

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 15ος, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1996, Έτος 25

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Καθηγητή Δημ. Καιμάκη, Η Έννοια της Πίστης στην Παλαιά Διαθήκη	3-9
Πρύτανη Rev. Robert F. O'Toole, Η Αυθεντία στην Εκκλησία κατά τα κείμενα Λουκάς-Πράξεις.....	10-47
Ιωάννη Στεφούλη, Η Κληρονομική Διαδοχή στις Αρχαιοελληνικές Κοινωνίες και στην Παλαιά Διαθήκη. Μια συγκριτική Προσέγγιση	48-63
Rev. Dr. A.M. OKorie, Divorce and Remarriage among the Jews in the time of Jesus	64-73
Prof. Chrys C. Caragounis, The error of Erasmus and un-greek pronunciations of Greek (δεύτερο μέρος)	74-87
Rev. Prof. R. Scognamiglio, La Règle Pastorale de Saint Grégoire le Grand: Autorité et Service	88-97
Καθηγητή Σάββα Αγουρίδη, Authority in the Church of the Fourth Gospel	98-109

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Άρτος Ζωής»
Μπουμπουλίνας 28, 2ος όροφος, Αθήνα, 106 82

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Χ. Κωνσταντινίδης,
Γ. Ρηγόπουλος, Ιω. Σεργόπουλος, Ιω. Καραβιδόπουλος,
Γ. Πατρώνος, Δ. Πασσάκος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:
Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 11635
Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης, Ι. Γαλάνης,
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 ανατύπωση οποιουδήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

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

Επήσια συνδρομή:	εσωτερικού	Δρχ.	1200
	εξωτερικού	\$	15
Τιμή τεύχους:		Δρχ.	600

Copyright © «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

Κεντρική διάθεση: «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»
Γ. Γενναδίου 5, 106 78 Αθήνα
τηλ. 3817826, 3806661

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 15ος, Ιούλιος – Δεκέμβριος 1996, Έτος 25

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Καθηγητή Δημ. Καιμάκη, Η Ἔννοια της Πίστης στην Παλαιά Διαθήκη	3-9
Πρύτανη Rev. Robert F. O'Toole, Η Αυθεντία στην Εκκλησία κατά τα κείμενα Λουκάς-Πράξεις	10-47
Ιωάννη Στεφούλη, Η Κληρονομική Διαδοχή στις Αρχαιοελληνικές Κοινωνίες και στην Παλαιά Διαθήκη. Μια συγκριτική Προσέγγιση	48-63
Rev. De. A.M. OKorie, Divorce and Remarriage among the Jews in the time of Jesus	64-73
Prof. Chrys C. Caragounis, The error of Erasmus and un-greek pronunciations of Greek (δεύτερο μέρος)	74-87
Rev. Prof. R. Scognamiglio, La Règle Pastorale de Saint Grégoire le Grand: Autorité et Service	88-97
Καθηγητή Σάββα Αγουρίδη, Authority in the Church of the Fourth Gospel	98-109

Η Έννοια της Πίστης στην Παλαιά Διαθήκη

Δημήτρη Καϊμάκη,
καθηγητή

Η έννοια της πίστης όπως αυτή παρουσιάζεται στην Π. Διαθήκη δεν ταυτίζεται με την αντίστοιχη εικόνα που έχουμε γι' αυτήν στην Κ. Διαθήκη. Για να εκφράσει ο Εβραίος το ανθρώπινο αυτό συναίσθημα χρησιμοποιεί μια ποικιλία εκφράσεων και λέξεων, οι οποίες αντανακλούν και το πολυσύνθετο των διαθέσεων των πιστών.

Για την πληρέστερη κατανόηση της έννοιας της πίστης στην Π.Δ. θα ήταν καλό να δούμε από πιο κοντά ορισμένες παλαιοδιαθηκικές ενότητες, όπου γίνεται ιδιαίτερος λόγος για το θέμα αυτό.

Μια από τις πιο σημαντικές βρίσκεται στο κεφ. 7,9 του βιβλίου του Ησαΐα¹. Η ενότητα αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία επειδή γνωρίζουμε με σχετική ακρίβεια το συγγραφέα, το χρόνο, καθώς και την αιτία για την οποία γράφτηκε. Βρισκόμαστε στην εποχή του συροεφραιμιτικού πολέμου². Βασιλιάς των Ασσυρίων τον καιρό αυτό ήταν ο Τεγλάτ Φαλασάρ ο γ', ένας ισχυρός και αδιαφιλόνικης μονάρχης. Στο χώρο της Συρίας και της Παλαιστίνης οργανώνεται από τον Ρεζίν, το βασιλιά της Συρίας, μια συμμαχία που σκοπό έχει να εξεγερθεί κατά του

1. Για υπομνηματισμό και θεολογική ανάπτυξη της ενότητας βλ. H. Wildberger, Jesaja, BK₄, σ. 262εξ.

2. Για τα ιστορικά γεγονότα της εποχής βλ. J. Begrich, Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge, ZDMG 83, 1929, σσ. 213-237. G. Brunet, Le terrain aux foulons, RB 71, 1964, σσ. 230-239. R. Martin-Achard, Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques, RHPhR 47, 1967, σσ. 208-224.

Τεγλάτ Φαλασάρ. Στη συμμαχία αυτή προσχωρεί και ο Πεκά, βασιλιάς του βασιλείου του Ισραήλ, καθώς και άλλοι βασιλείς κυρίως από το χώρο των ακτών της Φοινίκης και Παλαιστίνης. Στην ίδια συμμαχία θέλουν οι βόρειοι γείτονές του να οδηγήσουν και το βασιλιά του νότιου βασιλείου τον Αχάζ³. Ο νεαρός αυτός βασιλιάς δεν θέλει να συγκρουστεί με τις ισχυρές στρατιές των Ασσυρίων γι' αυτό και αρνείται να λάβει μέρος στη συμμαχία. Ο Ρεζίν όμως και ο Πεκά εκστρατεύουν κατά της Ιερουσαλήμ για να υποχρεώσουν τον Αχάζ να πολεμήσει μαζί τους κατά των Ασσυρίων. Ο βασιλιάς του Ιούδα για να μπορέσει να τα βγάλει πέρα με τους ισχυρούς του αντιπάλους δεν διστάζει να ζητήσει τη βοήθεια των Ασσυρίων, χωρίς να σκεφτεί τις συνέπειες της πράξης του αυτής. Ο προφήτης Ησαΐας διαβλέποντας τον κίνδυνο που θα δέτρεχε όχι μόνο το βόρειο, αλλά και το νότιο βασίλειο προσπαθεί να αποτρέψει τον Αχάζ να οδηγηθεί στη συμμαχία με τον Τεγλάτ Φαλασάρ. Για τον προφήτη, το βασίλειο της Συρίας καθώς και το βασίλειο του Ισραήλ δεν είχαν ελπίδα να σωθούν. Η εξαφάνισή τους ήταν σίγουρη. Δεν θα ήταν όμως αποτέλεσμα των ενεργειών των Ασσυρίων, αλλά αποτέλεσμα της σωτηριώδους ενέργειας του Θεού των Ιουδαίων. Μια προϋπόθεση θέτει μόνο ο προφήτης, την πίστη του βασιλιά Αχάζ και του λαού του. Η πίστη αυτή δεν συνίσταται στην αφηρημένη έκφραση του ότι ο Θεός υπάρχει και είναι μοναδικός, αλλά στηρίζεται στην εμπιστοσύνη του λαού προς το Θεό, λόγω της ειδικής σχέσης που προέρχεται από την εκλογή του. Ο Θεός επέλεξε τον Ισραήλ, είναι ο Θεός του⁴, και είναι ο μόνος που μπορεί να τον σώσει. Αυτή η απόλυτη εμπιστοσύνη στο Θεό του, απαγορεύει την προσφυγή σε άλλο στήριγμα ανθρώπινο ή πολύ περισσότερο την προσφυγή στις φεύτικες θεότητες που ισχυρίζονται πως είναι δυνατότερες από το Θεό του Ισραήλ⁵.

Ο Ησαΐας εκθέτει στο νεαρό Αχάζ τη γνώμη του και τον προτρέπει να στηριχτεί στη δύναμη του Θεού και όχι σε ανθρώπινες δυνάμεις⁶.

Το μήνυμα που υπάρχει στην ενότητα Ησ 7,1-9 είναι μια διήγηση που αποτελεί το εξωτερικό περίγραμμα ενός προφητικού λόγου, που

3. K. Budde, Jesaja und Ahas, ZDMG 84, 1931, σσ. 125-138.

4. Δευτ. 7,6εξ.

5. A. Gamper, La foi d'Esaïe, RThPh NS 10,1922, σ. 265.

6. J. Boehmer, Der Glaube und Jesaja, ZAW 41, 1923, σ. 87.

υπόσχεται και ενθαρρύνει. Δεν είναι δύσκολο ν' αναγνωρίσουμε τις βασικές ιδέες στην ενθάρρυνση, την παρότρυνση για ηρεμία και όχι φόβο, και στην υπόσχεση, ότι με την επίθεση που θα κάνουν οι εχθροί κατά της Ιερουσαλήμ δεν θα καταφέρουν τίποτα. Εδώ το γεγονός δεν αντιμετωπίζεται με ουδέτερο μάτι από κάποιον που βρίσκεται έξω από τα πράγματα, αλλά από κάποιον που ζει μέσα στην πόλη. Έτσι το ενδιαφέρον συγκεντρώνεται στις εχθρικές επιθέσεις. Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι η εσωτερική στάση των ανθρώπων, που βιώνουν τα φοβερά και θαυμαστά αυτά γεγονότα. Μια ερώτηση τίθεται από τον προφήτη: Θα αντιμετωπίσουν με πίστη όλες αυτές τις δυσκολίες; Γιατί μόνο μ' αυτό τον όρο θα μπορέσουν να τις ξεπεράσουν.

Ο λόγος αυτός για την πίστη, μοιάζει να είναι απομονωμένος στον Ησαΐα, στην πραγματικότητα όμως συμβαίνει το αντίθετο: ο προφήτης ανανεώνει, εδώ μ' ένα τρόπο ιδιαίτερα σαφή, μια αρχαία παράδοση, αυτή που σχετίζεται με τον ιερό πόλεμο⁷. Όπως και άλλοτε, ο Θεός του Ισραήλ θα κατέβει για να πολεμήσει πάνω στο όρος Σιών.

Αλλά και με τη δαιδική παράδοση, της οποίας κύριο στοιχείο αποτελεί η υπόσχεση για τη διαιώνιση της δαιδικής δυναστείας, σχετίζεται η σχετική ενότητα⁸. Ο κίνδυνος λόγω του πολέμου να διακοπεί η διαδοχή στο θρόνο της Ιερουσαλήμ είναι άμεσος.

Η έκκληση για πίστη αποτελεί μέρος μιας περίπλοκης παράδοσης ιδεών, που σχετίζονται με τη σωτηρία που θα επιφέρει ο Θεός. Πέρα από κάθε αμφισβήτηση στέκεται το γεγονός ότι ο Ησαΐας αναβίωσε στην εποχή του με μεγάλο δυναμισμό την ιδέα πως οι μάχες του Θεού σώζουν το λαό, αλλά αξιώνουν την πίστη του. Χαρακτηριστικό της εποχής είναι η αντίληψη του ιερού πολέμου ως καθαρό θαύμα⁹. Η σωτηρία πράξη του Θεού ήταν ολότελα υπερβατική και καθόλου επιδεκτική οποιασδήποτε συνεργίας.

Η αναμονή μιας μεγαλειώδους πράξης απελευθέρωσης στο εγγύς μέλλον ήταν μια από τις όψεις του μηνύματος του Ησαΐα. Όλα εξαρτώ-

7. Για το θέμα αυτό και τη σπουδαιότητά του για τον Ισραήλ βλ. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951.

8. Για τις δύο αυτές παραδόσεις εκλογής, βλ. Δ. Καιμάκη, Σιών και Ιερουσαλήμ στο Δευτερονότια, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 43-63.

9. J. Scharbert, *Was versteht das Alte Testament unter Wunder?* Biki 22, 1967, σσ. 37-42.

νται από τον Αχάζ και τους άρχοντες των Ιεροσολύμων: θα επέτρεπε η δική τους στάση τη δράση του Θεού; Πίστη για τον Ησαΐα σήμαινε κάνω τόπο για την ενέργεια του Θεού, παραιτούμαι από το να σωθώ μόνος μου. Έτσι, η έκκληση για πίστη πραγματώνεται στον Ησαΐα με τόνο αποφασιστικά πολεμικό και αρνητικό μην αντικαθιστάτε το Θεό με ανθρώπινα πολιτικά και στρατιωτικά μέτρα.

Στα ίδια πολεμικά πλαίσια βρίσκεται και ο Ισραήλ και ο αρχηγός του ο Μωϋσής στο κεφ. 14 της Εξόδου. Το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται και σ' αυτή την ενότητα είναι παρόμοιο. Ο λαός πρέπει να έχει εμπιστοσύνη στην επέμβαση του Θεού. Η πίστη όμως δεν θεωρείται ως προϋπόθεση για τη σωτηρία από τους Αιγυπτίους, αλλά άμεση συνέπεια της θεϊκής επέμβασης¹⁰ στην ιστορία¹¹.

Αλλά και σε μια σειρά από ύμνους υπάρχει η ίδια πολεμική ατμόσφαιρα. Εκεί εκφράζεται η πίστη του απόμου στο Θεό του μέσα σε καθαρά λατρευτικά πλαίσια¹² (βλ. σχετικά Ψ. 27,3 31,24 εξ. 116,10). Και στην περίπτωση αυτή η σημασία της πίστης δεν διαφέρει ουσιαστικά από την έννοια που δίνει σ' αυτήν ο προφήτης Ησαΐας¹³. Πίστη και στις δύο αυτές περιπτώσεις σημαίνει εμπιστοσύνη, ησυχία, ηρεμία δίπλα στη βεβαιότητα που παρέχει η παρουσία και η ενέργεια του Θεού¹⁴.

Στον προφήτη Αβακούμ 2,1-4 βρίσκεται μια ακόμη πολύ σημαντική ενότητα για την κατανόηση της έννοιας της πίστης. Πρόκειται για την περιγραφή μιας όρασης που γράφεται κατά πάσα πιθανότητα σε δύσκολες πολιτικές συγκυρίες για τον Ισραήλ. Η πιστότητα στο Θεό, δηλαδή στο λόγο και τη θέλησή του, είναι χαρακτηριστικό του δίκαιου ανθρώπου και του εξασφαλίζει ασφάλεια και ζωή. Κάπι παρόμοιο, εξασφάλιση δηλαδή της ζωής, υπόσχεται και ο Ησαΐας στο 7,9. Πίστη λοιπόν για τον προφήτη Αβακούμ είναι το κύριο χαρακτηριστικό του δικαίου.

10. Εξ. 14,31. Βλ. και Δευτ. 1,32.

11. H. Wildberger, Glauben im Alten Testament, ZThk 65, 1968, σ. 134.

12. Βλ. σχ. Ψαλμ. 27,3. 31,24 εξ. 116,10.

13. Στους Ψαλμούς τονίζεται ακόμη και η ελπίδα ότι ο Θεός της διαθήκης θα σώσει τον κόσμο. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Ψαλμ. τῷ Θεῷ μου, υπόμνημα σε εκλεκτούς Ψαλμούς, Θεσσαλονίκη 1996³, σ. 55.

14. Περισσότερα για την πίστη στους Ψαλμούς βλ. H.J. Kraus, Theologie der Psalmen, BΙΟΧV3, σ. 43.

ου, ο οποίος για τη συμπεριφορά του αυτή κερδίζει τη ζωή¹⁵, έχει δηλαδή τη δυνατότητα να βλέπει και να απολαμβάνει την καλοσύνη του Γιαχβέ.

Στα ίδια λογοτεχνικά πλαίσια της προφητείας σωτηρίας μπορεί να τοποθετηθεί και η ενότητα Γεν. κεφ. 15. Σ' αυτήν η πίστη του Αβραάμ τίθεται σε δοκιμασία¹⁶. Οι υποσχέσεις που κατά καιρούς του δόθηκαν αργούν να πραγματοποιηθούν και η πίστη δεν είναι κάτι το αυτονότο ακόμη και για τον Αβραάμ. Ο Θεός του υποσχέθηκε κατάκτηση της γης της επαγγελίας· τι να την κάνει όμως ο Αβραάμ αυτή τη γη χωρίς δικούς του απογόνους; Η ηλικία του είναι προχωρημένη και ο ίδιος δεν έχει κανένα να τον κληρονομήσει. Δικαιολογημένη είναι η αμφιβολία που τον καταλαμβάνει. Ο Θεός όμως του υπόσχεται κάτι ανθρώπινα αδύνατο. Σ' αυτό πιστεύει ο πατριάρχης χωρίς καμιά αντίρρηση και ο Θεός του αναγνωρίζει αυτή την πράξη, και τη θεωρεί ως πράξη δικαιοσύνης¹⁷. Δίκαιος στην Π.Δ. θεωρείται ο άνθρωπος, ο οποίος με την ορθότητα των πράξεών του και με την πλήρη υποταγή του καθίσταται αγαπητός στο Θεό.

Ο Δευτερονομιστής σε μια σειρά από ενότητες χρησιμοποιεί και τονίζει την αρνητική έννοια της πίστης, όχι μόνο απέναντι στο Θεό, αλλά και απέναντι στους ανθρώπους. Ο Ιακώβ δεν πιστεύει στους γιους του όταν του αγγέλλουν ότι ο Ιωσήφ ζει και έχει μια πολύ σημαντική θέση στην Αίγυπτο¹⁸.

Ο Μωϋσής αμφιβάλλει για το αν οι Ισραηλίτες θα τον πιστέψουν, όταν θα παρουσιαστεί μπροστά τους ως απεσταλμένος του Γιαχβέ, γι' αυτό ο Θεός του δίνει τρία σημεία με τα οποία ο λαός φέρεται ότι θα πιστέψει στον Μωϋσή ως τον άνθρωπο του Θεού¹⁹.

15. A.S. van der Woude, *Der Gerechte wird durch seine Treue leben. Erwägungen zu Hab. 2,4-5.* F.S. Theodor Christian Vriezen 1966, 367-375. Του ιδίου *Habakuk 2,4*, ZAW 82, 1970, σ. 281.

16. Περισσότερα για την πίστη του Αβραάμ βλ. W. Zimmerli, 1. Mose 12-25 Abraham, Zürcher Bibelkommentare, Zürich 1976, σ. 47.

17. C. Westermann, *Die Verheissungen an die Väter, Studien zur Vätergeschichte* FRALANT 116, 1976.

18. Γεν. 45,26.

19. Εξ. 4,1-9, 31. Πρβλ. και Εξ. 19,9.

Σε μερικά ακόμη χωρία²⁰ τονίζεται η απιστία του λαού απέναντι στο Θεό του, μια πράξη η οποία για τον Δευτερονομιστή αρχίζει από τον καιρό της ερήμου και φθάνει μέχρι την εποχή του.

Κάπως διαφορετικά θέτει το θέμα της πίστης ο Δευτεροησαΐας. Αυτός συνδέει την πίστη με κάποια συγκεκριμένη γνώση για το Θεό του Ισραήλ²¹, ως παντοδύναμο και κύριο της ιστορίας²².

Ακολουθούν ορισμένοι ψαλμοί²³, ο καθένας με την ιδιαιτερότητά του. Ο πρώτος ψαλμός 78²⁴ αναφέρεται στην οργή του Θεού εξ αιτίας της αμφισβήτησης του Ισραήλ για τη δυνατότητα που έχει ο Γιαχβέ να επιτελεί συγκεκριμένα θαύματα τον καιρό της ερήμου. Η αμφισβήτηση αυτή όπως είναι φυσικό οδήγησε στην απιστία του λαού. Ο ψαλμός 106²⁵ στον στιχ. 12 διαφοροποιεί λίγο το θέμα της πίστης όχι πια ευθέως στον Θεό του Ισραήλ, αλλά στα λόγια του. Τέλος, για τον ψαλμό 119,66 πίστη σημαίνει τήρηση των εντολών του Γιαχβέ.

Στη σοφιολογική γραμματεία του Ισραήλ υπάρχει μια σειρά από αποφθέγματα που σχετίζονται κυρίως με την πίστη που ο άνθρωπος πρέπει να δείχνει ή να μη δείχνει απέναντι στο συνάνθρωπό του, είτε αυτός είναι εχθρός του είτε φίλος²⁶. Τονίζεται όμως ακόμη και η πίστη που πρέπει να δείχνει ο άνθρωπος απέναντι στο Θεό ή το νόμο του²⁷. Στην περίπτωση αυτή η έννοια της λέξης πίστη σχετίζεται με την ιδιαίτερη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στο Θεό και τον πιστό²⁸. Ο νόμος προς τον οποίο επίσης δείχνει ο άνθρωπος την πίστη του αποτελεί μια έκφραση της θεϊκής παρουσίας.

Στα ίδια πλαίσια κινείται και το βιβλίο της Σοφίας Σολομώντα. Σ' αυτό η πίστη ταυτίζεται με τη στάση του σοφού, ενώ η απιστία είναι το χαρακτηριστικό ενός μωρού ανθρώπου.

20. Δευτ. 9,23 και Δ' Βασ. 17,14.

21. Ησ. 43,10.

22. E. Pfeiffer, *Glaube im Alten Testament. Eine grammatisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien*, ZAW 71, 1959, σ. 157.

23. Οι ψαλμοί 78, 106 και 119.

24. Στους στίχους 20-22.

25. Στο στιχ. 12.

26. Βλ. σχ. Σοφ. Σειράχ 12,10. 19,15.

27. Σοφ. Σειράχ 32,24. 33,3

28. D. Lührmann, *Pistis im Judentum*, ZNW 64, 1974, σ. 33.

Τέλος στο Δ' Μακ. η πίστη στο Θεό συνδέεται με την απόκτηση της αιώνιας ζωής²⁹ (7,19-21). Ως πρότυπα πιστών ανθρώπων εμφανίζονται ο Αβραάμ, ο Δανιήλ, οι τρεις παίδες που ρίχτηκαν στο καμίνι με τη φωτιά³⁰ καθώς και η μητέρα της οποίας τα επτά παιδιά μαρτύρησαν μπροστά της³¹ και σ' αυτό το βιβλίο η πίστη συνδέεται με τη σωστή συμπεριφορά του ανθρώπου απέναντι στο Θεό.

Συμπερασματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εβραϊκή λέξη «χεεμίν» όταν χρησιμοποιείται ως θρησκευτικός όρος δεν έχει πάντοτε στην Π.Δ. την ίδια σημασία³². Τις πιο πολλές φορές συνδέεται με μια κάποια προφητεία σωτηρίας, δηλώνει: δείχνω εμπιστοσύνη, επαφίεμαι στη δύναμη του Θεού και σχετίζεται με κάποια επικίνδυνη πολιτικο-στρατιωτική κατάσταση.

Πιο σημαίνουσα θεολογικά είναι η σημασία που παίρνει η έννοια της πίστης με τη συσχέτισή της με μια κάποια βεβαιότητα που προέρχεται από μια σωστή λατρευτική εκδήλωση των ανθρώπων.

Η δευτερονομιστική χρησιμοποίηση της λέξης μας οδηγεί στο να αναγνωρίσουμε το πόσο ουσιαστική ήταν η υποχρέωση που ανελάμβανε ο Ισραήλ απέναντι στο Θεό του. Πίστη και αφοσίωση στην αποκαλυμμένη θέληση του Θεού είναι ένα και το αυτό πράγμα.

Σε μεταγενέστερα κείμενα της Π.Δ. η έννοια της λέξης πίστη παίρνει την έκφραση της εμπιστοσύνης στο Γιαχβέ, στο λόγο του, στο νόμο του, καθώς και στα θαυμαστά γεγονότα που συνοδεύουν τον Ισραήλ στην ιστορία του. Ο Δευτεροησαίας συνδέει την πίστη στο Θεό με μια κάποια γνώση ορισμένων θρησκευτικών αληθειών που σχετίζονται μ' αυτόν. Ποτέ στην Π.Δ. η λέξη πίστη δεν συνδέεται με τη σχέση του Ισραήλ με άλλες θεότητες. Ως θεολογικός όρος χρησιμοποιείται η λέξη μόνο για να τονίσει τη συνάντηση του Ισραήλ με το Θεό του.

29. Δ' Μακκ. 7,19-21.

30. Δ' Μακκ. 16,22.

31. Δ' Μακκ. 16,24, 17,2.

32. G. Ebeling, Jesus und Glaube, ZThK 55, 1958, σ. 70. – H. Wildberger, «Glauben». Erwägungen zu h̄ymn: Hebräische Wortforschung. FS W. Baumgartner, SVT 16, 1967, σσ. 372-386.

Η Αυθεντία στην Εκκλησία κατά τα κείμενα Λουκάς-Πράξεις*

Robert F. O'Toole, S.J.
πρύτανη του Pontificio
Istituto Biblico της Ρώμης

Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να εντοπίσει την έννοια της «αυθεντίας» ειδικότερα στα πλαίσια της θεολογίας του Λουκά, να θεωρήσει συνολικά τον τρόπο αντιμετώπισής της από αυτόν και να διευκρινίσει το ρόλο του Αγίου Πνεύματος, παρέχοντας μια πλήρη, ταυτόχρονα όμως και πρακτική σύνοψη. Εξετάζοντας τα διάφορα είδη «αυθεντίας» αποσαφηνίζει την έννοιά της στο Λουκά-Πράξεις και καταδεικνύει ποιος την ασκεί και πώς. Αυτή η έρευνα εξετάζει μόνο τα χωρία εκείνα που πραγματικά σχετίζονται με την αυθεντία, και η μεθοδολογία που ακολουθεί είναι αυτή της συνθετικής κριτικής, ενός είδους Τελικής Σύνταξης, ιδιαίτερα κατάλληλης σε περιπτώσεις όπου οι πηγές δεν μπορούν εύκολα να προσδιοριστούν με βεβαιότητα. Μια λογική υπόθεση είναι ότι ο Λουκάς συνέθεσε το κείμενο όπως το έχουμε, οπότε μπορούμε να το μελετήσουμε και να αναζητήσουμε το μήνυμα που ήθελε να μεταφέρει στον αναγνώστη χωρίς να καταφύγουμε σε πηγές.

* Εισήγηση κατά την Β' Οικουμενική Σύναξη Ορθόδοξων και Ρωμαιοκαθολικών Θεολόγων με θέμα «Η έννοια της αυθεντίας εντός της Εκκλησίας των χρόνων της Καινής Διαθήκης».

Η Θέση της «Αυθεντίας» στη Θεολογία του Λουκά

Το θέμα ““Αυθεντία” στην Εκκλησία”¹ πρέπει να εντοπιστεί στο κατά Λουκά πλαίσιο των δύο βασιλειών, της βασιλείας του Θεού² και της βασιλείας του Σατανά (Πράξεις 26,18). Η βασιλεία του Θεού χαρακτηρίζεται από το φως και τη δυνατότητα να βλέπει κανείς, από τη σωτηρία και την πίστη στον Ιησού, ενώ το σκότος και το κακό κυριαρχούν στο βασίλειο του Σατανά. Ο Σατανάς, ή αν προτιμά κανείς ο «διάβολος», προσπάθησε να διαφθείρει την ακεραιότητα του Ιησού (Λουκ. 4,1-13) και κατόπιν την ακεραιότητα της πρώιμης κοινότητας (Πράξεις 5,1-11). Ο Σατανάς «ἀλρει τὸν λόγον» από τις καρδιές κάποιων μήπως πιστέψουν και σωθούν (Λουκ. 8,12). Για δεκαοκτώ χρόνια κρατούσε τη συγκύπτουσα γυναίκα δέσμια (Λουκ. 13-16) και κατά το Πάθος κατέλαβε τον Ιούδα (22,3· πρβλ. Πράξεις 13,10) και προσπάθησε να «κοσκινίσει» τον Πέτρο και τους άλλους αποστόλους σαν σιτάρι (Λουκ. 22,31-32). Είναι πιο αδύναμος από τον Ιησού, τον «ισχυρότερο» (11,18.21-22), που τον παρακολουθούσε να πέφτει από τον ουρανό σαν αστραπή (10,18),³ θεράπευσε τη δαιμονισμένη και όλους όσοι βρίσκονταν υπό την εξουσία του διαβόλου (Λουκ. 13,12-13.16-17· Πράξεις 10,38), ενώ η προσευχή του για την πίστη του Πέτρου έφερε αποτέλεσμα.

Η Αποψη του Λουκά για την Εκκλησία

Η έρευνά μας απαιτεί την κατανόηση της άποψης του Λουκά για την Εκκλησία, ώστε να είμαστε βέβαιοι ότι υπάρχει λογική σχέση ανάμεσα στη Δευτέρα Παρουσία, τη δεύτερη έλευση του Ιησού και την αντίληψη

1. Ο όρος «Εκκλησία» (με κεφαλαίο Ε) στην παρούσα μελέτη αναφέρεται στο σύνολο της χριστιανικής κοινότητας, ενώ «εκκλησία» (με μικρό ε) σε τοπική κοινότητα ή μέρος του συνόλου της Χριστιανοσύνης.

2. O.P.K. Nelson, Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24-30 (SBLDS 138 Atlanta 1994), 50, προβάλλει επίσης τη σημασία ευτής της προοπτικής.

3. Ο J. Hill, “Luke 10.18 Who Saw Satan Fall?”, JSNT 46 (1992), 25-40, προτείνει ότι «οἱ δαιμονες» (10,17) είναι το υποκείμενο του «ἔθεωρουν». Αυτοί υποτάσσονταν στους μαθητές γιατί είχαν δει τον ηγέτη τους Σατανάν έκθρον. Και αν ο Hill έχει δίκιο, το χωρίο 10,18 πάλι υποστηρίζει την προβαλλόμενη θέση.

του Λουκά για την Εκκλησία. Διότι αν η πρώτη δεν καθυστερούσε, η ανάγκη για την τελευταία θα ήταν σημαντικά μειωμένη. Η απάντηση του Ιησού στο ερώτημα των μαθητών πότε θα εγκαθίδρυε τη βασιλεία του, συνοψίζει τη θέση του Λουκά επί της Δευτέρας Παρουσίας: «οὐκ ὑμῶν ἔστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς οὓς ὁ πατήρ ἔθετο ἐν τῇ ίδιᾳ ἔξουσίᾳ» (Πράξεις 1,7).⁴ Καμία αλλαγή σε αυτόν τον τρόπο κατανόησης δεν παρατηρείται στο υπόλοιπο των Πράξεων,⁵ μολονότι ο Λουκάς μπορεί να είχε σκεφτεί ότι η Δευτέρα Παρουσία θα ερχόταν σχετικά σύντομα.

Στο Λουκά-Πράξεις υπάρχουν ορισμένες εκφράσεις για την Εκκλησία⁶ και αυτό που λέει ο Λουκάς στις Πράξεις 1:12-8:1a για την πρώτη χριστιανική κοινότητα ισχύει για ολόκληρη την Εκκλησία, εφόσον τη δεδομένη στιγμή αυτή συνιστούσε το σύνολο της Χριστιανικής κοινότητας. Ο Λουκάς βλέπει την Εκκλησία ως τη συνέχεια του Ισραήλ (Πράξεις 1,15-26· 3,22-23), ειδικότερα της Φαρισαϊκής παράδοσης (26,4-8.22-23.27-29), «όμοια μαδάν» (1,14· 2,46· 4,24· 5,12), «πάντες όμοιοι», «δχλος» (1,15), «οι ἀδελφοί»,⁷ «οι πιστεύσαντες» (Πράξεις 2,44· 4,32· 11,17· 18,27· 19,18· 21,20· 22,19), «οι πιστοί» (10,45), «λαός» (ιδιαίτ. 3,23· 15,14· 18,10),

4. Η μετάφραση της Βίβλου που χρησιμοποιείται σε αυτό το άρθρο είναι: The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments (NRSV:CE, Nashville 1993). Όπου κρίνεται εσφαλμένη, η μετάφραση που παρατίθεται είναι δική μου.

5. Για μια πληρέστερη εξέταση της αντιληψης του Λουκά για την καθυστέρηση της Παρουσίας, βλ. το έργο μου The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts (GNS 9, Wilmington, DEL 1984), 149-159. Βλ. επίσης E. Grilsser, "Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte", Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie (ed. J. Kremer) (BETL 48, Leuven 1979), 99-127.

6. Πρβλ. H.J. Cadbury, "Note XXX. Names for Christians and Christianity in Acts", The Beginnings of Christianity. Vol. 5 Additional Notes to the Commentary (ed. K. Lake & H.J. Cadbury) (London 1933), 375-392, με τους προσδιορισμούς του οποίου ο παρέν συντάκτης δεν συμφωνεί πλήρως. Για παράδειγμα ο όρος «κοινωνία» δε θα έπρεπε να συμπεριλαμβάνεται, εφόσον στην πραγματικότητα αναφέρεται στην κοινοκτημοσύνη των Χριστιανών. Ευγενής καθώς είναι μια τέτοια συμπεριφορά, αποτελεί μόνο μια όνη της κοινότητας. Όύτε οι ακόλουθοι προσδιορισμοί φαίνεται να απτιολογούνται: «φίλοι», «δίκαιοι», «συσθέντες», «ευαγγέλιο» και «πίστη». Η παρόντα μελέτη προτείνει και μερικούς προσδιορισμούς που δεν αναφέρονται από τον Cadbury. Βλ. επίσης J.B. Tyson, "The Emerging Church and the Problem of Authority in Acts", Int 42 (1988), 133.

7. Πράξεις 1,15-16· 6,3· 9,30· 10,23· 11,29· 14,2· 15,1.3.7.13.22-23.32-33.36.40 κ.α.

«πλήθος» (4,32), «έκκλησία» (5,11· 8,1,3), «μαθηταί»,⁸ «ό λόγος [τοῦ θεοῦ] ηὗξανεν» (6,7· 12,24· 19,20),⁹ «ή ὁδός» (9,2· 19,9,23· 22,4· 24,14,22), «ἄγιοι» (9,13,32,41· 26,10), «τούς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου» (9,14,21· πρβλ. 22,16), «χριστιανοί» (11,26· 26,28) και «τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως» (24,5· πρβλ. 28,22). Όλες αυτές οι περιγραφές μάς βοηθούν να διακρίνουμε τις αποχρώσεις της «αυθεντίας» στο Λουκά-Πράξεις και να την κατανοήσουμε. Για παράδειγμα η φράση «ό λόγος [τοῦ θεοῦ] ηὗξανεν» μας υπενθυμίζει τη δημιουργική παρουσία του Θεού· η «οἱ ἀδελφοί» μια αδελφική συμπεριφορά, ενώ η λέξη «ὅμοιψαδόν» τονίζει την ενότητα. «Ἡ ὁδός» συνιστά συντροφικότητα και μια καθορισμένη κατεύθυνση που πρέπει να ακολουθηθεί. Ωστόσο, περισσότερο χρήσιμη στη μελέτη μας είναι η «έκκλησία» και οι προσδιορισμοί που αποδίδουν τη συνέχεια του Ισραήλ.¹⁰ Έτσι εξηγείται γιατί ο Λουκάς μόνος από τους συγγραφείς της Κ.Δ. κάνει λόγο για διάδοχο του Ιούδα (Πράξεις 1:15-26), διότι μέσω αυτής της ολοφάνερης αναφοράς στις Δώδεκα Φυλές και τους Πατριάρχες εμφανίζει το Χριστιανισμό να συνεχίζει τον Ισραήλ. Από τη στιγμή που η εικόνα αυτή έχει παγιωθεί, ο Λουκάς δεν έχει κανέναν επιπλέον λόγο να αντικαταστήσει όποιον απόστολο μαρτυρεί (πρβλ. Πράξεις 12:1-2) ή πεθαίνει. Ο Χριστιανισμός ως συνέχεια του Ισραήλ είναι ακόμη πιο εμφανής στις Πράξεις 3:22-23 (πρβλ. στ. 20-21), όπου ο Λουκάς καθιερώνει το νέο κριτήριο για να ανήκει κανείς στο λαό του Θεού, δηλαδή να ακούει αυτό που λέει ο Ιησούς, ο προφήτης σαν τον Μωυσή· εκείνοι που δεν ακούν δεν ανήκουν πλέον στο λαό του. Άλλού έχω iσχυριστεί ότι ο Λουκάς βλέπει τους Χριστιανούς ειδικότερα ως την πραγμα-

8. Πράξεις 6,1.7· 9,1,19,25-26,39· 11,26,29· 13,52· 14,20,22,38 κ.α.

9. J. Kodell, "The Word of God Grew": The Ecclesial Tendency of Logos in Acts 6,7; 12,24; 19,20", Bib 55 (1974), 518-519.

10. R.E. Brown, The Churches the Apostles Left Behind (New York 1984), 63-68· P.F. Esler, Community and Gospel in Luke-Acts (SNTSMS 57, Cambridge 1987), 69· G. Lohfink, Die Sammlung Israels: Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (SANT 39, München 1975); E. Schweizer, Church Order in the New Testament (SBT 32, London 1961), 75-76· S. Zedda, Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli (Studi biblici 20, Bologna 1994), 110-123. Bλ. επίσης B.S. Easton, Early Christianity: The Purpose of Acts and Other Papers (ed. F. Grant) (Greenwich 1954), 43-57· D. Gerber, "Luc et le Judaïsme", Foi et vie 92 (1993), 55-66.

τική συνέχεια των Φαρισαίων.¹¹ Αυτή η ταύτιση των Χριστιανών με τη Φαρισαϊκή παράδοση από το Λουκά θα μπορούσε να εξηγήσει γιατί οι Φαρισαίοι δεν κατονομάζονται ως αντίπαλοι κατά το πάθος του Ιησού ή στις Πράξεις. Στην πραγματικότητα ο Φαρισαίος Γαμαλιήλ υπερασπίζεται τους αποστόλους (5,34-38), ενώ επίσης ο Παύλος βρίσκει υπερασπιστές μεταξύ των Φαρισαίων (23,6-10). Από τη στιγμή που η Εκκλησία αναγνωρίζεται ως η («αληθής») συνέχεια του Ισραήλ, η θεώρηση των διαφόρων ειδών ασκούμενης εξουσίας ρέει ευκολότερα, αφού ο Λουκάς έχει στη διάθεσή του ολόκληρη την Ιουδαϊκή παράδοση για να οικοδομήσει επάνω της.

Ένα περαιτέρω σημαντικό ερώτημα είναι το εξής: ποια είναι η σχέση ανάμεσα στη βασιλεία του Θεού και την Εκκλησία στον Λουκά-Πράξεις; Το πρόσφατο και ενδιαφέρον άρθρο του Michael Wolter δεν παρέχει βοήθεια σε αυτό το σημείο, εφόσον θεωρεί τη «βασιλεία του Θεού» στις Πράξεις ως μόνο μέλλουσα και όχι παρούσα.¹² Αυτή η ερμηνεία όμως δεν είναι πιστή στη σκέψη του Λουκά. Όπως παραδέχεται ο Wolter, ο Λουκάς εδραιώνει στο Ευαγγέλιο του την άποψη ότι η βασιλεία είναι εξίσου μια πραγματικότητα του παρόντος και ότι στις Πράξεις η βασιλεία του Θεού αναφέρεται στο μήνυμα για τον Ιησού. Έτσι το λογικό συμπέρασμα από αυτό το τελευταίο σημείο δεν μπορεί να είναι πως η βασιλεία του Θεού δεν είναι πλέον παρούσα. Ω, τι ήταν αληθές σχετικά με τη βασιλεία στο Ευαγγέλιο παραμένει αληθές και στις Πράξεις: η σωτηριώδης δράση του Θεού και η νίκη επί του Σατανά συνεχίζονται· ο Ιησούς τώρα πλέον ένθρονος ως βασιλεύς (Πράξεις 2:33-36) είναι δραστήριος ανάμεσα στους Χριστιανούς,¹³ όπως ο Θεός και το Άγιο Πνεύμα. Ορισμένοι

11. Βλ. τα ημέτερα The Unity, 21-22 και Acts 26. The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1-26:32) (Rome 1978), 33, 140-149. Βλ. επίσης E. Haenchen, "The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity", Studies in Luke-Acts Essays in honor of P. Schubert (London 1968), 278· J.A. Fitzmyer, The Gospel according to Luke I-IX (AB 28A, Garden City, NY 1981), 178. Προφανώς δεν είναι όλες οι πτυχές της Φαρισαϊκής παράδοσης αποδεκτές στον Χριστιανισμό.

12. "Reich Gottes" bei Lukas" NTS (1995), 541-563. Η πιθανότητα μιας οποιασδήποτε σύνδεσης ανάμεσα στη βασιλεία του Θεού και την Εκκλησία προκαλεί το ενδιαφέρον ορισμένων Προτεσταντών μελετητών.

13. Θεώρηση αυτής της θέσης βλ. στο άρθρο μου "Activity of the Risen Christ in Luke-Acts", Bib 62 (1981), 471-498.

Χριστιανοί μιμούνται το Χριστό, και δια του κηρύγματος και των θαυμάτων τους συνεχίζουν να καθιστούν τη βασιλεία παρούσα, ενώ οι εκκλήσεις για μεταμέλεια και πίστη είναι διαρκείς.¹⁴ Συνεπώς, η βασιλεία του Θεού δεν είναι μόνο μελλοντική στις Πράξεις: και η ακριβής περιγραφή της σχέσης ανάμεσα στη βασιλεία του Θεού και την Εκκλησία κατά το Λουκά είναι ότι η πρώτη αγκαλιάζει ολοκληρωτικά τη δεύτερη. Η Εκκλησία όμως σίγουρα δεν υπερκαλύπτει το σύνολο της βασιλείας. Αυτές οι αντανακλάσεις επί της βασιλείας του Θεού, η βασιλεία του και η Εκκλησία, μας παρέχουν το αναγκαίο υπόβαθρο για τη διερεύνηση του θέματος της αυθεντίας.

Ιεραποστολική αυθεντία

Η «αυθεντία» στο Λουκά-Πράξεις αποτελεί εκτενές θέμα,¹⁵ μπορεί δε να μεταβιβαστεί με πολλούς τρόπους. Κάποιος μπορεί να λάβει εντολή να προβεί σε μια ενέργεια ή, διαφορετικά, τα συμφραζόμενα να αφήνουν να φανεί για ποιο λόγο συγκεκριμένα πρόσωπα νιώθουν φορείς εξουσίας. Ωστόσο, από τη στιγμή που στις Πράξεις οι Χριστιανοί ενεργούν με θητική ακεραιότητα, είναι λογικό να συμπεράνουμε ότι, αν κάνουν κάτι, είναι πεπισμένοι ότι έχουν την αρμοδιότητα να το κάνουν. Αυτή η ενότητα εξετάζει τις περικοπές εκείνες, στις οποίες οι Χριστιανοί εξουσιοδοτούνται να κηρύξουν, να καταστούν μάρτυρες ενός γεγονότος και να διδάξουν, περιπτώσεις που συχνά συνδέονται με θαύματα. Εξετάζει επίσης τα χωρία στα οποία η Εκκλησία των Ιεροσολύμων εγκρίνει τις ιεραποστολικές προσπάθειες άλλων, τα χωρία όπου Χριστιανοί έχουν συνειδηση πως διαθέτουν αυτή την εξουσία, και τέλος, συνοπτική έκθεση περιπτώσεων διδασκαλίας και «μαρτυρίας». Ήδη στο Ευαγγέλιο ο Ιησούς

14. Για μια ακριβέστερη περιγραφή της βασιλείας του Θεού στις Πράξεις βλ. το άρθρο μου "The Kingdom of God in Luke-Acts", *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation* (ed. Wendell Willis) (Peabody, MASS 1987), 147-162 και L.D. Chrupcala, "Il tema del regno di Dio nell' opera Lucana", *Anton* 69 (1994), 3-34.

15. O.C. Zettner, *Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas* (EurHS XXIII, 423, Frankfurt am Main 1991) παρουσιάζει μια πραγματική εκτίμηση της πολυπλοκότητας του ζητήματος. Βλ. επίσης Tyson, "The Emerging Church", 132-145.

έστειλε τους μαθητές του να διακηρύξουν τη βασιλεία του Θεού, να κάνουν θαύματα και να εξοιβελίσουν δαιμόνια (Λουκ. 9,1-2· πρβλ. στ. 6). Πλήρης πενία συνοδεύει αυτή τη δραστηριότητα: «Μηδέν αἴρετε εἰς τὴν ὁδὸν, μήτε ῥάβδους μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον μήτε ἀνά δύο χιτῶνας ἔχειν». Οφείλουν να δέχονται οποιαδήποτε φιλοξενία τους προσφέρεται (στ. 3-4). Ωστόσο, η αποδοχή του κομιζόμενου μηνύματος είναι καθοριστικής σημασίας, όπως διαφαίνεται στην αντιμετώπιση εκείνων που την αρνούνται: «καὶ τὸν κονιορτὸν ἀπό τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάξατε εἰς μαρτύριον ἐπ’ αὐτούς» (στ. 5). Οι ίδιες περίπου οδηγίες δίνονται στους Εβδομήκοντα(-δύο), υπάρχουν ωστόσο και κάποιες προσθήκες (10,1-12.17-18).¹⁶ Τώρα είναι ανάγκη προσευχής στο Θεό για εργάτες, γιατί η σοδειά είναι πλούσια, αλλά οι εργάτες λίγοι· και ο εργάτης είναι αντάξιος του μισθώματος. Οι Εβδομήκοντα(-δύο) μπορούν να περιγραφούν ως «ἄρνες ἐν μέσῳ λύκων». Το μήνυμα ορίζεται τώρα ομοίως ως «εἱρήνη» και αυτοί που το απορρίπτουν θα ανακαλύψουν «ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἡ τῇ πόλει ἐκείνῃ». Ο Ιησούς λέγει στους Εβδομήκοντα(-δύο): «Ο ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δέ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με» (στ. 16). Όταν οι Εβδομήκοντα(-δύο) επιστρέφουν με χαρά επειδή τα δαιμόνια υπετάγησαν σ' αυτούς, ο Ιησούς παρατηρεί ότι ο πραγματικός λόγος χαράς είναι «ὅτι τὰ ὄντα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (στ. 20· πρβλ. στ. 17-19).

Στο τέλος του Ευαγγελίου του ο Λουκάς επιστρέφει στη διακήρυξη του μηνύματος και στην έννοια της μαρτυρίας (πρβλ. Λουκ. 21:13). Αφού ο Ιησούς εξηγεί πως ό,τι είχε περιληφθεί στις Γραφές γι' αυτόν ἐπρεπε να εκπληρωθεί, συνεχίζει να μιλά στους 'Ἐνδεκα καὶ τους μετ' αυτών για τόν εαυτό του: «καὶ κηρυχθήναι ἐπὶ τῷ ὄντα αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἀφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενον ἀπό Ἱερουσαλήμ. ὑμεῖς δέ ἐστε μάρτυρες τούτων» (24,47-48). Στις Πράξεις, όπου η αναφορά σε

16. Εξέταση των οδηγιών προς τους Αποστόλους βλ. παρά T. Mullins, "New Testament Commission Forms, Especially in Luke-Acts", JBL 95 (1976), 603-614 και B.T. Hubbard, "The Role of Commissioning Accounts in Acts", Perspective on Luke-Acts (ed. C. Talbert) (Special Studies Series 5, Danville, VA 1978), 187-198. Ο Hubbard (σ. 198) ορθά παρατηρεί ότι η ἐνταξη των οδηγιών προς τους Αποστόλους στις Πράξεις αποκαλύπτει ότι η παρέμβαση του ίδιου του Θεού καθιστά δυνατό κάθε νέο βήμα.

«ἀποστόλουν» είναι της σύνταξης, εκτός από το 15,23, ο όρος «ἀπόστολος» προσδιορίζει το αξέιδωμα που κατέχουν οι Δώδεκα.¹⁷ Αυτοί θα δεχθούν την «ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός» και θα ενδυθούν «δύναμιν ἐξ ὑψους» (Λουκ. 24,49). Πολλές από αυτές τις ιδέες επαναλαμβάνονται στον προγραμματικό λόγο που απευθύνει ο Ιησούς στους αποστόλους σχετικά με τη μαρτυρία τους στα Ιεροσόλυμα, σε ολόκληρη την Ιουδαία και τη Σαμάρεια και στα πέρατα του κόσμου (Πράξεις 1,8). Αργότερα ο Πέτρος στην ομιλία του στο σπίτι του Κορηνήλιου ισχυρίζεται ότι ο Θεός επέτρεψε στον Ιησού να εμφανιστεί «οὐ παντὶ τῷ λαῷ ὅλλα μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἡμῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετά τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξω τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὥρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν» (Πράξεις 10,41-42). Οι Ἐνδεκα και οι μετ' αυτῶν ορίζονται από τον Ιησού ως μάρτυρες ἡ επιλέγονται από το Θεό να κηρύξουν στο όνομα του Ιησού μετάνοια και ἀφεση αμαρτιών, και ότι εκείνος είναι ο κριτῆς ζώντων και νεκρών. Η υπόσχεση στο Λουκά 24,49 πραγματοποιείται ιδιαίτερα για τους αποστόλους, και το Αγιο Πνεύμα κατευθύνει γενικά την αποστολή που πρόκειται να αρχίσει στα Ιεροσόλυμα.

Οταν οι Πέτρος και Ιωάννης εμφανίζονται προ του Συνεδρίου και τους δηλώνεται ότι με κανένα τρόπο δε θα τους επιτραπεί να μιλήσουν στο όνομα του Ιησού, αυτοί απαντούν: «εἰ δίκαιον ἐστιν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ὑμῶν ἀκούνειν μᾶλλον ἢ τοῦ Θεοῦ, κρίνατε. οὐ δυνάμεθα γάρ ἡμεῖς ἄ εἶδομεν καὶ ἡκούσαμεν μή λαλεῖν» (Πράξεις 4,19-20). Αφού αφήνονται ελεύθεροι από το Συνέδριο, επιστρέφουν στους ἄλλους αποστόλους και διηγούνται τις απειλές των αρχιερέων και των πρεσβυτέρων. Κατόπιν

17. J. Yasebaert, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine lexicographische Untersuchung* (Breda 1994), 8. Οι πρωτότερες θεωρίες του G. Klein, *Die Zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT N.F. 59, Göttingen 1961), 12-14, 202-216, ο οποίος υποστήριζε ότι ο Λουκάς δημιούργησε την ιδέα των Δώδεκα αποστόλων που απέκλευε τον Παύλο, και η θεωρία του W. Schmithals, *The Office of the Apostle in the Early Church* (Nashville 1969), ο οποίος άσκησε κριτική στον Klein (σσ. 265-272) και ισχυρίστηκε ότι ο Λουκάς ανέπτυξε την αντίληψη του για τὸν απόστολο λόγῳ μιας «αντιμαρκιονιτικής» τάσης (σσ. 272-278), δεν έχουν τύχει ευρείας αποδοχής. Για πλέον πρόσφατη και πλήρη μελέτη του θέματος βλ. M. Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament* (SBE 29, Stuttgart 1995), σπουδάσην.

όλοι προσεύχονται και παρακαλούν τον Κύριο: «δός τοῖς δούλοις σου μετά παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου ἐν τῷ τὴν χειρά σου ἐκτείνειν σε εἰς ἵασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διά τοῦ ὄνδρου τοῦ ἀγίου παιδός σου Ἰησοῦν, καὶ δεθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἄπαντες Πνεύματος Ἀγίου, καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ μετά παρρησίας» (Πράξεις 4,29-31). Ο Θεός εισακούει την προσευχή των αποστόλων, που αποκαλούν τους εαυτούς τους «δούλους», και στέλνει το Αγιο Πνεύμα να συνδράμει το γενναίο τους κήρυγμα, το οποίο και πάλι σχετίζεται με θαύματα που πραγματοποιούνται στο όνομα του δούλου του Θεού, Ιησού.

Λίγο αργότερα οι απόστολοι συλλαμβάνονται εξαιτίας της ζηλοτύπιας του αρχιερέως και των Σαδδουκαίων και ρίχνονται στη φυλακή. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια της νύχτας ἔνας ἀγγελος Κυρίου ανοίγει τις πόρτες της φυλακῆς, τους ἐλευθερώνει και τους προτρέπει: «πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἵερῳ τῷ λαῷ πάντα τὰ ρήματα τῆς ζωῆς ταύτης» (5,20). Έτσι την αυγή εισήλθαν στο χώρο του ναού και δίδαξαν (πρβλ. στ. 17-21). Μολονότι η οδηγία του αγγέλου αναφέρεται σε μια δεδομένη περίσταση, δεν παύει να αποτελεί γενική αρχή για το κήρυγμα και τη διδασκαλία. Το περιστατικό αποκαλύπτει επίσης την προστασία του Θεού προς τους διωκόμενους αποστόλους. Το χωρίο των Πράξεων 5,27-32 είναι πολύ παρόμοιο με το 4,18-22. Ο Πέτρος και οι απόστολοι οδηγούνται προ του Συνεδρίου και ερωτώνται γιατί δεν ἐδωσαν σημασία στην απαγόρευση της διδασκαλίας στο όνομα του Ιησού. Η απάντησή τους αποτελείται από τις ακόλουθες δηλώσεις επί κάθε μιας από τις δύο όψεις της σύνοψης του χριστιανικού μηνύματος: «πειθαρχεῖν δεῖ Θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις· καὶ ἡμεῖς ἐσμεν αὐτοῦ μάρτυρες τῶν ρήμάτων τούτων, καὶ τό Πνεύμα δέ τό "Ἄγιον δὲ θεωρεῖν δούλοις τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ"» (πρβλ. στ. 29b,32). Η απόκρισή τους ενισχύεται από τη συμβουλή του Γαμαλίη, που προτρέπει να τους αφήσουν ἐλεύθερους: «ὅτι ἐάν ἢ ἔξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἡ τό ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται· εἰ δέ ἐκ Θεοῦ ἐστιν, οὐ δύνασθε καταλῦσαι αὐτό, μή ποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε» (5,38-39). Το Συνέδριο δέχεται μεν τη συμβουλή του αλλά μαστιγώνει τους αποστόλους και τους διατάσσει εκ νέου να μη διδάσκουν στο όνομα του Ιησού. Οι απόστολοι όμως εξακολουθούν να διδάσκουν και να κηρύσσουν τον Ιησού ως Μεσσία θεωρώντας αυτό θέλημα Θεού και καθήκον δικό τους. Είναι φορείς μαρτυρίας που με τη βοήθεια του Αγίου Πνεύματος κηρύσσουν το χαρμόσυνο μήνυμα.

Περιστασιακά οι απόστολοι, ή η εκκλησία των Ιεροσολύμων, εγκρίνουν την αποστολική δραστηριότητα ἀλλών Χριστιανών. Ο M. Dumais ορθά παρατηρεί ότι τέτοιου είδους ἐγκριση εμφανίζεται μόνο επί θεμάτων, τα οποία είχαν σημασία για ολόκληρη την Εκκλησία και την ενότητα μεταξύ των κοινοτήτων.¹⁸ Σε διαφορετική περίπτωση οι διάφορες κοινότητες απέλαυναν αξιοσημείωτης αυτονομίας. Αφετέρου, η προσκόλληση στη διδασκαλία των αποστόλων (Πράξεις 2,42) αποτελεί ιδανικό και οι τελευταίοι θα κρίνουν τις δώδεκα φυλές του Ισραήλ (Λουκ. 22,30). Όταν οι απόστολοι πληροφορούνται ότι η Σαμάρεια έχει δεχτεί το λόγο του Θεού, στέλνουν εκεί τους Πέτρο και Ιωάννη. Όταν αυτοί φτάνουν, προσεύχονται προκειμένου οι Σαμαρείτες να λάβουν το Αγιο Πνεύμα, καθότι «μόνον δέ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τό δνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ» (Πράξεις 8,16). Κατόπιν Πέτρος και Ιωάννης «ἐπετίθουν τάς χεῖρας ἐπ' αὐτοὺς, καὶ ἐλάμβανον Πνεῦμα "Ἄγιον"» (στ. 17). Έτσι, μολονότι οι απόστολοι είχαν πράξει το ίδιο και με τον Φίλιππο (6,6), η δραστηριότητα του τελευταίου στη Σαμάρεια λαμβάνει ευρύτερη επιβεβαίωση, και η πρόσληψη του Αγίου Πνεύματος από τους Σαμαρείτες το αποκαλύπτει αυτό. Ο Παύλος, με τη μεσολάβηση του Βαρνάβα, γίνεται δεκτός από τους αποστόλους και κατόπιν κηρύσσει γενναιά στο όνομα του Κυρίου και αλληλεπιδρά με τους Ελληνιστές (9,26-30). Αργότερα, όταν κάποιοι Χριστιανοί από την Κύπρο και την Κυρήνη φτάνουν διάσπαρτοι στην Αντιόχεια λόγω των σχετικών με το Στέφανο διώγμάν και μεταστρέφουν μεγάλο αριθμό Ελληνιστών, η εκκλησία της Ιερουσαλήμ μαθαίνει το νέο και στέλνει το Βαρνάβα να αξιολογήσει την κατάσταση. Ο Βαρνάβας, «ἀνὴρ ἀγαθός καὶ πλήρης Πνεύματος "Ἄγιου καὶ πίστεως", αναγνωρίζει την παρουσία του Θεού (11,23), καθώς, στο στ. 21, σημειώνει για τους Χριστιανούς αυτούς από την Κύπρο και την Κυρήνη ότι «ἡν χείρ Κυρίου μετ' αὐτῶν». Ο Βαρνάβας τότε προτρέπει όλους να παραμείνουν πιστοί στον Κύριο (11,19-24). Συνεπώς, αποστολική δραστηριότητα από κάποιον που δεν είναι σαφώς εξουσιοδοτημένος απαιτεί περαιτέρω ἐγκριση από τους αποστόλους ή την εκκλησία των Ιεροσολύμων. Στην πρώτη περίπτωση η δραστηριότητα επικυρώνεται με την πρόσληψη του Αγίου Πνεύματος: στη δεύτερη με την παρουσία της Θείας Χάριτος. Το περι-

18. Communauté et mission: Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd' hui (Relais Études 10, Paris 1992), 139-149.

στατικό του Κορνηλίου και του Συμβουλίου της Ιερουσαλήμ θα εξεταστούν στη συνέχεια.

Ο Λουκάς αναφέρει την «μεταστροφική εμπειρία» του Παύλου τρεις φορές. Σύμφωνα με τις Πράξεις 9,5-6,17, ο Χριστός εμφανίζεται στον Παύλο λέγοντας: «σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων νιῶν τε Ἰσραὴλ» (στ. 15-16). Στη δεύτερη αναφορά της μεταστροφής του Παύλου ο Ανανίας λέει στον Παύλο: «ὅ Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γνῶναι τό θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὅτι ἔστι μάρτυς αὐτῷ πρός πάντας ἀνθρώπους ὃν ἐώρακας καὶ ἤκουσας» (22,14-15). Ο ίδιος ο αναστημένος Χριστός, στην τελευταία αναφορά, ευθέως διορίζει τον Παύλο «ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὃν τε εἶδες ὃν τε ὁφθήσομαι σοι» (26,16), και κατόπιν του εξηγεί τη φύση της αποστολής του (26,16-17). Το όραμα του 22,17-21 που καταγράφεται στο τέλος της δεύτερης αφήγησης της μεταστροφής του Παύλου, θα άρμοζε περισσότερο να συνέξετάξεται με αυτό το γεγονός. Ενώ ο Παύλος προσεύχεται στο ναό, πέφτει σε έκσταση και βλέπει τον Ιησού, ο οποίος του λέει να εγκαταλείψει τα Ιεροσόλυμα διότι εκεί το μήνυμά του δεν θα γίνει αποδεκτό.

Αργότερα, στην Αντιόχεια της Συρίας, ενώ οι προφήτες και οι διδάσκαλοι λάτρευαν τον Κύριο και νήστευαν, το Άγιο Πνεύμα είπε: «ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ τὸν Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέλημαι αὐτούς» (13,2). Έτσι, «νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χειρας αὐτοῖς¹⁹ ἀπέλυσαν». Ο στ. 4 τους περιγράφει ως «ἐκπεμφέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἀγίου». Στήν πορεία αυτής της αποστολής στην Αντιόχεια της Πισιδίας, μετά την ἀρνηση των Ιουδαίων να δεχτούν το μήνυμα, Παύλος και Βαρνάβας δηλώνουν με παρρησία ότι πηγαίνουν στα Έθνη, «οὕτῳ γάρ ἐντέλαιται ἡμῖν ὁ Κύριος· τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἔως ἐσχάτου τῆς γῆς» (13,47· πρβλ. 1,8). Στο τέλος αυτής της ιεραποστολικής εκστρατείας επιστρέφουν στην

19. Βλ. το ἀρθρό μου "Hands, Laying on of", ABD III, 48-49 και J. Coppens, "L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres", Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie (ed. J. Kremer) (BETL 48, Leuven 1979), 405-438. Ωστόσο η αντιπαράθεση του Coppens ότι στις Πράξεις 8,17- 19,5· πρβλ. 9,17 η «ἐπιθέσις τῶν χειρῶν» δηλώνει δώρο του Αγίου Πνεύματος ξεχωριστό από τη χάρη του βαπτίσματος, δεν είναι πειστική· στο 9,17 σχετίζεται κατ' αρχήν με μια θεραπεία ασθενούς (πρβλ. στ. 12).

Αντιόχεια της Συρίας, για την οποία ο Λουκάς γράφει: «ὅθεν ἡσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ εἰς τό ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν» (14,26). Εκεί Παύλος και Βαρνάβας διηγούνται συνοπτικά στην κοινότητα τη δραστηριότητά τους μιλώντας για όλα όσα είχε κάνει ο Θεός γι' αυτούς και το πώς άνοιξε την πόρτα της πίστης στα Έθνη. Συνεπώς, Θεός, Χριστός, Αγιο Πνεύμα και ανθρώπινος παράγοντας συμμετέχουν όλοι σε αυτή την ιεραποστολική εκστρατεία. Προσευχή και νηστεία συνιστούν το κατάλληλο κλίμα μιας τέτοιας αποστολής, που μπορεί να συμβολιστεί από την «ἐπίθεσιν τῶν χειρῶν». Το Αγιο Πνεύμα αποτελεί κατευθυντήριο δύναμη, αλλά και ο Κύριος Ιησούς Χριστός δίνει οδηγίες για την παγκόσμια αποστολή, ενώ ολόκληρο το επίτευγμα απορρέει από τη Θεία χάρη.

Σύμφωνα με τις Πράξεις 16,1-3, ο Παύλος περιέταμε τον Τιμόθεο για να μη θίξει τους Ιουδαίους Χριστιανούς και να τον συνοδεύσει στην αποστολική του δράση. Οι Πράξεις 16,6-10 μας πληροφορούν περαιτέρω για τις κατευθυντήριες γραμμές αυτής της αποστολής. Το Αγιο Πνεύμα απαγορεύει στους Παύλο, Σίλα και Τιμόθεο να κηρύξουν το λόγο του Θεού στην Ασία και τη Βιθυνία, έτσι αυτοί κατεβαίνουν στην Τρωάδα. Εκεί μια νύχτα ο Παύλος βλέπει το όραμα ενός Μακεδόνα να τον ικετεύει να πάει στη Μακεδονία και να βοηθήσει το λαό της. Έτσι ευθύς προσπαθούν να περάσουν στη Μακεδονία, συμπεραίνοντας «ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ Κύριος εὐαγγελίσασθαι αὐτούς» (στ. 10). Το Αγιο Πνεύμα, προσδιοριζόμενο και ως το Πνεύμα του Ιησού, παραμένει ενεργό στην καθοδήγηση της αποστολής, αλλά το νυχτερινό όραμα του Μακεδόνα, που ερμηνεύεται ως κάλεσμα του Θεού, αποδεικνύεται αποφασιστικό για την είσοδό τους στη σύγχρονη Ευρώπη.

Οταν ο Παύλος βρίσκεται φυλακισμένος στα Ιεροσόλυμα, την ίδια νύχτα της εμφάνισής του προ του Συνεδρίου, ο Κύριος εμφανίζεται σε αυτόν και του λέει: «Θάρσει, Παῦλε· ὡς γάρ διεμαρτύρω τά περι ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι» (Πράξεις 23,11). Ο «Κύριος» σε αυτόν το στίχο πρέπει να είναι ο αναστημένος Ιησούς, διότι αυτός δρισε τον Παύλο ως μάρτυρά του. Αυτή η εξουσιοδότηση να σταθεί μάρτυρας στη Ρώμη επιβεβαιώνεται κατά τη διάρκεια του θαλάσσιου ταξιδιού. Ο Παύλος ενθαρρύνει τους συνταξιδιώτες του, διότι εκείνη τη νύχτα ἀγγελος Κυρίου εμφανίστηκε και τον διαβεβαίωσε ξανά: «μή φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι· καὶ ίδού κεχάρισται σοι ὁ Θεός πάντας τοὺς πλέοντας μετά σοῦ· πιστεύω γάρ τῷ Θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληται μοι» (27,24-25· πρβλ. στ. 21-26).

Ορισμένοι άλλοι Χριστιανοί σχετίζονται επίσης με τη διακήρυξη του χριστιανικού μηνύματος. Όταν έφτασε στην Κόρινθο, ο Παύλος συναντάστραφηκε τον Ακύλα και την Πρίσκιλλα, επειδή ασκούσαν το ίδιο με αυτόν επάγγελμα. Αργότερα αυτοί έπλευσαν μαζί του για τη Συρία, αλλά σταμάτησαν στην Έφεσο και εκεί συνάντησαν έναν Ιουδαίο ονόματι Απολλώ, άνδρα λόγιο, γεμάτο θέρμη και αυθεντία στις Γραφές. Ο Απολλώς μιλούσε με ακρίβεια για τον Ιησούν, γνώριζε όμως μόνο το βαπτισματικό του Ιωάννη. Η Πρίσκιλλα και ο Ακύλας, για τους οποίους ο Λουκάς δεν αναφέρει κάποια «επίσημη» εξουσιοδότηση, εξήγησαν στον Απολλώ με περισσότερες λεπτομέρειες «το δρόμο» του Θεού. Όταν ο Απολλώς εξέφρασε την επιθυμία να πάει στην Αχαΐα, οι μαθητές στην Έφεσο τον ενθάρρυναν και έγραψαν στους εκεί Χριστιανούς να τον δεχτούν. Αφότου έφτασε, αποτέλεσε ισχυρό στήριγμα γι' αυτούς και ανασκέψασε τις απόψεις των Ιουδαίων αντιπάλων τους αποδεικνύοντας δια των Γραφών ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας (Πράξεις 18,24-28). Ο Φίλιππος είχε τέσσερις κόρες που προφήτευαν (21,9) και στον προηγούμενο στίχο ο ίδιος ο Φίλιππος αποκαλείται «ο ευαγγελιστής».

Παναναληγόρων με την παρούσα εξέταση, πρέπει να μελετήσουμε επίσης τα περί της διδασκαλίας και της «μαρτυρίας». Η τελευταία μάλιστα αποτελεί για το Λουκά τεχνικό όρο. Στο πλαίσιο αυτό θα γίνουν επίσης αναφορές σε χωρία με τα οποία δεν έχουμε ακόμη ασχοληθεί. Στο Ευαγγέλιο του Λουκά ο Ιησούς αποκαλείται «διδάσκαλος» δεκατρεις φορές. Την ίδια στιγμή οι απόστολοι ονομάζονται «διδάσκαλοι» μόνο μία φορά (Πράξεις 13,1). Ωστόσο, όπως ο Ιησούς παρουσιάζεται συχνά να διδάσκει, ομοίως ο Πέτρος και ο Ιωάννης (4,2.18), οι απόστολοι (5,21.25.28.42), ο Παύλος και ο Βαρνάβας (11,26· 15,35), ο Παύλος μόνος (18,11· 20,20· 28,31· πρβλ. 21,21.28) και ο Απολλώς (18,25), όλοι εμφανίζονται να διδάσκουν. Στις περιπτώσεις 4,2.18· 5,21.25.28.42· 18,11 (πρβλ. 20,20) υπάρχει πάντα εξουσιοδότηση.

Κρίσιμο για την ορθή κατανόηση της «μαρτυρίας» είναι το ερώτημα: ποιες λέξεις δηλώνουν την έννοια; Όλο το ακόλουθο λεξιλόγιο είναι σχετικό: «μαρτυρέω» (Πράξεις 10,43· 23,11), «μαρτυρία» (22,18), «μαρτύριον» (Λουκ. 21,13· Πράξεις 4,33), «μαρτύρομαι» (26,22), «μάρτυς»,²⁰

20. Βλ. Λουκ. 24,48· Πράξεις 1,8.22· 2,32· 3,15· 5,32· 10,39.41· 13,31· 22,15.20· 26,16.

«διαμαρτύρομαι».²¹ Όλοι οι φορείς «μαρτυρίας» έχουν δει τον αναστημένο Χριστό και διορίστηκαν από αυτόν (ή τον Πατέρα: 10,41· 22,14-15;). Οι μόνες δύο προφανείς εξαιρέσεις ως προς αυτό είναι οι προφήτες (10,43) και το Αγιό Πνεύμα (5,32· πρβλ. Λουκ. 24,48-49· Πράξεις 1,2.5.8). Το Αγιό Πνεύμα όμως σχετίζεται με το διορισμό ως μάρτυρας και, μαζί με τους προφήτες που την προέβλεψαν, βοηθά στην αποσαφήνιση της ιστορικής παρουσίας του Ιησούν. Η «μαρτυρία» δεν έχει γεωγραφικούς ή φυλετικούς φραγμούς. Τέλος, η έννοια της «μαρτυρίας» υπανίσσεται μια ομάδα προσώπων, και ένας εντελώς απομονωμένος μάρτυρας είναι αδιανόητος (πρβλ. Δευτ. 17,6· 19,5).²²

Μια άλλη όψη της «μαρτυρίας» σχετίζεται με το θέμα της παρούσας μελέτης. Όταν ο Ιησούς προβλέπει τη διωξη των Χριστιανών και αναφέρεται σε αυτήν ως μια ευκαρία «εἰς μαρτύριον», μόνο στο Λουκά λέει ότι δεν θα πρέπει εκ των προτέρων να ανησυχούν για το τι θα πουν, «ἐγώ γάρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ἢ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν οὐδὲ ἀντιστῆναι πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν» (Λουκ. 21,15· πρβλ. στ. 12-21). Ο αναστημένος Ιησούς υπόσχεται ότι θα βρίσκεται στο πλευρό των μαρτύρων του. Αυτή η υπόσχεση εκπληρώνεται στις Πράξεις τρεις φορές, αλλά σε διαφορετικά επίπεδα. Στην Κόρινθο ο Παύλος ήταν «διαμαρτυρόμενος» στους Ιουδαίους ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας. Όταν αυτοί τον αντέκρουνσαν και τον προσέβαλαν, άρχισε να κηρύσσει για τα Έθνη. Μια νύχτα ο Κύριος είπε στον Παύλο εμφανιζόμενος σε δράμα: «μή φοβοῦ, ἀλλά λάλει καὶ μή σωπήσῃς, διότι ἐγώ είμι μετά σου, καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοι τοῦ κακῶσαί σε, διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτη» (18,9b-10). Ο «Κύριος» πρέπει να είναι ο Ιησούς, εφόσον ο Λουκάς ήταν δικός του μάρτυρας, και οι Ιουδαίοι δεν θα του αντιτίθονταν αν μιλούσε μόνο για το Θεό. Επιπλέον, η φράση «λαός ἐστί μοι», λεγόμενη για τα

21. Βλ. Πράξεις 2,40· 8,25· 10,42· 20,21.24· 23,11· 28,23.

22. Για πιο εκτενή εξέταση της «μαρτυρίας» βλ. το έργο μου Acts 26, 102-104. Η περημηνεία αυτής της έννοιας συχνά απορρέει από την μη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι οι Πράξεις 1,21-22 περιγράφουν τα προσόντα του αποστόλου και όχι του μάρτυρα. Βλ. επίσης A. Barbi, "La missione negli Atti degli Apostoli", Ricerche Storico Bibliche 2 (1990), 145-148 και R. Morgenthaler, Lukas und Quintilian: Rhetorik als Erzählkunst (Zürich 1993), 363-385, ο οποίος θεωρεί τον όρο «μαρτυρία», αναφερόμενο στους μαθητές, ως μια από τις δύο κύριες μεταφορικές έννοιες στο Λουκά-Πράξεις.

Έθνη, ασφαλώς ανταποκρίνεται καλύτερα στόν Ιησού παρά στο Θεό. Πολύ λογικά ο Ιησούς πραγματοποιεί την παλαιότερη υπόσχεσή του να συμπαρίσταται και να προστατεύει τους μάρτυρές του.

Στα άλλα δύο χωρία, ο αναστημένος Ιησούς ταυτίζεται με το μάρτυρά του. Ο Πέτρος, ένας από τους μάρτυρες του Ιησού (Πράξεις 3,15), απευθυνόμενος σε κάποιους Ιουδαίους στη Στοά του Σολομώντα ισχυρίζεται σχετικά με τον Ιησού, ότι ο Μωυσής είχε υποσχεθεί πως ο Κύριος ο Θεός θα αναδείκνυε από τους ομοεθνεῖς τους ἐναν προφήτη σαν τον ίδιο. Κατόπιν συνεχίζοντας την παραπομπή του στις Γραφές λέει: «αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατά πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρός ὑμᾶς ἔσται δέ πάσα ψυχὴ, ἥτις ἐάν μή ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἔξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ» (στ. 22-23· πρβλ. 7,37· Δευτ. 18,15-16.19· Λευκτ. 23,29). Πώς όμως μπορεί κανείς να ακούσει τον Ιησού, τον προφήτη σαν το Μωυσῆ; Στην προκειμένη περίπτωση η απάντηση πρέπει να είναι: με το να ακούσει τον Πέτρο. Ο Ιησούς λοιπόν εδώ ταυτίζει τον εαυτό του με τον μάρτυρα κατά τρόπο, ώστε δι τί λέει ο τελευταίος να εκφράζει τον ίδιο. Το ίδιο περίπου ισχύει στα χωρία 26,16-18.23, αλλά με μεγαλύτερη σαφήνεια. Στο στ. 23 (πρβλ. Λουκ. 2,32· Ησ. 42,5· 49,6) λέγεται για τον αναστημένο Ιησού ότι «φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσι». Ωστόσο, ο Ιησούς ουδέποτε κήρυξε το φως στα Έθνη· ο μάρτυράς του Παύλος όμως το κάνει, όπως είναι φανέρο από την παγκόσμια αποστολή που του ανατέθηκε από τον αναστημένο Ιησού στους στ. 17-18 (Ησ. 35,5· 42,7· 61,ILXX): «ἔξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἔθνων, εἰς οὓς ἐγώ σε ἀποστέλλω ἀνοίξαι ὁ φθαλαμούς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπό σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἔχουσιας τοῦ Σατανᾶ ἐπί τὸν Θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτούς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν καὶ κλήρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ». Ο Λουκάς στο στ. 23 αποδίδει καθαρά στον αναστημένο Ιησού μια αποστολή, την οποία στην πραγματικότητα εκτελεί ο Παύλος. Και οι δύο μάρτυρες έχουν εξουσία, αλλά ο αναστημένος Ιησούς έχει τόσο στενά συσχετιστεί μαζί τους, ώστε η δική τους μαρτυρία να αποτελεί φορέα της αυθεντίας των λόγων του ίδιου του Ιησού. Τέλος, η έννοια της «μαρτυρίας» επιτρέπει στο Λουκά να συγκρίνει ευμενώς τον Παύλο με τον Πέτρο. Οι ρόλοι τους είναι διαφορετικοί, ωστόσο τα δύο πρόσωπα σκιαγραφούνται κατά τρόπο τόσο ανάλογο, όσο κανένα άλλο ζεύγος στις Πράξεις.²³

23. B. Zettner, Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit, 415 και J. Dupont, Nouvelles

Εξουσία τέλεσης θαυμάτων

Παραπάνω παρατηρήσαμε ότι η εξουσία της τέλεσης θαυμάτων όχι σπάνια σχετίζόταν με τη διακήρυξη του αποστολικού μηνύματος (π.χ. Λουκ. 9,1-2· 10,9· Πράξεις 4,15-22· 14,3).²⁴ Ο Zedda ορθά προσθέτει ότι τα θαύματα συνδέονται επίσης με την «δύναμιν» και μπορούν ακόμη και να χαρακτηρίστούν ως «δυνάμεις».²⁵ Αυτός ο συσχετισμός με την ισχύ και το ευαγγελικό μήνυμα συναντάται στις Πράξεις 4,7-12. Οι αρχιερείς, πρεσβύτεροι και γραμματείς ρωτούν τους Πέτρο και Ιωάννη με ποια ισχύ ή στο όνομα τίνος θεράπευσαν τον παραλυτικό στην Ωραία Πύλη. Ο Πέτρος διευκρίνιζει ότι η θεραπεία έγινε στο όνομα του Ιησού από τη Ναζαρέτ (πρβλ. 3,6-7.12-13) και κατόπιν διατείνεται ότι ο Ιησούς είναι «ὁ λίθος ὃ ἔξουθενθείς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων, ὃ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γνώιας, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἀλλῳ οὐδεὶν ἡ σωτηρία· οὐδὲ γάρ ὅνομά ἔστιν ἔτερον ὑπὸ τῶν οὐρανῶν τό δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν φῷ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς» (4,10-12). Σημειώσαμε παραπάνω ότι το χωρίο των Πράξεων 4,30, το οποίο κάνει έμμεση αναφορά σε αυτό το θαύμα και ομοίως εμφανίζεται στα πλαίσια της διακήρυξης του Θείου Λόγου, περιλαμβάνεται σε μια προσευχή προς το Θεό να επιτελέστει θεραπείες και σημεία και τέρατα μέσω του «ἄγιου παιδός» του Ιησού (πρβλ. 2,13.26).

Στην πρώτη αφήγηση της μεταστροφής του Παύλου ο Κύριος Ιησούς Χριστός δίνει εντολή στον Ανανία να πάει στον Παύλο και να επιθέσει «αὐτῷ χείρα, ὥπως ἀναβλέψῃ» (Πράξεις 9,12.15). Οταν όμως ο Ανανίας εκτελεί την εντολή, λέει τα εξής περαιτέρω: «Σαούλ ἀδελφέ, ὁ Κύριος ἀπέσταλκε με, Ἰησοῦς ὃ ὄφθεις σοι ἐν τῇ ὁδῷ ἡ ἡρχου, ὥπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῆς Πνεύματος Ἀγίου» (στ. 17). Και αμέσως ο Παύλος βλέπει

études sur Les Actes des Apôtres (LD 118, Paris 1984), 446-456. Οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν ότι οι αναφορές στους Παύλο και Βαρνάβα ως «αποστόλους» (Πράξεις 14,4.14) δεν θα έπρεπε να ερμηνευτεί ότι τους ταυτίζουν με τους δώδεκα αποστόλους.

24. Εξέταση αυτού του θέματος βλ. παρά F. Neirynck, "The Miracle Stories in the Acts of the Apostles", Les Actes des Apôtres, 202-205. Ο Neirynck (σ. 205) σημειώνει ότι τελευταία οι μελετητές παρατήρησαν πως ο Λουκάς σκόπιμα τοποθετεί θαύματα στην αρχή μιας νέας περιόδου επαποστολικής δραστηριότητας και πως η παράλληλη θαυματουργός δραστηριότητα σχετίζεται με την αντίληψη του Λουκά περί συνέχειας.

25. Zedda, Teologia della salvezza, 64-67.

ξανά και βαπτίζεται. Όλα αυτά εκτυλίσσονται στα πλαίσια της διάδοσης του ονόματος του Ιησού σε Έθνη, σε βασιλείς και στο λαό του Ισραήλ (στ. 15). Και πάλι ένα θαύμα συνδέεται με τη διακήρυξη του ευαγγελικού μηνύματος.

Στο ίδιο κεφάλαιο, ο Πέτρος ευρισκόμενος στη Λύδδα λέει στον παραλυτικό Αινέα: «Αἰνέα, ἵσται σε Ἰησοῦς ὁ Χριστός· ἀνάστηθι καὶ στρῶσον σεαυτῷ» (Πράξεις 9,34). Αυτό το θαύμα δε συνδέεται με το κήρυγμα του ευαγγελίου, αλλά η διατύπωση του Πέτρου καθιστά σαφές ότι η εξουσία να θεραπεύει ανήκει στον Ιησού, πού δρα διαμέσου αυτού. Ο εξορκισμός της μικρής δούλας με τις μαντικές δυνάμεις από τον Παύλο συνδέει τη θαυματουργό δράση με το ευαγγελικό μήνυμα, καθώς αυτή φώναζε: «οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δούλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὅδόν σωτηρίας» (16,17). Οι Πράξεις 19,11-12 (πρβλ. 5,15-16) παρέχουν μια συνοπτική περιγραφή της θαυματουργού δράσης του Παύλου. Το ίδιο το χωρίο διευκρινίζει με ποια δύναμη ή εξουσία τελούνται αυτά τα θαύματα: «Δυνάμεις τε οὐ τάς τυχούσας ἐποιεὶ ὁ Θεός διά τῶν χειρῶν Παύλου». Ακόμη και μαντήλια ή άλλα κομμάτια υφάσματος που αυτός είχε αγγίξει μεταφέρονταν στους ασθενεῖς, οι οποίοι θεραπεύονταν και ελευθερώνονταν από τα κακά πνεύματα. Στη Μάλτα ο Παύλος πρώτα προσεύχεται και κατόπιν «ἐπιθέτει χείρας» στον Πατέρα του Ποπλίου, ο οποίος υπέφερε από πυρετό και δυσεντερία, και τον θεραπεύει. Ακολούθως όλοι οι ασθενεῖς του νησιού προσέρχονται και θεραπεύονται (28,8-9). Η προσευχή του Παύλου εξηγεί από πού προέρχεται η εξουσιοδότηση αυτής της δραστηριότητας.

Το θαύμα στις Πράξεις 13,4-12 για άλλη μια φορά συνδέει τη θαυματουργό δράση με το κήρυγμα του Θείου Λόγου. Ο ανθύπατος Σέργιος Παύλος αδημονούσε να ακούσει το λόγο του Θεού και κάλεσε τους Παύλο και Βαρνάβα στην Πάφο. Αλλά ο Βαριησούς, ένας μάγος στο περιβάλλον του ανθυπάτου, αντιστεκόταν και προσπαθούσε να αποτρέψει το Σέργιο από την πίστη. Ο Παύλος, πλήρης Αγίου Πνεύματος, τον ατένισε και του είπε: «ὁ πλήρης παντός δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἔχθρέ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύσῃ διαστρέφων τάς δόσους Κυρίου τάς εὐθείας; καὶ νῦν ιδού χείρ τοῦ Κυρίου ἐπί σέ, καὶ ἔσῃ τυφλός μή βλέπων τόν ἡλιον ἄχρι καιροῦ» (στ.11-12). Ο Βαριησούς αυτομάτως τυφλώνεται και τριγυρνώντας εδώ κι εκεί ζητά βοήθεια. Ο ανθύπατος βλέποντας το γεγονός πιστεύει, διότι παράλληλα έχει εντυπωσιαστεί από τη διδασκαλία του Κυρίου. Το Αγίο Πνεύμα εξουσιοδοτεί το θαύμα που

πραγματοποιείται από το Θεό μέσω του Παύλου. Επιπλέον, το θαύμα σχετίζεται έντονα με το κήρυγμα του Θείου Λόγου, εφόσον υπηρετεί στην τιμωρία ενός αρνητή του και παράλληλα εν μέρει ενθαρρύνει τον ανθύπατο να πιστέψει.

Εξουσία ορισμού διαδόχων

Ο Πέτρος περιληπτικά αναφέρει τι συνέβη στον Ιούδα, καθώς και την ανάγκη, σύμφωνα με το θέλημα του Θεού (έδει πληρωθῆναι) και με όσα είχαν προλεχθεί από το Αγιο Πνεύμα δια του Δαυίδ στους Ψαλμούς (Πράξεις 1,16.20· πρβλ. Ψαλμ. 68,26LXXX· 108,8LXX), να οριστεί διάδοχος. Κατόπιν εκθέτει τα αναγκαία προσόντα αυτού του διαδόχου, ο οποίος θα πρέπει να βρισκόταν κοντά στον Ιησού από τη βάπτισή του από τον Ιοάννη ώς την ανάληψή του, και να είναι ικανός να σταθεί μάρτυρας της ανάστασής του. Εν συνεχείᾳ προτείνονται οι δύο υποψήφιοι για τη θέση του Ιούδα και οι Χριστιανοί προσεύχονται στον «Κύριο», πιθανότατα τον Ιησού, αφού η πλησιέστερη αναφορά (στ. 21) γίνεται για τον «Κύριο Ιησού» και αυτός εξαρχής επέλεξε τους αποστόλους (Λουκ. 6,13-16), να υποδείξει τον υποψήφιο της επιλογής του.²⁶ Είναι πολύ σημαντικό ότι η αποστολική θέση του Ιούδα περιγράφεται δύο φορές ως «διακονία» (στ. 17,25), και ότι η κοινότητα εμφανίζεται να παιζεί ρόλο στο διορισμό (στ. 15-17,24-26).

Οι Επτά

Οπωσδήποτε το χωρίο των Πράξεων 6,1-7 περικλείει ιστορικά δεδομένα, την ύπαρξη διαμάχης μεταξύ Ιουδαίων Χριστιανών ομιλούντων την αραμαϊκή και την ελληνική, την ενεργό συμμετοχή των αποστόλων στη ζωή της πρώτης κοινότητας, τους Επτά και τα ονόματά τους, και τη με-

26. Η χρήση κλήματων για μια τόσο σημαντική απόφαση φαντάζει στο σύγχρονο αναγνώστη ιπποτική, αλλά οι πρώτοι Χριστιανοί τη θεωρούσαν ως μέσο υπόδειξης της θείας βούλησης.

ταστροφή ιερέων στο Χριστιανισμό.²⁷ Ωστόσο, μέθοδός μας είναι η συνθετική κριτική και ιδιαίτερο αντικείμενό μας η αυθεντία στην Εκκλησία. Ο Η. Βόδδη αποδίδει αποφασιστική σημασία στο γεγονός, καθώς για πρώτη φορά έχουμε ένα διορισμό, όχι διαμέσου κλήσης του ενσαρκομένου ή αναστημένου Κυρίου, της δράσης του Αγίου Πνεύματος ή κλήρου, αλλά δια της εκλογής εκ των μελών ενός εκκλησιάσματος.²⁸ Σύμφωνα με το χωρίο 6,1-7, αιτία της αντιδικίας είναι ότι οι χήρες των ελληνοφώνων Χριστιανών παραμελούνταν κατά την καθημερινή διανομή τροφής. Οι Δώδεκα, που επιθυμούν να αφιερωθούν πρωτίστως στην προσευχή και υπηρεσία του Θείου Λόγου (στ. 2,4), ενεργούν γρήγορα προς επίλυση της διαφοράς, καλούν τους μαθητές και εξηγούν ότι δεν είναι θέλημα Θεού (ούντι άρεστόν) να αφήσουν το Λόγο του ώστε «διακονεῖν τραπέζαις». Η κοινότητα μετέχει, καθώς οι Δώδεκα δίνουν εντολή στους μαθητές να επιλέξουν από αυτή επτά άντρες σεβαστούς για τη διαρκή παρουσία του Αγίου Πνεύματος και της σοφίας στη ζωή τους. Οι μαθητές εκτελούν την εντολή και παρουσιάζουν τους Επτά στους αποστόλους, οι οποίοι προσέχουνται και τους ευλογούν.

Ο G. Schneider αναγνωρίζει τη λογοτεχνική μορφή των Πράξεων 6,1-6 ως αφήγηση διορισμού και παραθέτει παραδείγματα από την Π.Δ., που περιλαμβάνουν τα συναντώμενα στην περικοπή μας ακόλουθα χαρακτηριστικά: ένα πρόβλημα που προέκυψε από την πληθυσμιακή αύξηση του λαού, επιλογή ατόμων που θα αποδεσμεύσουν ένα σημαντικότερο πρόσωπο, και η «έπιθεσις τῶν χειρῶν».²⁹ Ο E. Haenchen προτείνει ότι ο διορισμός του Ιησού του Ναυή από τον Μωυσή ως διαδόχου του (Αριθ. 27,16-23LXX) μπορεί να αποτέλεσε το πρότυπο για τις Πράξεις 6,1-7,³⁰ αλλά πιθανώς αυτό θα μπορούσε να ισχύει πολύ περισσότερο για το Δευτ. 1,9-18 (πρβλ. Έξοδ. 18,13-26). Παραταύτα, κανένα από τα ανωτέρω κείμενα δεν έχει γίνει γενικά αποδεκτό ως υπόδειγμα. Οπωσδήποτε, οι Πράξεις 6,1-6 αποτελούν μια αφήγηση διορισμού, ένα είδος αφήγησης χειροτονίας, και ο R.C. Tannehill ορθά παρατηρεί ότι «Οι απόγοητοι αυτών των αφηγηήσεων των Γραφών ενισχύουν επίσης την αίσθηση της εξου-

27. Bk. J.T. Lienhard, "Acts 6:1-6 A Redactional View", CBQ 37 (1975), 231, 235-236.

28. «ἐπισκέπτομαι», TDNT 2:605.

29. G. Schneider, Die Apostelgeschichte I (HTKNT 5,1 Freiburg 1980), 422.

30. E. Haenchen, The Acts of the Apostles (Philadelphia 1971), 262.

σιοδοτημένης συνέχειας στην πρώτη εκκλησία, όχι μόνο μεταξύ των Δώδεκα και των Επτά, αλλά και μεταξύ της εκκλησίας και τού Ισραήλ της Γραφής...».³¹ Από την άλλη πλευρά πάντως, ο Λουκάς προσέθεσε το μεταβατικό στ. 7, «καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ηὔξανεν, καὶ ἐπληθύνετο ὁ ὄφιθμός σφόδρα, πολὺς τε δχλος...», που δίνει μεγαλύτερη ἐμφαση στην πληθυσμιακή αύξηση της κοινότητας από κάθε άλλο στίχο των Πράξεων και ἔχει ισχυρούς λεκτικούς δεσμούς με την υπόλοιπη περικοπή και ιδιαίτερα τους στίχους 1-2, «πληθύνω» (στ. 1.7· πρβλ. στ. 2.5: «πλῆθος») και «μαθηταί» (στ. 1.2.7· στ. 3: «ἀδελφοί») και «ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ» (στ. 2.7· πρβλ. στ. 4-5). Έτσι ο Λουκάς έχει τοποθετήσει τον διορισμό των Επτά από τους Δώδεκα μέσα σε ένα κυρίαρχο πλαίσιο ανάπτυξης της κοινότητας και του λόγου του Θεού.

Στέφανος και Φίλιππος εμφανίζονται πρώτος και δεύτερος αντίστοιχα στη σειρά, ο δε Στέφανος διακρίνεται από δόλους ως πλήρης πίστεως και Πνεύματος Αγίου. Μόνο ο Στέφανος (6,7-8,1a· πρβλ. 22,20) και ο Φίλιππος (8,4-13,26-40), ο τελευταίος ακολούθως καλείται «ο ευαγγελιστής» (21:8-9),³² εμφανίζονται αργότερα στις Πράξεις. Ωστόσο, δεν διακονούν στις τράπεζες, αλλά κηρύσσουν το χριστιανικό μήνυμα και τελούν θαύματα. Προφανώς ο Λουκάς γνώριζε ότι στα Ιεροσόλυμα τόσο οι Δώδεκα, όσο και οι Επτά, που ηγούνταν των ελληνόφωνων Ιουδαίων Χριστιανών και είχαν πιθανώς επικεφαλής το Στέφανο (πρβλ. 11,19-20), ήταν ενεργοί. Γνώριζε επίσης ότι μέλη αυτής της ελληνόφωνης ομάδας κήρυξαν για πρώτη φορά το ευαγγέλιο εκτός Ιεροσολύμων (πρβλ. Πράξεις 8,4-13,25-40· 11,19-20). Ο Λουκάς πάντως δεν επιθυμούσε καμία σύγχυση ως προς την ηγεσία της κοινότητας. Εφόσον οι Επτά έπρεπε να αποτελούν θεσμό μεταγενέστερο των αποστόλων, ο Λουκάς προέβη σε ανασύσταση της κατάστασης όπως πίστευε ότι υπήρξε. Φυσικά, κάνοντάς το αυτό βασιζόταν εν μέρει στην οργανωτική δομή των εκκλησιών που γνώριζε. Όχι όμως εξολοκλήρου, εφόσον ούτε οι Δώδεκα ούτε οι Επτά ήταν παρόντες σε αυτές τις εκκλησίες. Από την άλλη πλευρά, ο J. Yasebaert μάς

31. The Literary Unity of Luke-Acts. Vol 2: The Acts of the Apostles (Minneapolis 1990), 84.

32. O F.S. Spencer, The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations (JSNTSS 67, Sheffield 1992), 271-276, θεωρεί τον Φίλιππο ως μια πολυδιάστατη μορφή στις Πράξεις, πρωτοπόρο ιεραπόστολο, δυναμικό προφήτη και συνεργάσιμο διάκονο.

υπενθυμίζει ότι ο Ειρηναίος (Ειρην. 1.26.3· 3.12.10· 4.15.1) αναφέρεται τόσο στο Στέφανο όσο και στο Νικόλαο ως «διακόνους». Ως εκ τούτου ο Yasebaert αναφωτίεται αν ακριβώς το γεγονός ότι οι Επτά δεν αποκαλούνταν διάκονοι ενισχύει την αρχαιότητα και την αυθεντικότητα των πληροφοριών του Λουκά, εφόσον κανείς πρώτα εισάγει ένα νέο αξίωμα και κατόπιν σκέφτεται ένα όνομα γι' αυτό.³³

Σίγουρα στις Πράξεις 6,1-7 οι Δώδεκα ασκούν εξουσία· καλούν τους άλλους μαθητές, ορίζουν τα προσωπικά δικά τους καθήκοντα, προτείνουν τη συμμετοχή της κοινότητας στην επιλογή των Επτά και τα κριτήρια της ανάδειξής τους. Οι Επτά παρουσιάζονται στους Δώδεκα, οι οποίοι αιφού προσεύχονται τους ευλογούν, δηλαδή τους διορίζουν ως τους Επτά. Δεν υπάρχει κανένας απολύτως υπαινιγμός ότι η προηγούμενη διαχείριση από μέρους τους μπορεί να οδήγησε στην αντιδίκια.

Το δεύτερο μισό των Πράξεων στρέφεται γύρω από τον Παύλο και τη δράση του. Επιπρόσθετα σε ό,τι έχει ειπωθεί ώς τάρα, η απόφαση του Παύλου να μην πάρει μαζί του τον Ιωάννη Μάρκο κατά το ταξίδι της επιστροφής στη δεύτερη επίσκεψή του στις πόλεις όπου αυτός και ο Βαρνάβας είχαν κηρύξει το μήνυμα, οδηγεί τους τελευταίους να ακολουθήσουν χωριστούς δρόμους και δείχνει ότι η άσκηση εξουσίας δεν ήταν πάντοτε ήπια (Πράξεις 15,36-40). Από την άλλη πλευρά ο Παύλος σέβεται την Ιουδαϊκή εξουσία· όταν κατακρίνει τον Ανανία για την υποκρισία του να δώσει εντολή να τον χτυπήσουν και κατόπιν επιπλήττεται διότι ύβρισε τον αρχιερέα του Θεού, αποδέχεται την επίληξη και απολογείται: «οὐκ ἥδειν ἀδελφοί, δτὶ ἐστίν ἀρχιερεύς· γέγραπται γάρ· ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἔρεις κακῶς» (23,5 πρβλ. στ. 2-5). Η ηγετική θέση του Παύλου ανάμεσα στους Χριστιανούς είναι καλά γνωστή και αναγνωρισμένη, αφού κατά την ακρόαση προ του Φήλικος, ο κατήγορος από πλευράς Ανανία και πρεσβυτέρων αποκαλεί τον Παύλο «πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἵρεσεως» (24,5).

33. Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine lexikographische Untersuchung (Breda 1994), 124-126, 156-157, 222. Ο Σ.Κ. Τσιτσίγκος, «Ποιο ήταν το έργο των Επτά Διακόνων», Δελτίο Βιβλικών Μελετών 22 (1992), 52-58, τους θεωρεί ως ποιμαντικούς λειτουργούς και μονιμότερα διδασκάλους και κατηχητές. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος και δύο αρχαίες εκκλησίες θεωρούσαν ότι οι Επτά ουδέποτε υπήρξαν λειτουργικοί διάκονοι με τη νεώτερη έννοια.

Οι Πρεσβύτεροι

Στο τέλος της πρώτης ιεραποστολικής περιοδείας, σε κάθε εκκλησία (Δέρβη, Λύστρα, Ικόνιο και Αντιόχεια), Παύλος και Βαρνάβας διόρισαν πρεσβύτερους και «προσευξάμενοι μετά νηστειῶν παρέθεντο αὐτούς τῷ Κυρίῳ εἰς ὃν πεπιστεύκαστι» (Πράξεις 14:23). Η χριστιανική ἐννοια του «πρεσβύτερου» πρέπει να βασίστηκε στην εβραϊκή.³⁴ Έχουμε ήδη δει ότι τόσο ο Παύλος, όσο και ο Βαρνάβας απέλαυναν γενικής εξουσιοδότησης, και ο συγκεκριμένος διορισμός (χειροτονήσαντες) μπορεί να περιλάμβανε την «ἐπίθεσιν τῶν χειρῶν».

Ο Παύλος στην ομιλία του στη Μίλητο (Πράξεις 20,17-35) αναφέρει ξανά τον όρο «πρεσβύτεροι», που είναι συνώνυμος με τον όρο «ἐπίσκοποι» (στ. 28).³⁵ Δίνει οδηγίες στους πρεσβύτερους να προσέχουν τους εαυτούς τους και το ποίμνιο, «ἐν φύμας τὸ Πνεῦμα τὸ Ἁγιον ἔθετο ἐπίσκοπους» (στ. 28). Καθήκον τους είναι να ποιμάνουν την εκκλησία που περιήλθε στο Θεό μέσω του αίματος του ίδιου του νιού του. Πιθανότατα ο ίδιος ο Παύλος υπήρχε ο ανθρώπινος παράγοντας αυτών των διορισμών, καθώς η ομιλία αποκαλύπτει ότι η κατήχηση έγινε από αυτόν (στ. 18.20-21.25-27.31). Εφόσον υπήρχαν ορισμένοι πρεσβύτεροι στην Έφεσο (στ. 17), θα πρέπει να συγκροτούσαν ένα είδος συμβουλίου, ενώ σύντομα πρόκειται να αντιμετωπίσουν τις αναπόφευκτες προκλήσεις. Ήξωθεν αντίπαλοι θα επιτεθούν στο κοπάδι· ακόμη και κάποιοι από τους ίδιους τους πρεσβύτερους θα ξεστρατίσουν. Εντούτοις, έχουν το παράδειγμα της αξιοθαύμαστης τριετούς αφοσίωσης του Παύλου, που χωρίς να επιδιώκει κανένα προσωπικό όφελος εργάστηκε με τα ίδια του τα χέρια για να συντηρήσει τον εαυτό του και τους συντρόφους του. Ο Παύλος έκανε πράξη την οδηγία του Ιησού: «μακάριον ἐστι μᾶλλον διδόναι ἡ λαμβάνειν» (στ. 28.31.33-35).³⁶ Τέλος, ο Παύλος εμπιστεύεται τους πρεσβύτε-

34. Τα χωρία Λουκ. 7,3· 9,22· 20,1· 22,52· Πράξεις 4,5.8.23· 6,12· 23,14· 24,1· 25,15 συνηγορούν σ' αυτό. Bλ. επίσης Dupont, *Nouvelles études*, 352-355 και Easton, *Early Christianity*, 68-71. Pace A. Campbell, "The Elders of the Jerusalem Church", *JTS N.S.* 44 (1993), 513-515. Η πεποίθησή του ότι στους πρώτους χρόνους ο όρος «πρεσβύτεροι» αναφέρεται στους Δέκα δεν είναι πειστική.

35. Yasebaert, *Die Amtsterminologie*, 68-69.

36. Bλ. το άρθρο μου "What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders", *Bib* 74 (1993), 329-349.

ρους «τῷ Θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ τῷ δυναμένῳ ἐποικοδομῆσαι καὶ δοῦναι ὑμῖν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν» (στ. 32· πρβλ. 14,23).

Σε ορισμένα χωρία, αν και ο Λουκάς δεν κάνει λόγο για διορισμό πρεσβυτέρων, παρέχει ωστόσο πληροφορίες γι' αυτούς. Χριστιανοί «πρεσβύτεροι» γίνονται για πρώτη φορά γνωστοί από την Αντιόχεια της Συρίας. Ο προφήτης Αγαθος είχε κατέλθει από τα Ιεροσόλυμα στην Αντιόχεια και προέβλεπε βαρύ παγκόσμιο λιμό. Οι εκεί μαθητές αποφάσισαν να κάνουν ό,τι ήταν δυνατό για να βοηθήσουν τους αδελφούς τους στην Ιουδαία, και μέσω Βαρνάβα και Σαύλου απέστειλαν τη βοήθειά τους στους πρεσβύτερους (μάλλον στα Ιεροσόλυμα). Προφανώς αυτοί οι πρεσβύτεροι θεωρούνταν ως τα ενδεδειγμένα πρόσωπα για την ορθή διανομή της βοήθειας, και αυτή η δραστηριότητα μας θυμίζει εκείνη των αποστόλων στις Πράξεις 4,34-5,11. Οι προφήτες και οι διδάσκαλοι στην Αντιόχεια φαίνεται να λειτουργούν ως πρεσβύτεροι.³⁷ Το Αγιό Πνεύμα τους κατευθύνει να διορίσουν τους Βαρνάβα και Παύλο για ένα συγκεκριμένο σκοπό: κατόπιν νηστείας και προσευχής «ἐπιθέντες τάς χειρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν» (13:1-1).

Πρεσβύτερους συναντάμε ξανά στα Ιεροσόλυμα να καλωσορίζουν, μαζί με την εκκλησία και τους αποστόλους, τον Παύλο και το Βαρνάβα (Πράξεις 15,4· πρβλ. στ. 2.6.22-23). Πια μια ακόμη φορά τίποτε δεν αναφέρεται σχετικά με το διορισμό τους, όμως θα δούμε στη συνέχεια ότι οπωσδήποτε μετείχαν της εξουσίας των αποστόλων. Η ίδια επισήμανση επαληθεύεται όταν αργότερα ο Παύλος επισκέπτεται τον Ιάκωβο στα Ιεροσόλυμα,³⁸ όπου όλοι οι πρεσβύτεροι είναι παρόντες (21,18). Μνημονεύεται ακόμη η απόφασή τους στο Συμβούλιο των Ιεροσόλυμων, όπότε και εμφανίζονται να ασκούν εξουσία επί ολόκληρης της Εκκλησίας.³⁹ Μολο-

37. O Yasebaert, Die Amtsterminologie, 42-43, τους βλέπει περισσότερο ως ιεραποστόλους. O N. Taylor, Paul, Antioch and Jerusalem: A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity (JSNTSS 66; Sheffield 1992), 87-144, 222-226, στην ιστορική του προστίτηση υποστηρίζει ότι η σχέση του Παύλου με την Εκκλησία της Αντιόχειας ήταν κρίσιμης και καθοριστικής σημασίας γι' αυτόν και τη χριστιανική του αποστολή.

38. O Tyson, "The Emerging Church", 141-142 σχολιάζοντας την ταυτότητα αυτού του Ιακώβου καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δεν είναι απίθανο ο Λουκάς να είχε κατά νου τον αδερφό του Κυρίου.

39. Bλ. Dupont, Nouvelles études, 163.

νότι θύμως και στις δύο περιπτώσεις αυτοί οι πρεσβύτεροι μοιράζονται την εξουσία με τους αποστόλους, δε συντρέχει λόγος να θεωρούμε ότι ο ρόλος τους ήταν το ίδιο σημαντικός. Στο σύνολο των Πράξεων ποτέ δεν συναντάμε κάποιον πρεσβύτερο να μιλά ως μεμονωμένο πρόσωπο.⁴⁰

Πολύ πιθανό οι παράγραφοι Λουκ. 12,41-48 να αφορούν σε μεταγενέστερους εκκλησιαστικούς ηγέτες και έτσι είναι σχετικές με την περίπτωση που μας απασχολεί.⁴¹ Ο Πέτρος αποκαλώντας τον Ιησού «Κύριο» τον ρωτά αν η παραβολή για τους προσεκτικούς υπηρέτες απευθύνεται στους αποστόλους μόνο ή σε δλονις τους ανθρώπους. Ο Ιησούς πρώτα ρωτά «τίς ἀρα ἔστιν ὁ πιστός οἰκονόμος καὶ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον», για να απαντήσει ο ίδιος στο ερώτημά του: «μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει ποιοῦντα οὕτως, ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. ἐάν δέ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, χρονίζει ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι, καὶ ἄρξηται τύπτειν τούς παῖδας καὶ τάς παιδίσκας, ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι, ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ἡ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ἡ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτόν, καὶ τό μέρος αὐτοῦ μετά τῶν ἀπίστων θήσει. ἐκεῖνος δέ ὁ δοῦλος, ὁ γνούς τό θέλημα τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας μηδὲ ποιήσας πρός τό θέλημα αὐτοῦ, δαρήσεται πολλάς ὁ δέ μὴ γνούς, ποιήσας δέ ἔξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας, παντὶ δέ φέδόθη πολύ, πολύ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ φαρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν». Το μήνυμα είναι αρκετά καθαρό. Ενόψει της δεύτερης ελεύσεως του Ιησού, του αναστημένου Κυρίου, οι ηγέτες της Εκκλησίας οφείλουν να είναι ενάρετοι και υποδείγματα χριστιανικής αγάπης, έχοντας επίγνωση ότι τα χαρίσματα και η θέση που κατέχουν τους προσδίδουν μεγαλύτερη ευθύνη. Αν είναι πιστοί στα καθήκοντά τους, σίγουρα θα ανταμειφθούν. Αν όχι, ο Ιησούς θα επιστρέψει σε ανυπίαστο χρόνο και τότε θα λάβουν δίκαιη τιμωρία.

Στον Μυστικό Δείπνο, μόνο ο Λουκάς από τους Συνοπτικούς επαναλαμβάνει τη συζήτηση για το ποιος είναι ο ανώτερος (Λουκ. 22,24-27· πρβλ. 9,46-48 μερ.). Ο Ιησούς, αφού μιλά για το σώμα του «τό οπέρ ύμῶν

40. Για το ρόλο των γυναικών στο Ευαγγέλιο του Λουκά, βλ. J.-M. van Cangh, "La femme dans l' Evangile de Luc", RTL 24 (1993), 297-324.

41. Bl. Nelson, Leadership and Discipleship, 47-48.

διδόμενον» και το ποτήριο «ή καὶνή διαθήκη ἐν τῷ αἷματί μου, τὸ ὑπέρ
ὑμῶν ἐκχυνόμενον» (στ. 19-20), λέει στους αποστόλους ότι «οἱ βασιλεῖς
τῶν ἡθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ οἱ ἔξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται
καλοῦνται» (στ.25). Με τους αποστόλους όμως δεν μπορεί να συμβαίνει
το ίδιο: «ὅ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἥγονονος ὡς ὁ
διακονῶν» (πρβλ.. 17,10). «Τίς γάρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν;
οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν». Η ἀσκηση
εξουσίας από τον Ιησούν μεταφράζεται σε διακονία και το ίδιο πρέπει να
ισχύει και για τους αποστόλους.⁴²

Εξουσία λήψης αναγκαίων αποφάσεων στην κοινότητα⁴³

Στην ιστορία του Ανανία και της Σαπφείρας (Πράξεις 5,1-11), που συγκροτεί ἑνα δίπτυχο (στ. 1-6.7-11) και αποτελεί τυπικό δείγμα θαυματουργού τιμωρίας, η βασιλεία του Σατανά συγκρούεται με αυτή του Θεού.⁴⁴ Αν ο Ανανίας και η Σαπφείρα πετύχαιναν στην απάτη τους, η ίδια η ακεραιότητα της κοινότητας (Εκκλησίας) θα διακυβευόταν. Οι πληροφορίες για τον Πέτρο καταλαμβάνουν περίπου το ήμισυ της όλης περικοπής (στ. 3-4.8ab.9) και αυτός είναι ο κύριος φορέας του θείου. Καθετί άλλο είτε εισάγει σε αυτό που εκείνος θέλει να πει είτε απορρέει από αυτό. Οι ερωτήσεις και οι προφητικές του δηλώσεις αποκαλύπτουν το Σατανά, ως κύριο αίτιο του κακού, και την ελεύθερη, ταυτόχρονα όμως και δόλια συμπεριφορά του Ανανία και της Σαπφείρας: «οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ Θεῷ» (στ. 4c), και εντονότερα ακόμη: «τί ὅτι συνεφανήθη ὑμῖν πειράσαι τό Πνεῦμα Κυρίου;» (στ. 9a πρβλ. στ. 3). Τα πόδια των αποστόλων (στ. 2- πρβλ. 4,35.37), όπου ο Ανανίας και η Σαπφείρα απέθεσαν την «τιμὴν» από

42. B.L. Nelson, Leadership and Discipleship, 49, 171-172, 258-259, 264.

43. O L.T. Johnson, Decision Making in the Church: A Biblical Model (Philadelphia 1993), 59-87, απαριθμεί πέντε αποφάσεις (Πράξεις 1,15-26· 4,23-31· 6,1-6· 9,26-30· 10,1-11,18 και 14,26-15,35). Ο ίδιος ο Johnson εκφράζει αμφιβολίες για την περίπτωση 4,23-31. Στην πραγματικότητα πρόκειται περισσότερο για προσευχή να μείνουν πιστοί στο διακόνημά τους. Όλες οι άλλες αποφάσεις εξετάζονται στην παρούσα μελέτη.

44. Αυτή η σύντομη περίληψη βασίζεται στο ἄρθρο μου "You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God (Acts 5,4c)", Bib 76 (1995), 182-209.

την πώληση της ιδιοκτησίας τους, αποτελούν τόπο αναμέτρησης με το Θεό και το Αγιο Πνεύμα του Κυρίου (Ιησού);, κατ' επέκταση δε τόπο συγκέντρωσης εξουσίας. Είναι πολύ σημαντικό ότι η Σαπφείρα πέφτει νεκρή στα πόδια του Πέτρου, και προφανώς επάνω ακριβώς στην «τιμήν» που πρόσφεραν η ίδια και ο άντρας της (στ. 10a): το κατάλληλο σημείο-σύμβολο της αποκάλυψης και της ήττας τους. Και στις δύο περιπτώσεις το κοινό βλέπει τους θανάτους του Ανανία και της Σαπφείρας, τους οποίους ο Λουκάς δεν αποδίδει με σαφήνεια στο Θεό, το Αγιο Πνεύμα ή τον Πέτρο. Βλέπει ακόμη την απομάκρυνση και την ταφή τους ως τρανταχτή επιβεβαίωση της ματαιότητας του ψεύδους προς το Θεό και τους ηγέτες της χριστιανικής κοινότητας, και ως νίκη επί του Σατανά και της δόλιας συμπεριφοράς των οργάνων του. Το αποτέλεσμα είναι φόβος, που στη δεύτερη περίπτωση επεκτείνεται στο σύνολο της Εκκλησίας και σε όλους όσουις ακούνε το γεγονός. Υπάρχουν αρκετοί λόγοι για να θεωρήσουμε ότι ο «Κύριος» στο σ. 9 ταυτίζεται με τον Ιησού: και αν όντως έτσι συμβαίνει, ο Λουκάς αναπαριστά την Αγία Τριάδα ως ενεργό παράγοντα στη ζωή της Εκκλησίας και, ιδιαίτερα, των αποστόλων και του Πέτρου. Τα πλησιέστερα παράλληλα της ιστορίας του Ανανία και της Σαπφείρας είναι η περίπτωση του Ιούδα και του πειρασμού του Ιησού. Η ιστορία του πειρασμού μάς βοηθάει ίσως κατά τον καλύτερο τρόπο να διακρίνουμε το σκοπό του Λουκά. Διότι ο Ιησούς ξεκινά την πρώιμη δραστηριότητά του με μια καθοριστική νίκη επί του διαβόλου⁴⁵ και ομοίως δια της επενέργειας του Θεού και του Αγίου Πνεύματος του Κυρίου (Ιησού): στον Πέτρο, η νεότευκτη Εκκλησία υπερισχύει της καταστροφικής επενέργειας του Σατανά στον Ανανία και τη Σαπφείρα.

Πράξεις 15,1-35 (πρβλ. 10,1-11,18· 16,4· 21,25)

Μια πολύ σημαντική απόφαση για την πρώτη Εκκλησία ήταν αν οι μεταστραφέντες Εθνικοί έπρεπε να υφίστανται περιτομή ή όχι⁴⁵ και η

45. Αρκετές πρόσφατες δημοσιεύσεις ασχολούνται με αυτό το χερό. Ο J. Jervell, "Das Aposteldekret in der lukanischen Theologie", *Texts and Contexts: Biblical texts in Their Textual and Situational Contexts, Essays in Honor of L. Hartman* (ed. T. Fornberg & D. Hellholm) (Oslo 1995), 229 (πρβλ. 227-243), θεωρεί ότι το θέσπισμα θεολογικά δεσμεύει τους Εθνικούς στο Νόμο και κατ' επέκταση στο Ισραήλ. Έτσι δια των τεσσάρων κανόνων απο-

διαδικασία της απόφασης εξελίσσεται πολύ ομαλά. Έτσι ο Λουκάς στις Πράξεις 15,1-35 μπορεί κάλλιστα να θέλει να παρουσιάσει τον ιδανικό τρόπο επίλυσης των προβλημάτων της Εκκλησίας.⁴⁶ Οι μαθητές στην Αντιόχεια έστειλαν τον Παύλο, το Βαρνάβα και κάποιους άλλους αντιπροσώπους στα Ιεροσόλυμα για να διευθετήσουν το ζήτημα. Αυτοί οι αντιπρόσωποι έγιναν ευμενώς δεκτοί από τους αποστόλους και τους πρεσβυτέρους, ορισμένοι όμως από τους μεταστραφέντες Φαρισαίους ενέμεναν στην αντιδικία και ισχυρίζονταν ότι ήταν αναγκαίο («δεῖ») και οι Εθνικοί να τηρούν το Μωσαϊκό Νόμο (15,1-5).

Κατόπιν εκτενών συζητήσεων ο Πέτρος υπενθυμίζει στους συγκεντρωμένους το περιστατικό του Κορνηλίου, όπου ο Θεός αποφάσισε ότι μέσω αυτού τα Έθνη θα ακούσουν το λόγο του Θεού και θα πιστέψουν⁴⁷ και τους χορήγησε το Αγιό Πνεύμα, όπως ακριβώς και στους εξ Ιουδαίων Χριστιανούς (πρβλ. 10,44-48· 11,15-18). Ο Θεός εξάγνισε τις καρδιές τους με την πίστη χωρίς να κάνει καμία διάκριση. Στη συνέχεια ο Πέτρος κατηγορεί τους αντιπάλους του Παύλου και του Βαρνάβα ότι προκαλούν

τάσσονται την ειδωλολατρεία και διατηρούν την αγνότητα του λαού του Θεού. Ο Jervell παραθέτει επίσης αξιοσημείωτη βιβλιογραφία. Ο A.J.M. Wedderburn, "The 'Apostolic Decree': Tradition and Redaction", NovT 35 (1993), 389 ομοίως βλέπει τους κανόνες προορισμένους να προστατεύουν τη χριστιανική κοινότητα από την απειλή των παγανισμού. Ο C.N. Jefford, "Tradition and Witness in Antioch: Acts 15 and Didache 6", Perspectives in Religious Studies 19 (1992), 409-419, υποστηρίζει μια κοινή πηγή για τις Πράξεις 15 και Διδαχή 6, διατηρούμενη στη δεύτερη σε μια πιο αρχέγονη μορφή. Ο H. van de Sandt, "An Explanation of Acts 15,6-21 in the Light of Deuteronomy 4,29-35 (LXX)", JSNT 46 (1992), 73-97, θεωρεί ότι το πρώτο χωρίο αποτελεί επανερμηνεία και προσαρμογή του δεύτερου. Ο A.T.M. Cheung, "A Narrative Analysis of Acts 14:27-15:35: Literary Shaping in Luke's Account of the Jerusalem Council", WTJ 55 (1993), 137-154, παρέχει μια ενδιαφέρουσα φιλολογική ανάλυση του χωρίου, ενώ ο J. Taylor, "Ancient Texts and Modern Critics: Acts 15:1-34", RB 99 (1992), 373-378, επισημαίνει τρία από τα φιλολογικά του προβλήματα. Βλ. επίσης K. Salo, Luke's Treatment of the Law: A Redactional-Critical Investigation (Annales Academiae Scientiarum Fennicae 57, Helsinki 1991), 190-255.

46. Βλ. R. Heiligenthal, "Methodische Erwägungen zur Analyse neutestamentlicher Gemeindekonflikte", ZRGG 48 (1996), 10-113. Για τις πιθανώς διαθέσμες στο Λουκά πηγές και τον τρόπο αξιοποίησή τους, πρβλ. R. Pesch, "Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konfliktes", Kontinuität und Einheit, Fs. F. Mussner (hrsg. P.-G. Müller & W. Stenger) (Freiburg 1981), 121-122.

47. Βλ. Πράξεις 10,5-6.11-16.20.22.28-29a.30-36· 11,3-10.12a.13-14.

το Θεό θέλοντας να φορτώσουν στον τράχηλο των πρώην Εθνικών ένα βάρος, που ούτε οι ίδιοι οι Ιουδαίοι και οι πρόγονοι τους κατάφεραν να σηκώσουν. Και καταλήγει λέγοντας: «ἀλλά διά τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦν πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κάκεινοι» (15,11· πρβλ. στ. 6,11).⁴⁸

Ακολούθως μιλά στους συγκεντρωμένους ο Ιάκωβος. Υποστηρίζει πως ό, τι είχε πει αμέσως νωρίτερα ο Πέτρος επιβεβαιώνεται από τα λόγια των προφητών και παραπέμπει στον Αμώς 9,11-12LXX περί ανοικοδομήσεως του οίκου του Δαυΐδ «ὅπως δὲ ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν Κύριον, καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ δνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει Κύριος ὁ ποιῶν ταῦτα πάντα. γνωστά ἀπ' αἰώνος ἔστι τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ» (Πράξεις 15,17-18). Η κρίση του Ιακώβου («διό ἐγώ κρίνω») υπαγορεύει να μην δημιουργήσουν πρόβλημα στους μεταστραφέντες Εθνικούς, παρά μόνο να τους γράψουν «ἀπέχεσθαι ἀπό τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἴματος» (στ. 20),⁴⁹ γιατί η διδασκαλία του Μωσῆ επ' αυτού είναι γνωστή (στ. 21).⁵⁰ Αυτή η δικαιολόγηση στο στ. 21 προσβλέπει και πάλι στο θέλημα του Θεού, αφού γίνεται αναφορά στις Γραφές. Οι κοινότητες τόσο της Αντιόχειας, όσο και των Ιεροσολύμων, έπαιξαν επίσης κάποιο ρόλο στη λήψη της απόφασης (στ. 2,22· πρβλ. 11,1-3).

Απόστολοι, πρεσβύτεροι και ολόκληρη η εκκλησία στέλνουν επιστο-

48. Ο F. Refoulé, "Le discours de Pierre à l' assemblée de Jérusalem", RB 100 (1993), 239-251, υποστηρίζει ότι, υπό δεδομένες συνθήκες, η θεωρία του M.-E. Boismard τως ο Λουκάς γνώριζε και χρησιμοποιούσε τις επιστολές του Πατέλου, μπορεί να γίνει αποδεκτή.

49. Για πληροφορίες επί του παρασκήνιου της αποφάσεως, βλ. T. Callan, "The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29- 21:25)", CBQ 55 (1993), 284-297. O. W. Radl, "Das Gesetz in Apg 15", Das Gesetz im Neuen Testament (ed. K. Kartelge) (Freiburg 1986), 172, παρατηρεί ότι ο στ. 20 στην πραγματικότητα δεν εισέρχεται κάτι νέο, και ότι ακριβέστερα αυτές οι απαιτήσεις δεν συνιστούνται όρους αποδοχής στο λαό του Θεού, αλλά κανόνες ζωής των μελών του λαού του Θεού (σ. 174).

50. Ο E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, (Philadelphia 1971), 450, 469-472, μας υπενθυμίζει ότι ο Dibelius θεωρούσε τις Πράξεις 15,21, όσον αφορά στο περιεχόμενο και τη σημασία, μεταξύ των δυσκολότερων χωρίων της Κ.Δ. Ο Haenchen ορθά λύνει το πρόβλημα επισημαίνοντας ότι ο στ. 21 δεν μπορεί παρά να αποτελεί επεξήγηση του στ. 20. Βλ. επίσης Jervell, "Das Aposteldekret", 231-232. E. Richard, "The Divine Purpose: The Jews and the Gentile Mission (Acts 15)", SBL Seminar Papers (ed. P.J. Achtemeier) (Chico, CA 1980), 272.

λή και εξηγούν ότι δεν εξουσιοδότησαν τα άτομα εκείνα που αναστάτωσαν τους μαθητές στην Αντιόχεια, τη Συρία και την Κιλικία. Επαινούν τον Παύλο και το Βαρνάβα και στέλνουν μαζί τους ως αντιπροσώπους τον Ιούδα, το λεγόμενο Βαρσαββά, και το Σίλα, για να δώσουν εξηγήσεις από πρώτο χέρι. Παρουσιάζουν τις τέσσερις απαιτήσεις του Ιακώβου με τα λόγια: «ἔδοξε γάρ τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδέν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τῶν ἐπάναγκες τούτων· ἔξ ὃν διατηροῦντες ἔαντούς εὐ πράξετε. ἔρρωσθε» (Πράξεις 15,28.29b· πρβλ. στ. 22-29). Οι μαθητές στην Αντιόχεια χαίρουν με την επιστολή, ενώ Ιούδας και Σίλας τους ενθαρρύνουν και τους επαναβεβαιώνουν και κατόπιν αποχωρούν εν ειρήνη για τα Ιεροσόλυμα (στ. 30-34). Δύο φορές γίνεται αργότερα μνεία σε αυτή την απόφαση των αποστόλων και των πρεσβυτέρων. Όσο οι Παύλος, Σίλας και Τιμόθεος περιόδευναν από πόλη σε πόλη, «παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν τά δόγματα τά κεκριμένα ὑπό τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ» (16,4). Και στα Ιεροσόλυμα ο Ιάκωβος και οι πρεσβύτεροι μιλώντας στον Παύλο αναφέρουν για τους μεταστραφέντες Εθνικούς: «ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτούς» (21,25). Είναι πολύ πιθανό ότι ο Λουκάς θεωρούσε τις τέσσερις αυτές απαιτήσεις ως μια παραχώρηση από πλευράς των Εθνικών χάριν της ενότητας της Εκκλησίας.⁵¹

Στις Πράξεις 15,1-35 πρωταγωνιστούν ο Πέτρος και ο Ιάκωβος. Όταν ο Ιάκωβος εγκρίνει τα λεγόμενα του Πέτρου, οι απόστολοι, οι πρεσβύτεροι και ολόκληρη η εκκλησία εγκρίνουν με τη σειρά τους την πρόταση του Ιακώβου, και η κοινότητα της Αντιόχειας εγκρίνει και αποδέχεται με χαρά την επιστολή που της στέλνεται. Η όλη εξέλιξη είναι αναμενόμενη και αιτιολογημένη, εφόσον η τελική απόφαση συμπλέει με το θέλημα του Θεού⁵² και το Αγίο Πνεύμα.

Οπωσδήποτε, ο Πέτρος κατέχει τιμητική θέση μεταξύ των αποστό-

51. E. Franklin, Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew (JSNTSS 92, Sheffield 1994), 58-60. Bλ. επίσης O. Böcher, "Das sogenannte Aposteldekret", Vom Urchristentum zu Jesus, Fs. J. Gnilka (ed. H. Frankemölle & K. Kertelge) (Freiburg 1989), 336· Heiligenthal, "Methodische Erwägungen", 113 και A. Strobel, "Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streits: Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit in Gesprächen der Kirchen", Kontinuität und Einheit, 81-104.

52. Bλ. Richard, "The Divine Purpose", 269-273.

λων.⁵³ Οι περισσότεροι παραδέχονται ότι αυτό αποτελεί ήδη πραγματικότητα στο Ευαγγέλιο του Μάρκου, ο Λουκάς όμως προβάλλει περαιτέρω αυτό το γεγονός, όπως καθίσταται σαφές στο Λουκ. 5,1-11, όπου ο Πέτρος αναφέρεται ονομαστικά εξι φορές, ενώ κατά την περιγραφή της κλήσης των ψαράδων από το Μάρκο (1,16-20) αναφέρεται μόνο δύο. Ο Πέτρος εμφανίζεται ως εκπρόσωπος των αποστόλων στο Λουκ. 8,45 και επικεφαλής των τριών στενών ακολούθων του Ιησού (9,32). Ρωτά αν η παραβολή για τους προσεκτικούς υπηρέτες απευθύνεται προς τους αποστόλους μόνο ή προς όλους τους πιστούς (12,41) και αποστέλλεται μαζί με τον Ιωάννη να προετοιμάσει το Πάσχα (22,8). Όταν ο Ιησούς προβλέπει την άρνηση του Πέτρου, μόνο ο Λουκάς γράφει: «Σίμων, Σίμων, ίδού ό Σατανᾶς ἔξητησατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον ἐγὼ δέ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου» (22,31). Στο τέλος του περιστατικού στους Εμμαούς, που είναι μοναδικό στο Λουκά, πρώτα οι 'Ἐντεκα καὶ οι μετ' αυτών λένε στους δύο μαθητές ότι «ῆγέρθη ό Κύριος δητῶς καὶ ὥφθη Σίμωνι» κατόπιν οι δύο μαθητές αναφέρουν τι τους συνέβη στό δρόμο και πώς τον γνώρισαν όταν ἐκοβε το ψωμί (24,33-35). Οπας καταδείχθηκε πιο πάνω, ο Πέτρος αποτελεί τον κύριο ανθρώπινο εκτελεστή της θείας βούλησης στα πρώτα κεφάλαια των Πράξεων: προεδρεύει κατά την εκλογή διαδόχου του Ιούδα, εκφέρει λόγους κατά την Πεντηκοστή, και στη Στοά του Σολομώντα και στο Συνέδριο, δηλώνοντας στο όνομα τίνος ενεργούν οι απόστολοι. Οι πράξεις του βρίσκονται στο επίκεντρο της ιστορίας του Ανανία και της Σαπφείρας, καθώς και της περίπτωσης του Σίμωνα του Μάγου, που θέλησε να εξαγοράσει τη δωρεά του Αγίου Πνεύματος από το Θεό. Είναι ακόμη ο εκπρόσωπος των αποστόλων στο Συνέδριο (4,8-12,19-20; 5,29-32). Είναι γεγονός ότι στο κεφ. 12,16b-17 τίθεται προσωρινά στο παρασκήνιο, προφανώς χάριν του Ιακώβου. Το περιστατικό του Κορνηλίου όμως, στο οποίο παίζει κεντρικό ρόλο, αποτελεί καθοριστικό στοιχείο στην απόφαση του Συμβουλίου των Ιεροσολύμων περί της περιτομής των πρώην Εθνικών και της τήρησης του Μωσαϊκού νόμου. Η απουσία του Πέτρου από το υπόλοιπο των Πράξεων αντανακλά περισσότερο τα ενδιαφέροντα του ίδιου του Λουκά, παρά την εξαφάνιση του πρώτου από την ενεργό δράση.

53. Βλ. επίσης P. Perkins, Peter, Apostle for the Whole Church (Columbia, S.C. 1994), 35-37, 84-95, 118-119.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, ο Λουκάς δεν απομονώνει τον Πέτρο. Ο Πέτρος συνδέεται με άλλους: «σύν τοῖς ἔνδεκα» (Πράξεις 2,14), «ήμιν τί ἀτενίζετε ὡς ίδια δυνάμει ἡ εὐσεβείᾳ πεποιηκόσι τοῦ περιπατεῖν αὐτὸν» (3,12), «διά τό διδάσκειν αὐτούς» (4,2), «εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀνακρινόμεθα» (4,9), «ό δέ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀποκριθέντες πρός αὐτούς εἶπον» (4,19) και «ἀποκριθεὶς δέ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπον» (5,29). μιλά επίσης σε πληθυντικό αριθμό: «οὐ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες» (2,32: πρβλ. 3,15· 5,32· 10,39.42). Πέτρος και Ιωάννης στέλνονται από τους αποστόλους στη Σαμάρεια (8,14) και ενεργούν από κοινού (στ. 15-17.25). Τέλος, κατά την επιστροφή του στα Ιεροσόλυμα, ο Πέτρος οφείλει να εξηγησει στους αποστόλους και στους πιστούς τα πεπραγμένα του στην Καισάρεια (11,1-4).⁵⁴

Μια ακόμη κοινοτική απόφαση συναντάμε στις Πράξεις 21,20-26. Ο Ιάκωβος και οι πρεσβύτεροι λένε στον Παύλο να λάβει μέρος στο τάμα των τεσσάρων ανδρών συμμετέχοντας στις τελετές εξαγνισμού και πληρώνοντας για το ξύρισμα των κεφαλιών τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο όλοι θα είναι βέβαιοι ότι ο Παύλος τηρεί το Μωσαϊκό Νόμο και ότι δε διδάσκει τους μεταστραφέντες Εθνικούς να αποποιηθούν την περιτομή και τα ιουδαϊκά έθιμα. Ο Παύλος ακολουθεί τις υποδείξεις, λίγο όμως προτού ολοκληρωθεί ο εξαγνισμός ξεσπά ταραχή στο ναό. Σίγουρα σε αυτούς τους στίχους βρισκόμαστε εγμέσω ενός διαλόγου ανάμεσα στο Λουκά και τους Ιουδαίους Χριστιανούς, και η συνεργασία του Παύλου με τον Ιάκωβο και τους πρεσβύτερους πιθανότατα εξυπηρετεί ως παράδειγμα για τους μεταγενέστερους πιστούς. Ο Λουκάς δε, δίνει ιδιαίτερη προσοχή στον Ιάκωβο. Όταν ο Πέτρος ελευθερώνεται από τη φυλακή, παροτρύνει τους ευρισκόμενους στο σπίτι της μητέρας του Μάρκου: «ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα» (12,17). Από τη στιγμή που στο Συμβούλιο των Ιεροσολύμων και κατά την τελική ἀφίξη του Παύλου στα Ιεροσόλυμα ο Ιάκωβος εμφανίζεται να είναι επικεφαλής της Εκκλησίας στα Ιεροσόλυμα, δεν είναι αβάσιμη η ερμηνεία από ορισμένους ότι με τη δήλωσή του ο Πέτρος ουσιαστικά μεταβιβάζει την εξουσία της εκκλησίας των Ιεροσολύμων.

Ο Λουκάς συσχετίζει τη λήψη αποφάσεων στην κοινότητα με τους Χριστιανούς προφήτες. Στην Αντιόχεια ο Αγαθος προβλέπει το λιμό που

54. Dumais, Communauté et mission, 130-133.

λαμβάνει χώρα κατά την αρχή του Κλαυδίου, και οι εκεί μαθητές αποστέλλουν βοήθεια στους αδελφούς της Ιουδαίας (Πράξεις 11,27-30). Αργότερα ο Αγαθος φτάνει στην Καισάρεια και προβλέπει τη σύλληψη του Παύλου στα Ιεροσόλυμα και την παράδοσή του από κάποιους Ιουδαίους στους Εθνικούς. Αρχικά η κοινότητα προσπαθεί να πείσει τον Παύλο να μην πάει στα Ιεροσόλυμα, διαπιστώνοντας όμως τη στέρεη απόφασή του υποχωρεί με τα λόγια: «τό θέλημα τοῦ Κυρίου γινέσθω» (21:10-14· πρβλ. στ. 9). Οι μόνοι άλλοι Χριστιανοί προφήτες η δραστηριότητα των οποίων αποκαλύπτει τη σκοπιμότητα του ρόλου τους είναι ο Ιούδας και ο Σίλας, οι οποίοι ενθαρρύνουν και ενισχύουν τους μαθητές στην Αντιόχεια αμέσως μετά τη λήψη της χαρμόσυνης επιστολής από το Συμβούλιο των Ιεροσολύμων (15,30-32).

Εξουσία Βαπτίσματος και Κλάσης του Αρτου

Μόνο σε μία περίπτωση συναντάμε σαφή εξουσιοδότηση για βάπτιση. Το Αγιο Πνεύμα καταλαμβάνει εκείνους που ακούν τα λόγια του Πέτρου στο σπίτι του Κορνήλιου. Ο Πέτρος συμπεραίνει ότι είναι θέλημα Θεού να βαπτιστούν και δίνει εντολή αυτό να πραγματοποιηθεί (Πράξεις 10,44-48· 11,15-18). Ανάλογη εξουσιοδότηση υπαινίσσονται το ερώτημα του Αιθίοπα ευνούχου «τί κωλύει με βαπτισθῆναι;» (8,36), τα λόγια του Ανανία και η συνακόλουθη βάπτιση του Παύλου στο 9,17 (πρβλ. 22,12-16), τα λεγόμενα στο περιστατικό του δεσμοφύλακα των Φιλίππων (16,30-34) και η εξήγηση του Παύλου προς τους Εφεσίους μαθητές ότι πρέπει να βαπτιστούν στο όνομα του Ιησού (19,1-7). Για τις υπόλοιπες περιπτώσεις βαπτίσεως πρέπει να υποθέσουμε ότι εκείνοι που προέβησαν στην τέλεσή τους είχαν τη σχετική εξουσία.

Ο προσδιορισμός της Ευχαριστίας ως «Κλάσεως του Αρτου» ανήκει στο Λουκά (Λουκ. 24,35· Πράξεις 2,42,46· 20,7.11 πρβλ. Λουκ. 22,19· 24,30), ο οποίος την αποκαλεί επίσης «Πάσχα» (Λουκ. 22,15· πρβλ. στ. 1.7-8.11.13). Το χωρίο που αναφέρεται στην εξουσία τέλεσης της «Κλάσης του Αρτου», είναι αυτό του Μυστικού Δείπνου (Λουκ. 22,14-38). Σε αυτή τη σκηνή ο Λουκάς σαφώς δηλώνει ότι οι απόστολοι ήταν παρόντες (στ. 14· πρβλ. 30), μολονότι στη σκηνή της προετοιμασίας θέλει τους Πέτρο και Ιωάννη να λένε στον ιδιοκτήτη του σπιτιού: «λέγει σοι ό διδάσκαλος, που ἔστι τό κατάλυμα ὃπου τό πάσχα μετά τῶν μαθητῶν μου φάγω;» (στ.

11). Η εξουσία των αποστόλων να τελούν την αρτοκλασία απορρέει από τις οδηγίες του Ιησού μετά την προσφορά του ἄρτου ως του ιδίου του σώματός του: «τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμήν ἀνάμνησιν» (στ. 19b· πρβλ. Α' Κορ. 11,24-25). Το στερεότυπο κείμενο της Δύστης παραλείπει τους στίχους 19b-20, δεδομένης όμως της ὑπαρξῆς ισχυρών στοιχείων υπέρ τους στα χειρόγραφα, η εκτενέστερη εκδοχή φαίνεται πως είναι σίγουρα η αρχική.⁵⁵ Η οδηγία «τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμήν ἀνάμνησιν» αποκτά ακόμα μεγαλύτερη βαρύτητα από τη στιγμή που η φιλολογική μορφή του Μυστικού Δείπνου είναι αυτή της τελευταίας επιθυμίας και της διαθήκης. Πουθενά αλλού στο Λουκά-Πράξεις δεν υπάρχει ἀμεση δήλωση περί της εξουσίας για την κλάση του ἄρτου. Εντούτοις, η κατοπινή Εκκλησία ακολούθησε την οδηγία του Ιησού. Στην πρώτη κύρια σύνοψη διαβάζουμε: «κλῶντες τε κατ' οἴκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας» (Πράξεις 2,46· πρβλ. Λουκ. 24,30). Η φράση «κλῶντες ἄρτον» αναφέρεται πιθανώς στην Ευχαριστία, διότι νωρίτερα ο στίχος μιλά για συχνή παρουσία στο ναό, χώρο μη κατάλληλο γι' αυτή τη χριστιανική τελετουργία. Επιπλέον δεν θα ήταν ανάγκη στο υπόλοιπο του στίχου 46 να γίνει λόγος περί διατροφῆς, αν η «κλάση του ἄρτου» σήμαινε από μόνη της ἔνα τυπικό γεύμα. Πολύ λογικά ο τελών την κλάση θα ήταν κάποιος από τους αποστόλους. Κατ' ανάλογο τρόπο λοιπόν αυτό το παράδειγμα μαρτυρεί το γεγονός της τέλεσης της Ευχαριστίας στην πρώιμη Εκκλησία, δεν μας παρέχει όμως περαιτέρω πληροφορίες για το ποιος θα ἐπρεπε να προΐσταται αυτής της πράξης. Η αποχαιρετιστήρια συγκέντρωση στην Τρωάδα, ως σκοπός της οποίας ορίζεται η «κλάση του ἄρτου» (20,7), είναι η μόνη άλλη περίπτωση που συναντάμε στο Λουκά-Πράξεις. Τελετουργός είναι ο Παύλος (στ. 11· πρβλ. στ. 7-11). Συνεπώς ο Λουκάς παριστάνει τον Παύλο, ο οποίος δεν παρευρισκόταν στον Μυστικό Δείπνο και γενικά δεν περιγράφεται ως απόστολος,⁵⁶ να τελεί την κλάση του ἄρτου και μάλιστα κατά την πρώτη ημέρα της εβδομάδας. Ο Λουκάς δεν νιώθει την ανάγκη να εξηγήσει πώς δικαιολογείται αυτή η ενέργεια του Παύλου, γνώριζε όμως ότι από νωρίς ηδη οι απόστο-

55. B. B.M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament (Stuttgart 1994), 148-150.

56. Φυσικά οι Πράξεις 14,4.14 χρησιμοποιούν αυτόν τον προσδιορισμό για τον Παύλο και το Βαρνάβα.

λοι δεν ήταν οι μόνοι που προσταντο της πράξης αυτής. Αν ο Λουκάς θέλει ο αναγνώστης του να διίδει μια αναφορά στην ίδια πράξη του 27,35, τότε θα έχουμε ένα ακόμη παράδειγμα όπου ο Παύλος προεξάρχει αυτής της τελετουργίας.

Συμπέρασμα

Όταν εξετάζει κανείς το ζήτημα της εκκλησιαστικής αυθεντίας, τα συμπεράσματά του τείνουν να αντιστοιχηθούν προς την προσωπική του ομολογιακή στάση.⁵⁷ Παραταύτα πρέπει να καταβληθεί κάθε δυνατή προσπάθεια για ακαδημαϊκή αντικειμενικότητα. Η παρούσα μελέτη ακολούθησε τη συνθετική κριτική προσπαθώντας να προσεγγίσει το πρόβλημα της «Εκκλησιαστικής Αυθεντίας» στο Λουκά και εντόπισε την τελευταία στη βασιλεία του Θεού. Πα το Λουκά χριστιανική αυθεντία σημαίνει συμμετοχή στη Θεία δύναμη και ασκείται εντός της Εκκλησίας, της πιο πιστής συνέχειας του Ισραήλ και γ' αυτό επηρεασμένης από την εξουσιαστική του δομή. Ο Λουκάς τονίζει την ανάγκη συνέχειας, αφήνει όμως και περιθώρια εξέλιξης. Εφόσον η Εκκλησία συνιστά μέρος της βασιλείας, το ίδιο ισχύει και με την άσκηση εξουσίας. Από την άλλη πλευρά, ο Λουκάς δε συνέγραψε μια πραγματεία περί της αυθεντίας στην Εκκλησία, αλλά κυρίως απέδωσε τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός του Ισραήλ συνεχίζει τη σωτηριώδη δράση υπέρ του λαού του, που αποτελείται τώρα από τους Χριστιανούς.⁵⁸ Τέλος, ο Λουκάς παρουσιάζει μια εξιδανικευμένη εικόνα της άσκησης εξουσίας στην πρώιμη Εκκλησία, μολονότι δεν είναι δυνατό να διακριθεί ώς ποιο βαθμό.

Οι Χριστιανοί ασκούν εξουσία κατά την iεραποστολική, μαρτυρική και κατηχητική τους δράση, κατά την τέλεση θαυμάτων, το διορισμό διαδόχων ή ατόμων σε συγκεκριμένα λειτουργήματα, τη λήψη αποφάσε-

57. Easton, *The Purpose of Acts*, 145.

58. Βλ. το έργο μου *Unity*, 17-61 και G. Schneider, "Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apg", *TPQ* 132 (1984), 356, 362. O. A. Nobbs, "Acts and Subsequent Ecclesiastical Histories", *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. 1. *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting* (ed. B.W. Winter & A.D. Clarke) (Grand Rapids 1993), 162, σχολιάζει: «Ένα πρωτεύον στοιχείο κοινό σε ολόκληρη την εκκλησιαστική ιστοριογραφία από τις Πράξεις κι εξής είναι επομένως ότι ο Θεός κατευθύνει την ιστορία».

ων στην κοινότητα, και τέλος στη βάπτιση και την κλάση του άρτου. Μολονότι το Αγιο Πνεύμα είναι περισσότερο ενεργό στις Πράξεις,⁵⁹ η αυθεντία, περιλαμβανομένης της ιεραποστολικής δραστηριότητας, οπωσδήποτε δεν ασκείται μόνο με τη δική του καθοδήγηση διότι Θεός. Χριστός, χάρις, ἀγγελοι, οράματα και ανθρώπινοι παράγοντες παίζουν σημαντικούς ρόλους. Άλλα στοιχεία επίσης εμφανίζονται: ανάγκες και προβλήματα της κοινότητας, ακόμη και χρήση κλήρων. Ουδείς στην πρώμη Εκκλησία ασκεί εξουσία τυχαία. Ο τρόπος με τον οποίο εξελίσσονται τα πράγματα και ασκείται η εξουσία εξαρτάται άμεσα ή εμμέσα από το Θεό, το Χριστό, το Αγιο Πνεύμα ή κάποιο όργανό τους. Θείο και ανθρώπινο συνεργάζονται.⁶⁰ Δεδομένης αυτής της εγγύησης, ο Λουκάς δεν έχει καμιά ανάγκη ή επιθυμία να εκλάβει την «αυθεντία» ως μια κλειστή έννοια. Δίνει έμφαση στο λειτουργημα και δεν ενδιαφέρεται πάντα για τίτλους ή προσδιορισμούς συγκεκριμένων λειτουργημάτων. Αφετέρου, κάθε ριζική διάκριση ανάμεσα σε λειτουργημα και αξίωμα δεν ανταποκρίνεται στα δεδομένα του Λουκά-Πράξεις. Ο Λουκάς παρέ-

59. Περίληψη της δραστηριότητας του Αγίου Πνεύματος στις Πράξεις βλ. παρά G.H. Prats, *L'Esprit force de l'Eglise* (Paris 1975), ίδιαίτ. 197-211 και E. Rasco, "Spirito e istituzione nell'opera lucana", *RivB* 30 (1982), 304-314. Ο W.H. Sepherd, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (SBLDS 147, Atlanta 1994), ίδιαίτ. 2-3, 246-247, 254-255, ισχυρίζεται ότι το Αγιο Πνεύμα κατανοείται καλύτερα στην αφήγηση ως χαρακτήρας που εξασφαλίζει την αξιοπιστία, και επομένως υπηρετεί το φιλολογικό στόχο του Λουκά να εμφυσήσει τη βεβαιότητα στον αναγνώστη του (Λουκ. 1:4). Αναγνώριση του προφητικού πνεύματος σημαίνει έμμεσα αναγνώριση του Θεού. Ο R.P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology*: With Special Reference to Acts (JSNTSS 54, Sheffield 1994), θεωρεί ότι ο Λουκάς με συνέπεια παρουσιάζει τις δωρεές του Αγίου Πνεύματος ως προφητικό χάρισμα, που καθιστά τον αποδέκτη του ικανό να εκπληρώσει ένα συγκεκριμένο σκοπό (ίδιαίτ. σ. 316) ομοίος και ο M. Turner, "The Spirit of Prophecy and the Power of Authoritative Preaching in Luke-Acts: A Question of Origins", NTS 38 (1992), 66-88. Σύμφωνα με τον Turner, η επαφή του Λουκά με τις ευρέως εξαπλωμένες χριστιανικές ιδέες το εξηγεί αυτό καλύτερα από κάθε υποθετική «τυπική ιουδαϊκή άποψη» (σ. 88). Ωστόσο, μπορεί η πρόσληψη του Αγίου Πνεύματος δια του βαπτίσματος από το Χριστιανό να εδραιωθεί ως προφητική:

60. Βλ. V.C. Pfitzner, "'Pneumatic' Apostleship? Apostle and Spirit in the Acts of the Apostles", *Wort in der Zeit*, Fs. K.H. Rengstorf (ed. W. Hauback & M. Bachmann) (Leiden 1980), 235, αν και δε θα συμφωνούσα ότι το κεντρικό θέμα του Λουκά είναι η παγκοσμιότητα του ευαγγελίου (233-234).

χει ένα πλαίσιο εντός του οποίου μια αλλαγή είναι έγκυρη. Για παράδειγμα, δε συντρέχει λόγος να συμπεράνουμε ότι ο Λουκάς θα μπορούσε να θεωρήσει μια κίνηση έγκυρη, ακόμη και στην περίπτωση που κάποιοι νόμιμοι εκκλησιαστικοί ηγέτες θα αντιτίθονταν σ' αυτή. Έτσι κάθε άλλο παρά ως «Πρώτιστο Προτεσταντισμό» θα μπορούσε να χαρακτηρίσει κανείς την όλη παρουσίαση.⁶¹

Οι Δώδεκα, ή οι απόστολοι (οι Ένδεκα), είναι τα πρώτα όργανα του Ιησού σε όλους τους τομείς εξουσίας. Εν μέρει το έργο τους είναι μοναδικό, εν μέρει εξυπηρετούν ως πρότυπα για τους μεταγενέστερους ηγέτες της Εκκλησίας.⁶² Ειδικότερα, κηρύσσουν το ευαγγέλιο και γίνονται μάρτυρες της αναστάσεως του Ιησού. Ο Πέτρος είναι ο ηγέτης και εκπρόσωπός τους, αυτός που ενισχύει την αδελφότητα. Όταν ο Πέτρος και οι απόστολοι εξαφανίζονται από τις Πράξεις, το συμπέρασμά μας πρέπει να είναι μόνο ότι η εξαφάνιση αυτή δηλώνει μια αλλαγή κατεύθυνσης στην αφήγηση του Λουκά και όχι ότι οι απόστολοι παύουν πια να είναι φορείς εξουσίας. Οι Επτά φροντίζουν για τη διανομή τροφής. Δύο όμως από αυτούς αργότερα ενεργούν κατά τρόπο ανάλογο με των αποστόλων. Ομοίως η εκκλησία των Ιεροσολύμων ασκεί εξουσία, ιδιαίτερα στους τομείς της ιεραποστολής και των κοινοτικών αποφάσεων (πρβλ. Πράξεις 8, 14-17· 9,26-28· 11,1-18.22-24· 15,1-35· 21,20-26).⁶³ Η κρίση του Ιακώβου στο Συμβούλιο των Ιεροσολύμων γίνεται αποδεκτή από όλους. Αργότερα ο Ιάκωβος σχετίζεται με τους πρεσβύτερους στα Ιεροσόλυμα, δεν παίζει όμως ηγετικό ρόλο όπως οι Πέτρος και Παύλος. Ο Παύλος, που λαμβάνει την εντολή από τον αναστημένο Χριστό, πειθαρχεί τόσο στη θεία, όσο και στην εκκλησιαστική εξουσία και κυριαρχεί στο δεύτερο μέρος των Πράξεων. Σκιαγραφούμενος όπως ο Πέτρος και σχετιζόμενος με την εκκλησία της Αντιόχειας, είναι σημαντικός μάρτυρας του αναστημένου Ιησού. Τελεί θαύματα, διορίζει και βαπτίζει άλλους και διενεργεί την

61. Pace K. Giles, "Is Luke an Exponent of 'Early Protestantism'? Church Order in the Lukan Writings", *EvQ* 54 (1982), 193-205 και 55 (1983), 3-20.

62. Nelson, Leadership and Discipleship, 144-146.

63. Bk. G. Betori, "Luke 24:47: Jerusalem and the Beginning of the Preaching to the Pagans in Acts of the Apostles", *Luke and Acts, in honor of E. Rasco* (ed. G. O'Collins and G. Marconi) (New York, 1991), 118. Είναι αμφίβολο ότι τα ταξίδια του Παύλου στα Ιεροσόλυμα (Πράξεις 18,22) θα έπρεπε να εξεταστούν υπ' αυτόν τον τίτλο.

κλάση του άρτου. Η αφοσίωσή του είναι υποδειγματική, διότι η ζωή του αποτελεί πραγμάτωση της φράσης του Ιησού «μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἡ λαμβάνειν» (Πράξεις 20,35). Προφήτες, διδάσκαλοι και συνεργάτες του Παύλου (Βαρνάβας, Ιωάννης Μάρκος, Σίλας, Τιμόθεος, Ακύλας και Πρίσκιλλα, Απολλώς), όλοι έχουν κάποιο μερίδιο στην εξουσία. Οι πρεσβύτεροι («πρεσβύτεροι», «ἐπίσκοποι») αρχίζουν μόλις να εμφανίζονται, και καθώς αυτό συμβαίνει τόσο στα Ιεροσόλυμα, όσο και στις εκκλησίες του Παύλου, ο Λουκάς θεωρεί ότι η εκκλησιαστική εξουσιαστική δομή κινείται προς αυτήν την κατεύθυνση.⁶⁴ Το κεφάλαιο Λουκ. 10,1-20 μας εισάγει στη νεώτερη Εκκλησία. Οι Εβδομήκοντα(-δύο) συνεχίζουν το έργο των Δώδεκα. Τώρα όμως η ανάγκη τους για υποστήριξη πρέπει να υπογραμμιστεί, και υπάρχει έλλειψη ιεραποστόλων. Εμφανώς, και αυτοί όπως και οι πρεσβύτεροι στην Έφεσο εργάζονται σε ένα περιβάλλον διώξης. Ολόκληρη η Εκκλησία ή μια συγκεκριμένη κοινότητα μπορεί να συμμετάσχει στην άσκηση της εξουσίας (6,3-5· 11,1-2· 15,3-4,40), αλλά δεν είναι η πηγή της, ούτε ο ρόλος της είναι καθοριστικός στο συγκεκριμένο θέμα.⁶⁵ Στην πραγματικότητα, μολονότι το κείμενο δύο φορές αναφέρει ανάληψη δράσης από την τοπική κοινότητα, ο αναγνώστης αποκομίζει την εντύπωση ότι οι αξιωματούχοι ήταν αυτοί που ενήργησαν (π.χ. 11,22· 14,26-27). Σε άλλες περιπτώσεις η κοινοτική συμμετοχή εμφανίζεται ως απλή τυπικότητα (π.χ. 1,24-26· 15,22,25).

Ορισμένες φορές ο Λουκάς γράφει επίσης για το πώς η εξουσία μεταβιβάζεται στο ανθρώπινο επίπεδο, περιγράφει πώς θα έπρεπε να ασκείται και ποια αντίδραση θα έπρεπε να προκαλεί στους αποδέκτες της. Φυσικά αυτές οι παρατηρήσεις του Λουκά υποδεικνύουν πώς θα έπρεπε να ασκείται στην πράξη η εξουσία. Οι χριστιανοί ηγέτες αντιμετωπίζουν τα πράγματα με τον ιουδαϊκό τρόπο, ταυτόχρονα όμως έχουν και παγκόσμιο δράμα. Κηρύσσουν το ευαγγέλιο με παρρησία και το κατάλληλο κλίμα για να καταστεί κάποιος κοινωνός της εξουσίας είναι συχνά η προσευχή και κάποτε η νηστεία και η επίθεση των χειρών για την πρόσληψη του Αγίου Πνεύματος, η θεραπεία, η ανάθεση μιας αποστολής

64. Bk. Zettner, Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit, 416-417, 433-434.

65. Διαφωτιστικό από αυτή την άποψη είναι το άρθρο του A. Vanhoye, "Le ministère dans l'Eglise", NRT 104 (1982), 722-738.

και η χειροτονία. Η άσκηση εξουσίας απαιτεί θάρρος και είναι αναγκαία η προσευχή για νέους εργάτες στο αμπέλι.

Καταγράφονται διάφορες αντιδράσεις απέναντι στην άσκηση εξουσίας. Είναι υψίστης σημασίας η αποδοχή του κηρύγματος του ευαγγελίου και της πίστης σ' αυτό. Σε άλλες περιπτώσεις συνιστάται συνεργασία. Εφόσον είναι ο Θεός που ενεργεί διαμέσου αυτών των λειτουργών, κάποιος φόβος και σεβασμός είναι απαραίτητος. Αυτές οι θετικές αντιδράσεις έχουν καλά αποτελέσματα: αγαλλίαση και ενότητα. Τέλος, υπάρχει και η φροντίδα για τα εγκόσμια και την ανάγκη οικονομικής στήριξης του λειτουργούν.

Στον Μυστικό Δείπνο ο Ιησούς καθιστά ξεκάθαρο ότι κάθε χριστιανική εξουσία αποτελεί στην πραγματικότητα υπηρεσία (Λουκ. 22,24-27).⁶⁶ Οι Δώδεκα αυτοχαρακτηρίζονται ως αφιερωμένοι στην προσευχή και την υπηρεσία του Θείου λόγου. Πενία και προθυμία συναναστροφής των φτωχών πρέπει να σημαδεύει την άσκηση της εξουσίας. Ο Ιησούς έδωσε αυτή την εντολή: «μακάριον ἐστὶ μᾶλλον διδόναι ἡ λαμβάνειν» (Πράξεις 20,35). Μπορεί κανείς να περιγράψει αυτούς που ασκούν την εξουσία ως ανθρώπους αγαθούς, πλήρεις Πνεύματος Αγίου, πίστεως και σοφίας. Ορισμένες φορές αποτελούν πρόβατα εν μέσω λύκων, πρέπει όμως να είναι αφοσιωμένοι και υπεύθυνοι στην άσκηση της εξουσίας και να μην κάνουν κατάχρησή της σε βάρος των αδελφών τους Χριστιανών. Πρεσβύτεροι μπορεί να κληθούν για να συνδράμουν στη διανομή φιλανθρωπικών δωρεών και οπωσδήποτε οφείλουν να είναι εργατικοί και να μεριμνούν για το ποίμνιό τους. Καθένας που ασκεί την εξουσία πιστά θα λάβει δίκαιη αμοιβή.

66. O H. Moxnes, "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts", *The Social World of Luke-Acts* (ed. J.H. Neyrey) (Peabody, Mass. 1991), 259-267, διαπιστώνει ότι ο Ιησούς, όπως παρουσιάζεται από το Λουκά, έχει οριστικά μετασχηματίσει την έννοια της πατρωνίας.

Η Κληρονομική Διαδοχή στις Αρχαιοελληνικές Κοινωνίες και στην Παλαιά Διαθήκη. Μια συγκριτική Προσέγγιση

Ιωάννη Στεφουόλη

Η ανατολική λεκάνη της Μεσογείου υπήρξε η κοιτίδα των αρχαιότερων πολιτισμών της ανθρωπότητας. Αυτοί από νωρίς οργάνωσαν και ανέπτυξαν τη μεταξύ τους επικοινωνία, καθώς η ίδια η Μεσόγειος τους προσέφερε τη δυνατότητα να κατασκευάσουν ταχύτατα και μεγάλης χωρητικότητας μεταφορικά μέσα.

Όμως, από τους ίδιους τους δρόμους των καραβιών, όπου διακινούνταν τα εμπορικά προϊόντα, πορεύονταν και ταξιδεύουν και τα κάθε είδους πολιτιστικά αγαθά, με αποτέλεσμα, τη δημιουργία στο χώρο μιας κοινής πολιτιστικής βάσης. Ένας από τους τομείς του πολιτισμού είναι και αυτός του δικαίου¹.

Στην αρχαία Εγγύς και Μέση Ανατολή υπήρξε ένα κοινό εθιμικό δίκαιο, το οποίο ήταν εκτενώς διαδεδομένο και στο οποίο οφεύλεται η ομοιότητα των εκφράσεων μεταξύ νομικών κειμένων των περιοχών αυτών και αντίστοιχων διατάξεων της Παλαιάς Διαθήκης².

Μεταξύ των άλλων τομέων του δικαίου ιδιαίτερη θέση κατέχει το κληρονομικό δίκαιο, καθώς ένας από τους στόχους του είναι η προστασία και ενίσχυση της οικογένειας. Αυτό γίνεται ιδιαίτερα σαφές στην περίπτωση της εξ αδιαιρέτου κληρονομικής διαδοχής, όταν ο κληρονομούμενος δεν έχει συντάξει διαθήκη, οπότε ο νόμος κρίνει

1. N.I. Πανταζόπουλου, Ιστορία Ελληνικού Δικαίου, τεύχ. 1, Θεσσαλονίκη χ.χ., σ. 1-2.
2. R. de Vaux, Les Institutions de l'Ancien Testament, t. 1, Paris 1989^s, σ. 225-226.

ως καταλληλότερους κληρονόμους τους στενότερους συγγενείς του³.

Η διαμόρφωση και η κατεύθυνση που θα δοθεί στο δίκαιο αυτό εξαρτάται άμεσα από τις οργανωτικές δομές της ίδιας της οικογένειας, οι οποίες ορίζουν και τις κύριες κοινωνικές δομές. Βασική κοινωνική δομή όλων των λαών της Μεσογείου είναι η πατριαρχική, κύρια πρότυπα της οποίας είναι η αρχαία εβραϊκή, ελληνική και ρωμαϊκή οικογένεια⁴.

Οι ομοιότητες και οι διαφορές μεταξύ του αρχαιοελληνικού «κληρονομικού»⁵ δικαίου και αυτού της Παλαιάς Διαθήκης είναι το θέμα αυτής της εργασίας.

Η επαγωγή της κληρονομιάς και οι φυσικοί κληρονόμοι

Κοινό χαρακτηριστικό ανάμεσα στο αρχαιοελληνικό δίκαιο⁶ και σ' αυτό της Παλαιάς Διαθήκης⁷ είναι η ανυπαρξία διαθήκης. Και αυτό γιατί, η δυνατότητα σύνταξης διαθήκης συνεπάγεται την ελεύθερη βούληση του διαθέτη να διαθέσει την περιουσία του όπου αυτός θέλει, ακόμη και έξω από τα όρια της οικογένειας και του γένους του, κάτι που για τη χρονική περίοδο που συζητάμε ήταν ακόμη αδιανόητο. Αυτό ακριβώς παραπτερεί ήδη ο Πλούταρχος, όταν μας πληροφορεί ότι για πρώτη φορά εισάγεται η διαθήκη στο αρχαιοελληνικό δίκαιο από το Σόλωνα, με τον «περί διαθήκων» νόμο. Ο νόμος αυτός όριζε ότι ένας που δεν είχε γιο μπορούσε να υιοθετήσει κάποιον ως γιο του με διαθήκη⁸. Πιο πριν δεν υπήρχε τέτοια δυνατότητα καθώς «ουκ εξήν

3. Βλ. σχ. Ν.Σ. Παπαντωνίου, Κληρονομικό Δίκαιο, Αθήνα 1985⁴, σ. 15.

4. P. Solinas, «Η Οικογένεια», στον τόμο των F. Braudel-G. Duby, Η Μεσόγειος, Άνθρωποι και Πολιτιστική Κληρονομιά (ελληνική μετάφραση του γαλλικού πρωτοτύπου: 1985-86), Αθήνα 1991², σ. 94-96.

5. Φυσικά, η χρήση του όρου «κληρονομικό δίκαιο» γίνεται τελείως συμβατικά, για να δηλωθούν οι σχετικές με τη διαδοχή της κληρονομιάς νομικές ρυθμίσεις των λαών αυτών.

6. N.I. Πανταζόπουλου, Ρωμαϊκόν Δίκαιον, Θεσσαλονίκη-Αθήναι 1974, σ. 164.

7. R. de Vaux, Les Institutions de l'Ancien Testament, σ. 89.

8. D. Mac Dowell, Το Δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων (ελληνική μετάφραση του αγγλικού πρωτοτύπου: 1978), Αθήνα 1986, σ. 157-158.

(ενν. η σύνταξη διαθήκης), αλλ' εν τω γένει του τεθνηκότος έδει τα χρήματα και τον οίκον καταμείνειν»⁹. Πρόκειται για μια ιδιαίτερα σημαντική πληροφορία, αφού βασικό λειτουργικό γνώρισμα των πατριαρχικών¹⁰ κοινωνιών ήταν η μεταβίβαση της πατρογονικής περιουσίας στις επερχόμενες γενεές πάνω στην τάξη της αρσενικής γραμμής καταγωγής, η οποία και λειτουργεί ως θεματοφύλακας της οικογενειακής αρχής¹¹.

Η ίδια η πατρική περιουσία όμως ήταν πάντοτε αντικείμενο κληρονομικής διαδοχής, ή μήπως στην αρχή μεταβιβάζονταν στις επόμενες γενεές αδιαίρετη, οι οποίες είχαν έτσι σ' αυτήν δικαίωμα νομής και επικαρπίας, αλλά όχι και κυριότητας;

Για να δώσουμε μια όσο το δυνατόν ασφαλέστερη απάντηση, πρέπει να αναλύσουμε τη δομή και τη λειτουργία της πολλαπλής πατριαρχικής οικογένειας. Καταρχήν, η οικογένεια αυτή τείνει να αφομοιώνει ένα συνεχώς μεγαλύτερο αριθμό ζώντων συγγενών, φυσικά πάνω στην τάξη της αρσενικής γραμμής. Έχει μια υλική βάση, την πατρογονική περιουσία, η οποία ανήκει σε όλη την κοινότητα. Αποτελεί μια μονάδα παραγωγής και κατανάλωσεως, και, τέλος, τείνει να αναπαράγεται από γενιά σε γενιά στην αρχική της δομή.

Ταυτόχρονα, η κοινή ιδιοκτησία έγινε αιτία να εμφανισθεί και μια αντίφαση που πάντοτε υφίσταται. Η πολλαπλή οικογένεια δεν μπορεί να διαιωνίσει πέρα από ορισμένα όρια την κοινωνική ομάδα που πάνω της θεμελιώθηκε. Κάποιοι αδελφοί και οι οικογένειές τους μπορεί να αποφασίσουν να παραμείνουν ενωμένοι ακόμη και μετά το θάνατο του πατέρα, αλλά η επόμενη γενιά δύσκολα θα ακολουθήσει αυτήν την πορεία. Τότε, η οικογένεια αναπαράγεται πολλαπλασιαζόμενη, είτε με το διαμελισμό της αρχικής πατρογονικής περιουσίας, είτε με την απόκτηση, με δικαίωμα ιδιοκτησίας ή επικαρπίας, μιας καινούργιας περιοχής¹².

9. Σόλων, 21,3.

10. Οι όροι «πατριαρχία» και «πατριαρχικός» έχουν σήμερα σχεδόν εκλείψει από το λεξιλόγιο των κοινωνικών επιστημών. Αν διατηρούν μια χρησιμότητα, αυτή οφείλεται στο ότι συναθροίζουν τις έννοιες της πατρικής γραμμής, του πατρικού τόπου κατοικίας και της πατρικής εξουσίας: A.R. Pilling, «Πατριαρχία, Πατριαρχικό», Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών της Unesco, ελληνική έκδοση, τ. 2, Αθήναι 1972, σ. 691-692.

11. P. Solinas, «Η Οικογένεια», σ. 86-83.

12. P. Solinas, «Η Οικογένεια», σ. 83-84.

Γι' αυτό και οι απόγονοι κληρονομούν τους προγόνους τους¹³, ώστε, γνωρίζοντας επακριβώς ποια είναι η κληρονομική τους μοίρα, να τη διεκδικήσουν σε περίπτωση διαμελισμού της πατρογονικής περιουσίας. Λόγος για κληρονομούμενη περιουσία, και για το είδος της, γίνεται ήδη στα αρχαιότερα κείμενα των λαών της Μέσης Ανατολής¹⁴. Στους Εβραίους και τους αρχαίους Έλληνες, οι θυγατέρες του κληρονομούμενου δεν είχαν δικαίωμα κληρονομικής μοίρας, εάν αυτός είχε και άρρενα τέκνα¹⁵.

Ενώ οι ενήλικες άνδρες, γιοι του αρχηγού της οικογένειας, δεν παρέμεναν για πάντα όλοι στην πατρική οικογένεια, η ένωση των αδελφών (αδελφικός συνεταιρισμός), οι οποίοι είναι υποχρεωμένοι μετά το θάνατο του πατέρα να διαιωνίσουν το αλληλέγγυο του αίματος, την οικονομική ενότητα και την ίδια τη συνοίκηση, μαρτυρείται σε πάρα πολλές περιπτώσεις. Οι αδελφοί αρνούνταν να χρησιμοποιήσουν το μερίδιό τους από την περιουσία, για να προστατέψουν αυτήν την ακεραιότητα και αμοιβαία αλληλεγγύη. Πρόκειται για ένα φαινόμενο που φτάνει ακόμη και μέχρι τα χρόνια της φεουδαλικής Δύσης, όπου η αλληλεγγύη της καταγωγής εκτεινόταν συχνά μέχρι την κοινή χρήση των αγαθών¹⁶.

Η συνοίκηση των αδελφών ήταν στον αρχαίο Ισραήλ η απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία του θεσμού του λευιταρικού γάμου¹⁷. Και εδώ έχουμε το φαινόμενο του «αδελφικού συνεταιρισμού», όπου οι αδελφοί δεν πάρνουν ο καθένας το μέρος της κληρονομιάς που δικαιούται, αλλά συνεχίζουν να ζουν μαζί στην αδιαίρετη περιουσία, την οποία και διοικούν από κοινού¹⁸.

Στην ισραηλιτική αρχαιότητα, την αποκλειστική ευθύνη για τη διανομή της περιουσίας την είχε ο ίδιος ο πατέρας, ο οποίος και έθετε τά-

13. Βλ. σχ. J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, τ. 1-2, Copenhagen 1973⁶ [1926], σ. 85.

14. G.R. Driver-J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, τ. 1, Oxford 1968⁴, σ. 324-328. Τα κείμενα μας δείχνουν ότι οι κληρονόμοι μοιράζονταν όλη την περιουσία στο σύνολό της, δηλαδή και τα κινητά και ακίνητα αγαθά, όπ.παρ. σ. 327.

15. Όπ. σημ. 14, σ. 337.

16. P. Solinas, «Η Οικογένεια», σ. 85.

17. «Εάν δε κατοικώσιν αδελφοί επί το αυτό...» Δευτ 25,5.

18. R. Westbrook, «The Law of the Biblical Levirate», R. Int. Dr. Ant. σειρά 3η, τ. 24, 1977, σ. 74-76, όπου και η σχετική συζήτηση.

ξη στον οίκο του: Β' Βασ. 17,23· Δ' Βασ. 20,1. Αυτό σημαίνει, ότι τακτοποιούσε προφορικά τη διαχείρηση των αγαθών που άφηνε: Δευτ. 21,16. Όφειλε πάντως να συμμορφωθεί με το έθιμο και το νόμο που υπήρχε¹⁹. Ο νόμος περί πρωτοτόκων προέβλεπε ότι ο πρωτότοκος γιος έπαιρνε διπλάσια μερίδα από την περιουσία του πατέρα του²⁰.

Στην πράξη όμως, η πατρική εξουσία ήταν απεριόριστη, εκτεινόμενη στις γυναίκες, τα παιδιά του και στις γυναίκες των παιδιών του²¹. Τα ίδια δικαιώματα είχε και ο Ρωμαίος Pater Familias, ο οποίος ήταν απόλυτος κύριος των προσώπων και των πραγμάτων που είχε στην κατοχή του. Μέχρι το θάνατό του τα τέκνα του στερούνταν περιουσιακής αυτοτέλειας²².

Αντίθετα, ήδη στο πρωιμότερο ελληνικό δίκαιο τα παιδιά θεωρούνταν συνιδιοκτήτες του πατέρα τους ενώ αυτός ήταν ακόμη στη ζωή. Έτσι, ο ομηρικός Τηλέμαχος θεωρούσε την κατασπαταλώμενη από τους μνηστήρες περιουσία του πατέρα του ως δική του: «... τοι δε φθινύθουσιν ἐδόντες/εμόν οίκον...» a, 250-251. Οι γιοι κληρονομούσαν τον πατέρα τους με το δικαίωμα της εξ αδιαθέτου διαδοχής, παίρνοντας όμως όλοι ίσες κληρονομικές μοίρες. Και όχι μόνο δεν αναγνωρίζονταν κανένα ιδιαίτερο προνόμιο στους πρωτότοκους, αλλά αντίθετα τους ακολουθούν πάντοτε οι Ερινύες όταν αδικούν τους νεότερους αδελφούς τους: «οίσθ', ως πρεσβητέροισιν ερινύες αιέν ἐπονται» Όμ, Ο 204²³.

Έλλειψη φυσικών κληρονόμων – Προσδιορισμός κληρονομικών τάξεων

Στο δίκαιο του αρχαίου Ισραήλ, οι διατάξεις που ορίζουν τις κληρο-

19. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, σ. 89.

20. Δευτ. 21,15-17.

21. P. Solinas, «Η Οικογένεια», σ. 95.

22. Γ.Α. Πετρόπουλου, Ιστορική Εισαγωγή εις τας Πηγάς του Ελληνικού Δικαίου, Αθήναι 1961, σ. 48.

23. Ι.Δ. Ζέπου, «Το Δίκαιον κατά τους Ομηρικούς Χρόνους», Αρχείον Ιδιωτικού Δικαίου 10, 1943, σ. 262-263.

νομικές τάξεις σε περίπτωση έλλειψης άρρενος τέκνου βρίσκονται στο βιβλίο των Αριθμών 27,8-11. Πρόκειται για μια ενότητα που, μαζί με όλο το κεφάλαιο 27, εντάσσεται στην P παράδοση, αλλά το Zitz im Leben αυτής δηλώνει την προμοναρχική περίοδο, χωρίς να αποκλείεται και η μωσαϊκή προέλευσή της²⁴.

Αντίστοιχα, στο αρχαιοελληνικό δίκαιο ανάλογες διατάξεις βρίσκονται στην επιγραφή της Γόρτυνας, στο αττικό δίκαιο, καθώς και στους νόμους των ελληνικών πόλεων που αφορούν το θεσμό της «επικλήρου».

Όταν ένας Εβραίος άνδρας δεν είχε άρρενα τέκνα, τον κληρονομούσαν οι θυγατέρες του: «άνθρωπος εάν αποθάνῃ καὶ ιερός μη η αυτώ, περιθήσετε την κληρονομίαν αυτού τη θυγατρί αυτού», Αρ. 27,8. Το ίδιο ίσχυε και στο αρχαιοελληνικό δίκαιο ήδη από τους ομηρικούς χρόνους²⁵.

Αυτή η ρύθμιση έθετε σε άμεσο κίνδυνο την ομαλή μεταβίβαση της περιουσίας του οίκου, διότι όταν οι κόρες-κληρονόμοι γίνονταν νύφες, προστίθονταν στην αρσενική γραμμή καταγωγής²⁶, με αποτέλεσμα και η κληρονομιά τους να προστίθεται επίσης στην οικογενειακή περιουσία των συζύγων τους. Για την αποτροπή μιας τέτοιας εξέλιξης, και η αρχαιοελληνική και η εβραϊκή κοινωνία έλαβαν ειδική πρόνοια με την ανάπτυξη σχετικών θεσμικών και νομοθετικών πλαισίων.

Στην αρχαία Ελλάδα, διαμορφώθηκε ο θεσμός της «επικλήρου», ο οποίος ανήκει στο κοινό ελληνικό δίκαιο. Επίκληρος ονομαζόταν η θυγατέρα που κληρονομούσε την περιουσία του πατέρα της όταν αυτός δεν είχε άρρενα τέκνα, ή εγγονούς ή δισέγγονους από αυτά. Αυτή ήταν υποχρεωμένη να παντρευτεί τον πλησιέστερο συγγενή της. Σκοπός αυτού του γάμου ήταν η γέννηση ενός άρρενος τέκνου, το οποίο θα θεωρούνταν από το νόμο ως κατ' ευθείαν γραμμή κατιών του πατέ-

24. Z. Ben-Barak, «Inheritance by Daughters in the Ancient Near East», JSS 25, 1980, σ. 27. Τη μωσαϊκή προέλευση της περικοπής δέχονται οι G.J. Wenham, Numbers, Tyndale Old Testament Commentaries, 1981, σ. 192· R.B. Allen, Numbers, The Expositor's Bible Commentary, τ. 2, 1990, σ. 193-194. Και ο J. Sturdy, Numbers, CBC, 1976, σ. 193-194, ενώ γενικά χρονολογεί τις πηγές του βιβλίου των Αριθμών στην εποχή της γραπτής καταγραφής τους, θεωρεί ως πιθανό η ενότητα αυτή να είναι αρχαιότερη.

25. I.D. Ζέπου, «Το Δίκαιον κατά τους Ομηρικούς Χρόνους», σ. 263-264.

26. P. Solinas, «Η Οικογένεια», σ. 86.

ρα της επικλήρου, έστω και μετά το θάνατό του. Εξασφαλίζονταν έτσι η συνέχιση του ιδιαίτερου οίκου και του ονόματος του νεκρού²⁷. Αυτό το παιδί θα ήταν και ο τελικός κληρονόμος του πατέρα της μητέρας του, καθώς η επίκληρος δεν ήταν πραγματική κληρονόμος του. Απλώς διαχειρίζοταν την περιουσία του μέχρι την ενηλικίωση του γιου της²⁸.

Αυτή η υποχρέωση θεσπίζεται ήδη στη νομοθεσία του Χαρώνδα²⁹, ενώ ανάλογες διατάξεις υπήρχαν στο αττικό και το γορτνιακό δίκαιο³⁰. Ως επίκληροι αντιμετωπίζοταν οι θυγατέρες-κληρονόμοι και στον αρχαίο Ισραήλ, αφού και αυτές υποχρεούνταν να παντρευτούν κάποιον από τη φυλή τους³¹.

Κοινή αρχή και στον αρχαιοελληνικό και στον εβραϊκό κόσμο ήταν, όπως διαπιστώνουμε, η απαγόρευση της εξωγαμίας, η οποία εξανάγκαζε την επίκληρο να παντρευτεί μέσα στο δικό της γένος, ώστε να κρατηθεί η περιουσία στην αρσενική γραμμή³².

Οι υποχρεώσεις που επέβαλε ο νόμος στην Ελληνίδα επίκληρο ήταν πολύ πιο πιεστικές από τις αντίστοιχες υποχρεώσεις της Εβραίας κληρονόμου. Έτσι, η Εβραία «επίκληρος» είχε ως μοναδικό περιορισμό στην επιλογή του συζύγου της τα όρια της φυλής της, τα οποία και δεν μπορούσε να υπερβεί. Αντίθετα, η Ελληνίδα όχι μόνο έπρεπε να παντρευτεί μέσα στο γένος της, αλλά και τον εγγύτερο συγγενή της.

Το αρχαιοελληνικό δίκαιο έθετε τους συγγενείς της επικλήρου που δόφειλαν να την παντρευτούν σε μια ορισμένη σειρά. Στο αττικό πρώτοι έρχονταν οι αδελφοί του πατέρα της, κατά τη διαδοχή της ηλικίας³³. Στη συνέχεια ακολουθούσαν οι γιοι των αδελφών αυτών, ενώ ως τρίτη διαδοχικά τάξη ορίζονταν οι γιοι από τις αδελφές του νεκρού.

27. Π.Δ. Δημάκη, Περί της Ιστορίας του Δικαίου, Επίκληροι, Αθήναι χ.χ., σ. 43: 30-31.

28. D.M. Mac Dowell, Το Δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων, σ. 150· G.R. Driver-J.C. Miles, The Babylonian Laws, σ. 342.

29. Γ.Π. Νάκου, Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 86-87.

30. Για την εξέλιξη του θεσμού ως πανελλήνιου, βλ. I.H. Καρνέζη, Η Επίκληρος, εν Αθήναις 1972, σ. 163-172.

31. G.R. Drives-J.C. Miles, The Babylonian Laws, σ. 337.

32. G. Thomson, Η Αρχαία Ελληνική Κοινωνία, Το Προϊστορικό Αιγαίο (ελληνική μετάφραση του αγγλικού πρωτούπου: 1954²), σ. 90.

33. D.M. Mac Dowell, Το Δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων, σ. 151.

Τέταρτη και τελευταία ήταν οι αδελφοί του πατέρα του νεκρού και οι κατιόντες τους³⁴. Στο γορτνιακό δίκαιο, οι τάξεις αυτές των συγγενών περιοριζόταν μόνο στους αδελφούς του πατέρα της «πατριώκου»=επικλήρου και τους γιους τους³⁵, οι οποίες αντιστοιχούν με τις δύο πρώτες τάξεις του αττικού δικαίου.

Ο εγγύτερος συγγενής της επικλήρου είχε δικαίωμα να αρνηθεί να συνάψει μαζί της γάμο. Στην περίπτωση αυτή, η νομοθεσία του Χαρώνδα τον υποχρέωνε να καταβάλει στην επίκληρο 500 δραχμές για προίκα³⁶.

Στο αττικό δίκαιο, ο «άρχων» όφειλε να εξαναγκάσει τον πλησιέστερο συγγενή είτε να παντρευτεί ο ίδιος την επίκληρο, είτε να την παντρέψει με κάποιον άλλο, οπότε και υποχρεούνταν να την προικήσει³⁷.

Στο γορτνιακό δίκαιο, οι συγγενείς της επικλήρου μπορούσαν να προσφύγουν στα δικαστήρια για να αναγκάσουν το συγγενή της σε γάμο. Αυτός όμως μπορούσε να επιμείνει μέχρι τέλους στην άρνηση του. Σ' αυτήν την περίπτωση, η «πατριώκος» δικαιούτο να παντρευτεί όποιον ήθελε από τη φυλή της, όπως και η Εβραϊκή κληρονόμος. Άλλα, αν και εκεί δεν μπορούσε να βρει σύζυγο, είχε τη δυνατότητα να επιλέξει οποιονδήποτε άλλον, πλέον χωρίς περιορισμούς³⁸.

Σε περίπτωση άρνησης κάποιου συγγενή να τελέσει γάμο με επίκληρο, η σχετική υποχρέωση μεταφέρονταν στον αμέσως επόμενο, σύμφωνα με τη νόμιμη σειρά διαδοχής³⁹.

Στον αρχαίο Ισραήλ υπήρχε ένας θεσμός, που είχε ως στόχο του τη μεταβίβαση μιας κληρονομιάς στον τελικό και φυσικό της κληρονόμο. Πρόκειται για το θεσμό του λευιρατικού γάμου, ο οποίος αφορούσε τις χήρες των ατέκνων ανδρών.

Το νομοθετικό πλαίσιο του περιέχεται στην ενότητα 25,5-10 του Δευτερονομίου. Οι γνώσεις μας σχετικά μ' αυτόν ολοκληρώνονται από δύο ακόμη κείμενα. Πρώτα από το 38 κεφ. της Γενέσεως, όπου έχουμε

34. Π.Δ. Δημάκη, Επίκληροι, σ. 32-34.

35. VII, 15-27· βλ. σχ. Γ.Π. Νάκου, Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου, σ. 179.

36. Όπ. σημ. 35, σ. 86-87.

37. D. Mac Dowell, Το Δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων, σ. 151-152.

38. Σ.Ι. Φιοράκη-Ε.Ε. Περάκη, Η Μεγάλη Δωδεκάδελτος Επιγραφή της Γόρτυνος, Ηράκλειον Κρήτης 1973, σ. 56-57.

39. Βλ. σχ. όπ. σημ. 37, σ. 151.

την ιστορία του Ιούδα με τη νύφη του Θαμάρ, και κυρίως από το βιβλίο της Ρουθ, όπου μας αφηγείται το ειδύλλιο και το γάμο της Ρουθ με το Βοόζ.

Σύμφωνα με τους όρους του θεσμού αυτού, η χήρα ατέκνου ανδρός δεν μπορούσε να αναζητήσει άλλο σύζυγο έξω από τα στενά οικογενειακά όρια⁴⁰. Αυτήν την παντρεύονταν ο αδελφός του νεκρού, παίρνοντάς την αμέσως στο σπίτι του: «Εάν δε κατοικώσιν αδελφοί επί το αυτό και αποθάνῃ εἰς εξ αυτών, σπέρμα δε μη ἡ αυτώ, οὐκ ἔσται η γυνή του τεθνηκότος ἔξω ανδρί μη εγγίζοντι· ο αδελφός του ανδρός αυτῆς εισελεύσεται προς αυτήν και λήψεται αυτήν εαυτώ γυναίκα και συνοικήσει αυτή»⁴¹. Σκοπός του θεσμού ήταν το πρώτο παιδί που θα αποκτούσε ο αδελφός του νεκρού να το αποδώσει στο νεκρό, ώστε νομικά να θεωρηθεί ως παιδί εκείνου, διότι έτσι «οὐκ εξαλειφθήσεται το όνομα αυτού εξ Ισραήλ»⁴². Αυτό το παιδί ήταν και ο διάδοχος που θα κληρονομούσε την περιουσία του νεκρού⁴³ ως εκ του νόμου γιος του⁴⁴. Έτσι θα δινόταν μια συνέχεια στο όνομά του και τον οίκο του⁴⁵.

Αυτός ήταν όμως ο σκοπός και του αρχαιοελληνικού θεσμού της επικλήρου, όπως ήδη έχουμε διαπιστώσει.

Κατά το Δευτερονόμιο, ο μόνος που όφειλε να παντρευτεί τη χήρα ήταν ο αδελφός του νεκρού⁴⁶. Όμως, το βιβλίο της Ρουθ μας πληροφορεί ότι υπήρχε επιπλέον και μια προκαθορισμένη σειρά συγγενών

40. P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament, 1976, σ. 314.

41. Δευτ. 25,5.

42. Δευτ. 25,6.

43. R. Westbrook, «The Law of Biblical Levirate», σ. 71· H.H. Rowley, «The Marriage of Ruth», στον τόμο *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford 1965², σ. 177· 179, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

44. R. Westbrook, σ. 72· H.H. Rowley, σ. 185.

45. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, σ. 65. Αυτό ακριβώς διαβεβαιώνει και ο Βοόζ στους πρεαβιτέρους όταν τους ανακοινώνει ότι θα παντρευτεί τη Ρουθ, ως ο εγγύτερος, πλέον, συγγενής του γένους: «Ρουθ την Μωαβίτιν την γυναίκα Μααλών κέκτημαι εἰς γυναίκα, του αναστήσαι το όνομα του τεθνηκότος επί της κληρονομίας αυτού, και οὐκ εξολοθρευθήσεται το όνομα του τεθνηκότος εις των αδελφών αυτού και εκ της φυλής αυτού· μάρτυρες υμείς σήμερον»: Ρουθ, 4,10· πρβλ. 4,5.

46. Δευτ. 25,5.

που είχαν την ίδια μ' εκείνον υποχρέωση⁴⁷. Έτσι, το λευιράτο γίνεται πλέον μια υπόθεση του γένους⁴⁸. Στην περίπτωση αυτή, ο αδελφός ήταν ο εγγύτερος συγγενής του γένους⁴⁹.

Επίσης, και ο αδελφός⁵⁰ και ο εγγύτερος συγγενής είχαν το δικαίωμα να αρνηθούν να συνάψουν το λευιρατικό γάμο. Τότε, η σχετική υποχρέωση μεταφερόταν στον επόμενο, κατά τη νόμιμη σειρά διαδοχής⁵¹.

Γίνεται σαφές, ότι οι στενοί συγγενείς της άτεκνης χήρας είχαν τις ίδιες υποχρεώσεις και τα ίδια δικαιώματα με τους στενούς συγγενείς της Ελληνίδας επικλήρου.

Ο θεσμός της επικλήρου και ο θεσμός του λευιρατικού γάμου έχουν ουσιαστικά το ίδιο νομικό υποκείμενο, τη γυναίκα που βρίσκεται σε άμεση σχέση προς την κληρονομιά ενός άτεκνου στενότατου συγγενούς της. Στην πρώτη περίπτωση, αυτός είναι ο νεκρός πατέρας, ενώ στη δεύτερη ο νεκρός σύζυγος. Ούτε η επίκληρος στην αρχαία Ελλάδα, ούτε η χήρα στον αρχαίο Ισραήλ ήταν οι πραγματικές κληρονόμοι. Πραγματικός κληρονόμος ήταν και στις δύο περιπτώσεις το αρσενικό παιδί που θα γεννιόταν από αυτές, το οποίο και θα συνέχιζε το όνομα και τον οίκο του νεκρού ως εκ του νόμου γιος του.

Αυτό κατέστησε δυνατό οι δύο θεσμοί, σε δύο διαφορετικές κοινωνίες, να επενδυθούν με το ίδιο νομικό πλαίσιο.

Υπόλοιπες κληρονομικές τάξεις

Επόμενες, μετά τις θυγατέρες, κληρονομικές τάξεις ήταν οι αδελφοί του νεκρού, μετά οι αδελφοί του πατέρα του, δηλαδή οι θείοι του,

47. «Καὶ νῦν οἱ ἀληθῶς αγχιστεύς εγώ εἰμι· καὶ γε εστὶν αγχιστεύς εγγίων μπέρ εμέ». Ρουθ 3,12.

48. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, σ. 64-65.

49. H.H. Rowley, «The Marriage of Ruth», σ. 181.

50. «... οὐ θέλει ο αδελφός του ανδρός μου αναστήσαι το ὄνομα του αδελφού αυτοῦ εν Ισραὴλ, οὐκ ηθέλλειν ο αδελφός του ανδρός μου». Δευτ. 25,5.

51. «... εἰ αγχιστεύεις αγχίστευε, εἰ δὲ μη αγχιστεύεις, ανάγγειλόν μοι καὶ γνώσομαι· οὐκ οὖτι πάρεξ σου του αγχιστεύσαι, καγώ εἰμι μετά σε». Ρουθ 4,4.

«καὶ εἴπεν ο αγχιστεύς... αγχίστευσον σεαυτῷ την αγχιστείαν μου, ότι ου δυνήσομαι αγχιστεύσαι». Ρουθ 4,6.

και, τέλος, ο εγγύτερος συγγενής του γένους⁵².

Αυτός είναι ο κορμός των κληρονομικών τάξεων και στο αρχαιοελληνικό δίκαιο, με τη διαφορά ότι ανάμεσα σ' αυτές παρεμβάλλονταν κι άλλες ακόμη, όπως π.χ. οι αδελφές του νεκρού. Επίσης, όταν σε μια τάξη έλειπαν οι άμεσοι φορείς της, καλούνταν στο κληρονομικό δικαίωμα οι κατιόντες τους⁵³.

Ο γορτνιακός «κλάρος»

Τελευταία κληρονομική τάξη στο αττικό δίκαιο, όπως και σ' αυτό των Αριθμών, είναι ο «προς πατρός εγγυτάτω», δηλαδή απεριόριστα όλοι οι συγγενείς από το γένος του πατέρα, ώστε σε κάθε περίπτωση να υπάρχει κάποιος να διεκδικήσει την κληρονομιά⁵⁴. Στο γορτνιακό δίκαιο όμως, ως τελευταία κληρονομική τάξη ορίζεται ο μιστηριώδης «κλάρος»⁵⁵, μια λέξη που προβλημάτισε ιδιαίτερα τους ερευνητές για το ακριβές νόμημά της. Η ερμηνεία που έχει επικρατήσει στη σύγχρονη έρευνα δέχεται πως με τον όρο αυτό εννοείται μια συγκεκριμένη κατηγορία δούλων, οι λεγόμενοι «κλαρώται», μάλλον οι οικιακοί δούλοι⁵⁶.

Αυτή η ερμηνεία της λέξης «κλάρος» έρχεται να επιβεβαιωθεί από μια ανάλογη πρακτική που διασώζεται στο χώρο της Παλαιάς Διαθήκης, και πιο συγκεκριμένα στο κείμενο του Γεν. 15, 2-3. Εκεί ο Αβραάμ,

52. Ap. 27,9-11.

53. Βλ. σχ. A. Biscardi, Αρχαίο Ελληνικό Δίκαιο (ελλ. μετάφραση του ιταλικού πρωτότυπου: 1984), σ. 204· Γ.Π. Νάκου, Ιστορία του Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου, σ. 175-177.

54. Γ.Π. Δημάκη, «Η Μειονεκτική Θέσις της Γυναικός εις τα Κληρονομικά Δίκαιαν της Γόρτυνος», Επιστημονική Επετηρίς Σχολής Νομικών και Οικονομικών Επιστημών Θεσσαλονίκης, «Εις Μνήμην Ν. Καραβά», 19-68-1972, τ. 10a, σ. 139.

55. «αι δε με είεν επιβάλλοντες, τας οικίας οίτινες κ' ίοντι ο κλάρος, τούτους έκεν τα κρέματα». V, 25-28. [Αν όμως δεν υπάρχουν επιβάλλοντες, όσοι από την οικία συνιστούν τον «κλήρο», σ' αυτούς να περιέρχεται η κληρονομιά].

56. Σ.Ι. Φιοράκη-Ε.Ε. Περάκη, Η Μεγάλη Δωδεκάδετος Επιγραφή της Γόρτυνος, σ. 53· 149-150· Γ.Π. Νάκου, Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου, σ. 177 (όπου και τη σχετική βιβλιογραφία)· R.F. Willetts, *The Law Code of Gortyn*, Kadmos, Supplement 1, 1967, σ. 23.

Το λεξικό LSJ ερμηνεύει τον όρο ως «σώμα κληρονόμων»: λημ. κλήρος (A), II, 3.b.

παραπονούμενος στο Θεό για το πρόβλημα της ατεκνίας του, εκφράζει το φόβο ότι θα πεθάνει άτεκνος και θα τον κληρονομήσει ο οικιακός του δούλος⁵⁷.

Τα λόγια του Αβραάμ αντανακλούν την ύπαρξη μιας σχετικής πρακτικής που διασώζεται ήδη στα αρχαιότερα δίκαια της Μέσης Ανατολής. Στο οικογενειακό δίκαιο της Χουρριάν, το οποίο μας σώθηκε στις πινακίδες της Νούζι (15ος-14ος αι. π.Χ.)⁵⁸, ο θεσμός της υιοθεσίας των σκλάβων μαρτυρείται καλά. Ήταν θεσμοθετημένο ένα άτεκνο ζευγάρι να υιοθετεί κάποιον ως γιο του, ώστε να τους φροντίσει στο υπόλοιπο της ζωής τους, και στο θάνατό τους να τους πενθήσει και να τους κηδεύσει⁵⁹. Πιο συγκεκριμένα, στο δίκαιο αυτό, το οποίο ίσχυε και για τους Πατριάρχες, υπήρχαν δύο τύποι κληρονόμου: α') ο aplly, ο άμεσος κληρονόμος και β') ο ewury, ο έμμεσος κληρονόμος. Ο Ελιέζερ ήταν νομικά στη θέση ενός ewury⁶⁰.

Έτσι, αν και ο σκλάβος δεν είχε νομική υπόσταση, η υιοθεσία του τον εισήγαγε άμεσα στη σφαίρα του οικογενειακού δικαίου⁶¹. Όμως, αν ο υιοθετών αποκτούσε αργότερα ένα φυσικό γιο, ο υιοθετημένος γιος του έχανε αυτόματα κάθε κληρονομικό δικαιώμα, το οποίο αποκτούσε πλέον ο φυσικός. Στο φως των παραπάνω μπορούμε να κατανοήσουμε το νομικό περιεχόμενο και της απάντησης του Θεού στον

57. Ο C. Westermann χρονολογεί τα ημιστήχια 2β και 3β σε μια μεταγενέστερη περίοδο, διόπι θεωρεί ότι στην πατριαρχική εποχή ο γιος δεν κληρονομούσε τον πατέρα του, παρά συνέχιζε τη ζωή εκείνου στο σύνολό της.

Αντίθετα, θεωρεί ως πιθανό τα ημιστήχια 2α και 3α να προέρχονται ακόμη και από την πατριαρχική περίοδο. Και αυτό διότι τότε το μέλλον κατανοούνταν μέσα από τη διαδοχή των γονέων από τα παιδιά τους, διαδοχή που διέκοπτε η ατεκνία. Γενικά την ενότητα 15, 1-6, αδυνατώντας να την εντάξει σε κάποια πεντατευχική παράδοση, τη χρονολογεί σε μια ύστερη περίοδο, όπου οι εθνικοί κίνδυνοι έκαναν να ξαναζωντανεύουν οι παλιές πατριαρχικές παραδόσεις: Genesis, BK 1.2, 1979, σ. 256-259-261.

58. Οι Χουρριανοί ζούσαν μέσα και γύρω από τη Χαρράν, απ' όπου έφυγε ο Αβραάμ και ήρθε στη Χαναάν. Βλ. σχ. J.T. Willis, Genesis, The Living Word Commentary, 1984, σ. 236.

59. W.H. Rossel, «New Testament Adoption – Greco-Roman or Semitic?» JBL 71, 1952, σ. 234· G. von Rad, La Genèse, 1949, σ. 184· D. Kidner, Genesis, Tyndale Old Testament Commentaries, 1967, σ. 123.

60. E.A. Speiser, Genesis, The Anchor Bible, 1961, σ. 112.

61. A. Phillips, «Some Aspects of Family Law in Pre-Exilic Israel», VT 23, 1973, σ. 360.

Αβραάμ, στο Γεν. 15,4: «ου κληρονομήσει σε ούτος (ο Ελιέζερ), αλλ' ος εξελεύσεται εκ σου, ούτος κληρονομήσει σε»⁶².

Η σχετική έρευνα θεωρεί ως δεδομένο ότι ο Ελιέζερ είχε ήδη υιοθετηθεί από τον Αβραάμ, έστω και αν το κείμενο δεν αναφέρει κάτι τέτοιο. Βέβαια, στην πραγματικότητα εδώ πρόκειται για κληρονομιά και όχι για υιοθεσία⁶³. Η πράξη της υιοθεσίας χρησιμοποιείται ακριβώς για να διασφαλισθεί η μεταβίβαση της κληρονομιάς. Στο γορτνιακό δίκαιο μας προσφέρεται ένα νομικό πλαίσιο, το οποίο δίνει τη δυνατότητα στους δούλους να κληρονομούν τους κυρίους τους ως τελευταία κληρονομική τάξη, χωρίς να χρειάζεται να υιοθετηθούν από αυτούς.

Η λογική της απόκτησης του κληρονομικού δικαιώματος με πράξη υιοθεσίας θα βρει την τελική έκφρασή της στον «περί διαθηκών» νόμο του Σόλωνα, που ήδη αναφέραμε.

Η δυνατότητα των δούλων να κληρονομούν τους κυρίους τους σε κάποιες έκτακτες περιπτώσεις εκπηγάζει από την ιδιαίτερη σχέση, ιδίως των οικιακών δούλων, με τον «οίκο» όπου ανήκουν. Κατά τον Αριστοτέλη, τα μέλη του οίκου είναι: «δεσπότης και δούλος, πόσις και ἀλοχος, πατήρ και τέκνα»⁶⁴.

Πιο συγκεκριμένα, γύρω από τον άνδρα συγκεντρώνεται όλος ο οίκος σχηματίζοντας μια φυσική ενότητα, η οποία χαρακτηρίζεται απ' αυτόν. Γυναίκες, παιδιά, σκλάβοι, περιουσία συγχωνεύονται εξολοκλήρου σ' αυτήν την ενότητα. Ακόμη και οι σκλάβοι που αποκτώνται από αγορά ή από αιχμαλωσία αποβάλλουν γρήγορα τα ξένα προς τον οίκο χαρακτηριστικά τους και ενσωματώνονται πλήρως. Ιδιαίτερα η κατάσταση του γεννημένου στον οίκο σκλάβου μοιάζει σε πολλές περιπτώσεις πάρα πολύ με αυτή του παιδιού. Αυτός είναι ο «γιος του οίκου»⁶⁵ (Γεν. 14,14· 15,2 κ.εξ· 17,12.27. Ιερ. 2,14). Εάν δε αυτός ανήκει πολύ καιρό στον οίκο μπορεί, ως ο «παλαιότερος του οίκου», να βρίσκεται σε πολύ στενή συγγένεια με τον πατέρα του οίκου. Έτσι, αναλαμβάνει

62. W.H. Rossel, ὅπ. σημ. 59.

63. Ι.Λ. Γαλάνη, «Υιοθεσία», Θεσσαλονίκη 1977, σ. 36.

64. Πολιτικά, 3, 1253 b· βλ. σχ. I.H. Karnežić, Η Επίκληρος, σ. 30.

65. O J. Skinner πιστεύει ότι ο «ιιός του οίκου» είναι ένα μέλος του οίκου, αλλά όχι αναγκαστικά σκλάβος γεννημένος στον οίκο. Ο σκλάβος μπορεί να κληρονομήσει ακριβώς ως μέλος του οίκου: Genesis, ICC, 1980², σ. 279.

να διεκπεραιώσει σημαντικές υποθέσεις εκ μέρους του (Γεν. 24) και αποκτά τη δυνατότητα ακόμη και να τον κληρονομήσει. Άλλωστε, ο σκλάβος είναι υποχρεωμένος να περιτέμνεται (Γεν. 17), και συμμετέχει στην οικογενειακή λατρεία⁶⁶.

Θυγατέρες ως συγκληρονόμοι

Όλα τα αρχαιοελληνικά δίκαια, παρ' όλες τις παραλλαγές που παρουσίαζαν από τόπο σε τόπο, είχαν κοινές τις βασικές τους δομές. Έτσι, μια κάρη κληρονομούσε μόνο όταν δεν υπήρχαν γιοι, μια αδελφή μόνο όταν δεν είχε αδελφούς⁶⁷. Όμως, στα παραπάνω υπήρχε μια αξιοσημείωτη εξαίρεση. Στο δίκαιο της Γόρτυνας οι θυγατέρες ορίζονταν ως συγκληρονόμοι της πατρικής περιουσίας μαζί με τους γιους του νεκρού, τα αδέλφια τους: IV, 31-43. Εκεί, οι γιοι κληρονομούσαν τα 2/3 της πατρικής περιουσίας, όσοι κι αν ήταν, ενώ οι κόρες το 1/3, όσες κι αν ήταν. Από την κληρονομική μοίρα των θυγατέρων αφαιρούνταν όμως προηγουμένως οι οικίες που βρίσκονταν στην πόλη, και τα ζώα. Αυτό βέβαια σήμαινε ότι κατ' ουσίαν ολόκληρη η κληρονομιά του πατέρα περιέρχονταν στους γιους⁶⁸. Έτσι, το περιορισμένο κληρονομικό δικαίωμα των θυγατέρων ήταν μάλλον μια ιδιαίτερη πρόνοια για χάρη τους, και όχι αποτέλεσμα μιας γενικότερης ισότητας των γυναικών στο δίκαιο αυτό⁶⁹.

Παρ' όλα αυτά, και μόνο η τοποθέτηση της γυναικάς στη θέση του άμεσου κληρονόμου μαζί με τους αδελφούς της είναι μια ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτη απόκλιση του δικαίου αυτού από όλα τα άλλα αρχαιοελληνικά δίκαια.

Και στον αρχαίο Ισραήλ, οι κόρες του νεκρού στερούνταν του κληρονομικού δικαιώματος εάν είχαν ζώντες αδελφούς. Όμως, η ίδια η

66. J. Pedersen, Israel, Its Life and Culture, σ. 63-64.

67. D.M. Schaps, Economic Rights of the Women in Ancient Greece, Edinburg 1979, σ. 23. Πρβλ. και σημ. 15.

68. Π.Δ. Δημάκη, «Η Μειονεκτική Θέσις της Γυναικός εις το Κληρονομικόν Δίκαιον της Γόρτυνος», σ. 139-140.

69. Όπ. σημ. 67.

Παλαιά Διαθήκη μάς αναφέρει μια περίπτωση όπου οι θυγατέρες συγκληρονομούν μαζί με τους αδελφούς τους. Πιο συγκεκριμένα, στο βιβλίο του Ιώβ⁷⁰ λέγεται ότι ο Ιώβ έδωσε στις τρεις κόρες του μέρος από την κληρονομιά μαζί με τους αδελφούς τους. Πρόκειται για μια συνήθεια που απουσιάζει μεν από το παλαιοδιαθηκικό δίκαιο, αλλά δεν είναι άγνωστη και στην αρχαία Ανατολή⁷¹. Εκεί, ήδη από την εποχή της συγκρότησης των νόμων οι κόρες είχαν βάσιμες αξιώσεις στην κληρονομιά⁷². Ο ίδιος ο Ιώβ προσέρχονταν από την Ουζ και δεν ήταν Ισραηλίτης, και είναι δυνατό η ιστορία του να ανήκει στους πρωιμότερους θρύλους της Εγγύς Ανατολής⁷³.

Ένα μοναδικό νομικό τεκμήριο από την Alalah του 18ου αι. π.Χ., μας προσφέρει μια ισχυρή απόδειξη σχετικά με το δικαίωμα των θυγατέρων να συγκληρονομούν. Στο κείμενο αυτό, μια κόρη εμφανίζεται να εγείρει κληρονομικό δικαίωμα μαζί με τους αδελφούς της, οι οποίοι έχουν όμως τον πρώτο λόγο στην κληρονομιά, ενώ αυτή παίρνει ό,τι μένει⁷⁴. Ισχύει δηλαδή και εδώ η ίδια αρχή που ήδη συναντήσαμε στο γορτνιακό δίκαιο, το κύριο μέρος της κληρονομιάς να καρπώνονται οι γιοι, και οι κόρες να κληρονομούν ως κατώτερες το μικρότερο μέρος της πατρικής περιουσίας. Αυτή η αρχή ισχύει και στο βιβλίο του Ιώβ⁷⁵.

Στο κείμενο της Alalah και τον Ιώβ δε φαίνεται να έχει ληφθεί υπ' όψιν κάποιο ισχύον δίκαιο, παρά μια ιδιαίτερη νομική εντολή, προερχόμενη από την κεφαλή της οικογένειας. Το δικαίωμα των θυγατέρων στην κληρονομιά ιδρύεται άμεσα από την πατρική βούληση και επιθυμία, η οποία και αναδεικνύεται ως πηγή δικαιού⁷⁶. Στο γορτνιακό δίκαιο

70. Ιώβ 42,13-15.

71. G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, 1963, σ. 544-545· F. Hesse, *Hiob*, ZB 14, 1978, σ. 211.

72. G. Driver-J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, σ. 331· συνολική εξέταση του θέματος στις σελ. 335-341.

73. Z. Ben-Barak, «Inheritance by Daughters in the Ancient Near East», σ. 27-28, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

74. Ὁπ. σημ. 73, σ. 28-31.

75. Ὁπ. σημ. 73, σ. 28-33.

76. Ὁπ. σημ. 73, σ. 30-33. Στο κείμενο της Alalah κεφαλή της οικογένειας είναι η μητέρα, η οποία και φαίνεται ότι είναι ο νόμιμος κύριος της περιουσίας του (νεκρού) συζύγου της.

το ίδιο δικαίωμα ιδρύεται πλέον από το νόμο, με μια αναγκαστικού δικαίου διάταξη.

Συμπεράσματα

Από τη συγκριτική μελέτη των κειμένων της Παλαιάς Διαθήκης και των αρχαιοελληνικών δικαίων που αναφέρονται στην κληρονομική διαδοχή, προκύπτει ένα γενικό συμπέρασμα: Τα αρχαιοελληνικά δίκαια, και κυρίως το γορτνιακό, διασώζουν επιμέρους προβλέψεις και ρυθμίσεις από το κοινό εθιμικό μεσογειακό δίκαιο, οι οποίες ενώ αποκλείσθηκαν από τους ειδικούς πεντατευχικούς νόμους, μαρτυρούνται έμμεσα σε άλλα σημεία της Παλαιάς Διαθήκης.

Ο Ισραήλ, όπως και κάθε παραμεσόγειος λαός, αφομοίωνε ή απέρριπτε κάθε φορά στοιχεία από το κοινό δίκαιο της περιοχής, ανάλογα με τις ιδιαίτερες ανάγκες και τις κυρίαρχες κοινωνικές του δομές.

Divorce and Remarriage among the Jews in the Time of Jesus

Rev. Dr. A.M. Okorie

Introduction

The earliest Christian community in Jerusalem consisted primarily of Jews. It was natural for these early Christians to adopt the customs with which they had been accustomed. Jewish marriage and divorce practices would have been among these customs adopted by the earliest Christians. The practices would have only varied as they had been reinterpreted by the preserved teachings of Jesus. This paper will articulate the Jewish understanding of marriage, divorce and remarriage during the New Testament milieu.

The Jewish Understanding of Marriage

Marriage was very important to the Jews. It was regarded not only as the normal state, but also as a divine ordinance (Gen. 1:28). Early marriages were prominent and the Talmud recommended marriage for girls at the age of puberty, which was about age twelve (b. Kiddushin 3b). Epitaphs of Jewish families buried in catacombs at Rome list the ages of some Jewish girls at the time of their marriages from twelve to seventeen¹.

1. Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1960), p. 230.

Among the Jews, marriage was seldom based on romantic love, but was primarily a concern of the family to insure the continuance of the family through male successors. In the Old Testament marriages were often arranged by the parents for both sons and daughters (Gen. 24:1; 28:1-2; Joshua 15:16; 1 Sam. 18:17-21). By the time of the Mishnah, the groom generally negotiated the betrothal with the father of the bride (M. Kiddushin 2:1-3:10). Until the age of twelve and one-half years a girl was at the disposal of her father in regard to whom she would marry (M. Sotah 3:8). Her only option at this time was to request to stay in the parental home until she came of age. A girl over the legal age of twelve and one-half could exercise the right of refusal if she could find good reason against the husband chosen for her (M. Yebamoth 13:1). Leonard Swidler proposes that in Jewish society «from a psychological point of view this could not have been very frequent»².

Betrothal for the Jews of this period was far more significant than the modern concept of engagement. The Jewish form of betrothal was a union complete in all respects except that it awaited physical consummation. The term used for betrothal, *kiddushin*, had religious connotations, signifying an act by which the woman was, so to speak, consecrated to her husband, set apart for him exclusively.

The betrothal process was begun with the marriage negotiations between the groom and the girl's father. In the book of Tobit, a brief record is preserved of the negotiations between Tobias and Sarah's father which culminated in the signing of a marriage contract (Tobit 7:9-15). A length of time often existed between the completion of the marriage negotiations and the taking of the woman into the man's home. The rabbis set the time at twelve months for a virgin and three months for a widow (M. Ketuboth 5:2).

Marriage with the Jews was not a private but a family affair. Through the marriage of children the family insured future generations. A Jewish maxim states, «A childless person is accounted as dead»³. Sons carried on the family name. Daughters were important for childbearing. The

2. Leonard Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Methuchen: The Scarecrow Press, 1976), p. 141.

3. A. Cohen, *Everyman's Talmud* (New York: Schocken Books, 1975), p. 170.

Jews promised daughters in marriage to near kinsmen in order that they and their *ketubah* might not be lost to the clan. The daughter was also important to the family as a worker. Anything that a daughter earned or found while she was a member of her father's household became the property of her father (M. Ketuboth 4:4).

A man could acquire a wife by three means: by money, by writ, or by intercourse (M. Kiddushin 1:1). One of the oldest forms of marriage was marriage by purchase. The giving of the *mohar* by the groom to the bride's father has been seen as a remnant of this idea of giving recompense to the family for the loss of the daughter. The *mohar* did not purchase the girl in the sense of a concubine or a slave, but rather served to seal the betrothal covenant between the two families. The *mohar* was a bridal gift, a symbolic gift in return for the precious possession being given up in the daughter.

The purpose of the marriage contract was to lay out the conditions of the marriage. Included in this was the promise of the payment of the *ketubah* to the husband. The *ketubah* was money or property that was given as a dowry to be used by the husband as long as he and his wife remained married. If the husband should die or divorce his wife, the *ketubah* did not become a part of his estate but went to the wife. The claim of the *ketubah* by a divorced wife took prior claim over all other claims on the estate of a man. If a woman should die, her *ketubah* was passed on to her male heirs (M. Ketuboth 4:2,10; 8:8). The *ketubah* which could be used by a man only as long as he kept his wife was thus a safeguard for the woman against divorce.

David Mace suggests that the marriage ritual centred in three successive events: the *traditio puerae*, the feast, and the consummation⁴. The *traditio puerae* was the transfer of the girl from the father to the groom. At times this was celebrated with a procession from the bride's home to the location of the marriage feast. The marriage feast was a time of joyous celebration and was often quite elaborate. Tobit speaks of a wedding feast that lasted fourteen days (Tobit 8:19-20). The consummation of the marriage completed the marriage ritual.

4. David R. Mace, *Hebrew Marriage* (New York: Philosophical Library, 1953), pp. 180-183.

A special bridal chamber was prepared for the bride and groom. The consummation was completed with the proof of the bride's virginity. It is impossible to determine if this involved a public display of the proof as was done in some societies. The importance of the proof is seen in Deuteronomy 22:13-21 to combat any false accusation of premarital unchastity against a new bride.

The roles of husbands and wives were explicit. The husband was to be the main provider of the basic necessities of food, clothing, and shelter. He was also required to provide ransom for her if it should be necessary, medical care, and burial (M. Ketuboth 4:4,9; 5:8). The husband in return could expect of the wife all of the household duties such as grinding flour, making bread, washing clothes, nursing children, making his bed, and working in wool (M. Ketuboth 5:5). If the wife had brought servants from her father's house, she could use these servants in the fulfilment of her household duties.

Jewish society in the first century was predominantly male oriented, especially in marriage. The woman was transferred from her father's house and authority to the house and authority of her husband. Men were given sexual freedom not allowed women. Polygamy was acceptable for men but not for women (b. Kiddushin 7a). Every unmarried woman was thus a potential mate for the Jewish male. Adultery took place only when a man infringed upon another man's rights over a woman. Although a wife was not technically the property of her husband in every respect as was a slave, her sexuality was viewed as the property of her husband, and as such his exclusive and inviolable possession. Because of the Jewish right of polygyny the reverse was not true. The sexuality of a Jewish woman was subject to the head of her household, «In the case of her father, this involved the exclusive right of disposal; in the case of her husband, the exclusive right of use»⁵.

5. Ibid., p. 227.

The Jewish Understanding of Divorce

In ancient Judaism, divorce was a male prerogative. In its earliest form, divorce consisted of the man dismissing the woman from his house (Gen. 16:1-16; 21:8-21). The law governing remarriage after divorce in Deuteronomy 24:1-4 stipulates that a bill of divorce was to be given to the woman to divorce her. During the first century A.D., numerous divorce regulations developed. In this section, the rights of men and women in Jewish divorce law will be examined.

The rights of men in Jewish divorce. Divorce was a masculine privilege among the Jews. Although the rabbis listed acceptable reasons for divorcing one's wife, Jewish law came to permit a man to divorce his wife for any reason. The noted debate between the schools of Hillel and Shammai discussed the proper grounds for divorce (M. Gittin 9:10). Both based their claims upon Deuteronomy 24:1. The school of Hillel emphasized the word *anything*, while the school of Shammai emphasized the word *indecency*. For the school of Shammai the Deuteronomic text meant that a woman was only to be divorced for unchastity. The Hillelites interpreted it to mean for anything that the husband found displeasing in the wife. The opinion of the school of Hillel held sway in Jewish divorce practice as attested to by Josephus and Philo (Josephus, *Antiquities* iv:253; Philo, *The Special Laws* iii:30).

Jewish law sometimes expected and even required a man to divorce his wife. In the Mosaic law, a woman guilty of adultery and her lover were to be executed. Adultery was a heinous crime in Jewish society since the paternity of any offspring born would be in question. In the patriarchal society of the Jews, it was of utmost importance for the offspring to be of the father's bloodline. By the first century, divorce had become compulsory if a woman were proven guilty of adultery (M. Sotah 4:1-5:1). A woman divorced as a proven adulteress forfeited her claim to her *ketubah*.

If a man suspected his wife of adultery but had no proof, he could force her to be subjected to the ritual of the bitter water which is described in Numbers 5:11-31. The woman was forced to drink water mixed with dust from the floor of the holy place. If she were innocent, she would suffer no ill effects. If she were guilty, she would show signs of great pain in her abdomen.

Rabbinic teaching stressed the position that a woman even suspected of adultery should be divorced (M. *Sotah* 6:1-4). In the case of suspected adultery, the woman was to receive her *ketubah*. Adultery was so atrocious to the Jews that its suspicion was not even to be tolerated.

Certain marriages were considered null and void from their inception for Jews. These marriages prohibited on the basis of consanguinity or affinity. Marriages prohibited on the basis of consanguinity were marriages to blood relations such as mother, daughter, or sister. Marriages prohibited on the basis of affinity would include one's father's wife (other than one's mother), one's son's wife, or one's brother's wife. Some marriages were prohibited to priests and high priests in order to safeguard the purity of the priestly office (Lev. 21:7,14; Ezek. 44:22; M. *Yebamoth* 2:4; 6:2-5).

Barrenness was another ground for divorce in Jewish Law. The Jews took very seriously the biblical injunction to be fruitful and multiply as the primary reason for marriage, and a childless marriage was regarded as a failure (M. *Yebamoth* 6:6).

Several options were open to a Jewish male to produce offspring if his wife were barren. He could take another wife or a concubine, or he could divorce his wife⁶. The story in Luke 1:5-25 of the parents of John the Baptist would indicate that men were not compelled to divorce their wives for barrenness in the first century (cf. b. *Ketuboth* 77a).

Jewish divorce law favoured the rights of the man. Joachim Jeremias has observed that the acceptance in divorce practice of the «Hillelite view represented a considerable degradation of women»⁷. Certain laws such as the requirement of a bill of divorce and the return of the *ketubah* defended the woman's rights to an extent. The male orientation of Jewish law is evident in that a man could divorce his wife against her will, but a man could not be divorced against his will (M. *Yebamoth* 14:1).

The rights of women in Jewish divorce. It was illegal according to Jewish law for a woman to divorce her husband. Such a position is

6. William E. Hull, "Woman in Her Place: Biblical Perspectives", *Review and Expositor*, 72 (1975), 10.

7. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, tran. F.H. and C.H. Cave (Philadelphia: Fortress Press, 1969), p. 371.

supported by Josephus in his account of Salome's divorce of Costobarus (Josephus, *Antiquities* xv:259-260). Josephus also records the case in which Herodias divorced her husband to marry Herod the tetrarch, her husband's half-brother (Josephus, *Antiquities* xviii:109-111). Herod himself divorced his wife to marry Herodias. Not only was it against Jewish law for Herodias to divorce her husband, but also the marriage itself was prohibited by Jewish law (Mark 6:17-18). Other women in the Herodian family were likewise known to divorce their husbands (Josephus, *Antiquities* xx:141-147).

The exceptions where women in the Herodian family divorced their husbands illustrated the extent of Hellenistic and Roman influence upon the Herodians. It further shows the way royal families could exercise liberty with the law (cf. 1 Sam. 18:27; 25:44; II Sam. 3:14; Deut. 24:4). It should not be assumed that women from all strata of Jewish society could exercise equal liberty with Jewish law. Only the women in the royal families exercised enough power to divorce their husbands in such a fashion.

Under certain circumstances Jewish moves allowed a woman to request a divorce from her husband. She could not request the divorce for any reason as could a man. For a woman to request that her husband give her a bill of divorce, it was required that she show that there was something about him which prohibited her from living with him as wife, such as physical defects which were loathsome, contagious disease, certain repulsive vocations, or improper conduct on the part of the husband that deprived the wife of her basic rights (M. Ketuboth 7:10).

Other actions of the husband permitted the woman to request a divorce from her husband. If a husband refused to maintain his wife (i.e. give her the necessities of life), then the wife could request a divorce. If a man failed in his conjugal duties to his wife by personal choice or because of impotence or sterility, then the wife could request a divorce (M. Ketuboth 7:2-5). It was only in later times that actions such as personal assault or sexual unfaithfulness on the part of the husband were considered grounds for the woman to request a bill of divorce⁸.

8. Ben-Zion Schereschewsky, "Divorce", *Judaica*, 6 (1971), 128.

The rabbis did not recognize desertion as a ground for divorce. Evidence of witnesses was required to prove that a husband had died. The wife could then remarry; but if her husband should be found alive and return, she must be divorced from her second husband and she would be prohibited to both husbands (M. *Yebamoth* 10:1-2; b. *Yebamoth* 88a).

In each of the cases cited, it was required that the woman request a bill of divorce from her husband. Divorce was a family matter and not decided by the courts. It was possible according to Jewish norm for the woman to petition the courts to compel the man to give her a bill of divorce⁹. The courts could impose corporal punishment upon the man to get his agreement to give the bill of divorce. If the man refused to agree to give the bill, the court had no power to grant the divorce (M. *Arakhin* 5:6; M. *Yebamoth* 14:1). Duress could be used to convince the man, but he could not be divorced against his will.

An important part of the Jewish bill of divorce was the statement «Lo, thou art free to marry any man» (M. *Gittin* 9:3). The Jewish bill of divorce was a legal document publicly stating that the man had no more claims upon the woman. She could then marry another man and have proof that the second marriage was not an adulterous affair.

The Jewish Understanding of Remarriage

There is no indication in Jewish law that remarriage after divorce was unequivocally denied. As has been mentioned, the bill of divorce plainly stated that the woman was free to marry another. In Jewish canon the man always had the right to remarriage through the practice of polygyny. If a man did not want the expense of maintaining two wives, he could exercise the right of divorce. The bill of divorce freed the man from the responsibility of caring for the divorced wife¹⁰.

A woman could be denied the right to marry certain individuals after

9. Z.W. Falk, *Introduction to the Jewish Law of the Second Commonwealth* (Leiden: E.J. Brill, 1978), vol. 2, p. 311.

10. Hull, "Woman in Her Place", p. 10.

her divorce. A man could not remarry a prior husband after an intervening marriage, nor could a divorced woman marry a priest or a high priest. A woman divorced for adultery or suspicion of adultery could not marry her paramour or her suspected lover. Neither could a man who had divorced his wife for adultery or suspected adultery remarry her (M. Sotah 5:1; M. Yebamoth 2:8-9). A divorced woman could not marry the man who acted as an agent for her husband delivered her the bill of divorce. A sage who pronounced a woman forbidden to her husband because of a vow she had taken was not allowed to marry the woman after her divorce. The husband of a woman who had obtained a divorce on the basis of a vow could not later remarry her (M. Gittin 4:7). Other than these restrictions the only marriages prohibited would have been those normally prohibited to men and women in making a first marriage.

Remarriage was acceptable to the Jews as long as it was not within the prohibited cases stated above. The divine command of procreation was only to be abrogated in the matter of religious vows or if the individuals were beyond the age of procreation (M. Yebamoth 2:10).

Conclusion

Jewish understanding of marriage preserved some vestige of marriage by purchase. It made provision for the authority of the husband and the father. The Jewish society was male dominated. Betrothal was a marriage custom in the culture. It was customary for the father of a bride being married for the first time to negotiate the betrothal for his daughter with either the groom or the groom's father if the groom were a minor. The prime interest was that the new union produce healthy children, particularly male children, who were desired to carry on the family name. Sexual impropriety was frowned upon on the part of wives and adultery carried severe penalties. Although monogamy became the practice in Palestine during the first century A.D., polygamy was still permissible for Jewish men.

Jewish understanding of divorce gave men the right to divorce, while women could only request that their husbands give them a divorce. Hence, divorce among the Jews remained a male prerogative. Jewish

law made provisions for a dowry to be given to the husband at the time of marriage. The dowry was to return to the woman if the couple should cease to be man and wife, either through the death of the husband or divorce. If the dowry were substantial, it would often serve as a financial deterrent to the divorce.

Jewish understanding of remarriage placed a few restrictions, especially on consanguinous unions. Remarriage *per se* was not absolutely prohibited after divorce. Divorce was the formal termination of one marriage usually with the intention of forming another marriage. Procreation was the goal of marriage. If a man or woman were still capable of procreation, the culture expected them to remarry.

The error of Erasmus and un-greek pronunciations of Greek (second part)

Chrys C. Caragounis

3. *The Pronunciation of the Consonants*

The consonants in dispute are the *mediae* Β, Γ, Δ, the aspirates Θ, Φ, Χ, as well as Ζ. As is to be expected the interchange of these consonants, unlike the case of the vowels, is very limited. Hence their sound can be determined chiefly (but not solely) by the principle of *syllabification*, i.e. the rule that these consonants build syllables together with the vowel following them, and this determines their sound. Confusion in inscriptions is also valuable, while transcription from and to Latin is obviously also of some assistance.

Now with regard to the aspirates Θ, Φ, and Χ, they took the place of

⁶² How correct would one be if one were to determine the English sounds for *th* and *w* by means of the German pronunciation of these letters, and conversely to determine the German *v*, *j* and *z* by means of the pronunciation of the corresponding English letters?

⁶³ On the other hand, the Orientals' ignorance of historical orthography may sometimes more faithfully represent the actual sound than the documents of the more learned Athenians.

Σημ.: Η δημοσίευση του άρθρου αυτού στο Δ.Β.Μ. γίνεται με την έγκριση του συγγραφέα.

the earlier digraphs TH, ΠΗ, and KH. Accordingly, Latin TH, PH and CH were used to transcribe these Greek digraphs in the historical spelling of words. When the Greeks in time came to use the monographs Θ, Φ, Χ in place of the digraphs, the Romans had no equivalents for these letters except for Φ, hence Latin F is usually transcribed with Φ! This is, moreover, confirmed by the fact that the Φ is confused with the /-sound of the diphthongs αυ, ευ (pronounced *af*, *ef*), but not with Π. Were the φ sounded like ΠΗ (i.e. Π with aspiration), it ought to have been confused with the Π. Finally, the fact that the preposition ἐκ does not change before κ, τ, π, but before θ, φ, χ it actually often becomes ἐχ (e.g. ἐχ Θετταλίας⁶⁴, ἐχ θητῶν⁶⁵, ἐχ φυλῆς⁶⁶, ἐχ Χαλκίδος)⁶⁷, which would be impossible to pronounce as ek+h-K+h-αλκίδος, etc. (i.e. aspirating the X as *k+b* and the Φ as *p+b*, which would necessitate the resumption of the original position of the tongue after the utterance of the first aspirate) shows that there is no question of aspiration, and that these letters were pronounced monophthongally as *tb* (like Eng. «thin»), *pb* = *f* and *cb* (like Germ. «Bach» and «Icb» [as pronounced in North Germany])⁶⁸. Θ and Φ had taken just these sounds in Boeotia already in the vth c. B.C.

Analogical considerations to the above in the case of Β, Γ and Δ lead to the conclusion that these letters already in Attic times were sounded as *v*, *gb* (a sound which, before α, ο, ω, and ου as well as the consonants β, δ, λ, μ, ν, ρ, χ, is impossible to reproduce in English, but which before ε, η, ι, and υ it = *y* in «yet» or German «j») and *tb* (as English «then»), though it appears that in some positions (i.e. after a nasal) they could have had the sound of *b*, *g*, and *d*, as they do today, especially in uncultivated Greek, just as the double ΓΤ and ΓΚ: ἄγγελος (= agelos) and ἔγκλισις (= eglisis). The pronunciation of Β, Γ, Δ as *v*, *gb*, and *tb* (as Eng. «then») becomes clear from the following considerations:

1. The κ of the preposition ἐκ before Β, Γ, and Δ as well as before Α, Μ, and Ν is regularly changed to Γ for euphonic reasons⁶⁹. This circumstance clearly supports the sound *gb* rather than that of *g*.

⁶⁴ CIA II, 222, 5, 9, 322 B.C.

⁶⁵ CIA I, 31, B, 9, 444 B.C.

⁶⁶ CIA I, 31, A 7, 444 B.C.

⁶⁷ See e.g. CIA IV, 27, a 5, 17, 445 B.C. Also SEG I, 3 (420 B.C.) ἐχ χαλκό (= ἐχ χαλκοῦ). Similarly SEG III, 44 (before 420 B.C.) line 5: τόγ χρυσιον (change of *v* to γ before χ) supports the pronunciation of γ = *gb* and χ = *cb* (as locb).

⁶⁸ The pronunciation of words like συμφθείρω, ἡρχθην, ἡλέγχθην in the Erasmian manner, i.e. συμ-ρ+η-τ+ή-ε-ίρω, ἡρ-κ-η+τ+ή-ην, ἡλ-ε-γ-κ+η-τ+ή-ην, are physiologically impossible in normal, esp. fast speech not only for Greek but for any language. Examples like *uphill*, *hothouse* and *blockade* are no parallels, since the *p-b*, *t-b* and *k-b* belong to two different syllables and even words, and furthermore do not contain two consecutive aspirates.

⁶⁹ Before Β: ἐΓ Βυζαντίου (CIA I, 40, 35, 444 B.C.); ἐΓβολῆς (Αθήναιον Vol. II, p. 484, 15, 300 B.C.) for ἐκβολῆς; ἐΓ βουλῆς (Bull. de Corres Hell., VIII, p. 197, line 67, 71, 83; p. 198, line 1, 3, 329 B.C.) for ἐκ βουλῆς; ἐΓ Bev[δ]ιδέων (CIA II, 741, A, a, 22, 334 B.C.); Before Γ: ἐΓγονος (CIA I, 381, vth cent. B.C.) for ἐκγονος, as well

2. The pronunciation of β as *v* is, in addition to the above, borne out also by the confusion of this letter with the *v* of the diphthongs αυ, ευ, ηυ, which have already been treated (above) ⁷⁰. Moreover, the β replaces almost always the *F* (digamma), which was sounded as *v*. Furthermore, the LXX transliterated with this letter the Hebrew *waw*: e.g. Δαβίδ, Ἰεχοβά ⁷¹. Finally the Latin U or V is often transliterated with the β in Greek, e.g. Βεργίλιος (Vergilius), Βαλέριος (Valerius), Βατίνιος (Vatinius), Βενύσια (Venusia), Βεντίδιος (Ventidius), Βαλεντία (Valentia), Βέστιος (Vesuvius), Βιέννα (Vienna), Βινίκιος (Vinicius), and Βονώνης (Vonones). The transliteration of Greek B with Latin B and conversely is due to the historical spelling ⁷². Moreover, the frequent transliteration of Latin U (V) with ου [e.g. Οὐέργιλιος (Vergilius), Οὐέσπασιανός (Vespasianus), Οὐίτελλιος (Vitellius), Οὐάρρων (Varro)], indicates that when Latin U (V) is rendered by Greek B the sound of the latter is not *b*, but *v*, i.e. not Bergilius, but Vergilius, hence it can also be spelled OUerghilius.

as ἐτ Γαρυπτίων (CIA III, 1640.2, Imperial times). Before A: ἐτδῷ (CIA IV, 1.a.31, before 450 B.C.); ἐτ διος (CIA IV, b, 53, a, 34, 418 B.C.); ἐτ Διονυσίων (CIA II, 741, A, a, 7, 16, 334 B.C.); ἐτ δέ (CIA II, 836, ab, 11, 320-295 B.C.) for ἐκ δέ; ἐτ Δελφῶν (CIA IV, b, 27, b, 5, 26, 439 B.C.) for ἐκ Δελφῶν; ἐτ διου (CIA II, 813, a, 3, before 400 B.C.). Before A: ἐτ Αἰτίου (CIA I, 239, ii, 59, 441 B.C.) for ἐν Αἴτιου; ἐτλέπτιν (for ἐκλέπτιν), ἐτλεχθῆ (for ἐκλεχθῆ) etc. (CIA IV, b, 27, b, 8, 16, 439 B.C.); ἐγ Λεοντίνων (CIA IV, 33, a, 1, 433 B.C.); ἐτλέζοντες (CIA I, 38, g, 22, 432 B.C.); ἐτ Λέσβου (CIA I, 170, 19, 421 B.C.); ἐγ Λέσβῳ (SEG III, 131, 400 B.C.); ἐτ λιμένος (CIA II, 1078, 4, v-ivth c. B.C.). Before M: ἐτ Μακεδονίων (CIA IV, b, 35, c, 440-432 B.C.); ἐτ Μυρίνης (CIA I, 443, 1, 430 B.C.); ἐτ Μυθινούτης (CIA II, 872, iii, 22, 341 B.C.) for ἐτ Μυθινούτης; ἐτ Μεγάρων (CIA II, add. 834, c, 28, c. 329 B.C.). Before N: ἐτ νήσον (CIA II, 62, 16, 357 B.C.); ἐτ νεαρίον (CIA II, add. 834, c, 12, c. 329 B.C.). All these examples as well as the interchanges of γ with κ (in e.g. γνάθετον (CIA II, 817, a, 28, viith cent. B.C., cf. κναθεύς, CIA IV, 373, f, ivth cent. B.C.), Γνιφωνός (CIA II, 671, 7, 376 B.C. and SEG XXIV, 165.7, ivth c. B.C.), cf. Κνιφών (CIA IV, b, 446, a, 18, 409 B.C.); διροπόλει (CIA II, 272, 11, end of ivth cent. B.C.) instead of ἀκροπόλει) indicate that the γ was voiced as *gb* and that the β and δ had the sounds of *v* and *tb* (in «then») respectively. As for the γ-sound of γ, this is borne out by such examples as ὄλος instead of ὄλιγος, ἐπιταῖ instead of ἐπιταγῆ (cf. also the later Τραιειανὸν for Τραιειανὸν, *Agyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin*, 68), which would hardly have been possible if the γ was sounded as *g*, but are readily explainable if the γ is sounded voiced as the Greeks sound it.

⁷⁰ Thus, in Εἴνανδρος, as the form Εΐνανδρος shows, the B cannot have been pronounced as English B, i.e. Evnandros, but as V: Εννανδρος (*db* = like *tb* in *then*). Similar assimilation occurs also in Εἴναια, i.e. Envia (Evvia), not EVBoia.

⁷¹ See further Αἴα (4 Kingd. 19:13); Αἴμι / Αἴειμ (Josh 18:23); Εἴα (Gen 4:1); Εἴδι (Josh 13:21; Εἴδια (Gen 10:7); Αεύι (Gen 29:34); Αευτάθων (*Aquila, Symmachus*; Job 3:8); Ραγάθ (Gen 11:19); Νινεύη (Gen 10:11); Σασηή (Gen 14:6). That the υ had the sound of *v* in all these cases is proved by the original Hebrew *waw*, as well as by alternative spellings, e.g. Δανιέδ / Δαβίδ, Αεβίθαθων, Σαβή (Cod. Sinaiticus). That Hebr. *beth* is also transliterated with Greek β is natural since they were the closest equivalents. It should, however, be remembered that *beth* was pronounced both as *b* and as *v*.

⁷² E.g. Βάκχος > Bacchus, Βακχυλίδης > Bacchylides, Βάκτρα > Bactra and barbatus > βαρβάτος, Barcino (Barcelona) > Βαρκελώνα, Burrus > Βούρρος, and Brutus > Βρούτος.

3. With regards to Δ, in addition to what has been said above, it may be pointed out that μηθείς, μηθέν, μηθενός, ούθεις, ούθέν, ούθενός, etc. occur from 378 B.C. side by side with the earlier μηδείς, μηδέν, ούδεις, ούδέν, etc., from 300 B.C. to about 60 B.C. they dominate, and from that time on the older forms take over again. The fact that δ does not become τ, shows that the sound of δ was closer to that of the Θ and was not sounded as *d*. Δ interchanges with B, e.g. Δελφός – Βελφός, δβελός – δόδελός, which again precludes the sound of *d*. Also ἔβδομος and ὅγδοος speak against the *d*-sound; it is physiologically easier to pronounce *etvhomos* (or *evdhomos*) than *lhlebdmos* (and we know that the various modifications in spelling — contraction, elision, crasis, avoidance of hiatus, etc. — were undertaken for the sake of achieving a smooth, easy and well-sounding pronunciation). Now to sound a word such as ἐκγδημία⁷³ as *ekgdemia* (i.e. as three consecutive stops *k-g-d*) is almost impossible⁷⁴. Here one should bear in mind that Greek, basically a polysyllabic, vowel-loving language, avoids the concentration of unnecessary, difficult-to-pronounce consonants so characteristic of German, cf. e.g. Nietzsche and other words with six or even seven consecutive consonants⁷⁵. Greek pronunciation cannot be determined by what is possible or acceptable in other languages.

Finally, the letter Ζ, as its frequent replacing of Σ before Β, Γ, and Δ etc. shows⁷⁶, had a voiced σ-sound like English *s* or *z* in «rose» and «zebra» respectively, not the Erasmian *dz* (*ds*) or *zd* (*sd*). The same is shown by the misspellings Σεῦς (= Ζεῦς, 340 B.C.); Βυσζάντιοι⁷⁷ instead of Βυζάντιοι; ἐπεψήφιστεν and συναγωνισζόμενος instead of ἐπεψήφιζεν and συναγωνιζόμενος⁷⁸. In Elis Δ was often substituted by Ζ⁷⁹. That this tendency occurred at Athens as well may be inferred from Plato, *Cratylus*, 418: «νῦν δὲ ἀντὶ ... τοῦ ... δέλτα ζῆτα (μεταστρέφουσιν)». That this pronunciation of ζ as *z* was classical is shown by Ἀλειφί, Ἀλειῆς⁸⁰, and Ἀλζεῖτοι⁸¹, as well as by Βυζάντιοι⁸² and Βυζζάντιοι⁸³. That the ζ in all these cases could not have been

⁷³ W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Lipsiae 1915-24, 200, 12 (196 B.C.)

⁷⁴ The voiced γ (*gb*) and δ (*db*), sounded by Greeks, eases the pronunciation.

⁷⁵ Cf. e.g. Blitzschlag, Bisamstorchschnabelkraut, Durchschrift, Dirndl[e]lschürze.

⁷⁶ i.e. πρεζεύτου (instead of πρεσβεύτου), ζηύρα (instead of Σηύρα), δναθαζμούς (instead of ἀναθαζμούς), Πελαζγκόν (instead of Πελασγκόν) (iv B.C., see M. Ph. Le Bas, et al., *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, II (Paris 1888), 122).

⁷⁷ Αθήνατοι, Vol. III, p. 480, line 20, 346 B.C.

⁷⁸ CIA II, 325, a, 5, before 268 B.C.

⁷⁹ E.g. IGA 112 (vth c. B.C. or earlier): ζέ (= δέ), ζικαία (= δίκαια), ζέκα (= δέκα), ζι (= Δι), Ελλανοζικας (= 'Ελλανοδίκας, note the absence of aspiration), ζαμιουργία (= δαμιουργία), ζιφιον (= διφιον).

⁸⁰ CIA I, 228, 5.b, 454 B.C.

⁸¹ CIA I, 238, 12, 442 B.C.

⁸² CIA I, 231, 22, 449 B.C.

⁸³ CIA I, 230, 10 b, 450 B.C.

sounded as *dz* or *zd* is shown by the resultant sound of the words, which is impossible to pronounce: *A-zd-zd-e-i-o-i* and *Bu-zd-zd-a-nti-o-i*. No doubt the Greeks pronounced them as *A(z)ziū* (later *A(z)ziī*) and *Būl(z)zantiū* (later *By(z)zántii*) respectively⁸⁴.

5. Accents, breathings, etc. (Prosody)

Although a scanty use of rudimentary reading-helps was made already in the 5th c. B.C., the traditional system of prosodical marks is an Alexandrian invention (IIIrd c. B.C.). In Hellenistic times the number of these marks was ten: αἱ δέκα προσῳδίαι. These were of four types: stops, quantity symbols, accents and breathings.

1. *Stops*. The stops were the *comma* (ύποστιγμή), the *period* (τελεία) and the *colon* (μέση στιγμή). (The interrogation mark (;) was added in the IXth c. A.D.). These stops are normally absent from the inscriptions and early papyri since these texts were written in *scriptio continua*.

2. *Quantity*. Greek verse was based on «quantity», which was indicated by the symbols – (long) and ω (short)⁸⁵. Quantity is achieved by rhythmical beat. This had been physically represented by the putting down of the foot (*θέσις* or *βάσις τοῦ ποδός*), which symbolized the accented and therefore longer syllable, and the raising of the foot (*ἄρσις τοῦ ποδός*), which symbolized the relaxation of accent, and therefore the shorter syllable⁸⁶. Hence the basic metrical unit was called *πούς*. Thus, if a syllable was placed in an «accented» position within the foot, it was considered *long by position* (*θέσει μακρά*); if in an unaccented position, it was considered *short* (*ἄρσει βραχεῖα*). It would thus appear that the vowels as such were neither «long» nor «short», but

⁸⁴ It must not be overlooked that Greek polysyllabism is responsible for the relative poverty of Greek vocalism. To confine ourselves roughly to the last 2000 years, Greek has had five vowel sounds: a, e, i, o, u, clear and well-demarcated from one another. This contrasts sharply with other European languages, which tend to be more monosyllabic, with large concentrations of consonants, and which, therefore, are in greater need of vocalic differentiation, hence the great variation both in vowel-length and vowel-quality (as e.g. German ä, ü, ö; French é, ê, u; Dutch aa, oo, oe, ou, eu, ui, ij; Swedish å, ä, ö, y), which has no equivalence in Greek. The changes from Archaic Greek that were taking place in classical times, monophthongizing the diphthongs, levelling the i-class of vowels (ει, η, οι, υ), applying crasis, elision, etc. at the same time as they completed their alphabet, indicate that the Greeks were seeking to perfect their linguistic medium. It is significant that once these fundamental changes had been wrought, both alphabet and phonology have remained unchanged ever since. That it was possible for Homer to be recited contracted in classical times is proved by its being so recited in Modern Greece.

⁸⁵ These marks apparently came into use after 403 B.C. (cf. Aristotle, *Poetica*, 26,3 and I. Bekker's *Anecdota Graeca*, III, 780) and are found in e.g. Harris *Iliad*, 1st c. B.C.

⁸⁶ Later, when it became customary to use the hand rather than the foot, the raising of the hand (*ἄρσης χειρός*) came to symbolize the beat or ictus, while its lowering (*θέσης χειρός*) symbolized the dropping or absence of beat or ictus. This converse significance passed into modern terminology.

isochronous — as in Modern Greek. The situation became complicated with the adoption of H and Ω. The syllables containing these letters came to be considered as *naturally long* (φύσει μακραῖ); consequently the syllables containing any of the other vowels, depending on their position in the metrical foot, were regarded as either μακραῖ, βραχεῖαι or δίχρονοι, i.e. long, short or variable.

The remarks and speculations of the Alexandrian Grammarians (e.g. Dionysius Thrax, Apollonius Dyscolus, or Herodian) and others (e.g. Dionysius Halicarnasseus) lead to the conclusion that quantity had ceased to be felt already by the IIIrd c. B.C. The use of it in later versifiers (as Apollonius Rhodius, Aratus, Callimachus, Menander, Theocritus, *et al.*) would seem to have been a matter of tradition as it also was with the Byzantines (e.g. Nonnos, Musaeus Grammaticus). Moreover, the use in Homer and the early inscriptions of E and O for what later was expressed by EI, H, OY and Ω — the κατ' ἔξοχήν «dong» sonic letters, — their treatment of long vowels and diphthongs as though they were short and conversely, as well as other phenomena, would seem to indicate that quantity even in the Archaic period was not intrinsic to certain vowels, but that it owed its *raison d'être* to position and accent. The soul of verse was accordingly the rhythm, and this was indicated by the rising and falling of the accent *as stress*, the rising being indicated by the acute, and the falling by the grave.

3. *Accents*. Since accent *as stress* is integral to all speech, its existence in Greek must be as old as the language itself. Though accent was not indicated by any marks in Archaic works, the inscriptions or the earlier papyri, it was none the less presupposed. Thus, the ancients, without writing accents, could distinguish e.g. between Γλαῦκος⁸⁷ and γλαῦκός⁸⁸, Ξανθός⁸⁹ and ξανθός⁹⁰, δρος⁹¹ and δρός⁹², οὐ and οὖ⁹³; Plato spoke of Δίφιλος (< Διὶ φίλος) in which the original φί had lost its δέξια (acute) and in the compound form received a βαρεῖα (grave), i.e. became unaccented⁹⁴, while the introduction of such marks was recent in Aristotle's time⁹⁵ — though some of the accents attributed to Glaucon⁹⁶ (vth c. B.C.) may have been written rather than merely acoustic.

Each syllable of a Greek word is accented. However, polysyllabic words stress one and only one of the syllables above all others. This dominant accent (stress) was called *acute* (δέξια) and was indicated by

⁸⁷ Homer, *Iliad*, VII, 118.

⁸⁸ Homer, *Iliad*, XVI, 34 (γλαῦκη, masc. presupposed); Plato, *Timaeus*, 68 c.

⁸⁹ Homer, *Iliad*, XX, 74.

⁹⁰ Plato, *Timaeus*, 68 b.

⁹¹ Homer, *Odyssey*, XIX, 432.

⁹² Homer, *Odyssey*, XVII, 225.

⁹³ Aristotle, *Sophistici Elenchi*, 166b, 3-6; 177b, 35-178a.

⁹⁴ Cratylus, 399 a-b.

⁹⁵ *Sophistici Elenchi*, 177b 6 ήδη παράσημα ποιοῦντες.

⁹⁶ Varro, IV, 530:

the mark (˘), while all other syllables received the mark of the *grave* (˘) (βαρεῖα): e.g. ΚΑΤΛΕΙΠΝΘΕΝΤΕΣ⁹⁷. The third mark to come into being was the *circumflex* (⌽) (i.e. περισπομένη) placed on contracted vowels and explained as the combination of the acute with the grave (˘), i.e. the percussion or stress and its absence on two adjoining vowels prior to their contraction: e.g. ΝΟῦς > ΝΟΥΣ. However, the form of the circumflex only indicated that it was the result of the contraction of two vowels, one ὀδυνόμενον the other βαρύνόμενον, but it had no rising and falling tone in pronunciation — an impossibility in actual speech, — for once the contraction had taken place there was but one position in the mouth and one dominant accent, the acute⁹⁸. This is confirmed also by the fact that in the rules governing accentuation, the circumflex functions exactly like the acute: cf. ἐκ τῆς γῆς ἔστιν with ἀληθής ἔστιν.

There are two important points about Greek accent which make it different from English and German accent. In English and German the stress of the accented syllable is stronger than that of the corresponding Greek syllable. In English, for example, the stressed syllable tends to overshadow the unstressed syllables, and some unaccented syllables are actually swallowed up in fast speech. (The same is the case with French). Hence also the great gradation in vowel-length. Greek, on the other hand, pronounces all syllables distinctly and isochronously with one of the syllables having a somewhat more dominant stress and hence being slightly longer than the others because of the percussion, but it is never so stressed as to eclipse any of the other syllables.

The second point is the rule of trisyllabotony. Unlike, for example, English and German, in which the accent can recede further back than the antepenultima (English: *des-ti-tute-ness*; *des-spi-ca-ble-ness*; German: *Wie-der-seb-en*; *voll-au-to-ma-tisch*; *Be-klei-dungs-vor-schriften*), so that sometimes a secondary accent becomes necessary (here indicated by ˘) (English: *cir-cum-lo-cu-tion*; *tet-ra-darch* ˘-y; *des-pi-ca-bil-i-ty*; German: *Wind-schutz-schei* ˘-be; *Frau* ˘-en-eman-ci-pa-tion) the Greek accent can never recede further back than the antepenultima, e.g.: καταγνωσκομένους, γραμματοδιδάσκαλος, χοροδιδασκάλους, πιπράσκεσθαι, ἔβδομηκοντακαιεκατονταπλασίων (Proclus, *Hypotyposis* 4, 104) ἐννεακαιεικοσικαιεπτακοσιοπλασιάκις (Plato, *Respublica* 587 e), and even Aristophanes' jest-word (*Ecclesiazusai* 1169-75), which consists of 169 letters (in gen. 171), has but one accent! — in the penultima.

It is commonly assumed that ancient Greek accent was musical pitch-accent, not stress-accent, as though the Greeks always sung and

⁹⁷ Later this practice was discontinued ἵνα μή καταχαράσσωνται τὰ βιβλία, Sch. Dionysius Thrax 139 h.

⁹⁸ The adduction of *really!* against the above contention misses the point. Even if *really!* were really sounded in the way claimed, it is an adverb expressing astonishment. Is it really credible that Greeks would have pronounced all their circumflexed words as words expressing astonishment?

never used ordinary speech. This assumption is not free from serious difficulties, but no adequate discussion is possible within the limits of this paper. Suffice it to point out the following: (1) Stress need not exclude pitch, and in fact no pitch is conceivable without stress. (2) All Indo-European languages are based on stress accent. In Swedish, for example, which is the most 'musical' of the Scandinavian languages, stress-accent is clear and important. If Greek were different in this respect, it would have been unique. (3) Since music was bound up with only one (the accented) syllable, then it must be denied to all the others; how could Greek then be musical? (4) If the accent was essentially musical, why was it then disregarded by meter, which chose its own syllables — often unaccented — to express the pitch? (5) Was there any relation between quantity and accent? We have seen that before the period of contraction there was no «natural quantity»; syllables were either naturally short or long by position. (6) Greek meter therefore must have been based on rhythm, which consisted in *thesis* (ictus) and *arsis* (fall) represented by the acute and the grave, the only προσῳδίαι known in early times. And (7) the principle of trisyllabotony implies an *expiratory stress-accent*. Since Greek accent lacked the intensity of e.g. English and German accent, it lent itself readily to a treatment necessitated by meter.

However, irrespective of the situation in Archaic and classical times, it is readily conceded by Erasmians that quantity and musical accent had in post-classical times given place to stress-accent. The singing had apparently ceased. The question here is not so much that in the first Christian century accent was stress, which is conceded by almost every one, but how far back in pre-Christian times does this stress-accent go?

It is a truism that the disappearance of quantity and the emphasis on (Erasmians would say, emergence of) stress-accent go hand in hand. From the remarks of the Alexandrian Grammarians we understand that quantity was a matter of the past. But how long past? We have seen above that quantity had started to vanish with the reduction of the diphthongs to monophthongal pronunciation. Since this process was initiated already in the 5th c. B.C., quantity had come under fire already by that time. This disinterest in quantity contradicts the thesis of Erasmians that Η and Ω had been adopted to express long vowels before left unexpressed. On the contrary, it supports the thesis, above, that they were adopted as compensatory marks to indicate technical length, and that they were not used for pre-existent values hitherto unexpressed. No unexpressed sound can have objective existence in a language! At any rate, the process for the reduction of quantity was a protracted one, but it was practically complete by the time of Jesus. The stress-accent therefore had come into prominence long before that time. Now since accent is that which gives every word its individuality and integrity, holding the sounds of the various syllables into a harmonic relation to one another thus to constitute a whole — a unique whole — the like of

which cannot be found, to pronounce Greek words in the undifferentiated manner of the Erasmians as a string of unrelated sounds is to destroy the living pulse of the language, that which makes it a living entity, speaking, addressing the reader or listener, challenging him to understand and respond. This stress-accent, which is supposed to have come into being around the beginning of our era, has ever since held its iron grip upon the language; its rules and principles are still unchanged in Modern Greek. If accent had been a freak of the times, an incidence in language development, would it have stayed unchanged, say, for 2000 years? This tenacity of the Greek accent finds a satisfactory explanation only in its being an integral part of the language; from the beginning (not merely from the 1st c. A.D.) it has held the language together, it has given it meaning and rhythm.

4. *Breathings*. The *spiritus asper* and the *spiritus lenis* together with the other *prosodiai* were according to tradition, created by the Alexandrian Grammarian, Aristophanes of Byzantium (IIIrd c. B.C.), by splitting the H into two halves (the left half indicating the *spiritus asper* and the right half the *spiritus lenis*). The Alexandrians used the aspirate on such words as should originally have been aspirated, and this custom was applied on MSS in the VIth c. A.D. In the Xth c. A.D. the breathings took their present form.

With regards to earlier times the situation is as follows: In a number of inscriptions representing the lesser dialects, the sign H occurs as a kind of aspiration. However, the main dialects, Ionic, Aeolic and for the most part Doric, know nothing of aspiration ⁹⁹. Attic, which is crucial for the issue under consideration, is, during the period prior to 403 B.C., very ambivalent. The H is often absent ¹⁰⁰, more frequently it is present ¹⁰¹, but not always placed correctly. For example, in *CIA I*, 324 (408 B.C.) the H is placed in front of most initial vowels irrespective of whether the word is really an aspirate or not ¹⁰², and again in *CIA IV*, b, 53, a, (418 B.C.) the H is absent from all initial vowels except the word

⁹⁹ For Elis see *SEG* I, 94 (VIth c. B.C.); οψεαδαι ανέθεν εεη πρακείσα.

¹⁰⁰ E.g. ἀλιεύσι (*CIA* I, 433, 3, 460 B.C.; also 337, vth c. B.C.) instead of ἀλιεύσι.

¹⁰¹ E.g. *IG* I² 372 (409/8 B.C.) lines 118 νέκτοδες; 162 νέκποδε; 226 νέκπος.

¹⁰² We thus get such monstrosities as: a col. I: 4 καπιστάσιν (for καθιστάσιν); 5, 6, etc. έδραν (for ἔδραν); 9, 12, 13, etc. ηοικούντι (for οικούντι); 14 ηικριώματα (for ικριώματα); 14, etc. ήεν (for ἔν); 17, 19, 20, etc. ηοικών (for οικών); 22 ήεκ (for ἔκ); 24, 27, 28 etc. ηοικούντι (for οικούντι); 29, 35 ηεργαζούμενοις (for ἐργαζομένοις); 37 ηοροφήν (for ὁροφήν); 44 ηεπί (for ἔπι); 45 ηεντός (for ἔντός); c col. I: 1 ηέχοντα (for ἔχοντα); 5 ηοιπιθοφανή (for ὀπιθοφανή); 7 λρμα for ἄρμα; 9 ηάγοντα (for ἄγοντα); 13 ηεπικρούόντα (for ἐπικρούόντα); 15 ηαλοπεκή[σι] (for ἀλωπεκήσι); 18 ηανδρα (for ἄνδρα); 19 ηιστηκότα (for ειστηκότα); 21 ή (for ή); 31 ηες (for ἔς); 36 ηεπό (for ἄπο); 49 ηεύδοξος for Εύδοξος; c col. II: 2, 5 ηεις (for ἔις); 13 ηεπί (for ἔπι); 13 ηεπιστυλίφ (for ἐπιστυλίφ); 14 ηεντός (for ἔντός); 17 προσηοπέδομεν (for προσεπίδομεν); 27 ηερά (for οερά); 32 ηενεγράψαμεν (for ἐνεγράψαμεν); 52, 60 ηεχόμενος (for ἔχόμενος); 72 ηευμελί[δης] (for Εύμελιδης). See also *IG* I² 374 (408/7 B.C.); col. IX, 280 ηενεγράψαμεν; 282 ηεις; 285 ηοικόντος, etc.

ἱερός (four times). The same or similar word frequently occurs both with and without the aspirate¹⁰³, and this applies also in the case of interpiration¹⁰⁴.

The frequent occurrence of H with ρ, λ, γ, etc. and Φ (digamma)¹⁰⁵—where aspiration is impossible—indicates that the sense of aspiration had been lost. This together with the evidence cited above respecting the extremely erratic use of H shows conclusively that aspiration had ceased in Athens already before the end of the classical period. When observed in script it was as an old relic, not as a living item of language¹⁰⁶—just as it has been till our own day!

6. Corollaries

The above investigation has shown that the Vth c. B.C. was a century of momentous changes for the Greek language. (Indeed, in certain respects the process had begun already in the Vith c.). With the completion of the 24-letter alphabet, the old, inexact way of spelling was giving way

¹⁰³ The confusion of aspiration may be illustrated by the following examples: *IG I² 16 (465 B.C.)* line 6 ὅτι instead of ὡτὶ and line 24 ὄ instead of οἱ; *IG I² 17 (450 B.C.)* ὄρκοσται (for ὥρκώσται), 4 ὄπος (for ὥρπως) and *IG I² 19 (453 B.C.)* ὥρκον, οὐτ, οὐρος; *IG I² 14-15 (440/39 B.C. =SEG X, 17 (450 B.C.))* ὄς (for οὐς), αἰρεθέντες (for αἱρεθέντες), ὄπος (= οὐρως), ἔκαστος (= οὐκάστος), ἐμέρας (= οὐμέρας), ὅτι (= οὐτι); *SEG X, 14 (450 B.C.)* οὐχον (for ἔχον); *IG I² 41 (446/5 B.C.)* Ἐστιαίας and οὐεστιαίας, ἔαν δέ τις ἀγει, δέσθο ου παλός (= ἀλλος?); *SEG X, 35 (446/5 B.C.)* ὄρκοσται (for ὥρκώσται), ὄρκοτῶν (for ὥρκοτῶν) and ὄπος (for οὐρως); οὐαστρίτας (*CIA I, 234, 26, 444 B.C.*) and οὐστρίτας (*CIA I, 229; 230; 231; 238; 242-244*); οὐστοι (*CIA I, 230, frg. 25, 6, 450 B.C.*) and οὐσιοι (*CIA I, 226, 9, 454 B.C.; 264, 20, 420 B.C.*); οὐαριθμον (*CIA I, 167, 9, 412 B.C.*); and οὐριθμον (*CIA I, 322, a, 97, 409 B.C.; 228, 17, 452 B.C.*); οὐβδόρα (*CIA I, 242, 20, 438 B.C.*); οὐαβδορίτα* (*CIA I, 226, 5 (454 B.C.)* as well as παρ' Αβδόρα (*CIA I, 228, 16, 452 B.C.*); οὐατραιο (*CIA I, 230, 5, 450 B.C.; 232, 6, 448 B.C.; 233, 5, b, 447 B.C. etc.*) and Αιραιο (*CIA I, 226, 6, b, 454 B.C.; 240, 7, 440 B.C.; 238, 11 (Αιραιῆς), 442 B.C.*); οὐαστώνιον (*CIA I, 240, 49, 440 B.C.*) and οὐστώνιον (*CIA I, 257, 53, 427/425 B.C.*); οὐελπῖδι (*CIA I, 442, 8, 432 B.C.*) instead of ἐλπῖδι; οὐεξιστράτη (W. Klein, *Die griechische Vasen mit Meistersignaturen*, Wien 1887, 33, VII-VIII c. B.C.) and εὐδόμενος (*CIA IV, b, 373, 202, VIII c. B.C.*); οὐέγετ (*CIA IV, 373, b, beginning of VIII c. B.C.*) instead of ἔγετι; καοέχει (i.e. aspirate; *CIA I, 479, 3, c, 500 B.C.*) instead of κατέχει; οὐέχον (*CIA IV, 170, 7, 422 B.C.; 166, 6, 413 B.C.*) instead of ἔχον; *SEG X, 49 (432/1 B.C.)* οὐσεμέρα for οὐοσεμέρα; *SEG X, 63 (430 B.C.)* οὐευτόν for οὐευτόν; *SEG X, 67, 13 (428/7 B.C.)* Εὐλληνοταμίαι instead of οὐελληνοταμίαι.

¹⁰⁴ E.g. προσηκέτω (*CIA I, 40, 15, 428/423 B.C.*) and προσήκειν (same inscription, line 45); τριημιτοδίους (*CIA I, 322, a, 12, 409 B.C.*) and τριημιτόδια (*CIA I, 321, 15, before 409 B.C.*).

¹⁰⁵ See e.g. ληεων (*Ἐφημι Ἀρχ* 1886, p. 87, VII-VIII c. B.C.); ιρος in *CIA II, 1066* (bis, VIII c. B.C.); ληεβὸν λιθον (= λαβὼν λίθον), *IGA 360*, VIII c. B.C.?; κνόρ(η) (*CIA IV, b, 373, n, 97, b, VII-VIII c. B.C.*); μηεγάλου (*CIA IV, b, 373, 208, VIII c. B.C.*).

¹⁰⁶ Plato never mentions aspiration in his *Cratylus*, although he ought to have had occasion to do so, while according to Aristotle the only difference between οὐ and οὐ was one of stress (the acute), *Sophistici elenchī*, 177b, 35-178a, 4; see also 166b, 3-6.

to what came to be the normative spelling, which has been in force for the past 2500 years. At the same time these accommodations in spelling were accompanied by important changes in pronunciation. The diphthongs were receiving a monophthongal pronunciation, assuming the sound of their second vowel, which for the most part was I. The Y was thinned down (at first perhaps to French u and finally) to I, the u-sound being rendered by ou. Quantity, which evidently had never been integral to the vowels, but was a mere technicality, was now vanishing. The stress-accent, which must always have existed, comes clearly into prominence.

In short, all those elements that are characteristic of the Modern Greek pronunciation begin to make their appearance at this time. Even though we may not be altogether sure of the exact quality of sound for each letter we have considered above, we have sufficient evidence to know that the present Greek pronunciation was in all essentials establishing itself already in Vth and IVth c. B.C. This process was in some cases completed rather soon, while in other cases it was protracted. This means that the so-called «Modern Greek pronunciation of Greek» is not modern at all. Hence, it is not correct to speak of «the Modern Greek» and of «the scientific (i.e. Erasmian) pronunciation» of Greek. The correct procedure rather is to speak of *the Greek* or (still better) *the historical Greek pronunciation of Greek* and of the *un-Greek*, or *artificial*, or *Erasmian*, or *Etacistic pronunciation of Greek*.

Today the error of Erasmus has been perceived and lies at the basis of the awareness that the Erasmian pronunciation does not represent the ancient Greek pronunciation¹⁰⁷. This has led to a change of argument from scientific fidelity to practicality. Pronouncing Greek in the Erasmian way is supposed to save the student of Greek from the trouble of distinguishing between the spellings of the different i-sounds¹⁰⁸, and this facilitarian argument has become the main argument for persisting in a variety of pronunciations which are unnatural for Greek. However, this argument is not entirely correct. In my twenty-three years of experience in teaching NT to Swedish students (also British, Belgian,

¹⁰⁷ This recognition has led to a nonchalant attitude with regards to the pronunciation of Greek by teachers of Greek. This may be exemplified by a conversation among teachers of Greek (i.e. classical scholars) that I happened to witness one time. One of them, new in the circle, was asking the rest whether he should pronounce the letter Θ as T or as English tb (in «thins»). Several of the group gave their opinion to the effect that it did not really matter how the letter was pronounced! To underline the unimportance of the issue one of them went on to say that since he was unable to pronounce the Greek sound X (in e.g. the word χάρις) as cb sounded like German «Bach», he pronounced it like English tb (i.e. sharis)!

¹⁰⁸ The complaint that Modern Greek has too many i-sounds —i.e. six (seven with Η) in all—is totally unfounded. The i-sounds occurring in English have been computed to be about twenty-eight. A check of the first 100 vowels occurring in Matthew (ch. 2), John, Romans, Acts, and Revelation gives the following average of i-sounds per 100 vowels: Greek 19.2; English 32.4; German 19.6; French 13.6; Italian 20.2; and Dutch 21.8.

Dutch and others) (pronouncing it in the Erasmian way!) I have found that if my students have been able to distinguish H from I, they have confused it with E. They also tend to confuse X with K and Θ with T. Moreover, the disregard of stress (the accented syllable) by Erasmians not only produces an un-Greek sound, but it also confuses different words spelled identically, whose difference in meaning is indicated by their being accented on different syllables¹⁰⁹. In other words, it is not quite true that this un-Greek pronunciation «helps us to spell Greek correctly»!

In view of the results of the above investigation there seems to be but one course to take: to abandon the Erasmian pronunciations and to return to the Greek pronunciation. This is «a scientific demand and a practical desideratum», to use a phrase coined by a great New Testament scholar in another connection¹¹⁰, and that for the following reasons:

1. The Erasmian claim to pronounce Greek in a scientific way, that is, in the ancient Greek fashion, is beset by insuperable difficulties.

First, it is common knowledge that no-one can learn to pronounce a foreign language by merely reading books in that language or consulting dictionaries, even such as are provided with phonetic helps. One must expose oneself constantly to the sounds of that language by listening to and trying to imitate native speakers. And even then it will be extremely difficult to learn to pronounce the language as the natives do, if the learner is older than eight years of age. In the case of ancient Greek we have no longer the possibility to hear Socrates or Plato, let alone the ability as grown-up students of Greek to imitate its correct pronunciation.

Second, it becomes immediately incumbent upon the Erasmians that they apply to the texts of each particular period the pronunciation that was current at the time. Thus, Homer should be pronounced with the pronunciation that was used in his time, Plato and Aristotle with the V-IVth c. Athenian pronunciation (which was undergoing important chan-

¹⁰⁹ E.g. ἀκμῆνος (fasting from food) ἀκμῆνός (full-grown); ἀκράτειος (without being mixed) ἀκρατῶς (in uncontrolled manner); βάτος (bramble-bush) and βατῆς (verbal adjective: «that can be passed»); δέρειν (pres. inf.) δέρεται (fut. inf.); δῆμος (people) δημός (sat); διαιρέω (lift up) διαιρέω (divide); δόκος (= δόκησις, opinion) δόκος (beam); ἔδρανον (seat) ἔδρανον (neut. adj.: steady); εἰμι (go) εἰμί (I am); θελευτής (coming) θελευτής (Eleusis); ζῆτω (Pres. ind. 3rd pers. sing. of ζάω) ζητῶ (I seek); θέα (view) θεά (goddess); θερμή (warmth, heat) θερμή (adj.: warm); λέρεται (priestess) λέρεια (festival, sacrifice); ια (Pres. subj. of εἰμι) ιά (exclamation: alas!); κονῖς (dust) κονίς (nit); νόμος (law) νομός (pasture, district); οἶνος (wine) οἶνος (= οἴνη: the ace on the dice); πότε (when?) and ποτέ (ever); τις, τίνος, τίνι, τίνα (interrogative pronouns) τις, τίνος, τίνι, τίνα (indefinite pronouns), as well as the verbs with Attic future, e.g. αἰσχύνω (present ind.) and αἰσχυνθείω (future ind.); κρίνω (pres. ind.) and κρίνω (fut. ind.); μένω (pres. ind.) and μενθείω (fut. ind.), νέμω (pres. ind.) and νεμθείω (fut. ind.).

¹¹⁰ The sub-title of an important study by Anton Fridrichsen, in A. Fridrichsen, *Exegetical Writings. A Selection*, Translated and edited by Chrys C. Caragounis and Tord Fornberg (WUNT 76, Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1994) 21.

ges), the New Testament with a pronunciation that was practically identical with the Modern Greek pronunciation, and the Church Fathers in the Modern Greek way¹¹¹.

Third, four and one half centuries of trying to establish the scientific nature of the Erasmian pronunciation has led to results that are demonstrably false, or that have failed to convince the theorists themselves. To illustrate this I will quote a few passages from one of the more recent defences of Erasmianism, Allen's *Vox Graeca*. Practical difficulties in «distinguishing the voiceless unaspirated plosives from the aspirated, both in speaking and hearing» lead Allen to bypass the Erasmian pronunciation at these points and to counsel «pronouncing the aspirated plosives in the Byzantine manner» (i.e. Modern Greek)! (p. 27). On p. 35 a certain pronunciation is recommended not on scientific grounds, but «on practical grounds»! On p. 57 «any degree of aspiration that may have existed here can be ignored by the modern reader». When on p. 73 he cannot make up his mind, he recommends a certain course because «if we are wrong, at least we shall be doing nothing worse than, say, pronouncing Aeschylus as Demosthenes might have done; whereas, if we adopt the other alternative, we may be giving an author a pronunciation which he had never received in antiquity»! This revealing admission is most telling, but one also wonders why in the light of this Erasmians still persist in pronouncing e.g. the New Testament (even from their point of view) in an anachronistic way? On p. 83 the conclusions to which his study has led him are not good enough for recommendation, so he counsels «the simplest solution seems to be one which is in fact quite widely adopted, namely to anticipate developments by two or three centuries»! We may therefore, ask, Why not substitute the entire concoction by what we know to have been the pronunciation «two or three centuries» later, i.e. practically Modern Greek? With regard to the notorious «musical accent» of ancient Greek, Allen says on p. 118: «The author has listened to a number of recordings, recent and less recent, of attempted tonal [i.e. musical] recitation of ancient Greek, and, whilst some are less objectionable or ridiculous than others, has found none of them convincing». After such a confession, which is tantamount to a total failure by Erasmians to tell us how the so-called ancient Greek musical accent sounded, one would have expected the author to recommend the so-called Hellenistic stress-accent, (which still lives in Modern Greek). But nothing of the kind. The author goes on: «The carefully considered advice is therefore given, albeit reluctantly, not to strive for a tonal rendering, but rather to concentrate one's efforts on fluency and accuracy in other aspects of the language»¹¹². In the light of the above

¹¹¹ The same principle should apply to the different dialects, Attic, Boeotian, Ionic, Aeolic, Doric, Thessalic, etc.

¹¹² Although on p. 142 he deplores the Henninian pronunciation practised in England as a hinder to e.g. learning Modern Greek, he nowhere argues for a change.

admissions the inevitable question arises: Just what is the point of persisting in pronunciations in which even their supporters and theorists have lost confidence?

If it is so clear then that the pronunciation (in the strict sense, not only of the value of the various letters, but also of the sound quality) of Homer and of classical antiquity is, in the absence of magnetic tape-recordings, for ever lost to us and beyond the possibility of recovery or reconstruction, *is it not, in that case, historically and scientifically more honest and correct to pronounce the language according to its own natural and historical development, rather than to impose upon it foreign sounds imported from other sister or rather «niece» languages within the Indo-European family?* If only one pronunciation is to be used in pronouncing all these types of writing—coming as they do from a time span of 1200 years and more, during which period the pronunciation in fact evolved—then surely the Greek pronunciation (whose roots go back to the Vth and IVth c. B.C.), is the only legitimate candidate, not the artificial construct of Erasmus.

2. The Greek pronunciation of Greek is a *sine qua non* for Textual Criticism. The manuscript tradition is full of errors that were often the inevitable consequence of the double tradition—the living language and historical orthography—exactly the same type of errors that we find in the Attic inscriptions of classical times. The Greek pronunciation is the key to many variants and must be made the basis for a correct evaluation of their origin as well as their solution¹¹³.

3. There is also the pragmatic issue. Pronouncing Greek in the Greek way will facilitate scholarly contact with Greece. Moreover, it will open an avenue with the starting-point of a little knowledge of New Testament Greek (or even classical Greek) to enter the wealth of Byzantine and Modern Greek, which are the direct descendants of Hellenistic and New Testament Greek. In this way New Testament Greek will cease to be treated as an island with its attendant misconstructions; it will be seen as part of a greater living unity, the Greek language, Greek thought, and the Greek literature as a whole. This will not fail to enrich the scientific study of the New Testament, which for too long has been deprived of inestimable insights by its persistent adhesion to the error of Erasmus.

Chrys C. CARAGOUNIS
Älhelgona Kyrkogata 8
223 62 Lund (SWEDEN)

¹¹³ The relevance of pronunciation for text-critical work is exemplified by the author's recently published study, C. C. Caragounis, «"To Boast" or "To Be Burned"? The Crux of 1 Cor 13:3» (SEA 60 (1995) 115-27, Fs. for R. Kieffer, Eds. B. Holmberg and T. Fornberg) on a hitherto unsolved problem.

La Règle Pastorale de Saint Grégoire le Grand: Autorité et Service*

Rev. Prof. Rosario Scognamiglio

Introduction

L'objet de mon exposé sera la «Règle Pastorale» (*Liber Regulae Pastoralis*) du Pape Grégoire le Grand du point de vue de l'autorité dans l'Eglise. La raison de ce choix est double: La première est que, comme on le sait, c'est ce Pape qui s'attribuait le titre de *servus servorum Dei* «serviteur des serviteurs de Dieu» qu'il employait dans ses épîtres et qui resta classique parmi les titres de l'évêque de Rome.

Quel sens donner à cette expression par rapport à l'autorité pontificale? La réponse se trouve indirectement dans la *Règle* et sera intéressante aussi au point de vue d'une approche oecuménique du problème de la Primauté.

La seconde raison: cette Règle a joué un rôle très important dans la formation spirituelle et pastorale de plusieurs générations d'évêques et de prêtres en Orient et en Occident.

En Orient, l'Empereur Maurice fit traduire la Règle et la fit diffuser dans tout l'Empire Byzantin. En Occident, elle fut traduite en plusieurs langues, accueillie par les évêques et les rois; pendant tout le Moyen-

(*) Εισήγηση κατά την Β' Οικουμενική Σύναξη Ορθόδοξων και Ρωμαιοκαθολικών Θεολόγων με θέμα "Η έννοια της αυθεντίας εντός της Εκκλησίας των χρόνων της Καινής Διαθήκης".

Age, ce fut le livre le plus lu, le plus aimé, le plus médité et le plus vécu après l'Écriture Sainte. Aujourd'hui encore la Règle est bien connue.

Ce grand texte de la maturité de la tradition patristique en Occident mérite donc d'être présenté ici.

Tout d'abord, nous allons le situer dans son cadre historique, soulignant les circonstances de la composition du texte; ensuite nous considérerons le langage et les idées du Prologue, c'est à dire le but de l'ouvrage; et enfin, nous proposerons une analyse des textes concernant notre sujet, pour en tirer des conclusions.

I. Circonstances de la Composition de la Règle

La «Règle Pastorale» de Grégoire est due à des circonstances historiques qu'il faut considérer avec attention pour en saisir l'esprit et le genre littéraire. On connaît l'amour de Grégoire pour la vie monastique, amour lié au monastère qu'il avait fondé dans son palais du Célius, à Rome. Après la parenthèse diplomatique pendant laquelle il a joué le rôle de délégué du Pape Pélage II auprès de l'Empereur byzantin, il est revenu avec joie à la vie contemplative de son monastère (586). Mais quatre ans après (en 590), le pape Pélage meurt au cours d'une épidémie (*la pestis inguinaria*) qui ravage la capitale et fait mourir des milliers de personnes. Rome se trouve sans pape, sous la menace de la famine et des incursions des barbares. Dans ce climat, tout le peuple s'adresse à Grégoire et se rend au monastère Saint André pour acclamer pape l'Abbé Grégoire, qui fait tout son possible pour éviter cette élection... Entre autres moyens, il recourt à la fuite, mais ce fut en vain. Le 3 octobre 590, il fut consacré Pontife suprême. À cause de cette résistance, son ami Jean, archevêque de Ravenne, lui fit des reproches. C'est à cette occasion que Grégoire décida de terminer l'ouvrage auquel il avait déjà pensé en écrivant son Commentaire sur Job (*Moralia XXX,3,13*) et dont les chapitres centraux avaient déjà été ébauchés: le *Liber regulae pastoralis*.

L'œuvre qui compte quatre parties est une description de la physionomie idéale de l'évêque: à quelles conditions il doit accepter ce ministère (1^{re} partie); quelles vertus sont requises de lui (2^e partie); selon quelles normes pédagogiques il doit agir (3^e partie) et enfin une

exhortation à cultiver et à renouveler la vie intérieure, adressée à tout évêque (4e partie).

Si la forme et le contenu de l'ouvrage sont originaux, il faut quand même dire que le sujet de la *fuite* devant le ministère ecclésiastique avait déjà été exposé par des Pères plus anciens: Saint Ambroise en a parlé dans le *De Officiis*, Saint Jérôme dans l'*Epistula ad Nepotianum*, Saint Jean Chrysostome dans le *Dialogue sur le sacerdoce* et enfin Saint Grégoire de Nazianze dans son *Apologie de la fuite*. Par ailleurs, Grégoire rappelle ces deux dernières œuvres étant donné qu'elles ont été écrites dans des circonstances très proches et très semblables à la sienne. Jean Chrysostome et Grégoire de Nazianze ont également essayé de fuir devant leur ordination épiscopale et avaient présenté comme justification le portrait idéal de l'évêque. A cela peut-être, il faudrait ajouter l'exemple de la «Règle» de Saint Benoît qui exerça une forte influence sur l'esprit de Grégoire. De la vient son projet d'écrire, à l'exemple de la Règle pour les moines, une *Règle* pour les Pasteurs d'âmes.

Pour l'intérêt de notre Colloque, nous croyons utile de présenter une lecture de ce petit ouvrage à partir d'une exégèse sous-jacente aux textes évangéliques dans lesquels Jésus fait des déclarations au sujet de la question «Qui est le plus grand» parmi les disciples et établit une différence entre autorité mondaine et le gouvernement dans l'Eglise (cf Lc 22,24-27; Mt 20,25-27; Mc 10,42-44; Jn 13,12-15).

Même si nous ne faisons pas une exégèse directe et explicite de ces textes, néanmoins il est intéressant de constater que toute la «logique» et la ligne profonde de pensée de la *Regula* sont fondées sur eux et qu'ils sont comme des présupposés constants.

Dans notre analyse, nous avancerons par étapes. Premièrement, nous considérerons les raisons présentées par Grégoire pour accepter ou non la charge de l'épiscopat (Prologue); deuxièmement, quels sont les pièges subtils qui se cachent dans l'*aspiration* au pouvoir, même s'il s'agit d'un ministère ecclésiastique; troisièmement, quelle différence existe entre les critères de l'exercice du service pastoral et ceux du pouvoir politique.

II. Les Raisons du Prologue

Jean, Archevêque de Ravenne, frère dans l'épiscopat de Grégoire (fratri coepiscopo) lui a reproché humblement et à titre amical d'avoir voulu éviter, en se cachant, le poids (*onera*) du soin pastoral (*pastoralis curae*).

Grégoire répond clairement en exprimant sa pensée au sujet de la «*grièveté*» de ce poids (de *eorum gravedine*), et cela pour éviter deux situations qui peuvent survenir: d'un côté, la situation de celui qui est encore libre (*vacat*) de ces charges, pour lui montrer qu'il ne doit pas y aspirer *incaute*, à la légère; de l'autre, la situation de celui qui *incaute*, sans y réfléchir, les a acceptées, et qui doit alors acquérir la crainte de les avoir acceptées.

Deux fois nous trouvons l'adverbe latin *incaute*: l'aspiration aux charges et leur acceptation sont vues plus comme de dangers que comme des honneurs. Dans les deux cas, il faut une correction: pour ceux qui y aspirent, il faut l'humilité et la crainte, pour corriger leur audace (*ausibus*) et leur précipitation, car ils ignorent leurs limites; pour ceux qui y sont déjà arrivés, il faut également de l'humilité pour comprendre *comment* la nécessité de la réalité (*necessitas rerum*) a demandé cette promotion, et surtout pour comprendre quelles vertus il doit pratiquer pour être cohérent avec la doctrine qu'il enseigne, pour connaître sa fragilité (*infirmitas*) et pour éviter la présomption. Les mots «*infirmitas*», «*imperitia*», «*pondus magisterii*» reviennent très souvent dans ce prologue, comme le mot «*timor*» (crainte) et «*tumor*» (orgueil).

Tout ce vocabulaire souligne bien la distance entre ambition humaine et grandeur du service pastoral. Mais rien ne fait penser à une fuite due à la pusillanimité ou bien à une égoïste recherche de tranquillité personnelle, attitude qui, par ailleurs, sera condamnée plusieurs fois dans la Règle (cf I Partie, Chap V).

III. Aspirations Mondaines et Ministère Pastoral

Ces idées, énoncées dans le Prologue, seront analysées d'une manière intéressante surtout au cours de la première partie, là où Grégoire présente les qualités requises par les soins pastoraux. Un regard d'ensemble sur les onze chapitres de cette partie nous dit que l'intérêt de

Grégoire ne se borne pas seulement aux dangers et aux difficultés inhérents à la vie d'un pasteur (Chap. 3,4,5,6, la fatigue, la dispersion spirituelle, une vie onéreuse que l'homme de Dieu ne peut affronter avec une attitude démissionnaire), mais son attention se tourne surtout sur ce qu'un candidat *ne doit pas viser* en aspirant aux charges ecclésiastiques.

A cet égard, Grégoire donne des critères exégétiques et théologiques encore bien valables aujourd'hui pour distinguer le pouvoir humain et le ministère pastoral. Le Chapitre huit (8) mérite une attention particulière. Grégoire met en garde ceux qui ont soif de *pouvoir* (à la lettre qui ont la concupiscence du pouvoir: *praeesse concupiscunt*) et qui exploitent pour leur ambition (*suae libidinis*) une parole bien connue de l'Apôtre: «Celui qui aspire à la charge d'évêque désire une noble fonction» (1 Tm 3,1: εἰ τις επισκοπῆς ορεγέται, καλού ἐργού επιθυμεῖ).

Cette exégèse utilise l'Ecriture, d'une façon égoïste, pour satisfaire son plaisir ou «libido» du pouvoir. Grégoire nous avertit qu'une telle exégèse toutefois, n'est ni correcte ni loyale parce qu'elle utilise un texte en le coupant de son vrai contexte alors que Paul ajoute: «aussi faut-il que l'évêque soit irréprochable... marié une seule fois, sobre, pondéré, courtois, hospitalier, apte à l'enseignement...» (vv 2-4). Et Grégoire d'observer: «(Paul) loue le désir, mais épouvante par des préceptes, comme s'il disait: j'approuve votre désir, mais il faut que vous vous rendiez compte de ce que vous cherchez (quid quaeratis). Par ces mots, ce maître de vie apostolique, d'un côté encourage par ses faveurs, de l'autre repousse par ses craintes (*favoribus impellit, terroribus retrahit*). Insensiblement, le langage a changé: Grégoire n'emploie plus le mot «*concupisco*», mais «*quaero*», non plus le mot «*libido*», mais «*officium*» (devoir), etc... Et enfin, il ajoute une très intéressante remarque historique qui renverse totalement le sens «mondain» du désir de l'épiscopat, montrant que – somme toute – il s'agit d'une *martyre*. Saint Paul écrivait à une époque où celui qui était le chef des fidèles, était plus facilement exposé à la persécution et aux tourments. Le Chapitre huit (8) aboutit à une exacte et pénétrante relecture du verset en question: si l'épiscopat équivaut au martyre, il est un *καλὸν ἐργόν* dans le sens qu'il s'agit d'un ouvrage qui apporte le bien, et non parce qu'il apporte des honneurs.

Conclusion: celui qui vise à voir les autres soumis à lui en aspirant à

la charge pastorale, qui se réjouit des honneurs et qui exulte pour l'abondance des biens que cette charge peut lui apporter, montre par la qu'il n'en comprend pas le sens. Il cherche le profit du monde sous le couvert d'une dignité, lui qui doit plutôt chercher à délaisser le profit du monde. En des termes encore plus forts et «romains»: «Quand l'esprit aspire au sommet de l'humilité (humilitatis culmen) en vue de l'exaltation, il change radicalement, à l'intérieur, l'objet de son aspiration extérieur» (quod foris appetit, intus immutat).

Autrement dit, il y a une totale divergence entre l'ambition du pouvoir sur la terre (*mundi lucra*) et une charge dans l'Eglise. On ne peut pas les confondre, ou chercher le premier sous prétexte de la seconde. Ce serait changer radicalement l'objet et la matière du service ecclésiastique. Pour éviter toute illusion, à cet égard, le chapitre suivant nous donne des critères de discernement. Par exemple, au chapitre neuf (9) il nous est dit de considérer la conduite passée du candidat: S'il a été humble et obéissant quand il était inférieur, il sera aussi un bon pasteur; mais si, au contraire, en étant en bas, il était déjà orgueilleux, il ne pourra pas apprendre l'humilité quand il sera en haut. Le pasteur doit exercer sa charge avec humilité. Il doit être pauvre, pleurer pour les péchés des autres comme pour les siens, prier et intercéder pour les âmes, en conciliant la miséricorde de Dieu avec sa sainte vie (chap 10).

IV. Égalité des Hommes

La Deuxième Partie de la «Règle Pastorale» est consacrée aux vertus requises du Pasteur des âmes.

En ce qui concerne notre sujet, nous voudrions nous borner à l'analyse du chapitre six (6), car, à notre avis, c'est là que nous trouvons une claire exposition des principes théologiques qui fondent la différence entre le service pastoral et le pouvoir politique, et ces principes ne manifestent pas seulement le génie théologique de Grégoire, mais aussi son équilibre «romain».

Comment concilier les exigences de l'humilité du service avec celle de la sévérité très souvent nécessaire dans l'Eglise?

Entre les hommes, il y a égalité et diversité. L'égalité est due à la

même nature humaine: «omnes homines natura aequales genuit», donc «ceux qui sont au pouvoir doivent considérer d'abord non la dignité de leur degré, mais l'égalité de leur condition». Le fondement de cette affirmation est le donné biblique: Dieu dit à Noé, en le bénissant après le déluge: *soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la terre* (Gen 9,2) «Si la crainte et l'effroi ne concernent que les animaux, on ne peut pas du tout les imposer aux hommes... (donc) *l'orgueil est contre nature* (*contra naturam superbire est*) Il est contre nature de vouloir être objet de crainte pour nos semblables».

Quant à la diversité entre les hommes, elle ne dépend pas de leur nature, mais plutôt du péché qui établit entre un homme et un autre une dépendance qui est le fruit d'un vice (*vitio*), d'un désordre.

Celui qui est au pouvoir dans l'Eglise ne doit pas se réjouir d'être *audessus*, mais d'être *pour, en aide* (*non praesse, sed prodesse*).

L'orgueil a commencé avec la prévarication de l'Ange appelé Lucifer; C'est de lui que parle Isaïe: Astre du Matin orgueilleux, qui prétend se faire semblable à Dieu (cf Isaïe 15-14, 13-14). Il fut imité, par exemple, par le roi Saul, donc le péché, pour Grégoire, fut de «se considérer au-dessus des autres et comme il avait le pouvoir suprême il se persuada qu'il valait plus que tout le monde». La encore, l'inégalité est fruit d'un péché. Au contraire, le vrai pasteur doit imiter l'exemple de Pierre qui dit à Corneille le centurion qui se prosternait à ses pieds: «Relève-toi, je ne suis qu'un homme, moi aussi» (Actes 10-26). Ou bien le pasteur doit imiter l'exemple de Saint Paul qui déclare: «Nous nous sommes faits tout petits au milieu de vous» (1 Thes 2-7) et encore «Nous ne sommes, nous, que vos serviteurs, pour l'amour de Jésus» (2 Cor 4,5).

Mais le sommet de cette humilité-service est Jésus-Christ, la Vérité qui, à travers elle-même (*per semetipsam Veritas*), nous indique cette attitude de serviteur différente de celle des chefs des nations: «*Vous savez que les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous; au contraire, celui qui voudra être le premier parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier entre vous se fera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude*

A travers les mots «tout petit» «serviteur» «esclave», l'autorité ecclésiastique est ramenée, par Grégoire, finalement, à son modèle christologique et à l'oeuvre même du salut réalisée par le Christ. Le ministre qui transforme ce service du salut en un instrument de pouvoir est comme ce mauvais serviteur qui, en l'absence de son Maître, se mit à battre ses compagnons (*συνδούλους*) mais il fut réprouvé par son Maître et placé parmi les *hypocrites* (cf Mt 24, 48-51).

C'est à l'intérieur de cette disposition au service, et non à côté d'elle ou en dépit d'elle, que Grégoire comprend le lien entre *miséricorde* et *discipline*. Ce sont les deux faces d'un même service, d'un même amour. Le pasteur d'âme se révèle en même temps *mère* et *père*: mère dans la compréhension, père dans la force de la discipline. Tous les deux nous apportent la santé. Le Bon Samaritain versa de l'huile et du vin sur les blessures de l'homme demi-mort: «celui donc qui doit soigner les blessures de l'âme doit employer soit le vin qui produit de la douleur, soit l'huile qui en amorce la force; il purifie par le vin les parties sales et échauffe par l'huile les parties qui doivent être soignées, il faut donc mêler la bienveillance et la sévérité: *Miscenda ergo est lenitas cum severitate*».

Toute la Troisième partie ne sera qu'une application détaillée de cette action, double et ambivalente, du service pastoral en vue du salut des âmes: il s'agit de voir comment exhorter les hommes et les femmes (chap 2), les jeunes gens et les personnes âgées (chap 3), les pauvres et les riches (chap 4), comment corriger les gens trop gais et les mélancoliques (chap 5), les serviteurs et les maîtres (chap 7), les savants et les ignorants (chap 8), etc...

La Quatrième Partie, la dernière, revient à la personne en charge, en rappelant au pasteur qu'il doit avoir lui-même les vertus qu'il prêche, et surtout l'humilité. Sans elles son service n'aura aucune efficacité. Sa sainteté même est partie intégrante du service auquel il est appelé.

Ainsi le cercle se referme en une sorte d'inclusion biblique. Le Pape Grégoire achève son ouvrage en rappelant son but qui est d'expliquer les raisons de sa fuite au moment de son élection comme évêque de Rome: «Voila, mon vénérable frère: poussé par le besoin de me soustraire à ton reproche, j'ai essayé de te montrer quel doit être le Pasteur; moi-même, tout en étant un méchant peintre, j'ai donné le portrait d'un homme beau. Je conduis vers les plages de la perfection,

moi qui suis en proie aux péchés. Mais, je t'en prie, dans ce naufrage de ma vie, que la planche de tes prières soit mon appui, de sorte que si mon poids devait me submerger, la main de ton mérite m'en soulève».

V. Conclusions

1. Une première conclusion à tirer est que le «genre» de la *fuite* employé déjà par Saint Jean Chrysostome est là pour nous montrer la grande différence entre le pouvoir politique et mondain, et la charge pastorale. D'habitude les honneurs politiques sont objets d'ambition et non de fuite. Grégoire même, avant d'entrer dans la vie monastique et ecclésiastique, avait joué un grand rôle dans la vie politique comme préfet de Rome. Il avait donné une grande preuve de ses qualités diplomatiques. Pour lui, la «fuite», comme dans le cas du Chrysostome, n'est pas signe de timidité ou d'incapacité, mais la conscience qu'ils ont de la différence entre *pouvoir de la terre* et *soin ou charge pastorale*.

Ce sont deux ordres de grandeur et d'autorité; même s'il y a des analogies (Grégoire a été appelé *consul Dei*, consul de Dieu) la différence est fondamentale.

2. La différence ne consiste pas dans un style différent dans l'exercice de l'autorité: esprit de *domination* chez les chefs politiques, esprit des Béatitudes chez le Pasteur de l'Eglise; concupiscence et ambition dans le cas des charges mondaines, humilité et crainte dans le service des âmes.

Beaucoup plus profondément, la différence remonte à une structure profonde de l'Eglise. Le Pape Grégoire parle d'une égalité fondée sur la nature, d'une autorité en vue du salut. Le Père Congar exprime cela d'une façon très claire et schématique: «Les relations qui tissent la trame de notre vie au plan horizontal du monde, sont reprises ou assumées dans la relation verticale de l'amour qui va de Dieu à nous, et la relation verticale de foi, qui va de nous à Lui» (L'épiscopat dans son rapport au Christ, Paris..., p. 88).

3. Avec tout le Nouveau Testament et la tradition patristique

précédente, Saint Grégoire lie la dignité ecclésiastique à la mission des apôtres et à la Personne de Jésus. Cela signifie que «cette dignité est donnée comme une charge et un devoir, non formellement, ni d'abord comme un droit qui appartienne à l'apôtre. L'autorité évangélique est constituée par un rapport de *sub* et de *supra* à l'intérieur d'un rapport général de service qui accompagne la qualité même de chrétien. C'est un devoir et non un droit» (Congar, ibid p 89). Non *praesesse sed prodesse*, dit Saint Grégoire, qui parle plutôt de *cura* que *d'imperium*.

Ce même rapport général de service, s'il donne lieu à une hiérarchie comme *dignitas*, degré de service, d'en haut en bas, joue aussi dans l'autre direction, d'en bas en haut. Saint Thomas d'Aquin voit la vie chrétienne à la fois comme liberté et comme service, parce qu'elle est charité; sans la charité, un homme n'est rien (Comm. in Galatas, c. 5, lect 5). Cette charité, selon Saint Grégoire doit permettre non seulement à l'autorité de faire des reproches aux inférieurs sur leur conduite, mais aussi aux simples fidèles de faire des observations à l'autorité, comme Saint Pierre accepte la réprimande de saint Paul et David la correction d'un inférieur. «Les bons supérieurs, affranchis de leur amour-propre, estiment comme un hommage d'humilité les paroles de pure franchise de ceux qui leur sont soumis» (chap 8).

Tout est service d'un côté et de l'autre. Tout est charité, don et échange. Comme le disait Bernanos: «Nous ne recevons rien que nous n'ayons d'abord donné. Entre nous, il n'est qu'échange. Dieu seul donne, lui seul» (Les enfants humiliés, Paris 1949, p. 36).

Authority in the Church of the Fourth Gospel*

*Σάββα Αγουρίδη,
καθηγητή*

Authority in the Church of the Fourth Gospel

The predominant role the authority of the Twelve Apostles plays in the Fourth Gospel has long already been observed. Within this frame of the Twelve, Peter and John, the two Apostles, are somehow compared with each other in terms of authority. This short paper intends to show by a brief exegesis of the relevant passages: first, the importance of the Twelve for John, and, second, the most probable meaning of the relationship between Peter and John for understanding of authority in the Johannine Church as presented by the last editors of the Fourth Gospel.

It was the Johannine scholarship after the 2nd World War that brought up the importance of the Twelve Apostles for the Johannine Church in the economy of salvation. Our remarks on this matter will be limited to chapter 1'6'13'17 and 20 and will be based on the rich Johannine literature of today. A reasonable evaluation of the passages on Peter and John in this Gospel led on the other hand several scholars to accept that there was a disputation among the disciples of the two great Apostles, especially among those of John, concerning John's particular freedom in formulating and expounding

* Εισήγηση κατά την Β' Οικουμενική Σύναξη Ορθόδοξων και Ρωμαιοκαθολικών Θεολόγων με θέμα «Η έννοια της αυθεντίας εντός της εκκλησίας των χρόνων της Καινής Διαθήκης».

the Gospel of Jesus. The intention of the comparison between the two Apostles aims not at the denial of Peter's prestige; the target is rather to safeguard the legitimacy of the Johannine presentation and interpretation of Jesus not only as a valid one but in certain respects, as superior to the one attributed to Peter. After the death of the great Apostle, in a certain area, most probably in Asia Minor, voices of protest are heard by the editors of the Johannine literature expressed by another established church authority for the peculiarities of the Johannine gospel version. The source and variety of the church's tradition does not yet depend on any bureaucratic authority, whatever that might be. The Fourth Evangelist never clearly comes to state that he is the teaching authority of the church; he wants nevertheless to stress that whatever that authority might be here or there, his description and interpretation of Jesus, though differing from those of others, is a legitimate one and superior for his church area to others. Even though Peter has had a leading position in the church, this does not exclude the superiority of John's gospel traditions. The Johannine community and the Fourth Gospel seems to be the product of a series of conflicts that were sometimes very traumatic for the Johannine community (There is a very large American and European literature on this matter). It does not seem probable at all that we can relate to these conflicts the comparison of Peter and John by the Gospel.

The Fourth Gospel begins with the calling of the Apostles and ends with the risen Lord's appearance to the disciples, the granting of the Spirit to them and of the authority of binding and loosing. In John 1,35 f. we have a record of the calling of the first disciples from the spiritual environment of the movement of John the Baptist. The Fourth Gospel comes into grips with the Baptist's movement repeatedly up to chap. 10. Concerning the 12 Apostles it becomes evident from chaps 6 and 13, the Fourth Gospel presupposes as a common knowledge that Jesus had twelve disciples. We do not know whether the relation of the early Disciples to the movement of the Baptist is responsible for changing the Markan tradition of Peter and his brother Andrew having been called first. Or John does this on purpose, namely in order to stress that the unnamed disciple, not Peter, was to be called first or among the two first. The diary type of the detailed information given by the Evangelist in this context shows beyond any doubt who is meant by the unnamed disciple. If his intention was to mention himself as the first disciple, instead of Peter, then the word "*πρῶτος*" or "*πρῶτον*" chap. 1 vs 41 means that Peter did not come directly to Jesus but

through his brother. The text strongly also emphasizes another point, namely that the beloved disciple with Andrew was the witness to the Baptist's "μαρτυρία" about Jesus. This might have been significant for the disciples of John the Baptist in Ephesus, but also for the Church in General, as the early Kerygma and the Synoptic tradition show. The whole matter depends on whether the writer wants to emphasize his relation to the Baptist and his "μαρτυρία" or his having been called to discipleship before Peter. On the other hand we must emphasize that from among the early disciples only new name is mentioned which immediately leads to Peter's leading role among the Apostles. It is moreover noteworthy that whereas such an important disciple as the first who followed Jesus is left anonymous, in the same passage, the change of Peter's name is mentioned ("σύ κληθήσῃ Κηφᾶς"). We find the name "Σίμων Ἰωνᾶ" again in the Appendix in the Threecold question addressed by Jesus to Peter at the end of the Gospel (21,15) on whether he loved him more than the other disciples present ("ἀγαπᾶς με πλέον τούτων;"). Among the present was also John the Evangelist, the person designated throughout the Gospel as the disciple whom Jesus loved ("οὐ μαθητής ὁ ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς"). If we will interpret the change of the name of Peter as a prophecy, as something that will take place later, after the Resurrection, this does not seem to be of any help; the name of Peter comes up in chapters 6'13'19'20. Which means that Jesus rather changes the name of "Σίμων Ἰωνᾶ" to Peter at their first encounter.

It is really a crux how to explain the not naming of John by his own name; instead expressions are used as "οὐ ἄλλος μαθητής..." or "οὐ μαθητής ὁ ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς". Probably this is a way of mystification of the personality of John by his disciples. Shall we in the light of 21,15 accept "κληθήσῃ" as foretelling the adventures of Peter until becoming "Πέτρος" and the leading figure of the early Church of the Resurrection; or we will simply accept the change of his name right from the beginning?

Matters are not less complex in chap. 6. I think this unclear situation exists not by chance. The reader has to understand by himself certain things, because of the nature of the matter.

The pericope John 6,66-71 is considered by certain scholars as parallel to Peter's confession in Caesarea Philippi in the Synoptics (MK. 8,27 f. and par.). In MK., particularly however in LK., the narrative about the confession of Peter seems to be related to the feeding of the crowd. Because John in chap. 6 has several parallel elements to the synoptic tradition, certain

scholars think that John introduces this episode according to the Synoptic tradition and order (see Barrett, *The Gospel according to St. John*, S.P.C.K., London 1955, p. 252). Bultmann on the other hand stresses that as in MK the incident at Caesarea Philippi introduces the instruction of the disciples into a new period, the same is happening with John in a more radical way as Jesus' activity is more concentrated to his own (*Das Evangelium des Johannes*, 13 Aufl., Göttingen 1953, p. 340). Certainly this Synoptic tradition has been radically reworked by the Fourth evangelist. The confession of Jesus as "the holy one of God" does not only negatively denote the sphere to which Jesus belongs but the particular revelation of God on the Cross (Bult., p. 345). The spirit of the two narratives is not the same. In John, on the part of the Twelve, Peter negates to leave Jesus, whereas in Caesarea Philippi Jesus himself provokes the confession, which according to Per. Lagrange means that it is not the same incident (*Evangile Selon St. Jean*, 4ème ed. Paris 1927, p. 191). The emphasis in John is not found so much in Peter's faith as in Judas' treason (Mac Gregor, p. 165).

The remark cited above does not mean that John knew MT. 16,16-17. In the essentials, however, the narratives are in agreement. Peter, contrary to the popular opinion, finds in the person of Jesus the expected Messiah but without any relation to the Eved Jahwe of Isaiah. There is a misunderstanding of Jesus on the part of the people, but also in another way on the part of the disciples. Even in John 6,66-71 the people do not understand what Jesus means about the need for the death of the Messiah as well as the people's participation to his death in the Eucharist, but stresses out as well that because of non-understanding many disciples drew back and did not walk any more with him. The parallel character of the two narratives is evident. C.H. Dodd writes about "Galilean crisis" (Theol. Interpr. of the F.G., Cambridge 1958, p. 344; Histor. Tradit. in the F.G., Cambridge 1963, p. 218). The confession of the disciples in John is here introduced not for the sake of the confession itself, but in order to stress the opposition of the Twelve to the attitude of the other disciples who, because of the messianic and eucharistic ideas of Jesus, left him. The essentials in the two narratives, the Synoptic and the Johannine, are quite the same, their use however is quite different. The Markan one aims at the preparation of the disciples to understand the passion of Jesus. Theological factors impose upon MK. a schematization on the weakness of the disciples to understand the relation of the passion to the Kingdom of God. Even John does not ignore about such

weaknesses (13,8 f.); the Synoptics only have a very characteristic schematization as they were addressing the Kerygma to the Jews, who had serious difficulties to identify the crucified Jesus as the Messiah, they were bringing forth their own case as an example. According to the Highpriestly prayer of Jesus "the Twelve" were a special gift of the Father to the Son and to the Church, exactly because, contrary to the people, they got some understanding of the meaning of Jesus as the Messiah and of his passion on the cross.

How the preceding remarks are related to our main theme in this paper? We think they do so in the following way: The glorious Messiah as well as the crucified one was a subject of no interest outside Judaism. It is for this reason that John transforms the Synoptic tradition. He especially emphasizes the institution of the Twelve in the sense of vs. 6,65. On the same basis is grounded in the Highpriestly prayer the comfort of the disciples in front of the cross of Jesus and the persecution of the Church. On the other hand the confession to Jesus is expressed by Peter as a representative of the Twelve ("and we have believed and known that you are the holy one of God"). In this way, John stresses the ecclesiological significance of the "Twelve". In both texts (6,66 f. and chap. 17) the choice of the Twelve by God is alone for the sake of the Church, in spite of the inclusion of the traitor in their number. God, Christ and the Twelve in a way cooperate in the work of divine economy. This emphasis on the Twelve is becoming more apparent in the farewell speech of Jesus (chap. 13-17). As well as in chap. 20 several exegetes explain the second appearance of the risen Lord to the disciples in 20,19-23 because Thomas "one of the twelve" was not present during the first visit.

We put this strong emphasis about the Twelve in the gospel of John and we have to understand any misunderstandings about "Peter and John" in the tradition within this presupposition. This emphasis on the Twelve starts in the first chapters of the Gospel and ends in the lasts, at 20,22 "Receive the holy Spirit. If you forgive the sins of any, they are forgiven; if you retain the sins of any, they are retained". We may have a rivalry between Peter and John in the Fourth Gospel, the highest authority however belongs to the Twelve. This reminds somehow the situation we meet in Matthew, where Peter receives from Jesus the authority (of a teaching?) preminence (chap. Mat. 16,13-20); in chap. 18,18 f. however to the whole church community is

assigned the same capacity: "Truly, I say to you, whatever you bind on earth will be bound in heaven, and whatever you loose on earth will be loosed in heaven".

As our subject is concerned, the situation in chap. 13 is not less perplexing. I consider as correct the following interpretation of the washing of the feet of the Apostles by Jesus: It presupposes the tendency in certain circles in the early church to make distinctions among the Apostles and excel this or that apostle as " $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ " (greater) than the others. There is a parallel situation in the Synoptics (MK. 9,33 f. and par.; 10,35 f. and par.; also MT. 10,24'23,8 f.). The comparison of Peter and John throughout the Fourth Gospel is not at all irrelevant to this problem. The proper teaching of Jesus is preserved in both traditions; however the problem "who is greater" had become very acute in the church. The teaching of the pericope is that " $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ " is the one who performs the very humble work of a servant to the service of the church. This is also the meaning of the conversation between Jesus and Peter; the latter has to accept his feet to be washed by Jesus, and in this case is exemplifying a fundamental ecclesiological principle. Peter's original reluctance to have his feet washed by Jesus and his final wholehearted acceptance seem rather to prefigure his denial of Jesus and his restoration to the leadership of the Church. The fact that Peter, as a leading figure in the apostolic group, asked very crucial questions does not diminish his leading role. The same is true with the question in the Farewell Discourse: "Lord, where are you going?". To this question Jesus replied that Peter would find out where he is going and later follow him in his death; as for the present He predicted that Peter would shortly deny Him three times.

Because of the leading role of Peter within the apostolic group one does not wonder about these initiatives of Peter. What one is wondering about is the silence of the beloved disciple, who in a mysterious way seems by staying lonely to understand things better. Only for the detection of some information he takes the liberty to ask the Lord directly and this as being "the beloved disciple". And something we must not forget: the "beloved disciple" is considered himself responsible for having given to the church all this information about himself. Certainly, there are other interpretations as well.

During the following scene of the disclosure of the traitor (chap. 13), Peter does not dare to ask Jesus directly who the traitor is. One cannot understand why; but anyhow he asks for the mediation of the beloved

disciple, who was reclining next to Jesus on his bosom and was considered as an expert in all matters concerning Judas. To him alone does Jesus unmask the traitor! We are not told but it seems rather evident that the beloved disciple confided the secret to Peter; the other disciples did not understand what exactly had happened when Judas left the table.

What we cannot miss even in this context is that the beloved disciple never takes the initiative to openly talk about something for himself and his fellow-disciples, though of course the whole gospel is due to his perspicacity. After all, he is the only one with such a familiarity with Jesus as to dare ask him questions like "who is the traitor", a familiarity that Peter does not have.

What do the editors of the Fourth Gospel mean to prove by all these? Do they want to say that Peter may be whatever he is, John however has access to teachings and traditions about Jesus that Peter did not have?

This impression is reinforced in the Passion narrative of the Fourth Gospel. The whole early Christian tradition knows that Peter denied his master at the court of the High Priest. In all four gospels this seems to happen in realization of Jesus' prophecy about Peter, in the sense that this leading figure of the church has to pass through this humiliating experience. This is true for the Synoptic as well as for the Johannine tradition. There are however in John's tradition certain incidents during the Passion events, where the disciples Peter and John are somehow compared in the effort to prove John superior to Peter. Well, Peter's denial in the court of the High Priest as well as his repentance are known from the Gospel narrative. What seems a little strange is that the Gospel of John presents John as a friend of the High Priest. John, the beloved disciple, can enter the court and follow the procedure, and also introduce Peter in the court as well. And the most strange thing. The question of the young servant "Are you not one of this fellow's disciples" indicates that those asking this question found it very natural to find some of the disciples of Jesus in the court, like John for instance. The refusal of Peter to acknowledge his discipleship in the same surroundings in which John, the other disciple, stood, renders Peter's denial even worse. One however cannot help observing that the Evangelist does not say what he himself did in the court of the High Priest; he was again just a spectator and witness to what was happening?

After his denial Peter disappears from the sequence of the story. The beloved disciple however follows Jesus up to the end; he alone, contrary to

the Synoptic presentation of events, stands under the cross of Jesus. In the Fourth Gospel Jesus from the cross entrusts his mother to John. He was next to the cross of the Master when he died, consoling his mother. Even during the death of the Lord the beloved disciple stands there next to him. He witnesses the piercing of his side by the soldier and the reality of his death. It seems that his disciples needed very much this testimony about Jesus' death.

The situation is no better in 20,1-9. Here we have the visits of the two Apostles, Peter and John, to the grave of Jesus after it was found empty by Mary Magdalene. The strange detailed narrative about who arrived first at the grave and who entered it first was neither accidental nor insignificant. The narrative emphasizes the church tradition that Peter was first to enter the grave of Jesus and find it empty. The first, however, who arrived at the grave, the first who witnessed its emptiness and believed in the resurrection of Christ was John, the beloved disciple: "καὶ ἐλθὼν καὶ ἐπίστευσεν". How contrary this tradition is to the Synoptic one, there is no need to say. And another strange thing: Among the appearances of the risen Lord there is no church tradition about a private appearance of Jesus to the beloved disciple. Verses 20,1-9 do not make such an appearance unnecessary, because it was only John who first among Jesus' disciples and followers believed in Christ's resurrection on the basis of the empty tomb and his heart was illuminated. The word is here certainly about belief to the resurrection of Jesus, not about appearances of the risen Lord. In the Fourth Gospel the first appearance is not to Peter, as it is in the more ancient and credible church tradition (A' Corinthians 15,5), but to Mary Magdalene.

It is evident that one cannot accept both traditions by harmonizing elements in both of them. There are several other differences between the passion and the resurrection stories in the Synoptic and the Johannine narratives, so that even the references to the subject Peter and John have to be related not to the history of Jesus but to relations and disputes between various Christian communities, which for different matters used the two apostles as an authoritative symbol.

In chapter 21 we have an Appendix to a new edition of the Fourth Gospel. There are two cases in which we find Peter and John together and compared with each other in this chapter. The gospel regularly reaches its end in 20,30-

31. In chapter 21 we have certainly a third appearance of the risen Lord to a number of the disciples. Strange is the way in which 21 is tied up to the forgoing narrative after the end of the Gospel just in order to give us one more appearance of the risen Lord to the disciples after the two preceding ones in chap. 20. By a simple comparison of the appearances in chap. 20 to the one in chap. 21, one easily finds out glaring differences. In chap. 21 the appearance of Jesus forms only the scenery for something else, and this has to do with Peter and the beloved disciple. In chap. 21 the risen Lord is not appearing to the disciples in order to ascertain and strengthen their belief in his resurrection, as it happens with the appearances in chap. 20, but mainly for the arrangement of matters pertaining to Peter and the beloved disciple. It is for this reason we can say that chap. 21 was mainly written for confronting problems in the church concerning the subject "Peter and John". Certainly one text relates to an appearance of Jesus to certain disciples in Galilee this time; reference is also made to a fishing enterprise which was a complete failure until at the command of the appeared Lord they had a wonderful catch of fish by throwing the net on the right side of the boat. But all these are features of minor importance belonging rather to the scenery; the main targets of the chapter are a) the relation of Peter to Jesus after his denial and b) the problem why Peter finished his life on the cross like his Master, while John lived a very long life, so long that certain people had believed that he would be alive at the Second Coming of the Lord. The above two subjects are dealt not in a systematic way in order to give objective information about what actually happened; they are rather interwoven in the Appendix to the Gospel with traditions used by the disciples of John the Apostle in such a way as to defend the Johannine Gospel tradition to the differing one of the Synoptics which appealed to the authority of Peter.

The narrative about the wonderful fishing (21,1-14) has to do not with the group of the fishing Apostles, but mainly with the two great Apostles and the risen Lord on the shore. John even now first recognized who was the one standing on the shore. After the failure during the whole night, the wonderful fishing-catch comes at Peter's urgency to reach Jesus first, before his comrades draw the fishing boat to the shore, all these events are immediately connected with Peter having a problem with Jesus. And this problem is dealt with in 21,15 f.

The situation is not very clear, as various traditions and various

ecclesiastical motives are getting mixed up in this part of the Appendix of the Fourth Gospel. The language has such a thickness and allusiveness, that, though vss 21,1-14 are evidently related to those 15-23 and we can be sure about this relation, we cannot comprehend each item fully. This is the main reason of the variety of the interpretations we meet in the patristic as well as in the modern explanatory approaches of the passage. In this paper we are not to plunge into a detailed exegesis. We can only be quite sure of the connection between vss 1-14 and 15-23. And it is only this connection of the two parts of the chapter that we want to bring by this paper to discussion.

We believe that the Fourth Gospel elaborates here various traditions: one of them was an appearance of Jesus to a number of disciples in Galilee. The Redactor elaborates this narrative and combines it with another tradition about the appearance of the Risen One to Peter. According to church tradition this appearance to Peter was the first in the series of appearances of Jesus (A' Corinth. 15,5 f.), but here in the Appendix of the Fourth Gospel is combined with the third appearance of Jesus to his disciples. Naturally this appearance to Peter refers to his denial of Jesus, to his repentance and to his leading role in the Church being settled. Even Peter's death by crucifixion, in the footsteps of Jesus, is prophesied by the risen Lord. Well, we all understand even from the Johannine tradition the fervent, enthusiastic, courageous temperament of Peter; we are led to understand certain of his weaknesses and mistakes. We cry and become sympathetic with him for his denial of Jesus during his trial, after so passionate promises he had given to his Lord for devotion and sacrifice. It is very natural, one would expect a word about this matter during the first appearance of Jesus to the disciples recorded in the Gospels. It is reasonable to gather that this unsettled matter came into order with the well established Pauline tradition that Jesus after having risen appeared first to Peter. Certain echoes of this incident we seem to have in the Johannine Appendix of chap. 21. We can say we should expect after the end of the Fourth Gospel in 20,30, in a quite long Appendix, neither a happy nor an otherwise settlement of Peter's pending accounts with Jesus. And besides, not to have repeated once again the superior theological perspicacity of John in comparison to Peter (21,7) but a kind of defence for John because of having not had a martyr's death like Peter. The whole Johannine text ends by teaching us that it was the will of Jesus for Peter to have a martyr's death and for John to live a long natural life, so as to make some people think that the Second Coming of Jesus would find him alive.

Peter should not care what would happen with John. There does not seem to have been a matter of succession of Peter by John after the former's death. Each one should follow the plan Jesus had foreordained for them. As we undoubtedly have a comparison between Peter and John throughout the Fourth Gospel, we cannot escape to understand the whole passage of the Appendix in this sense. This church problem that gave birth to the comparison of the two Apostles seems that at the time the Appendix was edited with the whole Gospel in a new edition had been aggravated. Chap. 21 however does not represent in the comparison of the two great men a different tradition than the rest of the Gospel.

Like in the passage 1-14, the language in vss 15-23 is equally enigmatic and ambivalent. In the history of exegesis, the ancient as well as the recent, of this pericope real difficulties of the text led to contrary explanations. On very decisive points there are exegetes who think that the text is expressed in great favour of Peter, whereas others find only a disfavor. How can we reach a satisfactory explanation of this phenomenon? It seems very difficult to do so. What we propose here for discussion is the following: John is the "beloved disciple"; that we must not forget. In this sense John is presented throughout his Gospel with a particularly deeper understanding of Jesus, an understanding used even by Peter. Certainly John in his text is not demanding a kind of -so to say- administrative leadership in the Church, which however he did have as we know from the Pauline letter to the Galatians, along with Peter and James. However the theological speculative style of this text from the beginning to the end as well as its differences from the Synoptic tradition, make us understand that John's disciples, in the confrontation of the Synoptic tradition, grounded on the authority of Peter's kerygma, would try to defend not only the legitimacy, but in certain respects, the superiority of their master's theological intuition.

I think that this defence of the legitimacy of the Johannine tradition to be different from the Synoptic was not carried through very successfully, particularly in the last chapters of the Fourth Gospel and in the Appendix. Certainly John nowhere pretends *expressis verbis* a theological primacy or anywhere denies the vigorous and leading personality of Peter among the Twelve. To these Twelve is probably as a theologian the first to give a deeper theological understanding. Where our problem comes up? Probably it derives from the reworking and elaboration of certain traditions of the Fourth Gospel by its Redactor, who is the writer of the edition of the Gospel

with the Appendix. My impression is that this man became too apologetic for a certain group. Today we are quite able to appreciate the pastoral problems he was facing among the faithful of his surroundings. We believe that without aiming to be unjust to Peter he finally proved unjust to him. He probably became too apologetic of the Johannine theological idiom of a group of Johannine disciples. The way the Redactor reworked certain traditions in order to answer a pastoral problem finally led him to defend *ex silentio* the superiority of the theological and historical picture of Jesus delineated by John. He preserves his respect for Peter while excelling the theological independence and excellency of John the Evangelist.

The case of Paul in his dispute with the apostolic pillars in Jerusalem presents an interesting parallel.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. Oscar Cullman, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260 (εξαντλ.).
2. Eduard Lohse, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256.
3. Walter Zimmerli, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Σ.Β. Στογιάννος, 1981, σελ. 320 (εξαντλ.).
4. Dean Danielou, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μεταφρ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
5. Albert Schweitzer, Ιστορία της Έρευνας του Βίου του Ιησού, μετάφρ. από ομάδα, 1982, σελ. 517 (εξαντλ.).
6. Johannes Weiss, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30-150 μ.Χ., μεταφρ. από ομάδα, 1993 σελ. 600 (εξαντλ.).
7. Etienne Trocmé, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν όσοι τον γνώρισαν, μεταφρ. Π. Λιαλιάτσης – Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. Gerard Ebeling, Η Προσευχή, μεταφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91.
- Joachim Jeremias, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 102, 1984.
- Stanley Marrow, Τα λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160.
- Γεώργιου Φλωρόφσκυ, Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, μεταφρ. από ομάδα, β' έκδ. 1989 (εξαντλ.).
- Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), Επιμ. Σ. Αγουρίδης – Γ. Γρατσέας, 1988, σελ. 232 (εξαντλ.).
- Χριστιανικός Γνωστικισμός (Τα Κοπτικά Κείμενα του Nag Hammadi στη Αίγυπτο), μεταφρ. από ομάδα 1989, σελ. 350 (εξαντλ.).
- Mc Afee, Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκεύματα, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 274, 1990.
- Σ. Αγουρίδη, Άραγε Γιγνώσκεις α Αναγινώσκεις (Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες), Αθήνα, 1990.
- Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, β' έκδ., Αθήνα 1991.(εξαντλ.).

16. Σ. Αγουρίδη, Οράματα και Πράγματα (Αμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας) Αθήνα 1991, σελ. 402.
17. Σ. Αγουρίδη, Πύρινος Χείμαρρος – Έκσταση, Προφητεία, Γλωσσολαλιά (Στάδια της εξέλιξής τους μέσα από την ισταρηλιτική και τη χριστιανική Θρησκεία), Αθήνα 1992.
18. Ζαχαρία του Γεργάνου, Εξηγήσεις εις την Ιωάννου του Υψηλοτάτου Θεολόγου Αποκάλυψιν, Κριτική έκδοση, εισαγωγή και σχόλια από τον καθηγ. Αστέριο Αργυρίου, Αθήνα 1991, σελ. 302.
19. Σ. Αγυρίδη, Βιβλικές Θεολογικές Μελέτες (Γιατί Σταυρώθηκε ο Χριστός/Μύθος – Ιστορία – Θεολογία ([Γένεση κεφ. 1-2]), Αθήνα 1993.
20. Oscar Cullmann, Αθανασία της ψυχής ή Ανάσταση εκ των νεκρών: (Η μαρτυρία της Καινής Διαθήκης), μεταφρ. Αρχιμ. Α.Π. Κουμάντου, 1994, σελ. 78.
21. Εισηγήσεις Α', Β', Γ' Συνάξεων Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεσ/νίκης, Αθήνα 1995.
22. Rudolf Bultmann, Ύπαρξη και Πίστη (Δοκίμια Ερμηνευτικής Θεολογίας) Μεταφρ. Φωτ. Τερζάκη, Πρόλογος Σ. Αγουρίδη, σελ. 415, Αθήνα 1995.
23. Δημ. Δρίτσα, Ο εύρυθμος πατερικός λόγος και το Κοντάκιον, σελ. 94, Αθήνα 1996.
24. Σ. Αγουρίδη, Θεολογία και επικαιρότητα, σελ. 352, Αθήνα 1996.
25. Εισηγήσεις Ζ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων (Το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο: Προβλήματα Μεταφραστικά, Φιλολογικά, Ιστορικά, Ερμηνευτικά, Θεολογικά), Αθήνα 1996.

Πληροφορούμε τους Αναγνώστες μας ότι, τα βιβλία των Εκδόσεων «Άρτος Ζωής» διατίθενται αποκλειστικά από τα βιβλιοπωλεία των εκδόσεων «Ελληνικά Γράμματα» απ' όπου και μπορούν να τα προμηθευτούν.

Βιβλιοπωλεία:

*«Ελληνικά Γράμματα»

Γ. Γενναδίου 6, 106 78 Αθήνα

Τηλ.: 3817826 – 3806661 – Fax: 3836658

*Στοά Ορφέως, Στοά Βιβλίου, Πεσματζόγλου 5,
105 59 Αθήνα, Τηλ.: 3211246

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agourides, Ch. Konstantinides, J. Karavidopoulos, G. Rigopoulos, I. Sergopoulos, D. Passakos,
G. Patronos

28, Bouboulinas Str., 2nd floor, 106 82, Athens

Gen. Editor: Prof. S. Agourides, Efranoros 12, Athens,
116 35, Greece

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

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

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

Subscriptions should be sent to Prof. S. Agourides to the above address.

Year subscription:	in Greece:	Drach.	1200
	abroad:	\$	15
Price per issue		Drach.	600

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

Copyright © «ARTOS ZOES»

Κεντρική διάθεση: «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»
Γ. Γενναδίου 5, 106 78 Αθήνα
τηλ. 3817826, 3806661

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 15ος, July – December 1996, Year 25

CONTENTS

Prof. Dem Kaimakis, The meaning of Faith in the Old Testament	3-9
Rector Rev. Robert F. O'Toole, The Authority of the Church according to Luke-Acts	10-47
Ioannis Stefoulis, The Hereditary Succession in the Ancient-greek Societies and in the Old Testament A comparative Approach	48-63
Rev. Dr. A.M. OKorie, Divorce and Remarriage among the Jews in the time of Jesus.....	64-73
Prof. Chrys C. Caragounis, The error of Erasmus and un-greek pronunciations of Greek (second part)	74-87
Rev. Prof. R. Scognamiglio, La Règle Pastorale de Saint Grégoire le Grand: Autorité et Service.....	88-97
Prof. Savas Agourides, Authority in the Church of the Fourth Gospel	98-109

EDITIONS «ARTOS ZOES»
ATHENS