfeiffer rightly summarizes the reasons for the late date of Jonah:

The date of Jonah is obvious from all this: The use of Joel, the fantastic conception of Nineveh, destroyed in 612 and long since a buried city, the legendary and miraculous features of the story, the reaction to nationalistic exclusivism and to Jewish impatience because the heathen were not speedily exterminated, as well as the linguistic characteristics typical of late biblical period, date the book at the earliest in the fourth century and presumable (if Joel was written about the middle of the century) in its second, at the end of the Persian or at the beginning of the Greek period.¹³

3. The Occasion and the Purpose of the Book of Jonah

Earlier in my introduction to this paper, I made mention of the fact that particularistic and universalistic concept can be found throughout the Old Testament. The particularistic attitude of the Jews was especially greater during the pre-exilic period. The exclusivist thought seems to reach its Zenith during the time of Ezra and Nehemiah. What seems to be responsible for this exclusivist mind is the experience of the Jews in exile. While they were in exile, they missed the temple, some of their religious festivals, and the law of Yahweh. Many of them took foreign wives, including the priests.

There were religious deteriorations. But in 538, Cyrus permitted the return of the Jews from Babylon to Jerusalem under the leadership of Ezra and Nehemiah. At their return to Jerusalem, the law became new: the idea of the temple was renewed in their minds. There was over-religious enthusiasm.

Ezra, the religious leader, was anxious to restore the spiritual state of the people. They appreciated more than ever before, Yahweh, his law and his temple. In order to bring about a religious revival and seriousness and to preserve the unique heritage of the Jewish faith, Ezra and Nehemiah followed a strict policy of «racial exclusiveness, narrow nationalism, and a religious intolerance» toward non-Jews.¹⁴ They tried to cut off non-Jews from the Jews. All marriages with foreign women were to be ended. Ezra, standing before the assembly declares:

You have trespassed and married foreign women, and so increased the guilt of Israel. Now then, make confessions to the Lord the God of your fathers, and do his will; Separate yourselves from the people of the land and from the land and from foreign women (Ezra 10:10:11).

Nehemiah also declares:

In those days also I saw the Judeans who had married Ashdodite, Ammonite, Moabite women... And I contended with them and cursed them and beat some of them and pulled out their hair; and I made them take oath in the name of God saying: «You shall not give your daughters to their sons, or take their daughters for your sons or for yourselves. Did not King Solomon of Israel sin on account for such women...?».

Foreign women made him sin. Shall we then listen to you and do all this great evil and act treacherously against our God by marrying foreign women? (Neh. 13:23 ff).

Many scholars agree that such is the setting to which the book of Jonah was addressed.

Without doubt, most scholars agree that the book of Jonah is written with a didactic purpose. But opinions differ as to what that very purpose is. This very purpose is to teach that only the true fear and repentance can bring salvation from Yahweh, a truth which was seen in the case of the foreign sailors, Jonah himself and the Ninevites.¹⁵

Its aim is also that it is wrong and useless for a prophet to evade a duty, to emphasize the teaching of the prophet Jeremiah (Jer. 18:7 ff) and, to show that a divine-inspired judgement that has been uttered by a prophet can be averted through repentance by any one no matter how serious is the sin.

Because there was no mention of the specific issues (eg. mixed marriages and mixed languages) dealt with by Ezra and Nehemiah in the book of Jonah, Fretheim thinks that it would be better to look for «a setting prior to rather than in reaction to that of Ezra and Nehemiah».¹⁶ Such setting would be in the book of Malachi because this book has been characterized by an age of depression and great difficulties which made people ask God: If God really loves or cares about us why are we suffering under foreign power? Can't God prove such love?¹⁷

Most scholars¹⁸ who hold the opinion that the book of Jonah is meant to counter against particularistic religious intolerance and arrogance that filled the heart of the Jews during the days of Ezra and Nehemiah are correct. That is probably why George Fohrer called the book of Jonah «A tract against particularistic intolerance and arrogance».¹⁹ Thus the primary purpose of the author of Jonah was to demonstrate the fact that the entire world, man and beasts are Yahweh's creation and concern. And furthermore, any nation who repents of its wickedness may be forgiven by God. The purpose of this book is universalistic. It is to show that God's mercy is not for Israel exclusively, but can be for all people, even for animals of a hated foreign city who genuinely repent and turn to the Lord. Here we find a concrete expression of the universalistic and humanistic theology of the author.

4. The Message of Jonah

In order to understand the very purpose and message of the book of Jonah, several theories of interpretation have been suggested by various scholars. Attempt has been made to interpret this book as a straight-forward, historical narrative, an allegory, a parable, a midrash.²⁰ Others just employ a rationalistic interpretation.

Several reasons have been given for interpreting this book as a historical record of an actual happening. W. Neil summarized these reasons:²¹ (1) Jonah was mentioned in II Kings 14:25 as a historical figure in the reign of Jeroboam II, (2) Jesus speaks of Jonah's experience in the belly of a fish for three days and three nights (Matt. 12:39-41) to prefigure his state between his death and resurrection, (3) there were parallels to the mission of Jonah to pagan Nineveh (Elijah and Elisha, similar mission to Sidon and Syria and similar miraculous features in the lives of Elijah, Elisha and Jonah), (4) the deviation from the historicity of the event is fairly recent and it was an explanation of the incredulous scientists who refused to swallow the whale.

Several problems existed concerning the historicity of this book. The miraculous elements in this book (e.g. the whale swallowing Jonah and saving him and the conversion of the city of Nineveh), the mention of the city of Nineveh as a great city in the past which shows that the book was written after 612 during which the city was destroyed. Moreover, to mention the King of Nineveh is just like talking of the King of London.

The size of the city also presented some problems. It was said to be three days' journey. But from the archaeological excavations, we understand that the circumference of the walls of the city was approximately eight miles.²²

The problem of date seems to militate against the historicity of the book of Jonah.²³ According to Fretheim, the ironic exaggerations in the book suggest that the author's intention is beyond a simple reporting of event in the life of Jonah and others.²⁴ The carefully worked out structure and symmetry (e.g., Ch. IV) in the book is not a characteristic of straightforward historical writing, but suggests a new historical intention of the part of the author, «an imaginative product».²⁵

The didactic element in Jonah suggests a non-historical writing. Fretheim writes:

The pervasiveness of the didactic element in the book suggests a similar conclusion. Virtually every phrase in the book is intended to teach. The kerygmatic and theological possibilities in every verse far exceed that which is to be found in other historical narratives in the Old Testament (e.g., 2 Kings). The abrupt ending, which makes an appeal to the reader than informing us about Jonah, betrays this central concern of the author.²⁶

Some scholars consider it allegory, a type of literature in which the main

terms of the texts have a hidden or figurative meaning. Those who regard the book as a complete allegory understand each feature to represent Israel experience.²⁷ This was probably influenced by the fact that the word «Jonah» means a «dove» and is a symbol of Israel (Pslam 74:19, Hosea 11:11). In this case, the prophet represents the mission and failure of Israel to be God's people. Israel has failed in her task to bring the pagan world to Yahweh and in her tendency to limit the revelation of God to herself alone Jonah's flight represents Israel's avoidance of her mission before the exile. Jonah in the belly of the fish represents Israel's exile. Isreal, having turned to God in captivity like Jonah, was given the task of proclaiming her faith to other pagan neighbours in Palestine (Jonah-Nineveh). The conversion of the Ninevites represents the readiness of Israel's neighbours to accept the message of Yahweh. Jonah, taking shelter under a booth, depicts Ezra, Nehemiah, Joel's and others of his days shekering under the protection on the Law and the new temple, hating the Gentiles to the core and expecting God's judgement to fall on them. The repentance of Yahweh not to punish them represents the purpose of God in his unceasing mercy to save the whole world and not only the Jews (Ez. 38-39).

Many have refused to accept the allegorical interpretation of the book of Jonah because such method of interpretation depends too much upon the imaginative fantasy of the interpreter. As a result, they see it as a parable like that of ewe lamb (II Sam. 12:1-4) and the good Samaritan (Lk. 10:30-39).²⁸

If this book is seen as a parable, the fact of the narrow mindedness and intolerance of the Hebrew of Ezra's day is to accept the universalistic implications of the divine revelation and their call to world missionary task still remain unmistakably portrayed. The readiness of the people of the world to respond to the message of salvation which Israel dogmatism was unwilling to share cannot be denied. All creation belongs to Yahweh. He is concerned for all. The book ending with a question mark may be an indication of the doubt in the mind of the author whether the Jews would respond to this challenge.

In order to recover the correct message of Jonah, some have resorted to the nationalistic method of interpretation. In this case, they said Jonah has dreamt the story, or the ship which rescued Jonah was just named, «the great fish». ²⁹

Other further attempts to bring out the message of Jonah have made several efforts to specify the literal genre of the book. The book has been classified as a didactic, novel, prophetic legend, midrash myth or fable, or just a short story.³⁰

Some elements in the story have led scholars to classify Jonah as myth or fable. These elements are the participation of animals in the act of repentance. Fish, plant and worm play some important roles in Jonah's characters. These things are characteristics of fables.

Other scholars like Fretheim have classified the book of Jonah as a satire due to the significant role that irony played in the story. He has this to say:

I think this is correct as far as it goes. So many different types of literature,

however, can be used to speak satirically (e.g. an essay or an editorial). Thus satire is probably not precise enough, yet the ironic character of the book necessitates it as satirical literature.³¹

Robert Pfeiffer, denying that the book of Jonah is a historical or allegorical story, calls this book «a fiction - a short story with a moral». He says:

This story of Jonah is neither an account of actual happening nor an allegory of the destiny of Israel or of the messiah (cf. Matt: 12:40); it is a fiction - a short story with a moral - like the book of Ruth, which is much less fantastic, or the story about Daniel.³²

Without doubt scholars will continue to reach diverse methods of interpretation and classification of this book in their attempts to bring out the true message of Jonah. I believe that what is more important is its message rather than its classification and the method of interpretation.

Therefore, I quite agree with Fretheim's conclusion when he reminds his readers that:

To consider the book something other than historical literature does not detract one whit from its religious or theological value. Both the Old Testament and the New Testament use parables and other types of imaginative literature (e.g., Judges 9:7-15; Isaiah 5:1-7) in addressing a word of God to his people. There is no necessary relationship between the truth of a narrative and its historicity. Jesus' parables are no less true because they did not happen. And so whatever one's decision on the question of historicity, the book of Jonah is true. So we believe.³³

He goes further in his conclusion:

Perhaps the best we can do is call it a satirical, didactic (or theological) short story. It has no counterpart in the Old Testament or in known literature from the ancient Near East. All suggestions at present must thus remain somewhat on the speculative side... In any case, what is important in such study in the end is whether it has contributed to elucidating the message of the book.³⁴

Whether we consider the book of Jonah to be an allegory, parable, history, legend, fable or myth, fiction, or a satire, one message stands out. This message is the divine truth of universal Fatherhood of God.³⁵ Yahweh's steadfast love toward all his creatures is demonstrated. Yahweh in his love desires life rather than death for all his creatures. Because of this steadfast love he has a pity not only for human beings, but also for animals. The book means that God's love and mercy always have priority over his anger. His salvation should not be

understood in any individualistic sense. It should not be confined to any particular community. His salvation is very cosmic as far as his intention and scope is concerned (Isaiah 65:17-25; Rom. 8:14-23). The fact that Yahweh will do all within his power to give salvation rather than destruction to all his creatures is clearly seen in this book.

The thanksgiving Psalm, even though it has been considered very inappropriate or misplaced, has its purpose. This purpose is to strengthen the universalistic message of the book. It emphasizes that God is the God of heaven and he has made both the heaven and the earth. This God is gracious, compassionate, longsuffering and abundant in mercy and repents of evil. Therefore, because all his attributes, he will deliver his creatures, even the greatest of his offenders.

5. Conclusion

In my discussion, it has been seen that the book of Jonah is one of the best Old Testament books with a theme of universalism. Even its dates, occasion purpose and message point toward that theme of universalism and against the particularistic attitude of Ezra and Nehemiah. Whatever method of interpretation employed to understand the book of Jonah, the idea that God's slove is not limited, but wide enough and deep enough to include the hated Gentile nations, is clear. Therefore God has also granted repentance to the Gentile. Israel needs to recognize the divine purpose of God to save the whole world and not only the Jews.

Finally, this theological universalism expressed in the Old Testament, especially, in the books of Jonah and Ruth, reached its fullest development in the New Testament where Paul proclaimed this universalism with great emphasis:

There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female, for ye are all one in Christ Jesus. And if ye be in Christ is then are ye Abraham's seed, and heirs according to the promise (Gal. 3:28-29 kfu).

Notes

1. H.G. May, «The Theological universalism in the Old Testament, *Journal of Bible and Religion* (April 1948), 100-107.
2. J. Morgenstern, «The Divine Trial in Biblical mythology, *Journal of Biblical Literature* (1945), 20-30.
3. Ibid.
4. R.H. Pfeiffer, *Old Testament Introduction* (New York: Harper and Bros Publ., 1948), 808 f.
5. H.G. May, «Theological universalisms», 104-105.

6. Edward T. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Company, 1952) 254.
7. Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*. (New York: Harper and Row Publ., translated by Peter Ackroyd, 1956), 405.
8. Ibid., 404-405.
9. Young, 254.
10. Otto Eissfeldt, at *An Introduction*, 405.
11. Albert Soggin, *Introduction to the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 358.
12. Ibid., 359.
13. Pfeiffer, 589.
14. W. Neil, *International Dictionary of the Bible*, 964.
15. S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. (New York: Meridian Books, 1957), 323.
16. T.E. Fretheim, *The message of Jonah* (Minneapolis: 1977), 35-36.
17. Ibid., 36-37.
18. George Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, trans. David Green (Nashville: Abingdon Press, 1965), 443; Pfeiffer, Eissfeldt and W. Neil agree with this statement.
19. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, 443.
20. E. Young, 254; J. Smart, (*Interpreter's Bible IB*) G.A. Buttrick gen ed. (Nashville: Abingdon Press, 1962), 872; B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 419.
21. W. Neil, *IB Vol. 6*, 965.
22. Ibid., 966.
23. See the previous discussion of the date.
24. Fretheim, *The message of Jonah*, 66.
25. Ibid.
26. Ibid.
27. See endnote 20 above.
28. See endnote 20 above.
29. Childs, 419.
30. See Childs for the summary, 419.
31. Fretheim, 70.
32. Pfeiffer, 587.
33. Fretheim, 66-67.
34. Ibid., 72.
35. G. Ch. Aalders, *The problem of the Book of Jonah* (London Macmillan Comp., 1946), 8.

Περίληψη

Στην Εισαγωγή παρουσιάζεται πόσο έντονη ήταν η πάλη μεταξύ Ιουδαϊκής αποκλειστικότητας και οικουμενισμού μέσα στον Ιουδαϊσμό από την εποχή του Ἐσδρα – Νεεμία και ύστερα.

Μετά από διεξοδική έρευνα του θέματος, στην εποχή αυτή τοποθετείται η συγγραφή της προφητείας του Ιωνά, που χαρακτηρίζεται ως «φυλλάδιο κατά

της μισαλλοδοξίας και υπεροψίας». Όλοι οι άνθρωποι, όπως και όλα τα ζώα είναι δημιουργήματα του Θεού. Και κάθε έθνος που μετανοεί για τις αμαρτίες του συγχωρείται από το Θεό. Το έλεος του Θεού δεν υπάρχει μόνο για τους Ιουδαίους αλλά και για τα άλλα Έθνη.

Το μήνυμα του βιβλίου είναι βαθύτατα διδακτικό, οποιαδήποτε σχέση του κι αν δεχθούμε προς την ιστορία: Δεν υπάρχει αναγκαίος δεσμός της αλήθειας μιας αφήγησης και της ιστορικότητάς της. Οι Παραβολές του Ιησού δεν περιέχουν λιγότερη αλήθεια γιατί ποτέ δεν έγιναν έτσι τα πράγματα. Γι' αυτό δ, τι κι αν αποφασίσει κανείς για την ιστορικότητα του βιβλίου του Ιωνά περί Νινευή κ.τ.λ., το βιβλίο λέει την αλήθεια. Ίσως θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε σάτιρα, διδακτική (ή θεολογική) σύντομη ιστορία, που δεν έχει το ανάλογό της αλλού στην Π.Δ. ούτε στη φιλολογία της Εγγύς Ανατολής.

Στο Συμπέρασμα σημειώνεται πως όπου ερμηνεία κι αν χρησιμοποιηθεί για την κατανόηση του βιβλίου του Ιωνά, η έννοια της αγάπης του Θεού αναδύεται σ' αυτό απειρότερη, αρκετά ευρεία και βαθειά ώστε να περιλάβει και τα μισημένα έθνη των ειδωλολατρών. Ο Ισραήλ πρέπει να αναγνωρίσει ως σκοπό του Θεού να σώσει όλο τον κόσμο και όχι μόνο τους Ιουδαίους.

Ο οικουμενισμός αυτός των βιβλίων του Ιωνά και της Ρούθ έφθασαν την πλήρη τους ανάπτυξη στο κήρυγμα του Παύλου μέσα στην Καινή Διαθήκη.

Ποιο ήταν το Ἐργο των Επτά Διακόνων;

Καθηγ. Σπύρου Τσιτσίγκου

Επειδή επικρατεί κάποια σύγχυση στους χώρους της Εκκλησίας, όσον αφορά τα καθήκοντα των Επτά Διακόνων σε σχέση με τους σημερινούς, προβήκαμε στη σύνταξη του παρόντος σύντομου πονήματος, τοποθετώντας, κατά τις πενιχρές μας δυνάμεις, το πρόβλημα με μια πρώτη ερωτηματοθετική προσέγγιση και μόνο, γνωρίζοντας το ακανθώδες μιας γενικότερης ερευνητικής κάλυψης σχετικά, που θα λάβαινε κυρίως υπόψη της την πλούσια διεθνή Καινοδιαθηκική βιβλιογραφία για ένα τόσο μεγάλο ζήτημα των χρόνων της Κ.Δ., της ύπαρξης τ.ε. ευρύτερα των Ελληνιστών και Ιουδαιοχριστιανικών ομάδων στους κόλπους της πρωτοχριστιανικής Εκκλησίας-κοινότητας της Παλαιστίνης.

Οι Επτά Διάκονοι, ως γνωστό, ήσαν: Στέφανος, Φίλιππος, Πρόχορος, Νικάνωρ, Τίμων, Παρμενάς και Νικόλαος.

Ο αριθμός επτά (7) ήταν, βέβαια, ανέκαθεν ιερός αριθμός ιδίως στους Ιουδαίους,¹ των οποίων όχι μόνο οι τοπικές αρχές αποτελούνταν από επτά μέλη,² αλλά και οι υπηρέτες της Συναγωγής.³ Έτσι, μια μίμηση στην πρακτική οργάνωση των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων των Ιουδαιοχριστιανών φαίνεται πολύ πιθανή.⁴ «Άλλωστε και στους μετέπειτα χρόνους η Εκκλησία από σεβασμό προς το έθιμο αυτό της Ι. Παράδοσης, αν και δεν εφαρμόστηκαν παντού και πάντοτε, συνοδικούς κανόνες, που προέβλεπαν, αλλά για τους ιερατικούς πια διακόνους (με την τρέχουσα έννοια), τη μη υπέρβαση του αριθμού αυτού των επτά (διακόνων) σε οποιαδήποτε πόλη».⁵

1. Гев. 21, 28, Нс. 11, 2, Апок. 1, 4.

2. Ιδιστηπ., Αρχαιολ. 4, 8, 16.

³ M.L. Duchesne, *Christian Worship*, London 1923, p. 10.

4. «Η περίπτωσις των επτά διακόνων δύναται κατά βάσιν να θεωρηθεί ως απομίμησις παλαιάς συνήθειας των κατοίκων των ιουδαϊκών πόλεων της Παλαιστίνης, καθ' ην ούτοι εξέλγοντα πρόσωπα προς διαχείρισης κοινών υποθέσεων, ως εκπροσώπους πάντων των κατοίκων» (H. Stratck-P. Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, München 1922-28, τ. 3, σ. 641, E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 2, Stuttgart-Berlin 1921, τ. 3, σ. 155).

5. Πρβλ. ΙΕ' κανόνη της εν Νεοκαπαρεία Συνόδου και ΙΣΤ' κανόνη της ΣΤ' Οικουμενικής. Ο Σωζόμενος (βιβλ. ζ', κεφ. 19) μαρτυρεῖ ότι στα χρόνια του αυτός ο θεσμός επέρειτο απαρέγκλιτα στην Ρώμη. Πρβλ. και τη συμμαρτυρία επ' αυτού του Μαζίμου, ερμηνεία

Οι Πράξεις των Αποστόλων μας πληροφορούν ότι οι Ελληνιστές Ιουδαίοι διατύπων παράπονα ότι στην καθημερινή υπηρεσία κοινωνικής περίθαλψης της Εκκλησίας παραγκωνίζονταν οι χήρες της κοινότητάς τους. Οι Απόστολοι αναγνωρίζουν τη σοβαρότητα του προβλήματος και για να υπάρξει μεγαλύτερη δικαιοσύνη ως προς το φιλανθρωπικό έργο, συνέστησαν στην πρωτοχριστιανική κοινότητα των Ιεροσολύμων να εκλέξει εφτά μέλη της συνετά και φωτισμένα στα οποία να ανατεθεί το έργο της κοινωνικής περίθαλψης. Έτσι, δε θα αποσπώνταν από το κηρυκτικό τους έργο οι Απόστολοι, υπάρχοντος ειδικού οργάνου που θα φρόντιζε τα κοινωνικοοικονομικά προβλήματα της κοινότητας. Πράγματι, η πρωτοχριστιανική Εκκλησία εξέλεξε Επτά, τους οποίους καθιέρωσαν οι Απόστολοι με «επίθεση» των χειρών και προσευχή (χειροθεσία), τυπική διάταξη (λειτουργικό Τυπικό), στην οποία από παλιά η Εκκλησία διείδε μυστηριακή χειροτονία.⁷

Άρα, όπως διαπιστώνουμε, το πρώτιστο έργο των Επτά ήταν η ποιμαντική διακονία. Άλλα από την Ποιμαντική διακονία των τραπεζών της Αγάπης εύκολα μπορεί να περάσει κανείς στη διακονία του λόγου (κηρύγματος). Παράδειγμα, ο Νικόλαος, προσήλυτος, ήτοι εθνικός περιτετμημένος, που αν και υπήρξε ένας από εκείνους που κλήθηκαν πράτοι στη διακονία,⁸ ίμιος υπήρξε και ο ιδρυτής της αιρέσεως των Νικολαϊτών.⁹ Στο πέρασμα, βέβαια αυτό αρκεί συνήθως το να διέθετε κανείς το κατάλληλο χάρισμα, βασικά μέσω του τομέως της Παρηγορητικής¹⁰ (παραμυθητικών λόγων σε πενθούντας κυρίως, π.χ. τις χήρες

νεύοντος το γ' κεφ. της εκκλησιαστικής ιεραρχίας του Διονυσίου (από: Πηδάλιο, σ. 133, υποστημ. 2).

6. Πράξ. 6, 1-7.

7. Ο ι. Χρυσόστομος παρόλο που αρνείται την καθαρώς ιερατική ιδιότητα των Επτά, συγκλίνει τη διοικητική με την πνευματική εξουσία εκ της «χειροτονίας» με τη λεγόμενη χειροτονία της προσευχής: «ώρα πώς ουκ έστι περιττός ο συγγραφεὺς ου γαρ λέγει πώς, ἀλλ᾽ απλῶς ότι χειροτονήθησαν διὰ προσευχῆς. Τούτο γαρ η χειροτονία εστίν» (από: Π.Ν.Τ. Τρεμπέλα, Υπόμνημα εις τας Πράξεις των Αποστόλων, ΑΘΗΝΑΙ 1977, σ. 210). Επειδή η προσευχή προηγείτο της «επιβέσσως των χειρέων» (Πρβλ. Λουκ. 11, 13), «ενταῦθι πληροφορούμεθα, ότι διά της προσευχής ου μόνον ημείς οι ίδιοι λαμβάνομεν Πνεύμα Ἅγιον, ἀλλὰ καὶ εκείνοι, υπέρ των οποίων προσευχόμεθα» (από: Π.Ν. Τρεμπέλα, όπ.π., σ. 271). Άλλα, προφανώς, έτσι έχουμε εδώ όχι διοικητική «χειροτονία», αλλά χαρισματική ελευθέρως πνευματικά πέμψη θείας ενεργείας, τέτοια που είναι κοινή και δυνατή για όλους τους πιστούς (ως ευλογίας και ενισχύσεως).

8. Ειρηναίου, Κατά αἱρέσ. ΙΙ 2, 10 IV 15, 1.

9. Ειρηναίου, Κατά αἱρέσ. I, 26, 3, Τερτυλίανο, De Praescript. 46. Επιφάνιου, Αἱρέσ. 25, Ευσέβιου, Εκκλησιαστική Ιστορία, III, 19, 1.3, 29, Κλήμη Αλεξ., Στρομ. 3, 4. Πρβλ. Αποκ. 2, 6.14 Α. Θεοδώρου, Ιστορία των Δογμάτων, τόμ. Α', Μέρος Α', εν Αθήναις 1963, σ. 315 εξ.

10. Στην Κ.Δ. ο όρος «παράκλησις» ισούται προς τη νοοθεσία σε συνδυασμό προς το κήρυγμα του Ευαγγελίου και την άσκηση ποιμαντικού έργου (O. Schmitz, «παρακαλέσω παράκλησις», στο Th. D.N.T., v. 793-799).

της κοινότητας),¹¹ όπως έγινε με την περίπτωση του πρωτομάρτυρα Στέφανου. Η τακτική αυτή ακολουθείτο στην ιεραποστολή, η οποία τελούσε υπό την άμεση εποπτεία του Αγίου Πνεύματος. Τούτο ακριβώς συνέβη και στην περίπτωση του Βαρνάβα στην Αντιόχεια.¹² Δεν αποκλείεται, μάλιστα, ότι ακριβώς χάρη στη διδακτική του ικανότητα αυτή να απεστάλη υπό των Αποστόλων στην Αντιόχεια, όπως και γι' αυτή να μετονομάστηκε «Βαρνάβας», «ο εστίν μεθερμηνευόμενον υιός παρακλήσεως».¹³ Μάλιστα δε, το ότι οι Επτά ήσαν Ελληνιστές, ακριβώς λόγω της υπερφαλαγγίσεως των προκληθέντων σχετικών παραπόνων ως προς τη μη ισότιμη (φιλανθρωπική) μεταχείριση από τους Αποστόλους των εκ των ελληνιστών χηρών με τις εκ των Ιουδαϊστών χήρες, συντέλεσε στο να διευκολυνθεί το άνοιγμα της Εκκλησίας στον ειδωλολατρικό κόσμο, όπως αποδείχνει όχι μόνο η δράση του Στεφάνου αλλά και του «Ευαγγελιστού» Φιλίππου,¹⁴ για τους οποίους κάνουν ιδιαίτερο λόγο πάλι οι Πράξεις των Αποστόλων.¹⁵

Το ότι η εκλογή των Επτά Διακόνων για τη φροντίδα των κοινών συστάτιων πρέπει να θεωρηθεί ως έργο όλως παροδικό και πρόσκαιρο προς υποβοήθηση των Αποστόλων και όχι ως κάποιο μόνιμο και ειδικό εκκλησιαστικό αξίωμα, φαίνεται και από το εξής: όταν η κοινότητα της Αντιόχειας (ιδιαίτερης πατρίδας του ι. Χρυσοστόμου, ο οποίος και κρατεί αυτή την άποψη) αποφάσισε να βοηθήσει χρηματικά τους φτωχούς Χριστιανούς της Ιουδαίας, έστειλε «εις διακονίαν», «διά χειρός Βαρνάβα και Παύλου», το συλλεγέν χρηματικό ποσό, το οποίο παρέδωσαν αυτοί στα χέρια των «πρεσβυτέρων» και όχι στους Επτά «διακόνους», όπως θα περίμενε κανείς.¹⁶

Η ιστορική, όπως φαίνεται εκ των πραγμάτων ότι συνέβη, μεταλλαγή του ρόλου του διακόνου από οικονομικού διαχειριστού σε δάσκαλου-Κατηχητή προκαλεί ορισμένους προβληματισμούς, αφενός μεν λόγω των ιστορικών και Πατερικών ασαφειών ή και, σε μερικές περιπτώσεις, αντιφάσεων, αφετέρου δε, λόγω της και μετά ταύτα, εκ νέου δηλ. πάλι ιστορικής μεταλλαγής του ρόλου αυτού, από του διδακτικού στου ιερατικού πλέον, όπως, για λόγους ιστορικής

11. Σ' αυτό οδηγεί άλλωστε και η σχετική παρατήρηση του καθηγητή Π. Τρεμπέλα, σύμφωνα με την οποία «η διακονία αυτών επέβαλλεν εις αυτούς να επισκέπτωνται τους οίκους πολλών εκ των πιστών και να αναστρέφονται ως απεσταλμένοι του επισκόπου και εκτελούντες τας εντολάς αυτού „μεταξύ του λαού του αγίου“» (πρβλ. Ιακ. 1, 27)...» (Π.Ν. Τρεμπέλα, Οι λειτουργικοί τύποι Αιγύπτου και Ανατολής, Αθήναι 1961, σ. 40-41. Πρβλ. Ε. Θεοδώρου, Μαθήματα Λειτουργικής, τεύχ. Α', εν Αθήναις 1979, σσ. 214, υποστημ. 2).

12. Πράξ. 11, 23-24.

13. Πράξ. 4, 36. Το καθαυτό όνομά του ήταν Ιωσήφ. Πρβλ. Χ.Σ. Βούλγαρη, «Το Μυστήριον της Ιερεσύνης κατά την Αγ. Γραφήν», στην ΘΕΟΛΟΓΙΑ, 62 (1991), τεύχ. 4, σ. 690.

14. Πράξ. 21, 8.

15. Πράξ. 6, 8.

16. Πράξ. 11, 29-30. Πρβλ. Δ.Ν. Μωραΐτη, «Διακονία», στη Θ.Η.Ε., τ. 4, σ. 1139.

συνέπειας στην Αποστολική και εκκλησιαστική λειτουργική πράξη και Παράδοση της ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας, έχει εν πολλοίς κατανήσει να σημαίνεται (θεωρείται και πιστεύεται), λίγο-πολύ αυτονότητα, σήμερα, ως δηλ. φυσική εξέλιξη του νυν υπάρχοντος διακονικού λειτουργήματος μέσα στην Εκκλησία, εφόσον παραμένει σκοτεινό τόσο το ζήτημα της ιερατικής εξουσίας όσον αφορά την υπό αυστηρή έννοια καθιερωμένη πα εμφανέστατα στις μέρες μας θεολογική δογματικώς διάκριση μεταξύ «χειροθετείν» και «χειροτονεῖν», όσο και η στενή σχέση (tautότητας¹⁷) μεταξύ του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας, δηλ. του Κυριακού Δείπνου και των «κοινών δείπνων» (Tsaburah, Αγάπες), ώστε οι Επτά εύκολα από υπηρέτες τραπεζών να μπορούσαν να γίνουν υπηρέτες «μυστηρίων Ιησού Χριστού», κατά τη γνωστή και για ορισμένους αντιαρετικούς λόγους που υπαγόρευσαν την ενίσχυση του κύρους και της συνοχής όλων των ιερατικών βαθμών σε αποκρυσταλλωμένη πια διατύπωση, έκφραση του αγίου Ιγνατίου.¹⁸

Όπως πληροφορούμαστε από τον Απόστολο Παύλο,¹⁹ οι συνεστιάσεις αυτές (Αγάπες) πραγματοποιούνταν μετά την τέλεση της Θ. Ευχαριστίας, αλλά λόγω εκδηλωθεισών σοβαρών ατασθαλιών, καταργήθηκαν σχετικά γρήγορα. Τότε, κατά πάσα πιθανότητα, οι Διάκονοι των τραπεζών μετακινήθηκαν στη διακονία της τραπέζης του Χριστού, της Θ. Ευχαριστίας, μετά της οποίας και παρέμειναν έκτοτε συνδεδεμένοι.²⁰

Έτσι, ο Ιβος κανών της εν Τρούλλω Πενθέκτη Οικουμενικής Συνόδου, συμφωνώντας με τον 15ο της εν Νεοκαισαρεία Συνόδου και ακολουθώντας τον 1. Χρυσόστομο,²¹ δέχεται ότι οι Επτά δεν ήσαν (λειτουργικοί) διάκονοι με τη σημερινή έννοια, αλλά κοινωνικοί λειτουργοί.²² Κι αυτή δεν είναι μόνο η θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας πάνω σ' αυτό, αλλά και του Προτεσταντισμού.²³

Απ' την άλλη μεριά όμως τα καθήκοντά τους, όπως είπαμε, όχι μόνο δε φαίνεται ότι ήσαν αυστηρά κοινωνικοοικονομικά αλλά και μετ' ολίγο απέθησαν, μπορούμε να πούμε, εξ ολοκλήρου ποιμαντικά (κηρυκτικά), και σε μερικές περιπτώσεις μάλιστα άγγιζαν τα καθαρώς ιερατικά.²⁴ Αυτό, βέβαια, μπορεί να

17. Β. Φιλιά, Εκκλησιαστική Ιστορία, ΑΘΗΝΑΙ 1978, τ. 1, σ. 19.

18. Επιστολή προς Τραλλιανούς 2, 3. Πρβλ. Β. Στεφανίδου, Εκκλησιαστική Ιστορία, σ. 44.

19. Α' Κορ. 11, 17-34.

20. Χ.Σ. Βούλγαρη, ὁ.π. σ. 683.

21. «... Όθεν ούτε Διακόνων, ούτε Πρεσβυτέρων, οίματι, το ονόμα είναι, δῆλον και φανερόν» (από: Αγαπίου και Νικοδήμου, Πηδάλιον, εν Αθήναις 1841, σ. 132). Πρβλ. Ιερ. Χρυσ., Εἰς Πράξ., ομιλ. ΙΔ', MPG 60, 116.

22. I. Παναγόπουλου, Η Εκκλησία των Προφητών, ΑΘΗΝΑΙ 1979, σ. 124. Mansi, Sæctorum Conciliorum Collectio, τόμ. 11, 949. Πρβλ. A. Lemaire, Les ministeres, 50, υποσημ. 29.

23. Σχετικά για τη γνώμη του Thomas Scott, για παράδειγμα, βλ. J.G. Lorimer, The Deaconship, London, p. 31.

24. Ο άγιος Ιγνάτιος ο Θεοφόρος λ.χ. στην προς Τραλλιανούς (2, 3) επιστολή του ανυφέρει ότι ο Αρχιδιάκονος Στέφανος λειτουργούσε στον Ιάκεβο τον Αδελφόθεο «λει-

εξηγηθεί πρώτιστα από το γενικότερο κλίμα της εποχής, δηλ. τη μη ύπαρξη σαφών και καθιερωμένων κανόνων λειτουργίας των χαρισμάτων και διακονιών

τουργία καθαρά και άμεσημη»: «Ου γαρ βραμάτων και ποτῶν εἰσὶ διάκονοι, ἀλλ᾽ εκκλησίας θεού υπηρέται». Απ' αυτή μάλιστα την πληροφορία θα πρέπει να εμπεύστηκαν οι αγιογράφοι ζωγραφίζοντας τους Επτά Διακόνους με στιχάρι, οράριο και θυμιατό. Ο Β. Μουστάκης (Θ.Η.Ε. τ. 4, σ. 1159) ακολουθεί τη γνώμη του ι. Χρυσόστομου, χωρίς όμως να αιτιολογεί τι εννοεί υπό τη φράση «το διακονικὸν αἴδημα δεν επιτρέπει πλήρη τέλεσιν μυστηρίου». Διότι, ως γνωστό, ένα μυστήριο είτε είναι είτε δεν είναι έγκυρο. Εδό υπεισέρχεται το άλλο πρόβλημα περί της διαφοράς της πνευματικής δωρεάς της Χάριτος είτε στο μυστήριο της Ιερουσάλης (χειροτονίας), είτε στα μυστήρια του Βαπτίσματος και Χρισμάτος, το δεύτερο εκ των οποίων αντικατέστησε, ως γνωστό, την «επίβεση των χειρών» (χειροθεσία-χειροτονία) κατά το 2ο αιώνα. Θα πρέπει δε, πολύ συνοπτικά, να σημειωθουμε ειδικά προς το Φίλιππο, που διαθέτουμε Γραφικές μαρτυρίες, ότι ως διάκονος είχε δεχτεί χειροτονία, αλλά στη Σαμάρεια που πήγε λόγω του ακολουθούντος το λιθοβολισμό του Στεφάνου σκληρού διωγμού ολόκληρης της χριστιανικής κοινότητας των Ιεροσολύμων από τους Ιουδαίους, προετοιμάζοντας την επίσκεψη των Πέτρου και Ιωάννη και αναλαμβάνοντας έτσι έργο ειαγγελιστού, ήτοι έργο κυρίων των χαρισμάτουών, δεν έλαβε νέα σχετική χειροτονία, παρόλο που οι χαρισμάτουχοί ήσαν ανάπτεροι των μονίμων λειτουργών. Εντούτοις όχι μόνο κατήχησε αλλά και βάπτισε στο Χριστό έναν μη περιτεμημένο προσήλυτο στον Ιουδαϊσμό Αιθίοπα αξιωματούχο της βασιλισσάς της Αιθιοπίας, Κανδάκη, τέλος δε, κήρυξε το Ευαγγέλιο στα δυτικά παράλια της Παλαιστίνης από την Άζωτο έως την Καισάρεια.

Έτσι, ο Φίλιππος εδικαιούτο μεν να εκχριστιανίζει (κατήχηση και βάπτισμα), δεν εδικαιούτο όμως ο ίδιος και να χειροτονεί (ή και να χρίει;) άλλους. Γι' αυτό εστάλησαν από την Ιερουσαλήμ οι απόστολοι Πέτρος και Ιωάννης, οι οποίοι επέβεσαν τας χειράς στους βαπτισμένους ήδη Σαμαρίτες. Αντίθετα, οι Βαρνάβας και Παῦλος, δεν ήσαν μεν εκ των Δώδεκα Αποστόλων, οντάς χαρισμάτουχοι και ειαγγελιστές, αλλά ήσαν χειροτονημένοι στην Αντιόχεια από τους «προφήτες» Συμεών, Λούκιο και Μαναήν της Εκκλησίας της Αντιόχειας. (Πράξ. 8, 5.14-17.13, 13. Βλ. Β. Στεφανίδην, Εκκλησιαστική Ιστορία, ΑΘΗΝΑΙ 1978, σ. 43, 44 υποστημ. 1 και 2 Χ.Σ. Βούλγαρη, όπ.π. σ. 691 Πρβλ. Ρωμ. 12, 6-8, Α' Κορ. 12, 28-31, 14, 1, Εφεσ. 2, 20.3, 5.4, 10-12, Αποκ. 18, 20. Τη χειροτονία του Παύλου τονίζει και ο ι. Χρυσόστομος. Υπόμν. εις Πράξεις, Ομ. ΚΖ', 2 Ρ.Γ. 60, 206). Οι «προφήτες» μπορούσαν να χειροτονούν ακόμα και στο προφητικό αξίωμα ζώντων εισέτι των Αποστόλων (Χ.Σ. Βούλγαρη, όπ.π. σ. 691) Κατά τον καθηγητή Β. Φειδά, η υπόθεση του K. Holl (Gesammelte Aufsätze, II, 1928, 44 εξ.), ακολουθούντα εν προκειμένων τον ι. Χρυσόστομο, ότι μόνο οι Δώδεκα μετέδιδαν το 'Άγιο Πνεύμα, δέον να θεωρηθεί εσφαλμένη (δρ.π., σ. 48). Ο Β. Φειδάς (Το Πολύτευμα της Εκκλησίας και η τάξις των Προφήτων, 70-100 μ.Χ., Αθήναι 1984, σ. 133 κ. εξ.) υποστηρίζει ότι ζώντων εισέτι των Αποστόλων, μόνο αυτοί μπορούσαν να χειροτονούν στο αξίωμα του «προφήτη». Ο ι. Χρυσόστομος στην ΙΗ' ομιλία του στις Πράξεις των Αποστόλων διακρίνει ως εξής τη χορήγηση του Πνεύματος: α) την πνευματική εξουσία του συγχωρείν (αφίενναι αμαρτίας), θαυματουργείν και βαπτίζειν (την οποίαν διέβετε ο Διάκονος Φίλιππος); 'Όθεν μοι δοκεῖ ούτος ο Φίλιππος των επτά είναι, ο Στεφάνου δεύτερος. Διό και βαπτίζων, Πνεύμα τοις βαπτιζομένοις ουκ εδίδου ουδέ γαρ είχαν εξουσίαν, τούτο γαρ το δάρων μόνων των δώδεκα ην... Ούτος δε ουχί σημείοις μόνον, αλλά και λόγω αυτούς προσήγετο...», β) τη χάρτη της μετάδοσης της ως άνω πνευματικής εξουσίας για ικανωστή τελέσεως θαυμάτων – «πνεύμα σημέιων» (το

μέσα στην Εκκλησία. Έτσι, οι Αποστολικές Διαταγές συναριθμούν τους Επτά με τους επισκόπους και πρεσβυτέρους. Αφετέρου, επειδή στην Εκκλησία πάσα εξουσία και λειτουργία πηγάζει από το Χριστό και όχι από τα μέλη της, φαίνεται αυτονόητο το γεγονός ότι παρόλο που επρόκειτο περί κοινωνικού έργου, χρειάστηκε ήδη από την αρχαία Εκκλησία η χειροθεσία αυτών των Διακόνων μαζί με προσευχή,²⁵ παρά τη μη τέλεση των μυστηρίων.²⁶ Ωστόσο το όλο ζήτημα αφήνει αναπάντητα μερικά σημαντικά ερωτηματικά, η απάντηση των οποίων θα διευκρίνιζε τη στάση των Ορθοδόξων ακόμα και απέναντι σε τρέχοντα θεολογικά (ιστορικά, ποιμαντικά, λειτουργικά κ.λπ.) θέματα.

Όπως:

α) Ποια είναι η σχέση της πνευματικής δωρεάς μέσα σε ξεχωριστά αλλά²⁷ ωστόσο ισότιμα μυστήρια; Υπάρχει διαφορά ουσίας ή μορφής και εξ υποκειμένου και εξ αντικειμένου;

β) Είναι τελικά οι σημερινοί διάκονοι συνέχεια των Επτά ή όχι; Κι αν όχι από ποια συγκεκριμένη πρωτοχριστιανική τάξη «θγήκαν» οι σημερινοί;

γ) Ποια θα ήταν η στάση της Εκκλησίας σήμερα και η δογματική σύνδεση με το οργανωμένο ιερατείο της στην επανεμφάνιση των Χαρισματούχων (και χαρισματικών τάξεων);

δ) Διατηρεί σήμερα η Εκκλησία το θεσμό των Επτά; Κι αν ναι υπό ποια μορφή;

ε) Πώς στο Βυζάντιο οι Διακόνισσες²⁸ συνδύαζαν τις ποιμαντικές με τις λειτουργικές ιδιότητες;

στ) Ποια είναι η σχέση των καθηκόντων των λαϊκών²⁹ μέσα στην Εκκλησία με αναφορά τους Επτά;

οποίο διέθεταν μόνο οι Δώδεκα, και το οποίο ταυτίστηκε αργότερα με το μυστήριο του Χρισματούς: «δύναμιν μεν γαρ ἔλαθον ποιείν σημεία, ουχὶ δὲ καὶ Πνεῦμα διδόναται ετέροις. Ἀρα τούτῳ την των Αποστόλων εξαίρετον», και γ) το κοινό πνευματικό χάρισμα-χάρη της αφέσεως των προσεπικών αμαρτιών του κάθε διαπισμένου Χριστιανού – «πνεύμα αφέσεως» ή «πνεύμα υιοθεσίας» (το οποίο λάβαινε χώρα κατά το βάπτισμα, και με το οποίο ήσαν εφοδιασμένοι, για παράδειγμα, οι εν ταῖς Πράξεσι των Αποστόλων μνημονευόμενοι Σαμαρείτες: «Πνεύμα ἔλαθον το της αφέσεως, το δε των σημείων ούτω ήσαν λαβόντες... Ου γαρ εστίν ίσον αφέσεως τυχείν, και λαβείν δύναμιν τοιαύτην»). Έτσι, ο Φίλιππος, και κάθε Διάκονος, κατά τον Ι. Χρυσόστομο, θα ἐπρεπε να λάβαινε από τους Αποστόλους τη χάρη και του θαυματουργείν και του βαπτίζειν (αφέσεως αμαρτιών), χωρίς να μπορεί ο ίδιος να χρειάσει άλλους σ' αυτά τα εξιώματα.

25. Βλ. Χ.Σ. Βούλγαρη, όπ.π., σ. 689.

26. Πρβλ. «καὶ γαρ ούτε διάκονοι εν τῇ εκκλησιαστικῇ τάξῃ επιστεύθησάν τι μετάπτων επιτελεῖν, ἀλλὰ μόνον διακονεῖν τα επιτελούμενα» (Επιφανείου, Κετά αιρέσεων 79, 3, MPG, 42, 744-745).

27. Για μια πλήρη ενημέρωση και θιβλιογραφία όσον αφορά το θεσμό των διακονισσών, βλ. Ε.Δ. Θεοδώρου, «Ο θεσμός των διακονισσών εν τη ορθοδόξω Εκκλησίᾳ και η δυνατότης αναβιώσεως αυτού», στη ΘΕΟΛΟΓΙΑ, 62 (1991), τεύχ. 4, σσ. 621-600.

28. Στην τεράστια ξένη και ελληνική θιβλιογραφία περί της θέσεως των λαϊκών ας προστεθεί και μια πιο σύγχρονη μελέτη: π. Θ.Ν. Ζήση, Οι Λαϊκοί στην Ορθόδοξη Εκκλησία, Θεσσαλονίκη 1989.

ζ) Οι Επτά είχαν δεχτεί «χειροθεσία» ή «χειροτονία» ώστε να χαρακτηρίστούν ανάλογα ως «λαϊκοί» ή «εκληπτρικοί» με τη σημερινή έννοια;

η) Πώς το μυστήριο του Χρίσματος («επίθεση χειρών» – χειροθεσία ή χειροτονία); αποκλειστικό προνόμιο των Αποστόλων και κατ' επέκταση των επισκόπων, από πράξη καθολικής μετάδοσης στους βαπτισμένους Χριστιανούς των χαρισμάτων του Πνεύματος (θαυματουργείν, γλωσσολαλείν κλ.π.) μετά το βάπτισμα, συντέλεσε στην καθιερωμένη τυπική (λειτουργική) τάξη χορήγησης της χάρης της ειδικής ιερωσύνης (χειροτονίας) υπό του έχοντος το προνόμιο αυτό (του Χρίσματος) επισκόπου μέσα σ' ένα άλλο τώρα πια μυστήριο, το της Ιερωσύνης; Φαίνεται δηλ. να υπάρχει ιστορική επίδραση του καθολικού Χριστιανικού στοιχείου πάνω στο ειδικό ιερατικό λειτουργημα, ένεκα της αποκλειστικότητας του προνομίου αυτού εις μόνο τον επίσκοπο θεωρούμενο διάδοχο των Αποστόλων;

Στα ερωτήματα αυτά και σε τυχόν παρεμφερή, που δύνανται να οδηγήσουν αυτά, καλούνται εξειδικευμένοι ερευνητές να δώσουν απαντήσεις. Συμπερα-
σματικά, αυτό που εμείς μέχρι τώρα μπορούμε να πούμε, είναι η ιυιοθέτηση και
αποδοχή των απόψεων της εκκλησιαστικής παράδοσης, όπως αυτή φάνηκε τό-
σο από τις θέσεις του Ι. Χρυσοστόμου όσο και από τους συνοδικούς Κανόνες.
Άλλωστε, όπως μπορεί εύκολα να διαιπιστώσει κανείς, τα επιχειρήματα της αν-
τίθετης άποψης είναι πολύ συμβρά.

Το Απόκρυφο Ευαγγέλιο Πέτρου

Καθηγ. Ιωάν. Καραβιδόπουλος

Κατά τα τέλη του προηγούμενου αιώνα και συγκεκριμένα το χειμώνα του 1886-87 βρέθηκε στο Akhmim (την αρχαία Πανόπολη) της Άνω Αιγύπτου, στον τάφο ενός μοναχού, ένας κώδικας από περγαμηνή (του 8ου ή 9ου αιώνα) με 34 φύλλα γραμμένα και στις δυο όψεις τους που περιείχε τρία κείμενα σε ελληνική γλώσσα: Μια διήγηση του πάθους και της αναστάσεως του Χριστού (από την οποία λείπει η αρχή και το τέλος), μια Αποκάλυψη και τεμάχια από το βιβλίο του Ενώχ. Ενώ το τελευταίο αυτό ήταν ήδη γνωστό στην αιθιοπική του μορφή, για τα δυο πρώτα υπήρχαν μόνο πληροφορίες των εκκλησιαστικών συγγραφέων των πρώτων αιώνων. Έτσι ταυτίστηκαν αμέσως το πρώτο με το κατά Πέτρον Ευαγγέλιο και το δεύτερο με την Αποκάλυψη Πέτρου. Για το Ευαγγέλιο κατά Πέτρον μας πληροφορούν οι Ωριγένης, Ευσέβιος και Ιερόνυμος.¹

Από την πρώτη δημοσίευση² του κατά Πέτρον Ευαγγελίου το 1892 και επί έναν αιώνα ως σήμερα πλήθος εργασιών³ είδαν το φως της δημοσιότητας με αν-

1. Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία Γ' 3.35. ΣΤ' 12. Ωριγένη. Υπόμν. εις Ματθ. X, 17 Ιερωνύμου, De viris illustribus I.* Επίσης, αργότερα ο Θεοδώρητος Κύρου μας πληροφορεί ότι «οι Ναζωραίοι Ιουδαῖοι είσιν, τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἀνθρωπὸν δίκαιον, καὶ τῷ καλουμένῳ κατά Πέτρον εὐαγγελιάρι κεχρημένου», Αίρετικῆς κακομιθίας ἐπιτομὴ Β' 8.

2. U. Bouriant, «Fragments du texte grec du livre d' Enoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre», *Mémoires publiées par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, IX, 1, 1892.

3. Εκτός από τις εργασίες για επί μέρους θέματα που θα υποστημειώθουν στον οικείο τόπο, αναφέρουμε εδώ τις κυριότερες μελέτες για το Ευαγγέλιο του Πέτρου: A. Robinson-M.R. James, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter*, 1892. A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* (Texte und Untersuchungen IX, 2), 1893. H.B. Swete, *Eυαγγέλιον κατά Πέτρον. The Akhmim Fragment of the apocryphal gospel of Peter*, edited with an introduction, notes and indices, 1893. E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, 1901, 1905. E. Klostermann, *Apokrypha I: Reste des Petrus*—

τιτιθέμενες απόγειες: 1) ως προς τη σχέση του κειμένου αυτού με τα κανονικά Ευαγγέλια, 2) ως προς το δοκητικό ή μη χαρακτήρα του και 3) ως προς το χρόνο και τόπο συγγραφής.

1.

Η έρευνα των πρώτων δεκαετιών του αιώνα, με αποκορύφωμα το βιβλίο του L. Vaganay, *L' Evangile de Pierre*, 1930, έκλεινε προς την άποψη ότι ο άγνωστος συγγραφέας του Ευαγγελίου του Πέτρου χρησιμοποιεί τα κανονικά Ευαγγέλια, τροποποιώντας τα σε ορισμένα σημεία ώστε να τονίσει τις δικές του αντιλήψεις, και ακόμη προσθέτοντας φανταστικά σημεία που δεν υπάρχουν στα Ευαγγέλια ή και παραλείποντας ουσιαστικές πληροφορίες τους. Αργότερα, και ιδίως μετά την έρευνη του Γνωστικού κατά Θωμάν Ευαγγελίου το 1947, η έρευνα των σχέσεων του Ευαγγελίου του Πέτρου με τα κανονικά ακολούθησε διαφορετικές κατευθύνσεις: Ορισμένοι μελετητές του θεώρησαν το κείμενο αυτό ανεξάρτητο των κανονικών Ευαγγελίων που διασώζει παραδόσεις παράλληλες προς αυτές των Συνοπτικών ή του Ιωάννη, με χαρακτηριστικό γνώρισμα το έντονο απολογητικό στοιχείο,⁴ ενώ άλλοι — μεμονωμένοι — υποστηρίζουν ότι έχει υλικό αρχαιότερο και αυτού των κανονικών Ευαγγελίων ή το εντάσσουν γενικότερα στην ατμόσφαιρα των απροσδιορίστων ορίων μεταξύ ορθοδόξου και ετεροδόξου κειμένου.⁵ Από τους πρόσφατους μελετητές και μεταφραστές του Ευαγγελίου του Πέτρου ο G. Mara τονίζει ότι ο ιδιάζων χαρακτήρας της σχέσεως του Ευαγγελίου αυτού με τα κανονικά δεν επιτρέπει τον χαρακτηρισμό του συγγραφέα του ως «πλαστογράφου» (*faussaire*). Υπάρχει

geliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri, 1903, 1908, 1933. M.R. James, *The apocryphal New Testament*, 1924, 13-14, 90-94. C. Maurer, «Petrusevangelium», E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 1965, 1, 179-187 (από την γ' γερμ. έκδ. του 1959). M.G. Mara, *Evangile de Pierre. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et notes* (Sources Chrétiennes, No 201), 1973. A. de Santos Oteros, *Los Evangelios Apócrifos*, 1956, 1984, 375-393.

4. Βλ. π.χ. P. Gardner-Smith, «The date of the Gospel of Peter», *Journal of Theological Studies* 27 (1926), 401-407. B.A. Johnson, *Empty Tomb Tradition in the Gospel of Peter* (αδημοσίευτη διδακτ. διάτρ. στο Harvard), 1966: του ίδιου, «The Gospel of Peter: Between Apocalypse and Romance», *Studia Patristica*, XVI (Texte und Untersuchungen, 129), 1985, 170-174. J. Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums*, 1975.

5. Οι τελευταίοι, αμερικανοί κυρίως, είναι ελάχιστοι: βλ. H. Koester, «Apocryphal and canonical Gospels», *Harvard Theological Review* 73(1980), 105-139, ιδίως 126-130. Ο Koester υποστηρίζει ότι ενδεχομένως βάση του Ευαγγελίου Πέτρου είναι ένα αρχαιότερο κείμενο με το όνομα του Πέτρου, από το οποίο αντλούν τόσο τα Συνοπτικά όσο και το Ευαγγέλιο Πέτρου. Βλ. του ίδιου, *Introduction to the New Testament*, vol. 2 (History and Literature of Early Christianity), 1982, 163. Επίσης R. Cameron, *The other Gospel*, 1982. J.D. Crossan, *Four other Gospels*, 1985.

πράγματι, συνεχίζει, μια «αταξία» στη διήγησή του σε σχέση με τις διηγήσεις των Συνοπτικών και του Ιωάννη, αλλ' αυτό ακριβώς δείχνει ότι ο συγγραφέας επεξεργάζεται τη Συνοπτική παράδοση διδόντας της μιαν άλλη κατεύθυνση: Δεν ενδιαφέρεται τόσο για την ιστορική διήγηση όσο για τη θεολογική ερμηνεία των γεγονότων που παραβίασε τα αναπαράγει για να τονίσει τη θρησκευτική και σωτηριολογική τους πληρότητα. «Είναι μια λαϊκή σύνθεση, σημειώνει, με την καλύτερη έννοια του όρου, εμπνευσμένη από μια θεολογία απλή αλλά θαδιά, η οποία με την απολογητική και διδακτική της πρόθεση μας προσφέρει την ευχαρίστηση ενός ωραίου κειμένου, έστω και με υπερβολικούς χρωματισμούς, με σχηματοποιήσεις, με παράξενες επεκτάσεις... Ο συγγραφέας του δεν οξίζει το όνομα του πλαστογράφου που επανειλημμένα του αποδίδει ο L. Vagnay. Διηγείται τα γεγονότα με μια τάση επανερμηνείας τους. Πολλές φορές η ερμηνεία των γεγονότων προσφέρεται με την ορολογία της διηγήσεως ή με αφηγηματικές προσθήκες».⁶

Νομίζουμε ότι υπερβάλλει κάπως η κ. Mara την θεολογική ικανότητα του συγγραφέα του εξεταζόμενου κειμένου. Πολύ σωστά όμως τονίζει (α) τον αντι-ιουδαϊκό χαρακτήρα του απόκρυφου αυτού ευαγγελίου που είναι άλλωστε διάχυτος στους χριστιανικούς κύκλους των δύο πρώτων αιώνων και που τον αναγνωρίζουν όλοι οι μελετητές του; (β) την άγνοια του συγγραφέα ως προς τα ιστορικά, πολιτικά και θρησκευτικά πλαίσια των όσων διαδραματίζονται στην Παλαιστίνη γύρω στο έτος 30 και (γ) την κοινή ατμόσφαιρα στην οποία κινείται το Ευαγγέλιο Πέτρου με έργα του 2ου μ.Χ. αιώνα όπως η Διδαχή, η Επιστολή Βαρνάβα, επιστολές Ιγνατίου, Διάλογος Ιουστίνου, απόκρυφες Πράξεις και Αποκαλύψεις.

Ειδικότερα ως προς τη σχέση του Ευαγγελίου Πέτρου με τα Ευαγγέλια της Κ.Δ. μετά την μάλλον απυχή προσπάθεια ορισμένων αμερικανών ερευνητών⁷ να θεωρήσουν το κείμενο αυτό πηγή των κανονικών Ευαγγελίων και συνεπώς να το χρονολογήσουν πριν από αυτά και την αναίρεση των επιχειρημάτων τους από τον R. Brown⁸ μπορούμε να προσδιορίσουμε τη σχέση αυτή ως εξής: Το Ευαγγέλιο Πέτρου παρουσιάζει γνώση των Ευαγγελίων, χωρίς θέβαια να παραθέτει ακριβώς χωρία από αυτά, αν και σε μερικές περιπτώσεις η διήγησή του παρουσιάζει χαρακτηριστική γλωσσική ομοιότητα. Το ιδιαίτερο φαινόμενο που παρουσιάζει και που η Mara χαρακτηρίστησε με τη λέξη «αταξία» ως προς το υλικό είναι το ακόλουθο: Μεταφέρει χαρακτηριστικούς λόγους που συνδέονται με ορισμένα πρόσωπα των Ευαγγελίων σε άλλα πρόσωπα ή μεταβάλλει (από σκοπιμότητα ή άγνοια;) τις σχέσεις προσώπων. Π.χ. η φράση του εκατόνταρχου «άλληθως οὗτος δ ἀνθρώπος υἱός Θεοῦ ἦν» του Mp. 15, 39 (= Mθ. 27, 45-πρβλ. Λκ. 23, 47 «δῶτος δ ἀνθρώπος οὗτος δίκαιος ἦν») μεταφέρεται στους ρε-

6. M.G. Mara, 29 και 32-33.

7. Βλ. σημ. 5.

8. R.E. Brown, «The Gospel of Peter and canonical Gospel Priority», *New Testament Studies* 33 (1987), 321-343.

μαίους στρατιώτες που είδαν την ανάσταση και αφηγούνται στον Πιλάτο τα γεγονότα (11, 45) και ο χαρακτηρισμός «νιός τοῦ Θεοῦ» (όχι ως ομολογία αλλ' ως υποκείμενο στη διήγηση) χρησιμοποιείται από τους Ιουδαίους (3, 6-9) και από τον Πιλάτο (11, 46). Το ερώτημα του Πιλάτου προς τους Ιουδαίους «Τί γάρ ἐποίησε κακόν» (Mp. 15, 14 κ.π.) μεταφέρεται στο στόμα του ενός εκ των συσταυρωθέντων κακούργων απευθυνομένου προς τους Ιουδαίους (4, 13 «οὗτος... τί ἡδίκησεν ὑμᾶς;»). Οι εμπαιγμοί των ρωμαίων στρατιωτών με τον ακάνθινο στέφανο και την πορφύρα (Mp., Mθ., Ιω.) αποδίδονται στους Ιουδαίους (3, 7-9). Ενώ κατά τα Μθ. 27, 19 και Ιω. 19, 13 ο Πιλάτος κάθεται επί του βήματος για να κρίνει τον Ιησού, κατά το απόκρυφο ο Ιησούς τοποθετείται από τους Ιουδαίους «ἐπὶ καθέδραν κρίσεως» (3, 7) κ.ά.π. Φαίνεται ότι ο συγγραφέας είτε συνδύει τις πληροφορίες των Ευαγγελίων της Κ.Δ. με διάφορες προφορικές παραδόσεις ή γνωρίζει τα Ευαγγέλια εξ ακοής, εκ της προφορικής δηλαδή κυκλοφορίας του περιεχομένου τους.⁹

Πάντως είναι χαρακτηριστική η αντι-ιουδαϊκή τάση του, ο ιδιάζων απολογητικός τόνος και γενικότερα η λαϊκή ατμόσφαιρα στην οποία κινείται και την οποία εκφράζει – πάντως σε πολύ καλή ελληνική γλώσσα,¹⁰ παρά τις κάποιες ασάφειες που παρουσιάζει.

2.

Τα σημεία της διηγήσεως του κειμένου αυτού που απετέλεσαν τη βάση για τη συζήτηση των μελετητών ως προς τον δοκητικό χαρακτήρα του είναι κυρίως οι πληροφορίες των στίχων 4, 10: «καὶ ἦνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταυρώσαν ἀνά μέσον αὐτῶν τὸν Κύριον· αὐτός δέ ἐσιώπα ὡς μηδένα πόνον ἔχων» και 5, 19: «ὁ Κύριος ἀνεβόθησε λέγων· Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις, κατέλειψά με· καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη». Έτσι, το «ώς μηδένα πόνο ἔχων» εξελήφθη ως δηλωτικό του φαινομενικού πάθους του Ιησού, η κραυγή «ἡ δύναμίς μου...» ως δοκητικός διαχωρισμός του ουράνιου Χριστού από τον επίγειο Ιησού και το τέλος του στίχου («καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη») ως δήλωση της αναλήψεως ήδη από το σταυρό.¹¹

9. Τη δεύτερη άποψη δέχεται ο Brown, 334-335, ο οποίος παραλληλίζει τη γνώση του συγγραφέα και πολλών άλλων χριστιανών του Β' αιώνα με την συγκεχυμένη γνώση που έχουν πολλοί χριστιανοί στην εποχή μας ως προς τα πρόσωπα ή φράσεις ή γεγονότα που σχετίζονται με το πάθος και την ανάσταση του Χριστού, παρά την επί αιώνες κυκλοφορία εντύπων κειμένων της Αγίας Γραφής!

10. Τη γλωσσική ικανότητα του συγγραφέα, ίσως με κάποια υπερβολή, υποστηρίζει ο F. Weissengruber, «Grammatische Untersuchungen zum Petrus evangelium», στου A. Fuchs, *Das Petrus evangelium (Studien zum N.T. und seine Umwelt B. 2)*, 1978, 121-144.

11. Ο H.B. Swete, ένας από τους πρώτους μελετητές του απόκρυφου αυτού κειμένου στα τέλη του προηγούμενου αιώνα δέχεται το δοκητικό χαρακτήρα του, αν και δυσκολεύεται να το εντάξει στις γνωστές δοκητικές ομάδες, ενώ βρίσκει κάποια μακρινή συγ-

Είναι χαρακτηριστική η ακόλουθη περιπέτεια του κειμένου αυτού στα τέλη του β' αιώνα που διασώζει ο Ευσέβιος¹²: Ο επίσκοπος Αντιοχείας Σεραπίων επέτρεψε στους χριστιανούς «τῆς κατά Ρωσόν παροικίας» την ανάγνωση του κατά Πέτρον Ευαγγελίου όταν όμως αργότερα διεπίστωσε ότι ορισμένα σημεία του έδιναν αφορμή για αιρετικές ερμηνείες, ότι «αἰρέσει τινὶ ὁ νοῦς αὐτῶν (ενν. των ακροατών) ἐφώλευεν», απαγόρευσε την ανάγνωσή του. Η αίρεση προς την οποίαν έκλινε ο νοῦς των ακροατών ήταν ο Δοκητισμός.

Η έρευνα των τελευταίων δεκαετιών είναι σχεδόν ομόφωνη ότι δεν υπάρχουν δοκητικά στοιχεία στο κείμενο αυτό. Το «ώς μηδένα πόνο ἔχων» αποδίδεται συνήθως στις μεταφράσεις «σα να μην πονούσε» και θεωρείται ότι εκφράζει την καρτερικότητα στο πάθος σε συμφονία με τα κανονικά Ευαγγέλια και με άλλα εκκλ. κείμενα των πρώτων αιώνων,¹³ η κραυγή «ή δύναμίς μου...» ως διόρθωση του Mp. 15, 34 (= M0. 27, 46) γιατί η εγκατάλειψη του Ιησού από τον Πατέρα δημιουργούσε ίσως πρόβλημα στο συγγραφέα, το «ἀνελήφθη» ως δηλωτικό απλώς του θυνάτου (πρβλ. Ακ. 9, 51: «ἐγένετο δέ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τάς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτὸν καὶ αὐτός τό πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ»), και τέλος, ο θαδίζων και ομιλών σταύρος ως παράδοξο και μυθολογικό στοιχείο όχι όμως ειδικάς δοκητικό.¹⁴ Άλλωστε, όπως παρατηρεί ο Ph. Vielhauer, «και ποιο από τα 4 Ευαγγέλια δεν ερμηνεύθηκε από τους Δοκήτες και άλλους Γνωστικούς κατά τη δική τους άποψη?». «Έαν ήταν δοκητικό το κείμενο αυτό, συνεχίζει, θα αδυνατούσε κανείς να εξηγήσει, γιατί ο συγγραφέας του προσπαθεί με τόση έμφαση να αποδείξει την πραγματικότητα της αναστάσεως του Χριστού».¹⁵

Και βέβαια δεν φαίνεται μεν να υπάρχει σαφώς δοκητική θεολογία στο εξ-εταζόμενο κείμενο, ορισμένες ασταφείς διατυπώσεις του όμως έδωσαν τη βάση για δοκητική ερμηνεία, ή, όπως παρατηρεί ο Ch. Maurer, «οι διατυπώσεις αυτές δεν συνιστούν μεν μια σαφή γνωστική θεολογία, δείχνουν όμως ότι μια τέτοια θεολογία βρίσκεται ήδη καθ' οδόν».¹⁶ Το ίδιο εννοούσε ίσως και ο επίσκοπος Σεραπίων όταν έγραφε ότι κατά την ανάγνωση αυτού του Ευαγγελίου στη Ρωσσία «αἰρέσει τινὶ ὁ νοῦς αὐτῶν ἐφώλευεν». Η ιστορία δεν τον διέψευσε. Οι

γένεια με την εγκρατική ομάδα που (ιδρυσε στην Αίγυπτο ο Ιούλιος Κασπιανός, ή με τους δοκήτες που είχαν υπ' όψιν τους ο Ιππόλιτος Ράμης και ο Σεραπίων Αντιοχείας (σ. XXXIII, XLIII της Εισαγωγής του). Βλ. και J.A. Robinson, 14.

12. *Εκκλ. Ιστορία ΣΤ' 12.*

13. Βλ. π.χ. *Μαρτύριον Πολυκάρπου 8, 3*: «Και μετά σπουδῆς καθήρουν αυτόν, ώς κατιόντα από της καρούχας αποσύραι το αντικνήμιον. Και μη επιστραφείς, ώς ουδέν πεπονθές προθήμως μετά σπουδῆς επορεύετο, αγόμενος εἰς το στάδιον...».

14. Ph. Vielhauer, *Ceschichte der urchristlichen Literatur*, 1975, 647.

15. Όπ. π., 647.

16. «Petrusevangelium», στο Hennicke-Schneemelcher, 1959, I, 120. Στην επανέκδοση του 1987, I, 184, ο ίδιος ερευνητής εκφράζεται πιο αρνητικά για την πιθανή σχέση του Ευαγγελίου Πέτρου με Γνωστική αίρεση: «Το ότι αργότερα χρησιμοποιήθηκε πιθανώς από ομάδα της Εκκλησίας (ίσως Γνωστικούς) δεν σημαίνει τίποτε για την προέλευσή του».

ασαφείς διατυπώσεις έδωσαν τροφή στους Γνωστικούς, όπως φαίνεται από παρόμοιες αλλά σαφώς γνωστικές απόψεις που βρίσκονται στη Γνωστική Αποκάλυψη Πέτρου που ευρέθη στο Nag Hammadi της Αιγύπτου.¹⁷

3.

Ως προς το χρόνο συγγραφής υπάρχει το terminus ad quem που προσδιορίζεται από την πληροφορία του Ευσεβίου που παραθέσαμε προηγουμένως. Άρα το κείμενο αυτό προηγείται του τέλους του Β' αιώνα. Στο πόσο προηγείται διαφοροποιούνται οι απόψεις. Οι πιο πρόσφατες χρονολογήσεις κυμαίνονται μεταξύ του α' μισού του Β' αιώνα, των μέσων του Β' αιώνα, και του β' μισού του Β' αιώνα.¹⁸ Νομίζουμε ότι η χριστολογική ορολογία του (δι Κύριος, δι υἱός του Θεοῦ, δι σωτήρ τῶν ἀνθρώπων, σε αφηγηματική μορφή [γ' ενικό πρόσωπο] και όχι σε προσφωνήσεις), η ονομασία της πρώτης ημέρας μετά το Σάββατο ως Κυριακής, η μνεία της νηστείας,¹⁹ η αντι-ιουδαϊκή και απολογητική τάση του μας οδηγούν προς το πρώτο μισό του Β' αιώνα.

Ως προς τον τόπο, πλην της G. Mara που δέχεται ως τόπο συγγραφής την Μ. Ασία ένεκα της συγγενείας του, κατά την άποψή της, με το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, και ιδιαίτερα ένεκα του γεγονότος ότι παντού ονομάζει τον Ιησού Χριστό Κύριο, υπάρχει μια γενικότερη ομοφωνία στην αποδοχή της Δυτικής Συρίας ως πατρίδας του κατά Πέτρον Ευαγγελίου.

Ας σημειωθεί, τέλος, ότι ο Ad. Harnack διήρεσε το κείμενο σε 60 στίχους και ανεξάρτητα από αυτόν ο A. Robinson σε 14 ενότητες (κεφάλαια). Η διάρεση αυτή έγινε αποδεκτή και ακολουθείται σήμερα από τους μελετητές αυτού του κειμένου.

17. Βλ. *Χριστιανικός Γνωστικισμός. Τα κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο* (επιμέλεια Σ. Αγουρίδη), 1989, 254-261. Ο TG.V. Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity*, 1985, 42, υποστηρίζει ότι οι κύκλοι από τους οποίους προέρχεται η Γνωστική Αποκάλυψη Πέτρου ανέπτυξαν τις ίδες που εν σπέρματι υπάρχουν στο Ευαγγέλιο Πέτρου.

18. Στο α' μισό του Β' αιώνα τοποθετείται η συγγραφή του από τους M.G. Mara, 215, R.E. Brown, 339 κ.ά. Στα μέσα του αιώνα τοποθετείται από τους Ch. Mauer (Hennecke-Schneemelcher, 1, 185), O. Cullmann, «Petrusevangelium», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3η έκδοση, V, 260. Στο β' μισό του αιώνα από τους H.B. Swete, XLIV-XLV, R. James, 90, Ph. Vielhauer, 643. Ο P. Gardner-Smith, 401-407, τοποθετεί τη συγγραφή του στα τελευταία 30 χρόνια του Α' αιώνα μεταξύ Συνοπτικών και Ιωάννου, τους οποίους δεν φαίνεται να γνωρίζει.

19. Για το «Κύριος» (13 φορές) βλ. Διδαχή 8, 2, 9, 5, 11, 2, 12, 1. κ.ά.π. Για την «Κυριακή» βλ. Διδαχή 14, 1. Ιγνατίου, Προς Μαγνησιείς 9, 1. Για τη «νηστεία» πρβλ. Διδαχή 8, 1.

Βιβλιοκρισίες

Eduard Schweizer, Theologische Einleitung in Das Neue Testament, εις την σειράν Grundrisse zum Neuen Testament, N.T.D., Ergänzungsreihe 2, Vandenhoeck & Ruprecht - Göttingen, 1989

Ο γνωστός εις τους θεολογικούς και Καινοδιαθηκούς κύκλους ομότιμος καθηγητής της Ευαγγελικής Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου της Ζυρίχης Eduard Schweitzer, συνεργάτης εκτός των άλλων και εις την έκδοσιν των υπομνημάτων της Κ.Δ. υπό τον τίτλο: *Das Neue Testament Deutsch*, εις την σειράν αυτήν μετά το υπόμνημά του εις το κατά Μάρκον Ευαγγέλιον (Göttingen 1971) εξέδωκε και την Θεολογικήν Εισαγωγήν εις την Καινή Διαθήκην, την οποία αφιερώνει εις το Διεθνές Θεολ. Σεμινάριον των Βαπτιστών του Ruschlikon της Ζυρίχης. Αύτη είναι σύντομος μεν (176 σελ.), περισπούδαστος όμως, και διαφέρει των συνήθων εισαγωγών, διότι συνδυάζει άριστα την θεολογίαν της Κ.Δ. με την ιστορικήν έκθεσιν αυτής, ενώ συγχρόνως χύνει άφθονον φως επί του προβλήματος της ενότητος των βιβλίων της Κ.Δ.

Εις τον Πρόλογον του βιβλίου (σελ. 7-8) ο συγγραφεύς μνημονεύει τα εγχειρίδια εις την Κ.Δ. του εκδότου G. Friedrich, αναγράφων ότι μία Θεολ. Εισαγωγή πρέπει να λαμβάνῃ υπ' όψιν τας διαφόρους περιστάσεις και σχέσεις, όπου η μία πίστις είναι μάρτυς και προπαντός αύτη βιούται. Τούτο ισχύει διά την Κ.Δ. ως και διά την σύγχρονον εκκλησιαστικήν κοινότητα. Αναφέρει τας εμπειρίας του ως βοηθός εφημέριος, αι οποιαί βραδύτερον κατά την ακαδημαϊκήν του σταδιοδρομίαν τον εβοήθησαν. Με την επίσκεψιν και εις διαφόρους ηπείρους απέκτησε και νέας εμπειρίας, τας οποίας εφήμυσεν εις την συνεργασίαν προς σύνταξιν των ανωτέρω μνημονευθέντος ευαγγελικο-καθολικού υπομνήματος, εν συνδυασμῷ, προς το Διεθνές Θεολ. Σεμινάριον των Βαπτιστών εις το Ruschlikon.

Για το οικουμενικό πρόβλημα των Εκκλησιών σήμερα ο E. Schweizer εκφράζεται με λύπην διά το γεγονός της μη ενότητος των ανωτέρω παρά τας προσπαθείας των τελευταίων δεκαετιών, διατυπώνει δε την ευχήν το Θεός να εξαλείψη τας διαφοράς των Εκκλησιών, συμφώνως προς το Ιω. 17, 21 της μεγάλης Αρχιερατικής Προσευχής του Κυρίου.

Ο Καθηγητής διαιρεί το βιβλίον του εις οκτώ κεφάλαια.

I. Προφορική παράδοσις και ο αρχικός γραπτός λόγος (σελ. 11-52).

Εις το πρώτον αυτό κεφάλαιον, που αποτελείται εξ οκτώ παραγράφων, α-

φού συντόμως ο συγγραφεύς εκθέτει τα περί του χρόνου και τόπου του βίου του Ιησού, περιγράφει τα σπουδαιότερα θέματα της αρχικής προφορικής παραδόσεως περί αυτού. Είναι λίγα διδακτική η προσπάθεια θεματικής κατατάξεως και ταξινομήσεως βάσει των διαφόρων παλαιοχριστιανικών ομάδων. Ενδιαφέρουσαί είναι αι ευρισκόμεναι ἀμεσοὶ σχέσεις προς την χριστολογίαν των ύμνων Φιλ. 2, 6, 11 και Ιω. 1, 1-18.

II. Ο Παύλος (σελ. 53-85).

Εις το δεύτερον κεφάλαιον αναφέρονται ο βίος και αι επιστολαί του Απόστολου. Παύλου, ήτοι η 1η προς Θεσ/κείς, η 1η και 2α προς Κορινθίους, η προς Γαλάτας, η προς Φιλίπ., η προς Φιλήμονα και η προς Ρεωμαίους.

Εις αυτάς γίνεται λόγος περί της γνησιότητός, των ενώ εις κάθε μίαν ακολουθεί η επεξεργασία των σπουδαιοτέρων θεολογικών θεμάτων, όπου αι αρχαιότεραι επιστολαί βοηθούν εις την κατανόησιν των μεταγενεστέρων. Επίστης γίνεται λόγος περί μιας θεολογικής εξελίξεως, ἀνευ επιμονής επί της λογοτεχνικής μορφής εκάστης επιστολής ιδιαιτέρως.

III. Οι μαθηταί του Παύλου (σελ. 86-98).

Το τρίτον αυτό κεφάλαιον αφορά εις τας επιστολάς προς Κολασσαίς, προς Εφεσίους, εις την 2 Θεσ/κείς και εις τας Ποιμαντικάς προς Τιμόθεον και Τίτον, τας οποίας δέχεται ο E. Schweitzer ότι ἔγραψαν μαθηταί του Παύλου. Επ' αυτών των επιστολών ο συγγραφεύς κάμνει κριτικάς τινάς παρατηρήσεις (βλ. σελ. 93).

IV. Αι λοιπαὶ Επιστολαὶ της Καινῆς Διαθήκης.

Δηλ. η προς Εβραίους, η Επιστολή του Ιακώβου, η Ι Πέτρου, του Ιούδα και η ΙΙ Πέτρου.

Δι' εκάστην των επιστολών τούτων ο Καθηγητής Schweizer, αναγράφει τα περί τόπου, χρόνου και του συγγραφέως, ενώ συντόμως αναλύει και σχολιάζει το περιεχόμενον αυτών.

Εις την επιστολήν του Ιακώβου κάμνει μνείαν του χαρακτήρος αυτής και της εν αυτή παραβέσεως αποφθεγμάτων σοφίας (βλ. σελ. 104), όπως συμβαίνει με τα σοφιολογικά βιβλία της Π.Δ. και μάλιστα εις την Ελληνικήν μετάφρασιν των Ο'.

Όσον αφορά εις την Ι Πέτρου ο συγγραφεύς σημειώνει: «αὐτὴ η επιστολὴ αρχικῶς εθεωρήθη ότι εγράφη εξ ονόματος του Παύλου» γιατί θεολογικά θεωρήθηκε πολύ συγγενής προς την παύλεια διδασκαλία, αφού μάλιστα ως συγγραφείς προτάθηκαν ο Σιλουανός και ο Μάρκος, συνεργάτες του Παύλου (βλ. σελ. 107, στίχ. 9-10).

V. Τα τρία πρώτα Ευαγγέλια και αι Πράξεις των Αποστόλων (σελ. 115-140).

Εις το πέμπτον κεφ. εξετάζονται διεξοδικώς τα Ευαγγέλια κατά Μάρκον, κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν, ως και αι Πράξεις των Αποστόλων. Ο συγγραφεύς αποβλέπει και επισημαίνει όχι μόνον τον ιστορικόν και θεολογικόν

χαρακτήρα των Συνοπτικών Ευαγγελίων και των Πράξεων, αλλά και τον εποικοδομητικόν.

Το κύριον πρόβλημα του κατά Μάρκον Ευαγγελίου είναι κατά τον Ed. Schweizer η σχέσις της παντοδυναμίας του Ιησού προς την φαινομενικήν αδυναμίαν αυτού έναντι του θανάτου (βλ. σελ. 117). Όσον αφορά εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον ως χρόνον συγγραφής θέτει ο συγγραφεύς την εποχήν περί το 80 μ.Χ. και σημειώνει ότι ο Ευαγγελιστής Ματθαίος αναφέρεται εις την επίγειον ζωήν του Ιησού, όστις προλέγει ότι θα είναι παρών (κατά το Ματθ. 18, 20) εις τας εκκλησιαστικάς αποφάσεις των πιστών.

Ο Ευαγγελιστής Λουκάς προσφέρει εις το έργον του πλούσιον πληροφοριακόν ιστορικόν υλικόν. Αι Πράξεις των Αποστόλων περιγράφουν τας ενεργείας του Θεού εντός της Κοινότητος, ιδίως κατά την εξάπλωσιν του ευαγγελίου. Χαρακτηριστικά γνωρίσματα αποφασιστικής σημασίας για την καθολικότητα των πρώτων αιώνων δεν είχον ακόμη πλήρως αποσαφηνισθεί.

VI. Ο κύκλος του Ιωάννου.

Εις το έκτον κεφάλαιον αναπτύσσονται το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον και αι τρεις Καθολικαὶ Επιστολαὶ του (σελ. 141-150).

Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης εκτός των προσωπικών εμπειριών και μαρτυριών είχεν υπ' όψιν και ἀλλας πηγάς και πιθανώς ηκολούθειτο υπό ομάδος μαθητών (βλ. σελ. 143). Βλέπει την ζωήν του επιγείου Ιησού κατά τρόπον τέλειον υπό το πρίσμα της μεταπασχαλινῆς κοινότητος. Το Ευαγγέλιον του Ιωάννου είναι λόγος του Παρακλήτου περί του Ιησού. Αι επιστολαί του Ιωάννου επιδρούν εκκλησιαστικῶς ως ποιμαντικαὶ επιστολαί. Ο σ. σχολιάζει την ἐννοια «Πρεσβύτερος», η οποία απαντά εις την II και III επιστολὴν του Ιωάννου «Ο πρεσβύτερος, εκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αυτῆς» (2 Ιω. I) και «ο πρεσβύτερος Γαῖω τῷ αγαπητῷ» (3 Ιω. I). Ο Schweizer παραβάλλει αυτήν την ἐννοιαν με την ιδίαν του Παπίου, όστις ἔζησε περί το 130-140 μ.Χ. (βλ. σελ. 148), τους «πρεσβυτέρους» που αναφέρει ο Παπίας προς τους «πρεσβυτέρους» του δύο Επιστολών.

VII. Το προφητικόν βιβλίον (σελ. 151-154).

Τέλος το ἑβδομόν κεφάλαιον ο Ed. Schweizer αφιερώνει εις την Αποκάλυψιν του Ιωάννου, το μοναδικόν προφητικόν βιβλίον της Κ.Δ.

Ο σ. θα θέτει τι το σαφώς εκπεφρασμένον εις τον κόσμον των Εικόνων του Οραματισμού εκ της ασυλλήπτου και ακαταλήπτου δημιουργικῆς δυνάμεως του Θεού, διερωτάται μάλιστα μέχρι ποιού σημείου σκέπτεται ο προφήτης χρονικῶς εναλλασσόμενα γεγονότα, ἀτινα δεν είναι δυνατόν να γίνουν καταληπτά (βλ. σελ. 154).

VIII. Ἀνασκόπησις (σελ. 151-154).

Εις το ὄγδοον κεφάλαιον γίνεται σύντομος ανακεφαλαίωσις σημαντικών ερμηνευτικών σκέψεων του συγγραφέως: Περί της συγκροτήσεως του Κανόνος π.χ. γράφει ότι ο Κανών της Κ.Δ. ἔχει ορισθή βάσει του παρελθόντος, το οποίον περιέχεται εις τα Ευαγγέλια, του παρόντος των Επιστολών και του μέλ-

λοντος της Αποκαλύψεως του Ιωάννου. Περί των εντός αυτού εγγυάται η Εκκλησία (βλ. σελ. 156).

Περί των εντός αυτού εγγυάται η Εκκλησία (βλ. σελ. 156).

Αι σημειώσεις και αι παραπομπαί, αι αναφερόμεναι εις την Βίβλον και εις διάφορα άλλα γεγονότα καθιστούν περισσότερον κατανοητήν την ανάγνωσιν του ανά χείρας θιβλίου. Εκ της παρούσης Θεολογικής Εισαγωγής εις την Κανήν Διαθήκην του Prof. Dr. Eduard Schweizer θα είχον να αφέληθούν και οι Ἑλληνες γερμανομαθείς αναγνώσται και ιδιαιτέρως οι ασχολούμενοι περί την Κ.Δ. και τα προβλήματά της. Αν και παρ' ήμιν υπάρχει ικανός αριθμός Εισαγωγών εις την Κ.Δ., ευχής έργον θα ήτο αν η ανωτέρω έκδοσις εκυκλοφόρει και εις την ελληνικήν, τοσούτω μάλλον, καθόσον μία τοιούτου είδους Θεολογική Εισαγωγή δεν υπάρχει, νομίζω, εις την γλώσσαν μας.

Δρ. Σ. Νανάκος

Karl Paul Donfried, The Dynamic Word (New Testament Insights for Contemporary Christians). Harper and Row, S. Francisco Cambridge, 1981, σελ. 216.

Είναι καιρός που θέλω να παρουσιάσω αυτό το βιβλίο από το Δ.Β.Μ., όχι γιατί ο Donfried είναι παλιός φίλος και είχε μάλιστα στην Αθήνα φιλοξενηθεί προ ετών από τον 'Αρτο Ζωής, αλλά γιατί ο σ. θίγει πλήθωρα θεμάτων εκφράζοντας επ' αυτών τις κρατούσες περίπου επ' αυτών απόψεις στην σημερινή ιστορικο-κριτική έρευνα. Το καλό με τον Donfried είναι πως ποτέ δε γράφει μόνο σαν επιστήμονας· δεν ξεχνάει ποτέ πως είναι συγχρόνως κήρυκας του «λόγου», του «δυναμικού λόγου». Και το κάνει αυτό με πολύ επιστημονική ευσυνειδησία και βαθειά χριστιανική πίστη ιδιαίτερα στο έργο του αυτό που σήμερα παρουσιάζουμε. Αποδεικνύει τετραγωνικά πως είναι η ιστορικο-κριτική έρευνα της Κ. Διαθήκης που μέσω της αντικειμενικής θεώρησης, σε σχέση πάντοτε με τη συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση (Sitz im Leben) που προκάλεσε το γράψιμο των καθέκαστων θιβλίων της, είναι ακριβώς αυτή η μέθοδος που ξαναζωντανεί για τον πιστό χριστιανό το κείμενα αυτά στη σκέψη και στη ζωή μας σήμερα. Αυτό ακριβώς τονίζει και ο ίδιος στην Εισαγωγή του με τίτλο: Η Σύγχρονη Πρόκληση όπου με παραδείγματα όχι μόνο από την Ανάλυση των Πηγών αλλά και από την ανάλυση των επιμέρους φιλολογικών Μορφών στα Ευαγγέλια, ιδιαιτέρως, και από την Κριτική της Τελικής Σύνταξης δείχνει πολύ απλά το δυναμισμό που αποκτάει ο «λόγος» σε θέματα οικοδομής, θεολογίας και οικουμενικότητας σήμερα (σελ. 1-18).

Αρχίζει όπως είναι φυσικό με τον αρχαιότερο γραπτό «λόγο», με τις Επιστολές του Παύλου: I «Θεολογία και Πράξη στην Α' Κορινθίους». Γράφει όχι για μόνων πράγματα, αλλά με τέτοια σαφήνεια και τόσο ενθουσιασμό, που παρασύρει τον αναγνώστη. Με παραδείγματα πολλά από το κείμενο και πειστικά. Ασχολείται αρχικά με το κεφ. 15: «Ανάσταση του σώματος και όχι Αθανασία της ψυχής ύστερα με το θέμα «Υπεροψία και ο Σταυρός του Χριστού» μετά για την «Ατομιστική Ελευθερία και ενιαία Κοινότητα της Αγάπης». Στο

Κεφ. 2 αναλύει την «Αντίληψη του Παύλου περί Σωτηρίας»: Δηλ. τι είναι «Δικαιώση». Η Δικαιώση και η Χριστιανική Ζωή, η Τελική Κρίση (έίτε η γενική, έίτε η κρίση επί των Χριστιανών, είτε του χριστιανικού αποστολικού έργου, έίτε επί των ανάξιων Χριστιανών). Στη συνάφεια αυτή δεν πρέπει να παραβέσω μόνο τίτλους αλλά και κάτι από το περιεχόμενο του κεφ. αυτού. Τα περί δικαιώσεως, αγιασμού και σωτηρίας στον Παύλο, πολύ περιληπτικά, εκθέτει ως εξής: Δικαιώση είναι η πίστη ως δωρεά του Θεού, δωρεά παρούσα και μέλλουσσα, που έγινε ήδη αποδεκτή και όμως ακόμα αναμένεται η τελείωσή της. Ο Bultmann υπερτονίζει την παρούσα διάσταση της «δικαιοσύνης», ενώ ο Conzelmann τη διάσταση του «ουκέτι» αφού την όλη διδασκαλία θεωρεί απλή πολεμική κατά των ενθουσιαστών στην Κόρινθο. Ο Donfried ακολουθεί τον Käsemann και τον Kertelge, οι οποίοι στις περί δικαιώσεως συγγραφές τους απομακρύνονται των παλαιότερων ομολογιακών ατομιστικών και αυτοματιστικών αντιλήψεων και τη «δικαιώση» αντιλαμβάνονται ως διαδικασία (process). Τον «Αγιασμό» πιστεύουν ως παρούση διαδικασία που εξαρτάται από τη «δικαιώση» και που έχει μέλλουσες επιπτώσεις, δηλ. την τελείωση της σωτηρίας. Γιατί, κατά τον Παύλο, η «σωτηρία» είναι δώρο της τελείωσης στο μέλλον, απαρχές του οποίου ήδη έχουμε και εν μέρει δοκιμάζουμε στη δικαιώση και τον αγιασμό: η σωτηρία είναι εξαρτημένη από όλα αυτά.

Όσον αφορά στην Έσχατη Κρίση, τα σχετικά κείμενα χωρίζει στις παραπάνω ενδεικτικές 4 κατηγορίες. Εκεί που μπλοκάρεται ο αναγνώστης είναι μόνο εκεί που έχουν όλοι μπλοκάρει, δηλ. στα χωρία Α' Κορ. 3, 5-15 και 4, 1-5. Το 3 Κεφάλαιο: «Εξέλιξες μετά τον Παύλο», αναφέρεται σε Επιστολές που, στη μορφή που τις έχουμε, είναι γραμμένες από μαθητές του Παύλου, όπως η προς Εφεσίους και η προς Κολασσαίς. Κίνητρο για την έκδοση των Επιστολών αυτών υπήρξαν, κατά τον Donfried, (1) η έξαρση της ανάστασης όχι μόνο ως μελλοντικού γεγονότος (όπως ξέρουμε την ανάσταση από τις παλαιότερες Επιστολές (θλ. Ρωμ. 6, 4· Φιλιπ. 3, 10-11) αλλά κυρίως ως παρούσας εμπειρίας. Δε χάνεται εντελώς η παλαιότερη άποψη, τονίζεται όμως ιδιαίτερα η δεύτερη, έτσι που γνωστικές αντιλήψεις περί αναστάσεως κατά το θ' αι. μ.Χ. (Βαλεντίνος, Επιστολή Ρεγγίνου κ.ά.) να αναζητούν ερείσματα σ' αυτές τις δευτεροπαύλειες Επιστολές. (2) Η «σωτηρία» στις Επιστολές αυτές είναι σαν να έλαβε ήδη χώρα, ενώ στις παλαιότερες Επιστολές η «σωτηρία» είναι κάτι αναμενόμενο και ελπιζόμενο. Οι Επιστολές αυτές έκαναν ένα αjournamento της παύλειας διδασκαλίας σε ορισμένα σημεία για να ανταποκριθούν σε νεώτερες εκκλησιαστικές ανάγκες. Ήλθε όμως μετά ο Γνωστικισμός που διέστρεψε τις παύλειες θέσεις, γεγονός που προκάλεσε την υπεράσπιση του Παύλου από μαθητές και θαυμαστές του, όπως ήταν ο συγγραφέας των Ποιμαντικών Επιστολών, των Πράξεων των Αποστόλων (ακόμα, κατά τον Donfried) και η Επιστολή του Ιακώβου. Ο σ. της Επιστολής αυτής, αν και ζει μέσα στη σύγχυση της μεταπαύλειας εποχής, προσπαθεί να ξεπεράσει την κρίση με όσα γράφει για την έννοια της «πίστεως» (κεφ. 2, 18-26).

Ο Παύλος με προσοχή διακρίνει τους χρόνους ενεστώτα και μέλλοντα, όταν γράφει αντίστοιχα περί «δικαιώσεως» και περί «σωτηρίας», στον ενεστώτα

για την πρώτη, στο μέλλοντα, για τη δεύτερη. Ο Ιάκωβος όχι μόνο ζει μέσα σε περιβάλλον όπου η διάκριση αυτή έχει αμβλυνθεί μαζί με τη συνακόλουθη απονία της έντασης του εσχατολογικού πλαισίου, αλλά και η πίστη θεωρείται από μια τόσο πνευματική και αφηρημένη σκοπιά, έτσι ώστε η ηθική προστακτική να μην τονίζεται όσο πρέπει ή να μη θεωρείται αναγκαία. Παρά τις αναμφίσθητης ιδιαιτερότητες του Ιακώβου, η αντιληψή του περί της παύλειας θεολογίας είναι ορθή, αφού η ηθική προστακτική είναι αναπόσπαστη από τη θεολογία του Αποστόλου. Με άλλα λόγια ο Ιάκωβος με όσυ γράφει περί πίστεως διορθώνει κακούς ερμηνευτές του Παύλου, ανθρώπους που φώναζαν πολλά «τη πίστη, η πίστη κ.τ.ώ», από έργα όμως πίστεως ήσαν νεκροί... Πολύ σωστά και κατά Παύλον, ο Ιάκωβος τονίζει: «ούτως και η πίστις εάν μη έχει έργα, νεκρά εστιν καθ' εαυτήν» (2, 17). Το ίδιο έλεγε ο Παύλος με το «πίστις δ' αγάπης ενεργουμένη» (Γαλ. 5, 6) και με το «Εῑ ζόμεν Πνεύματι, Πνεύματι και στοιχάμεν» (Γαλ. 5, 25). Με χαρακτηριστική απλότητα αλλά και συμφωνία προς τον Παύλο, εξάγει και ο Ιάκωβος το συμπέρασμα: «Οράτε ότι εξ έργων δικαιούται ἀνθρωπος και οὐκ εκ πίστεως μόνον». Ισως χρειάζεται να σχολιασθεί εδώ αυτή η ερμηνεία ενός Λουθηρανού θεολόγου όπως ο Donfried με τα εξής: Ενώ ο Λουθηρος θεωρούσε την Επιστολή Ιακώβου εχθρική προς τον Παύλο (τον οποίο ο Λουθηρος υπερβολικά και λαθεμένα τον έδενε με τη δικαιώση εκ πίστεως μόνον), έρχονται σήμερα Λουθηρανοί ερευνητές και με τη βοήθεια της ιστορικοκριτικής μεθόδου μελέτης της Κ.Δ. διορθώνουν το Λουθηρο. Γιατί η μέθοδος αυτή στόχο έχει την αφαίρεση των όποιων παρωπίδων του παρελθόντος στην εύρεση του ορθού νοήματος των Γραφών.

Τη διάσταση μεταξύ Επιστολών του Παύλου και των Πράξεων των Αποστόλων τονίζει ο Donfried σε ό,τι αφορά κάποια χρονολογικά και θεολογικά ζητήματα. Πρόκειται για κάποια άγνοια του Λουκά ή για ηθελημένη αλλαγή ως προς την εικόνα του Αποστόλου; Ο Donfried είναι υπέρ της δεύτερης άποψης. Σεκινάει από το Πράξ. 20, 20-21 για να υποστηρίξει πως το πορτραίτο του Παύλου στις Πράξεις είναι «ενός καλού Ιουδαίου», αφού ο ίδιος περιτέμνει τον Τιμόθεο (Πράξ. 16, 3), αντίθετα προς όσα γράφει στους Γαλάτες 5, 2-4 ή στους Κορινθίους, Α' 7, 18-19. Ενώ δε στις Πράξ. περιτέμνει ο ίδιος τον Τιμόθεο, για την απαίτηση των Ιεροσολυμιτών να περιτάμουν τον Τίτο παρατηρεί: «Άλλ' ουδέ Τίτος ο συν εμοί, Ἐλλην ὁν, ηναγκάσθη περιτμηθῆναι... οις ουδέ προς ώραν εἰ̄ζαμεν τη υποταγή, ίνα η αλήθεια του ευαγγελίου διαμείνη προς υμάς» (Γαλ. 2, 3-5).

Αυτά όμως που γράφει ο ίδιος ο Απόστολος (Α' Κορ. 9, 19-23) πως έγινε «τα πάντα εν πάσι» δε δικαιολογούν ασυνέπεις ως οι ανωτέροι; Η απάντηση που δίδεται είναι ότι ο Λουκάς τείνει επίσης, να αγνοήσει ή να μειώσει τόσο αντιλεγόμενα από τους Ιουδαΐζοντες χριστιανούς παύλεια θέματα ως η δικαιώση, η θεολογία του σταυρού, ο νόμος, η εσχατολογία, ενώ πουθενά στις Πράξεις δε γίνεται λόγος για τις «λογιές» του εράνου του Αποστόλου υπέρ των Εκκλησιών της Παλαιστίνης. Οι όποιες υποχωρήσεις από τον ίδιο ως Ιουδαίο σε σχέση με το Ιερό στα Ιεροσόλυμα είναι κατανοητές: σε ό,τι όμως αφορά στη θεολογία και στην ιεραποστολική τακτική του Αποστόλου, που σχετίζονται με

τον κόσμο των εξ Εθνών, οι όποιες αρμονιστικές προτάσεις δε μπορούν να σταθούν. Σύγουρα, ο Λουκás αντιμετωπίζει δριμύτατη πολεμική κατά του Παύλου από τους Ιουδαιοχριστιανούς της Εκκλησίας του, προς την οποία και απευθύνεται, υπερασπιζόμενος τον Παύλο. Φαίνεται πως κατά την απολογητική του ωρτή προσπάθεια υπέρ του Παύλου, σε κάποια μεμονωμένα στοιχεία μέσα στη ζωή και τη διδασκαλία του Παύλου έδωκε ο Λουκás χαρακτήρα γενικώτερης σημασίας. Έτσι όμως, ο Λουκάς ρίχνοντας δηλ.. όλο το βάρος στην παρουσίαση του Παύλου ως ήρωα της πίστεως και της Εκκλησίας, έσωσε, όπως νομίζουν μερικοί ερευνητές, τον Παύλο για την Εκκλησία. Πολλοί δέχονται πως οι Πράξεις, που αγνοούν τον Παύλο ως συγγραφέα Επιστολών, υπήρξαν με την έκδοσή τους σοβαρή αφορμή για να αρχίσει η συλλογή και η δημοσίευση των Επιστολών του Παύλου.

Μετά τα περί Παύλου, των πολεμίων του και των υπερασπιστών του έρχεται ο Donfried στη Ευαγγέλια, αρχίζοντας από τα Συνοπτικά. Το κεφ. 4 τιτλοφορείται: «Το Ευαγγέλιο του Μάρκου: λόγος περί Παθημάτων». Από όσα γράφονται για τον όρο «ευαγγέλιον στο Μκ. 1, 1 ξεχωρίζει τη συμφωνία του Donfried προς το Marken: εξηγεί στην αφήγησή του τον όρο «ευαγγέλιο» που ο Παύλος αφήνει (κατά το πλείστο) ανεξήγητο. Τον κεντρικό όρο «ιιούς Θεού» δέχεται στο ιουδαϊκό αλλά και στο ελληνιστικό του (θαυματουργός θεός άνδρας ή αυτοκράτορας) υπόβαθρο. Για τον όρο «Χριστός» τονίζει δ.τι και για τον όρο «ιιούς Θεού»: «Ο Μάρκος φαίνεται να υποβάλλει επανειλημμένος την ιδέα ότι τα θαύματα του Ιησού μπορούν να ερμηνευθούν ορθώς υπό το φως του σταυρού». Εξετάζει τα δύο θαύματα στο δεύτερο μέρος του Ευαγγελίου: τη θεραπεία του επιληπτικού στο 9, 14-29 και του τυφλού στο 10, 43B-45. Έτσι εξαίρεται από το Μάρκο η θεραπευτική δραστηριότητα του Ιησού υπό το φως του θανάτου Του. Το ίδιο επιδιώκεται με τη θριαμβευτική είσοδο του Ιησού στα Ιεροσόλυμα επί πάλου όνου. Τον Ιησού κετωλαβαίνει κανείς, όταν τον βλέπει ως τον Ταπεινό και πάσχοντα. Αυτή τη θεολογική έμφαση είχε ανάγκη η κοινότητα του Μάρκου.

«Το Ευαγγέλιο του Ματθαίου: λόγος περί δικαιοσύνης». Πρόκειται για κατηχητικό εγχειρίδιο, συνιστάμενο από παραδόσεις περί του Ιησού και από κηρυγματικές παραδόσεις της Εκκλησίας, όλα αυτά γύρω από 5 διδακτικές ενότητες: 1) κεφ. 5-7 2) κεφ. 10 3) κεφ. 13 4) κεφ. 18 και 5) κεφ. 24-25. Ακολουθώντας τον W.D. Davies, υποστηρίζει και ο Donfried πως ο Ιουδαισμός μετά το 70 μ.Χ. και η κοινότητα του αγίου Ματθαίου υφίστανται αλληλοεπιδράσεις. Η «δικαιοσύνη» που είναι το θέμα του ευαγγελίου σχετίζεται με την είσοδο στη Βασιλεία, με άλλα λόγια η ηθική αποτελεί τη βάση της εσχατολογικής κρίσης. Ο ευαγγελιστής τονίζει πως η χριστιανική μαθητεία δεν είναι εύκολη υπόθεση. Για να συνδέουμε την απαίτηση εκπλήρωσης του νόμου της Π. Διαθήκης (5, 17-19) προς τη δικαιοσύνη των μαθητών που υπερβαίνει εκείνη των Γραμμάτεων και Φαρισαίων (5, 20) περιγράφονται λεπτομερέστερα οι αντιθέσεις νόμου – ευαγγελίου (5, 21-48). Πρέπει το ρ. «πλήρων να έχει την έννοια του «φέρω κάτι στο ουσιαστικό του νόημα, στο νόημα που υπάρχει στην ρίζα του». Μετά τα περί του νοήματος των Παραβολών και τα περί της Κρίσεως, ο Donfried πα-

ρουσιάζει πόσο σημαντική ήταν για το Ματθαίο και την Εκκλησία του η καθυστέρηση της Παρουσίας. Κατά το Ματθαίο, η Εκκλησία του περί το τέλος του α' αι. έχει ανάγκη θητικής διδασκαλίας και εκκλησιαστικής δόμησης. Με την ανάγκη αυτής της δόμησης πρέπει, κατά τον Donfried, να συνδεθεί η έξαρση της ηγεσίας του Πέτρου – ηγεσίας πειθαρχικής και διδακτικής – που βρίσκουμε στο κεφ. 16, 17-19, μόνο στο Ματθαίο από τους Συνοπτικούς. Βέβαια, ο Donfried δέχεται πως, στη συνάφεια αυτή, ο Ματθαίος ενώνει την ομολογία του Πέτρου στην Καισάρεια του Φιλίππου (στίχ. 16, 13-16), με μεταναστατική εμφάνιση του Ιησού στον Πέτρο, οπότε του αναθέτει και τις ιδιαίτερες εξουσίες μέσα στην Εκκλησία (16, 17-19). Επειδή η Εκκλησία του Ματθαίου είχε κάποια τέτοια παράδοση περί του Πέτρου και την χρειαζόταν πάρα πολύ για τις ανάγκες της, ο Ματθαίος δε διστάζει να συνδέσει μια παράδοση περί του ιστορικού Ιησού με μια παράδοση περί εμφάνισης του Ανιαστάντος στον Πέτρο και διορισμού του ως αρχηγού της Εκκλησίας, γιατί κάτι τέτοιο χρειαζόταν η Εκκλησία του. Την ίδια περίπου άποψη έχει υποστηρίξει παλαιότερες και ο π. Κασσιανός Besobrasov σε ειδική μελέτη του. Χρειάζεται, επίσης, να προσθέσουμε εδώ πως άλλοι ερευνητές προχωρούν στον προσδιορισμό της ανάγκης της Εκκλησίας του Ματθαίου για μια τέτοια θεολογική κατασκευή αρκετά χρόνια μετά το θάνατο του Πέτρου. Επισημαίνουν, λοιπόν, πως η ανάγκη αυτή προερχόταν από τις αξιώσεις για ηγεσία στην Εκκλησία της Παλαιστίνης που προβαλλόταν από τους «αδελφούς» του Ιησού, τους καλούμενους από τον Ευσέβιο «αδεσπόσινους», ανθρώπους δηλ. του Δεσπότου. Ο Ματθαίος προβάλλονται, μόνος αυτός τον Πέτρο ως ηγέτη, κατά κάποιο τρόπο, πολεμάει εναντίον της οικογενειοκρατίας. 'Όπως και αν έχει το πράγμα, ή από μόνου του Ματθαίου προβολή ενός θέματος όπως η ηγεσία εντός της Εκκλησίας σε σχέση με συγκεκριμένες ανάγκες εντός της Εκκλησίας του (κάποια πνευματοκρατία των προφητών, κάποια άμβλυνση των θητικών μέτρων και η ανάγκη συντονισμού της άμυνας προς τον ιουδαϊσμό, κ.ά.) καθιστούν την άποψή του, σύμφωνα με τις αρχές της ιστορικο-κριτικής έρευνας, περιορισμένη και όχι γενικώτερης σημασίας για την Εκκλησία. Με άλλα λόγια, κι αν τίποτα δε λεγόταν στα ιερά κείμενα περί ηγετικού ρόλου του Πέτρου στην Εκκλησία της Παλαιστίνης, ο επίσκοπος Ρώμης, με βάση άλλους παράγοντες, θα προχωρούσε οπωσδήποτε αργότερα στη διεκδίκηση πρωτείου εντός της Εκκλησίας, άσχετα προς το πρωτείο του Πέτρου και άσχετα προς οποιαδήποτε ερμηνεία (παραδοσιακή, του Donfried ή άλλη) του σχετικού κειμένου του Ματθαίου (κεφ. 16, 13-20), ο οποίος με δική του πρωτοβουλία, αφενός τονίζει στο ευαγγέλιο του τα ηγετικά χαρακτηριστικά του Πέτρου, αφετέρου τα συνδέει με παρόμοια χαρακτηριστικά που αποδίδονται σε όλον τον άμιλο των Αποστόλων. Οι Ευαγγελιστές δεν είναι αντιγραφείς, είναι δημιουργοί, κι αυτό προσδιορίζεται από τις ανάγκες της Εκκλησίας εδώ και εκεί.

Μια άλλη δύσκολη περίπτωση στο Ματθαίο, η σχέση της περιορισμένης ιεραποστολής στο κεφ. 10 προς την εις πάντα τα έθνη αποστολή των Μαθητών στο τέλος του ευαγγελίου, αντιμετωπίζεται από τον Donfried, με ανάλογο τρόπο. Δέχεται την άποψη πως ο Ματθαίος ουδετεροποίησε κάπως την αρχική δύ-

ναυμη του λογίου, κατά το οποίο οι Μαθητές, κατά την ιεραποστολή, ενώ θα ἀφήναν Σαμαρείτες και Εθνικούς εκτός, δε θα προλάβαιναν να τελειώσουν τις πόλεις του Ισραήλ, αφού θα ερχόταν ο Υἱός του Ανθρώπου για την τελική κρίση. Ο Μαθαίος δε μπορούσε να αφομοώσει και να συνδέσει ο ίδιος τους στίχ. 5-6 και 23 του κεφ. 10, στίχους που παρέλαβε από την παράδοση της Εκκλησίας του. Αυτό δείχνει και την πιστότητά του ως προς αυτό που παρέλαβε αλλά και την αυτενέργειά του να προτείνει κάτι που θγαίνει από όλο το ευαγγέλιο του, την οικουμενικότητα της ιεραποστολής («Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τα ἔθνη...» 28, 19).

Στη συνέχεια ο Donfried εισέρχεται εις την έρευνα του αφηγηματικού υλικού που συνδέεται με τις 5 ομιλητικές ενότητες, ζητώντας πάντοτε και παντού να δείξει, κατά την ιστορικο-κριτική μέθοδο, σε ποια ανάγκη ή σε ποια ιουδαϊκή κριτική ανταποκρίνονται οι αφηγήσεις του. Έτσι π.χ. καταλαβαίνει κανείς τα κεφ. 1-2, ως από μέρους της Εκκλησίας απαντήσεις στην ιουδαϊκή κριτική ότι ο Ιησούς δεν ήταν ο Μεσσίας. «Όλα, τελικά, ο Μαθαίος φέρει εις το παρόν της Εκκλησίας του, αφού μια περίπου αντιγραφή του κατά Μάρκον θα τον οδηγούσε να αγνοήσει τα καυτά θέματα της δικής του εποχής και της δικής του κοινότητας. «Με την καθοδήγηση του αναστημένου Κυρίου, ο Μαθαίος προσλαμβάνει την ευαγγελική παράδοση και δημιουργικά την αφήνει να μιλήσει στη μοναδικότητα της δικής του κατάστασης. Όλη η Κ. Διαθήκη προσκαλεί και προκαλεί τη σύγχρονη Εκκλησία σε αυτού του είδους τη δυναμική μάλλον ή στατική θεολογική διαδικασία» (σελ. 138).

«Το Ευαγγέλιο του Λουκά: λόγος περί του ελέους». Στο ΙΙ τμήμα του ευαγγελίου του Λουκά (ταξίδι στα Ιεροσόλυμα 9, 51-19, 27) περιέχεται η χαρακτηριστική για το Λουκά διδασκαλία του ευαγγελίου του: η αγάπη του Θεού προς τους περιφρονημένους της εποχής του: α) Αμαρτωλούς, β) Σαμαρείτες και γ) Γυναίκες. Στην κατηγορία των «αμαρτωλών» μελετάει τις εξής περιπτώσεις: του Πέτρου (5, 1-11), της αμαρτωλής γυναίκας (7, 36-50), του άσωτου υιού (15, 11-32), του Τελώνη και του Φαρισαίου (18, 9-14) και του Ζακχαίου (19, 1-10). Στην κατηγορία των Σαμαρειτών μελετάει τη θεραπεία των 10 λεπρών (17, 15-16) και την ιστορία του Καλού Σαμαρείτη, στην οποία προτάσσεται η συζήτηση του Ιησού και του πλούσιου νεανίσκου περί του ποίος είναι για μας ο πλησίον (10, 25-37). Στα περί των γυναικών εξετάζει τις περικοπές για τη χήρα στη Ναΐν (7, 11-17), όπου η κεντρική μορφή είναι η μητέρα, για την αλείψασα τον Κύριο με μύρα (7, 36-50), για τις γυναίκες Μαθήτριες που διακονούσαν τον αποστολικό ομίλο (8, 1-3), για τη Μάρθα και τη Μαρία (10, 38-42) και για τις θρηνήσασες τον Ιησού γυναίκες της Ιερουσαλήμ (23, 27).

Η θεολογική έμφαση του Λουκά στο Ευαγγέλιο του αναδεικνύεται όχι μόνο με τον τονισμό της θείας αγάπης προς τους περιφρονημένους. Ακολουθεί η ανάπτυξη άλλων δύο διαστάσιων, που τονίζουν την ιδιαιτερότητα του Λουκά: τα περί πολιτικής αθωότητας των Ρωμαίων ως προς τη θανάτωση του Ιησού, καθώς και τα περί θείου Σχεδίου για τη σωτηρία του κόσμου. Θα πούμε δυο μόνο λόγια για το τελευταίο. Ο Donfried ακολουθεί τον Hans Conzelmann στα κατά Λουκάν περί ιστορίας της σωτηρίας. Είναι προφανής η ανησυχία των

αναγνωστών του Λουκά εξαιτίας της καθυστέρησης της Δευτέρας Παρουσίας. Ο Λουκάς αντιμετωπίζει τους ταραξίες κήρυκες περί εγγύς Παρουσίας του Κυρίου με τη διαίρεση της ιεράς ιστορίας σε τρεις περιόδους: στην περίοδο του Ισραήλ, στην περίοδο του Ιησού, και στην περίοδο της Εκκλησίας. Το σημαντικό σε αυτή τη διάκριση είναι πως η περίοδος της Εκκλησίας περιλαμβάνει την ιεραποστολή, την πνευματική της ανάπτυξη, και έτσι αφήνει κάποια ανοίγματα χρόνου που δεν κάνουν τόσο πιεστικό τον ερχομό της Παρουσίας. Σχετικά με την πνευματική ανάπτυξη σημειώνει ο Donfried: «Μέρος της πρόκλησης του Λουκά είναι να πείσει τους Ιουδαϊοχριστιανούς αναγνώστες του για το έργο της ιεραποστολής “έως εσχάτου της γης”» (Πράξ. 1, 8) και να τους δώσει γι' αυτό να καταλάβουν την ευρύτητα του ελέους του Θεού» (σελ. 163).

Το τελευταίο τμήμα του βιβλίου ασχολείται με τα έργα της Ιωάννειας Φιλολογίας. Ως προς το Ευαγγέλιο του Ιωάννη, το κύριο πρόβλημα κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια είναι ο γεωγραφικός και κυρίως ο πνευματικός προσδιορισμός της κοινότητας από την οποία θήγηκε το Ευαγγέλιο αυτό. Όποια δε σχέση κι αν έχει κάποια τελική έκδοση του Ευαγγελίου με την Έφεσο, η έρευνα σήμερα αναζητάει την κοιτίδα του κειμένου αυτού κάπου στην βόρεια Παλαιστίνη.

Ο Donfried δε δέχεται έξι στάδια στη διαδικασία της έκδοσης του Ευαγγελίου, όπως την προτείνει ο ρωμαιοκαθολικός ερμηνευτής R. Brown: ακολουθεί τον καθηγητή J. Louis Martyn ως προς τη διαδικασία των τεσσάρων σταδίων που αυτός προτείνει: Το πρώτο από τα στάδια αυτά είναι η συγκέντρωση του υλικού για το πρώτο μέρος του Ευαγγελίου (κεφ. 1-12) πριν εκδιωχθούν οι χριστιανοί από τη Συναγωγή γύρω στο 85 μ.Χ. Το δεύτερο στάδιο συνίσταται στη διαμόρφωση του υλικού αυτού έτσι που να γίνει κατάλληλο για τον αγώνα που έδιναν οι χριστιανοί μέσα στη Συναγωγή έναντι των ομοθρήσκων Ιουδαίων καθώς υποστήριζαν, ότι τον Μωάση θεωρούσαν όπως οι ομόφυλοί των, πίστευαν όμως πως ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας. Το στάδιο αυτό είναι το σημαντικότερο στη διαμόρφωση του Δ' Ευαγγελίου. Η πρόθεση του κειμένου στο στάδιο αυτό είναι συφώς προπαγανδιστική (βλ. 20, 30-31). Το τρίτο στάδιο συνίσταται στη συγκέντρωση του υλικού των κεφ. 13-17, όπου οι μαθητές ενθαρρύνονται και οδηγίες δίνονται προς την κοινότητα, οδηγίες που αφορούν την αντιμετώπιση της ιουδαϊκής πολεμικής και ζητήματα εσωτερικής ζωής της ομάδας. Το τέταρτο στάδιο συνίσταται σε προσθήκες υλικού απαρχής μέχρι τέλους του Ευαγγελίου είτε πρόκειται περί περικοπών με αντιγνωστικό περιεχόμενο (π.χ. 6, 518-58), είτε περί του εισαγωγικού ύμνου προς το Λόγο, είτε για το κεφ. 21 είτε για άλλες μικρότερες αλλαγές εδώ και εκεί. Από τη σύντομη αυτή αναφορά στα στάδια εξέλιξης του Ευαγγελίου φάνηκε η σπουδαιότητα που καταλαμβάνει το δεύτερο στάδιο και η τραυματική εμπειρία των χριστιανών μετά την εκδίωξή τους από τη Συναγωγή.

Δε μπορούμε εδώ να παρακολουθήσουμε την εξήγηση των 4 σταδίων στις λεπτομέρειές των. Η ιωάννεια κοινότητα, όπως δηλούται στο κεφ. 17, εγνώριζε και εσωτερικές διαιρέσεις, για την απαλλαγή από τις οποίες ο Ιησούς εύχεται στον Πατέρα του, και για τις οποίες η Επιστολή Α' Ιωάννου μαρτυρεί συφέ-

στατα: «Εξ ημάν εξείλθαν αλλ' ουκ ἡσαν εξ ημάν» ει γαρ εξ ημάν ἡσαν, μεμενήκεισαν αν μεθ' ημάν' αλλ' ἵνα φανερωθεί ὅτι ουκ εισίν πάντες εξ ημάν» (2, 19). Πέρα από την αντιμετώπιση αυτῆς της τάσης προς διάσπαση, οι Επιστολές Α', Β', Γ', Ιωάννου αντιμετωπίζουν τον κίνδυνο του Γνωστικισμού (Α' Ιωάν. 4, 1-3α). Η άποψη του Donfried είναι ότι ο «Πρεσβύτερος» συγγραφέας των Β' και Γ' Επιστολών είναι ο ίδιος με τον τελικό αναθεωρητή του Δ' Ευαγγελίου. Ως προς τη διάσταση του «Πρεσβυτέρου» προς τοπικούς εκκλησιαστικούς αξιωματούχους του τύπου Διοτρεφή (Γ' Επιστολή), ο σ. σημειώνει τα εξής: «Διαπιστώνουμε εδώ αγώνα πολιτικής εξουσίας μεταξύ δύο μορφών αναδυόμενης αυθεντίας, καθώς η αρχική Εκκλησία εισέρχεται σε νέο στάδιο της οργανωτικής της εξέλιξης» (σελ. 185).

Ως προς τη σχέση των ιωάννειων έργων μεταξύ των, ο Donfried φρονεί πως οι αντι-γνωστικές προσθήκες στο Δ' Ευαγγέλιο ανήκουν στα στάδια 3 και 4, οι Ιωάννεις Επιστολές στο στάδιο 4, ενώ η Αποκάλυψη πρέπει να αναχθεί σέ ένα πέμπτο στάδιο.

Για το βιβλίο της Αποκαλύψεως παραβέτει ο Donfried γενικά στην έρευνα αποδεκτές σήμερα απόψεις περί του βιβλίου: ως το λατρευόμενο θηρίο δέχεται το Ρωμαίο αυτοκράτορα, και τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία ως τον κεντρικό στόχο της οργής του Θεού (κεφ. 18). Τα τελευταία κεφ. του βιβλίου περιγράφουν τον τελικό θρίαμβο του Θεού και του Αρνίου καθώς και το σχέδιο του Θεού για το μέλλον του κόσμου. Για κάποια πνευματική γραμμή διήκουσα διά της ιωάννειας φιλολογίας ο σ. παρατηρεί εν τέλει τα εξής: «Από τις ημέρες της πρώτης διακήρυξης του Ευαγγελίου που δημιούργησε η τραυματική ρήξη με τη Συναγωγή μέχρι τις ημέρες του διωγμού (στην Αποκάλυψη) μπορούμε να δούμε επανειλημμένως πως αυτή η ιωάννεια κοινότητα ανανέωνε στην πράξη το γεγονός Χριστός σε κάθε νέο στάδιο της προσκυνηματικής της πορείας. Το ίδιο ακριβώς έχει κληθεί να κάνει η Εκκλησία διά των αιώνων» (σελ. 196).

Σ. Αγουρίδης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. Oscar Cullmann, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260.
2. Eduard Lohse, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256.
3. Walter Zimmerli, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Β. Στογιάννος, 1981, σελ. 320.
4. Dean Daniélová, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μετάφρ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
5. Albert Schweitzer, Ιστορία της Έρευνας του Βίου του Ιησού, μετάφρ. από ομάδα, 1982, σελ. 517.
6. Johannes Weiss, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30-150 μ.Χ., μετάφρ. από ομάδα, 1983, σελ. 600.
7. Etienne Trocmé, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν όσοι τον γνώρισαν, μετάφρ. Π. Λιαλιάτσης - Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. Gerard Ebeling, Η Προσευχή, μετάφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91. Joachim Jeremias, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 102, 1984.
9. Stanley Mallow, Τα Λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160.
10. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, μετάφρ. από ομάδα, 2 έκδ. 1989.
11. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), Επιμ. Σ. Αγουρίδη - Γ. Γρατσέα, 1988, σελ. 232.
12. Χριστιανικός Γνωστικισμός (Τα Κοπτικά Κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο), 1989, σελ. 350.
13. Mc Gee, Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκεύματα, μετάφρ. Σ. Αγουρίδη, σελ. 274, 1990.
14. Σ. Αγουρίδη, Άραγε Γινώσκεις α Αναγινώσεις (Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες), Αθήνα, 1990.
15. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, 6' έκδ., Αθήνα 1991.
16. Σ. Αγουρίδη, Οράματα και Πράγματα (Αμφισθήτσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας), Αθήνα 1991, σελ. 402.
17. Σ. Αγουρίδη, Πύρινος Χειμάρρος – Έκσταση, Προφητεία, Γλωσσολαλιά (Στάδια της εξέλιξής τους μέσω από την ιστορική και τη χριστιανική Θρησκεία), Αθήνα, 1992.
18. Ζαχαρία του Γεργάνου, Εξήγησις εις την Ιοάννου του Υψηλοτάτου Θεολόγου Αποκάλυψιν, Κριτική έκδοση, εισαγωγή και σχόλια από τον καθηγ. Αστέριο Αργυρίου, Αθήνα 1991, σελ. 302.

Κεντρική Διάθεση – Παραγγελίες:
Βιβλιοπωλείο «ΠΑΡΟΥΣΙΑ»
Σόλωνος 94, Αθήνα 106 80
Τηλ. 3615147

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agouridis, G. Gratseas, G. Kostaras,
Ch. Konstantinides, Ath. Nikas, G. Rigopoulos,
J. Sergopoulos

Gen. Editor:

Prof. S. Agouridis, Efranoros 12, Athens, 116 35, Greece

Editorial Committee: S. Agouridis, P. Vassiliadis,
I. Galanis, G. Gratseas, I. Karavidopoulos, G. Rigopoulos

Articles, studies, communications, book reviews, books, changes of address etc. should be sent to Prof. Agouridis.

All manuscripts should be written in Greek, English, French or German, but preferably in Greek.

Subscription should be sent to Prof. S. Agouridis
to the above address.

Year subscription: in Greece: Drach. 800
abroad: \$ 10

Price per issue Drach. 300

Translation, reprint, or copy of any text of the Bulletin is prohibited without permission of the Administrative Board.

Copyright (c) «ARTOS ZOES»

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 12, New Series, July-December 1992, Year 22

CONTENTS

Prof. S. Agouridis, The Incident between Peter and Paul in Antioch	5
B.E. Nikopoulos, The legal sense of «αρραβών» in the Letters of Paul	28
Rev. D.T. Adamo, Universalism in the Book of Jonah	41
Sp. K. Tsitsigis, What was the task of the Seven Deacons	52
Prof. John Karavidopoulos, The Apocryphal Gospel of Peter	59
Bookreviews: Ed. Schweitzer, Theologische Einleitung in das Neue Testament (by Dr. S. Nanakos). K.P. Donfried, The Dynamic Word, New Testament Insights for Contemporary Christians (by S. Agourides)	65



EDITIONS
«ARTOS ZOES»
ATHENS