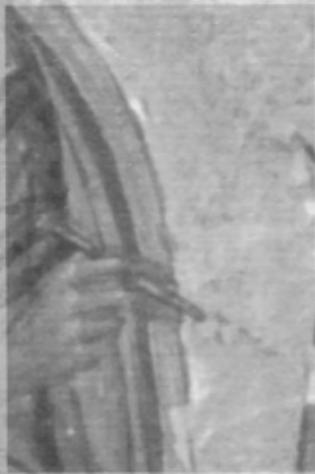


# ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ



Τόμος 23ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 2005, Έτος 33

ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ

## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαδήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»  
Μπουμπουλίνας 28, 2ος όροφος, 106 82 Αθήνα  
www.artoszoes.gr  
e-mail: artos@otenet.gr

Διοικητικό Συμβούλιο: Ιω. Σεργόπουλος - Πρόεδρος,  
Α. Δικαίος - Γραμματέας, Δ. Παοσάκος - Ταμίας,  
Γ. Πατρώνος - Σύμβουλος, Π. Γιατζάκης - Σύμβουλος,  
Σ. Ζουμπουλάκης - Σύμβουλος,  
Σ. Παπαλεξανδρόπουλος - Σύμβουλος

Επίτιμος Πρόεδρος: Σάββας Αγουρίδης

Εκδοτική Επιτροπή: Π. Βασιλειάδης, Δ. Καϊμάκης, Χρ. Καρακόλης,  
Σ. Δεοπότης, Κ. Μπελέζος, Δ. Παοσάκος

Διόρθωση: Ανδρέας Μοράτος

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένα, να μην υπερβαίνουν το ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες), και να αποστέλλονται στα γραφεία του Ιδρύματος σε ηλεκτρονική μορφή.

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευδύνη 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 στο Ίδρυμα «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ» στη διεύθυνση: Μπουμπουλίνας 28, 106 82 Αθήνα.

- Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού 16 €  
εξωτερικού \$ 30
- Τιμή τεύχους: 8 €

Κεντρική διάθεση: εκδόσεις Αρμός  
Μαιροκορδάτου 7, 106 78 Αθήνα

Τηλ.: 210 3304196, 210 3830604 - Fax: 210 3819439

Copyright © «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ISSN: 1012-2311





**ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΑΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ**

**Τόμος 23ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 2005, Έτος 33**

## CONTENTS

π. Theodore Stylianopoulos, Concerning the Biblical Foundation of Primacy .....	7
P. Vassiliadis, Q and Eucharist .....	33
John Fotopoulos, Food, wine and sexual relationships. The grecoroman meal type as it is shown in Paul's instruction concerning the idol offerings Cor 1, 8:1-11:1 .....	53
Harry Pappas, Theodore of Mopsuestia's, <i>Commentary on Psalm 44: A Study of Exegesis and Christology</i> .....	77
Dennis McDonald, Did Mary Magdalene exist before Marc invented her? .....	97
Chronicles .....	115
Bookreviews .....	121

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

π. Theodore Stylianopoulos,	
Η βιβλική βάση του πρωτείου .....	7
Πέτρος Βασιλειάδης,	
Πηγή λογίων και Ευχαριστία .....	33
John Fotopoulos,	
Τροφή, οίνος και σεξουαλικές σχέσεις. Η ελληνορωμαϊκή παράθεση δείπνου όπως διαφαίνεται μέσα από τις οδηγίες του Παύλου σχετικά με τα ειδωλόθυτα ( <i>I Cor 8,1 - 11,1</i> ) .....	53
Harry Pappas,	
Θεόδωρου Μοψουεστίας, <i>Σχόλιο στον 44ο Ψαλμό. Μελέτη στην     Εζηγητική και τη Χριστολογία</i> .....	77
Dennis McDonald,	
Υπήρχε η Μαρία Μαγδαληνή πριν την επινοήσει ο Μάρκος; .....	97
Χρονικά .....	115
Βιβλιοκρισίες .....	121



π. THEODORE STYLIANOUPOULOS  
Professor of Orthodox Theology and New Testament,  
Holy Cross Greek Orthodox School of Theology

## Η ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΑΣΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΕΙΟΥ

Επιτρέψτε μου να αρχίσω εκφράζοντας την ευγνωμοσύνη μου για το πρόνοιό να συμμετέχω σε αυτό το ακαδημαϊκό συμπόσιο για την πέτρεια διακονία. Είμαι ιδιαίτερα ευγνώμων στον εξοχώτατο καρδινάλιο Walter Kasper για την ευκαιρία που μου έδωσε να συμβάλω σε ένα ζήτημα που έχει τεράστιες επιπτώσεις στην ενότητα των χριστιανικών Εκκλησιών. Επαινούμε το πνεύμα της εγκυκλίου *Ut unum sint* του Πάπα Ιωάννη-Παύλου Β', στην οποία το πρωτείο εξηγείται με σαφείς βιβλικούς και ποιμαντικούς όρους ως μια διακονία αγάπης, ενότητας και προσφοράς. Χαιρετίζουμε την πρόσκληση της Αγιότητάς του σε όλους τους αρχηγούς Εκκλησιών και τους θεολόγους να συμμετάσχουν μαζί του «σε έναν υπομονετικό και αδελφικό διάλογο, ... αφήνοντας τις ανώφελες διαμάχες πίσω, ... έχοντας ενώπιόν μας μόνο το θέλημα του Χριστού για την Εκκλησία του, και επιτρέποντας στους εαυτούς μας να συγκινηθούμε βαθειά από το κάλεσμά του «ΐνα πάντες ἐν ὁσι, ... ίνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας» (*Ut unum sint*, 96).

Ως ορθόδοξος θεολόγος, γνωρίζω ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία τρέφει από καιρό βαθύ σεβασμό προς ένα δικαιολογημένο πρωτείο της Εκκλησίας της Ρώμης και του σεβαστού της Ποντίφικα, παρά τις μεγάλες διαμάχες στις σχέσεις μεταξύ των δύο Εκκλησιών, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια της δεύτερης χιλιετίας, οι οποίες ακόμα επιδρούν αρνητικά στη μνήμη πολλών ορθοδόξων χριστιανών. Σχετικά με την αρχή του πρωτείου, η ίδια η ορθόδοξη παράδοση έχει ενθαρρύνει διάφορες μορφές και επίπεδα πρωτείου μεταξύ των Ορθοδόξων Εκκλησιών και των ηγετών τους από τους αρχαίους ήδη χρόνους. Αυτά τα επίπεδα περιλαμβάνουν προνόμια κανονικώς καθορισμένα, και αποδίδονται περισσότερο με τον όρο *πρεσβεία* («προνόμια της αρχαιότητος»), παρά με τον όρο *πρωτεῖον* («πρωτοκαθεδρία»). Αυτοί οι όροι μπορούν να υποδηλώ-

σουν λεπτές αλλά σημαντικές διαφορές αποχρώσεων μεταξύ των «προνομίων» και των «δικαιωμάτων». Εντούτοις, είναι ευρέως γνωστό ότι, και στη θεωρία και στην πράξη, οι έννοιες και οι δομές της εξουσίας, της ιεραρχίας και του πρωτείου, μολονότι καθίστανται λειτουργικές μέσα από τη συνοδικότητα, την ισοτιμία, και τη συναίνεση ολόκληρης της Εκκλησίας, είναι εγγενείς στον ορθόδοξο τρόπο ζωής και σκέψης<sup>1</sup>.

Σχετικά με το πέτρειο πρωτείο, οι σύγχρονοι ορθόδοξοι μελετητές έχουν ασχοληθεί με το θέμα εξετάζοντάς το από ιστορική, πολιτική και θεολογική σκοπιά. Ωστόσο, το βάρος της ανάλυσής τους έχει ως κέντρο πρωτίστως τη μαρτυρία της παράδοσης και όχι των Γραφών. Ακόμη και στις περιπτώσεις κατά τις οποίες βασικά κείμενα της Καινής Διαθήκης έχουν συζητηθεί για τη θέση τους υπέρ ή κατά του πέτρειου πρωτείου, δίνεται περισσότερη βάση συνήθως στις ερμηνείες αυτών των κειμένων από τους εκκλησιαστικούς πατέρες<sup>2</sup>. Μόνο σε σπάνιες περιπτώσεις βρίσκουμε κρίσιμες εξηγητικές αναλύσεις που βασίζονται σε μαρτυρίες της συνάφειας των ίδιων των βιβλικών κειμένων σύμφωνα με το σύστημα που ακολουθείται στη διεθνή βιβλική έρευνα<sup>3</sup>. Αλλά ακόμη και σ' αυτές τις περιπτώσεις μπορεί κανείς να διακρίνει μια τάση προς αυτό που θα λέγαμε «τυπική ερμηνεία των εκκλησιαστικών πατέρων». Η αλήθεια είναι ότι στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία η σχέση μεταξύ της κριτικής βιβλικής έρευνας και της πατερικής ερμηνευτικής κληρονομιάς δεν είναι ακόμα σαφής. Λόγω αυτής της ασάφειας, θεωρώ απαραίτητη –ειδικά για τους ορθόδοξους συναδέλφους μου– μια συνοπτική έκθεση των ερμηνευτικών προϋποθέσεων αυτής της παρουσίασης, προκειμένου να συζητήσω τη βιβλική πλευρά του πρωτείου<sup>4</sup>.

### 1. Ερμηνευτικές παρατηρήσεις

Η εξηγητική έχει αποκληθεί «άσκηση στην ταπεινότητα». Για να κάνει κανείς εξήγηση, πρέπει να βάλει κατά μέρος όλες τις προκαταλήψεις του και να παρακολουθήσει με τη μεγαλύτερη δυνατή προσοχή το βιβλικό κείμενο σε όλες τις λογοτεχνικές, ιστορικές, καθώς επίσης και θεολογικές επιπτώσεις του. Στο εξηγητικό επίπεδο δεν χρειάζεται να υπάρχουν ξεχωριστές περιπτώσεις ορθόδοξης ή ρωμαιοκαθολικής ή προτεσταντικής εξήγησης, αλλά απλά μια κοινή αγονία: να ακούσει ο εξηγητής προσεκτικά τις φωνές των βιβλικών κειμένων, να τιμήσει την ιστορική και θεολογική μαρτυρία τους και να καταλήξει σε συγκλίνουσες ερμηνείες. Πολύ σωστά ο καθ. Καραβιδόπουλος επικρίνει τις ακραίες πολεμικές θέσεις του παρελθόντος και επιδιώκει να παρουσιάσει μια πιο αντικειμενική ανάλυση των πέτρειων κειμένων της

*Καινής Διαθήκης* (*Mt* 16,17-19, *Lk* 22,31-32 και *Io* 21,15-17)<sup>5</sup>. Φυσικά, για λόγους ειλικρίνειας θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι η προσωπική αφοσίωση στις αντίστοιχες παραδόσεις του καθενός καθιστά την ύπαρξη απόλυτης αντικειμενικότητας ουσιαστικά αδύνατη. Παρόλα αυτά, το γεγονός αυτό δεν πρέπει να μας κάνει να επιδιώκουμε το ιδανικό λιγότερο ή με λιγότερο ζήλο. Αντιθέτως, η σωστή κριτική μελέτη είτε βιβλικών είτε πατερικών πηγών αποτελεί μια δοκιμασία για την ακεραιότητα της θεολογικής έρευνας και μια πηγή ελπίδας για εποικοδομητική εργασία. Αυτό που είναι ενθαρρυντικό είναι ότι η κριτική έρευνα έχει ήδη επιφέρει μια επαναστατική ματιά, ώστε πολλές από τις διαμάχες του παρελθόντος να αντιμετωπίζονται τώρα κάτω από ένα άλλο πρίσμα, όπως, για παράδειγμα, η *Γραφή* και η παράδοση, ο λόγος και το μυστήριο, αλλά επίσης και το ζήτημα αυτού του ίδιου του πέτρειου πρωτείου<sup>6</sup>.

Μια άλλη ερμηνευτική εκτίμηση προκύπτει από το γεγονός ότι οι σύγχρονες βιβλικές μελέτες έχουν παρουσιάσει, πέρα από τη σκιά κάθε αμφιβολίας, ότι τα *Ευαγγέλια* είναι «Πασχάλιες Γραφές», γραμμένα από την προοπτική της πίστης των πρώτων χριστιανών στην ανάσταση. Ο σχηματισμός των *Ευαγγελίων* είναι το αποτέλεσμα μιας αρκετά ελεύθερης και δυναμικής διαδικασίας, που καθοδηγήθηκε από την προφορική παράδοση για τον Ιησού των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων και από τα θεολογικά ενδιαφέροντα του κάθε ευαγγελιστή. Επομένως, όπως στην περίπτωση του ίδιου του Ιησού και παρά τις αποκλίνουσες απόψεις των μελετητών για τις λεπτομέρειες και τη μεθοδολογία, πρέπει σε γενικές γραμμές να επιτραπεί μια ερμηνευτική διάκριση ανάμεσα στον «Πέτρο της ιστορίας» και τον «Πέτρο της πίστης». Εντούτοις, ένα μεγάλο μέρος της έρευνας σε αυτή την περιοχή όχι μόνο είναι εξαιρετικά υποθετικό αλλά και ιδιαίτερα αντιφατικό στα συμπεράσματά του. Η ερμηνευτική μου υπόθεση είναι ότι τα *Ευαγγέλια* παρέχουν αξιόπιστες ιστορικές μνήμες της σχέσης του Πέτρου με τον Ιησού και τους άλλους μαθητές. Ακριβώς όπως και στην περίπτωση του Ιησού, έτσι και στην περίπτωση του Πέτρου, τείνω να δω ουσιαστικές συνέχειες μεταξύ της προ- και μετα-Πασχάλιας κατάστασης. Επιπλέον, η κανονικότητα των *Ευαγγελίων* απαιτεί να δοθεί πλήρης προσοχή στην ερμηνεία των κειμένων όπως είναι παρά να επιδιωχθεί η αναθεώρηση ή η επαναγραφή τους χωρίς την ύπαρξη ικανοποιητικά σίγουρων μαρτυριών.

Οι σύγχρονες βιβλικές μελέτες έχουν δείξει επίσης την ποικιλομορφία των βιβλίων της *Καινής Διαθήκης* σχετικά με πολλά ζητήματα, όπως ο Χριστός, το Πνεύμα, η Εκκλησία, ο Νόμος, το Ισραήλ, και βεβαίως και την τάξη της Εκκλησίας. Κατά τον ίδιο τρόπο, η *Καινή Διαθήκη* παρουσιάζει μια διαφοροποιημένη μαρτυρία σχετικά με το ρόλο του Πέτρου. Καλείται κανείς να

αντιμετωπίσει όχι μόνο διαφορετικά πορτρέτα του Πέτρου αλλά και σημαντικές παραλείψεις σχετικά με το ρόλο του. Επομένως, αυτή η αναμφισβήτητη ποικιλομορφία προκαλεί την ερμηνευτική αγωνία ότι κανένα κείμενο δεν μπορεί να ιδωθεί μεμονωμένα είτε για να αξιολογηθεί ως πολύ σημαντικό είτε για να αγνοηθεί ως έχον -συγκριτικά- μικρότερη αξία. Θα πρέπει μάλλον η μαρτυρία της *Καινής Διαθήκης* στο σύνολό της να εκτιμηθεί αναφορικά με τα μέρη της, και τα μέρη της αναφορικά με το σύνολο, κάτι το οποίο αποτελεί παλαιά και σοφή εξηγητική αρχή. Επιπλέον, κρίσιμης σπουδαιότητας δεν είναι μόνο το θέμα του ρόλου του Πέτρου στα πλαίσια των διάφορων και αναπτυσσόμενων μορφών ηγεσίας στην πρώιμη Εκκλησία, αλλά και η φύση και η ποιότητα της ίδιας της χριστιανικής ηγεσίας όπως εξηγείται και διδάσκεται από τα διάφορα βιβλικά κείμενα. Πράγματι, αποτελεί μεγάλη ειρωνεία ότι στην ιστορία της Εκκλησίας δεν είναι λίγα τα περιστατικά διενέξεων για το «ποιος ήταν ο μεγαλύτερος» (*Mk 9,34*), ενώ ο Κύριος Ιησούς καθόρισε με λόγο και πράξη μια ηγεσία διακονίας ενός τελείως διαφορετικού πνεύματος.

Ένας τελικός ερμηνευτικός παράγοντας έχει να κάνει με τη σχέση *Γραφής* και παράδοσης –η αυθεντία του κανόνα και η αυθεντία της Εκκλησίας. Μόνο αν κανείς δεν επιμένει σε παλαιές προκαταλήψεις ή αν ασπάζεται ανατρεπτικές θεωρίες που υποτιμούν και το βιβλικό κανόνα και την αρχαία χριστιανική παράδοση, θα ξέρει ότι κριτικές μελέτες έχουν επιβεβαιώσει τελεσίδικα μια οργανική αλληλεξάρτηση μεταξύ *Γραφής* και παράδοσης σε τέτοιο βαθμό, ώστε δεν μπορούν πλέον να εξεταστούν ξεχωριστά. Διαβάζουμε διάφορες δηλώσεις όπως «η αναγνώριση της αυθεντίας του κανόνα αποτελεί αναγνώριση της αυθεντίας της παράδοσης η οποία τον προκάλεσε»<sup>7</sup>. Και πάλι, «για την πρώτη Εκκλησία η αυθεντία της *Γραφής* δεν μπορούσε να ιδωθεί εκτός της σχέσης της με τη θεολογική παράδοση που εξέφραζε τον κανόνα της πίστης, ή εκτός της χρήσης της *Γραφής* από τη χριστιανική λατρεία»<sup>8</sup>. Αυτές οι ερμηνευτικές διαπιστώσεις απαιτούν σοβαρή προσοχή και στα σχετικά βιβλικά κείμενα και στη χρήση τους από τη ζωντανή κοινότητα της πίστης που τα παρέλαβε, ερμήνευσε και εφάρμοσε. Το έργο του Πνεύματος στην Εκκλησία με κανένα τρόπο δεν σταμάτησε μετά είτε από τη σύνθεση είτε από τη συλλογή των βιβλίων της *Καινής Διαθήκης*. Παρά τις μεγάλες διαμάχες στην ιστορία της Εκκλησίας, θα ήταν θεολογικό παράλογο να υποστηριχθεί ότι ο Χριστός απέτυχε στην υπόσχεσή του να είναι με την Εκκλησία του πάντα. Από αυτή την προοπτική, η διακονία του Πέτρου και το θέμα του πρωτείου δεν μπορούν να κριθούν τελικά με βάση μόνο την *Καινή Διαθήκη*. Μάλλον, η μαρτυρία της παράδοσης στο σύνολό της πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψιν, εφ' όσον θεωρείται εκείνη η παράδοση μη αντιφατική στη βιβλική μαρτυρία. Αν και έχουμε τις ιστορικές διαφορές μας, τις σεβαστές θεολογικές θέσεις μας, και τις

αντίστοιχες οπτικές γωνίες από τις οποίες βλέπουμε τα πράγματα, η κοινή για όλους μας ερμηνευτική πρόκληση είναι να διαλεχθούμε με ικανοποιητική ακεραιότητα και κριτική σκέψη, χωρίς να παραμελήσουμε ούτε τη Γραφή ούτε την παράδοση, πιστεύοντας ότι το Πνεύμα το ίδιο θα μας οδηγήσει προς μια κοινώς αποδεκτή κατανόηση της αλήθειας σχετικά με βασικά θέματα, συμπεριλαμβανομένης και της πέτρειας διακονίας.

## 2. Το πρωτείο στο *Mt 16,16-19*

Η *Καινή Διαθήκη* μιλά για πολλά είδη πρωτείων. Υπάρχει το πρωτείο της βασιλείας και της δικαιοισύνης του Θεού (*Mt 6,33*). Υπάρχει το πρωτείο του ενός Κυρίου, της μιας πίστης και του ενός βαπτίσματος (*Eφ 4, 5*). Υπάρχει το πρωτείο του ευαγγελίου (*Ρωμ 1,16-17, Γαλ 1,6-9, Ι Κορ 15,1-11*). Υπάρχει το πρωτείο του να ακούμε και να υπακούμε στο λόγο του Θεού (*Mt 4,4, Mk 7,13, Ακ 1,28, Eβρ 4,12-13*). Υπάρχει το πρωτείο της αγάπης (*Mt 5,43-44, 22, 36-40, Ρομ 13,8-10*). Υπάρχει το πρωτείο του ελέους (*Mt 9,13, Ακ 15,7, 23,43, Ιω 8,11*). Υπάρχει το πρωτείο της θυσιαστικής προσφοράς. (*Mk 9,35, 10,42-45, Ιω 13,12-17*). Υπάρχει το πρωτείο της ταπεινότητας (*Mt 11,29, Mk 18,4, Ακ 14,11, Φιλ 2,3-8*). Μια έρευνα του πέτρειου πρωτείου δεν πρέπει ποτέ να αποκοπεί από τη σημασία όλων των άλλων πρωτείων, τα οποία μας δίνουν ένα ουσιαστικότερο και ευρύτερο πλαίσιο για τη συζήτηση του θέματός μας.

Ο ρόλος του Πέτρου στην *Καινή Διαθήκη* έχει μελετηθεί εκτενώς<sup>9</sup>. Η παρουσίαση αυτή δεν σκοπεύει να εισέλθει σε καμία εξηγητική ανάλυση των στοιχείων ή να παρουσιάσει όλες τις θέσεις που έχουν συζητηθεί. Γενικά υπάρχει ευρεία συμφωνία ότι, παρά μια διπλή απεικόνιση, η φυσιογνωμία του Πέτρου απολαμβάνει υπεροχής έναντι των μαθητών του Ιησού στην πρώτη Εκκλησία. Ο John P. Meier συνοψίζει την κρίσιμη συναίνεση για τον «ιστορικό Πέτρο» ως εξής: Ο Πέτρος είναι μεταξύ των πρώτων που θα κληθούν, ο πιο ενεργά συμμετέχων στις ανταλλαγές με τον Ιησού, ο πιο ορατός αντιπρόσωπος και αρχηγός των μαθητών και των πρώτων χριστιανών, κι έτσι η πιο εξέχουσα φυσιογνωμία μεταξύ των δώδεκα. Ο Πέτρος ήταν γνωστός από το παρωνύμιο Κηφάς ή «πέτρα», αλλά δεν είναι σίγουρο εάν το παρωνύμιο αποδόθηκε σε αυτόν από τον Ιησού, ο οποίος εν πάσῃ περιπτώσει του έδωσε μια νέα σημασία, ή ήταν γνωστό ήδη σε άλλους πριν από την επαφή με τον Ιησού. Σε ένα κομβικό σημείο της διακονίας του Ιησού, όχι απαραιτήτως αυτό της ονοματοδοσίας, ο Πέτρος έκανε μια διακήρυξη πίστης για το μεσσιανικό αξίωμα του Ιησού. Εντούτοις, η γλώσσα της ομολογίας αλλά και τα λόγια του Ιησού προς απάντηση του Πέτρου (*Mt 16,16-19*) είναι πολύ επηρε-

ασμένα από τη μετα-Πασχάλια χριστιανική παράδοση. Η επίπληξη του Ιησού στον Πέτρο, που έπαιξε το ρόλο του Σατανά, είναι ιστορική αλλά όχι απαραιτήτως στο παρόν πλαίσιο του Ματθαίου και του Μάρκου, όπου αναφέρεται το σχετικό χωρίο. Η άρνηση του Ιησού από τον Πέτρο την ώρα του πάθους είναι επίσης ιστορική, αλλά οι ακριβείς συνθήκες αυτής της άρνησης δεν είναι σαφείς. Ο Πέτρος ισχυρίστηκε ότι είδε τον αναστημένο Ιησού και κατέστη προφανώς αυτός που συγκέντρωνε τους πιστούς στην Εκκλησία της Ιερουσαλήμ τις πρώτες ημέρες. Μετά από μερικές φυλακίσεις έφυγε από την Ιερουσαλήμ για να κάνει ιεραποστολικό έργο σε μέρη όπως η Αντιόχεια, ίσως η Κόρινθος, και αργότερα πολύ πιθανώς στη Ρώμη. Σύμφωνα με τον Meier, η γενική εικόνα του Πέτρου στην *Καινή Διαθήκη* είναι αυτή ενός περιπλοκού ανθρώπου με δυνάμεις και αδυναμίες. Ο Πέτρος ήταν ενεργητικός και ένθερμος αλλά και ευάλωτος στην αμφιβολία και τον πανικό. Ήταν τολμηρός ηγέτης της πρώτης Εκκλησίας αλλά και ικανός για ανατροπές στην πολιτική της Εκκλησίας (Γαλ 2,12). Ακούμε τόσο πολύ γι' αυτόν στην *Καινή Διαθήκη*, επειδή ήταν ο πιο προεξέχων και ασκούσε μεγάλη επιρροή ως μέλος των δώδεκα κατά τη διάρκεια της διακονίας του Ιησού και στην πρώτη Εκκλησία. Μετά τον Ιησού, ο Πέτρος είναι η πιο γοητευτική φυσιογνωμία στα *Ευαγγέλια*, και παρόλη την αδυναμία που επέδειξε αποτελεί μια σημαντική γέφυρα ανάμεσα στη διακονία του Ιησού και την πρώτη Εκκλησία<sup>10</sup>.

Οι ορθόδοξοι βιβλικοί μελετητές και θεολόγοι θα δέχονταν εύκολα την παραπάνω ελάχιστη κριτική συναίνεση σχετικά με τον Πέτρο και άλλα θέματα. Αφ' ενός μεν, κανένας ορθόδοξος μελετητής δεν έχει εκφράσει ποτέ αμφιβολία ούτε για την αυθεντικότητα των βασικών πέτρειων κειμένων *Mt* 16,16-19, *Lk* 22,31-32 και *Io* 21,15-19 ούτε για την ιστορική αξιοπιστία του βιβλίου των *Πράξεων*. Αφ' ετέρου, η υπεροχή του Πέτρου μεταξύ των μαθητών και ο γηγετικός ρόλος του στην πρώτη Εκκλησία, ειδικά μαζί με τον Παύλο, έχουν εκθειαστεί χαρακτηριστικά στην ορθόδοξη παράδοση. Το ενδιαφέρον των ορθοδόξων μελετητών είναι στο να καταδείξουν δύο πράγματα σχετικά με το «πρωτείο» του Πέτρου. Το ένα είναι σχετικά με τη φύση και την έκταση του πρωτείου. Το δεδομένο είναι ότι ο Πέτρος απολάμβανε μιας εξέχουσας θέσης, ακόμη και κάποιας προτεραιότητας, μεταξύ των μαθητών της πρώτης Εκκλησίας. Άλλα εκείνη η θέση συνεπάγεται απαραιτήτως και μια εξουσία πάνω από και πέρα από τους δώδεκα; Ο ρόλος του Πέτρου υπονοεί ένα θεσμικό αξίωμα που προορίζεται για να καθοδηγήσει και να κυβερνήσει την Εκκλησία παγκοσμίως; Η άλλη ανησυχία είναι για τη φύση της διαδοχής του αξιώματος και της λειτουργίας του Πέτρου. Υπάρχουν στοιχεία στα κείμενα ότι το ρόλο του Πέτρου θα διαδεχθεί ένας επίσκοπος ή μία μόνο τοπική Εκκλησία –η Ρώμη; Το δεδομένο είναι ότι η αποστολική ποιμαντορική εξου-

σία για διδασκαλία και καθοδήγηση, καθώς και οι μυστηριακές δυνάμεις, αναμφισβήτητα συνεχήσουν στη ζωή της Εκκλησίας χάρη στην πρόνοια και την παρουσία του Θεού. Άραγε αυτό οδηγεί στη συνεπαγωγή ότι αυτές οι ιδότητες περνάνε στους μεμονωμένους ηγέτες των Εκκλησιών, οι οποίοι από μόνο τους μπορούν να ισχυριστούν ότι έχουν αποστολική ίδρυση; Αν ο ρόλος του Πέτρου γινόταν κατανοητός με όρους διαδοχής, τότε θα ανήκε αυτό το αξίωμα στον επίσκοπο Ιερουσαλήμ, Αντιοχείας, ή Ρόμης, και γιατί; Αυτές οι ερωτήσεις κατέχουν φυσικά κεντρική θέση για όλους τους ερωτώντες, είτε ορθοδόξους είτε προτεστάντες είτε ρωμαιοκαθολικούς. Στόχος μας εδώ είναι να εισαγάγουμε όλα τα βασικά σημεία στη συζήτηση και να βγάλουμε προσεκτικά τα σχετικά συμπεράσματα που προκύπτουν από τα πέτρεια κείμενα.

Το κύριο κείμενο είναι το *Mt 16,16-19*, που είναι ευδιάκριτα μαθαινικό στη διαδικασία τής redactional formulation. Εδώ η ομολογία του Πέτρου είναι πληρέστερη απ' ό,τι στο Μάρκο (*Mk 2,29*), ενδεχομένως διότι απεικονίζει την έμφαση του Ματθαίου στον Ιησού ως υιό του Θεού (*Mt 14,33, 11,27*). Επίσης, έχουμε στοιχεία εκφράσεων του Ματθαίου όπως η αναφορά στο «ζωντανό Θεό» (*Mt 16,16, 26,63*) και ειδικά ο πληθυντικός «ουρανοί» στο Ματθαίο (πρβλ. *Mt 16,17-19*). Προπάντων, τα επίσημα λόγια του Ιησού που απευθύνονται στον Πέτρο εμφανίζονται μόνο στο Ματθαίο, αν και το *Katá Iωάννην Εὐαγγέλιο* σε διαφορετική συνάφεια απηχεί σαφώς την παράδοση σχετικά με την ονομασία του Σίμωνος ως Κηφά (Ιω 1,42)<sup>11</sup>. Εκείνα τα επίσημα λόγια του Ιησού στο Ματθαίο περιλαμβάνουν: α) ευλογία στον Πέτρο, που του δίνεται μια ειδική αποκάλυψη από το Θεό για να κατανοήσει το μυστήριο του Ιησού, β) τη μετονομασία του Σίμωνος σε «Πέτρο» μέσα από ένα παιχνίδι λέξεων που προύποθέτει το αρχικό αραμαϊκό κείμενο, γ) μια διακήρυξη ότι ο Χριστός θα χτίσει την αρχηγητή Εκκλησία του πάνω σε κείνη την πέτρα, δ) και μια υπόσχεση ότι ο Χριστός θα έδινε στον Πέτρο τα «κλειδιά της βασιλείας», δηλαδή την εξουσία «να λύνει και να δένει» τα θέματα στη γη με την πλήρη έγκριση του ουρανού.

Είναι γνωστό ότι οι φιλελεύθεροι μελετητές αμφισβήτησαν ότι οι παραπάνω αναγγελίες είναι λόγια του Ιησού, ενώ οι συντηρητικοί μελετητές επιμένουν να βρίσκουν σ' αυτές ιστορικότητα. Ο Rudolf Schnackenburg γράφει: «Εάν και πώς [αυτές] οι δηλώσεις, που συνδυάστηκαν στο *Mt 16,18-19*, δέθηκαν μαζί στην (ιουδαιο-χριστιανική) παράδοση που υιοθετήθηκε από το Ματθαίο, είναι σημείο αμφιλεγόμενο στην έρευνα. Σπάνια αναγνωρίζονται ως διακηρύξεις του επίγειου Ιησού»<sup>12</sup>. Ακόμη και στην υποθεση ότι αυτά τα λόγια διαμορφώθηκαν κατά ένα μεγάλο μέρος από τη χριστιανική παράδοση, οι ερμηνείες σχετικά με την εισαγωγή τους μπορεί να είναι αντιφατικές. Παραδείγματος χάριν, μερικοί βλέπουν στο *Mt 16,16-19* μια εξύψωση του Πέ-

τρου ως «κύριου ραββίνου της παγκόσμιας Εκκλησίας» στα πλαίσια όχι της Ρώμης αλλά της Αντιόχειας, όπου η πορεία προς μια μοναρχική επισκοπή είχε ίσως ήδη ξεκινήσει<sup>13</sup>. Άλλοι βλέπουν τον προοριζόμενο αντίκτυπο αυτού του κειμένου ως το ακριβώς αντίθετο: τη μείωση της παραδοσιακής υπεροχής του Πέτρου στην κοινότητα της Αντιόχειας, περίπου το 85 μ.Χ., με τη χρήση μιας μορφής εγκωμιασμού και κατηγορίας<sup>14</sup>. Να αναζητήσουμε τέτοιου είδους υποθετικά ερωτήματα είναι πέρα από το πεδίο αυτής της εργασίας. Αμεσότερος στόχος μας είναι μια εξέταση των εξηγητικών ρευμάτων σχετικά με το πρωτείο, ιδιαίτερα αυτών που αναφέρονται στο Μτ 16,16-19, δεδομένου ότι αυτοί σχετίζονται με την οικουμενική συζήτηση για το θέμα μας.

Ο Ιησούς ονομάζει το Σίμωνα «Κηφά» ή «Πέτρο». Ποια είναι η σημασία αυτού του παρωνυμίου; Ο Dumitru Popescu συνοψίζει την τυποποιημένη άποψη των ορθοδόξων μελετητών, η οποία βασίζεται στη γνώμη της πλειοψηφίας των εκκλησιαστικών πατέρων. Στο Μτ 16,18 ο Πέτρος ως «Κηφάς» ή «πέτρα» δηλώνει την ομολογία της πίστης από τον Πέτρο, μια πίστη που ανήκει σε όλους τους αποστόλους και παίρνει κυρίως υπόψιν της τη θεότητα του Χριστού, που είναι ο ανώτατος Βράχος. Εν μέρει με βάση τα στοιχεία αυτά ο Popescu καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ορθόδοξη παράδοση σχετίζει το πρωτείο όχι με τον Πέτρο αλλά με το θρόνο της Ρώμης<sup>15</sup>. Με παρόμοιο τρόπο ο Γεώργιος Γαλίτης και ο Ιωάννης Καραβιδόπουλος διαπιστώνουν ότι η έννοια του «βράχου» σχετίζεται με την ομολογία της πίστης και το θεμελιώδες περιεχόμενο ή αλήθεια αυτής της ομολογίας πάνω στην οποία οικοδομήθηκε η Εκκλησία του Χριστού<sup>16</sup>. Η υπεροχή και η ηγεσία του Πέτρου δεν αμφισβητούνται, αλλά γίνονται κατανοητές ως μη διαφορετικές από αυτές των άλλων αποστόλων.

Δύο ορθόδοξοι μελετητές προχώρησαν λίγο παραπέρα. Στο υπόμνημά του στο Ματθαίο ο Παναγιώτης Τρεμπέλας<sup>17</sup>, ακολουθώντας τον A. Plummer, βεβιώνει ότι κι ο Πέτρος επίσης μπορεί να ιδωθεί ως βράχος της Εκκλησίας. Το γεγονός ότι ο Χριστός ο ίδιος είναι ο θεμελιώδης ακρογωνιαίος λίθος της Εκκλησίας δεν είναι λόγος να αμφισβηθεί ότι ο Πέτρος ο ίδιος μπορεί πράγματι να λειτουργήσει ως βράχος, όμως όχι περισσότερο από το υπόλοιπο των αποστόλων (Εφ 2,20). Το επίκεντρο του θέματος είναι ακόμα η ομολογία της πίστης. Ο Πέτρος είναι ο πρώτος ομολογητής, το θεμέλιο πάνω στο οποίο προστίθενται και άλλα, κι έτσι οικοδομείται η Εκκλησία πάνω στην ομολογία όλων των πιστών. Επιπλέον, το προνόμιο που έχει ο Πέτρος, της κατοχής των κλειδιών (σύμφωνα με τον Τρεμπέλα σημαίνει και τα δύο, άδεια εισόδου στη βασιλεία και αποφασιστικές κρίσεις για τη συμπεριφορά), μεταφέρει την εξουσία του αναστημένου Χριστού, του ανώτατου κατόχου των κλειδιών (Απ 1,18). Αλλά, πάλι, αυτή η εξουσία εκχωρήθηκε σε όλους τους

αποστόλους (*Mt* 18,18). Ο Τρεμπέλας παραθέτει, εγκρίνοντάς τη, την παρατήρηση του Bengel ότι, εάν τα κλειδιά είχαν δοθεί μόνο στον Πέτρο και στον επίσκοπο της Ρώμης, μετά το θάνατο του Πέτρου ο επίσκοπος Ρώμης θα ήταν ο ποιμένας των υπολοίπων αποστόλων, με εξουσία πάνω τους, κάτι βεβαίως που είναι εντελώς αδιανόητο.

Ο δεσμός μεταξύ της ομολογίας πίστης του Πέτρου αφ' ενός, και του ίδιου του Πέτρου αφ' ετέρου, έχει υποστηριχθεί από έναν άλλο ορθόδοξο μελετητή, τον καθηγητή Κανονικού Δικαίου στο Πανεπιστήμιο της Αθήνας, Παναγιώτη Μπούμη<sup>18</sup>. Ο Μπούμης υποστηρίζει ότι είναι απολύτως απαραίτητο να δούμε την ενότητα και αρμονία μεταξύ των δύο παραδοσιακά αντίθετων ερμηνειών και στη βάση εξηγητικών και οικουμενικών προϋποθέσεων. Σύμφωνα με τον Μπούμη, ο «βράχος» πρέπει οπωδήποτε να αποδοθεί στον Πέτρο τον ίδιο, όπως επίσης και στην ομολογία πίστης από τον Πέτρο. Οικουμενικά, δεν μπορεί όλες οι φωνές των αντιθέτων πλευρών να έχουν κάνει εντελώς λάθος και χωρίς να στηρίζονται πουθενά για τόσο πολύ καιρό, ή Θεία Πρόνοια να έχει επιτρέψει μια αδιάλλακτη σύγκρουση σε ένα τέτοιο κρίσιμο ζήτημα για την ενότητα, χωρίς τη δυνατότητα λύσης. Εξηγητικά, η απάντηση είναι ότι η αλλαγή των λέξεων από Πέτρος σε πέτρα, καθώς επίσης και η χρήση του συνδέσμου *kai* αντί του πιο περιοριστικού *δὲ* στο *Mt* 16,18, επιτρέπουν την αρμονική συνύπαρξη πολλών «βράχων», συμπεριλαμβανομένου του Χριστού, του Πέτρου και των υπολοίπων αποστόλων στο ιδιαίτερο επίπεδο του αξιώματος και της λειτουργίας τους<sup>19</sup>. Σύμφωνα με τον Μπούμη, δεν υπάρχει καμία ανάγκη να αντιταχθούμε στον Πέτρο και την ομολογία πίστης του, αλλά να κρατήσουμε και τα δύο μαζί ως μια περιεκτική αλήθεια.

Ο Veselin Kesich, Σέρβος ορθόδοξος βιβλικός μελετητής και τόρα συνταξιούχος καθηγητής της Ορθόδοξης Θεολογικής Σχολής του Αγ. Βλαδιμήρου, είναι ο πρώτος ορθόδοξος θεολόγος που τόνισε την ιδιαίτερη σημασία του «βράχου» που αποδίδεται στον ίδιο τον Πέτρο. Έχοντας υπόψη του την καινοφανή θέση που πήρε ο Oscar Cullmann<sup>20</sup> μεταξύ των προτεσταντών, τον αναφέρει ευνοϊκά. Γράφει ο Kesich:

«Αλλά μόνο στον Πέτρο είχε υποσχεθεί ότι η Εκκλησία οικοδομούνταν πάνω σ' αυτόν, και στον ίδιο προσωπικά και στο βράχο της πίστης του, δεδομένου ότι δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ του Πέτρος και του πέτρα στα αραμαϊκά. Το «Κηφάς» στα αραμαϊκά ανταποκρίνεται και στις δύο ελληνικές λέξεις. Υπάρχει μια επίσημη και πραγματική ταυτότητα ανάμεσά τους. Κατά συνέπεια, η πίστη του Πέτρου και η ομολογία του δεν μπορούν εύκολα να ξεχωριστούν από τον ίδιο τον Πέτρο. Και με τη λέξη «πέτρα» δεν δηλώνεται απλώς η πίστη του Πέτρου, που υπογραμμίζει την ομολογία του, αλλά μπορεί επίσης να εκληφθεί και ως αναφερόμενη στον Πέτρο προσωπικά»<sup>21</sup>.

Εντούτοις, ακριβώς όπως στην περίπτωση του Cullmann, ο Kesich επιμένει ότι το *Mt 16,16-19* δεν παρέχει κανένα στοιχείο οποιωνδήποτε εννοιών διαδοχής, ή καμία βάση για τις πιο πρόσφατες αξιώσεις των δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων του παπισμού.

Το γεγονός ότι οι ορθόδοξοι μελετητές έχουν κινηθεί βαθμαία προς μια κατεύθυνση βεβαίωσης της προσωπικής απόδοσης του *Mt 16,17-19* στον απόστολο Πέτρο, πρέπει να επιδοκιμαστεί. Από τη σκοπιά της κριτικής έρευνας, δεν μπορεί πλέον να αμφισβητείται ότι τα λόγια του Ιησού στον Πέτρο όπως αναφέρονται στο *Mt 16,17-19* απονέμουν μια ειδική διάκριση στον Πέτρο ως «βράχο» –το θεμέλιο πάνω στο οποίο ο Χριστός υποσχέθηκε να οικοδομήσει την Εκκλησία του. Για να είμαστε ακριβείς, ο Ιησούς απευθύνει την ερώτησή του σε όλους τους αποστόλους στον πληθυντικό και ο Πέτρος απαντά εξ ονόματος όλων ως αντιπρόσωπός τους. Ωστόσο, ακριβώς όπως ο Σίμων απευθύνεται άμεσα στον Ιησού, «*σὺ εἶ ὁ Χριστὸς*» κλπ., έτσι και ο Ιησούς δηλώνει άμεσα στο Σίμωνα «*σὺ εἶ Πέτρος*» κλπ., αποδίδοντας μόνο σε αυτόν τη διάκριση του να είναι «*Κηφάς/πέτρα*», μια σημασιολογική απόδοση όχι χωρίς ουσία<sup>22</sup>. Από εξηγητικής πλευράς, δεν είναι δυνατόν ούτε να χωριστεί ο Πέτρος από την πίστη του, ούτε να υποτιμηθούν τα δικαιώματά του με την εξύψωση της σημασίας της ομολογίας πίστης του. Επιπλέον, τα προνόμια που δίνονται στον Πέτρο δεν μπορεί να αντιπαρατεθούν ούτε στο πρωτείο του Ιησού ως θεμέλιο της Εκκλησίας, ούτε στο γεγονός του κοινού χαρακτήρα αυτών των δικαιωμάτων για όλους τους αποστόλους. Αυτά τα σημεία είναι πλέον αποδεκτά και από τους συντηρητικούς προτεστάντες βιβλικούς μελετητές. Παραδείγματος χάριν, ο A. Carson δηλώνει με ειλικρίνεια: «Εάν δεν επρόκειτο για προτεσταντικές αντιδράσεις ενάντια σε μια ακραία ρωμαιοκαθολική ερμηνεία, θα ήταν αμφισβήτησμο εάν πολλοί θα είχαν εκλάβει το «βράχο» ως οτιδήποτε ή οποιονδήποτε άλλο εκτός του Πέτρου»<sup>23</sup>. Ο Carson προσθέτει την άποψη ότι ο «βράχος» στο *Mt 16,18* δεν μπορεί να αναφέρεται στον Ιησού, επειδή σε αυτή τη συνάφεια ο Ιησούς λέγεται ότι είναι ο οικοδομών την Εκκλησία, όχι το θεμέλιό της<sup>24</sup>. Σχετικά με το αν το *Mt 16,16-19* αντιπροσωπεύει λόγια του Ιησού, ή αν απηχεί μια πρώιμη χριστιανική παράδοση που διατηρήθηκε και αναπτύχθηκε στην κοινότητα του Ματθαίου, μπορούμε πραγματικά να μιλήσουμε για την πέτρεια λειτουργία, μια ειδική εντολή και αποστολή για τον Πέτρο<sup>25</sup>, η οποία είναι διακριτή με κάποιο απροσδιόριστο τρόπο από αυτή των άλλων αποστόλων.

Αλλά ποια είναι η φύση του ειδικού ρόλου του Πέτρου ως η «πέτρα» πάνω στην οποία οικοδομήθηκε η Εκκλησία; Μια βασική λέξη στα συμφραζόμενα είναι η *εκκλησία* (*Mt 16,18· πρβλ. 18,17*), που προϋποθέτει σχεδόν με βεβαιότητα το εβραϊκό *qahal* –η σύναξη ή η κοινότητα του Γιαχβέ. Δεν υπάρχει κα-

νένας αποτελεσματικός τρόπος να απαντήσουμε στο ερώτημα εάν ο Ιησούς χρησιμοποίησε ή όχι αυτή τη λέξη. Εντούτοις, αυτό που πρέπει να υπογραμμιστεί είναι ότι η έννοια της κοινότητας είναι αρκετά κατανοητή μέσα στη διακονία του Ιησού ως μέρος της πράξης της επιλογής των δώδεκα και του γενικού του οράματος σχετικά με την αποκατάσταση του Ισραήλ στο πλήρωμα του χρόνου<sup>26</sup>. Εφόσον ο Ιησούς ήγειρε το μεσσιανικό ερώτημα και η διακονία του είχε μεσσιανική σημασία, είναι πολύ πιθανόν ο ιστορικός Ιησούς να επιδιώξει να συγκεντρώσει μια κοινότητα γύρω του. Προχωρώντας στην ίδια γραμμή με τον κλασικό ιουδαϊκό μεσσιανισμό, δεν μπορεί να υπάρξει Μεσσίας χωρίς μεσσιανικό λαό<sup>27</sup>. Και ο Πέτρος επρόκειτο να είναι η «πέτρα» –το σταθερό έδαφος και η ασφάλεια– πάνω στην οποία η κοινότητα του Ιησού επρόκειτο να καθιδρυθεί. Εντούτοις, ο αρχικός οικοδόμος αυτής της νέας κοινότητας ήταν ο *ιδιος* ο *Ιησούς*. Η κοινότητα ήταν του Ιησού («η Εκκλησία μου») και όχι του Πέτρου. Η αόρατη δύναμη εναντίον της οποίας οι δυνάμεις της κόλασης δεν θα επικρατούσαν προέρχεται από το Χριστό, όχι τον Πέτρο, και ανήκει στην Εκκλησία, όχι σε ένα πέτρειο αξίωμα. Ο Ιησούς και η Εκκλησία είναι μεγαλύτερα μεγέθη από τον Πέτρο. Το λειτουργήμα του Πέτρου ήταν να υπηρετεί κατά έναν ιδιαίτερο αλλά απροσδιόριστο τρόπο ως αντιπρόσωπος ή αρωγός του Ιησού στην οικοδομή της κοινότητος. Επιπλέον, για το Ματθαίο –και εδώ πρέπει να συμφωνήσουμε με τον Schnackenburg<sup>28</sup>– η υπόσχεση «θα οικοδομήσω την Εκκλησία μου» οραματίζεται μαζί Ιουδαίους και Εθνικούς μετά το Πάσχα. Αυτή η υπόσχεση προσδοκά την Εκκλησία στην καθολική φύση της –ένας λαός κάτω από το Μεσσία. Ένα παρόμοιο καθολικό στοιχείο μπορεί ίσως να βρεθεί στην τριπλή εντολή του Ιησού στον Πέτρο να βόσκει και να ποιμάνει «τους αμνούς μου» (*Io* 21,15-17· πρβλ. 10,16, 11,52, 17,20-21). Ακόμα, ώς εδώ, δεν μπορούμε να διακρίνουμε ούτε την ακριβή φύση του πρωτείου, ούτε οποιαδήποτε ιδέα της διαδοχής ως απαραίτητου μέρους της πέτρειας αποστολής.

Το πλαίσιο μέσα στο οποίο βρίσκεται το *Mt* 16,17-19 μιλά για το δώρο των «κλειδών της βασιλείας» και την απονομή της εξουσίας για «ανα λύνει και να δένει» στη γη. Αυτές οι δύο πτυχές είναι στενά συνδεδεμένες. Για το Ματθαίο, η βασιλεία δεν μπορεί παρά να είναι ο νόμος του Θεού, που επεμβαίνει στην ιστορία μέ την κήρυξη του ευαγγελίου από τον Ιησού και τους μαθητές (*Mt* 4,17, 10,7). Η κήρυξη της βασιλείας έχει ως αποτέλεσμα μια πραγματικότητα που περιλαμβάνει το να κάνεις μαθητές, να βαπτίζεις και να διαδίδεις τη διδασκαλία του Ιησού στην κοινότητα (*Mt* 28,19-20). Κατά συνέπεια, τα κλειδιά της βασιλείας και η απονομή της εξουσίας «ανα λύνει και να δένει», σαφώς δείχνουν ότι ο Πέτρος είχε την εξουσία να λειτουργεί ως αντιπρόσωπος και όργανο που θα φέρει εις πέρας την αποστολή του Ιησού

για την κήρυξη της αυγής της βασιλείας του Θεού και της οικοδομής της κοινότητας του Ιησού. Εδώ μπορούμε συμφωνήσουμε με την άποψη του Donald A. Hagner, που μιλά για το «αξίωμα και λειτούργημα» του Πέτρου ως του «γραμματέα» που εκπαιδεύεται για τη βασιλεία (*Mt* 13,52), ακόμη και του πρωταρχικού φύλακα και εγγυητή της παράδοσης της διδασκαλίας του Ιησού, αυτού που είναι σε θέση να δεχθεί ή να αποκλείσει έναν άνθρωπο από την εσχατολογική κοινότητα της σωτηρίας<sup>29</sup>. Εντούτοις, παρά την κεντρικότητα του ευαγγελίου, δεν χρειάζεται να συμφωνήσουμε με τον Hagner ότι το «να λύνεις και να δένεις» έχει να κάνει μόνο με το ευαγγέλιο ως λόγο χάριτος και κρίσης<sup>30</sup>. Στο *Mt* 18,18 η εξουσία τού «να λύνεις και να δένεις» σχετίζεται με θέματα κοινοτικής πειθαρχίας. Και στο *Io* 20,23 η αποστολή σχετίζεται με την απονομή της εξουσίας της συγχώρησης. Κατά συνέπεια, δεν είναι απαραίτητο να περιορίσει κανείς την εξουσία τού «να λύνεις και να δένεις» σε ένα μοναδικό στοιχείο, αλλά να τη δει ως στοιχείο, που περιλαμβάνει ευαγγελικές, δογματικές, μυστηριακές, πομπαντικές και διαχειριστικές δυνάμεις. Επιπλέον, πρέπει να σημειώσουμε ότι τα χαρίσματα και οι εξουσίες που απονεμήθηκαν στον Πέτρο φέρουν θεία εξουσία και έγκριση. Ο Πέτρος προβαίνει σε ομολογία πίστης μέσω της αποκαλυπτικής πρωτοβουλίας του Θεού. Ο ίδιος ο Χριστός απονέμει στον Πέτρο έναν ειδικό ρόλο στην οικοδομή της Εκκλησίας του, στην πέτρα που είναι ο Πέτρος. Και η άσκηση από τον Πέτρο των δυνάμεων τού «να λύνει και να δένει» φέρει τη σφραγίδα του ουρανού (τουτέστιν, του Θεού). Από αυτή την άποψη, τα εξουσιοδοτημένα προνόμια και οι ευθύνες του Πέτρου πολύ σωστά μπορεί να αποκληθούν θεία και ιερά. Από τη σκοπιά του *Ευαγγελίου* του Ματθαίου, σύμφωνα με τον Trilling, «αυτά δεν είναι ανθρώπινα ιδρύματα που έχουν εξελιχθεί από κάτω προς τα πάνω, αλλά θεία διαταγή από ψηλά. Είναι μέσα στη σωτήρια ευλογία της νέας διαθήκης»<sup>31</sup>.

Τώρα, το ζήτημα που προκύπτει είναι αν τα παραπάνω προνόμια και καθήκοντα είναι αποκλειστικά του Πέτρου. Αν το *Mt* 16,16-19 ήταν η μόνη μαρτυρία που είχαμε, τότε ίσως να μπορούσαμε να νιοθετήσουμε μια τέτοια άποψη. Άλλα φυσικά η ερώτηση πρέπει να απαντηθεί λαμβάνοντας υπόψη ολόκληρο το *Ευαγγέλιο* του Ματθαίου και, πέρα από αυτό, ολόκληρη την *Καινή Διαθήκη*. Αποτελεί παραδοξότητα το γεγονός ότι εκτός από το *Mt* 16,17-19, η θέση του Πέτρου δεν τονίζεται ιδιαίτερα στο *Ευαγγέλιο* του Ματθαίου. Για το Ματθαίο, ακριβώς όπως και για τους άλλους ευαγγελιστές, ο Πέτρος είναι ο ηγέτης και εκπρόσωπος των μαθητών, αλλά και ακριβώς ένας μεταξύ αυτών, ο οποίος μοιράζεται μαζί τους την ίδια δύναμη και αδυναμία. Η πίστη του και η ομολογία του στον Ιησού του είναι η πίστη και η ομολογία όλων (*Mt* 14,33). Η δύναμη του «να λύνει και να δένει» έχει αποδοθεί σε όλους (*Mt* 18,18). Αν και η

συνάφεια του *Mt* 18 μπορεί να περιλάβει και θέματα πειθαρχίας σε μια τοπική κοινότητα, το γεγονός παραμένει ότι τα εξουσιαστικά λόγια του Ιησού απευθύνονται σε όλους τους αποστόλους που είχαν προβάλει το ερώτημα για το «ποιος είναι ο ανώτερος στη βασιλεία των ουρανών» (*Mt* 18,1). Σε αυτό το πλαίσιο ο τελικός κριτής της κοινοτικής πειθαρχίας δεν είναι ο Πέτρος, ή οποιοσδήποτε ηγέτης διάδοχος του Πέτρου, αλλά η κοινότητα συνολικά (*Mt* 18,15-18). Η παράλληλη δύναμη της άφεσης αμαρτιών, δοσμένη σε όλους τους αποστόλους (*Iw* 20,23), δείχνει ότι η εξουσία που έχει η κοινότητα «να λύνει και να δένει» δεν χρειάζεται να περιοριστεί σε θέματα πειθαρχίας. Επιπλέον, στα κρίσμα στημεία στο *Ευαγγέλιο* του Ματθαίου, όπως στην αποστολή των μαθητών (*Mt* 10,5 κ.ε.) και στη μεγάλη αποστολή (*Mt* 28,16 κ.ε.), ο Πέτρος δεν τυγχάνει καμίας ιδιαίτερης προσοχής ή, πολύ περισσότερο, ενός διακεκριμένου ρόλου. Η εξουσία του κηρύγματος, της διδασκαλίας, της θεραπείας, της συγχώρεσης, του βαπτίσματος, της ποιμαντορίας και της οικοδομής κοινοτήτων απονέμεται σε όλους τους μαθητές. Στην εσχατολογική βασιλεία όλοι «θα καθίσουν σε δώδεκα θρόνους, κρίνοντας τις δώδεκα φυλές του Ισραήλ» (*Mt* 19,28).

Παραμένει όμως αλήθεια ότι, όπως επισημαίνει ο Trilling<sup>12</sup>, δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στο *Mt* 16,19, όπου η εξουσία «να λύνει και να δένει» δίνεται στον Πέτρο, και στο *Mt* 18,18, όπου δίνεται στην Εκκλησία. Η ενότητα τονίζεται από το περιεχόμενο του θέματος και από το γεγονός ότι και οι δύο εντολές προέρχονται από τον Ιησού. Ο Πέτρος είναι ο πρώτος μεταξύ των μαθητών, αλλά ακριβώς γι' αυτό το λόγο, ένας μεταξύ άλλων. Από αυτή την προοπτική, σύμφωνα με τον Trilling, οι Εφέσιοι μπορούν να πουν για την Εκκλησία ότι «έχει οικοδομηθεί στα θεμέλια των αποστόλων και των προφητών» (*Eph* 2,20) χωρίς αναφορά στον Πέτρο. Ο Trilling, ρωμαιοκαθολικός μελετητής, εξάγει το ακόλουθο βαρύνον συμπέρασμα για τη διαδοχή: «Εάν το αποστολικό αξίωμα ζει στην Εκκλησία, τότε και το πέτρειο αξίωμα πρέπει επίσης να ζει . Διαφορετικά, η Εκκλησία δεν θα ήταν πιστή στην παρακαταθήκη που της άφησε ο Ιησούς»<sup>13</sup>. Πρέπει να κρατήσουμε αυτή τη βαθύτερη αρχή στη σκέψη μας. Άλλα δεν πρέπει να παραβλέψουμε το παράδοξο φαινόμενο ότι στο Ματθαίο, εκτός από το *Mt* 16,17-19, η ιδέα μιας πέτρειας εξουσίας ποιοτικά διαφορτικής από την εξουσία των άλλων μαθητών δεν είναι εμφανής. Τα λόγια του Ιησού στο *Mt* 16,17-19 δεν αντηχούν στο *Ευαγγέλιο* του Ματθαίου. Πράγματι, ο ευαγγελιστής σε ορισμένα μέρη φαίνεται να υπογραμμίζει ένα είδος κοινοτικής ισότητας (*Mt* 18,1-4, 18-20, 20,25-27, 23,8-12), που κατά συνέπεια τροποποιεί αποφασιστικά θέματα θέσης, τάξης και εξουσίας. Έχει ο ευαγγελιστής συνείδηση αυτού του παραδόξου, ή συνδυάζει παραδόσεις στο *Ευαγγέλιο* του χωρίς ικανοποιητική λογοτεχνική και θεο-

λογική ενσωμάτωση; Η απάντηση είναι θέμα εικασίας. Μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι, σε ό,τι αφορά στο *Ευαγγέλιο του Ματθαίου*, οποιαδήποτε ιδιαιτερότητα υπάρχει για το πέτρειο πρωτείο – και βέβαια ο ειδικότερος ορισμός και οι μορφές του δεν αναφέρονται – πρέπει να εξεταστεί λαμβάνοντας υπόψη την πιο στενή δυνατή συμμετοχή στην εξουσία και τη δύναμη με τους δώδεκα, στα πλαίσια της ευρύτερης πραγματικότητας της κοινότητας των πιστών. Με άλλα λόγια, ο ειδικός ρόλος του Πέτρου στο Ματθαίο είναι πολύ κοντά σε αυτόν που λειτουργεί ως *primus inter pares*<sup>34</sup>.

### 3. Το πρωτείο στον Παύλο και τον Λουκά

Η έρευνα σχετικά με τη φύση του πέτρειου πρωτείου θα πρέπει να οδηγήσει και σε άλλα τοπία της *Καινής Διαθήκης* πέρα από το *Ευαγγέλιο του Ματθαίου*. Η παλαιότερη μαρτυρία της παράδοσης βρίσκεται στον απόστολο Παύλο. Ο Παύλος σίγουρα ήξερε το παρωνύμιο «*Κηφάς*», διότι έτσι αναφέρεται τις περισσότερες φορές στον Πέτρο<sup>35</sup>. Ο Παύλος ήξερε επίσης την παράδοση σύμφωνα με την οποία ο Πέτρος ήταν ο πρώτος μάρτυρας της αναστάσεως του Ιησού και ο εξουσιοδοτημένος ηγέτης της χριστιανικής αποστολής στους Εβραίους (*I Kor* 15,5, *Γαλ* 2,8). Όταν ο Παύλος πήγε στην Ιερουσαλήμ περίπου τρία χρόνια μετά από τη μεταστροφή του, ήταν ο Πέτρος που τον υποδέχθηκε για μια εκτεταμένη επίσκεψη, ενεργώντας σαν ένα είδος γέφυρας ανάμεσα στον Παύλο και τον Ιάκωβο (*Γαλ* 1,18-19). Αυτή η δεκαπενθήμερη επίσκεψη, εντελώς ξέχωρα από τα προσωπικά θέματα, ήταν ιδιαίτερα σημαντική, επειδή «ο Πέτρος χρησίμευσε στον Παύλο ως μια πηγή παράδοσης για τον Ιησού»<sup>36</sup>. Επιπλέον, στη δεύτερη επίσκεψή του στην Ιερουσαλήμ ο Παύλος υπέβαλε πρόθυμα το ευαγγέλιό του, και επομένως τη δική του αποστολική διακονία ανάμεσα στους εθνικούς, στην κρίση των αποστόλων (*Γαλ* 2,2-9), κάτι που δεν αποτελεί λεπτομέρεια, δεδομένου του πώς εννοούσε ο Παύλος την αποστολική κλήση και ελευθερία. Για τον Παύλο, επομένως, ο Πέτρος ήταν μια φυσιογνωμία ιδιαίτερου μεγέθους και επιρροής, όχι μόνο στην Ιερουσαλήμ αλλά και ευρύτερα στην πρώτη Εκκλησία (*Γαλ* 2,11, *I Kor* 1,12, 3,22, 9,5).

Υπάρχει πέτρειο πρωτείο στον Παύλο; Ήταν ο Πέτρος αληθινά Κηφάς για τον Παύλο; Η απάντηση είναι ναι και όχι. Για τον Παύλο ο Πέτρος χρησίμευσε ως ασφαλής επαφή με την Εκκλησία της Ιερουσαλήμ και ως μια πηγή γνώσης του ιστορικού Ιησού. Για τον Παύλο ο Πέτρος απολάμβανε μια πρωτοκαθεδρία στην Ιερουσαλήμ στο μέτρο που, κατά κοινή συμφωνία, του είχε «ανατεθεί» η διδασκαλία του ευαγγελίου στους Ιουδαίους, ακριβώς

όπως στον Παύλο είχε «ανατεθεί» η διδασκαλία του ευαγγελίου στους Εθνικούς (Γαλ 2,7-8). Ο Πέτρος ήταν ο ένας από τους προεξέχοντες ηγέτες της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ, τους φημισμένους «στύλους», αν και είναι ενδιαφέρον ότι ο Ιάκωβος προηγείται όλων στο Γαλ 2,9. Ίσως όταν γράφτηκε η *Προς Γαλάτας Επιστολή*, ο Ιάκωβος να είχε αναλάβει την ηγεσία της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ. Το σημαντικότερο πάντως είναι ότι ο Πέτρος μαζί με τον Ιάκωβο και τον Ιωάννη ενήργησαν ως μεσολαβητές στο θέμα της ιεραποστολής στους Εθνικούς και στη συμφωνημένη κατανομή του ιεραποστολικού έργου ανάμεσα στον Παύλο και τους ηγέτες της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ (Γαλ 2,9) κατά τη διάρκεια των πρώτων ετών της Εκκλησίας.

Εντούτοις, είναι απολύτως σαφές ότι ο Παύλος αισθανόταν πως είχε την αποστολική εξουσία κατευθείαν από τον αναστημένο Χριστό και δεν θεωρούνταν σε καμία περίπτωση κατώτερος από τον Πέτρο και τους άλλους (Γαλ 1,12 κ.ε., *I Kορ* 9,1, 15,8 κ.ε.). Όταν η αλήθεια του ευαγγελίου ήταν σε κίνδυνο, και ενώ ο Ιάκωβος προφανώς ήταν ηγέτης με διαφορετικό όραμα, ο Παύλος δεν δίστασε να επιπλήξει δημόσια και με έντονο τρόπο τον Πέτρο για την υπονοούμενη αντιστροφή της πολιτικής προς τους χριστιανούς που προέρχονταν από τον εθνικό κόσμο (Γαλ 2,11-14). Στον Παύλο δεν υπάρχει καμία ιδιαίτερη ιδέα για οποιονδήποτε άλλον απόστολο και βεβαίως καμία έννοια ενός ενιαίου παγκοσμίου ηγέτη, ο οποίος να κατέχει τα κλειδιά της εξουσίας και να επιβλέπει τις μεγάλες κοινότητες των εξ εθνών χριστιανών, για τις οποίες ο Παύλος ο ίδιος ήταν ο ηγέτης και ο δούλος (*2 Kορ* 4,5)<sup>17</sup>. Όπως βεβαιώνεται παντού στις *Επιστολές* του, η άποψη και η πρακτική του ως ηγέτη καθορίστηκαν από μια αισθητή αυτο-απόσυρσης χάριν της ομαδικής εργασίας, μια καταπληκτική ευελιξία και μια λεπτή ισορροπία στη χρήση της εξουσίας και της πειθούς, όλα στην υπηρεσία του Χριστού και του ευαγγελίου. Κατά συνέπεια, η εξαιρετικά ταπεινή κίνηση του Παύλου να εναποθέσει το ευαγγέλιο του ενώπιον των προκρίτων της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ, για την περίφημη θέση των οποίων θα μπορούσε να αναφερθεί και με κάποια περιφρόνηση (Γαλ 2,6-9), ήταν μια κίνηση που προφανώς έγινε για άλλους λόγους, παρά για λόγους τυπικής υποχρέωσης σε κάποιο πρωτείο που διεκδικούσε ο Πέτρος ή άλλοι. Για τον Παύλο η σημασία της Ιερουσαλήμ φαίνεται από τις επαναλαμβανόμενες επισκέψεις του εκεί, παρά τον προσωπικό κίδυνο που διέτρεχε ως θεωρούμενος αποστάτης. Το να φέρνει τα δώρα των Εθνικών στην Ιερουσαλήμ ήταν ένα κρίσιμο μέρος της «μεγέθυνσης» της διακονίας του, με σκοπό τη μεταστροφή των Εβραίων συντρόφων του (*Pομ* 11,13-14,15,25 κ.ε., *2 Kορ* 9,12-14). Προπάντων, ο εμβριθής τρόπος με τον οποίο ο Παύλος αντιλαμβανόταν τη μοναδικότητα του ευαγγελίου (*I Kορ* 15,11) και την ενότητα της Εκκλησίας ως Σώματος Χριστού (*I Kορ* 10,16-21)

κατέστησε την προοπτική μιας διαιρεμένης Εκκλησίας ανάμεσα σε Ιουδαίους και Εθνικούς αδιανόητη. Για τον Παύλο, στο βαθμό που λειτουργούσε μια πέτρεια διακονία στα πρώτα χρόνια της Εκκλησίας, αυτή ήταν ένα θέμα ανάθεσης μιας υπηρεσίας και ποιμαντικής χρησιμότητας σε μια συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση κι όχι ένα θέμα μόνιμης και γενικής εξουσίας που δεν μοιράζονταν οι άλλοι απόστολοι.

Η υπεροχή του Πέτρου ως ηγέτη των αποστόλων και της πρώτης Εκκλησίας γίνεται επίσης φανερή στις *Πράξεις* του Λουκά, ένα έργο γραμμένο το τελευταίο τρίτο του πρώτου αιώνα. Αν και ο Λουκάς δεν συντηρεί, και ίσως δεν ξέρει, την παράδοση για επωνυμία του Πέτρου ως Κηφά, το *Ευαγγέλιο* του παρουσιάζει ένα ευνοϊκό πορτρέτο του Πέτρου, που ταιριάζει πολύ καλά με την εικόνα της πορείας του Πέτρου στις *Πράξεις*<sup>38</sup>. Ειδικότερα, ο Λουκάς παραλέπει την αναφορά του Μάρκου στη σκληρή επίπληξη του Ιησού στον Πέτρο, όπου τον αποκαλεί Σατανά, και φαίνεται να υπογραμμίζει το ρόλο του Πέτρου ως μάρτυρα στην ανάσταση (*Ακ 24,12,34*). Αυτό που είναι αξιοσημείωτο εδώ είναι ότι στο κείμενο του Λουκά η πρόβλεψη της άρνησης του Πέτρου, που φαίνεται σε ένα πλαίσιο της κοσμικής πάλης με το Σατανά, συνοδεύεται από την υπόσχεση του Ιησού για την αποκατάσταση, και την εντολή να «στηρίξει τους αδελφούς του» (*Ακ 22,32*). Αυτός ο ρόλος σαφώς εκπληρώνεται στο βιβλίο των *Πράξεων*, όπου ο Πέτρος λειτουργεί ως ηγέτης και εκπρόσωπος της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ τα πρώτα έτη. Το *Ευαγγέλιο* του Λουκά δεν δίνει κανένα στοιχείο για ξεχωριστά προνόμια δοσμένα στον Πέτρο, όπως το να είναι η «πέτρω» της Εκκλησίας και να «λύνει και να δένει» στα θέματα της κοινότητας. Η εντολή της αποστολής απευθύνεται από τον αναστημένο Ιησού σε όλους τους μαθητές, χωρίς διαφοροποίηση (*Ακ 24,44-49, Πραξ 1,8*). Όπως και στο *Ευαγγέλιο* του Ματθαίου, το εσχατολογικό προνόμιο της συμμετοχής στους δώδεκα θρόνους που κρίνουν τις δώδεκα φυλές του Ισραήλ δίνεται σε όλους (*Ακ 22,30* πρβλ. *Απ 21,14*).

Μπορούμε να μιλήσουμε για πέτρειο πρωτείο στις *Πράξεις*: Ο Πέτρος παίρνει την πρωτοβουλία στην εκλογή του Ματθία, αλλά δεν παίρνει ο ίδιος την απόφαση (*Πραξ 1,15-16, 23-26*). Κάνει το κήρυγμα της Πεντηκοστής αλλά «στεκόμενος με τους ένδεκα» (*Πραξ 2,14*). Είναι σαφώς ο ηγέτης και ο εκπρόσωπος της πρώτης χριστιανικής κοινότητας, αλλά οι δώδεκα και ολόκληρη η Εκκλησία επιλέγουν τους επτά διακόνους στην προσπάθεια να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα μεταξύ των «Εβραίων» και των «Ελληνιστών» (*Πραξ 6,1-6*). Ο Πέτρος είναι αυτός που επιτιμά τον Ανανία και τη Σαπφείρα (*Πραξ 5,1* κ.ε., *8* κ.ε.), αλλά οι απόστολοι αποστέλλουν όλοι μαζί τον Πέτρο και τον Ιωάννη για να επιβλέψουν την αποστολή στη Σαμάρεια (*Πραξ 8,14*). Η αποφασιστική έκρηξη επιτυχίας της αποστολής στους Εθνικούς, εμφανίζεται μέ-

σω της απρόθυμης επαφής του Πέτρου με τον Κορνήλιο (*Πραξ* 10). Αλλά έπειτα ο Πέτρος έπρεπε να δώσει λογαριασμό στους απλούς χριστιανούς (*Πραξ* 11,1-3) και αργότερα «στους αποστόλους και τους πρεσβυτέρους» στην Αποστολική Σύνοδο (*Πραξ* 15,6 κ.ε.). Σε αυτό το συμβούλιο ο Ιάκωβος φαίνεται να έχει τον πρώτο λόγο (*Πραξ* 15,13-21), ενώ η κοινότητα συμμετέχει στη διαδικασία (*Πραξ* 15,22 κ.ε.). Για το Λουκά, ο απόστολος Πέτρος είναι μια σημαντική φυσιογνωμία της πρώτης Εκκλησίας, αλλά ιδιαίτερα ο Παύλος είναι το «σκεύος εκλογής» (*Πραξ* 9,15), ο μεγάλος ήρωας του χριστιανικού έργου κι ένας υποδειγματικός ποιμένας (*Πραξ* 20,17-38). Καθώς η ιστορία των *Πράξεων* προχωρεί, ο Ιάκωβος φαίνεται να παίρνει τα ηνία της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ (*Πραξ* 15,13 κ.ε., 21,18), ενώ ο Πέτρος εξαφανίζεται από τη σκηνή χωρίς εξήγηση για το μελλοντικό του έργο ή το ρόλο του στην Εκκλησία, ο οποίος στην καλύτερη περίπτωση παραμένει υποθετικός<sup>39</sup>. Από τη λουκάνεια προοπτική, η ηγεσία είναι μια συνολική, κοινοτική υπόθεση πολλών και σημαντικών ανθρώπων, συμπεριλαμβανομένων και των Πέτρου, Ιακώβου, Παύλου και Στεφάνου, όπως επίσης και πρεσβυτέρων και της κοινότητας στο σύνολό της. Ο μάρτυρας των *Πράξεων* τονίζει την υπεροχή του Πέτρου, αλλά δεν παρέχει κανένα στοιχείο πρωτείου που να υποδηλώνει κάποια ανώτερη θέση και εξουσία ανώτερη από αυτή των άλλων αποστόλων.

#### 4. Το πρωτείο σε άλλα καινοδιαθηκικά κείμενα

Πρέπει επίσης εν συντομίᾳ να εξετάσουμε τη νεώτερη παράδοση καινοδιαθηκικών κειμένων, και συγκεκριμένα το *Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, τις δύο *Επιστολές* του Πέτρου και τις *Ποιμαντικές Επιστολές*. Στο *Ευαγγέλιο* του Ιωάννη βρίσκουμε την αντίχηση της παράδοσης του Κηφά (Ιω 1,42) και την ομολογία πίστης από τον Πέτρο (Ιω 6,68). Εντούτοις, στις συνάφειες αυτών των κειμένων κανένα ειδικό προνόμιο δεν έχει δοθεί στον Πέτρο. Ένα εντυπωσιακό χαρακτηριστικό του *Ευαγγελίου* του Ιωάννη είναι ο παραλληλισμός ανάμεσα στον Πέτρο και τον αγαπημένο μαθητή, ειδικά στα κεφάλαια 13-21. Ο αγαπημένος μαθητής παρουσιάζεται υπό ένα ευνοϊκότερο φως, λόγω της αφοσίωσής του στον Ιησού και της αντίληψής του σε κρίσιμες καταστάσεις<sup>40</sup>. Η πρόθεση της σύγκρισης δεν υπάρχει για να δειξει κάποιουν είδους ανταγωνισμό μεταξύ των δύο μαθητών, ούτε την ανωτερότητα του αγαπημένου μαθητή. Ο ίδιος ο αγαπημένος μαθητής μαρτυρεί για τα άφθονα ψάρια που έβγαλε ο Πέτρος (Ιω 21,11-24) και την αποκατάσταση του Πέτρου από τον Ιησού ως ποιμένα του κοπαδιού του Χριστού (Ιω 21,15-17)<sup>41</sup>, ένας ρόλος που εκπληρώνεται από τον Πέτρο κατά τα πρώτα έτη της Εκκλησίας της Ιε-

ρουσαλήμ. Μήπως ο Ιωάννης στο 21,15-17 υπονοεί μια ειδική καθολική ποιμαντική εξουσία που εκχωρείται στον Πέτρο; Απομονωμένο το χωρίο θα μπορούσε να διαβαστεί και με αυτό τον τρόπο. Σε αυτή την περίπτωση, θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι το ποίμνιο είναι το ποίμνιο του Χριστού, η ποιμαντική εξουσία έχει τις ρίζες της στην αγάπη, και η έμφαση δίνεται στην ευθύνη του Πέτρου κι όχι στην υπακοή του ποιμνίου<sup>42</sup>. Ωστόσο στην ευρύτερη συνάφεια του τετάρτου *Ευαγγελίου*, ο Ιησούς απευθύνει την Πασχάλια εντολή του στους αποστόλους ως ομάδα (*Iω* 20,21-23). Το γεγονός ότι ο Πέτρος έχει μεγαλύτερη ποιμαντική εξουσία (πρωτείο) από τον αγαπημένο μαθητή δεν αποτελεί αξιόπιστη ερμηνεία μαρτυρίας του τετάρτου *Ευαγγελίου*. Είναι πιο λογικό να δούμε τον παραλληλισμό ανάμεσα στον Πέτρο και τον αγαπημένο μαθητή ως έναν τρόπο να τονιστεί η ηγεσία του αγαπημένου μαθητή σε σχέση με το ήδη γνωστό κύρος του Πέτρου στην ευρύτερη χριστιανική παράδοση<sup>43</sup>. Ακριβώς όπως ο Πέτρος είναι ο σεβαστός ηγέτης των άλλων, έτσι κι ο αγαπημένος απόστολος είναι ο σεβαστός ηγέτης της κοινότητάς του. Αν λοιπόν κανείς δεν θέλει να θεωρήσει ότι σημαντικά ιστορικά γεγονότα είχαν ξεχαστεί ή σκόπιμα αλλάχτει, η μαρτυρία του Ιωάννη, ακριβώς όπως κι αυτή του Λουκά, δεν υποστηρίζει την αρχή του πρωτείου ως ανώτερου προνομίου και εξουσίας, δηλ. τον Πέτρο να είναι ένας ιδιαίτερος διάδοχος του Ιησού με έναν τρόπο που ποιοτικά διαφέρει από τη θέση και το ρόλο των άλλων αποστόλων<sup>44</sup>.

Οι δύο *Επιστολές* του Πέτρου μαρτυρούν το κύρος του Πέτρου πιθανώς στη Μικρά Ασία (*1 Pe* 1,1, *2 Pe* 3,15). Ασχέτως με το αν μπορεί ή όχι να αποδειχθεί η γνησιότητα αυτών των *Επιστολών*<sup>45</sup>, είναι σημαντικό ότι σε αυτές υπογραμμίζεται η τρέχουσα υπεροχή του Πέτρου στη χριστιανική παράδοση σε μια ενδιαφέρουσα σύγκριση με τον Παύλο. Πρώτα, ο Πέτρος αντανακλά ένα κεντρικό παύλειο θέμα<sup>46</sup> και απευθύνεται σε χριστιανούς σε περιοχές στις οποίες έδρασε ο Παύλος. Στη συνέχεια, υιοθετώντας την παύλεια μορφή στη συγγραφή των *Επιστολών*, και συνεπώς τον παύλειο τρόπο διατήρησης εξουσίας μέσω αποστολικών *Επιστολών*, οι δύο *Επιστολές* του Πέτρου τον καθιστούν «κατ' εικόνα του Παύλου»<sup>47</sup>. Πρώτα, ο Πέτρος παρουσιάζει τον εαυτό του ως «συν-πρεσβύτερο», δίνοντας έγκυρες οδηγίες σε άλλους «πρεσβύτερους» σχετικά με το πώς να ποιμάνουν το ποίμνιο του Θεού κάτω από την εξουσία του Χριστού, που είναι ο κύριος ποιμένας (5,1-3). Αυτή η *Επιστολή* βεβαιώνει μια μεταπαύλεια κατάσταση, κατά την οποία, ακριβώς όπως στην περίπτωση των Ποιμαντικών *Επιστολών* (και του Λουκά), οι «πρεσβύτεροι» έχουν κερδίσει υπεροχή ως κοινοτικοί ηγέτες<sup>48</sup>. Η σύγκριση με τον Παύλο είναι αμεσότερη στη *B' Πέτρου*, όπου ο Παύλος και οι Εθνικοί νεοφότιστοί του αναφέρονται αποκλειστικά (*2 Pe* 3,15-16). Η *B' Πέτρου*, αν και χαρακτη-

ρίζεται από μια πολύ διαφορετική μορφή και προοπτική, παρουσιάζει τον Πέτρο ως προνομιούχο αυτόπτη μάρτυρα της μεταμόρφωσης του Ιησού (2 Πε 1,16-19), και επομένως ως έγκυρο ερμηνευτή του Παύλου, ακόμη και ως φύλακα της πίστης, ενάντια στις αιρετικές αναγνώσεις μιας συλλογής των παύλειων *Επιστολών* (2 Πε 3,16).

Υπάρχει κάποιο πέτρειο πρωτείο στις *A'* και *B'* Πέτρου; Εν προκειμένω, τα στοιχεία που διαθέτει η *B'* Πέτρου είναι πιο πειστικά. Σύμφωνα με τον ορθόδοξο θεολόγο Jerry Klinger, κοσμήτορα και καθηγητή του Ορθόδοξου Τμήματος του Χριστιανικού Θεολογικού Ινστιτούτου της Βαρσοβίας, η *B'* Πέτρου δίνει τα «πρώτα σημάδια» της ιδέας του πρωτείου στην αναπτυσσόμενη παράδοση γύρω στις αρχές του 2ου αιώνα, που ωστόσο ήταν μια ιδέα που αναφερόταν και στον Πέτρο και στον Παύλο στις αντίστοιχες παραδόσεις τους<sup>49</sup>. Ο Raymond Brown και η ομάδα του με παρόμοιο τρόπο διακρίνουν ένα «πέτρειο magisterium» στη *B'* Πέτρου, που ξεπερνά το παράλληλο «παύλειο magisterium», που υπάρχει στις Ποιμαντικές *Επιστολές* ως προστασία από αιρετικές διδασκαλίες (2 Τμ 1,13, 4,3-4)<sup>50</sup>. Ο Brown και η οικουμενική ομάδα επίσης σημειώνουν ότι, ενώ ο Πέτρος και ο Παύλος είναι οι σημαντικότερες φυσιογνωμίες στην ανάπτυξη της κανονικής παράδοσης, θα μπορούσε κανείς επίσης να μιλήσει και για το «ιακώβειο magisterium» στην αναπτυσσόμενη απόκρυφη παράδοση<sup>51</sup>. Από αυτή την προοπτική, μπορούμε να δούμε στις *A'* και *B'* Πέτρου τους πρώτους υπαίνιγμούς μιας αναπτυσσόμενης παράδοσης σχετικά με το πέτρειο πρωτείο, οι οποίοι όμως εντάσσονται στο μεγαλύτερο πλαίσιο των διαφόρων χριστιανικών παραδόσεων που εκθειάζουν ποικιλοτρόπως μια πλειάδα προεξεχόντων ανθρώπων, συμπεριλαμβανομένων και του Πέτρου, του Παύλου, του Ιακώβου και του Ιωάννη.

Οσον αφορά στην Εκκλησία της Ρώμης, μπορούμε να σημειώσουμε ότι στο τέλος του 1ου αιώνα ο Κλήμης Ρώμης απευθύνεται στους Κορινθίους με μια αίσθηση της εξουσίας, αλλά γράφει εξ ονόματος ολόκληρης της Εκκλησίας, όχι εξ ονοματός του. Ο Κλήμης αναφέρει και τον Πέτρο και τον Παύλο ως φωτεινά παραδείγματα αφοσίωσης στα πάθη και τον πόνο μπροστά στη δίωξη και το μαρτύριο (*A' Κλήμεντος* 5.2-7), αλλά δεν κάνει καμία αναφορά σε οποιαδήποτε ειδικά προνόμια που προκύπτουν με αυτό τον τρόπο για επίσκοπο της Ρώμης. Ο Κλήμης αναφέρεται στο θέμα της αποστολικής διαδοχής (*A' Κλήμεντος* 42.4-5), αλλά δεν δίνει κανένα στοιχείο που να δικαιολογεί τη θέση του ως θέση μοναρχικού επισκόπου. Οταν ο Ιγνάτιος Αντιοχείας γράφει την *Επιστολή* του στους Ρωμαίους χριστιανούς, απευθύνεται στο σύνολο της Εκκλησίας της Ρώμης, όχι σε ένα μόνο ηγέτη με ξεχωριστή εξουσία. Σύμφωνα με τον Raymond Brown και τον John Meier, η μοναρχική επισκοπική δομή της Εκκλησίας της Ρώμης προέκυψε σχεδόν στα μέσα του 2ου

αιώνα<sup>52</sup>. Κατά την άποψή τους, μέχρι τη δεκαετία του '80 και του '90 του Ιουνιώνα, η Αντιόχεια (Ματθαίος) και η Ρόμη (*A' Κλήμεντος*) επικαλούνταν την εικόνα του Πέτρου ως «συμβόλου του κέντρου» μεταξύ των αντιπαραβαλλόμενων θέσεων του Ιακώβου και του Παύλου. Ο Πέτρος άσκησε στην πρώτη Εκκλησία μια αποστολή ευρύτερη από αυτή που παρουσιάζει ο Παύλος (*Γαλ* 2,7-8), αλλά δεν ήταν ούτε επίσκοπος Αντιοχείας ή Ρόμης, ούτε φόρεσε την παπική τιάρα, πράγματα τα οποία αναπτύχθηκαν αργότερα στη χριστιανική παράδοση<sup>53</sup>.

## Συμπεράσματα

Η παραπάνω αναθεώρηση των καινοδιαθηκικών κειμένων σχετικά με το ρόλο του Πέτρου μεταξύ των δώδεκα στην πρώτη Εκκλησία και τη μεταποστολική περίοδο οδηγεί στα ακόλουθα συμπεράσματα:

1. Μεμονωμένα κείμενα στα *Ευαγγέλια* (*Μτ* 16,17-19, *Ακ* 22,31-32, *Ιω* 15-17) παρέχουν ως στοιχεία ιερά λόγια του Ιησού, που αποδίδει ιδιαίτερα προνόμια εξουσίας και ηγεσίας στον απόστολο Πέτρο. Αυτά τα προνόμια μπορούν να περιγραφούν ως ένα ιδιαίτερο πέτρειο λειτουργήμα, ή ακόμα και πρωτείο από την άποψη της «λειτουργίας» και της «θέσης» στο μέτρο που αυτά δεν χωρίζονται ούτε το ένα από το άλλο, αλλά ούτε και από το πρόσωπο του Πέτρου.

2. Ο Ιησούς είπε ότι ο Πέτρος επρόκειτο να είναι η «πέτρα» πάνω στην οποία θα οικοδομούσε την Εκκλησία του, αλλά δεν είπε συγκεκριμένα πώς και σε ποιο βαθμό (τουλάχιστον καμία λέξη του Ιησού δεν υπάρχει εν προκειμένω). Εφόσον ο ρόλος του Πέτρου παραμένει από αυτή την άποψη απροσδιόριστος, η «πρωτοκαθεδρία» του Πέτρου πρέπει να αξιολογηθεί αυστηρά με βάση το ευρύτερο πλαίσιο των *Ευαγγελίων* και των άλλων καινοδιαθηκικών κειμένων. Από αυτή την άποψη, τα προνόμια που έχει ο Πέτρος, καθώς και ο πραγματικός ρόλος του Πέτρου στην πρώτη Εκκλησία, πρέπει να εξεταστούν όσο πιο στενά γίνεται με τα προνόμια και το ρόλο των δώδεκα και των άλλων αποστολικών ηγετών, στους οποίους έχει εξίσου ανατεθεί θεία εντολή να κηρύξουν και να διδάξουν, να θεραπεύσουν και να υπηρετήσουν, να ποιμάνουν και να επιτιμήσουν. Ο Πέτρος είναι μια ξεχωριστή φυσιογνωμία στην *Καινή Διαθήκη* αλλά όχι η μόνη. Καμία αποστολική φυσιογνωμία δεν απολαμβάνει μια γενική κυριαρχία ή αποκλειστική εξουσία στην *Καινή Διαθήκη*. Με άλλα λόγια, το «πρωτείο» του Πέτρου δεν είναι η άσκηση δύναμης πάνω στους άλλους αποστόλους αλλά μια εξουσιοδοτημένη ηγεσία στα πλαίσια της κοινής αποστολικής εξουσίας στην κοινή ζωή της Εκκλησίας.

3. Επιπλέον, η *Καινή Διαθήκη* δεν παρέχει καμία καθοριστική απόδειξη σχετικά, με το αν ο ρόλος του Πέτρου περιορίζεται στο μοναδικό του λειτουργημα, που εκπληρώνεται ιδιαίτερα στην πρώτη Εκκλησία της Ιερουσαλήμ, κάτι που είναι πιθανότερο λόγω της έλλειψης στοιχείων υπέρ της υποστήριξης του αντιθέτου, ή εάν αποτελεί επίσης ένα μόνιμο αξίωμα καθολικής σημασίας που προορίζεται για ατομική διαδοχή από εκκλησιαστικούς ηγέτες. Εάν υποστηρίζουμε το τελευταίο με βάση την αρχή ότι η αποστολική εξουσία συνεχίζεται στη ζωή της Εκκλησίας και επομένως και το πέτρειο λειτουργημα, κάτι που θεολογικώς στέκεται, τότε ο καθορισμός του πέτρειου αξιώματος με βάση συγκεκριμένες μορφές και η έκταση της δύναμης πρέπει να αξιολογηθεί στα πλαίσια της εξελισσόμενης παράδοσης της τάξης των Εκκλησιών. Από αυτή την άποψη, ούτε τα λόγια του Ιησού στον Πέτρο, ούτε ο πραγματικός ρόλος του Πέτρου έχουν αντίκτυπο στις εξελισσόμενες μορφές ηγεσίας μέχρι το θεσμό της μοναρχικής επισκοπής του Ιγνατίου. Δεν έχουμε κανένα στοιχείο που να μαρτυρεί ότι οι χριστιανοί του Ιου αιώνα έβλεπαν τον Πέτρο ως καθολικό ηγέτη της Εκκλησίας. Πράγματι, κατά τους χρόνους της *Καινής Διαθήκης* θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για πέτρεια διακονία, για παύλεια διακονία, για ιακώβεια διακονία και για ιωάννεια διακονία, κατ' αναλογία με τους μεγάλους αποστόλους και τον αντίστοιχο αντίκτυπο τους στις παραδόσεις των ιδιαίτερων πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων<sup>34</sup>.

4. Οι καινοδιαθηκικές Γραφές, εν μέρει λόγω των πολυάριθμων διαμαχών εντός των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων, βεβαιώνουν την άμεση ανάγκη προς την ενότητα<sup>35</sup>. Η έννοια του μεσσιανικού λαού του Θεού, η ισχυρή εικόνα της Εκκλησίας ως Σώματος Χριστού και ναού του Αγίου Πνεύματος, καθώς επίσης και η ενσωματωμένη σημασία του βαπτίσματος και του Μυστικού Δείπνου του Κυρίου, όλα αυτά εκφράζουν μια εγγενή θεολογική κίνηση προς την ενότητα. Με αυτό τον τρόπο, η *Καινή Διαθήκη* αποτελεί μαρτυρία μιας πλούσιας εκκλησιολογίας της κοινωνίας. Εντούτοις, παρά τους ισχυρούς αυτούς ενοποιούς παράγοντες, στην *Καινή Διαθήκη* δεν υπάρχει κανένας υπανιγμός ότι η ενότητα της Εκκλησίας απαιτεί έναν και μοναδικό ηγέτη εκτός από το Χριστό. Στο κρίσιμο στημείο της Αποστολικής Συνόδου, η κυριαρχούσα φωνή ήταν αυτή μιας πολλαπλότητας ηγετών, καθώς επίσης και της κοινότητας στο σύνολό της. Επιπλέον, τα κείμενα της *Καινής Διαθήκης* τείνουν να δώσουν έμφαση στην ποιότητα ενός συμμετοχικού λειτουργήματος όλων των πιστών (*Ρωμ 12,3-8* κ.α.), συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που βρίσκονται σε ηγετικές θέσεις (*Μτ 20,20-28*, *Ιω 13,7-17*, *Πραξ 20,18-35*, *1 Τη 3, 1-7*, *1 Πε 5,1-4*), κι όχι στις συγκεκριμένες αναπτυσσόμενες μορφές διακονίας, που βρίσκονται κατά ένα μεγάλο μέρος σε σύγχυση και ρευστότητα. Οι κρι-

σιμοί παράγοντες πίσω από την ανάπτυξη μιας μοναρχικής επισκοπής (μια τροχιά ήδη εμφανής στις Ποιμαντικές Επιστολές) και, πολύ αργότερα, πίσω από το πρωτείο του επισκόπου Ρώμης, που απαιτεί μια καθολική εξουσία, πρέπει να αξιολογηθούν σύμφωνα με την ίδια τους την ιστορική και θεολογική συνάφεια. Σε μια τέτοια αξιολόγηση δεν θα πρέπει κανείς να αγνοήσει την πιθανότητα μιας ιστορικής αντιστροφής της έμφασης, ή τουλάχιστον την τάση προς απολυταρχικές μορφές ηγεσίας, εις βάρος μιας πληρέστερης και πιο ζωντανής κατανόησης της διακονίας στην Εκκλησία.

5. Η πρακτική πρόκληση για ενότητα, καθώς επίσης και η θεολογική αναγκαιότητα πίσω από αυτή, ευνοούν την αξία ενός ορατού καθολικού ηγέτη ακριβώς όπως ευνοούν και έναν ορατό τοπικό ηγέτη στο πρόσωπο του επισκόπου. Η ενότητα μετά βίας διατηρείται χωρίς ορισμένους τύπους λατρείας, διδασκαλίας και τάξης, συμπεριλαμβανομένης και της προσωποποίησης αυτής της ενότητας σε συγκεκριμένα ηγετικά πρόσωπα και αξιώματα. Από αυτή την άποψη, η *Kairos Διαθήκη* μπορούμε να πούμε ότι υποστηρίζει εν μέρει ένα πέτρειο λειτουργήμα, πάνω στο οποίο καθορίζει ένα ιστορικά αναπτυσσόμενο και γενικώς ανεγνωρισμένο πέτρειο αξίωμα ως μια εκδοχή, που όμως είναι πλήρως βασισμένο στις αρχές της κοινής εξουσίας, αγάπης και προσφοράς, και όχι σε μια αποκλειστική θέση, δικαιώματα και δικαιοδοσία. Ίσως, τελικά, η ρωμαιοκαθολική εκκλησιολογία να χρειάζεται έναν παγκόσμιο ηγέτη, ενώ η ορθόδοξη εκκλησιολογία στηηρίζεται στον τοπικό επίσκοπο και την παγκόσμια επισκοπή ως σημάδια και όργανα της ενότητας. Όπως και να 'χει, ο αποφασιστικός παράγοντας εξακολουθεί να είναι η ποιότητα της διακονούσας ηγεσίας στο όνομα της αλήθειας και της αγάπης της Εκκλησίας του Χριστού, η οποία μας παρέχει επίσης και την ελπίδα για τη μελλοντική προοπτική μιας συμφωνίας και συμφιλίωσης μεταξύ όλων όσων ασχολούνται με το θέμα του πρωτείου.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- Για μια ευρεία προοπτική σε αυτά τα θέματα βλ.. τα άρθρα του Μητροπολίτη Περγάμου Ιερώνυμη (Ζηγριούλα), του καθ. Dumitru Popescu και του καθ. Nicolas Lossky στο *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, επιμ. James F. Puglisi, The Liturgical Press, Collegeville 1999, 99-135. Επισκόπου Καλλίστου Ware, «Primacy, Collegiality, and the People of God», στο *Orthodoxy: Life and Freedom*, Οξφόρδη 1973, 116-129. John Meyendorff και άλλοι (επιμ.), *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1992, και μια συλλογή άρθρων σχετικά με την καθολικότητα της Εκκλησίας στο *St. Vladimir's Theological*

*Quarterly* 17 (1-2, 1973). Βλ.. επίσης τα σημαντικά σημεία συμφωνίας μεταξύ ορθοδόξων και αγγλικανών θεολόγων σχετικά με την ηγεσία, την εκκλησιαστική τάξη και το μαστίριο της Εκκλησίας στο *Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement 1984*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1985, ειδικά 15-19.

2. Παραδείγματος χάριν, Dumitru Popescu, *Papal Primacy in Eastern and Western Patristic Theology: Its Interpretation in the Light of Contemporary Culture, in Petrine Ministry and the Unity of the Church*, 99-113.

3. Veselin Kesich, «The Problem of Peter's Primacy», στο *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 4 (2-3, 1960), 2-25, και Ιωάννη Καραβιδόπουλο, «Ο ρόλος του Πέτρου και η σημασία του στην Εκκλησία της Κανής Διαθήκης: Σύγχρονη εζηγητική προβληματική», *ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΑΤΩΝ* 10 (Ιανουάριος - Ιούνιος 1991), 47-66· Π. Μπούμη, «Η Πέτρα τοῦ Πέτρου», *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 51 (1980), 146-157, και Γεωργίου Γαλίτη, «Σὺ εἶ Πέτρος», *ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ* 55 (1972), 193-197 (πρόκειται για ομιλία που εκφωνήθηκε κατά την εορτή των αγίων Πέτρου και Παύλου).

4. Για έναν πληρέστερο απολογισμό των προσπαθειών μου να γεφυρώσω κρίσιμες βιβλικές μελέτες με την παράδοση της ορθόδοξης θεολογίας, βλ. Theodore Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, vol. I, Holy Cross Press, Brookline.

5. Ι. Καραβιδόπουλο, «Ο ρόλος του Πέτρου», 47-48. Ωστόσο, δηλώνει ότι «είναι αυτονόητο ότι η προσπάθεια να γίνουν κατανοητές οι βιβλικές αναφορές στον απόστολο Πέτρο θα βασιστεί κυρίως στην ορθόδοξη εζηγητική παράδοση», 48, χωρίς να αναφέρει την επακόλουθη ερμηνευτική και ηθική υποχρέωση μιας εντελώς αμερόληπτης εξήγησης.

6. Στο ζήτημα του πρωτείου βλ. τις οικουμενικές προσεγγίσεις όπως παρουσιάζονται στο Raymond E. Brown και άλλοι (επιμ.), *Peter in the New Testament*, Augsburg/Paulist Press, Μιννεάπολη 1973· επίσης, αγγλικανο-ρωμαιοκαθολικής επιτροπής, *Final Report*, H. R. McAdoo και Alan C. Clark (επιμ.), Forward Movement Publications, Σινσινάτι 1982. Τα πορίσματα του διαδόγου μεταξύ Λουθηρανών και Καθολικών στο *Papal Primacy and the Universal Church*, Paul C. Empie και T. Austin Murphy (επιμ.), Augsburg Press, Μιννεάπολη 1974· *Episcopate and Episcopacy in Ecumenical Perspective*, Πόρισμα της Πιστης και Τάξη 102, ΠΣΕ, Γενεύη 1980. William R. Farmer και Roch Kereszty, *Peter and Paul in the Church of Rome: The Ecumenical Potentia of a Forgotten Perspective*, Paulist Press, Νέα Υόρκη 1990, και το πιο πρόσφατο του James F. Puglisi (επιμ.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, ὥ.π.

7. Harry Y. Gamble, «Canon: The New Testament», στο *Anchor Bible Dictionary*, τ. 1, επιμ. David Noel Freedman, Doubleday, Νέα Υόρκη 1992.

8. Rowan A. Greer, «Biblical Authority in the Early Church», στο *Anchor Bible Dictionary*, τ. 5, επιμ. David Noel Freedman, Doubleday, Νέα Υόρκη 1992.

9. Εκτός από τις πηγές που αναφέρονται παραπάνω, βλ.. Pheme Perkins, *Peter Apostle for the Whole Church*, University of South Carolina Press, Columbia 1994, αναδημοσιευμένο χωρίς αλλαγές από το Fortress Press (2000); Timothy Wiarda, *Peter in the Gospels*, Mohr Siebeck, Τιβίγηγη 2000, και John P. Meier, *A Marginal Jew*, τ. 3, Doubleday, Νέα Υόρκη 2001, 221-225. Το τελευταίο αξιολογεί ολόκληρο το πεδίο της αποστολικότητας των δώδεκα, καθώς επίσης και το ρόλο του κάθε μαθητή στη διακονία του Ιησού.

10. John P. Meier, ὥ.π., 221-245, 629-630.

11. Φυσικά, το γεγονός ότι αυτή η παράδοση ήταν καθιερωμένη στην πρώτη Εκκλησία είναι εμφανές από τον Παιόλο, *I Cor* 1,12, *Gal* 1,18 και αλλού.

12. Rudolf Schnackenburg, *The Gospel of Matthew*, μετ. Robert R. Barr, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2002, 160· John P. Meier, ὥ.π.βλ., 229-235, αναθεωρεί τα στοιχεία και της συντηρητικής και της φιλελεύθερης πλευράς.

13. Raymond E. Brown και John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Paulist Press, Νέα Υόρκη 1983, 67-68.
14. Arlo Nau, *Peter in Matthew: Discipleship and Dispraise*, Liturgical Press, Collegeville 1992, 24. Οφείλω αυτή την αναφορά στο T. Wiarda, *Peter in the Gospels*, 22-23. Σύμφωνα με αυτό το λογοτεχνικό σχήμα ο Πέτρος περπατά στο νερό αλλά βουλιάζει (*Mt* 14,22-33), ομολογεί πίστη στον Ιησού αλλά έπειτα αντιτίθεται και επιπλήττεται σοβαρά (*Mt* 16,13-23), είναι μέλος του εσωτερου κύκλου αλλά είναι τρομαγμένος (*Mt* 17,1-13).
15. D. Popescu, *Papal Primacy*, 107 και 110-113.
16. Γ. Γαλίτη, «Σὺ εἶ Πέτρος», 195, και I. Καραβιδόπουλος, «Ο ρόλος του Πέτρου», 55-57.
17. Π. Τρεμπέλα, *'Υπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Ἐὐαγγέλιον*, 'Αδελφότης Θεολόγων Ζεῦς 1951, 15-317.
18. Π. Μπούμη, «Η Πέτρα τοῦ Πέτρου», 147-157.
19. Ο καθηγητής Μπούμης φαίνεται να ξέχνα ότι η αραμαϊκή λέξη «Κηφάς» και στις δύο περιπτώσεις είναι ακριβός η ίδια. Επίσης, το επιχείρημα που βασίζεται στους ελληνικούς συνδέσμους είναι αμφισβήτησμο. Ο Μπούμης δεν αναζητά τις συνέπειες της θέσης του σχετικά με την ενότητα του Πέτρου και την ομολογία πίστης του για το θέμα των πιο πρόσφατων αξιώσεων του πρετείου, αλλά πιθανώς υποθέτει την παραδοσιακή ορθόδοξη ερμηνεία του πρετείου.
20. Oscar Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, μτφ. Floyd V. Filson, World Publishing Company, Νέα Υόρκη 1958. Βρίσκεται ένα μετα-αναστάσιμο υπόβαθρο στο *Mt* 16,17-19.
21. Veselin Kesich, *The Problem of Peter's Primacy*, 6. Ο τονισμός των γραμμάτων είναι από το αρχικό κείμενο.
22. Wolfgang Trilling, *The Gospel According to St. Matthew* (2), μτφ. Kevin Smyth και επιμ. John McKenzie, Crossroad Publishing Company, Νέα Υόρκη 1981, 61.
23. D. A. Carson, «Matthew», στο *The Expositor's Bible Commentary*, τ. 8, επιμ. Frank E. Gaebelein, Zondervan, Grand Rapids 1984, 368. Ομοίως και στο Donald A. Hagner, «Matthew 14-28», στο *Word Biblical Commentary*, τ. 33B, επιμ. David A. Hubbard και Ralph P. Martin, Word Books, Dallas 1995, 470-471.
24. Στο ίδιο. Η έμφαση δική μου. Φυσικά ο Carson είναι πολύ προσεκτικός, για να αρνηθεί ότι με αυτό τον τρόπο διακυβεύεται από κάθε άποψη η μοναδικότητα του Ιησού ως θεμέλιο της Εκκλησίας.
25. Η θέση των ρωμαιοκαθολικών μελετητών, παραδείγματος χάριν, Trilling, ό.π., 60-61, και Schnackenburg, ό.π., 156 κ.ε.
26. Αυτή η θέση υποστηρίχτηκε έντονα από τον N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Μιννεαπόλη 1996.
27. Carson, ό.π.ηβλ., 369. Τη θέση αυτή υποστηρίζουν επίσης και πολλοί άλλοι σχολιαστές.
28. Schnackenburg, ό.π.ηβλ., 159.
29. Hagner, ό.π.ηβλ., 471-475.
30. Στο ίδιο, 473. Την ίδια θέση υποστηρίζει και ο Carson, ό.π.ηβλ., 373.
31. Trilling, ό.π.ηβλ., 65. Ο Schnackenburg, 157, σημειώνει ότι τα κλειδιά της βασιλείας, που συμβολίζουν δικαιοία και εξουσία, φανερώνουν ότι «ο Πέτρος ασκεί την εξουσία του στη γη σε αρμονία με τον Ιησού, ο οποίος παραμένει ο Κύριος της Εκκλησίας του».
32. Trilling, ό.π., 64-65 και 96. Ομοίως ο Schnackenburg, ό.π.ηβλ., 177, γράφει: «Δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην εξουσία του Πέτρου να λύνει και να δίνει στη μα περίπτωση, και στην κοινότητα, η οποία βρίσκεται σε συμφωνία με τον Πέτρο ... [αλλά] το πώς η κοινότητα είναι επισήμως δομημένη δεν παιζει κανέναν ιδιαίτερο ρόλο για τον [Ματθαίο]».
33. Trilling, ό.π., 64.

34. Αυτή είναι φυσικά η τυποποιημένη ορθόδοξη θέση. Αυτό είναι επίσης το συμπέρασμα των προτεσταντών βιβλικών μελετών (Carson, ὁπ.πρβλ., 368, και Hagner, ὁπ.πρβλ., 468). Ο Hagner προσθέτει ότι ο Πέτρος λειτουργεί ως αντιπρόσωπος των μαθητών και ολόκληρης της Εκκλησίας, χωρίς να υπάρχουν ιδιαίτερες επικτώσεις αυτής της εκκλησιαστικής αντιπροσώπευσης.

35. *I Cor 1,12, 3,22, 9,5, 15,5, Gal 1,18, 2,9-14.*

36. Raymond Brown και άλλοι, ὁπ.πρβλ., 23. Η έμφαση είναι στον αρχικό.

37. Μια εντυπωσιακή εικόνα που επικαλείται ο C. K. Barrett, *Church, Ministry, and Sacraments in the New Testament*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1985, 39, ο οποίος έχει μερικά σημαντικά πράγματα να πει για τη διακονία στην Κανή Διαθήκη.

38. Raymond Brown και άλλοι, ὁπ.πρβλ., 127 κ.ε.

39. Στο ίδιο, 48-49, προσφέρει τρεις πιθανές ερμηνευτικές επιλογές για τα στοιχεία των Πράξεων σχετικά με το ρόλο του Πέτρου: α) ότι ο Πέτρος και οι δώδεκα δεν ήταν ποτέ πραγματικά τοπικοί ηγέτες, μια θέση που κατείχε ο Ιάκωβος, αλλά ενδιαφέρονταν για ένα είδος καθολικής ηγεσίας, β) ότι ο Πέτρος ήταν τοπικός ηγέτης, και μετά την αναχώρησή του ανέλαβε ο Ιάκωβος, χωρίς να υπάρχει το ζήτημα μιας καθολικής ηγεσίας, και γ) ότι ο Πέτρος ήταν ένας καθολικός ηγέτης που ενεργούσε από την Ιερουσαλήμ, μια θέση που σε κάποια φάση μεταφέρθηκε στον Ιάκωβο. Η άποψή μου είναι ότι η μαρτυρία των Πράξεων ευνοεί τη δεύτερη επιλογή.

40. O Pheme Perkins, ὁ.π., 96-97, απαριθμεί τους λόγους για την ιδιαίτερη θέση του αγαπημένου μαθητή: στο Μυστικό Δείπνο είναι πιο κοντά στον Ιησού απ' ότι ο Πέτρος, συλλαμβάνει αμέσως τη σημασία του κενού τάφου, στέκεται κοντά στο σταυρό μαζί με τη μητέρα του Ιησού, αντιλαμβάνεται τον αναστημένο Ιησού στις όχθες της λίμνης, και ζει μια μακρά ζωή μαρτυρίας και καθοδήγησης. Αντίθετα, 98-101, ο Πέτρος διαμαρτύρεται για το πλύσιμο των ποδών, χρησιμοποιεί το ξίφος, αρνείται τον Κύριο, αλλά και αποκυθίσταται ως ποιμένας του λαού του Χριστού, μια διακονία που σφραγίζεται με μαρτύριο.

41. Bλ. Barrett, ὁ.π., 48-49. Επιπλέον, τα λόγια του Ιησού στο *Io 21,21-23* υποσκάπτουν το πνεύμα του ανταγωνισμού ή το θέμα της υπεροχής.

42. Raymond Brown και άλλοι, ὁπ.πρβλ., 142-143.

43. Στο ίδιο, 138-139. Εντούτοις, ο Σάμβας Αγουρίδης στο δοκίμιο του «Ο Πέτρος και ο Ιωάννης στο τέταρτο Ευαγγέλιο», στο βιβλίο του *Άρα γε Γινάσκεις Ά Αναγνώσκεις*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 1989, 132-137, υποστηρίζει τη θέση ότι το τέταρτο Ευαγγέλιο υπογραμμίζει την «ανώτερη θέση» (αλλά και πάλι όχι πρετερί) του αγαπημένου μαθητή, προκευμένου να εξουδετερώσει το γόητρο και την εξουσία του Πέτρου μεταξύ των χριστιανικών ομάδων της Μικράς Ασίας οι οποίες είχαν παρεξηγήσει τη Συνοπτική παράδοση, 137. Αυτό το δοκίμιο δημοσιεύθηκε αρχικά στο *Studia Evangelica IV*, επιμ. F. L. Cross, Akademie Verlag, Βερολίνο 1968.

44. Επίσης και ο Perkins, ὁπ.πρβλ., 103.

45. Perkins, ὁπ.πρβλ., 120, και πολλοί άλλοι ρωμαιοκαθολικοί και προτεσταντες βιβλικοί μελετητές θεωρούν την Α' Πέτρον ως ψευδόνυμη. Η Β' Πέτρον αντιμετωπίζεται σχεδόν παγκοσμίως ως ψευδόνυμη.

46. Το θέμα της συμμετοχής στο πάθος και τη μελλοντική δόξα του Χριστού (*I Pe 1,6-7, 11, 2,21, 3,18, 4,13, 5,9-10*).

47. Perkins, ὁπ.πρβλ., 125.

48. Raymond E. Brown και John P. Meier, ὁπ.πρβλ., 138-139. Φυσικά η όλο και μεγαλύτερη θέση και εξουσία των πρεσβυτέρων στην ανάπτυξη της εκκλησιαστικής τάξης είναι κάτι που αμφισβητείται. Ο Barrett, ὁπ.πρβλ., 41-42, υποστηρίζει ότι ο «πρεσβύτερος» στην Α' Πέτρον δεν είναι ένας τεχνικός όρος, αλλά δηλώνει απλώς τον «ηλικιασμένο».

49. Jerzy Klinger, «The Second Epistle of Peter: An Essay in Understanding», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17 (1-2, 1973), 189. Ο Klinger θεωρεί ότι η Β' Πέτρος, σε αντίθεση με τα *Mt* 16,18, *Io* 21,15-17 και *Lk* 22,32 (προσευχή του Ιησού για τη σταθερότητα της πίστης του Πέτρου), σταθεροποιεί την εξουσία του Πέτρου στη μεταμόρφωση ώς τον ανώτατο βαθμό φωτισμού μέσα στα χριστιανικά μυστήρια. Ο Perkins, διπ.πρβλ., ερμηνεύει τη μαρτυρία της Β' Πέτρου ως εξής: «Ο Πέτρος γίνεται για μια ακόμα φορά κατ' εικόνα του Παύλου. Ο Πέτρος μπορεί να γίνει ο παγκόσμιος ποιμήν της μεγαλύτερης Εκκλησίας αν οι Επιστολές του δώσουν τη βάση για μια επίλυση των προβλημάτων γύρεο από την ερμηνεία των Επιστολών του Παύλου», 125.

50. Raymond Brown και άλλοι, δ.π., 155-156.

51. Στο ίδιο.

52. Οι Raymond E. Brown και John P. Meier, δ.π., 164, όπου σημειώνουν ότι, παραδείγματος χάριν, η *Επιστολή* του Ιγνατίου στους Ρεμαίους (110ca) δεν απευθύνεται σε ένα μοναδικό επίσκοπο της περιοχής, το μοτίβο όλων των Επιστολών του Ιγνατίου.

53. Στο ίδιο, 215.

54. Ο Larry W. Hurtado, στο *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2003 , 587, επισημαίνει ότι η κανονική συλλογή του τετραευάγγελου, που επιτρέπει μια πολλαπλότητα μαρτυριών των παραδόσεων του Ιησού, βεβαιώνει εμπιστοσύνη στην πληρότητα της αποστολικής παράδοσης, παρά στις ομόφωνες αξιώσεις που έχουν ως κέντρο τους απομικές φωτιστικογνωμίες ή Ἐπαγγέλμα. Επιπλέον, θα πρέπει κανείς να έχει υπόψη του ότι η αναπτυσσόμενη εξουσία της μοναρχικής επισκοπής ήρθε σε ιστορροπία με την συνηγεσία των πρεσβυτέρων και τη συμμετοχή του λαού του Θεού στην εκλογή των πρεσβυτέρων και των επισκόπων.

55. Παραδείγματος χάριν, *Mt* 18,15-20, *Io* 10,16, 15,1-17, 11,20-23, *Πραξ* 15,1-29, *Ρευμ* 15,7 κ.ε., *I Kor* 12,12-13, *Eφ* 2,4-10,14-20, 4,1-6 και πολλά άλλα κείμενα.

ΠΕΤΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ  
Καθηγητής Θεολογικής Σχολής Α.Π.Θ.

## ΠΗΓΗ ΤΩΝ ΛΟΓΙΩΝ ΚΑΙ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ\*

Η ορθή κατανόηση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας υπήρξε ανέκαθεν ή λυδία λίθος της χριστιανικής διδασκαλίας και ζωής, όχι μόνο στα πρότα βήματα της χριστιανικής κοινότητας, τότε που η Εκκλησία είχε να αντιπαλαίσσει με έναν κυκεώνα μυστηριακών θρησκειών, αλλά και πολύ αργότερα, όταν η σχολαστική θεολογία τεκμηρίωνε μιαν υπολανθάνουσα από καιρό, κατά κύριο λόγο στη Δύση, σακραμενταλιστική αντίληψη των μυστηρίων. Μάταια επιχείρησαν σημαίνοντες θεολόγοι της Ανατολής, με κορυφαία κατάληξη το Νικόλαο Καβάσιλα, να επαναπροσδιορίσουν τη χριστιανική μυστηριολογία με βάση την τριαδολογία. Από τη σκοπιά της σύγχρονης θεολογίας η προσπάθεια αυτή στόχευε στην αναχαίτιση συγκεκριμένων τάσεων, οι οποίες έδιναν υπερβάλλοντα σάμφαση στη χριστολογία σε βάρος της σπουδαιότητας του ρόλου του Αγίου Πνεύματος. Η διαμάχη μεταξύ της Ανατολής και της Δύσεως στα ζητήματα του *filioque*, της επικλήσεως κλπ. είναι ευρέως γνωστές,<sup>1</sup> αν και οι συνέπειές τους για τη μυστηριακή θεολογία της Εκκλησίας δεν έχουν ακόμη πλήρως διαλευκανθεί. Οι τραγικές συνέπειες των θεολογικών εκείνων τάσεων έγιναν στην πραγματικότητα αισθητές μερικές γενεές μετά το τελικό Σχίσμα μεταξύ Ανατολής και Δύσεως, με την περαιτέρω διάσπαση του δυτικού χριστιανισμού. Μια από τις κύριες αιτίες διαμάχης –και, οφειλόμεις να ομολογήσουμε, δικαιώς– κατά την εποχή της Μεταρρυθμίσεως υπήρξε αναμφίβολα η σακραμενταλιστική κατανόηση στο δυτικό χριστιανισμό του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας. Αυτό, μεταξύ άλλων, είχε ως συνέπεια την πλήρη αποστασιοποίηση της κλασικής προτεσταντικής θεολογίας από την αρχέγονη χριστιανική μυστηριολογία. Η διαλεκτική αντίθεση από τη μια πλευρά του «σακραμενταλισμού», και από την άλλη της «απόρριψης του μυστηρίου», που αναπτύχθηκε στη Δύση, υπήρξε η βασική αιτία της εκκοσμίκευσης της δυτικής κοινωνίας, και της μετατροπής

της Εκκλησίας σε θρησκεία –σε μερικές μάλιστα περιπτώσεις, λατρευτικής (cultic) θρησκείας. Δυστυχώς ο καλπάζων αυτός σακραμενταλισμός του καθολικισμού των μεσαιωνικών χρόνων έχει επηρεάσει και τον ανατολικό χριστιανισμό, όχι τόσο βέβαια στη θεολογία, όσο στην ευσέβεια και τη λειτουργική πρακτική.<sup>2</sup>

Σε σχετικά πρόσφατη ανακοίνωσή μου στο Στ' Συμπόσιο για τον Απόστολο Ιωάννη στην Έφεσο,<sup>3</sup> παρουσιάζοντας την ιωάννεια θεολογική κατανόηση της Θείας Ευχαριστίας, κατέληγα στο ακόλουθο συμπέρασμα:

Στον ευαγγελιστή Ιωάννη έχουμε τις απαρχές αυτού που κατέληξε κυρίαρχη θέση της χριστιανικής θεολογίας: Για να ζήσει κανείς πραγματικά κι όχι συμβατικά, να έχει δηλαδή αιώνια ζωή, πρέπει να βρίσκεται σε κοινωνία με το Χριστό· κοινωνία όμως με το Χριστό σημαίνει μετοχή στην τέλεια κοινωνία, που ενυπάρχει στην Αγία Τριάδα, ανάμεσα στον Πατέρα και τον Υἱό («καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ κάγω ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κάκενος ζῆσει δι’ ἐμέ» [6,57]). Πρόκειται δηλαδή ουσιαστικά για μια αντίληψη παραλλήλη με εκείνη που εκφράζει η κλασική διατύπωση της Β' Πέτρου «θείας κοινωνοὶ φύσεως» (1,4), η οποία στη μεταγενέστερη πατερική γραμματεία απετέλεσε τη βιβλική θεμελίωση της περί θεώσεως διδασκαλίας. Στην περίπτωση όμως του Κατά Ιωάννην Ευαγγελίου η αντίληψη αυτή διατυπώνεται περισσότερο παραστατικά και λιγότερο αφηρημένα απ’ ό, τι στη Β' Πέτρου. Αν, τάρα, επεκτείνουμε την επιχειρηματολογία αυτή λίγο παραπέρα, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ιωάννεια θεολογία προεκτείνει ακόμη περισσότερο την παραδοσιακή ερμηνεία της Ευχαριστίας ως της αενάωσ απαναλαμβανόμενης πράξης σφράγισης της «καινῆς διαθήκης» του Θεού με το νέο λαό του. Αυτό ακριβώς υποδηλώνει η Συνοπτική και παύλεια κοινή φρασεολογία «τοῦτό ἐστιν τὸ ἀλμά μου τῆς διαθήκης» (Μκ 14,24 παρ. και 1 Κορ 11,25), μολονότι εκεί η διαθητική ερμηνεία επισκιάζεται κάπως από τη σωτηριολογική φόρμουλα «τὸ ὑπέρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον» (Ακ 22,20 παρ.).<sup>4</sup>

Αυτό που εξάγεται ως συμπέρασμα από την ιωάννεια κατανόηση της Ευχαριστίας, με τη σαφέστερη υπογράμμιση της έννοιας της διαθήκης και της κοινωνίας, είναι η αναβάθμιση της σημασίας του οράματος του προφήτη Ιερεμία –που αποτελούσε ταυτόχρονα και επαγγελία– από περιθωριακό σε κυρίαρχο στοιχείο της μυστηριακής/ευχαριστιακής θεολογίας. Όπως ακριβώς στο βιβλίο του Ιερεμία, έτσι και στον Ιωάννη, τα στοιχεία της κοινωνίας και της Εκκλησίας ως λαού του Θεού διαδραματίζουν πρωταρχικό ρόλο. Ιδού το μήνυμα του προφήτη: «διαθήσομαι ... διαθήκην καινήν» (38,31 κ.ε.)· «καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν τοῦ εἰδέναι αὐτοὺς ἐμέ .... καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν» (24,7).

Αν θα μπορούσε να εξαχθεί κάποιο συμπέρασμα από την πιο πάνω ανάλυση της ιωάννειας ευχαριστιολογίας, αυτό αναμφισβήτητα είναι η επαναβεβαίωση της εκκλησιολογικής διάστασης της Ευχαριστίας ως γεγονότος κοινωνίας, και όχι πράξης ατομικής ευσέβειας. Η τελευταία αποτελεί έκφραση της Εκκλησίας ως του λαού του Θεού και ως του σώματος του Χριστού, μυστηριακά ενωμένου με την κεφαλή της, το Χριστό, και όχι κάποια σακραμενταλιστική τέλετουργία, κάτι δηλαδή σαν μαγική τελετή.<sup>5</sup> Πιο συγκεκριμένα, στον ευαγγελιστή Ιωάννη η Ευχαριστία, το μοναδικό και κατεξοχήν μυστήριο της Εκκλησίας, βρίσκεται έξω από οποιαδήποτε συσχέτιση με τις σακραμενταλιστικές πρακτικές των αρχαίων μυστηριακών λατρειών με άλλα λόγια, δεν έχει σακραμενταλιστικές διαστάσεις, αλλά αποτελεί έκφραση κοινωνίας του λαού του Θεού, αντανάκλαση της κοινωνίας των προσώπων της Αγίας Τριάδος.<sup>6</sup>

\*\*\*

Για να επιβεβαιωθεί, όμως, αυτή η κατανόηση της Ευχαριστίας, όχι τόσο ως λατρευτικής ιεροτελεστίας, όσο κυρίως ως δυναμικής έκφρασης της αυτο-συνειδήσιας του λαού του Θεού και ως προληπτικής φανέρωσης της ερχόμενης βασιλείας, όπως αυτή τουλάχιστον μαρτυρείται κατά το τέλος της αποστολικής περιόδου (Ιωάννης) –σχεδόν δηλαδή κατά το τελευταίο χρονικό άριο της καινοδιαθηκής γραμματείας–, ή τουλάχιστον για να έχει κάποια αξία και να βοηθήσει την ανακάλυψη του αυθεντικού της χαρακτήρα, θα πρέπει να ελεγχθεί ως προς την αξιοπιστία της και κατά το άλλο άκρο του χρονικού φάσματος της καινοδιαθηκής γραμματείας, τα αρχαιότερα δηλαδή στάδια του αρχέγονου χριστιανισμού, με άλλα λόγια από την Πηγή των Λογίων (Q).<sup>7</sup>

Σχετικά πρόσφατη έρευνα των καινοδιαθηκών δεδομένων για την Ευχαριστία στην αναθεωρημένη έκδοση του συλλογικού τόμου *The Study of Liturgy*,<sup>8</sup> την οποία προετοίμασε ο Cheslyn Jones και ελαφρώς αναθέωρησε ο C. J. A. Hickling, δεν υπάρχει καμία απολύτως αναφορά στα ευχαριστιακά δεδομένα σε ολόκληρο τον προ-παύλειο χριστιανισμό. Η επικρατούσα άποψη, μέχρι και πολύ πρόσφατα, ήταν ότι δεν υπάρχει καμία ιστορία, ή ακριβέστερα προ-ιστορία,<sup>9</sup> για την Ευχαριστία πριν από τον Απόστολο Παύλο, δηλαδή πριν από τα μέσα της δεκαετίας του 50 μ.Χ. Εντούτοις, έχει πρόσφατα διαπιστωθεί μεγάλη πρόοδος στις καινοδιαθηκές σπουδές, και ειδικά στη μελέτη της Πηγής των Λογίων. Η σύγχρονη βιβλική θεολογία όλο και περισσότερο εστιάζει την προσοχή της σ' αυτό το κείμενο, και η κατανόηση των απαρχών της διαμόρφωσης της Εκκλησίας έχει προσδιοριστεί αποφασιστικά από τη θεωρία για την ύπαρξη και δεύτερης πηγής της συνοπτικής παρα-

δόσεως, παράλληλα προς το *Katá Márkon Euaggélion*, της οποίας τα ίχνη στη συνέχεια χάθηκαν, και η οποία αναπτύσσει μια ριζικά διαφορετική θεολογική άποψη από την επικρατούσα κηρυγματική έκφραση της αρχέγονης Εκκλησίας. Ο H. W. Attridge διατύπωσε ορθά την εκτίμηση ότι η πρόσφατη έρευνα για την Πηγή των Λογίων «έχει αποκαλύψει την πολυπλοκότητα της αρχέγονης χριστιανικής λογοτεχνικής δραστηριότητας και έχει συμβάλει σε μια επαναξιολόγηση της πρωταρχικής ώθησης ολόκληρου του χριστιανικού κινήματος».<sup>10</sup>

\*\*\*

Σε σειρά επιστημονικών μελετών μου τις τρεις τελευταίες δεκαετίες<sup>11</sup> έχω εξετάσει την περί της Πηγής των Λογίων θεωρία από ιστορικο-κριτική φιλολογική άποψη, και έχω υποστηρίξει ότι οι συγγραφείς των *Katá Matthaiōn* και *Katá Loukán* Συνοπτικών *Euaggelíon*, εκτός από το *Katá Márkon* χρησιμοποίησαν ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο και μια άλλη κοινή πηγή. Αυτή η πηγή, η οποία διεθνώς είναι γνωστή ως *Q* ή *Πηγή των Λογίων*, είναι *enīaio γραπτό κείμενο*, το οποίο αποτελείται από περίπου 200 στίχους, που συγκροτούν ένα σαφώς αναγνωρίσιμο λογοτεχνικό σύνολο.

Εκτός από την ιστορική αξία αυτής της πηγής, εκείνο που αναμφισβήτητα έχει μεγαλύτερη σπουδαιότητα είναι τα θεολογικά χαρακτηριστικά της. Ερωτήματα όπως «ποιος ήταν ο θεολογικός χαρακτήρας του κειμένου;», ή «είχε το γραπτό αυτό κείμενο κάποια χριστολογική σημασία, ή στόχευε απλώς στην κατήχηση των πρώτων χριστιανών?», ή «υπήρχε κάποια σχέση μεταξύ της Πηγής των Λογίων και της σοφιολογικής παραδόσεως?», ή, τέλος, «υπάρχει οποιαδήποτε σχέση μεταξύ αρχαιότερων πηγών της ευαγγελικής παραδόσεως, δηλαδή της Πηγής των Λογίων και του *Katá Márkon Euaggelíou*?» έχουν πραγματικά βασανίσει τους μελετητές της *Kaiνῆς Διαθήκης* για περισσότερες από δύο γενιές.<sup>12</sup>

Και αν η επιστημονική έρευνα για τα διάφορα ιστορικά και φιλολογικά χαρακτηριστικά της Πηγής των Λογίων πέρασε από διαφορετικά –μερικές μάλιστα φορές αντιφατικά– στάδια μέχρις ότου καταλήξει σε σχεδόν τελεσίδικα και κοινά αποδεκτά συμπεράσματα, η ίδια διαδικασία αναμφισβήτητα αναμένεται σε ό,τι αφορά στη συζήτηση σχετικά με τα θεολογικά χαρακτηριστικά και τη λειτουργικότητά της στην πρώτη Εκκλησία. Ενδείξεις για τα ανωτέρω θέματα μόνο από εσωτερικές μαρτυρίες μπορούμε να αντλήσουμε. Δύο σημεία είναι ιδιαίτερα σημαντικά: από τη μία πλευρά η σχεδόν καθολικά επικρατούσα άποψη ότι η Πηγή των Λογίων αποτελείται σχεδόν εξ ολοκλήρου από λογιακό υλικό, και από την άλλη η παντελής απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στο πάθος και το σταυρικό θάνατο του Ιησού, αλλά και γενικότερα στη θεολογία του σταυρού (*theologia crucis*).

Με τη σχέση ανάμεσα στο *Katá Márkovn Eναγγέλιο* και την Πηγή των Λογίων, ένα πρόβλημα δηλαδή που σχετίζεται με το θέμα μας, δεδομένου ότι το *Katá Márkovn* θεωρείται εκφραστικό της *theologia crucis*, ασχοληθήκαμε σε ιδιαίτερη μελέτη μας.<sup>13</sup> Υστερα από ενδελεχή εξέταση των διαφορετικών λύσεων που έχουν προταθεί στο παρελθόν, δηλαδή (α) τη φιλολογική εξάρτηση της Πηγής των Λογίων από το *Katá Márkovn*,<sup>14</sup> (β) τη φιλολογική εξάρτηση του *Katá Márkovn* από την Πηγή των Λογίων,<sup>15</sup> (γ) την ανεξαρτησία της μιας πηγής από την άλλη,<sup>16</sup> και, τέλος, (δ) μια σύνθεση των λύσεων (β) και (γ),<sup>17</sup> κατέληξα στο ακόλουθο συμπέρασμα: Παρά την κυριαρχη πλέον άποψη στη σύγχρονη επιστημονική έρευνα περί φιλολογικής ανεξαρτησίας των δύο κύριων πηγών της Συνοπτικής παραδόσεως, το όλο ερώτημα χρήζει ριζικής επαναδιατύπωσης. Κατά τη γνώμη μας, «δύο σημεία, τουλάχιστο, φαίνεται να έχουν ξεκαθαριστεί: πρώτον, ότι η Πηγή των Λογίων δεν μπορεί να στηρίζεται φιλολογικά στο *Katá Márkovn*, και δεύτερον ότι οι σχέσεις ανάμεσα στο *Katá Márkovn* και την Πηγή των Λογίων θα πρέπει να προσδιοριστούν σε άλλη βάση και όχι σε φιλολογική. Το όλο πρόβλημα επομένως καταλήγει στα παρακάτω ερωτήματα: (α) Είχε ο ευαγγελιστής Μάρκος καθόλου γνώση των παραδόσεων της Πηγής των Λογίων; (β) Εάν ναι, υπάρχει καμιά εμφανής ένδειξη ότι γνώριζε το ίδιο το κείμενο της Πηγής των Λογίων; (γ) Αν το γνώριζε, έκανε καθόλου χρήση του υλικού της Πηγής των Λογίων; Και, τέλος, δ) αν πράγματι έκανε χρήση του υλικού της Πηγής των Λογίων, με τι διάθεση την έκανε, δεκτική ή κριτική;».<sup>18</sup>

Μόνο μια τέτοια διαδικασία μπορεί να μας οδηγήσει σε κάποια επιστημονικά αποδεκτή λύση των σχέσεων Πηγής των Λογίων - *Katá Márkovn Eναγγελίον*.<sup>19</sup>

Η συνοπτική αυτή παρουσίαση της προβληματικής των σχέσεων Πηγής των Λογίων - *Katá Márkovn Eναγγελίου* δίνει, πιστεύω, μια γεύση της πορείας της έρευνας για το γενικότερο πρόβλημα της θεολογίας της Πηγής των Λογίων. Το θέμα ήρθε δυναμικά στο προσκήνιο κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων δεκαετιών, με πληθώρα μελετών της αμερικανικής σχολής, ακριβέστερα του Q Seminar της Society of Biblical Literature, το οποίο υπό τη στιβαρά γηεσία διακεκριμένων επιστημόνων, όπως οι J. M. Robinson και H. Koester, επεχείρησε κριτική ανάλυση των διαφόρων στρωμάτων και αναθεωρητική (redactional) διαίρεση των εξελικτικών σταδίων του συνόλου του μη μάρκειου λογιακού υλικού, που γενικά χαρακτηρίζει την Πηγή των Λογίων, κυρίως με την περίπτωση του J. S. Kloppenborg.<sup>20</sup> Στην ευρωπαϊκή ήπειρο σημαντική είναι η συμβολή του C. H. Tuckett από τη M. Βρετανία,<sup>21</sup> και του P. Hoffmann από τη Γερμανία, ο οποίος επίσης μετέχει (μαζί με τους Robinson

και Kloppenborg)<sup>22</sup> ως συμπρόεδρος στο Διεθνές Ερευνητικό Πρόγραμμα για την Πηγή των Λογίων (International Q-Project).<sup>23</sup>

Η ιστορία της έρευνας για τη θεολογία της Πηγής των Λογίων διαιρείται σε τέσσερα στάδια, οι κρίσιμες καμπές των οποίων ήταν οι μνημειώδεις εργασίες των A. Harnack, H. E. Tödt και του κοινού συλλογικού τόμου των H. Köster και J. M. Robinson.

Τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξα στη διδακτορική μου διατριβή, την οποία εκπόνησα πριν από 30 χρόνια υπό την επιστημονική επίβλεψη του καθ. Σάββα Αγουριδή, ισχύουν μέχρι και σήμερα, αφού πλέον αποτελούν ευρύτερα αποδεκτά πορίσματα της έρευνας για την Πηγή των Λογίων. Τα συμπεράσματα είναι τα ακόλουθα:<sup>24</sup>

1. Ένα από τα πλέον αδιαμφισβήτητα πορίσματα της μέχρι τώρα έρευνας είναι ότι η Πηγή των Λογίων δεν θα μπορούσε με κανένα τρόπο να χαρακτηριστεί ως «Έγχειριδιο Ηθικής». Κι αυτό γιατί περιλάμβανε και κάποιες διηγήσεις, είτε σε ενιαία μορφή, όπως η περικοπή για τη θεραπεία του δούλου του εκατόνταρχου (Ακ 7,1β-10), είτε ως πλάσιο του λογιακού υλικού, όπως στην περίπτωση των απεσταλμένων του Ιωάννη (Ακ 7,18 κ.ε.) ή της διαμάχης του Ιησού για τον Βεελζεβούλ (Ακ 11,14 κ.ε.). Παράλληλα, όμως, το γεγονός ότι ένας σημαντικός αριθμός χωρίων, όπως το Ακ 10,21-22 (που αποκαλείται «μετεωρίτης εκ του ιωαννείου ουρανού»), το χωρίο για τους πειρασμούς του Ιησού στην έρημο (Ακ 4,1-13), η σχετική με τον Βεελζεβούλ περικοπή (Ακ 11,14 κ.ε.), και ολόκληρη η περικοπή που αναφέρεται στη συνομιλία των απεσταλμένων του Ιωάννη με τον Ιησού (Ακ 7,18 κ.ε.), καθώς και μερικά ακόμη στα οποία εμφανίζονται ίχνη χριστολογικού προβληματισμού, μας πείθουν ότι τα ενδιαφέροντα του συντάκτη/συλλέκτη της Πηγής των Λογίων δεν ήταν διδακτικά και παραινετικά. Η πηγή αυτή συγγενεύει μορφολογικά προς την προφητική γραμματεία της Π.Δ. Η χαρακτηριστική σκηνή της κλήσεως των προφητών φαίνεται παράλληλη με τις διηγήσεις των πειρασμών του Ιησού (και πιθανόν της Βαπτίσεως). Οι ομοιότητες, όμως, της Πηγής των Λογίων με τη προφητικά κείμενα της Π.Δ. δεν σημαίνουν ότι αυτή ακολούθησε τη φιλολογική τους μορφή<sup>25</sup>.

Εκτός από την παραπάνω διαπίστωση, ότι δηλαδή η Q δεν ήταν συλλογή ηθικών προσταγών και παραινέσεων, ένα άλλο χαρακτηριστικό στοιχείο της σύγχρονης έρευνας είναι η αναγνώριση του επχατολογικού της χαρακτήρα. Ενώ κάτι τέτοιο παλαιότερα αμφισβητείτο, σήμερα θεωρείται κλειδί για τη σωστή κατανόηση του υλικού της Πηγής των Λογίων. Αυτό αφορά τόσο στην ευρύτερη υπαρξιακή έννοια του όρου,<sup>26</sup> την απαίτηση δηλαδή για μια θετική ή αρνητική απόφαση<sup>27</sup> (πρβλ. την άποψη του W. D. Davies), όσο και την κα-

θαρά επυμολογική, δηλαδή την αναμενόμενη ἐλευση των εσχάτων (πρβλ. την ἀπόψη του H. E. Tödt). Από την αρχή μέχρι το τέλος, το κείμενο διαποτίζεται από έντονη προσδοκία για την επικείμενη κρίση. Η ιδέα ότι ο Ιησούς θα εμφανιστεί εν δόξῃ ως Υιός του Ανθρώπου είναι από τις πιο χαρακτηριστικές της Πηγής των Λογίων. Εξάλλου, η εσωτερική μαρτυρία για τη συχνή χρήση του «εσχατολογικού τύπου της ομοιότητας» (eschatological correlate), πάνω στην οποία επικέντρωσε την προσοχή του ο R. A. Edwards, αποτελεί μια επιπλέον ένδειξη.

Πάντως, το σημαντικότερο πόρισμα της σύγχρονης έρευνας για την Πηγή των Λογίων ήταν η ανακάλυψη σ' αυτήν και καθαρά χριστολογικών στοιχείων. Την κοινότητα από την οποία προήλθε η Πηγή των Λογίων, και ίσως και το κείμενο της Q, απασχολούσε έντονα το χριστολογικό πρόβλημα. Το ερώτημα «ποιος ήταν ο Ιησούς και ποια ήταν η σχέση του με το Θεό Πατέρα;» αποτελεί κύριο άξονα της προβληματικής αυτού του κειμένου. Ακριβής, βέβαια, απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν είναι εύκολο να δοθεί, γιατί το υλικό της Πηγής των Λογίων παρουσιάζει τόσο μεγάλη ποικιλία ώστε να μην υπάρχει μονοσήμαντη απάντηση. Δεν πρέπει, εξάλλου, να λησμονούμε ότι τα χωρία της Q διασώθηκαν αφού υπέστησαν κάποια επεξεργασία από τους Ματθαίο και Λουκά.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, το μόνο που μας απομένει είναι απλώς να προσδιορίσουμε τις πλέον χαρακτηριστικές χριστολογικές αναφορές της Πηγής των Λογίων. Η κορυφαία αναφορά είναι η χριστολογία περί του Υιού του Ανθρώπου. Όπως είναι γνωστό, τα λόγια της ευαγγελικής παραδόσεως αναφέρονται: (α) στη δράση του Υιού του Ανθρώπου επί της γης, (β) στην ένδοξη επανεμφάνισή του στο μέλλον, και (γ) στην προαγγελία των παθημάτων και της Αναστάσεως του. Από αυτά, όσα ανήκουν στην τρίτη κατηγορία, τόσο χαρακτηριστικά στο *Katá Márkon* και κατ' επέκταση στα *Katá Matθaion* και *Katá Loukán Eναγγέλia*, απουσιάζουν εντελώς από την Q. Οι δύο κατηγορίες που απομένουν, βρίσκονται σε στενή σχέση μεταξύ τους. Η σχέση, όμως, μεταξύ του Υιού του Ανθρώπου που δρά πάνω στη γη και του Υιού του Ανθρώπου που αναμένεται να έρθει ένδοξα στο μέλλον δεν είναι δυνατό να καθοριστεί, λόγω ελλείψεως επαρκών τεκμηρίων.<sup>28</sup> Αυτό, λοιπόν, που με κάποιο βαθμό βεβαιώτητας μπορούμε να υποστηρίξουμε είναι ότι η χριστολογία της Πηγής των Λογίων ήταν διαφορετικού τύπου από εκείνη της αρχέγονης *Ορθοδοξίας*.

Σ' αυτή την πολύ σημαντική «χριστολογική ιδιαιτερότητα» της Πηγής των Λογίων μπορούμε να προσθέσουμε και τη διδασκαλία για απόρριψη του Ιησού από το λαό, ως χαρακτηριστική ιδέα της Q.<sup>29</sup> Η απόρριψη του Ιησού, όμως, στην Πηγή των Λογίων δεν έχει σχέση με την εθελοντική εξιλαστή-

ρια θυσία του Ιησού, δηλ. με το «δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν» των Συνοπτικών (πρβλ. *Mk* 10,45 παρ.). Και αυτό το θέμα παραμένει ανοιχτό για την έρευνα. Η διδασκαλία της απόρριψης του Υιού του Ανθρώπου στην *Q* κατανοείται καλύτερα αν συγκριθεί με την απόρριψη των προφητών της *P. A.* από το λαό του Θεού, ή ακόμη καλύτερα στα πλαίσια του ιουδαϊκού μόθου της υποστατικής σοφίας.<sup>30</sup> Σύμφωνα με τη χαρακτηριστική περιγραφή του R. Bultmann, ο μόθος είχε ως εξής: Η Σοφία, που προϋπήρχε και ήταν σύντροφος του Θεού κατά τη δημιουργία, ψάχνει για κατοικία κάτω στη γη, ανάμεσα στους ανθρώπους. Μάταια όμως ψάχνει, το κήρυγμά της απορρίπτεται. Τότε απευθύνεται προς τους δίκούς της ανθρώπους: ούτε αυτοί όμως τη δέχονται. Μετά από αυτό επιστρέφει στον ουράνιο κόσμο και μένει εκεί σε απομόνωση.<sup>31</sup> Βέβαια, η κοινότητα από την οποία προήλθε η *Q* δεν είχε αναπτύξει εμπεριστατωμένη χριστολογία περί Σοφίας, όπως έδειξε χαρακτηριστικά ο J. M. Suggs<sup>32</sup> επιπλέον, τα σοφιολογικά χωρία της *Q* είναι τέσσερα ή πέντε, δηλ. τα *Lk* 7,35·10,21-22·11,49-51·13,34-35 και πιθανόν το 11,31. Όμως, και η διδασκαλία περί απορρίψεως του Ιησού, μόνο στα χωρία αυτά συναντάται· και αυτό δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο.

Εκτός από την αναμφισβήτητη παρουσία σοφιολογικών θεμάτων στην Πηγή των Λογίων, δεν θα πρέπει κανέίς να αγνοήσει ότι και τα *ιεραποστολικά* κίνητρα έπαιξαν σημαντικό ρόλο για τη συλλογή των λογίων της *Q*.<sup>33</sup> Με τον τονισμό του οικουμενικού χαρακτήρα του χριστιανικού κτηρύγματος, η Πηγή των Λογίων έγινε περίφημο στήριγμα της *ιεραποστολής*. Εξάλλου, παρά το μη διδακτικό και παραινετικό χαρακτήρα της Πηγής των Λογίων, στα περισσότερα σημεία ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο «διδάσκαλος» της κοινότητας. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι παρόμοια κατάσταση επικρατούσε και στην κοινότητα του *Qumran*. Επίσης, η κοινότητα της Πηγής των Λογίων ήταν πλήρως ταυτισμένη με την παλαιοιδιαθηκική σκέψη,<sup>34</sup> η χρήση όμως των Ο' στην *Q* είναι πολύ περιορισμένη.<sup>35</sup> Μπορούμε να πούμε πως η Πηγή των Λογίων βρισκόταν πολύ κοντά στον ιουδαιο-συριακό θρησκευτικό κόσμο των ιδεών, στον οποίο το γόητρο του Βαπτιστή Ιωάννη ήταν πολύ υψηλό. Σε άλλη σχετική μελέτη μας,<sup>36</sup> υποστηρίζουμε ότι οι αναφορές της *Q* στον Ιωάννη καλύπτουν το 1/10 του κειμένου και ότι η προσωπικότητα του Βαπτιστή, παρά το γεγονός ότι περιέχεται στο σχέδιο της σωτηρίας (*Heilsgeschichte*), παραμένει έξω από το χριστιανικό κήρυγμα, ωσάν να είχε αντληθεί από πηγές όπου εμφανιζόταν αυτόνομη και έχοντας από μόνη της σπουδαιότητα.<sup>37</sup>

2. Αυτές είναι οι πλέον εμφανείς ενδείξεις για τα θεολογικά χαρακτηριστικά της Πηγής των Λογίων. Οποιαδήποτε προσπάθεια ακριβέστερου προσδιορισμού της θεολογίας της *Q*, βασιζόμενη στα υπάρχοντα χωρία των

*Κατά Ματθαίον και Κατά Λουκάν Εὐαγγελίων*, είναι επισφαλής από επιστημονική άποψη. Γνωρίζοντας τα λόγια της Q μόνο μέσα στη συνάφεια των μεταγενέστερων Συνοπτικών Εὐαγγελίων, αδύνατούμε να γνωρίσουμε εάν και κατά πόσο η έμφαση που έδινε η Πηγή των Λογίων σε κάποια θέματα έγινε αποδεκτή ή όχι από τους μεταγενέστερους Συνοπτικούς, όπως υποστηρίζεται στη σύγχρονη έρευνα. Επειδή σήμερα είμαστε σε θέση να επισημάνουμε αναθεωρήσεις στο ένα από τα δύο μεταγενέστερα Συνοπτικά Εὐαγγέλια (πρβλ. Ακ 11,49 κ.ε.- 7,31 κ.ε.),<sup>38</sup> δεν είναι παράδοξο να δεχθούμε κατ' αρχήν ότι υπήρχαν χαρακτηριστικές θεολογικές εκφράσεις της Πηγής των Λογίων τις οποίες τροποποίησαν και οι δύο ευαγγελιστές. Το γεγονός ότι τα λόγια της Q δεν εξυπηρετούσαν καθαρά διδακτικούς σκοπούς, αλλά μάλλον χριστολογικούς, συνηγορεί για κάτι τέτοιο.

Βέβαια, η επικρατούσα τάση στην αμερικανική επιστημονική κοινότητα, σύμφωνα με την οποία η ορθή κατανόηση της Πηγής των Λογίων επιτυγχάνεται μόνον με τη βοήθεια της Γνωστικής θεολογίας, και άρα συνδέεται με το Γνωστικισμό, δύσκολα μπορεί να γίνει ευρύτερα αποδεκτή. Η υπόθεση, όμως, ότι η Q αντιπροσώπευε μια παράδοση κηρύγματος για τον Ιησού με διαφορετική έμφαση από εκείνη που συναντούμε στις *Πράξεις* και τις *Επιστολές* του Παύλου, είναι πολύ πιθανή. Και επειδή θεωρείται σχεδόν βέβαιη η ύπαρξη της Q σε γραπτή μορφή, η έλλειψη οποιασδήποτε αναφοράς σ' αυτήν στην αρχαία εκκλησιαστική γραμματεία συνηγορεί στην υπόθεση ότι λόγω του Γνωστικού κινδύνου η ανεξάρτητη ύπαρξη της Q θεωρήθηκε ότι εγκυμονούσε κινδύνους, γι' αυτό και μόνο η διάσωσή της μέσα στο πλαίσιο της μάρκειας παράδοσης κρίθηκε ακίνδυνη και χρήσιμη.

Αν, όμως, αδύνατούμε με αυτό τον τρόπο να ανακαλύψουμε την ιδιάζουσα θεολογία της Πηγής των Λογίων, το ιστορικό της υπόβαθρο και την ιστορική της εξέλιξη, και αυτό εξ αιτίας κυρίως της αναθεωρήσεως του αρχικού κειμένου στα μεταγενέστερα Συνοπτικά Εὐαγγέλια, μπορούμε να προσδιορίσουμε το χαρακτήρα της μέσα από μια άλλη, πολύ ασφαλέστερη διαδικασία, ερευνώντας, δηλαδή, τη διάταξη και ταξίνομηση των λογιακού υλικού της Πηγής των Λογίων, πτυχές για τις οποίες η αντικειμενικότερη προσέγγιση είναι ασφαλώς δυνατή. Σύμφωνα με τους διαδικαστικούς κανόνες τους οποίους προτείναμε στη διδακτορική μας διατριβή και οι οποίοι έγιναν δεκτοί από τον J. S. Kloppenborg, αδιαφιλονείκητη αυθεντία σε θέματα της Πηγής των Λογίων σήμερα,<sup>39</sup> το περιεχόμενο της Πηγής των Λογίων και η διάταξη του υλικού της ήταν ως εξής:

Στην αρχή του κειμένου γίνεται λόγος για την εμφάνιση του Ιωάννη του Βαπτιστή και ακολουθεί σύντομη έκθεση της εσχατολογικής του διδασκαλίας και της ομολογίας του για την υπέρτερη εξουσία του Ιησού. Αυτή η

εξουσία του Ιησού δοκιμάζεται με ορισμένους πειρασμούς, οι οποίοι ουσιαστικά μαρτυρούν για τη θεϊκή του προέλευση (πρβλ. τον τίτλο «Υιός του Θεού»). Μετά από αυτή την αναγνώριση, ο Ιησούς απευθύνεται προς το λαό με την αυθεντική του διδασκαλία. Η τελευταία βρίσκεται ανταπόκριση σε μεγάλα τμήματα του λαού, που κυμαίνονται από τους αλλοεθνείς μέχρι και μαθητές του Ιωάννη και κάποιους ιδιώτες. Αυτοί που τον ακολουθούν και αποδέχονται τη διδασκαλία του αποστέλλονται στον κόσμο σε μια αποστολή που περιλαμβάνει μεταξύ άλλων και ίαση των ασθενών. Ο Ιησούς χαίρει για την επιτυχία αυτής της αποστολής, ευχαριστεί τον Πατέρα του, μακαρίζει τους μαθητές του, προσεύχεται προς τον Πατέρα του καθή διδάσκει στους μαθητές του τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να προσεύχονται, ενώ συγχρόνως τους διαβεβαιώνει για την ανταπόκριση του Θεού στα αιτήματά τους. Συγχρόνως, όμως, εμπλέκεται σε μια σειρά συζητήσεων και διαξιφισμάτων με αυτούς που απορρίπτουν το πρόσωπο, την αποστολή και τη διδασκαλία του. Αποκορύφωμα των συζητήσεων αυτών είναι ένα δριμύτατο κατηγορητήριο κατά των Γραμματέων και των Φαρισαίων. Με την ανοιχτή αυτή ρήξη Ιησού και θρησκευτικής ηγεσίας του Ισραήλ επέρχεται κρίση στο θεοκρατικό αυτό χώρο, η κορύφωση του οποίου προσδιορίζεται με γνώμονα όχι το Σταυρό αλλά τα Έσχατα, το τέλος του παρόντα αιώνα. Η κρίση συνίσταται κυρίως σε βαριές διώξεις των μαθητών του Ιησού. Αυτός τους νουθετεί να παραμείνουν σταθεροί κοντά του ομολογώντας άφοβα το Όνομά του, ενώ συγχρόνως τους υπενθυμίζει ότι δεν πρέπει να ενδιαφέρονται για τα επίγεια. Αντίθετα, πρέπει να είναι πάντοτε «ἔτοιμοι, ότι ἢ ὥρᾳ οὐ δοκ(οῦσιν) ὁ νιός τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται» (*Ακ 12,40 = Μτ 24,44*). Αυτό ξεκαθαρίζεται ακόμη περισσότερο με κάποιες παραβολές και μεμονωμένα λόγια του Ιησού που ακολουθούν, και ο Ιησούς θρηνεί πάνω από την Ιερουσαλήμ για την ανυπακοή των τέκνων της. Τέλος, το κείμενο κατακλείεται με τη διδασκαλία του Ιησού για τα Έσχατα και τον αιφνίδιο ερχομό του Υιού του Ανθρώπου.<sup>40</sup>

Η Πηγή των Λογίων, όπως προκύπτει από την παραπάνω διάταξη και ταξινόμηση του υλικού της, δεν δίνει την εντύπωση ότι ενδιαφέρεται για ιστορικά στοιχεία, όπως τα κανονικά *Ευαγγέλια*, ακόμη και το *Κατά Ιωάννην*. Ένα ουσιαστικό στοιχείο που χαρακτηρίζει το θεολογικό υπόβαθρο της Πηγής των Λογίων αποτελεί η έλλειψη *ιστορίας* των Πάθους. Βέβαια, τα συμπεράσματα που βγαίνουν από αυτό αποτελούν συνήθως πορίσματα προερχόμενα από κάποιο *ex silentio* επιχείρημα. Το γεγονός, όμως, ότι από την Πηγή των Λογίων λείπουν και οι αναφορές στο Πάθος του Χριστού, είτε ως προρρήσεις (πρβλ. *Μκ 8,31-9,31· 10,33-34*) είτε ως έμμεσοι υπαινιγμοί (*Μκ 10,38* κ.ά.), μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας/συλλέκτης του κειμένου δεν ενδιαφερόταν για τη χρονολογική εξιστόρηση του χριστιανικού κηρύγμα-

τος, του οποίου, ως γνωστόν, κορύφωση αποτελούσε ο Σταυρός και η Ανάσταση του Χριστού. Ας σημειωθεί, επίσης, ότι ο όρος «εὐαγγέλιον»,<sup>41</sup> ο οποίος στην παύλεια και Συνοπτική παράδοση συνδέεται με την επίγεια δράση, το Σταυρό και την Ανάσταση, δεν βρίσκεται πουθενά μέσα στην Q. Άλλα και οι «δώδεκα»<sup>42</sup> δεν μνημονεύονται πουθενά, ούτε ονομαστικά ούτε ως σύνολο. Γενικά, η έλλειψη αναφοράς κάποιων ιστορικών γεγονότων στην Πηγή των Λογίων,<sup>43</sup> η σχεδόν αποκλειστική προτίμηση στα λόγια του Κυρίου, ο εμφατικός τονισμός της μέριμνας για το μέλλον και η κατακλείδα του κειμένου με την περί Εσχάτων διδασκαλία, συνηγορούν προς την άποψη ότι το κέντρο βάρους της θεολογίας της Πηγής των Λογίων ήταν η εσχατολογική διάσταση του χριστιανικού μηνύματος.

\*\*\*

Με μια πρώτη πρόχειρη ματιά αποκομιζει κανείς την εντύπωση ότι στην Πηγή των Λογίων δεν υπάρχει καμία αναφορά στην Ευχαριστία. Κάτι τέτοιο, όμως, πολύ δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ως ισχυρό και αποφασιστικό επιχείρημα εναντίον της σχέσεως του αρχαιότερου αυτού κειμένου της ευαγγελικής παραδόσεως με την κύρια μυστηριακή έκφραση της Εκκλησίας, τη στιγμή κατά την οποία ακόμη και ο 4ος εναγγελιστής, ο οποίος δικαίως θεωρείται ως ο κατ' εξοχήν μυστηριακός,<sup>44</sup> παραλείπει τα ιδρυτικά λόγια του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας. Σε τελευταία ανάλυση, δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι ολόκληρη η *Καινή Διαθήκη*, μόνο το σκελετό της προϊστορίας της λειτουργικής πράξεως της αρχέγονης Εκκλησίας μάς διασώζει. Και ο σκελετός αυτός σε μικρά μόνο τμήματα μαρτυριών βασίζεται, τα οποία, για να τα συναρμολογήσουμε, «θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι πολλά από τα ουσιαστικά τμήματα έχουν ανεπανόρθωτα απολεσθεί».<sup>45</sup>

Το ερώτημα το οποίο στην προκειμένη περίπτωση οφείλουμε να διευκρινίσουμε είναι εάν η κατανόηση της Ευχαριστίας, αυτού δηλαδή που θεωρείται πλέον ευρύτατα στη χριστιανική θεολογία ως η έκφραση της ταυτότητας της Εκκλησίας ως κοινωνίας των εσχάτων, συνδέεται καθόλου με τις «συκραμενταλιστικές» απόψεις τόσο των αρχαίων, συγχρόνων της αρχέγονης Εκκλησίας, ελληνιστικών μυστηριακών λατρειών, όσο επίσης και ορισμένων πιο πρόσφατων «χριστιανικών» πρακτικών. Έχοντας αυτό υπόψη, θα πρέπει κανείς να εξετάσει τη θέση της Ευχαριστίας στην Πηγή των Λογίων σε εντελώς διαφορετική βάση. Η ανασύνταση του αρχικού κειμένου της Πηγής των Λογίων, που παρουσιάσαμε πιο πάνω, εάν αντιμετωπιστεί ως κατεύθυντήρια αρχή για την ανακάλυψη των θεολογικών χαρακτηριστικών της χριστιανικής κοινότητας που βρίσκεται πίσω από το εν λόγω κείμενο, πιστεύω πως είναι σε θέση να μας παράσχει μερικές ενδείξεις αυτού που σε αδρές γραμμές χαρακτηρίζεται ως «Ευχαριστία».

Βιβλικοί ερμηνευτές, όπως επίσης και λειτουργιολόγοι, δεν έχουν ακόμη καταλήξει<sup>46</sup> σε γενικά αποδεκτά συμπεράσματα για παρουσιαζόμενη ανομοιότητα μεταξύ των καινοδιαθηκικών δεδομένων και των πρώιμων αναφορών κατά τη μεταποστολική περίοδο σε ό,τι αφορά στην αλληλουχία των γεγονότων κατά την τέλεση της Ευχαριστίας: Προηγείτο το ευχαριστιακό δείπνο και ακολουθούσε στη συνέχεια μια εκτεταμένη περίοδος κοινών προσευχών, αινῶν και διδασκαλίας (όπως μαρτυρούν τα δεδομένα των Συνοπτικών *Εὐαγγελίων* και των *Επιστολών* του Αποστόλου Παύλου, τουλάχιστον στην Κόρινθο), ή γινόταν το ακριβώς αντίστροφο (όπως πιστοποιούν οι μαρτυρίες του Ιουστίνου, αλλά και η πρακτική της Εκκλησίας μέχρι σήμερα); Οι Jones - Hickling υποστηρίζουν ότι «δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε το “πώς” και το “πότε” πραγματοποιήθηκε αυτή η αντιστροφή». Πάντως θα πρέπει να ήταν καθολική, και ίσως να έλαβε χώρα σε αρκετά πρώιμο χρονικό σημείο, τόσο πρώιμο, ώστε αρκετά νωρίς να έχει απεικονιστεί στο χωρίο *Ακ 24,25-35*, και ενδεχομένως και στο βο κεφάλαιο του *Κατά Ιωάννην Εὐαγγελίου*, όπου μια εκτεταμένη διδασκαλία προηγείται της ευχαριστιακής νύξης (εάν βέβαια πρόκειται για κάτι τέτοιο) στους στίχους 6,51-58».<sup>47</sup>

Και όμως, η δομή της Πηγής των Λογίων εμφανίζει ένα εκπληκτικό παράλληλο με το ευχαριστιακό τελετουργικό της Εκκλησίας όπως αυτό για πρώτη φορά περιγράφεται από το μάρτυρα και φιλόσοφο Ιουστίνο στην *Α' Απολογία* του (κεφ. 65). Εκεί τα βιβλικά αναγνώσματα, το κήρυγμα και οι ικεσίες προηγούνται της καθαυτήν ευχαριστιακής τελετουργίας. Εάν, λοιπόν, θεωρήσουμε<sup>48</sup> ότι ολόκληρη η ενότητα της Πηγής των Λογίων που αναφέρεται στη «Διδασκαλία του Ιησού» (και την επόμενη: «Ανταπόκριση στη διδασκαλία του Ιησού») αντιστοιχεί προς το *Μυστήριο των Λόγων*, το χριστιανικό τελετουργικό που σε ολόκληρη την ιστορία της χριστιανικής λατρείας προηγείται του καθαυτό μυστηρίου της Ευχαριστίας, τότε αυτό που θα πρέπει να εντοπιστεί είναι αν μπορεί να γίνει κάποια σύνδεση του επόμενου τμήματος της Πηγής των Λογίων («Ο Ιησούς και οι μαθητές του») με το καθαυτό *Μυστήριο της Ευχαριστίας*. Είναι πράγματι εντυπωσιακό ότι η ενότητα της Πηγής των Λογίων «Ευχαριστία του Ιησού προς τον Πατέρα» (*Ακ 10,21-22 παρ.*) όχι μόνο ομοιάζει με την ευχαριστιακή αναφορά της μεταγενέστερης χριστιανικής λειτουργικής παραδόσεως, αλλά επιπλέον η διάταξή της σε σχέση με την *Κυριακή προσευχή* γίνεται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που γίνεται και στο μετά την αναφορά τμήμα της Θείας Λειτουργίας. Και στην Πηγή των Λογίων και στη μεταγενέστερη ευχαριστιακή λειτουργική πράξη η *Κυριακή Προσευχή* ακολουθεί την ευχή της αναφοράς.

Το ερώτημα, λοιπόν, που φυσιολογικά ανακύπτει είναι εάν οι ενδείξεις αυτές μας επιτρέπουν να ισχυριστούμε ότι η Πηγή των Λογίων είναι καθ' όλα

δομημένη σύμφωνα με την ευχαριστιακή πρακτική της αρχέγονης Εκκλησίας. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό πρέπει ασφαλώς να είναι αρνητική. Αν, όμως, εκλάβουμε την Ευχαριστία «όχι υπό το πρίσμα μιας λατρευτικής (μυστηριακής) τελετής ... αλλά ως ζωντανή έκφραση της εκκλησιολογικής ταυτότητας της χριστιανικής κοινότητας ως κοινωνίας των εσχάτων»,<sup>43</sup> με άλλα λόγια ως τη ζωντανή πράξη της κοινότητας, με την οποία ο πιστός ζει προληπτικά την ερχόμενη Βασιλεία του Θεού, τότε η απάντηση θα μπορούσε να είναι: Ναι, υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ του πλέον εσχατολογικά προσανατολισμένου κειμένου της καινοδιαθηκής παράδοσης (δηλαδή της Πηγής των Λογίων) και της πλέον εσχατολογικής πράξης της χριστιανικής κοινότητας (δηλαδή της Ευχαριστίας).

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

### Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΠΗΓΗΣ ΤΩΝ ΛΟΓΙΩΝ

(μὲ λεπτομέρειες τοῦ «εὐχαριστιακοῦ» της τμήματος)

## I. ΠΡΟΛΟΓΟΣ

## II. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ

III. Η ΑΝΤΑΠΟΚΡΙΣΗ { (= Τὸ Μυστήριο τοῦ Λόγου;)  
ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ

IV. Ο ΙΗΣΟΥΣ ΚΑΙ ΟΙ ΜΑΘΗΤΕΣ ΤΟΥ (= Τὸ Μυστήριο τῆς Εὐχαριστίας;)

### 1. Ἡ ἀποστολὴ τῶν μαθητῶν

Ἐλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δειήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. ὑπάγετε· Ιδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί (Mt 10,16β).<sup>44</sup> μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα, καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσθε. εἰς ἣν δὲ ἀν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ· καὶ ἔαν ἐκεῖ ἦν νίος εἰρήνης. ἐπαναπαίσεται ἐπ αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μὴ γε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει. ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἔσθιοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν· ἀξιος γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν· καὶ εἰς ἣν ἀν πόλιν

εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς, καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἡγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἴπατε· καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ὑμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν τοῦτο γινώσκετε, ὅτι ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἔκεινῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἡ τῇ πόλει ἔκεινη.

## 2. Ὁ ταλανισμὸς τῶν πόλεων τῆς Γαλιλαίας

Οὐαὶ σοι, Χοραζίν· οὐαὶ σοι, Βηθσαϊδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἀν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν. πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἡ ὑμῖν. καὶ σύ, Καφαρναούμ,

μὴ ἔως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ;

ἔως τοῦ ἄδου καταβήσῃ.

὾ οἱ ἀκούων ὑμῶν ἐμοὶ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστεῖλαντά με.

## 3. Ἡ εὐχαριστία τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν Πατέρα (= Ἡ Ἀναφορά;)

Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἡγαλλιάσατο [δὸς Ἰησοῦς] ... καὶ εἶπεν·  
ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ,

κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς.

ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν,

καὶ ἀπεκάλυψας αὐτά νηπίοις·

ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου,

καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ νίδος εἰ μὴ ὁ πατήρ,

καὶ τίς ἐστιν ὁ πατήρ εἰ μὴ ὁ νίδος

καὶ φέαν βούληται ὁ νίδος ἀποκαλύψαι.

## 4. Ὁ μακαρισμὸς τῶν μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ

Μακάριοι οἱ ὁφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἢ βλέπετε. λέγω γάρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἥθελησαν ἴδειν ἢ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἴδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἢ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

5. Ἡ προσευχὴ τοῦ Ἰησοῦ  
(= Ἡ μετὰ τὴν Ἀναφορὰ Κυριακὴ Προσευχὴ;)

Πάτερ,  
ἀγίασθήτω τὸ ὄνομά σου·  
ελθέτω ἡ βασιλεία σου·  
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον  
δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·  
καὶ ἀφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν,  
καὶ γάρ αὐτοὶ ἀφίσουμεν παντὶ ὁφεῖλοντι ἡμῖν·  
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

6. Ἡ ἀνταπόκριση τοῦ Θεοῦ στὴν προσευχὴν

Κάγὼ ὑμῖν λέγω, αἴτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε·  
κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. πᾶς γάρ ὁ αἴτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν  
εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει  
ὁ νιὸς ἰχθύν, καὶ ἀντὶ ἰχθύος δοφιν αὐτῷ ἐπιδώσει ἡ καὶ αἰτήσει φόν, ἐπιδώ-  
σει αὐτῷ σκορπίον εἰς οὐν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ  
διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει  
πνεῦμα ἄγιον τοῖς αἴτοῦσιν αὐτόν.

**V. Ο ΙΗΣΟΥΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΠΑΛΟΙ ΤΟΥ**

**VI. Η ΠΡΟΕΤΟΙΜΑΣΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΕΠΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΕΛΟΣ**

**VII. ΕΠΙΛΟΓΟΣ. Ο ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ (Η ΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΥΙΟΥ  
ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ)**

**ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ**

\* Η μελέτη αυτή αφιερώνεται στον ομότιμο καθηγητή της Λειτουργικής του ΑΠΘ Ιωάννη Φουντούλη. Αποτελεί ελάχιστα τροποποιημένη μετάφραση από τα αγγλικά εισήγησης του συγγραφέα στους καθηγητές και μεταπτυχιακούς φοιτητές της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου της Lund της Σουηδίας το Μάιο του 1995. Στην αγγλική της εκδοχή περιλαμβάνεται στο έργο του συγγραφέα, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ*. *Studies in Q*. Scholars Press, Atlanta 1999, σελ. 117 κ.ε.

1. Πρβλ.. τις μελέτες μου «Ἡ Ορθοδόξη θεολογία στο κιτώφι του 21ου αι.», και «Ορθοδοξία και Δύση», *H Orthodoxyia στο σταυροδρόμι*, EKO 4, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1992, σελ.. 33 κ.ε. και 91 κ.ε. αντίστοιχα.

2. Περισσότερα στη μελέτη μου, «Ευχαριστιακή και θεραπευτική πνευματικότητα», *Lex Orandi. Μελέτες λειτουργικής θεολογίας*, ΕΚΟ 9, Εκδόσεις Παραπηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 107-135.

3. «The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel», L. Padovese (εκδ.), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Ρώμη 1996, σελ. 39-52.

4. Περισσότερα για το θέμα αυτό στη μελέτη μου, *ΣΤΑ ΥΡΟΣ και ΣΩΤΗΡΙΑ. Το σωτηριολογικό υπόβαθρο της παύλειας διδασκαλίας των σταυρού υπό το πρίσμα της προ-παύλειας εργασίες του θανάτου του Ιησού*, Θεσσαλονίκη 1983.

5. Κάπι παρόμοιο υποστήριζε και ο (Μητροπολίτης Περγάμου) I. Ζηζιουλας, όταν γράφει ότι «στὸ Δ' Ἐναγγέλιο ταυτίζεται ἡ αἰλονια ζωὴ, δηλαδὴ ἡ ζωὴ χωρὶς θάνατο, μὲ τὴν ἀλήθεια καὶ τὴ γνῶση. Αὐτὸ, δῆμος, μπορεῖ νῦ γίνει πραγματικότητα μόνον ἐν ἡ ἔξαπομπευμένη φόστη μεταμορφοθεῖ σὲ κοινωνία, ὅταν δηλαδὴ «εἶναι» καὶ «κοινωνία» ταυτιστοῦν» (*Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, SVS Press, Crestwood 1985, σελ. 105). Πρβλ., επίσης τα σχόλιά του για το πραγματικό νόημα της Ευχαριστίας στην Ορθόδοξη παράδοση: «Οταν νοηθῇ εἰς τὴν δρήθην καὶ ἀρχικήν της ἔννοιαν –καὶ δχι ὅπως κατήνηται νῦ θεωρήται ἀκόμη καὶ εἰς τὴν Ὁρθόδοξιαν ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ Σχολαστικισμοῦ – ἡ Εὐχαριστία είναι πρὶν ἀπὸ δλα τὰ ἄλλα σύναξις, κοινότης, ἔνα πλέγμα σχέσεων ...» («Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον», *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Chanbesy 1977, 287-323, σελ. 318).

6. «The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel», σελ. 51 κ.ε.

7. Για πρόσφατη βιβλιογραφία για την Πηγή των Λογίων, βλ. στο έργο μου, *Τα Λόγια του Ιησού. Το αρχαιότερο Εναγγέλιο*, Αθήνα 2005. Για τη μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '70 βιβλιογραφία βλ., τη διδακτορική μου διατριβή 'Η περὶ τῆς Πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία. Κριτική θεώρησης τῶν συγχρόνων φιλολογικῶν καὶ θεολογικῶν προβλημάτων τῆς Πηγῆς τῶν Λογίων', Αθήνα 1977.

8. C. P. M. Jones, «The Eucharist: I. The New Testament» (αναθεωρημένο από τον C. J. A. Hickling), *The Study of Liturgy. Revised Edition*, SPCK London 1992, σελ. 184-209.

9. A. C. Couratin, «Liturgy», στο *The Pelican Guide to Modern Theology*, τόμ. Β', με αντικείμενο την Ιστορική Θεολογία, 1969, σελ. 131-240.

10. H. W. Attridge, «Reflections on Research into Q», *Semeia* 55 (1991), 223-234, σελ. 223.

11. «Did Q Exist?», 'Εκκλησία καὶ Θεολογία 1 (1980), σελ. 287-327· «The Nature and Extent of the Q-Document», *NT* 20 (1978), σελ. 49-73 (τα ἀρθρα αυτά αποτελούν αγγλική μετάφραση των δύο πρώτων κεφαλαίων της διδακτορικής μου διατριβής 'Η περὶ τῆς Πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία. Ορισμένα τμήματα ὁσων ακολουθούν βασίζονται στο τρίτο κεφάλαιο αυτῆς της διατριβῆς, που επίσης δημοσιεύτηκαν στη δημοτική στο ἀρθρο μου «Εισαγωγικά στην Πηγή των Λογίων (Q)», *Ἐρμηνεία τῶν Εὐαγγελίων*, Θεσσαλονίκη 1990, σελ. 125-160) · «The Original Order of Q. Some Residual Cases», J. Delobel (εκδ.), *Logia*, Leuven 1982, σελ. 379-387.

12. P. Vassiliadis, «Prolegomena to a discussion on the Relationship Between Mark and the Q-Document», *ABM* 3 (1975), σελ. 31-46. Επίσης σε ελληνική μετάφραση στο *Ἐρμηνεία τῶν Εὐαγγελίων*, σελ. 179-207.

13. Στο ίδιο.

14. Η λόση αυτή προτάθηκε από τους J. Wellhausen και A. Julicher (στο ίδιο, σελ. 32-33).

15. Την ἀπόψη αυτή, μετά από φιλολογική ανάλυση, υποστήριξαν οι B. Weiss, A. Loisy, M. Goguel, W. Sanday, B. W. Bacon και F. C. Grant (στο ίδιο, σελ. 33-36).

16. Τη λόση αυτή για πρώτη φορά υποστήριξαν οι A. Harnack, J. Moffatt, B. H. Streeter και B. H. Throckmorton (στο ίδιο, σελ. 36-39).

17. Οι A. Meyer, A. E. J. Rawlinson και T. E. F. Honey υποστήριξαν ότι ο Μάρκος χρησι-

μοποίησε όχι την ίδια την Πηγή των Λογίων, αλλά μια παρόμοια προς αυτήν πηγή (Q<sup>K</sup>, q κλπ).

18. «Προλεγόμενα...», σελ. 204.

19. Μεταξύ των νεωτέρων μελετών για τις σχέσεις Μάρκου - Πηγής των Λογίων ξεχωρίζουν εκείνες των B. L. Mack, «*Q and the Gospel of Mark: Revisiting Christian Origins*», *Semeia* 55 (1991), σελ. 15-39, και J. Schüling, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium*, Würzburg 1991.

20. Από μια εντυπωσιακή λίστα μελετών ξεχωρίζει κανείς την κύρια μονογραφία του, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, η οποία χαρακτηρίστηκε από τον Robinson στον πρόλογο ως η τελευταία λέξη της επιστήμης για την Πηγή των Λογίων. Πρβλ., επίσης το ειδικό αφιέρωμα του επιστημονικού περιοδικού *Semeia* 55 (1991), με τον τίτλο *Early Christianity, Q and Jesus*, το οποίο αφιερώθηκε στις εργασίες του Q Seminar των ετών 1983-1989.

21. C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, T&T Clark, Edinburgh 1996.

22. Υπό έκδοση τελεί η πλήρης βιβλιογραφία για την Πηγή των Λογίων, ενώ εκδόθηκε η λεπτομερής κριτική έκδοση το κειμένου της Q (Robinson J. M. - Hoffmann P. - Kloppenborg J. S. (εκδ.), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis / Leuven 2000).

23. O Hoffmann σχετικά πρόσφατα κυκλοφόρησε συλλογή μελετών του για την Πηγή των Λογίων, με τίτλο *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, NTA π.Φ. 28, Münster 1995, «σε μια προσπάθεια να διορθώσει», όπως ισχυρίζεται, «τα τυχόν άλλειματα της επι υφηγεσία διατριβής του, με θέμα *Studien zur Theologie der Logienquellen*», Münster 1982. Η παραπομπή είναι από τη σελ. 159 του άρθρου του «The Redaction of Q and the Son of Man: A Preliminary Sketch», R. A. Piper (εκδ.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, E. J. Brill, Leiden 1995, σελ. 159-198.

24. Περισσότερα για την πορεία της έρευνας μέχρι το τέλος της περασμένης γενιάς και τις διάφορες φάσεις ως προς την αναζήτηση και τον προσδιορισμό της θεολογίας της Q βλ. στη διατριβή μας, 'Η περὶ τῆς Πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία, σελ. 121 κ.ε., απ' όπου και όσα ακολουθούν.

25. Πρβλ., επίσης τις παρατηρήσεις του G. N. Stanton, «On the Christology of Q», B. Lindars - S. Smalley (εκδ.), *Christ and Spirit in the N.T. Studies in Honour of C. F. D. Moule*, Cambridge 1973, σελ. 27-42.

26. Εδώ ακολουθείται η προτεινόμενη από τον O. Cullmann ορολογία (*Salvation in History*, αγγλ. μετ., Αθήνα 1967, σελ. 78-79).

27. Αυτό γίνεται ασφές στην απαίτηση του Ιησού «ή όλα ή τίποτε» βλ. Σ. Αγουρίδη, 'Η ἐπὶ τοῦ ὄρους Ὁμilia τοῦ Ἰησοῦ', Αθήνα 1975, σε διάφορα σημεια· επίσης βλ. *ABM* 2 (1974), σελ. 183 κ.ε., σελ. 271 κ.ε., και *ABM* 3 (1975), σελ. 47 κ.ε.

28. Πρβλ. R. H. Fuller, *The New Testament in Current Study*, London 1963, σελ. 91. Σχετικά πρόσφατα ο J. M. Robinson («The Son of Man in the Sayings Gospel Q», C. Elsas κ.ά. (εκδ.), *Tradition and Translation. Festschrift für C. Colpe zum 65. Geburstag*, Walter de Gruyter, Berlin & New York 1994, σελ. 315-335) υποστήριξε ότι «η Q μαρτυρεῖ τα αρχικά στάδια της χριστολογικής εξέλιξης» (σελ. 335).

29. O D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 1969, σελ. 24 κ.ε., εκφράζει παρόμοια άποψη με τη φράση: «Ανταγωνισμός μεταξύ Ιησού και της γενεάς ταύτης».

30. Πρβλ., O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967,

ιδιαίτερα σελ. 253 κ.ε. Σύγκρινε όμως και τις θέσεις του J. M. Robinson, «LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q».

31. R. Bultmann, «Die religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium», *EΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. H. Gungelzum 60. Geburstag II*, 1923, σελ. 10-11. Πρβλ. *Iος 1,9* κ.ε.

32. *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Massachusetts 1970. Αντιθετή ύποψη υποστηρίζει ο F. Christi, *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970, σελ. 61 κ.ε.

33. Πρβλ. P. D. Meyer, «The Gentile Mission in Q», *JBL* 89 (1970), σελ. 405-417.

34. J. C. Hawkins, «Probabilities as to the so-called Double Tradition of St. Matthew and St. Luke», W. Sanday (ed.), *Oxford Studies on the Synoptic Problem*, Oxford 1911, 95-138, σελ. 128. Για τη θεωρία περί «κυνικού» και όχι βιβλικού υποβάθμου της Q βλ. περισσότερα στη μελέτη μου, «The Challenge of Q. The Cynic Hypothesis», *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. Studies in Q*, σελ. 151 κ.ε.

35. Εκτός του χωρίου *Ακ 7,27* παρ. η χρήση της μετάφραστς των Ο' περιορίζεται μόνο στη διήγηση των Πειρασμάτων του Ιησού. Ο S. E. Johnson, «The Biblical Quotations in Matthew», *HTR* 36 (1943), σελ. 135-153, υποστηρίζει ότι η «Πηγή των Λογίων, πριν να χρησιμοποιηθεί από τους ευαγγελιστές, υπέστη την επίδραση της μεταφράσεως των Ο'» (σελ. 144-145). Πρβλ. επίσης του ίδιου, «The LXX and the New Testament», *JBL* 56 (1937), σελ. 331-345.

36. Βλ. «Ο ρόλος του Βαπτιστή Ιωάννη στην Πηγή των Λογίων και στο Κατά Μάρκου», *Θεολογία* 46 (1975), 405-413, σελ. 406.

37. Στο ίδιο, σελ. 412, 408.

38. Στην πρώτη περίπτωση ο Ματθαίος τροποποίησε την αιθεντικότερη έκφραση «ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ» (*Ακ 11,49α*) με τη λέξη «Ἐγώ», ταυτίζοντας έτσι τον Ιησού με την υπερβατική Σοφία (*Μτ 18,34*). Παρομοίως, στο στίχο *Μτ 11,19* αναφέρεται ότι «ἔδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς», σε αντικατάσταση του αρχαιότερου τύπου «ἔδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς» (*Ακ 7,35*), καθώς στη δεύτερη περίπτωση ο Ιησούς ήταν δυνατό να εκληφθεί σε υποδεέστερη χριστολογικά θέση, αφού θα συγκαταλέγεται μεταξύ των «τέκνων» της Σοφίας (ισότιμος ίσως του Ιωάννη του Προδρόμου). Αντίθετα, κατά τη σαφή διατύπωση του Ματθαίου, ο Ιησόςς ταυτίζεται με τη Σοφία. Αν, όμως, δεχτούμε ότι και οι δύο ευαγγελιστές, Ματθαίος και Λουκάς, «αναθεωρούν» κατά όμοιο τρόπο κάποια στοιχεία της Q, δεν θα ήταν παράλογο να υποθέσουμε ότι η ίδια η Πηγή των Λογίων έδωσε τη βάση μιας τέτοιας κοινής και από τους δύο αναθεωρήσεις.

39. *The Formation of Q*, σελ. 83 κ.ε. («sound and responsible criteria», σελ. 84, «application of the criteria suggested by Vassiliadis lead to the conclusion ...», σελ. 88).

40. Για μια ακόμη φορά γίνεται συφές πόσο ομαλά διαδέχονται οι περικοπές που αποδιδούνται στην Πηγή των Λογίων η μια την άλλη, γεγονός που συνηγορεί τόσο υπέρ της υπάρξεώς της σε γραπτή μορφή, όσο και υπέρ της ορθότητας της προτάσεώς μας για την ανασύστασή της.

41. Βλ. *I Cor 15,1·Γαλ 1,11·I Θεο 1,5* κ.ά. Χαρακτηριστικό είναι το τελευταίο από τα παραπάνω χωρία, όπου τονίζεται ότι «τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ...» (η υπογράμμιση δική μας). Πρβλ. επίσης τη χρήση των όρων «εὐαγγέλιον» (από το Μάρκο και το Ματθαίο) και «εὐαγγελίεσθαι» (από το Λουκά).

42. Βλ. A. Harnack, *The Sayings. The Second Source of St. Matthew and St. Luke*, αγγλ. μετ. London 1908, σελ. 153.

43. Η έλλειψη της ιστορίας του Πάθους από τη μια πλευρά, και ο τονισμός της σωστικής δύναμης των λόγων του Ιησού από την άλλη, ήταν χαρακτηριστική στον ανατολικό Γνωστικό χριστιανισμό (πρβλ. το πρώτο και εισαγωγικό λόγιο του Κατά Θωμάν Εὐαγγελίου, «δοστις ἄν τὴν

έρμηνείαν τῶν λόγων τούτων εὐρίσκῃ, θυνάτῳ οὐ μὴ γεύσηται», το οποίο συναντάται και στα ελληνικά στον πάπυρο 654 της Οξυρύγχου κινέτη την κριτική αποκατάσταση του J. A. Fitzmyer, «The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas», *TS* 20, 1959, σελ. 505-560). Μπορούμε επίσης να διακρίνουμε την αντιδιαστολή μεταξύ της δύναμης του Σταυρού και της δύναμης των λόγων του Ιησού σ' ἐναν υπαντιγμό του Πολυκάρπου Σμύρνης, ὃς ἐν μηδολογῇ τῷ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ... καὶ δὲ ἐν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ Κυρίου ...», *Προς Φιλιππαῖς* VII, 1, *ΒΕΠΕΣ* 3, σελ. 17 (οι υπογραμμίσεις δικές μας).

44. Πρβλ. O. Cullmann, *Les Sacraments dans l'Evangile Johannique*, 1951, που ενσωματώθηκε στο έργο του *Early Christian Worship*, 1953. Η εκ νέου ανακάλυψη των μυστηριακών χαρακτηριστικών του Δ' Ευαγγελίου έχει βέβαια μακρά ιστορία στην παλαιότερη βιβλική θεολογία (πρβλ. C. T. Craig, «Sacramental Interest in the Fourth Gospel», *JBL* 58 (1939), σελ. 31-41, J. M. Creed, «Sacraments in the Fourth Gospel», *The Modern Churchman* 16 (1926), σελ. 363-372. Περισσότερα στη μελέτη μου, «Η θεολογική κατανόηση των μυστηρίων στο Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο», *Lex Orandi*, σελ. 55-73.

45. Βλ. A. C. Couratin, «Liturgy», σελ. 154 κ.ε.

46. C. P. M. Jones (avaθ. C. J. A. Hickling), «The Eucharist: I. The New Testament», σελ. 204.

47. *Στο μήνιο*.

48. Βλ. το Παράρτημα, πιο κάτω.

49. Π. Βασιλειάδη, «Το βιβλικό υπόβαθρο της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας», *Lex Orandi*, 29-53, σελ. 49.



JOHN FOTOPoulos  
Assistant Professor of Religious Studies  
Saint Mary's College, Notre Dame, Indiana

ΤΡΟΦΗ, ΟΙΝΟΣ ΚΑΙ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ.  
Η ΕΛΛΗΝΟΡΩΜΑΪΚΗ ΠΑΡΑΘΕΣΗ ΔΕΙΠΝΟΥ  
ΟΠΩΣ ΔΙΑΦΑΙΝΕΤΑΙ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΟΔΗΓΙΕΣ  
ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΑ ΕΙΔΩΛΟΘΥΤΑ  
(*I KOP* 8,1 - 11,1)

Είναι ευρύτατα γνωστό ότι η Κόρινθος κατέστη ρωμαϊκή αποικία το 44 π.Χ. από Ρωμαίους απελεύθερους και βετεράνους των λεγεώνων. Η νέα πόλη που αναπτύχθηκε χρησιμοποίησε το ρωμαϊκό τρόπο διακυβέρνησης και αρχιτεκτονικής, ενώ τα λατινικά ήταν η γλώσσα των δημοσίων επιγραφών. Εντούτοις, η ρωμαϊκή Κόρινθος είχε την επιρροή της Ελλάδας παντού σε όλες της τις εκδηλώσεις. Η ελληνική, και όχι η λατινική, φαίνεται πως ήταν η γλώσσα των κοινωνικών και εμπορικών δραστηριοτήτων της πόλης.<sup>1</sup> Μια τέτοια ελληνική επιρροή στη ρωμαϊκή αποικία της Κορίνθου μάς προτρέπει να ανοίξουμε μια γενικότερη συζήτηση σχετικά με τον επίσημο τρόπο παράθεσης ελληνορωμαϊκών δείπνων, με τα στοιχεία των ελληνικών ή ρωμαϊκών εθίμων δείπνου να προσδιορίζουν, όπου χρειάζεται, τον τρόπο αυτό παράθεσης.

Ένα συνηθισμένο χαρακτηριστικό γνώρισμα των επίσημων ελληνορωμαϊκών γευμάτων, είτε οργανώνονταν σε ιδιωτικούς οίκους, είτε σε ειδωλολατρικούς ναούς, ήταν η ψυχαγωγία, που συχνά περιλάμβανε και σεξουαλικές σχέσεις. Οι σεξουαλικές σχέσεις ως κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα του επίσημου τρόπου παράθεσης ελληνορωμαϊκών δείπνων είναι ιδιαίτερα σημαντικές για την ιστορικο-κοινωνική ανασύνθεση της θεολογικής διαμάχης στην Εκκλησία της Κορίνθου σχετικά με τα ειδωλόθυτα,<sup>2</sup> δεδομένου ότι ο απόστολος Παύλος αντιμετωπίζει το ζήτημα της σεξουαλικής ανηθικότητας (*πορνεία*) σε συνδυασμό με την παράθεση δείπνων και την ειδωλολατρία στο *I Korp* 10,6-13.

## 1. Τα ελληνορωμαϊκά έθιμα παράθεσης δείπνου

Η παράθεση δείπνου στον ελληνορωμαϊκό κόσμο ήταν ένας αρχικός φορέας κοινωνικής αλληλεπίδρασης, θρησκευτικής έκφρασης, και χαρμόσυνης ψυχαγωγίας. Σύμφωνα με ένα ρωμαϊκό ρητό που αναφέρεται από τον Πλούταρχο, το να δειπνεί κανείς μόνος δεν θεωρούνταν «δείπνο», αλλά απλώς «βρώστη».³ Τα ελληνορωμαϊκά γεύματα χρησίμευαν για τη δημιουργία ή ενίσχυση σχέσεων μεταξύ των μελών μιας κοινότητας συνδαιτυμόνων. Πολλά ελληνορωμαϊκά γεύματα ήταν λιγότερο επίσημα και περιορίζονταν μόνο στα μέλη της οικογένειας. Σε τέτοια άτυπα γεύματα ο πατέρας θα μπορούσε ή να δειπνήσει χωριστά από τη σύζυγο και τα παιδιά του, ή να δειπνήσει μαζί τους.<sup>4</sup>

Τέτοια είδη μη επίσημων οικογενειακών γευμάτων είχαν ένα διαφορετικό χαρακτήρα από τα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα, δεδομένου ότι δεν περιλάμβαναν ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις, υπερβολική ποσότητα τροφίμων, εξεζητημένη ψυχαγωγία και εκτεταμένη οινοποσία (*συμπόσιον*). Στη μελέτη αυτή θα εστιάσουμε την προσοχή μας στα επίσημα ελληνορωμαϊκά δείπνα, επειδή αυτά θα ήταν ο τύπος γευμάτων που παρετίθεντο μετά από πρόσκληση (*I Korp* 10,27), στην τράπεζα ενός ναού (*I Korp* 8,10), περιλάμβαναν σεξουαλικές πράξεις (*I Korp* 10,7-8), και στα οποία οι συνδαιτυμόνες ήταν ξαπλωμένοι (*I Korp* 8,10).

### a) Το πρόγευμα: 'Ακράτισμα — *Ientaculum*

Σύμφωνα με τον D. E. Smith, τόσο οι Έλληνες όσο και οι Ρωμαίοι είχαν τρία γεύματα κατά τη διάρκεια της ημέρας.<sup>5</sup> Το πρώτο γεύμα της ημέρας για τους Έλληνες ονομαζόταν ἀκράτισμα και καταναλώνονταν κατά την ανατολή του ηλίου, συνήθως εντός οικιακού περιβάλλοντος. Κατά το ἀκράτισμα καταναλώνονταν ανόθετο κρασί, απ' όπου και η ονομασία ἀκράτισμα, που προέρχεται από τη λέξη ἄκρατος (κυριολεκτικά: «ανόθετος», π.χ. ἄκρατος [ανόθετος] οἶνος), στο οποίο βουτούσαν το ψωμί.<sup>6</sup> Για τους Ρωμαίους, το πρωινό γεύμα λάβαινε χώρα επίσης κατά την ανατολή και ονομαζόταν *ientaculum*. Το *ientaculum* αποτελούνταν από ψωμί και αλάτι και συνοδευόταν είτε από αυγά, τυρί και ελιές, είτε από ξηρούς καρπούς. Το *mulsum*, ένα πόσιμο μίγμα από κρασί και μέλι, μπορούσε επίσης να αποτελεί μέρος του *ientaculum*.<sup>7</sup> Αν και μπορεί να θεωρηθεί πως το πρωινό γεύμα δεν ήταν ένα επίσημο γεύμα και δεν παρετίθετο στην τράπεζα ενός ναού, ένα *ientaculum* που αναφέρεται από τον Απουλήιο στις *Μεταμορφώσεις* δείχνει ότι θα μπορούσε να έχει και αυτή

τη μορφή. Ο Απουλήιος, κατά την τρίτη ημέρα της μύησής του στη μυστηριακή λατρεία της Ισιδός στις Κεγχρεές, παραβέτει ένα τελετουργικό πρόγευμα (*ientaculum*) στο ναό προς τιμήν της χειροτονίας του ως ιερέως της Ισιδός,<sup>8</sup> που αποδεικνύει ότι και το πρόγευμα θα μπορούσε να είναι επίσημο και να έχει επίσης βαθιά θρησκευτική αξία παρά την απλότητα των τροφίμων.

### β) Το μεσημεριανό γεύμα: *To Ἀριστον — Prandium*

Το μεσημεριανό γεύμα κατά τις ελληνικές και ρωμαϊκές συνήθειες ήταν επίσης ένα σχετικά ελαφρύ γεύμα, μολονότι καταναλώνονταν περισσότερα απ' ό, τι στο πρωινό γεύμα. Ο Smith σημειώνει ότι το μεσημεριανό γεύμα (ελληνικά: *ἄριστον*, λατινικά: *prandium*) καταναλώνονταν γύρω στην έκτη ώρα (11:00 π.μ.-12:00 μ.). Το γεύμα αυτό αποτελούνταν κυρίως από τα υπόλειμματα (*reliquiae*) του βραδινού γεύματος της προηγούμενης ημέρας. Το γεύμα σε κοινό επίπεδο περιείχε μία μερίδα κρέατος ή ψαριού μαζί με κρασί και φρούτα.<sup>9</sup> Το *prandium* ήταν δικαιολογημένα ελαφρύ γεύμα για διάφορους σημαντικούς λόγους: ένας σύντομος ύπνος (*meridiatio*) ακολουθούσε το *prandium* κατά την καλοκαιρινή περίοδο για μία ώρα περίπου, ενώ στη συνέχεια η άσκηση και ένα λουτρό προκαλούσαν την όρεξη για το βραδινό γεύμα, το οποίο ακολουθούσε ακριβώς τρεις ώρες αργότερα.<sup>10</sup>

### γ) Το βραδινό γεύμα: *To Δεῖπνον/Συμπόσιον — Cenā/Convivium*

Το βραδινό γεύμα ήταν η πρωταρχική πηγή συντήρησης στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και θα μπορούσε να συμβεί μέσα σε ένα ιδιωτικό σπίτι ή στην τράπεζα του ναού.<sup>11</sup> Φαίνεται ότι οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι, οι Ιουδαίοι και οι Χριστιανοί ακολουθούσαν την ίδια βασική δομή για το επίσημο βραδινό γεύμα, ανεξάρτητα από τη θέση, την περίπτωση ή τη σημασία του.<sup>12</sup> Το βραδινό γεύμα λάμβανε χώρα χαρακτηριστικά σε δύο στάδια: Το πρώτο στάδιο αποτελούνταν από την κατανάλωση τροφίμων (*δεῖπνον/cena*) και το δεύτερο στάδιο αποτελούνταν από την κατανάλωση κρασιού (*συμπόσιον/convivium*). Βεβαίως, το κρασί θα μπορούσε να καταναλωθεί και κατά τη διάρκεια του πρώτου σταδίου του γεύματος,<sup>13</sup> αλλά η κοινή πρακτική για το κρασί ήταν να καταναλώνεται αυτό σε μεγάλες ποσότητες κατά τη διάρκεια του δεύτερου σταδίου του γεύματος.<sup>14</sup> Τόσο το ελληνικό *δεῖπνον* όσο και το ρωμαϊκό *cena* λάμβαναν χώρα κατά τη διάρκεια της δύσης του ηλίου ή γύρω στην ενάτη ώρα. Προσκλήσεις στο δείπνο απευθύνονταν είτε με τη μορφή προφορικής πρόσκλησης, που παρεχόταν είτε από τον οικοδεσπότη, είτε από ένα δούλο *vocator*, που αποστέλλονταν από τον οικοδεσπότη.<sup>15</sup> Γραπτές

προσκλήσεις μπορούσαν επίσης να σταλούν, αλλά πιθανώς αυτές διαβάζονταν στον προσκεκλημένο από ένα δούλο *recitor*.<sup>16</sup> Απρόσκλητοι φιλοξενούμενοι ήταν κοινό περιστατικό και στα ελληνικά και στα ρωμαϊκά γεύματα: τέτοιοι φιλοξενούμενοι αναφέρονται από τον Πλούταρχο ως «σκιές»<sup>17</sup> και από το Λουκιανό ως «παράσιτα».<sup>18</sup> Οι απρόσκλητοι φιλοξενούμενοι παρακινούνταν στα γεύματα συχνά από την επιθυμία για κοινωνική ανέλιξη παράλληλα με τους κοινωνικά ανωτέρους, και από τις ορέξεις που προσελκύονταν από τις φήμες των ελκυστικών επιλογών διατροφής ή της ψυχαγωγίας.<sup>19</sup>

Η κατάκλιση, στηριζόμενη στην αριστερή πλευρά του σώματος (το αριστερό χέρι χρησιμοποιούνταν για να υποστηρίξει το κεφάλι και το δεξί χέρι χρησιμοποιούνταν για να φθάσει τα τρόφιμα), ήταν η δειπνίζουσα στάση στα ελληνορωμαϊκά γεύματα. Η κατάκλιση πραγματοποιούνταν σε ανάκλιντρα, που ήταν συνήθως πέτρινες πλάκες, με περίπου 1,80 μέτρα μήκος, που καλύπτονταν με μαξιλάρια, τα οποία ευθυγραμμίζονταν με τους τοίχους μιας τραπεζαρίας.<sup>20</sup> Η κατάκλιση εμφανίζεται να είναι προνόμιο των ελεύθερων ανδρών πόλιτών κατά τον Iο αιώνα μ.Χ. Γενικά, οι γυναίκες, οι δούλοι και τα παιδιά απλώς κάθονταν κατά τη διάρκεια της συμμετοχής σε επίσημα γεύματα. Εντούτοις, υπάρχουν κάποια στοιχεία ότι οι γυναίκες ήταν σε θέση να κατακλίνουν στα ρωμαϊκά πλαίσια κατά τη διάρκεια του Iου αιώνα μ.Χ., και στα ελληνικά πλαίσια κατά τη διάρκεια του 2ου αιώνα μ.Χ.<sup>21</sup> Όμως, ο Λουκιανός ακόμη θεωρεί το να κάθεται κανείς σε ένα επίσημο γεύμα «θηλυπρεπές και αδυναμία».<sup>22</sup> Εν πάσῃ περιπτώσει, κατά τη διάρκεια της περιόδου της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μια συγχώνευση των ελληνικών και ρωμαϊκών τύπων των τραπεζαριών και των εθίμων αποτέλεσε το γενικό κανόνα. Οι τραπεζαρίες έγιναν χαρακτηριστικά μακρύτερες από τα *triclinia* της Δημοκρατίας, όπου χωρούσαν εννέα συνδαιτυμόνες, επιτρέποντας τη διασκέδαση να λάβει χώρα στο κέντρο του δωματίου και συχνά να φιλοξενήσει μέχρι δεκαοχτώ φιλοξενούμενους.<sup>23</sup>

Το μέγεθος του παραδοσιακού ρωμαϊκού *convivium* εκτείνονταν από έξι, εννέα ή δώδεκα καλεσμένους, ενώ το παραδοσιακό ελληνικό δεῖπνον μπορούσε να φιλοξενήσει δεκατέσσερις, είκοσι δύο μέχρι τριάντα έξι ή περισσότερους.<sup>24</sup> Το επίσημο γεύμα, είτε παρατίθεται σε τραπέζια ναών, είτε σε σπίτια ιδιωτών, θεωρείται ως μια «κοινωνική έκφραση της ελληνικής θρησκείας (Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστῶν* 5. 192), κι έτσι άρχιζε με προσφορές μερίδων φαγητού στις θεότητες που προορίζονταν (Αθήναιου, *Δειπν.* 5. 179) και κατέληγε με οινοποσίες και άσματα προς τις θεότητες που προορίζονταν (Αθήναιου, *Δειπν.* 4. 149)».<sup>25</sup>

Βεβαίως, όλα τα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα σε ιδιωτικά σπίτια δεν αποτελούνταν από θυσιαστήρια τρόφιμα, αλλά πολλά γεύματα ήταν αυτού

του είδους.<sup>26</sup> Το θυσιαστήριο κρέας θα μπορούσε να αγοραστεί από την αγορά ή να διανεμηθεί στο κοινό στις αστικές γιορτές. Βεβαίως, αφθονία θυσιαστικού κρέατος θα βρισκόταν προς πώληση στην αγορά, όπου θα έφθανε αφότου είχε θυσιαστεί σε διάφορους ναούς μιας συγκεκριμένης πόλης.<sup>27</sup> Επιπλέον, τα θυσιαστήρια τρόφιμα που αγοράζονταν από την αγορά για τα ιδιωτικά γεύματα μπορεί να θεωρούνταν προτιμότερα από τα μη θυσιαστήρια τρόφιμα που αγοράζονταν στην αγορά.<sup>28</sup>

Το θυσιαστήριο κρέας θα μπορούσε επίσης να εμφανιστεί στο τραπέζι μετά το θυσιασμό του σε ένα ιδιωτικό σπίτι. Ο Πλούταρχος αναφέρεται σε μία παραδοσιακή γιορτή αποκαλούμενη *Βούλιμον* κατά την οποία υπάρχει μια δημόσια θυσία που προσφέρεται από τον άρχοντα στη δημόσια εστία, ενώ οποιοσδήποτε άλλος θυσιάζει στο σπίτι.<sup>29</sup> Οι γιορτές προς τιμήν των θεών δεν ήταν οι μόνες περιπτώσεις στις οποίες τα τρόφιμα θα μπορούσαν να θυσιαστούν στο σπίτι. Ο Πλούταρχος μαρτυρεί επίσης ότι οργάνωσε συμπόσια στο σπίτι με κάθε καλεσμένο να λαμβάνει ένα ίσο μερίδιο από τη θυσία,<sup>30</sup> ενώ σε μια άλλη περίπτωση πρόσφερε στους καλεσμένους του έναν κόκορα που μόλις είχε θυσιαστεί στον Ήρακλή.<sup>31</sup> Τα γενέθλια, οι γάμοι, οι κηδείες ή τα επίσημα γεύματα θα μπορούσαν να συμπεριλάβουν τη θυσία κρέατος στο σπίτι. Ο Οράτιος διοργάνωσε μια γιορτή γενεθλίων στο αγρόκτημά του, όπου ο οικογενειακός βωμός του διακοσμήθηκε για τη θυσία ενός αρνιού,<sup>32</sup> ενώ οι γάμοι περιλάμβαναν πολύ συχνά θυσίες προς τους θεούς.<sup>33</sup> Ο Gooch, σχολιάζοντας τη φύση των θυσιαστήριων γευμάτων σε ιδιωτικά σπίτια, γράφει:

*Τα γεύματα που περιλάμβαναν θυσία σε ιδιωτικά σπίτια δεν ήταν περιπτώσεις που εστίαζαν αποκλειστικά στην υψηλή θρησκευτική τελετουργία, και ούτε απαιτούσαν σοβαρή θρησκευτική αφίέρωση από τους συμμετέχοντες, ούτε περιορίζονταν από τις συνήθεις, επισήμες, και ουσιαστικά κενές ιεροτελεστίες. Μάλλον ήταν, συχνά, γεύματα κάποιας κοινωνικής σπουδαιότητας. Αυτό φαίνεται καθαρότερα στις περιπτώσεις των γευμάτων που περιλάμβαναν θυσία: Αυτά συνέβαιναν συχνότερα στις εορταστικές περιπτώσεις, όπως οι γάμοι, τα γενέθλια, οι επισκέψεις φίλων που είχαν επιστρέψει ή σημαντικών προσώπων, και στις θρησκευτικές διακοπές. Είναι γεύματα στα οποία τρώγονται ποσότητες τροφίμων, το κρασί ρέει ελεύθερα και η ενθυμία βασιλεύει –πραγματικά γεύματα και όχι απλά τελετουργικά γεγονότα. Συγχρόνως, οι ιεροτελεστίες που τελέστηκαν γύρω από τα τρόφιμα ήταν σημαντικές: Ακριβώς όπως η περίπτωση απαιτούσε πνευματική βρώση, απαιτούνταν επίσης ουσιαστική ευχαριστία προς τους θεούς.*<sup>34</sup>

Ο Gooch έχει δίκιο στην αξιολόγησή του ότι τα γεύματα που συνεπάγο-

νταν θυσία σε ιδιωτικά σπίτια ήταν κοινωνικής σπουδαιότητας και δεν περιορίζονταν από τις συνήθεις, κενές ιεροτελεστίες. Εντούτοις, ο ισχυρισμός του ότι οι ιεροτελεστίες δεν ήταν επίσημες και δεν συνεπάγονταν υψηλό θρησκευτικό τελετουργικό, που απαιτούσε σοβαρή θρησκευτική αφιέρωση, δημιουργεί διάφορα ερωτήματα. Από τι αποτελείται η «υψηλή θρησκευτική τελετουργία» και «η σοβαρή θρησκευτική αφιέρωση», και πώς καθορίζονται αυτές οι έννοιες;

Η θυσία των ζώων θυμάτων, σύμφωνα με τον Burkert, είναι η τελετουργική «σφαγή και κατανάλωση ενός κατοικίδιου ζώου για μία θεότητα».<sup>35</sup> Αν και ο Burkert έχει κατά νου το πλαίσιο της δημόσιας θυσίας, η θυσία και η κατανάλωση του θύματος μέσα στα ιδιωτικά σπίτια περιλαμβανε επίσης τελετουργικές ενέργειες και συμπεριφορές διαφορετικές από την καθημερινή ζωή, καθορίζοντας τέτοιες ενέργειες ως ιερές. Η πραγματική διαδικασία με την οποία ένα ζώο θυσιαζόταν στην ελληνορωμαϊκή θρησκεία επεξηγεί αυτό το σημείο.<sup>36</sup> Πριν από την ίδια τη θυσία, τα αρσενικά ζώα έπρεπε να επιλεγούν για τις αρσενικές θεότητες, ενώ τα θηλυκά ζώα θα επιλέγονταν για τις θηλυκές θεότητες, και οι συμμετέχοντες θα πλένονταν και θα φορούσαν καθαρό ψατισμό. Οι συμμετέχοντες θα στεφανώνονταν επίσης με στέφανα, είτε πριν από τη θυσία, είτε πριν τη σπονδή. Συχνά καιγόταν θυμίαμα και οι συμμετέχοντες θα ράντιζαν με νερό τα χέρια τους, ενώ το νερό είχε ραντίστει πάνω στο ζώο. Η θυσία διεξαγόταν σιωπηρά, ενώ αυτός που θυσιάζε είχε καλυψμένο το κεφάλι του με τις πτυχές της τηβέννου του όσο λεγόταν η προσευχή. Το ζώο έπειτα σφαζόταν στο λαιμό πάνω στο βωμό, αφού πρώτα ζαλιζόταν από ένα χτύπημα στο κεφάλι με ένα σφυρί εάν επρόκειτο για βόδι, και με το αίμα που έρεε έξω ραντιζόταν έπειτα ο βωμός. Το ζώο έπειτα γδερνόταν, τεμαχιζόταν και ψηνόταν. Τα εσωτερικά όργανα αφαιρούνταν και τοποθετούνταν πάνω στο βωμό, όπου είχε ανάγει μια φωτιά έτσι ώστε ο θεός να μπορεί να τα καταναλώσει. Εάν στα όργανα του ζώου βρισκόταν κάποιο ελάττωμα, η θυσία θα επαναλαμβανόταν με ένα άλλο ζώο.

Οταν μια θυσία τελούνταν σε ένα σπίτι, αυτές οι μορφές των τελετουργικών ενεργειών συνέβαιναν πριν την κατανάλωση του θύματος σε ένα επίσημο γεύμα. Αυτή η περιγραφή της θυσίας και του τελετουργικού που αυτή συνεπαγόταν είναι ιδιαίτερα σημαντικό να ληφθεί υπόψη όταν οι αρχαίοι συγγραφείς αναφέρουν ότι πρόσφεραν θυσία πριν δειπνήσουν στο δεῖπνον *ἡ cena* τους. Η βασική αυτή δομή της θυσίας που τελούνταν σε ένα σπίτι ή ένα ναό είναι που μεταβιβάζει την επίσημη, υψηλή θρησκευτική τελετουργική και σοβαρή θρησκευτική αφιέρωση, παρά το γεύμα, που είναι ένα πραγματικό γεύμα με κοινωνική σημασία.<sup>37</sup> Ο Burkert δηλώνει ότι μία από τις περισσότερο θεμελιώδεις σημασίες του τελετουργικού της θυσίας και του σχετικού

γεύματος για τους συμμετέχοντες ήταν η *κοινωνία*. Οι κοινές τελετουργικές ενέργειες που συνεπάγονταν το θάνατο ενός ζώου για μία θεότητα από τους θιασώτες δημιουργησαν την κοινότητα και σφυρηλάτησαν τους σχετικούς δεσμούς. Ο Πλούταρχος θεωρεί ότι η λέξη *cena* αντλεί το όνομά της από την *κοινωνίαν*,<sup>38</sup> δηλώνοντας ότι «δεν είναι η αφθονία του κρασιού ή το ψητό κρέας που δημιουργεί τη χαρά στις γιορτές, αλλά η καλή ελπίδα και η πίστη ότι η θεότητα είναι παρούσα και δέχεται ευχάριστα ό,τι προσφέρεται».<sup>39</sup> Η *κοινωνία* στα επίσημα γεύματα καλλιεργούσε μια σχέση ανάμεσα στον οικοδεσπότη, τους συνδαιτυμόνες και τις θεότητες. Προς χάριν της *κοινωνίας*, λέει ο Πλούταρχος, οι άνθρωποι προσκαλούνται σε ένα γεύμα.<sup>40</sup> Ο Burkert γράφει:

*Η τάξη της ζωής, η κοινωνική τάξη, σχηματίζεται στη θυσία μέσω των αμετάκλητων πράξεων η θρησκεία και η καθημερινή ύπαρξη αλληλοδιαπερνούν ολότελα η μία την άλλη, ώστε κάθε κοινότητα, κάθε τάξη, πρέπει να ιδρυθεί μέσω μιας θυσίας.*<sup>41</sup>

Η ποικιλία των γευμάτων, είτε περιλάμβανε θυσιαστήρια τρόφιμα είτε όχι, ποίκιλλε σύμφωνα με την κοινωνική και οικονομική θέση των οικοδεσποτών και των καλεσμένων. Πολλές φορές υπερβολικά γεύματα παρατέθηκαν και καταναλώθηκαν από εκείνους που επιθυμία τους ήταν να αποκτηθεί κοινωνική ανέλιξη και φήμη. Ο Πλούταρχος καταγράφει ένα γεύμα στο οποίο οι καλεσμένοι ήταν τοποθετημένοι με βάση την κοινωνική τάξη, όταν ένας ξένος καταφθάνει αργότερα ντυμένος παράλογα και με υπερβολικό ωατισμό με μια ομάδα δούλων. Όταν ο ξένος εξερεύνησε το δωμάτιο και τις θέσεις των καλεσμένων στα ανάκλιντρα, εγκατέλειψε το συμπόσιον, δεδομένου ότι δεν είχε μείνει καμία θέση αντάξια του.<sup>42</sup> Ένα τέτοιο περιστατικό δείχνει ότι η παράθεση δείπνου εξυπηρετούσε πολλαπλές λειτουργίες. Όχι μόνο χρησίμευε στο να δημιουργήσει τη χαρά και την παρέα μεταξύ των συμμετέχοντων, αλλά το κίνητρο για ένα γεύμα θα μπορούσε επίσης να είναι η χρήση του ως μιας μορφής κοινωνικής προβολής, που θα διαδιδόταν σε όλη την πόλη, αυξάνοντας τη φήμη και τη θέση. Η φήμη ενός οικοδεσπότη για τα υπερβολικά τρόφιμα, το υψηλής ποιότητας κρασί και η κατάλληλη για την κοινωνική τάξη και τις ροπές των καλεσμένων διασκέδαση διαδίδονταν γρήγορα σε όλη την ελληνορωμαϊκή κοινωνία, όπου η δόξα μεταφερόταν «από την αγορά και το θέατρο μέχρι τα συμπόσια».<sup>43</sup> Ένα τέτοιο γεύμα που παρατίθεται σε ένα ιδιωτικό σπίτι από εκείνους που έχουν υψηλότερη κοινωνική θέση αναφέρεται από τον Απουλήιο:

Υπήρχε ένας μεγάλος αριθμός –όσους χωρούσε το δωμάτιο– καλεσμένων: ήταν ελίτ της πόλης, εφόσον η οικοδέσποινα ήταν πρόσωπο της κοινωνικής ηγεσίας. Οι τράπεζες ακτινοβολούσαν δαπανηρά με το ξύλο κίτρου και το ελεφαντόδοντο. Τα ανάκλιντρα καλύπτονταν με χρυσά περικαλύμματα. Τα άφθονα φλυτζάνια, που ποίκιλλαν γοητευτικά στο σχέδιο, ήταν πλουσιοπάροχα όμοια στην αξία. Άλλα ήταν από γναλί, εφευρετικά διακοσμημένα με προσωπογραφίες: άλλα ήταν από κρύσταλλο σκαλιστό· μερικά ήταν πάλι από γναλισμένο ασήμι και από λαμπερό χρυσάφι και από κεχρυψάρι, ευγενικά βαθούλωμένα, και κοσμήματα από τα οποία μπορούσες να πιεις. Οιδήποτε θεωρείται αδύνατο επρόκειτο εκεί να βρεθεί. Οι σερβιτόροι, πολυνάριθμοι απ' ό,τι συνήθωσ, περίμεναν κομψά στις πανέμορφες στολές. Τα πάτα ήταν ατελείωτα· και τα αγόρια, με τα κεφάλια τους πρόσφατα χτενισμένα και τους χιτώνες τους λεπτούς μεταξωτούς, σέρβιραν στους καλεσμένους παλαιά κρασιά μέσα σε πολύτιμους λίθους για ποτήρια.<sup>44</sup>

Ένα παρόμοιο παράδειγμα τέτοιας φανερής επίδειξης που αντιπροσωπεύεται στα τρόφιμα που χρησιμοποιούνται στα γεύματα ώστε να αυξηθεί η κοινωνική θέση, καταδεικνύεται από τον Τριμάλχιο στα Σατυρικά του Πετρώνιου:

Υπήρχε ένα στρογγυλό πιάτο με τα δώδεκα σύμβολα του ζωδιακού κύκλου στη σειρά, και στο καθένα ο καλλιτέχνης είχε βάλει κάποιο τρόφιμο που ταιριάζει και ήταν κατάλληλο προς το σύμβολο. Πάνω στον κριό ήταν τοποθετημένα στα κέρατά του μπιζέλια, ένα κομμάτι βοδινού κρέατος στον Ταύρο, νεφρά πάνω από τους Διδύμους, πάνω από τον Καρκίνο μια κορώνα, ένα αφρικανικό σύκο πάνω στο Λέοντα, η κοιλιά ενός άγονου θηλυκού χοίρου πάνω στην Παρθένο ... πάνω στον Αιγόκερω ένας αστακός, πάνω στον Υδροχόο μια χήνα, πάνω στους Ιχθύες δύο κέφαλοι.<sup>45</sup>

Αν και μια αμέτρητα εκτενής προσφορά τροφίμων θα μπορούσε να σερβιριστεί σε τέτοια επίσημα γεύματα, οι διακρίσεις στην ποιότητα και την ποσότητα των τροφίμων και του κρασιού που προσφέρονταν στους καλεσμένους θα μπορούσαν επίσης να γίνουν με βάση την κοινωνική θέση των καλεσμένων. Ο Πλίνιος ο Νεώτερος γράφει ότι η ισότητα μεταξύ τροφίμων και κρασιού θα πρέπει να είναι η πρακτική στα γεύματα, μετά από την εμπειρία του να παραβρεθεί σε ένα γεύμα στο οποίο του προσφέρθηκαν μικρότερες ποιοτικά μεριδιές απ' ό,τι σε άλλους καλεσμένους.<sup>46</sup> Αν και δυσαρεστημένος από μια τέτοια άνιση μεταχείριση των καλεσμένων στα επίσημα γεύματα, είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί η κοινωνική πίεση που ο Πλίνιος πρέπει να εί-

χει αισθανθεί προς την υψηλή κοινωνική θέση του οικοδεσπότη του, αφού ο Πλίνιος δεν παραπονέθηκε στον οικοδεσπότη του, ούτε αποχώρησε κατά τη διάρκεια του γεύματος ως διαμαρτυρία.<sup>47</sup> Ο Martialis, συζητώντας τα κατότερα τρόφιμα που δίνονται από έναν πάτρωνα σε έναν πελάτη, γράφει:

Δεδομένου ότι ρωτήθηκα στο δείπνο, όπως δεν είχα ρωτηθεί μέχρι τώρα από έναν καλεσμένο: Γιατί το ίδιο γεύμα δεν σερβίρεται σε μένα όπως σε σένα; Εσείς παίρνετε στρειδια που αναπτύχθηκαν στη λίμνη Λουκρίνια, εγώ ρουφώ ένα μόδι μέσω μιας τρύπας στο όστρακο· εσείς παίρνετε μανιτάρια, εγώ παίρνω μύκητες γουρουνιών· εσείς αρπάζετε το ρόμβο, αλλά εγώ το ψάρι. Χρυσό από το λίπος, ένα τρυγόνι καταβροχθίζεται από τους φουσκωμένους του γλουτούς· ενώπιόν μου τίθεται μια κίσσα που έχει πεθάνει στο κλουβί της ... Ας φάμε την ίδια τιμή.<sup>48</sup>

Η τακτοποίηση των ιδιων των καλεσμένων στα ανάκλιντρα χρησίμευε στην ενίσχυση της ιεραρχικής δομής της ευρύτερης ελληνορωμαϊκής κοινωνίας.<sup>49</sup> Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, η ρωμαϊκή συνήθεια, που ήρθε να επικρατήσει στον ελληνορωμαϊκό κόσμο κατά την αυτοκρατορική περίοδο, υπαγόρευε ότι η τελευταία θέση στο μεσαίο καναπέ ήταν η τιμητική θέση.<sup>50</sup> Ο Smith σωστά έχει σημειώσει ότι κάθε επίσημο γεύμα που απαιτούσε την κοινωνική ταξινόμηση των καλεσμένων με ανάθεση θέσεων στα ανάκλιντρα θα οδηγούσε αναπόφευκτα σε ζηλοτυπίες και διαχωρισμούς.<sup>51</sup> Τέτοιες αναθέσεις θέσεων στα ανάκλιντρα των καλεσμένων βασισμένες στην κοινωνική θέση, που οδηγούσαν σε ζηλοτυπίες και διαχωρισμούς, θα αυξάνονταν βεβαίως εάν μια κατώτερη θέση στον καναπέ συνδέοταν με την κατώτερη ποιότητα και ποσότητα τροφίμων. Αν και ο Πλούταρχος δεν είναι υπέρμαχος των συμποσιακών πλεονεκτημάτων των καθορισμένων θέσεων στα επίσημα γεύματα αλλά μάλλον της δημιουργίας του γεύματος σε δημοκρατική υπόθεση, γνωρίζει επίσης ότι κάθε φιλοξενούμενος μπορεί να παραβεί μια θέση στη μη καθορισμένα ανάκλιντρα, αφού όλοι έτσι στερούνται της εξοικειωμένης τιμή τους.<sup>52</sup> Πράγματι, κατά τη συνήθεια, ήταν ευθύνη του οικοδεσπότη<sup>53</sup> ή του *locutor*<sup>54</sup> να καθορίσει τη θέση και το μέρος του κάθε καλεσμένου. Μολονότι οι γυναίκες μπορούσαν να παραβρεθούν στο ρωμαϊκό *cena* ως καλεσμένες, αυτό ήταν πιθανότητα μάλλον παρά δεδομένη κατάσταση.<sup>55</sup> Στα επίσημα γεύματα κυριαρχούσαν παραδοσιακά οι άνδρες συνδαιτυμόνες.

Στο τέλος του πρώτου σταδίου ενός γεύματος τα τραπέζια μπορούσαν να απομακρυνθούν εάν ήταν φορητά, γεγονός που ήταν συχνή περίπτωση,<sup>56</sup> και το δεύτερο στάδιο του γεύματος θα άρχιζε με την κατανάλωση κρασιού, που προσφερόταν από ένα δούλο σερβιτόρο κρασιού.<sup>57</sup> Ο Aene παναφέρει πως η βασική δομή της τάξης ενός *symposion*, αν και αυτή υπόκεινταν στην ποικι-

λία σχετικά με τις θεότητες που εμπλέκονταν, άρχιζε γενικά με τρεις σπονδές.<sup>58</sup> Η σπονδή ήταν μια προσφορά κρασιού που χυνόταν στο έδαφος, η οποία φαίνεται να προέρχεται από την προσφορά στους νεκρούς και στις χθόνιες θεότητες που καταλαμβάνουν τη γη.<sup>59</sup> Αυτές οι τρεις σπονδές προσφέρονταν πρώτα στο Δία και στους ολύμπιους θεούς, κατόπιν στους ήρωες και ἐπειτα στο σωτήρα Δία.<sup>60</sup> Ένας ύμνος επίσης ψαλλόταν στο Διόνυσο, το θεό του κρασιού, που καλούνταν επίσης Καλός Δαιμών,<sup>61</sup> μετά την προσφορά της πρώτης σπονδής.<sup>62</sup> Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι ο Διόνυσος ήταν ο θεός που στα συμπόσια έλυνε τη γλώσσα με το κρασί και παρείχε τη δυνατότητα της ελεύθερης ομιλίας.<sup>63</sup> Μετά από τις τρεις συνήθεις σπονδές οι καλεσμένοι ήταν επίσης ελεύθεροι να κάνουν περαιτέρω σπονδές σε άλλες θεότητες.<sup>64</sup> Το κρασί, ἐπειτα, λειτουργούσε στα ελληνορωμαϊκά γεύματα, και τελετουργικά και κοινωνικά, ως θρησκευτική προσφορά, δημιουργός της ευθυμίας και βοηθός του λόγου και της συνομιλίας.<sup>65</sup> Τα στέφανα από φύλλα δάφνης ή λουλουδιών δίνονταν επίσης συχνά στους καλεσμένους κατά την διάρκεια των σπονδών και φέρονταν κατά τη διάρκεια του συμποσίου.<sup>66</sup>

Κατά τη διάρκεια του συμποσίου οι κατάλληλες σπονδές ακολουθούνταν από διάφορες μορφές ψυχαγωγίας, που ποίκιλλαν ανάλογα με τις πολιτιστικές, διανοητικές και κοινωνικές ενασθησίες του οικοδεσπότη και των καλεσμένων.<sup>67</sup> Ο Πλούταρχος υποστηρίζει τις φιλοσοφικές συζητήσεις στα γεύματα, ακόμα και όταν υπάρχει μια ομάδα συνδαιτυμόνων που συμπεριλαμβάνονται σε εκείνους με χαμηλότερο επίπεδο εκπαιδευτικής επίτευξης, έτσι ώστε να μπορούν να ωφεληθούν από αυτά που λέγονται.<sup>68</sup> Εντούτοις, οι φιλοσοφικές συζητήσεις φαίνεται πως αποτελούσαν εξαιρεση και θεωρούνταν βαρετές μορφές ψυχαγωγίας από πολλούς καλεσμένους, που ανταποκρίνονταν σε μια τέτοια ψυχαγωγία με αποχώρηση από τη συγκέντρωση.<sup>69</sup> Η ρητορική διάλεξη ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής στα συμπόσια, όπως τα παιχνίδια πόστης,<sup>70</sup> οι μίμοι, οι παντομίμες, οι ηθοποιοί,<sup>71</sup> οι χορευτές,<sup>72</sup> τα κορίτσια με τις άρπες ή με τους αυλούς.<sup>73</sup>

## 2. Οι σεξουαλικές σχέσεις

Η σεξουαλική ευχαρίστηση ήταν ένα εξαιρετικά δημοφιλές στοιχείο των επίσημων γευμάτων στον ελληνορωμαϊκό κόσμο.<sup>74</sup> Η προσέλκυση στα επίσημα γεύματα ήταν βέβαια ισχυρή λόγω των επιπτώσεων στην κοινωνική ανέλιξη και των υπερβολικών τροφίμων που πολύ συχνά προσφέρονταν, αλλά και λόγω των σεξουαλικών ορέξεων που θα μπορούσαν να προκύψουν από τη γενναιόδωρη κατανάλωση δυνατού κρασιού.<sup>75</sup> Οι σύντροφοι για τις σεξουα-

αλικές σχέσεις θα μπορούσαν να βρεθούν στα πρόσωπα των κοριτσιών με τις άρπες και τους αυλούς, στις πόρνες, στις εταίρες, αλλά και στους υπόλοιπους άνδρες προσκεκλημένους –κατά προτίμηση στους νεαρούς άνδρες– ή στους δούλους που σέρβιραν κατά το γεύμα. Ο Τάκιτος αναφέρει πως οι πρωταρχικές πυρακινήσεις για ρωμαϊκοποίηση ήταν η ρητορική, τα δείπνα και η τήβεννος, οι οποίες λέει πως υπόκεινταν στην ακολασία και τη δουλεία.<sup>76</sup> Πράγματι, οι σεξουαλικές συναναστροφές ήταν ένα τόσο διαδεδομένο στοιχείο των επίσημων γεύμάτων, που η πρόσκληση της Παυλίνας να δειπνήσει με το θεό Άνουβι και να κοιμηθεί μαζί του στο ναό της Ισιδος στη Ρώμη δεν φαίνεται σε αυτή –ή στο σύζυγό της– ως εξολοκήρου ασυνήθιστη.<sup>77</sup>

Οι σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ ανδρών και νέων αγοριών, τα οποία τις περισσότερες φορές ήταν δούλοι που σέρβιραν στα επίσημα γεύματα, ήταν ένα αρκετά κοινό περιστατικό στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Πράγματι, οι δούλοι αναγκάζονταν να καλύψουν συνήθως και τις οικιακές και τις σεξουαλικές ανάγκες του κυρίου τους.<sup>78</sup> Ο Δίων Κάσσιος, παρατηρώντας την απρέπεια των συμποσίων και των ακολασιών τους, εμφανίζει τη Βουδουΐκα να δηλώνει ότι τα ασεβή άτομα είναι εκείνα που:

εἴ γε καὶ ἄνδρας χρὴ καλεῖν ἀνθρώπους ὅδατι θερμῷ λονομένοντς, ὅψα σκευαστὰ ἔσθίοντας, οἷον ἄκρατον πίνοντας, μύρῳ ἀλειφομένοντς, μαλιθακῶς κοιμωμένοντς, μετὰ μειρακίων, καὶ τούτων ἔχόρων, καθεύδοντας, κιθαρφόδῳ, καὶ τούτῳ κακῷ, δουλεύοντας.<sup>79</sup>

Οσοι σέρβιραν κρασί και άλλοι παρευρισκόμενοι χρησιμοποιούνταν συχνά για τη σεξουαλική ικανοποίηση και από τους οικοδεσπότες και από τους καλεσμένους στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα.<sup>80</sup> Ο Σενέκας σχολιάζει ότι αυτοί που σέρβιραν το κρασί ήταν συνήθως στο έλεος των σεξουαλικών ορέξεων της μέθης του κυρίου τους. Γράφει:

Αυτός που σερβίρει κρασί πρέπει να ντυθεί σαν γυναίκα και να αντιμετωπίσει τα χρόνια της ηλικίας του. Λεν του επιτρέπεται να δραπετεύσει από την παιδική του ηλικία, αλλά σέρνεται συνεχώς πίσω σε αυτήν. Τα μαλλιά της κεφαλής του μαδιούνται και διατηρείται αγένειος. Κρατιέται ἀγρυπνος ὅλη τη νύχτα, μοιράζοντας το χρόνο των μεταξύ της μέθης του κυρίου του και της σφοδρής του επιθυμίας.<sup>81</sup>

Τέτοια απρεπή περιστατικά ήταν τόσο κοινά στις υψηλότερες κοινωνικά οικογένειες, που ο Κουνίντιλιανός, νουθετεί μια τέτοια ακατάλληλη συμπεριφορά που εμφανίστηκε μπροστά στην παρουσία παιδιών σε ιδιωτικά σπίτια. Δηλώνει ότι τα παιδιά ήταν σε θέση να δουν «τις ερωμένες μας και τους ερα-

στές μας· κάθε μέρος του δείπνου είναι γεμάτο από αποκρουστικά τραγούδια, και στα μάτια τους παρουσιάζονται πράγματα για τα οποία, όταν μιλάμε, πρέπει να κοκκινίζουμε».<sup>82</sup>

Εντούτοις, οι σεξουαλικές συναναστροφές ανέμεναν όχι μόνο τους νέους δούλους που ήταν παρόντες στα επίσημα γεύματα για να σερβίρουν, αλλά οι μεγαλύτεροι άνδρες εκμεταλλεύονταν επίσης τους νεαρότερους, που μπορούσαν να παρευρεθούν ελεύθερα ως καλεσμένοι όταν έφθαναν στην ηλικία της ενηλικίωσης. Οι Ρωμαίοι άνδρες αναγνωρίζονταν ως άνδρες στη ρωμαϊκή κοινωνία γύρω στην ηλικία των δεκαπέντε, μετά από την ένδυση της λευκής τηβέννου (*toga virilis*).<sup>83</sup> Η αναγνώριση της ανδρικής τους ηλικίας από τη ρωμαϊκή κοινωνία επέτρεπε στους νέους Ρωμαίους άνδρες να παρευρεθούν ελεύθερα στα *convivia*, με την προϋπόθεση ότι πρέπει να έχουν την απαραίτητη φρικότητα για να διαχειριστούν έπειτα τις ομοφυλοφιλικές ορέξεις των υπόλοιπων καλεσμένων.<sup>84</sup>

Η μετάβαση από τα τρόφιμα στο κρασί και στη σεξουαλική συναναστροφή θα διευκολυνόταν βεβαίως όταν ήταν παρούσες στα ελληνορωμαϊκά γεύματα πληρωμένες πόρνες ή εταίρες.<sup>85</sup> Τα κορίτσια με τους αυλούς, που ήταν γενικά πόρνες,<sup>86</sup> ήταν σε θέση να ευχαριστήσουν τους καλεσμένους με κάτι περισσότερο από την απλή μουσική, και θεωρούνταν συχνά από τους εθνικούς ως άκρως σημαντικό στοιχείο των συμποσίων. Ένας καλεσμένος που προσκλήθηκε σε ένα επίσημο γεύμα μπορούσε να φέρει μαζί του στο συμπόσιον μία ψάλτριαν ή την έρωμένη του, εξασφαλίζοντας έτσι πως η σεξουαλική ευχαριστηση θα ήταν αμέσως προστή εφόσον του ήταν διαθέσιμη.<sup>87</sup>

Η φήμη της ελληνικής Κορίνθου για τις σεξουαλικές συναναστροφές με πόρνες, που βρίσκονταν υπό την προστασία της Αφροδίτης, έχει γίνει αποδεκτή από τους μελετητές. Ένα έξυπνο ρητό, «οὐν παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦν», αρχικά ενδεικτικό των εμπορικών κινδύνων της Κορίνθου που ανέμεναν τους επισκέπτες της πόλης, αργότερα εφαρμόστηκε για τους σεξουαλικούς κινδύνους που συνδέονταν με την επίσκεψη της πόλης.<sup>88</sup> Ένα ρήμα που χρησιμοποιήθηκε ως μεταφορά για την πράξη της μοιχείας ήταν το *κορινθιάζομαι*.<sup>89</sup> Εντούτοις, οι μελετητές δεν συμφωνούν σχετικά με τα στοιχεία για τη σεξουαλική έλξη και φήμη της ρωμαϊκής Κορίνθου.<sup>90</sup> Αναφερόμενος στη φήμη της Κορίνθου σχετικά με τη σεξουαλική ανηθικότητα, ο Murphy-O'Connor δηλώνει με κάποια βεβαιότητα ότι «είναι αμφισβητήσιμο ότι η κατάσταση στην Κόρινθο ήταν χειρότερη απ' ό,τι σε άλλες πόλεις-λιμάνια της ανατολικής Μεσογείου».<sup>91</sup> Εντούτοις, η δήλωση του Murphy-O'Connor είναι προβληματική, επειδή δεν υπάρχει κανένας τρόπος να εκτιμηθούν οι σεξουαλικές ευκαιρίες της Κορίνθου σε σχέση με τις άλλες πόλεις-λιμάνια της ελληνορωμαϊκού κόσμου και επειδή η φήμη της Κορίνθου για σεξουαλική επι-

πολαιότητα, ακόμη κι αν προερχόταν από το παρελθόν, θα είχε προσελκύσει πιθανώς εκείνους που αποφάσιζαν να επισκεφτούν, να ωφεληθούν ή να ζήσουν στην πόλη. Πράγματι, η φήμη της Κορίνθου σχετικά με τη σεξουαλική ευχαρίστηση, η οποία συνδέθηκε με την προστασία της Αφροδίτης, ήταν ευρέως γνωστή, ακόμη και κατά τη ρωμαϊκή περίοδο της πόλης.

Ο Παυσανίας δηλώνει πως στην κορυφή της Ακροκορίνθου υπήρχε ένας ναός της Αφροδίτης στον οποίο υπήρχε ένα άγαλμα της ώπλισμένης Αφροδίτης, όπως και αγάλματα του Ήλιου και του Έρωτα. Ο πρώτος ελληνικός ναός της θεάς στην περιοχή ήταν μικρός και απλός, έχοντας κτιστεί μόλις τον 7ο αιώνα π.Χ.<sup>92</sup> Ένας δεύτερος μικρός ναός, όχι μεγαλύτερος από 10 με 13, ή 10 με 16 μέτρα μήκος, κατασκευάστηκε τον 5ο αιώνα π.Χ.<sup>93</sup> Το μέγεθος του ναού σημειώνεται από τον Στράβωνα, που επισκέφτηκε την περιοχή, χαρακτηρίζοντας το ναό της Αφροδίτης «ψικρό». Η Κανένα στοιχείο δεν ανακαλύφθηκε από τις ανασκαφές που να υποστήριξε την ύπαρξη ενός ρωμαϊκού ναού της Αφροδίτης επί του τόπου, υποδεικνύοντας ότι ο ναός του 5ου αιώνα π.Χ. παρέμενε όρθιος καθόλη τη ρωμαϊκή κατοχή της Κορίνθου, ώσπου κατεδαφίστηκε, για να παραχωρήσει το χώρο του στην κατασκευή ενός χριστιανικού ναού κατά τον 4ο ή 5ο αιώνα μ.Χ.<sup>94</sup> Επειδή ο ναός της Αφροδίτης αποσυναρμολογήθηκε από τους μετέπειτα κατακτητές της Ακροκορίνθου, οι οποίοι χρησιμοποίησαν το οικοδομικό υλικό για διάφορες άλλες κατασκευές που ανεγέρθηκαν στην κορυφή, είναι δύσκολο να υποστηριχθεί με κάποια βεβαιότητα η ακριβής αρχιτεκτονική μορφή του ναού της Αφροδίτης,<sup>95</sup> μολονότι μπορεί να ήταν πρόστιλη ή αμφιπρόστιλη.<sup>96</sup> Εντούτοις, ο ναός της Αφροδίτης απεικονίζεται σε διάφορα ρωμαϊκά νομίσματα της Κορίνθου σε ποικίλες αρχιτεκτονικές μορφές, που τον τοποθετούν στην κορυφή της Ακροκορίνθου. Αρκετά από αυτά τα νομίσματα απεικονίζουν το λατρευτικό άγαλμα της θεάς ενδεδυμένο από τους μηρούς της ως το πάτωμα, οπλισμένο με μια ασπίδα.<sup>97</sup> Η ασπίδα αυτή είναι εκείνη του Άρη, που η Αφροδίτη χρησιμοποιεί ως καθρέφτη.<sup>98</sup>

Η αναφορά του Στράβωνα στην παρουσία χιλίων ιερών πορνών στο ναό έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα της συμμετοχής των πορνών στα γεύματα που παρατίθονταν σε ναούς και σπίτια στη ρωμαϊκή Κόρινθο.<sup>99</sup> Η ύπαρξη της παρουσίας χιλίων ιερών πορνών στο ναό της Αφροδίτης απορρίπτεται από τους Conzelmann<sup>100</sup> και Murphy-O'Connors<sup>101</sup> για διάφορους λόγους. Οι μελετητές αυτοί υποστηρίζουν ότι το κείμενο του Στράβωνα σχετικά με τις ιερές πόρνες της Ακροκορίνθου θα πρέπει να είναι ενδεικτικό ενός φαινομένου που ενδεχομένως να συνέβαινε πριν το 146 π.Χ. Η ιερή πορνεία, υποστηρίζουν επίσης, θα ήταν στην Κόρινθο μοναδική μεταξύ των ελληνικών πόλεων.<sup>102</sup> Επιπλέον, τα αρχαιολογικά ευρήματα δημιουργούν δυσκολίες για την

περικοπή του Στράβωνα, δεδομένου ότι δεν έχει βρεθεί κανένα κτίσμα που να είναι σε θέση να φιλοξενήσει χίλιες ιερές πόρνες στην Ακροκόρινθο.<sup>104</sup>

Ο Williams όμως έφερε πάλι στο προσκήνιο τη πιθανότητα της ιερής πορνείας που συνδέεται με το ναό της Αφροδίτης στην Ακροκόρινθο.<sup>105</sup> Ο Williams δέχεται ότι η λατρεία της Αφροδίτης εμφανίστηκε στην Κόρινθο από τη Φοινίκη ως λατρεία της Αστάρτης από τους Βάκιδες κατά τον 8ο αιώνα π.Χ. και υιοθετήθηκε από τους Έλληνες. Μια τέτοια λατρευτική πρακτική, υποστηρίζει ο Williams, ήταν η ιερή πορνεία, η οποία ασκούνταν από δούλες που αγοράστηκαν και υπηρετούσαν τη θεά για το ρητό αυτό σκοπό. Το εισόδημα που συγκεντρωνόταν από τις ιερές πόρνες θα ανήκε άμεσα στον ίδιο το ναό. Ο Williams σημειώνει ότι μια τέτοια ιερή πορνεία, με τις εισπράξεις να συγκεντρώνονται στο ναό, εμφανίστηκε πιθανώς στην ίδια πόλη, αν και οι οικοδομικές εγκαταστάσεις θα μπορούσαν να είναι μικρά προσωρινά κτίρια, που τώρα όμως δεν μπορούν να διακριθούν στην αρχαιολογική καταγραφή.<sup>106</sup> Αν η υπόθεση του Williams είναι σωστή, τότε η πληροφορία του Στράβωνα σχετικά με την ύπαρξη της ιερής πορνείας μπορεί να είναι μερικώς ακριβής, αν και υπερβάλλουσα.

Οποιαδήποτε κι αν ήταν η πραγματικότητα για την προ του 146 π.Χ. Κόρινθο, η ύπαρξη της ιερής πορνείας για τη ρωμαϊκή Κόρινθο δεν μπορεί να καθιερωθεί. Επιπλέον, είναι σίγουρο ότι υπήρχαν πολλές κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές αλλαγές στην Κόρινθο από το 44 π.Χ. και έπειτα. Εντούτοις, η ρωμαϊκή Κόρινθος διατηρούσε ακόμη μια φήμη για σεξουαλική επιπολαιότητα, μέρος της οποίας φαίνεται να συνδέεται με την Αφροδίτη ως προστάτιδα της πόλης. Στα ρωμαϊκά κορινθιακά νομίσματα που απεικονίζουν τη θεά στην Ακροκόρινθο ως ώπλισμένη Αφροδίτη, αυτή παρουσιάζεται γυμνή από τη μέση και πάνω κρατώντας μια ασπίδα ως καθρέφτη. Τέτοια νομίσματα μπορεί όχι μόνο να παρουσίαζαν την Αφροδίτη ως προστάτιδα της πόλης, αλλά και ως προστάτιδα των σεξουαλικών σχέσεων της πόλης. Επιπλέον, αν και δεν συνδέεται άμεσα με τη λατρεία της Αφροδίτης, πριν το 146 π.Χ., η πόρνη Λαΐδα ήταν ακόμη γνωστή στη ρωμαϊκή Κόρινθο ως η διασημότερη έταιρα της πόλης, έχοντας τη φήμη του πρότυπου της απολαυστικότητας σε ένα τραγούδι που ήταν γνωστό σε όλη την Ελλάδα.<sup>107</sup> Η Λαΐδα είχε επίσης έναν τάφο που ήταν δημοφιλές μέρος κατά τη ρωμαϊκή περίοδο για τους επισκέπτες της πόλης και για τους Κορινθίους, που θαύμαζαν ακόμη τη Λαΐδα ως δική τους.<sup>108</sup> Πράγματι, μπορεί να μην είναι συμπτωματικό το γεγονός ότι ο Απουλήιος στις *Μεταμορφώσεις* επέλεξε τη ρωμαϊκή Κόρινθο ως το υπόβαθρο της σεξουαλικής συναναστροφής μεταξύ του γαϊδάρου Λούκιου και μιας γυναικις με υψηλή θέση στην πόλη, την οποία πλήρωσε για τις μοναδικές υπηρεσίες που ήταν σε θέση να παρέχει. Κατά συνέπεια, οι σεξουα-

λικές σχέσεις και η πορνεία αποτελούσαν δημοφιλή έλξη στη ρωμαϊκή Κόρινθο, που είχε μεταφερθεί από τη φήμη της ελληνικής Κορίνθου του παρελθόντος στην πραγματικότητα της ρωμαϊκής Κορίνθου του παρόντος και στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα.

### 3. Η παράθεση δείπνου στο ναό

Η παράθεση του επίσημου δείπνου ή *cena* στους ειδωλολατρικούς ναούς ακολούθησε την ίδια τυποποιημένη μορφή γεύματος με εκείνα που παρατίθονταν στα ιδιωτικά σπίτια.<sup>109</sup> Έχει καταδειχθεί ότι τα επίσημα γεύματα που παρατίθονταν στο περιβάλλον των ιδιωτικών σπιτιών θα μπορούσαν να εμφανιστούν σε διάφορες περιπτώσεις, όπως γενέθλια, γάμοι, ή θρησκευτικές γιορτές. Έχει επίσης αποδειχθεί ότι σε τέτοια γεύματα σερβίρονταν πολλές φορές θυσιαστήρια τρόφιμα που ήταν αγορασμένα από την αγορά ή τρόφιμα που είχαν θυσιαστεί στις θεότητες στο σπίτι, ενώ η μετάβαση στο δεύτερο στάδιο του γεύματος, αυτό του συμποσίου ή *convivium*, πραγματοποιούνταν με σπονδές και ύμνους προς τους θεούς πριν από την οινοποσία και τις διάφορες μορφές ψυχαγωγίας. Πράγματι, ο Burkert έχει αναφερθεί στη θυσία των ζώων-θυμάτων στις δημόσιες γιορτές ως την τελετουργική «σφαγή και κατανάλωση ενός κατοικίδιου ζώου για ένα θεό».<sup>110</sup>

O D. Gill προχώρησε παραπέρα, στις μερίδες του θυσιαστήριου κρέατος ή άλλων ειδών τροφίμων που δεν καίγονταν στη θυσία, αλλά διατηρούνταν για την κατανάλωσή τους από τους συνδαιτυμόνες και το θεό. Αυτές οι μερίδες των θυσιαστήριων τροφίμων θα τοποθετούνταν στη λατρευτική τράπεζα του θεού, μερικές φορές μπροστά από το άγαλμα του θεού. Ο Gill ανακάλυψε στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη λατρευτική αυτή βρώση ως τραπεζάματα ή δεῖπνα, και παρατίθεμενα.<sup>111</sup> Ένας νόμος που συνδέεται με τη λατρεία του Ηρακλή και του Διομήδη, στην οποία ο Ηρακλής κατανοείται να είναι παρών και να δειπνεί με τους συνδαιτυμόνες σε ένα γάμο, αναφέρει:

ἡ δὲ στρωμνὴ καὶ τὰ [ἀ]γάλματα τῶι Ἡρακλεῖ ἔστω [κατὰ χώρ]αν ὑπάρχοντα, ἔστ' ἄν ὁ γάμος συντελεῖσθῇ· ἀφαρεῖν δὲ ἀπὸ τῶν ἵερε[ίων], ἄ ἀν [δοκ]ῆι καλῶς ἔχειν ἐπὶ τὴν τράπεζ[αν τῶι] [θεῶ].<sup>112</sup>

Ένα άλλο παράδειγμα της θυσιαστήριας τροφής που προσφέρεται σε ένα θεό σε μια λατρευτική τράπεζα εμφανίζεται σε μια επιγραφή από το Σούνιο σχετικά με το θεό Μηνί Τυράννῳ. Η επιγραφή δηλώνει ότι «έὰν δέ τις τράπεζαν πληρῶι τῷ θεῷ λαμβανέτω τὸ ἥμισυ». Η αυτά δείχνουν ότι υπήρχαν καθο-

ρισμένες περιπτώσεις στον ελληνορωμαϊκό κόσμο όπου οργανώνονταν για τους θεούς τραπέζια με θυσιαστήρια τρόφιμα που είχαν προσφερθεί από τους θιασώτες και που μερικές φορές τοποθετούνταν μπροστά από το άγαλμα του θεού, από την οποία οι θιασώτες θα ήταν επίσης σε θέση να φάνε.

Στην έρευνά του ο Gill καταλήγει ότι τα *τραπεζάματα* ήταν ένας απλός τρόπος με τον οποίο ένα γεύμα μπορούσε να μοιραστεί με μία θεότητα. Με τη διατήρηση μιας άλλης μερίδας από την τροφή για το θεό, που προσφερόταν στο τραπέζι μπροστά από το άγαλμά του, οι συνδαιτυμόνες θα θεωρούσαν πιθανώς τους εαυτούς τους πως τρώνε ενώπιον της παρουσίας του θεού.<sup>114</sup> Ο Gill βεβαιώνει ότι οι θεότητες θεωρούνταν ως παρούσες «στους και γύρω από τους βωμούς, και γι' αυτόν το λόγο τέτοιες προσφορές θα μπορούσαν επίσης να γίνουν προς αυτές, όπως εμφανίζεται να ίσχυε ιδιαίτερα για τους μικρούς βωμούς που βρίσκονταν στα ιδιωτικά σπίτια».<sup>115</sup>

Τα συμπεράσματα του Gill είναι σημαντικά για τα γεύματα που παρατίθονταν στους ναούς και για τη σημασία που μπορεί να είχε αποδοθεί σχετικά με τη συμμετοχή σε αυτά από τους «αδύνατους» Κορίνθιους χριστιανούς. Εάν ένα γεύμα παρατίθονταν στο τραπέζι ενός ναού και τα *τραπεζάματα* λάμβαναν χώρα μπροστά από το άγαλμα ενός θεού κοντά στα ανάκλιντρα, οι παρόντες θα ήταν σε θέση εύκολα να θεωρηθούν ότι δειπνούν ενώπιον της παρουσίας του Θεού. Όπως ο Ramsay MacMullen δηλώνει κατάλληλα, «για τους περισσότερους ανθρώπους το να περάσουν καλά με τους φίλους τους περιλάμβανε κάποια επαφή με ένα θεό που λειτουργούσε ως τιμώμενος καλεσμένος, ως κύριος των τελετών ή ως οικοδεσπότης, στα προπύλαια ή στα ανθισμένα σκιερά εδάφη της κατοικίας του».<sup>116</sup>

#### 4. Οι επιπτώσεις των ρωμαϊκών δείπνων στην ερμηνεία του *I Kor 8,1 - 11,1*

Είναι σαφές ότι οι Κορίνθιοι χριστιανοί, ιδιαίτερα οι «ισχυροί», θα είχαν άφθονες ευκαιρίες να παρευρεθούν σε επίσημα γεύματα στα ιδιωτικά σπίτια και να δειπνήσουν στις εγκαταστάσεις των ναών. Στη μελέτη μου περί ειδωλοθύτων (*Food Offered to Idols in Roman Corinth*) ο ναός του Ασκληπιού προτάθηκε ως ένας πιθανός χώρος για μια εντός του ναού παράθεση δείπνου στη ρωμαϊκή Κόρινθο. Ευκαιρίες να δειπνήσουν σ' εκείνο το περιβάλλον θα μπορούσαν να προκύψουν εάν ένας συγγενής ή ένας γνωστός θεραπεύθηκε και παρέθετε ένα ευχαριστήριο γεύμα. Επιπλέον, μπορεί να ήταν δυνατόν οι τραπεζαρίες του ναού να νοικιαστούν για ιδιωτική χρήση όχι άμεσα σχετιζόμενη με τη λατρεία. Οι όμορφοι χώροι του ναού και των πολυτελών του εγκαταστάσεων για παράθεση δείπνου, η θέση του στα περίχωρα της πόλης και η

άφθονη πρασινάδα θα τον είχαν κάνει μια ελκυστική θέση για παράθεση δείπνου. Ψυχαγωγία με διάφορες μορφές μπορεί να προσφερόταν επίσης από εκείνους που παρέθεταν γεύματα εκεί. Βεβαίως, τα θυσιαστήρια τρόφιμα των επίσημων γευμάτων που παρατίθονταν στο Ασκληπιείο, μετά βίας θα μπορούσαν να αποφευχθούν. Επιπλέον, οι πολυάριθμες βίλες της κοινωνικής ελίτ της Κορίνθου θα μπορούσαν επίσης να προσφέρουν τις ιδιωτικές τραπέζαριες, όπου συνήθως θυσιαστήρια τρόφιμα και σπονδές προς τιμήν των ειδωλολατρικών θεοτήτων θα λάμβαναν χώρα. Τέτοια επίσημα γεύματα σε ιδιωτικά σπίτια θα αποτελούσαν επίσης κοινωνικά και σεξουαλικά ελκυστικούς χώρους για τους Κορίνθιους χριστιανούς να δειπνήσουν.

Σε αυτό το κεφάλαιο έχει δειχθεί ότι η ίδια της κοινωνίας ήταν ένα ιδιαίτερα σημαντικό στοιχείο των επίσημων γευμάτων, ένα στοιχείο που αναφέρεται επίσης από τον Παύλο σχετικά με τα γεύματα που συνδέονταν με ειδωλολατρικές θεότητες στο *I Kor* 10,14-22. Η κοινωνία στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα ενθάρρυνε μια σχέση μεταξύ του οικοδεσπότη, των συνδαιτυμόνων και των θεοτήτων των οποίων γινόταν επίκληση στο γεύμα. Κατά συνέπεια, η αξιολόγηση του Παύλου για το πώς τα ειδωλολατρικά γεύματα που αναφέρονται στο 10,14-22 γίνονταν αντιληπτά από τους συνδαιτυμόνες, φαίνεται ακριβής. Η συμμετοχή σε ένα επίσημο γεύμα σε λατρευτικά πλαίσια ενεργοποιούσε την κοινωνίαν με τις ειδωλολατρικές θεότητες και με τους συνδαιτυμόνες, μια κοινωνίαν, η οποία ήταν ασύμβατη με την κοινωνία που ενεργοποιούνταν στο Κυριακό Δείπνο με τον Κύριο Ιησού και τους αδελφούς χριστιανούς (*I Kor* 10,21).

Τα θυσιαστήρια τρόφιμα που προσφέρονταν στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα, είτε σε μια τραπέζαρια ναού είτε σε ένα ιδιωτικό σπίτι, ήταν ιδιαίτερα κοινά. Σε ένα ιδιωτικό σπίτι τα τρόφιμα που προσφέρονταν σε ένα επίσημο γεύμα θα μπορούσαν να έχουν αγοραστεί από το *macellum*, αφού προηγουμένως είχαν θυσιαστεί σε έναν από τους πολλούς ναούς της αγοράς. Μια άλλη δυνατότητα είναι ότι τα τρόφιμα θα μπορούσαν να έχουν θυσιαστεί στο σπίτι ή σε ένα ναό από τον οικοδεσπότη πριν σερβιριστούν στο σπίτι. Οι σπονδές που προσφέρονταν στους θεούς και ακολουθούνταν από ύμνους προς τις διάφορες θεότητες ήταν ένα τυποποιημένο στοιχείο των επίσημων γευμάτων, είτε προσφέρονταν θυσιαστήρια τρόφιμα είτε όχι. Είναι πιθανό ο Παύλος να αναφέρεται στα πλαίσια αυτής της πρακτικής όταν δηλώνει «οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δάμονίων» (*I Kor* 10,21). Πράγματι, σπονδές προσφέρονταν συνήθως στο Διόνυσο, το δωρητή του κρασιού, που ήταν γνωστός ως *Καλός Δαίμων*. Για τους Κορίνθιους χριστιανούς η αποφυγή των σπονδών που προσφέρονταν στο δάμονα Διόνυσο και στις άλλες θεότητες θα ήταν δυσκολότερη από την αποφυγή των θυσιαστήριων τροφίμων στη

ρωμαϊκή Κόρινθο, απαιτώντας την άρνηση σχεδόν όλων των προσκλήσεων στα γεύματα που παρατίθονταν από τους ειδωλολάτρες (βλ. *I Kor* 5,9-10).

Ακόμη κι αν τα θυσιαστήρια γεύματα που παρατίθονταν στα τραπέζια των ναών θα μπορούσαν να αποφευχθούν επιτυχώς, τα γεύματα σε ιδιωτικά σπίτια πρόσφεραν επίσης συχνά θυσιαστήρια τρόφιμα. Η συνολική αποφυγή των θυσιαστήριων τροφίμων θα ήταν εξαιρετικά δύσκολη. Επιπλέον, οι κοινωνικές παροτρύνσεις να παρευρεθούν σε επίσημα γεύματα ασκούσαν μεγάλη πίεση στους Κορίνθιους χριστιανούς της ρωμαϊκής Κορίνθου, όπου απελεύθεροι και απελεύθερες επιδίωκαν ευκαιρίες να ανέλθουν κοινωνικά. Εάν ένας πάτρωνας απήγυθνε μια πρόσκληση σε έναν Κορίνθιο χριστιανό που ήταν πελάτης, η άρνηση θα μπορούσε να έχει σοβαρές οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές συνέπειες. Οι προσκλήσεις σε επίσημα γεύματα παρείχαν την ευκαιρία στους ελεύθερους πολίτες της ρωμαϊκής Κορίνθου να κατακλιθούν δειπνώντας πριν από τους υπόλοιπους, ένα προνόμιο που δεν προσφερόταν σε πολλούς άλλους στην πόλη. Επιπλέον, η άρνηση από ένα χριστιανό καλεσμένο να δειπνήσει με όποια τρόφιμα προσφέρονταν από τον οικοδεσπότη τους, ή να επιδιωχθούν ειδικά τρόφιμα, θα εμφανιζόταν βεβαίως ως εκκεντρικό, αν όχι δυσάρεστο.<sup>117</sup> Ακόμη, οι φήμες των ελκυστικών επιλογών και η ψυχαγωγία θα έκαναν την άρνηση των προσκλήσεων να δειπνήσουν με θυσιαστήρια τρόφιμα δύσκολη επιλογή.

Τα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα αποτελούσαν επίσης περιπτώσεις που εναρμονίζονταν καλά με τη ρητορική επίδειξη και την κοινωνική συνομιλία. Φιλόσοφοι, ρήτορες και δάσκαλοι μπορούσαν όλοι να παρουσιαστούν ως μέρος της ψυχαγωγίας στα *convivia*. Οι ίδιοι οι Κορίνθιοι φαίνεται να σαγηνεύονται από τη ρητορική επίδειξη (*I Kor* 3-4), εφόσον η επίσκεψη του Απολλώ στην Κόρινθο<sup>118</sup> φανέρωσε ιδιαίτερα τα χαρίσματα της προφητείας και της γλωσσολαλίας των Κορινθίων. Με την επιθυμία για υψηλότερη κοινωνική θέση, την ανάγκη των κοινωνικών σχέσεων στην Κόρινθο, την αγάπη της ρητορικής και του άφθονου κρασιού, που διευκολύνει τη συνομιλία και την ευθυμία, η έλξη να παρευρεθεί κανείς στα γεύματα που παρατίθονταν από τους ειδωλολάτρες συνεταίρους θα ήταν πράγματι ισχυρή. Η ψυχαγωγία υπό τη μορφή των κοριτσιών με τους αυλούς και των έταιρων θα μπορούσε εύκολα να οδηγήσει στη σεξουαλική ανηθικότητα, κάτι που δεν φαίνεται να θίγεται συμπτωματικά από τον Παύλο στο *I Kor* 10,7-8. Στο *I Kor* 6,9-11 ο Παύλος υπενθυμίζει στους χριστιανούς πως κάποιοι από αυτούς έχουν γίνει πόροι, ειδωλολάτραι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται και μέθυσοι. Εντούτοις, ο Παύλος δείχνει επίσης ότι μερικοί από τους Κορινθίους παραμένουν ακόμη τέτοιοι. Τους προτρέπει «φεύγετε τὴν πορνείαν» (6,18), αναφερόμενος σε κάποιες σεξουαλικές σχέσεις των Κορινθίων με πόρνες, ενδεχομένως μέσα στα

πλαισία των επίσημων γευμάτων (βλ. *I Cor 6,12-13*). Στο 10,7-14, αναφερόμενος στην κατανάλωση ειδωλόθυτων από τους Κορίνθιους χριστιανούς, ο Παύλος προτρέπει τους Κορίνθιους να αποφεύγουν τη σεξουαλική ανηθικότητα (10,8) και «φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας» (10,14). Κατά συνέπεια, λαμβάνοντας υπόψη τις προηγούμενες και παρούσες δραστηριότητες μερικών Κορίνθιων χριστιανών, δεν είναι δύσκολο να γίνει κατανοητό γιατί προσελκύονταν στα επίσημα γεύματα που πρόσφεραν θυσιαστήρια τρόφιμα. Τα τρόφιμα, το κρασί, η ψυχαγωγία, οι σεξουαλικές ευκαιρίες και η επιθυμία για κοινωνική ανέλιξη θα χρησίμευαν ως ισχυρές παροτρύνσεις να κατακλιθούν σε έναν ειδωλολατρικό ναό ή σε ένα ιδιωτικό σπίτι.<sup>119</sup>

(Μετάφραση από τα αγγλικά: Μόσχος Γκουτζιόδης)

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Wayne A. Meeks, *First Urban Christians*, 47-48.
2. Bl. John Fotopoulos, *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, WUNT 2/151, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.
3. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 697C.
4. Keith Bradley, «The Roman Family at Dinner», στο *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (eds. I. Nielsen and H. S. Nielsen, Aarhus: Aarhus University Press, 1998), 36-55.
5. Dennis E. Smith, «Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Meals» (αδημοσίευτη διδακτ. διάτρ., Harvard University, 1980), 3-6. Αρκετά από την παρουσίαση της επίσημης παράθεσης δείπνου που ακολουθεί στηρίζονται στην αξιόλογη εργασία του D. E. Smith, του οποίου η μελέτη βρίθει πληροφοριών. Αν και τα ελληνορωμαϊκά γεύματα μπορούσαν να ποικιλλούν στη μορφή, το περιεχόμενο, την τοποθεσία και τη χωρητικότητα, στηρίζομενα στις τοπικές, κοινωνικές, πολιτιστικές ή θρησκευτικές ιδιαιτερότητες, η εργασία αυτή θεωρείται ως μια γενική έρευνα των γενικών χαρακτηριστικών κανόνων ενός επίσημου γεύματος.
6. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 6.
7. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 24-25.
8. Apuleius, *Metamorphoses*, 11.24: «Dies etiam tertius pari caerimoniarum ritu celebratus et ientaculum religiosum et teletae legitima consummatio».
9. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 25-26. Bl. Seneca, *Epistula 83*, 6.
10. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 25-26.
11. Για μία ένδειξη της ευρύτητας των συμβάντων που γιορτάζονται με επίσημο βραδινό γεύμα σε σπίτια ή ναούς, βλ. την εξέταση των προσκλήσεων σε γεύματα που συνδέονται με τον Σέραπι και την Ιστό στο τέταρτο κεφάλιο της μελέτης μου, *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 102-114.
12. Dennis E. Smith, «Meals and Morality in Paul and his World», στο *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers* 20 (ed. K. H. Richards, Chico: CA: Scholars Press, 1981), 319.
13. Αθήναιοι, *Δειπνοσοφιστῶν* 15.675B-C.
14. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium (Moralia 146B-164D)», στο *Plutarch's*

- Ethical Writings and Early Christian Literature* (ed. H. D. Betz, *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti IV*, Leiden: E. J. Brill, 1978), 71· βλ. Λουκιανού, *Συμπόσιον* 14 κ.ε.
15. John H. D'Arms, «Slaves at Roman Convivia», in *Dining in a Classical Context* (ed. W. J. Slater, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1991), 172.
  16. Προσκλήσεις σε λατρευτικά γείματα προς τιμήν του Σέραπι και της Ἰσιδας περιέχονται στο *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 106-110.
  17. Πλούταρχος, *Συμποσιακά*, 707A.
  18. Λουκιανού, *Περὶ Παρασίτου* 15.
  19. Πλούταρχος, *Συμποσιακά*, 709A-E.
  20. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 11.
  21. Dennis E. Smith, «Social Obligations», 34-35.
  22. Λουκιανού, *Συμποσιακά*, 13. Παρατίθεται από τον Smith, «Social Obligation», 35.
  23. Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More Biberetur: Greeks and Romans on the Dining Couch», στο *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (eds. I. Nielsen and H. S. Nielsen, Aarhus: Aarhus University Press, 1998), 89-95.
  24. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71· Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More», 83.
  25. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71.
  26. Peter D. Gooch, *Dangerous Food: I Corinthis 8-10 in its Context* (Ontario, Canada: Canadian Corporation for Studies in Religion / Corporation Canadienne des Sciences Religieuses by Wilfred Laurier University Press, 1993), 31.
  27. Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 41.
  28. Μαρτυρία γι' αυτό απαντάται στο *Vita Aesopi* (Vita G και W), όπου στο *macellum* (αγορά) αγοράζονται για ένα γείμα γλώσσες από θυσιαστήριους χοίρους. Το ζήτημα όμως δεν επιλύεται εύκολα, εφόσον η έκδοση του *Vita Aesopi* από τον Planudes καταγράφει πως οι γλώσσες προέρχονταν από μη θυσιαστήριους χοίρους. βλ.. M. Isenberg, «The Sale of Sacrificial Meat», 271-273, και το πέμπτο κεφάλαιο στο *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 127-157.
  29. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 693F.
  30. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 642F.
  31. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 696E.
  32. Horatius, *Ode* 4.11.
  33. Ο Διων Χρυσόστομος, *Εὐβοϊκός*, παρατίθεται μαζί με άλλες αναφορές σχετικά με θυσίες κατά τους γάμους από τον Peter D. Gooch, *Dangerous Food*, 33.
  34. Peter D. Gooch, *Dangerous Food*, 31.
  35. Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 55.
  36. Η δομή της θυσίας στις ελληνορωμαϊκές λατρείες μπορούσε να ποικίλλει στα συστατικά της μέρη σύμφωνα με το μέρος, τα έθιμα και την εποχή. Η ακόλουθη γενική περιγραφή της ελληνορωμαϊκής θυσίας λαμβάνεται από τα: Λουκιανού, *Περὶ Θυσιῶν* 13-15· Walter Burkert, *Greek Religion*, 55-59· R. M. Olgivie, *The Romans and their Gods in the Age of Augustus* (NY: Norton & Co., 1969), 44 κ.ε.· Ben Witherington, «Not So Idle Thoughts about Eidolothuton», 242-245.
  37. Walter Burkert, *Greek Religion*, 57.
  38. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 726E.
  39. Πλούταρχου, *ὅτι οὐδὲ ἡδεῖς ζῆν ἔστιν κατ᾽ Ἐπίκουρον*, 1102A.
  40. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 643.

41. Walter Burkert, *Greek Religion*, 59.
42. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 615D.
43. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 616D.
44. Apuleius, *Metamorphoses*, 2.19 (Lindsay).
45. Petronius, *Satyricon*, 1.31-41.
46. Plinius, *Epistula* 2, 6.2.
47. John H. D'Arms, «The Roman Convivium and the Idea of Equality», στο *Sympotica: A Symposium on the Symposion* (ed. O. Murray, Oxford: Clarendon Press, 1990), 315.
48. Martialis, *Epigrammaton libri*, 3.60.
49. Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More», 81-101.
50. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 45· Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More», 94-95.
51. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 36.
52. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 617C.
53. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 644C.
54. John H. D'Arms, «Slaves at Roman Convivia», 172.
55. Keith Bradley, «The Roman Family at Dinner», 38.
56. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 141. Οι φορητές τράπεζες ήταν πράγματι το είδος των τραπέζων που χρησιμοποιούνταν στις τραπεζαρίες του Ασκληπιείου της Κορίνθου, όπως μαρτυρείται από τα αρχαιολογικά ευρήματα. Βλ. το δεύτερο κεφάλαιο στο *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 49-70.
57. Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, MI and Carlisle: Eerdmans Publishing Company and the Paternoster Press, 1995), 193· Seneca, *Epistle* 47, 7.
58. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71.
59. Walter Burkert, *Greek Religion*, 71.
60. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71· Αθήναιοι, *Δειπνοσοφιστῶν* 15.675B-C. Ο Walter Burkert, *Greek Religion*, 70-71, αναφέρει ότι η τρίτη σπονδή αφιερευόνταν στον Τέλεο Διό. Οι πηγές παρουσιάζουν μεγάλες διαφορές ως προς τα ονόματα και τη σειρά των θεοτήτων των οποίων γίνονται επικληση στις σπονδές. Για παράδειγμα, η πρώτη σπονδή μπορούσε να γίνεται στον Αγαθό Δαίμονα, το Διόνυσο, ενώ η τρίτη σπονδή στον Ερμή. Βλ. Walter Burkert, *Greek Religion*, 70-71.
61. Αθήναιοι, *Δειπνοσοφιστῶν*, 15.675B-C.
62. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 615A-C, όπου αναφέρεται ότι στα συμπόσια ψάλλονται ύμνοι προς τιμήν των θεών· Πλάτωνα, *Συμποσιακά*, 176A, όπου αναφέρεται ότι γίνονται σπονδές και ψάλλεται ένας ύμνος στο θεό πριν ακολουθήσει η οινοποσία. Συχνά οι ύμνοι ψάλλονται δοξάζοντας τους θεούς κατά τις σπονδές –για παράδειγμα ακόμη και από τη βίατη ομάδα των ληστών στο Apuleius, *Metamorphoses*, 4.22, που τιμούσε το θεό Άρη με ύμνους και σπονδές σε ανάμνηση των αποβανόντων συντρόφων τους μετά από μια ληστεία που εξελίχθηκε σε τραγαδία.
63. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 613C.
64. Walter Burkert, *Greek Religion*, 71.
65. Η σύνδεση ανάμεσα στη μέθη και την εκστατική ομιλία στην Εκκλησία της Κορίνθου (*1 Kor* 11,21, 12,1-3, 13-14) θα μπορούσε να θεωρηθεί μέσα από αυτό το κοινωνικό και θρησκευτικό υπόβαθρο.
66. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 645D-648, 615B· Αθήναιοι, *Δειπνοσοφιστῶν*, 3.101· βλ. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71-72.
67. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 73· Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 716D-E.

68. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 613D-614E.
69. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 614F-615A.
70. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 673B· Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστῶν*, 2.479.
71. Για τους μίμους και τους ηθοποιούς, βλ. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 613C. Στο Petronius, *Satyricon*, βρίσκουμε αναφορές σε ηθοποιούς, μίμους και παντομίμες σε ένα *cena*. Βλ. για μια τέτοια διασκέδαση κατά το *cena* που αντανακλά τη θεατρική ψυχαγωγία το ενδιαφέρον άρθρο του Christopher P. Jones, «Dinner Theater», στο *Dining in a Classical Context* (ed. W. J. Slater, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1991), 185-198.
72. Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστῶν*, 4.134· Λουκιανού, *Περὶ τῶν ἐν μισθῷ συνόντων*, 15· Πλούταρχου, *Συμποσιακά* 613C.
73. Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστῶν*, 4.129· Λουκιανού, *Σημπόσιον*, 46· Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 616A, 644C.
74. E. Gowers, *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 101, 200, υποσ. 319· Andrew Dalby, *Siren Feasts: A History of Food and Gastronomy in Greece* (London and New York: Routledge, 1996), 12-13.
75. Πλούταρχου, *Περὶ σαρκοφαγίας*, 997B.
76. Tacitus, *Agricola*, 21.
77. Ιόστηπου, *Ιονδαῖος Ἀρχαιολογία*, 18.65-80.
78. John H. D'Arms, «Slaves at Roman Convivia», 175.
79. Διώνυσος Κάστιου, *Ρεματικὴ Ἰστορία*, 62.6.4.
80. Seneca, *Epistula 95*, 24.
81. Seneca, *Epistula 47*, 7.
82. Quintilianus, *Inst. Or.*, 1.2.6-8.
83. Alan Booth, «The Age for Reclining and Its Attendant Perils», στο *Dining in a Classical Context* (ed. W. J. Slater, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1991), 113.
84. Alan Booth, «The Age for Reclining», 113, 117.
85. Iuvenalis, *Satirae*, 11.162-170· Cicero, *Pro Murena*, 13· βλ. C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 174.
86. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 72, 74.
87. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 644C-D.
88. Το ρητό ήταν γνωστό ήδη από το 20 π.Χ. στη Ρώμη στον Horatius, *Epistula I*, 17.36, με την έννοια του εμπορικού κινδύνου της Κορίνθου. Αργότερα επικράτησε η έννοια των σεξουαλικών κινδύνων της Κορίνθου, όπως αναφέρεται από τον Στράβωνα στα *Γεωγραφικά* του κατά το 7 π.Χ. Βλ. περισσότερα γι' αυτό στο Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 56-58.
89. Αριστοφάνη, *Fragments* 354, όπως παρατίθεται στο Bruce W. Winter, «Gluttony and Immorality at Elitist Banquets», *Jian Dao* 7 (1997), 78.
90. Bruce W. Winter, «Gluttony and Immorality», 78.
91. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 58.
92. Carl W. Blegen, Oscar Broneer, Richard Stillwell, Alfred R. Bellinger, *Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. III, Part 1, *The Acrocorinth. Excavations in 1926* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930), 4.
93. Carl W. Blegen, *Corinth*, III, I, 18-20.
94. Στράβωνα, *Γεωγραφικά*, 8.6.21.
95. Carl W. Blegen, *Corinth*, III, I, 21.
96. Carl W. Blegen, *Corinth*, III, I, 20.
97. C. K. Williams, «Corinth and the Cult of Aphrodite», στο *Corinthiaca: Studies in Honor of Darrell A. Amyx* (ed. M. A. Del Chiaro, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1986), 21.

98. Ρωμαϊκά νομίσματα, βλ. B. V. Head, *Catalogue of Greek Coins: Corinth, Colonies of Corinth, Etc.* (Bologna: Arnaldo Forni, 1963), που απεικονίζουν την Αφροδίτη στην Ακροκόρινθο φυλάσσονται στο Βρετανικό Μουσείο, nos. 541, 596, 597, 616, 654. Αυτά που απεικονίζουν το νυό της Αφροδίτης με το λατρευτικό άγαλμα είναι τα nos. 627, 651. Υπάρχουν και μερικά που απεικονίζουν το λατρευτικό άγαλμα χωρίς το νυό (nos. 592, 637, 652, 664, 665, 666, 696).
99. Jerome Murphy-O'Connor, «The Corinth that Saint Paul Saw», 152.
100. Στράβωνα, *Γεωγραφικά* 8.6.20C. Η υπαρξη των ιερών πορνών στην ελληνική Κόρινθο αναφέρεται επίσης από τον Αθηναίο, *Δειπνοσοφιστών* 13.573C-574E.
101. H. Conzelmann, «Corinth und die Mädchen der Aphrodite. Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth», *NAWG* 8 (1967), 247-261.
102. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 57.
103. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 57. H. Herter, «Die Soziologie der Antiken Prostitution im Licht des heidnischen und christlichen Schriftums», *JAC* 3 (1960), 72-73.
104. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 57.
105. C. K. Williams, «Corinth and the Cult of Aphrodite», 19-21.
106. C. K. Williams, «Corinth and the Cult of Aphrodite», 19-21.
107. Πλούταρχου, *Έρωτικός*, 767F.
108. Παυσανία, *Έλλαδος Περιήγησις*, 1.2.4-5.
109. Dennis E. Smith, «Meals and Morality», 319.
110. Walter Burkert, *Greek Religion*, 55.
111. David Gill, *Greek Cult Tables* (New York and London: Garland Publishing, 1991), 13.
112. *SIG* 3, 1106, column C, 95-101, όπως απαντά στο David W. J. Gill, *Greek Cult Tables*, 14.
113. G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978* (vol. 3, North Ryde, Australia: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983), 21.
114. David W. J. Gill, *Greek Cult Tables*, 22-24.
115. David W. J. Gill, *Greek Cult Tables*, 24.
116. Ramsay MacMullen, *Paganism*, 40.
117. Επίκτητου, Fragment 17, όπως σημειώνεται από τον Alex T. Cheung, *Idol Food in Corinth: An Examination of Paul's Approach in the Light of its background in Ancient Judaism and Legacy in Early Christianity* (JSNTSup 176, Sheffield Academic Press, 1998), σ. 35.
118. Ben Witherington, *Conflict and Community*, 130-150.
119. Έξι κορινθιακές βίλες, μερικές με τραπέζιαριες, ανακαλύφθηκαν κατά την αρχαιολογική ανασκαφή της πόλης. Αυτές βρίσκονται στις: Αναπλόγια, Μπεγεβή, Κοκκινόβρυση, Πάνειο Μάγουλα, νοτιοανατολικό προάστειο και Σπαθοβούνι. βλ. James Wiseman, *The Land of the Ancient Corinthians* (Göteborg: Aström, 1978), 72-110; Stella G. Miller, «A Mosaic Floor from a Roman Villa at Anaploga», *Hesperia* 41 (1972), 332-354; Donald W. Engels, *Roman Corinth*, 24, υποσ. 17-182, υποσ. 5. Ο Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 161-169, υπολογίζει ποις εννέα συνδαιτυμόνες το μέγιστο θα μπορούσαν να φιλοξενηθούν στο triclinium της ρουματής βίλας στην Αναπλόγια.



DR. HARRY PAPPAS  
Parish Priest,  
St. Mary's Greek Orthodox Church

ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΜΟΦΟΥΕΣΤΙΑΣ, ΣΧΟΛΙΟ ΣΤΟΝ 44ο ΨΑΛΜΟ<sup>1</sup>.  
ΜΕΛΕΤΗ ΣΤΗΝ ΕΞΗΓΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ

Εισαγωγή

Ο Θεόδωρος Μοφουεστίας (350-428) υπήρξε ο σημαντικότερος βιβλικός εξηγητής της αρχαίας χριστιανικής σχολής της Αντιόχειας της Συρίας. Ως παραγωγικός συγγραφέας, έγραψε σχόλια σχεδόν σε κάθε βιβλίο της *Biblion*, αρκετές δογματικές πραγματείες, που προκάλεσαν αντιπαραθέσεις, κατηχητικές ομιλίες, διάφορα έργα σχετικά με τη χριστιανική ζωή, και πολλές επιστολές<sup>2</sup>. Κατά τραγικό τρόπο, η μεταθανάτια καταδίκη του από την Πέμπτη Οικουμενική Σύνοδο της Κωνσταντινούπολης το 553 λόγω της ανεπαρκούς χριστολογίας του αλλά και της σύνδεσής του με τον αιρετικό πατριάρχη Νεστόριο, που υπήρξε και μαθητής του, οδήγησε στην εξαφάνιση του μεγαλύτερου μέρους αυτής της απέραντης λογοτεχνικής παραγωγής. Παρόλα αυτά, εάν ο στενός φίλος και βοηθός του, Ιωάννης, έμεινε στην παράδοση της Εκκλησίας ως ο «χρυσόστομος» ιεροκήρυκας, ο Θεόδωρος έμεινε στη συριακή χριστιανική παράδοση ως ο «ερμηνευτής» της *Γραφής* (*Mephashqana*)<sup>3</sup>.

Ο Θεόδωρος έλαβε τη χριστιανική εξηγητική και θεολογική κατάρτισή του από τον Διόδωρο Ταρσού, έναν πολυψαθή και ασκητικό επίσκοπο, που έβαλε τις βάσεις ολόκληρης της αντιοχειανής παράδοσης. Αυτή η παράδοση υπογράμμισε τη σαφή, αφηγηματική έννοια του βιβλικού κειμένου σε αντιπαράθεση με την αλληγορική ερμηνεία της Αλεξανδρινής σχολής στην Αίγυπτο. Συγχρόνως, και ενώ σκόπιμα απέρριπταν τις αχαλίνωτες υπερβολές της αλληγορίας των Αλεξανδρινών, οι Αντιοχειανοί ανέπτυξαν μια δική τους διακριτική προσέγγιση προς μια πνευματικότερη κατανόηση της *Γραφής*<sup>4</sup>. Εντούτοις, κανένας δεν υπήρξε πιο ένθερμος υποστηρικτής μιας νηφάλιας, ιστορικής προσέγγισης της *Γραφής* από τον Θεόδωρο.

Από το πρώτο κιόλας εξηγητικό του έργο (*Σχόλιο στο Βιβλίο των Ψαλμών*) ο Θεόδωρος εφάρμοσε, με ακαμψία θα λέγαμε, τις αρχές της εξηγητικής που έμαθε από τον Διόδωρο. Αν και το έργο αυτό ήταν ουσιαστικά στην αφάνεια για αιώνες, ο Robert Devreesse, ένας Γάλλος μελετητής, προετοίμασε το 1939 μια κριτική έκδοση του κειμένου των ογδόντα πρώτων ψαλμών<sup>5</sup>.

Η εξήγηση του 44ου ψαλμού από τον Θεόδωρο είναι μεγάλης σπουδαιότητας. Ο ψαλμός αυτός ήταν ένα από τα κρισιμότερα κείμενα της *Παλαιάς Διαθήκης*, το οποίο οι αρχαίοι χριστιανοί –ορθόδοξοι και αιρετικοί– ερμήνευσαν κατά τη διάρκεια των μεγάλων τριαδολογικών και χριστολογικών συζητήσεων του 4ου και του 5ου αιώνα. Ο τρόπος που το κατανοεί ο Θεόδωρος αποτελεί μια σημαντική εισαγωγή στις εξηγητικές προϋποθέσεις και μεθόδους του, καθώς και στη Χριστολογία του.

### *Σχόλιο στον 44ο ψαλμό*

Το *Σχόλιο στον 44ο ψαλμό* του Θεοδάρου Μογουεστίας είναι ένα εκτεταμένο έργο<sup>6</sup>. Όπως ακριβώς και στα σχόλιά του σε άλλους ψαλμούς, αρχίζει με έναν πρόλογο, που εισάγει τον αναγνώστη στο περιεχόμενο του ψαλμού, την ιστορική κατάσταση και άλλες πληροφορίες που ο συγγραφέας κρίνει απαραίτητες. Στη συνέχεια ο Θεόδωρος προχωρά στην εξήγηση του ίδιου του ψαλμού σχολιάζοντας διαδοχικά κάθε στίχο ή μερος στίχου.

Ο 44ος ψαλμός είναι ένας από μόνο τέσσερις ψαλμούς που αναγνωρίζονται από τον Θεόδωρο ως άμεσα προφητικοί για τον Χριστό στο αφηγηματικό κυρίως επίπεδο της *Βίβλου* και σε αντιπαράθεση με μια πιο πνευματική ανάγνωση (οι άλλοι είναι οι ψαλμοί 2, 8 και 110). Για εκείνους που είναι εξοικειωμένοι με τη σύγχρονη βιβλική έρευνα και την ισχυρή ιστορική και λογοτεχνική έμφασή της, η τάση του Θεοδάρου να αρνηθεί την προφητική διάσταση των ψαλμών ως κειμένων προφητικών για τον Χριστό, δεν αποτελεί έκπληξη. Ωστόσο, τοποθετημένη μέσα στα πλαίσια της ιστορίας της ερμηνευτικής, η συντηρητική ερμηνεία του Θεοδάρου είναι τόσο πολύ αντιθετή με τον χαρακτήρα της χριστιανικής (και ιουδαϊκής) εξηγητικής, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως συγκλονιστική, ιδιαίτερα αν αναλογιστούμε την άφθονη χρήση των ψαλμών και στην ίδια την *Καινή Διαθήκη*. Κανένας άλλος εξηγητής και θεολόγος του πρώιμου χριστιανισμού δεν πλησίασε καν τον Θεόδωρο σε αυτήν την προσέγγιση εκτός από τον Διόδωρο Ταρσού, δάσκαλο και μέντορά του.

Κατά τρόπο πολύ συνοπτικό, στην εισαγωγή του κειμένου (στίχος 2) ο Θεόδωρος σχεδιάζει τους θετικούς και τους αρνητικούς πόλους της εξήγη-

σής του. Ο 44ος ψαλμός αποτελεί μια ακριβή και επαρκή προφητεία του Χριστού και της Εκκλησίας και δεν σχετίζεται καθόλου με τον Σολομώντα και τη σύζυγό του.

Στον στίχο 2, η αναφορά «*τῷ βασιλεῖ*» τραβά την προσοχή του Θεοδώρου και προκαλεί μακρές συζητήσεις σχετικά με το αληθινό νόημα του ψαλμού. Γιατί τόσο πολλή ανησυχία για την πραγματική ταυτότητα του βασιλιά; Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι αυτό που κυρίως τον ενδιαφέρει είναι να αποκλείσει κάθε ερμηνεία που θα απέδιδε τον δεύτερο στίχο στον Θεό, που μιλά στον Δαβίδ, ο οποίος συνεκδοχικά θα ήταν ο βασιλιάς<sup>7</sup>. Επιπλέον, θέλει να αντικρούσει μερικούς χριστιανούς που «*συνεργάζονται πολύ με τους Ιουδαίους σε μια δαιμονική συνωμοσία*», αποδίδοντας διαφορετικούς στίχους σε διαφορετικά πρόσωπα. Αν και ο Θεόδωρος δεν εκφράζεται ρητά γι' αυτή τη χριστιανική ερμηνεία, μια έρευνα στην ιστορία της εξήγησης του 44ου ψαλμού δείχνει ότι ο στίχος 2 κατανοούνταν συνήθως ως μια αναφορά του Θεού Πατρός προς τον Θεό (προενσαρκωμένο) Λόγο, ενώ άλλοι στίχοι αποδίδονταν στον Λόγο εκπεφρασμένοι μέσω του Δαβίδ<sup>8</sup>. Με αυτό τον τρόπο, ο ψαλμός κατέληξε να ερμηνεύεται ως μια προφητεία της αιώνιας γέννησης του Υιού. Εντούτοις, ο Θεόδωρος αντιτάσσεται σκόπιμα σε αυτή την ερμηνεία, για λόγους εξηγητικούς και όχι θεολογικούς. Μια τέτοια ερμηνεία, αν και καθιερωμένη επί μακρόν, εισάγει κάτι ξένο στην αληθινή έννοια του κειμένου: την «*εναλλαγή του προσώπου*». Αυτό, στη συνέχεια, τροφοδοτεί το ίδιο λάθος που κάνουν οι Ιουδαίοι ερμηνεύοντας τον ψαλμό και αποδίδοντάς τον στον Δαβίδ ή στον Σολομώντα. Επομένως, ο Θεόδωρος έρχεται αντιμέτωπος με τις αποκλίνουσες ερμηνείες που υπάρχουν μέσα και έξω από τη θρησκευτική του κοινότητα, και, προκειμένου να τις καταπολεμήσει, επικαλείται τα πιο σημαντικά εξηγητικά επιχειρήματά του.

Στον πρόλογο, επομένως, ο Θεόδωρος επισημαίνει στον αναγνώστη δύο βασικά σημεία: Πρώτον, ο ψαλμός είναι ασυνήθιστος, διότι πρόκειται για μια προφητεία για τον Χριστό και την Εκκλησία. Δεύτερον, κατά αρνητικό τρόπο, πρέπει να απορρίψει την ιουδαϊκή ερμηνεία, που θέλει τον ψαλμό να αναφέρεται στον γάμο του Σολομώντα, και λόγω του περιεχομένου αλλά και επειδή η ιουδαϊκή ερμηνεία στηρίζεται στο μεθοδολογικό λάθος της υπόθεσης της «*εναλλαγής του προσώπου*».

Αν και ο 44ος ψαλμός δεν μπορεί να διαιρεθεί με ξεκάθαρο και σαφή τρόπο, ωστόσο χοντρικά μπορούμε να διακρίνουμε τους στίχους 3-10, που αφορούν στον Χριστό, και τους στίχους 11-17, που αφορούν στην Εκκλησία.

Ιδιαίτερα στους στίχους 7-8, ο Θεόδωρος μετατοπίζει το κέντρο του σε άλλες χριστιανικές ερμηνείες και υποστηρίζει ότι το χωρίο αυτό δεν μπορεί να αποδοθεί στον Θεό-Πατέρα λόγω του στίχου 8β, «*επομένως, ο Θεός, ο Θε-*

ός σου, σε έχρισε»<sup>10</sup>. Οι στίχοι αυτοί κρίνονται κατάλληλοι μόνο για τον ενσαρκωμένο Χριστό,

... σχετικά με τον οποίο ο Δαβίδ θαμαστά ξεχώρισε τις φύσεις για μας και φανέρωσε την ένωση του προσώπου. Από τη μια μεριά, ξεχώρισε τις φύσεις με το να χρησιμοποιήσει εκφραστικές λέξεις για τη διαφορά των νοημάτων -διότι είναι διαφορετικό το «ο Θρόνος Σου, Θεέ μου, είναι για πάντα» (στίχ. 7α) από το «επομένως, ο Θεός, ο Θεός σου, σε έχρισε» (στίχ. 8β)- και, από την άλλη, φανέρωσε την ένωση με το να μιλάει με αυτό τον τρόπο για το ένα πρόσωπο<sup>11</sup>.

Αυτό το χωρίο περιέχει όχι μόνο τη χαρακτηριστική χριστολογική γλώσσα του Θεοδώρου, αλλά επιπλέον εκφράζει σε μεγάλο βαθμό και την εξηγητική του μέθοδο. Η χριστολογία του Θεοδώρου συζητήθηκε πολύ<sup>12</sup>. Από το παραπάνω χωρίο πάιρνουμε μόνο μια μικρή ιδέα από τον τρόπο της σκέψης του μέσα στα πλαίσια της ορθοδοξίας μετά τη σύνοδο της Νίκαιας. Ωστόσο, αυτό που είναι σημαντικό για μας εν προκειμένω, είναι το γεγονός ότι η θεολογία του είναι πολύ κοντά στην εξηγητική του. Ενώ ο στίχος 7α, «ο Θρόνος Σου, ω Θεέ ...», απευθύνεται σαφώς στη θεία φύση του Χριστού και ο στίχος 8β «επομένως, ο Θεός ... σε έχρισε», στην ανθρώπινη, στον ψαλμό ο Δαβίδ μιλά για τον Χριστό. Το γεγονός ότι μιλά για ένα πρόσωπο αντί για δύο είναι κάτιοντονότητα για τον Θεόδωρο. Καμία προσπάθεια δεν γίνεται προκειμένου να εξηγήσει την ενότητα των φύσεων στο ένα πρόσωπο πέρα από το να ερμηνεύσει απλώς τα ιδιαίτερα μέρη του χωρίου και να δείξει την αλληλεξάρτησή τους. Σε ένα σημείο ο Θεόδωρος συνοψίζει τη θέση του ως εξής:

Σε οποιαδήποτε περίπτωση, οποιαδήποτε βρίσκεται κάτιον που μοιάζει να είναι εναλλαγή του προσώπου, φαίνεται να παρουσιάζεται κατά τον εξής τρόπο: Ο προφήτης, όταν εξηγεί θέματα που αφορούν άλλους, παρεμβάλλει τα θέματα αυτά που αφορούν τους ανθρώπους για τους οποίους μιλάει, στη βάση της συνέχειας των λεγομένων, σαν να ήταν λόγια που ειπώθηκαν από τον Θεό. Άλλα αυτές οι λέξεις βρίσκονται σε ακολουθία με όλα τα υπόλοιπα λεχθέντα που αφορούν σε εκείνους για τους οποίους γίνεται η υπόθεση του ψαλμού. Και όταν το κάνει αυτό, με σκοπό να μιλήσει για κάτιον που έχει γίνει ή πρόκειται να γίνει, με βάση τη δική του σωστή και στενή σχέση με το θέμα διαμορφώνει και παρουσιάζει την ομιλία που αποδίδει σ' αυτόν που την εκφωνεί<sup>13</sup>.

Τρεις σημαντικοί εξηγητικοί όροι εμφανίζονται εδώ, που είναι κρίσιμοι για την κατανόηση της εξηγησης του Θεοδώρου: «άκολουθία», «πρόσωπον» και «ώπόθεσις»<sup>14</sup>. Αν και είναι σπάνιο οι όροι αυτοί να βρεθούν μαζί, ωστόσο

εμφανίζονται συχνά και οι τρεις στο Σχόλιο στους Ψαλμούς του Θεοδώρου.

Σε αυτό το έργο είναι εμφανές, πρώτον, ότι ο Θεόδωρος ενδιαφέρεται σχεδόν εξ ολοκλήρου για την «ιστορία» του βιβλικού κειμένου παρά για τη «θεωρία» του<sup>15</sup>. Με τον όρο «ιστορία» εννοούμε το αφηγηματικό νόημα του κειμένου κι όχι το κυριολεκτικό ή ιστορικό. Από την άλλη μεριά, στους αντιοχειανούς θεολογικούς κύκλους η «θεωρία» σχετίζεται με το πνευματικό νόημα της Γραφής<sup>16</sup>. Έτσι, η ιστορία οποιουδήποτε δεδομένου κειμένου μπορεί επίσης να παρέχει και τη θεωρία του, δεδομένου ότι το αφηγηματικό νόημα μερικές φορές μπορεί και παρέχει και το πνευματικό νόημα. Συγχρόνως, σε πολλές περιπτώσεις αυτό δεν ισχύει<sup>17</sup>. Η επικέντρωση του Θεοδώρου στην ιστορία είναι σημαντική λόγω της εντυπωσιακής απουσίας τυπολογίας, η οποία, ενώ υιοθετείται αλλού, στο Σχόλιο στους Ψαλμούς λείπει, με αποτέλεσμα μια ολόκληρη διάσταση της εξηγητικής του να είναι, ως επί το πλείστον, απούσα<sup>18</sup>. Η διαπίστωση αυτή εξηγεί την έλλειψη κάθε ενδιαφέροντός του για την εκπλήρωση των ψαλμικών χωρίων στην *Kairos Διαθήκη*, ένα σημείο που σαφώς παρέβλεψε ο Devreesse (και άλλοι), ο οποίος περιέγραψε απλώς τον Θεόδωρο ως λιγότερο «οξύ» στο κατοπινότερό του Σχόλιο στους *Μικρούς Προφήτες*, στο οποίο οι αναφορές στην *Kairos Διαθήκη* είναι πιο άφθονες<sup>19</sup>.

Δεύτερον, η εξηγητική προσέγγιση του Θεοδώρου στην «ιστορία» εξετάζεται καλύτερα με την ανάλυση των τριών βασικών λέξεων-κλειδιά: «άκολουθια», «πρόσωπον» και «ύπόθεσις». Ακόμη και στη βιβλιογραφία τη σχετική με την εξηγητική του Θεοδώρου υπάρχει μια έλλειψη προσοχής στη σπουδαιότητα και τη σημασία αυτών των όρων και στην αλληλεξάρτησή τους, ιδιαίτερα στην περίπτωση της «άκολουθιας» και της «ύποθέσεως». Όσον αφορά στο «πρόσωπον», οι μελετητές ασχολήθηκαν πολύ περισσότερο με τη θεολογική χρήση του όρου παρά με την εξηγητική.

Τρίτον, αυτό που θα προκύψει είναι ο διάχυτος σκοπός του Θεοδώρου να φθάσει σε μια ενοποιημένη κατανόηση κάθε ψαλμού, κάτι που βεβαίως καταλήγει στην αναγνώριση του Δαβίδ ως του *par excellence* προφήτη της Παλαιάς Διαθήκης. Όλα τα στοιχεία της εξηγητικής του στους Ψαλμούς εκθέτουν αυτό του το ενδιαφέρον, αλλά ειδικότερα η χρήση των όρων «άκολουθια», «πρόσωπον» και «ύπόθεσις», χωριστά αλλά και σε συντονισμό ο ένας με τον άλλο, καθιερώνουν σαφώς αυτό το γνώρισμα. Ως εκ τούτου, γίνεται εντυπωσιακά προφανές ότι η προσέγγιση του Θεοδώρου αποκόπτεται από την κοινή –ιουδαϊκή και χριστιανική– τάση της αρχαιότητας να μελετούν τους στίχους έξω από τη βιβλική τους συνάφεια.

## Άκολουθία

Είναι προφανές, ότι η άκολουθία αναφέρεται στη συνοχή ή τη συνέχεια του βιβλικού αφηγήματος. Αυτό καταδεικνύεται σε όλα τα *Σχόλια*, καθώς ο Θεόδωρος παρακολουθεί προσεκτικά τη λογοτεχνική σύνδεση μέσα σε ένα στίχο, μεταξύ των στίχων, αλλά και σε έναν ολόκληρο ψαλμό. Σημειώνει ακόμη και την αφηγηματική πρόοδο από μια μεταφορά ή ιδέα σε μια άλλη.

Από την άλλη μεριά, η άκολουθία δεν αναφέρεται μόνο στο «γυμνό» κείμενο ως έχει, αλλά και στη λογική του διάταξη και την ερμηνευμένη έννοιά του. Ο Θεόδωρος αναλύει με συνέπεια λέξεις ή φράσεις, μέρη του λόγου, στίξη, σύνταξη και παραλλαγές του κειμένου<sup>20</sup>. Μπορεί ακόμη και να ρυθμίσει εκ νέου την αφηγηματική συνέχεια, έτσι ώστε να έχει καλύτερο νόημα.

Σε ένα πιο βασικό επίπεδο, η άκολουθία απλώς αναφέρεται στο ξεδίπλωμα της λογικής της *Biblion*. Αυτή η λογική δεν εξισώνεται ούτε με τη *prima facia* διάταξη της αφήγησης ούτε με το νόημά της<sup>21</sup>, αλλά συσχετίζεται πάντα και με τα δύο. Στην πραγματικότητα, η άκολουθία βρίσκεται μεταξύ του κειμένου της *Γραφής* και της ερμηνείας του, και λειτουργεί ως μετάβαση από το ένα στο άλλο.

Τέλος, σημειώνουμε ότι η άκολουθία βοηθά σημαντικά τον Θεόδωρο στην καθιέρωση και διατήρηση ενός σταθερού νήματος ερμηνείας ή μιας πορείας σκέψης<sup>22</sup>. Δεν είναι μόνο ότι είναι διακριτή η συνέχεια στο βιβλικό κείμενο, αλλά η ίδια η εξηγητική του Θεοδώρου διαμορφώνει ένα τρέχον πλαίσιο και δεν διαιρείται σε ξεχωριστά τμήματα<sup>23</sup>. Αυτό υπογραμμίζει το γεγονός που αναφέραμε νωρίτερα, ότι στα *Σχόλια στους Ψαλμούς* ο Θεόδωρος ενδιαφέρεται, στην πραγματικότητα, για την ενότητα της *ιστορίας* του βιβλικού κειμένου. Εφόσον η *ιστορία*, σε απόλυτους όρους, δεν εξισώνεται με το γράμμα της *Γραφής*, το ίδιο συμβαίνει και με την άκολουθία. Η αποκάλυψη της άκολουθίας είναι ένα σημαντικό βήμα προς μια ενοποιημένη προοπτική κάθε ψαλμού.

Υπήρξαν και άλλοι αρχαίοι χριστιανοί πατέρες και συγγραφείς οι οποίοι ως ένα βαθμό μοιράστηκαν την προσοχή του Θεοδώρου για την άκολουθία<sup>24</sup> του βιβλικού κειμένου: για παράδειγμα, ο Μέγας Αθανάσιος<sup>25</sup>, ο Διόδωρος Ταρσού<sup>26</sup>, ο Γρηγόριος Νύσσης<sup>27</sup>, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος<sup>28</sup> και ο Θεοδώρητος Κύρου<sup>29</sup>. Ο Bultmann ήταν εκείνος που πρώτος υποστήριξε ότι η συμβολή του Θεοδώρου ήταν να ανυψώσει την άκολουθίαν χρησιμοποιώντας τη σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι συνηθιζόταν<sup>30</sup>. Μια τέτοια άποψη ευσταθεί στη βάση των όσων γνωρίζουμε από την ευρύτερη πατερική γραμματεία.

## *Πρόσωπον*

Εφόσον η περίοδος της λογοτεχνικής δραστηριότητας του Θεοδώρου έπειτα των δύο πρώτων Οικουμενικών Συνόδων και ο ίδιος ρητά τάσεται υπέρ της ορθοδοξίας, είναι φυσικό να χρησιμοποιεί τον όρο πρόσωπον στη διασκαλία του για την Τριάδα και τον Χριστό. Ειδικότερα, η έντονη προσπάθειά του να περιγράψει επαρκώς την ενότητα του Χριστού περιελάμβανε αυτό τον όρο, αν και το ακριβές νόημά του για τον Θεόδωρο έχει συζητηθεί πολύ στον αιώνα μας<sup>31</sup>. Εντούτοις, όπως αναφέραμε και νωρίτερα, εκείνο που είναι σημαντικό για τον σκοπό μας είναι η εξηγητική χρήση του όρου πρόσωπον στα *Σχόλια στον Ψαλμούς* του Θεοδώρου. Πράγματι, μπορεί ακόμη και να φτάσουμε στο σημείο να αναρωτηθούμε μήπως χρησιμοποιεί το πρόσωπον, μόνο ως εξηγητικό όρο. Στενά συνδεδεμένη με αυτή την ερώτηση είναι η φράση-κλειδί εναλλαγή του προσώπου.

Αρχικώς μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο Θεόδωρος χρησιμοποιεί τον όρο πρόσωπον κάθε φορά που αρχίζει τα σχόλια σε έναν ψαλμό. Ουσιαστικά ο όρος χρησιμοποιείται τουλάχιστον μια φορά σε κάθε εισαγωγή που έχει διασωθεί ή αποκατασταθεί. Από την άλλη μεριά, ο όρος πρόσωπον δεν απαντάται καθόλου συχνά στο σύνολο του εξηγητικού έργου του Θεοδώρου.

Είναι σαφές από τα ίδια τα *Σχόλια στον Ψαλμούς*, και έχει σημειωθεί και από τον Devreesse και άλλους, ότι, σύμφωνα με τον Θεόδωρο, ο Δαβίδ είναι ο μόνος ομιλητής σε όλους τους ψαλμούς. Αυτή η άποψη επικρατούσε γενικά σε όλους τους θεολογικούς κύκλους στον αρχαίο χριστιανισμό και ιουδαϊσμό. Αυτό που είναι σημαντικό για τον Θεόδωρο, αστόσο, είναι ότι ο Δαβίδ, ενώ βρισκόταν υπό την έμπνευση του Αγίου Πνεύματος, μπορεί να «πήρε» το ρόλο κάποιου άλλου και να μίλησε εκ μέρους του: «*sive in sua sive in aliorum persona*»<sup>32</sup>. Εκείνοι για τους οποίους μιλά ο Δαβίδ είναι είτε άτομα (θεία ή ανθρώπινα) είτε ομάδες ανθρώπων<sup>33</sup>:

*Άτομα:*

Δαβίδ (δηλαδή ο ίδιος)

Σολομών

Ιεζεκήλ

Ιερεμίας

Ονίας III

Θεός ο Πατήρ

Χριστός ή ο Προσληφθείς Άνθρωπος

*Ομάδες:*

Οι δύο φυλές του Ιούδα  
Βαβυλώνιοι εξόριστοι  
Οι δίκαιοι που παρέμειναν στη Βαβυλώνα  
Μακκαβαίοι

*To ζήτημα της «εναλλαγής του προσώπου» και ο 44ος ψαλμός*

Έχοντας υπόψη μας τα παραπάνω, μπορούμε τώρα να πάμε στο ζήτημα της «εναλλαγής του προσώπου», με την ελπίδα και να φωτίσουμε την εξηγητική του Θεοδώρου, αλλά και να εξετάσουμε ένα κεντρικό επιχείρημα της ερμηνείας του στον 44ο ψαλμό.

Ενώ υπάρχουν και μερικά άλλα σημεία όπου βρίσκουμε αυτό τον όρο, τα σχόλια του Θεοδώρου στον 44ο ψαλμό είναι ο καλύτερος τρόπος για να εξετάσει κανείς την άποψή του σχετικά με το ζήτημα της «εναλλαγής του προσώπου». Όπως παρατηρήσαμε νωρίτερα, η ταυτότητα του προσώπου είναι κρίσιμη. Ποιος μιλά στον ψαλμό; Για ποιον μιλά; (τον βασιλιά και τη βασιλισσα);. Μπορεί αυτά τα πρόσωπα να ποικίλουν; Σε αυτό το ζήτημα, περισσότερο απ' ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο, οι απόψεις του Θεοδώρου διαμορφώνονται έτσι ώστε να απαντούν στις ερμηνείες του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού, οι οποίες και βρίσκονται σε αντίθεση με τις δικές του.

Προφανώς, δεν υπήρχε έλλειψη παραδοσιακών ερμηνειών. Οι ιουδαϊκές σίγουρα θα περιελάμβαναν τα εξής:

(1) στον στίχο 2, «Ἐγώ, ο Δαβίδ, μιλώ με καλά λόγια στον βασιλιά Σολομώντα», αντικατοπτρίζονται στα σχόλια του Θεοδώρου με τα οποία αρχίζει τον πρόλογό του: εἰς γάρ τὸν Σολομῶντα καὶ τὴν τούτου γυναῖκα βούλονται εἰρῆσθαι τὸν ψαλμόν<sup>34</sup>.

(2) «Ἐγώ, Θεέ μου, μιλώ με καλά λόγια στον βασιλιά Δαβίδ», αντικατοπτρίζονται στα σχόλια του Θεοδώρου στον στίχο 2β: Οὐ γάρ, ὡς φήθησαν, ἔτερον ἐστὶ προσώπου τό· «Λέγω ἐγώ τὰ ἔργα μου τῷ βασιλεῖ», ὡς τοῦ Θεοῦ λέγοντος περὶ τοῦ Δανῆδ ὅτι αὐτῷ μέλλει λέγειν τὰ ἔργα<sup>35</sup>.

Η έλλειψη μιας ενιαίας ερμηνείας απεικονίζει ακριβώς τη ρευστότητα που υπήρχε μέσα στον ραββινικό ιουδαϊσμό. Στον χριστιανισμό, όπως σημειώνεται και νωρίτερα, σύμφωνα με την επικρατούσα ερμηνεία, στον 44ο ψαλμό ο ομιλών είναι ο Θεός Πατήρ, το θέμα είναι η αιώνια γέννηση του Λόγου, και θα μπορούσε να εκφραστεί ως εξής: «Ἐγώ, ο Θεός Πατήρ, εκφέρω [δηλ. γεννώ] τον Θεό Λόγο ως βασιλεὺς». Τα στοιχεία δείχνουν ότι αυτή η

εξήγηση εμφανίζεται τουλάχιστον από την εποχή του Κυπριανού Καρθαγένης (+ 258)<sup>36</sup>. Έπειτα, κατά τη διάρκεια των θεολογικών διαμαχών του τέταρτου αιώνα, ο Αθανάσιος ανέπτυξε και ανύψωσε αυτή την προσέγγιση κατά τον αγώνα της Εκκλησίας ενάντια στον αρειανισμό. Για τον Αθανάσιο, ο Θεός Πατήρ (στίχος 2) απευθύνεται στον Θεό Υἱό<sup>37</sup> και η διδασκαλία που προκύπτει είναι ότι ο Λόγος προέρχεται από τον ίδιο τον Θεό<sup>38</sup>, ενώ ο Υἱός είναι γεννητός αιωνίως, έχοντας προέλευση διαφορετική από τα κτιστά<sup>39</sup>. Στη συνέχεια, σχολιάζοντας τους στίχους 7 και 8, ο Αθανάσιος αναπτύσσει τη θεολογική κατανόηση του προσώπου και του έργου του ενσαρκωμένου Λόγου με τη δήλωση ότι: Ή φύση του είναι αναλλοίωτη<sup>40</sup>, η θεότητά του και η βασιλεία του (στίχος 7), όπως και η κάθοδός του σε μας (στίχος 8), αποκαλύφθηκαν<sup>41</sup>, και χρίστηκε όχι ως ανταμοιβή για την αρετή αλλά επειδή καταδέχτηκε να πάρει την ανθρώπινη σάρκα διά του Αγίου Πνεύματος για τη σωτηρία του κόσμου<sup>42</sup>. Στη Δύση, αυτή η προσέγγιση υιοθετήθηκε από τον Αμβρόσιο Μεδιολάνων<sup>43</sup>.

Συγχρόνως, η ερμηνεία του 44ου ψαλμού από τον Ωριγένη είναι επίσης ενδιαφέρουσα<sup>44</sup>. Αφού αρχικώς συμφωνεί με την παραδοσιακή άποψη ότι στον στίχο 2 ο Θεός Πατήρ απευθύνεται στον προ-ενσαρκωμένο Υἱό, μετά ξαφνικά αλλάζει γνώμη και θεωρεί ότι πρόκειται για τον Δαβίδ που μιλά, όπως καταδεικνύεται στον στίχο 3 («επομένως ο Θεός σε έχει ευλογήσει για πάντα»). Ωστόσο, ενώ στο πρώτο μισό του ψαλμού το υποκείμενο είναι ο Δαβίδ, στο δεύτερο μισό το υποκείμενο είναι ο Θεός Πατήρ. Θεωρεί ότι: «Δεν είναι δύσκολο, εντούτοις, να δειχτεί ότι οι αλλαγές των προσώπων εμφανίζονται συχνά στους ψαλμούς, έτσι ώστε αυτές οι λέξεις [στον στίχο 11], «άκουε, ω κόρη ...», να αποδίδονται σε αυτό το χωρί στον Πατέρα, ενώ στο σύνολό του ο ψαλμός δεν αναφέρεται στον Πατέρα». Τέτοιου είδους ερμηνείες φαίνονται να βρίσκονται πίσω από την προσπάθεια του Θεοδώρου να χειριστεί το ζήτημα του προσώπου στον 44ο ψαλμό. Παρουσιάζοντας τη θέση του ότι το πρόσωπο περιλαμβάνει τον Δαβίδ, που απευθύνεται στον ενσαρκωμένο Χριστό, επιτίθεται σε αυτές τις παραδοσιακές απόψεις θεωρώντας τες ψευδεῖς (κακοτεχνία)<sup>45</sup>. Στην καρδιά του επιχειρήματός του είναι η κατηγορία ότι εισάγουν το ίδιο θεμελιώδες, μεθοδολογικό λάθος: μια εναλλαγή προσώπου. Και το αποτέλεσμα είναι το ίδιο σε κάθε περίπτωση: Η ενότητα του ψαλμού όχι μόνο απειλείται, αλλά καταστρέφεται. Αξίζει να αναφέρουμε τον συλλογισμό του:

*Αυτό που φαίνεται να είναι αλλαγή προσώπου –και είναι τέτοια κατά την άποψή τους– το συναντάμε όταν συμβαίνει ο προφήτης να μιλάει για άλλους. Και η αλλαγή του προσώπου, όπως αυτοί την καταλαβαίνουν, ώστε να μπορούμε να την*

παρουσιάσουμε κατ' αυτό τον τρόπο, δεν εμφανίζεται ποτέ στους ψαλμούς κατ' αυτόν τον τρόπο, ως να ομιλούσε τώρα ο προφήτης στον Θεό και ξανά ο Θεός να απαντούσε στον προφήτη. Άλλα, όταν ομιλεί σχετικά με καταστάσεις –εξηγώντας επαφές ή προφητεύοντας για το μέλλον– πάντοτε παρεμβάλλει, από τη συνέχεια των λόγων, αρμονικά αυτά που ο Θεός είπε σε αυτά για τα οποία αναφέρεται.<sup>46</sup>

Αυτό δείχνει ότι, κατά τον Θεόδωρο, στους ψαλμούς υπάρχει μόνο αναφορά στον διάλογο και ποτέ ένας πραγματικός διάλογος. Έτσι εξηγεί τις διαφορετικές φωνές που βρίσκουμε στο βιβλικό κείμενο. Είναι πάντα ενσωματωμένες μέσα στην ενοποιημένη προοπτική του ρόλου (πρόσωπον) που ο Δαβίδ νιοθετεί, και το μεμονωμένο πρόσωπο για το οποίο αυτός μιλά. «Η προφανής αλλαγή που εισάγεται από τον προφήτη οφείλει να βρίσκεται σε κάποια αρμονία με την ακολουθία αυτών που έχουν ειπωθεί»<sup>47</sup>. Κάθε αληθινή εναλλαγή προσώπου καταστρέφει τη λογοτεχνική ενότητα του ψαλμού, από τη στιγμή που και ο ρόλος του Δαβίδ αλλά και αυτού στον οποίο απευθύνεται ή εκ μέρους του οποίου μιλά αμφισβητούνται. Οι διαφορετικές φωνές που ακούγονται στον 44ο ψαλμό απεικονίζουν όχι έναν πραγματικό διάλογο αλλά μάλλον έναν διάλογο που ενσωματώνεται σε μια ενοποιημένη λογοτεχνική προοπτική<sup>48</sup>. Επομένως, η ακολουθία του χωρίου παραπέμπει προς το πρόσωπον, το οποίο αντιπροσωπεύει την επίσημη αρχή της ενότητας στον ψαλμό και εκφράζεται μέσα από τον ρόλο και την κατάσταση του Δαβίδ.

Ο Θεόδωρος σαφώς δεν ήταν ο μόνος μεταξύ των χριστιανών που στην εποχή του απέρριπτε αυτό που προφανώς θεωρούνταν ως η κυρίαρχη ερμηνεία του 44ου ψαλμού. Ο Μέγας Βασίλειος σε μια ομιλία του δεν διστάζει να αντιμετωπίσει το θέμα του διαλόγου ως έναν τύπο εναλλαγής προσώπου. Νά τι λέει για τον στίχο 2α:

... Ήδη κάποιοι θεωρούν ότι αυτές οι λέξεις ειπώθηκαν από το πρόσωπο του Πατρός αναφορικά με τον Λόγο, ο οποίος συνυπήρχε από την αρχή, τον οποίο, όπως λένε, ο Πατήρ γέννησε σαν από την καρδιά και τα σπλάχνα του, και από μια καλή καρδιά προήλθε ένας καλός λόγος. Εντούτοις, μου φαίνεται ότι αυτές οι λέξεις ειπώθηκαν από το πρόσωπο του προφήτη. Για ό,τι ακολουθεί στο κείμενο, αν και διατυπωμένο διαφορετικά, συμφωνεί, κατά τη γνώμη μας, με την ερμηνεία σχετικά με τον Πατέρα. Ο Πατήρ δεν θα είχε πει αναφορικά με τη γλώσσα του: «Η γλώσσα μου είναι κάλαμος γραμματέως οξυγράφου. Η ομορφιά σου ξεπερνάει την ομορφιά των ανθρώπων», επειδή έχει υπερβολική ομορφιά, που δεν μπορεί να συγκριθεί με αυτή των ανθρώπων. Και αλλού λέει: «Γι' αυτό ο Θεός, ο Θεός σου, σε έχει χρίσει με το έλαιον της χαράς». Λιότι δεν είπε:

«Έγώ, ο Θεός, σε ἔχρισα», αλλά: «Ἄυτός σε ἔχρισε»· ώστε φαίνεται από αυτό πως το πρόσωπο που μιλάει είναι κάποιος άλλος. Επομένως, ποιος άλλος θα μπορούσε να είναι το πρόσωπο αυτό παρά ο προφήτης (π.χ. ο Δαβίδ), ο οποίος διαθέτει την ενέργεια του Αγίου Πνεύματος;<sup>49</sup>

Αυτό είναι πράγματι μια αξιοπρόσεκτη δήλωση και ενσωματώνεται σε μια θαυμάσια ομιλία. Εντούτοις, το εντυπωσιακότερο όλων είναι η βάση επάνω στην οποία ο Βασίλειος στηρίζεται, όπως κι ο Θεόδωρος, προκειμένου να απορρίψει τον επικρατούντα κανόνα. Δεν αντιτάσσεται καθόλου για θεολογικούς λόγους. Πράγματι, και οι δύο άντρες θα είχαν συμφωνήσει ολόψυχα με το δόγμα της αιώνιας γέννησης του Λόγου. Η ένσταση του Βασιλείου γίνεται πάνω στη βάση της εξήγησης. Η αφηγηματική ακολουθία και ενότητα του ψαλμού συντηρούνται ρητά μόνο με την προϋπόθεση ότι ο ψαλμός απαγγέλλεται εξολοκλήρου από τον Δαβίδ κατά τρόπο άμεσα προφητικό του Χριστού.

#### *Υπόθεσις*

Όπως το πρόσωπον, έτσι και η ύπόθεσις εμφανίζεται σε όλα τα Σχόλια στους Ψαλμούς, αν και πρωτίστως εμφανίζεται στα εισαγωγικά σχόλια κάθε ψαλμού.

Θα συμφωνούσαμε ότι για τον Θεόδωρο Μοφουεστίας η ύπόθεσης ουσιαστικά υποδεικνύει το περιεχόμενο ή το θέμα<sup>50</sup> ενός βιβλικού χωρίου, του οποίου τα όρια καθορίζονται από την εξήγηση. Ο Lampe απαριθμεί αρκετούς πατέρες της πρώιμης εποχής προερχόμενους από διάφορες εξηγητικές «σχολές» οι οποίοι υιοθέτησαν την ύπόθεσην με αυτή την έννοια: Ωριγένης, Γρηγόριος Νύσσης, Δίδυμος ο Τυφλός, Κύριλλος Αλεξανδρείας και Θεοδώρης Κύρου<sup>51</sup>. Περαιτέρω, το θέμα αυτό συνδέεται, χωρίς να ταυτίζεται, με το ιδιαίτερο ιστορικό πλαίσιο το οποίο είναι ενσωματωμένο στο πρόσωπο-ρόλο που έχει αναλάβει ο Δαβίδ.

Επομένως, είναι χρήσιμο να απαριθμήσουμε τις κατηγορίες της ύποθέσεως τις οποίες ο Θεόδωρος προσδιορίζει στο Ψαλτήριο μαζί με τους συγκεκριμένους ψαλμούς που αντιστοιχούν σε κάθε μία από αυτές<sup>52</sup>:

(1) *Ηθος - διδασκαλία / διόρθωση της σιμπεριφοράς των ατόμων, του εβραϊκού έθνους, ή όλων των ανθρώπων - Ψαλμοί I, II, 36, 48, 49, 77.*

(2) *Δόγμα - διδασκαλία της σειράς της δημιουργίας και της θείας πρόνοιας πάνω στις ανθρώπινες υποθέσεις - Ψαλμοί 4, 18.*

(3) *Iστορία - προφητεία του παρόντος ή του μέλλοντος*

(a) Παρόν: *Ζωή του Δαβίδ - Ψαλμοί 3, 6-7, 9-10, 12, 15-17, 21, 35, 37-38, 63, 67, 69, 139.*

(β) *Μέλλον:*

(i) *Σολομών - Ψαλμός 71.*

(ii) *Αχάζ - Ψαλμός 44.*

(iii) *Εποχή του Ιεζεκιήλ - Ψαλμοί 13-14, 28-29, 31-33, 40, 47, 51-53, 74-75.*

(iv) *Ιερεμίας - Ψαλμός 34.*

(v) *Βαβυλώνια Εξορία, Αιχμαλωσία και Επιστροφή - Ψαλμοί 5, 22-23, 25, 30, 39, 41-42, 50, 60, 62, 64-66, 70, 72, 76, 80, 118, 140-142, 144-147.*

(vi) *Εποχή Μακκαβαίων - Ψαλμοί 43, 46, 54-59, 61, 68, 73, 78-79, 143.*

(vii) *Χριστός - Ψαλμοί 2, 8, 44 [και 110].<sup>53</sup>*

Ενώ ο Θεόδωρος χρησιμοποιεί βεβαιώς τον όρο ύπόθεσις για να υποδείξει το περιεχόμενο ή το θέμα ενός ψαλμού, εμφανίζεται να περιορίζει τη χρήση του στο ιστορικό ύφος και να τον διαχωρίζει από το ηθικό ή το δογματικό. Η ύπόθεση συνδέεται πολύ με την ιστορική κατάσταση στην οποία το πρόσωπον βρίσκεται, κι έτσι συσχετίζεται με τα πρόσωπα που ο Δαβίδ έχει αναλάβει.

Επιπλέον, η ύπόθεσης αναφέρεται στην υλική ενότητα κάθε ψαλμού. Είναι σαφές ότι ο Θεόδωρος δεν θεώρησε όλα τα βιβλία της Αγίας Γραφής ως μια ενιαία λογοτεχνική μονάδα<sup>54</sup>. Για παράδειγμα, ενώ οι Γραφές των προφητών δεν αποτελούν συνολικά μία μονάδα, οι μεμονωμένες αποκαλύψεις αποτελούν<sup>55</sup>. Κι όμως ο Θεόδωρος προϋποθέτει τη λογοτεχνική ενότητα κάθε ψαλμού και επιστολής της Καινής Διαθήκης. Επιπλέον, με βάση τη σύγκριση με την ελληνική λογοτεχνία της ελληνιστικής εποχής, ο Schaublin υποστηρίζει ότι ο Θεόδωρος χρησιμοποιεί την ύπόθεσην κατά μια δηλωμένη literary-critical έννοια<sup>56</sup>. Επομένως, όσο κι αν οι μελετητές έχουν παρατηρήσει τη σύνδεση της ύποθέσεως με τον σκοπό και το περιεχόμενο ενός ψαλμού, εκείνο που προπάντων υποδεικνύεται είναι η θεματική ενότητα της βιβλικής αφήγησης, που συσχετίζεται πάντα με την ιστορία αλλά και παραμένει διακριτή από αυτή. Εν περιλήψει, για τον Θεόδωρο ο στόχος της ερμηνείας περιλαμβάνει τα ακόλουθα βασικά στοιχεία:

- προσδιορισμός του προσώπου, ρόλος που αναλαμβάνει ο Δαβίδ (ποιος)
- προσδιορισμός της ύποθέσεως, το θέμα που εξετάζεται από τον ομιλητή (τι), και
- καθορισμός της άκολουθίας, η λογική που συνδέει το πρόσωπον με την ύπόθεσην (πώς).

Τα στοιχεία αυτά οδηγούν στη σωστή κατανόηση του βιβλικού κειμένου στο επίπεδο της ιστορίας. Με τα στοιχεία αυτά μπορούμε τώρα να συνεχίσουμε προς την κατανόηση της διδασκαλίας του Θεοδώρου για τον Χριστό μέσα στο πιο κατάλληλο πλαίσιο του: τη χριστολογική ερμηνεία της βιβλικής αφήγησης.

### *Χριστολογία*

Η βιβλιογραφία σχετικά με τη Χριστολογία του Θεοδώρου αποκαλύπτει ένα ευρύ φάσμα προοπτικών<sup>37</sup>. Προηγούμενες αναλύσεις χρησιμοποιοί ήσαν συχνά ελλιπή κείμενα ως βάσεις, αν και συχνά πιο πρόσφατες εκδόσεις πιθανόν να αγνόησαν σημαντικές διορθώσεις που είχαν ήδη δημοσιευθεί προηγουμένως. Μια ολόκληρη κλίμακα μεθοδολογιών βρίσκουμε, καθεμία χωριστά ή και σε συνδυασμό (φιλοσοφικές και δογματικές<sup>38</sup>, ιστορικές<sup>39</sup>, γλωσσικές<sup>40</sup>, ανθρωπολογικές<sup>41</sup>, λειτουργικές<sup>42</sup>, βιβλικές και ερμηνευτικές)<sup>43</sup>. Επιπλέον, είναι εμφανές ότι, ακόμα και όταν χρησιμοποιούν ακριβώς τα ίδια στοιχεία, οι μελετητές μπορούν να συναγάγουν συμπεράσματα που είναι διαμετρικά αντίθετα. Στο τέλος, αυτό μπορεί να δείχνει περισσότερο τις δικές μας προτιμήσεις, κατάρτιση, ή προκαταλήψεις απ' ό, τι το ίδιο το δόγμα του Θεοδώρου.

Συγχρόνως, επιθυμούμε να θίξουμε τα ακόλουθα θέματα. Κατ' αρχάς, γενικά, οι σύγχρονες αξιολογήσεις της Χριστολογίας του Θεοδώρου τείνουν να την κρίνουν με τα αναχρονιστικά πρότυπα της Χαλκηδόνας (τριάντα έτη μετά τον θάνατό του). Αυτό έχει συμβεί είτε ρητώς, με την αμφισβήτηση του ορθόδοξου φρονήματος του Θεοδώρου, είτε σιωπηρώς, με την εστίαση στην ενσάρκωση του Χριστού ως έναν εκτός χρόνου φιλοσοφικό γρίφο, που μπορεί μόνο να λυθεί από κάποια μορφή Χριστολογίας που βασίζεται στις δύο φύσεις του Χριστού. Μήπως η Χαλκηδόνα έχει σκιάσει το γεγονός ότι κάποιες προηγούμενες Χριστολογίες, συμπεριλαμβανομένης και του Θεοδώρου, προσπάθησαν να διατηρήσουν ένα αφηγηματικό πλαίσιο για την ενσάρκωση;

Δεύτερον, όπως ίσως εξηγείται με μεγαλύτερη λεπτομέρεια από την εξαντλητική ανάλυση του Sullivan, οι περισσότεροι μελετητές έχουν προσεγγίσει τη Χριστολογία του Θεοδώρου μέσα από μια φιλοσοφική προοπτική,<sup>44</sup> κι αυτό ισχύει και για τη μορφή (γλώσσα) και για το περιεχόμενο (νόημα).

Τρίτον, ασχέτως από το ποια μεθοδολογία ή ποιες αρχικές πηγές χρησιμοποιήθηκαν, καμία συμφωνία δεν έχει προκύψει καθόλου. Ισορροπημένοι μελετητές μπορούν να βρεθούν σε όλες τις πλευρές της συζήτησης. Η συμ-

βολή σε αυτό το αδιέξοδο επιβεβαιώνει το τραγικό γεγονός ότι το μεγαλύτερο μέρος της απέραντης λογοτεχνικής παραγωγής του Θεοδώρου χάθηκε πολύ καιρό πριν, ενώ ελάχιστα πολύτιμα μέρη της έχουν ανακαλυφθεί στην εποχή μας.

Τέταρτον, αν και η εξηγητική φύση της Χριστολογίας του Θεοδώρου αναγνωρίζεται κατά καιρούς, σπανίως εστιάζει στον αφηγηματικό χαρακτήρα του δόγματός του. Το γεγονός ότι ο Θεόδωρος θεωρείται ο μεγαλύτερος βιβλικός μελετητής της σχολής της Αντιόχειας και ένας από τους σημαντικότερους της αρχαίας Εκκλησίας συνολικά, δεν αμφισβητείται από κανένα. Ωστόσο, αυτό δεν οδηγεί απαραιτήτως σε μια αξιολόγηση των συνεπειών της εξήγησης στη δογματική διδασκαλία.

Αν και περιορίζεται στα *Σχόλια στον Ψαλμούς*, ο ισχυρισμός μας είναι ότι η βιβλική εξήγηση του Θεοδώρου είναι βαθιά κεντροθετημένη στην αφήγηση, με μια εντυπωσιακή απουσία φιλοσοφικής ορολογίας τόσο χαρακτηριστική της εποχής του. Η σωστή κατανόηση των όρων *άκολουθια*, πρόσωπον και ύπόθεσις προσφέρει μια νέα οπτική στη Χριστολογία του Θεοδώρου μέσα στο πλαίσιο των ερμηνευτικών μεθόδων και των υποθέσεών του. Αυτό που θα προκύψει είναι το γεγονός ότι η ερμηνευτική μεθοδολογία της αφήγησης παράγει μια αφηγηματική Χριστολογία. Όπως δηλαδή βλέπει ο Θεόδωρος την ενότητα των ιστορικών ψαλμών στο ένα πρόσωπον και τη μία ύπόθεσιν της Γραφής, έτσι ακριβώς βλέπει και στη Χριστολογία την ενότητα του Χριστού στο ίδιο πρόσωπο και υπόθεση που εμφανίζονται και στη βιβλική ιστορία. Η αποκάλυψη της *άκολουθιας* δείχνει μια ενοποιημένη κατανόηση όχι μόνο του κειμένου αλλά και του ενσαρκωμένου Υιού του Θεού.

Η χριστολογική ερμηνεία του Θεοδώρου στον 44ο ψαλμό προκύπτει στα σχόλιά του από το πρώτο μισό του ψαλμού, κυρίως από τους στίχους 2 και 7-9.

Όπως σημειώσαμε και νωρίτερα, πολλοί εκκλησιαστικοί πατέρες θεώρησαν ότι ο βασιλεύς είναι ο προενσαρκωμένος Λόγος του Θεού. Γι' αυτούς ο στίχος 2 περιγράφει την αιώνια γέννηση του Υιού από τον Πατέρα. Εντούτοις, για τον Θεόδωρο η *άκολουθια*, το πρόσωπο και η υπόθεση δείχνουν ότι ο 44ος ψαλμός δεν έχει αυτό το νόημα, αλλά μάλλον μιλά για τον ενσαρκωμένο Χριστό στην ιστορία. Οποιοσδήποτε διάλογος που περιλαμβάνει τον Θεό ως ομιλητή καταστρέφει το κείμενο με την εισαγωγή της εναλλαγής του προσώπου, η οποία, σαν κάτι ξένο μέσα σ' ένα ανθρώπινο σώμα, απειλεί την ακεραιότητα του βιβλικού κειμένου και αλλοιώνει την *άκολουθια* των βιβλικών γεγονότων (ακολουθία των πραγμάτων). Πράγματι, για τον Θεόδωρο, η εναλλαγή του προσώπου, εισαγόμενη είτε από τους Ιουδαίους είτε από τους Χριστιανούς, είναι ισοδύναμη με την εισήγηση<sup>65</sup>. Ο Δαβίδ είναι ο μόνος ομι-

λητής στον ψαλμό και μπορεί να αναλαμβάνει ο ίδιος έναν ορισμένο ρόλο ή και να αναφέρει ένα διάλογο μεταξύ άλλων ομιλητών. Αλλά ο βασιλιάς παραμένει οπωσδήποτε ο ίδιος σε όλο τον ψαλμό<sup>66</sup>.

Η καρδιά της χριστολογικής ερμηνείας του βρίσκεται στα σχόλια των στίχων 7-9<sup>67</sup>. Υπάρχει αυστηρός διαχωρισμός ανάμεσα στη θεία (στίχος 7) και την ανθρώπινη (στίχος 8) φύση του Χριστού. Αλλά η ενότητα του προσώπου του είναι εμφανής, επειδή ο Δαβίδ λέει: «για ένα πρόσωπο»<sup>68</sup>. Εφόσον το πρόσωπο και η υπόθεση στον ψαλμό είναι μοναδικά, ο ενσαρκωμένος Χριστός, που στον στίχο 7 αναφέρεται ως Θεός, και μετά, στον στίχο 8, ως άνθρωπος, δεν μπορεί να διαφερεθεί σε δύο διαφορετικές οντότητες. Και με βάση την ακολουθία, αυτό το χωρίο δεν μπορεί να αναφέρεται στον Θεό Πατέρα, διότι σε αυτή την περίπτωση ο στίχος 8β δεν θα είχε κανένα νόημα. Στον στίχο 9α ο Θεόδωρος αντιπαραβάλλει πάλι τον ολοκληρωμένο άνθρωπο («από τους χιτώνες σου» σημαίνει «από το σώμα») με τον εσωτερικό, κατοικούντα Λόγο<sup>69</sup>. Η ιδιαίτερα εξυψωμένη περιγραφή του βασιλέα στους στίχους 3-6 και 8-9 μπορεί να αποδοθεί μόνο στον ολοκληρωμένο άνθρωπο και σε κανέναν άλλο ανθρώπινο κυβερνήτη.

### Περίληψη

Στα Σχόλια στους Ψαλμούς η Χριστολογία του Θεόδωρου Μούρουεστίας προκύπτει από την εξήγηση του 44ου ψαλμού. Από τα λεπτομερή σχόλια του μπορούμε να συναγάγουμε ορισμένα συμπεράσματα.

Κατ' αρχάς, ο Θεόδωρος βασίζει τη Χριστολογία του στην εξήγηση της Αγίας Γραφής. Το δόγμα προκύπτει από την προσεκτική ερμηνεία του αφηγηματικού κειμένου. Οι φιλοσοφικοί όροι και τα σημεία αναφοράς είναι λιγόστα. Δεν υπάρχει καμία πραγματική διαφορά μεταξύ της ερμηνευτικής του και της θεολογίας του.

Δεύτερον, θεωρεί ότι η Γραφή μιλά για τον ενσαρκωμένο Κύριο ως ένα πρόσωπον -όρος που εδώ κατανοείται ως εξηγητικός και όχι τεχνικός, θεολογικός. Αυτό σχετίζεται με τον ενιαίο ρόλο που έχει ο Δαβίδ σε κάθε ψαλμό, μαζί με το πρόσωπο για το οποίο μιλά.

Τρίτον, ο Θεόδωρος επίσης θεωρεί ότι στη Βίβλο αναφέρεται η ενσάρκωση ως ένα αφήγημα, παρά ως ένα ιδιαίτερο ιστορικό γεγονός. Αυτό απεικονίζεται στον τρόπο που χρησιμοποιεί την ύποθεσιν: για να δειξει το περιεχόμενο ενός δεδομένου ψαλμού, τοποθετημένου μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο, προσφέροντας μια ενότητα με το υπόλοιπο υλικό του ψαλμού.

Τέταρτον, όταν στη Γραφή υπάρχει η διάκριση μεταξύ ανθρώπινης και

θείας φύσης στον Χριστό, ακολουθεί η βασική διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Ακολουθώντας συστηματικά αυτή τη διάκριση, ο Θεόδωρος διακινδυνεύει τη διαίρεση του Χριστού.

Πέμπτον, προσπαθεί να επιλύσει το παραπάνω δίλημμα στη Χριστολογία χρησιμοποιώντας την κατηγορία μιας ενιαίας τιμής (δόξας-εξουσίας), δεδομένου ότι η ανθρωπότητα έχει ορισμένα χαρακτηριστικά της θεότητας. Στη συνέχεια, αυτή η αρχή επιτρέπει στον Θεόδωρο να περιγράψει την ένωση εν Χριστώ χρησιμοποιώντας τη δυναμική αναλογία της χάριτος, παρά τη στατικότερη αναλογία μιας μεταφυσικής ένωσης του σώματος και της ψυχής σε ένα ανθρώπινο πρόσωπο. Έτσι, φθάνει στη χαρακτηριστικότερη περιγραφή του για τον ενσαρκωμένο Κύριο, «τον ενοικούντα στον Άνθρωπο με την ίδια ευχαρίστηση ως να ενοικούσε στον Υἱό». Τέτοιοι λεπτομερείς βιβλικοί όροι δείχνουν μια κατανόηση της ένωσης από την άποψη της διατομής της θείας επιείκειας και της ανθρώπινης ελευθερίας, και αποτελούν δυναμικές δραστηριότητες που συσχετίζονται με το βιβλικό αφήγημα. Αυτό είναι αρκετά διαφορετικό από την προσπάθεια να γίνει κατανοητό το μυστήριο της ενσάρκωσης από την άποψη των άχρονων, μεταφυσικών εννοιών.

Τέλος, λαμβάνοντας υπόψη την ισχυρή εξηγητική προοπτική και τον βιβλικό προσανατολισμό του, είναι ασφαλές να ειπωθεί ότι ο Θεόδωρος δεν έχει πρόθεση να διαιρέσει τον ενσαρκωμένο Κύριο με τη διάκριση της θεότητας και της ανθρωπότητας. Επομένως παραμένει ως το βασικότερο πρόβλημα της Χριστολογίας του η εκφραστική δυσκολία προκειμένου για την ένωση του θείου και του ανθρώπινου στον Χριστό.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η αριθμηση είναι σύμφωνα με την αριθμηση των *O'*, την οποία χρησιμοποιεί ο Θεόδωρος. Η αριθμηση αυτή θα ακολουθηθεί σε όλο το άρθρο, ώστε να είναι σύμφωνη με το κείμενο του Θεοδώρου. Συνεπώς, ο ψαλμός 44 αντιστοιχεί στον ψαλμό 45 των περισσότερων αγγλικών εκδόσεων της *Bible*.

2. Πρβλ.. Johannes Quasten, *Patrology*, t. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Chalcedon* (Utrecht / Antwerp: Spectrum, 1975), σ. 401-414.

3. Πρβλ.. Ισαάκ του Σύρου, *Μυστικές πραγματείες*, ένα ασκητικό έργο της πρώιμης μεσαιωνικής περιόδου που έχει ασκήσει μεγάλη επίδραση στην αντολική χριστιανική πνευματικότητα. Σ' αυτό ο Ισαάκ ο Σύρος παραπέμπει αρκετές φορές στον Θεόδωρο με τον προσδιορισμό Mephashqana.

4. Πρβλ.. Bradley Nassif, «The "Spiritual Exegesis" of Scripture: The School of Antioch Revisited», *Anglican Theological Review* 65 (1993), 437-470.

5. Theodore of Mopsuestia, *Le Commentaire de Theodore de Mopsuestie sur Les Psalmes (I-LXXX)*, ed. Robert Devreesse (Vatican City, 1939).

6. Το έργο αποτελείται από 27 σελίδες στην κριτική έκδοση του Devreesse, *Le*

*Commentaire de Theodore des Mopsueste sur Les Psaumes (I-LXXX), 277-299.* Ο μέσος όρος της έκτασης των σχόλιων του σε κάθε ψαλμό είναι περίπου επτά σελίδες.

7. Στο ίδιο, 279:24-26.

8. Στο ίδιο, 280:1-5.

9. Παραδείγματα πιτέρων της προ της Νικαίας εποχής: Θεοφίλου Αντιοχείας, *Πρὸς Αὐτάλικον Τερτυλίανον*, *Adversus Marcionem*, *Κατά Ἐρμογένους* και *Adversus Praxeam* Αλεξάνδρου Αλεξανδρείας, *Ἐπιστολὴ Βικτωρίου, De generatione Divini Verbi*. Κατά την περίοδο της Νικαίας ο Μέγας Αθανάσιος τον χρησιμοποιεί στα έργα του: *Ἀπολογητικὴ κατὰ Ἀρειανῶν*, *Διάλογος ἐν τῇ κατά Νίκαιαν συνόδῳ πρὸς Ἀρειον*, και *Τέσσαρες λόγοι κατὰ Ἀρειανῶν*.

10. *Le Commentaire*, 289:20-25· πρβλ., 288:18-20.

11. Στο ίδιο, 289:25 - 290:3.

12. Πέρα από τις αρχαίες συζητήσεις, η λίστα των σύγχρονων αναλύσεων με αντίθετες απόψεις είναι μεγάλη.

13. *Le Commentaire*, 281:31-39.

14. «πρόταση, συμβουλή, σκοπός, ευκαιρία, ρόλος, λειτουργία· θέμα συζήτησης ή λόγια εργασία, δίκη, διάλεξη ή παράσταση· υπόθεση· προϋπόθεση ή υπόθεση· βάση», στο Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940), 1881-1883.

15. Σχετικά μ' αυτό, σύγκρινε τη χρήση της «ιστορίας» από τον Γρηγόριο Νόστης στο έργο του *Bίος Μακεδώνων*.

16. Πρβλ., Devreesse, *Essai sur Theodore de Mopsueste*, 79-80, όπου εστιάζει την προσοχή του στο πρόλογο του Θεοδώρου στο σχόλιό του για τον Ναούμ στο έργο του *Ἑξῆγηση στους Μικρούς Προφήτες*. Επίσης ιδιαίτερη προσοχή χρειάζεται να δοθεί στον Bradley Nassif, που ονομάζει θεωρία την «πνευματική εξηγητική των Αντιοχειανών ως διακριτή από τη «γνήσια φιλολογική» εξηγητική τους» («The Spiritual Exegesis of Scripture: The School of Antioch Revisited», στο *Anglican Theological Review* 75:4 (1993), 437-470). Ο Nassif εστιάζει απόλυτα στη θεωρία παρά στην ιστορία. Κεντρική θέση στην άποψή του έχει η αξιωσή του ότι η θεωρία βρίσκεται στο κέντρο του διπλού ενδιαφέροντος των Αντιοχειανών για μια ιστορική αλλά παράλληλα και χριστολογική ανάγνωση της Βίβλου. Αυτό όχι μόνο τους επέτρεψε αλλά τους ανάγκιστι κιόλας να βρούν «μιαστικιστικές ερμηνείες που βασίζονται και ήταν συγκλίνουσες με τη φιλολογική έννοιο του κειμένου. Εν συντομίᾳ, «η θεωρία εξειδικεύει το περιεχόμενο και τον χαρακτήρα μιας διακριτής αντιοχειανής φόρμας μιαστικιστικής ερμηνείας» (σ. 438).

17. Πρβλ., την άποψη που διατυπώνει ο Nassif στα συμπεράσματά του: «Πρεγματικά, το βασικό σημείο που έχει προκαλέσει τόσο μεγάλη σύγχυση στη διάρκεια των τελευταίων εκατό χρόνων ανάμεσα σ' αυτούς που προσπάθησαν να βρουν το ακριβές μήνυμα της θεωρίας στην Αντιοχειανή εξηγητική καταλήγει να είναι το εξής: Σε πολλές περιπτώσεις η πνευματική έννοια ήταν η ίδια η ιστορική, αλλά κάποιες φορές δεν ήταν» (Nassif, 468).

18. Αντιπαράβαλε, για παράδειγμα, τη χρήση της τυπολογίας από τον Θεοδώρο στο Σχόλιό του στους *Μικρούς Προφήτες*, ιδιαίτερα την ερμηνεία του στον Ιονά. Ο Devreesse προτείνει μια βολική ανάλυση του τι είναι ένας τύπος (*Essai sur Theodore de Mopsueste*, 90-91).

19. Devreesse, *Essai sur Theodore de Mopsueste*, 73. Ιδιαίτερα το αποκαλυπτικό σχόλιό του στο No. 2: «Dans les Petits Prophètes, Theodore se montrera moins tranchant».

20. Πρβλ. ποικίλα στοιχεία από την ερμηνεία του Θεοδώρου στις μικρές *Ἐπιστολές* του Παύλου (*Commentary on the Minor Epistles of St. Paul*, ed. H.B.Swete, t. I, *Galatians – Colossians* [Cambridge: University Press, 1980], lxv-lxvii).

21. Αντίθετα από τον Devreesse.

22. Πρβλ. Bultmann, *Die Exegetes des Theodor von Mopsuestia*, ed. Helmut Feld und Karl

Herman Schelke (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1994) 70, και Swete, lxvii-lxviii. Ο Bultmann επίσης παρατηρεί ότι ο Θεόδωρος συνήθεως φυλάγεται από το να κάνει κάτι τέτοιο αναγκωστικά και ότι οι παρατηρήσεις του για φιλολογική ή λογική εκτροπή στη Βίβλο φανερώνουν την οξεία στάση του έναντι αυτού του τρόπου σκέψης (πρβλ.. το σχόλιό του στα *Pœp 5,12* και *I Cor 7,29*. Bultmann, 73-74).

23. Πρβλ.. Bultmann, 34. Μπορεί αυτό επίσης να συγκριθεί με την ερμηνεία του Θεοδώρου στο Σύμβολο της Πιστεως της Νικαίας. Στην αρχή του 7ου κεφαλαίου συνεχίζει αποκλειστικά σε συμφωνία με ότι ήδη έχει πει (*The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, μτφ. και επιμ. Alphonse Mingana, στο *Woodbrooke Studies*, τόμ. 5 [Cambridge: W. Heffer & Sons, 1932] 72, 186).

24. Επίσης δύο άλλοι όροι στενά συνδεδεμένοι είναι οι όροι *τάξις* και *σκοπός*.

25. Πρόλογος στο *Σχόλιο στους Ψαλμούς*, PG 27:56A κ.ε.

26. Σχόλιο στο *Γεν 49,11*, PG 33:1579C, και στον ψαλμό 91, PG 33:1626B, καθώς επίσης και στον πρόλογο στο *Σχόλιο στους Ψαλμούς* (Bultmann, 69-70, No. 1, Schaublin, 70).

27. Πρβλ.. ιδιαίτερα Jean Daniélou, *L' etre et Le Temps chez Gregoire de Nysse* (Leiden: E.J.Brill, 1970). Οπως καταδεικνύει ο Danielou, η άκολουθη λειτουργηση επίσης στα χέρια του Καππαδόκη πατέρα σαν ένα δυνατό εξηγητικό εργαλείο. Στην πραγματικότητα, υπάρχουν πολλές ομοιότητες ανάμεσα στον Θεόδωρο και τον Γρηγόριο σε σχέση με την χρήση της άκολουθίας ως τεχνικού όρου (19-24), συμπεριλαμβανομένων της λογικής σύνδεσης των δύο προτάσεων ή μιας σειράς από συλλογισμούς από τις βασικές αρχές ώς τις τελικές συνέπειες (25-28), της φιλολογικής συνάφειας της αφήγησης, διακριτής από το βιβλικό κείμενο, ως μιας απλής έκθεσης των γεγονότων τα οποία αναφέρονται στις γραφές (30-42).

28. *Ομιλία στη Γένεση 4,4 και 13,2: Σχόλιο στον Ησαΐα 1,9 και 5,2, και Ομιλία στον ψαλμό 3,1* (αναφέρεται από τον Bultmann, 69-70, No. 1).

29. Πρόλογοι στους *Ψαλμούς* και στο *Λόμπα Ασμάτων*, PG 80861A, και 81:29B, και Schaublin, 70.

30. Bultmann, 82.

31. Πρβλ.. ιδιαίτερα το *Σχόλιο* του Θεοδώρου στους *Ψαλμούς* 8,5-8 (*Le Commentaire* 45-49) και 44,8β (289-290).

32. *Ψλ 3:9* (στο ίδιο, 19:1-7). Πρβλ.. επίσης *Ψλ 7,9*: *siva ex sua sive ex persona aliena* (στο ίδιο, 39:4-11).

33. Πρβλ.. *Ψλ 44:2β*, όπου ο Θεόδωρος δηλώνει: 'Επειδή γάρ έδος αὐτῷ ἀντὶ πράγματος λέγεται τὴν φωνὴν, ὡς ἀποδέδεικται ἡμῖν πολλαχοῦ, ἐνίστε μὲν ἐπὶ τῶν ἀνθράπων, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ (στο ίδιο, 280:23-25).

34. Στο ίδιο, 277:19-21.

35. Στο ίδιο, 279:24-26.

36. Κυπριανού Καρθαγένης, *Testimoniorum libri III ad Quirinum*, 11:3,6.

37. Αθανασίου, *Katá Aρείου*. Εδώ ο Αθανάσιος συνδέει τον *Ψλ. 110,3 (O')* ως λόγο του Πατρός προς τον Υιό. Πρβλ.. επίσης *Λόγος Κατά Αρειανών I*.

38. Στο ίδιο.

39. Στο ίδιο, *Λόγος Κατά Αρειανών III*: πρβλ.. *Λόγος Κατά Αρειανών I*.

40. Στο ίδιο, *Λόγος Κατά Αρειανών I*.

41. Στο ίδιο. Η τυπική φράση που χρησιμοποιεί ο Αθανάσιος για την ενσαρκωμένη παρουσία του Λόγου και εδώ αλλά και αλλού, είναι «*ενσαρκος παρουσία*».

42. Στο ίδιο.

43. Αμβροσίου Μεδιολάνων, "Εκθεσις τῆς χριστιανικῆς πίστεως.

44. Ωριγένη, 'Υπόμνημα εἰς τὸν Εὐαγγελιστὴν Ιωάννην.

45. Σχόλιο στους Ψαλμούς, 280:1-6.

46. Στο ίδιο, 280:15-22.

47. Στο ίδιο, 281:19-21.

48. Πρβλ., στο ίδιο, 281:19 κ.ε.

49. Μεγάλου Βασιλείου, Ὁμιλίαι εἰς Ψαλμούς. Είναι ενδιαφέρον ότι, ερμηνεύοντας την επιγραφή του ψαλμού (την οποία ο Θεόδωρος αγνοεί), ο Βασιλείος εκφράζει την άποψη ότι αυτό το κείμενο πραγματεύεται την τελειοποίηση της ανθρώπινης φύσης και δείχνει τα οφέλη γι' αυτούς που επέλεξαν να ακολουθήσουν τον δρόμο της αρετῆς. Και εφόσον το κείμενο των Ο' περιέχει τη φράση «ἀδή̄ ὑπέρ τοῦ ἀγαπητοῦ», ο Βασιλείος ερμηνεύει το «ἀγαπητὸς» ως τον μονογενή Λόγο, που ανέλαβε την οικονομία της σαρκός κατά την ενσάρκωση (στο ίδιο, 260:2 κ.ε.).

50. Ο Λογγίνος χρησιμοποιεί τον όρο ὑπόθεσης με το νόημα του «θέματος του ποιήματος ἢ του δοκιμίου» (*On the Sublime*, μετφ. στα αγγλικά T.S.Dorsch, *Classical Literary Criticism: Aristotle, Horace, Longinus* [Baltimore: Penguin, 1965], 38:2).

51. Lampe, 1448-1449.

52. Φυσικά περιοριζόμαστε στην εξέταση των ψαλμών που έχουν διατηρηθεί μέχρι σήμερα. Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι, σε σύγκριση με το Σχόλιο στους Ψαλμούς, υπάρχουν κάποιες αξιοσημείωτες ελλείψεις στους ψαλμούς 118 και 138-148, που αντανακλούν τις μη ακριβείς και πιο φιλέλευθερες μεταφράσεις των γραπτών του Θεοδώρου στα συριακά (*Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes: Psaumes 118 et Psaumes 138-148*, επιμ. Lucas Van Rompay στο *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, τ. 435/436 [Lowen: E.Peeters, 1982], xxviii-xxvii). Εδώ περιλαμβάνεται επίσης και το γεγονός ότι, εκτός από τον ψαλμό 118, στους άλλους ψαλμούς η ὑπόθεσης είναι συντομότερη απ' ό,τι θα περίμενε κανείς, και περιορισμένη στα ουσιαστικά.

53. Με βάση τους 149 ψαλμούς στους Ο' (και όχι τους 150 για κάποιο λόγο), ο Louis Pirot τους παραθέτει ως εξής:

- (1) Η ζωή του Δαβίδ (19 ψαλμοί)
- (2) Η Αστυριακή περίοδος (25 ψαλμοί)
- (3) Βαβυλώνια αιχμαλωσία και επιστροφή (66 ψαλμοί)
- (4) Ιερεμίας (1 ψαλμός)
- (5) Εποχή Μακκαβαίων (17 ψαλμοί)
- (6) Μεσσιανικοί (4 ψαλμοί)
- (7) Μή ενταρτένο σε ιστορικό πλαίσιο (17 ψαλμοί)

*L'oeuvre Exégétique de Theodore de Mopsuestie* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1913).

54. Bultmann, 69.

55. Πρβλ. το υπόμνημά του στον Ωσηέ 1,1, στο *Commentarius in XII Prophetas*.

56. Schaublin, 92-93.

57. Από τον Heinrich Kihl (*Theodor von Mopsuestia und Justinian Africanus als Exegeten* [Freiburg im Brisigau: Herder, 1880]) μέχρι σήμερα, και συμπεριλαμβανομένων των Προτεσταντών, Αγγλικανών, Ρωμαιοκαθολικών και Ορθοδόξων μελετητών, οι οποίοι καμιά φορά διαφορούν έντονα και μεταξύ τους.

58. Πρβλ. W. deVries, «Der “Nestorianismus” Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentalenlehre», στο *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), 91-148· Milton Anastos, «The Immutability of Christ and Justinian's condemnation of Theodore of Mopsuestia», στο *Dumbarton Oaks Papers*, No 6 (Cambridge, MA: Harvard, 1951), και κυρίως Francis A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, στο *Analecta Gregoriana*, τ. 82 (Ρώμη: Γρηγοριανό Πανεπιστήμιο, 1956). Επίσης πρβλ.. Ιωάννη Ρωμανίδη, «Highlights in the Debate over

Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a Fresh Approach», στο *Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959-1960), 140-185.

59. John L. McKenzie, «A New Study of Theodore of Mopsuestia», στο *Theological Studies* 10 (1949), 349-408, και «Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia», στο *Theological Studies* 19 (1958), 345-373· Robert Victor Sellers, *The Council of Chalcedon - A Historical and Doctrinal Survey* (London: S.P.C.K., 1953).

60. Πρβλ. Kevin McNamara, «Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy», στο *Irish Theological Quarterly* 19 (1952), 254-274, και *Irish Theological Quarterly* 20 (1953), 172-191. Επιστης P. Galtier, «Theodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l' incarnation», στο *Recherches de science religieuse* 45 (1957), 161-185, 338-360.

61. Πρβλ. R.A.Norris, *Manhood and Christ - A Study of the Christology of Theodore of Mopsuestia*, (Oxford: Clarendon Press, 1963), και Joanne McWilliam Dewart, «The Notion of "Person" underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia», στο *Studia Patristica* 12 (1975), 199-207.

62. L. Abramowski, «Zur Theologie Theodors von Mopsuestia», στο *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961), 263-293.

63. Πρβλ. Devreesee, *Essai sur Theodore de Mopsueste*· John L. McKenzie, «The Commentary of Theodore of Mopsuestia on John 1:46-51», στο *Theological Studies* 14 (1953), 73-84· Rowan Greer, *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian* (London: The Faith Press, 1961)· Dimitri Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of his Old Testament Exegesis* (New York: Paulist Press, 1989) και Bertrand deMargerie, *Introduction to the History of Interpretation*, τ. 1: *The Greek and Eastern Fathers*, μτφρ. Leonard Maluf (Petersham, MA: St. Bede's, 1993).

64. Francis A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Επίσης πρβλ. Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, μτφρ. John Bowden (Atlanta: John Knox Press, 1975), 346 κ.ε., όπου επισημαίνει τις φιλοσοφικές προύποθέσεις των πατέρων της Εκκλησίας -πλατωνικές, νεοπλατωνικές, στωικές ή αριστοτελικές. Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να ρωτήσει: Ποιες είναι οι λογοτεχνικές ή οι εξηγητικές τους προύποθέσεις;

65. Στο ίδιο, 280:2-3: «... τὴν ἐναλλαγὴν τοῦ προσώπου παρεπισάγοντες» (τα italics του συγγραφέα).

66. Στο ίδιο, 282:1-11: «Ον γάρ ἄν δι' ὅλου γνωρίσωμεν βασιλέα, δῆλον ὅτι τὸν αὐτὸν καὶ ἐνταῦθα νοήσομεν, ἵνα παραφθεροῦμεν δὲν τοῦ φαλμοῦ τὴν διάνοιαν νῦν μὲν οὖτα νῦν δὲ ἔτερῃ νοοῦντες, ... "Ἐν τοῖνυν πρόσωπον ἐστι δι' ὅλου".

67. Ο Γρηγόριος Νόστης συμφωνεί με τον Θεόδωρο ότι το κείμενο αναφέρεται στον ενσαρκωμένο Χριστό (Κατά Εὐονομίου), ενώ ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, στην εξήγησή του στον 44ο φαλμό, αφιταλαντεύεται ανάμεσα στον αιώνιο Λόγο του Θεού και στον ενσαρκωμένο Χριστό (Θεολογικός Γ', και Θεολογικός Δ').

68. Σχόλιο στους Φαλμούς, 290:1-3.

69. Στο ίδιο, 290:13-15.

DENNIS McDONALD  
Professor of Religion (New Testament),  
Claremont School of Theology

## ΥΠΗΡΧΕ Η ΜΑΡΙΑ ΜΑΓΔΑΛΗΝΗ ΠΡΙΝ ΤΗΝ ΕΠΙΝΟΗΣΕΙ Ο ΜΑΡΚΟΣ;

*Εισαγωγή*

Είναι μεγάλη μου τιμή να συμμετέχω σε αυτό το συνέδριο μαζί με τους σεβαστούς συναδέλφους. Για περισσότερο από είκοσι χρόνια τώρα ασχολούμαι με τη μελέτη ιουδαϊκών και πρώιμων χριστιανικών κειμένων τα οποία μιμούνται τα κλασικά αρχαιοελληνικά έργα, ειδικά τον Ομηρο, τον Ευριπίδη και τον Πλάτωνα. Γίνεται ολοένα και πιο φανερό ότι η παραδοσιακή καινοδιαθηκική έρευνα, παρόλη τη γοητεία της, τα ιστορικά θέματα που περιλαμβάνει και τις προϊστορικές παραδόσεις που έχει ενσωμάτωσει στα Ευαγγέλια και τις Πράξεις, κανονικές και απόκρυφες, απέτυχε να δικαιώσει τα κλασικά έργα ως μια δημιουργική, μιμητική λογοτεχνία. Όσο πιο βαθειά εκτίμηση τρέφει κανείς για τις λογοτεχνικές καινοτομίες των πρώιμων χριστιανικών αφηγήσεων, τόσο περισσότερο αμφιβάλλει για την απόδοση αυτών των αφηγήσεων και τη χάραξή τους στην παραδοσιακή μνήμη, αφήνοντας έξω την ιστορική πραγματικότητα.

Στο νέο της βιβλίο, *To Evangelio της Marias Magdalennής: o Ιησούς και η πρώτη γυναίκα απόστολος*, η Karen King μάς παρουσιάζει μια σημαντική μελέτη για το ρόλο της Μαγδαληνής στην πρώιμη χριστιανική λογοτεχνία. Από την αρχή σχεδόν δηλώνει: «Η δύναμη αυτής της λογοτεχνικής παράδοσης, ήδη βεβαιωμένης από πολλές ανεξάρτητες μαρτυρίες, καθιστά δυνατή την άποψη ότι, στην ιστορική της διάσταση, ίσως η Μαρία να υπήρξε μια προφητική οραματίστρια που καθοδηγούσε κάποια ομάδα της πρώτης χριστιανικής κίνησης μετά το θάνατο του Ιησού. Τόσα μπορούν να ειπωθούν με μεγάλη δόση ιστορικής πιθανότητας» (σ. 142). Αυτή την υποτιθέμενη «ιστορική πιθανότητα» θα ήθελα να ερευνήσω ακριβώς, με βάση τις αποκαλούμενες «πολλαπλές ανεξάρτητες μαρτυρίες». Ο τίτλος της εργασίας μου, «Υπήρχε η Μαρία Μαγδαληνή πριν ο Μάρκος την επινοήσει;», παραμένει ένα ειλικρινές και ανοιχτό ερώτημα. Σκοπός μου δεν είναι να αναιρέσω την ύπαρξη

της ιστορικής Μαγδαληνής, αλλά να ανασκευάσω πολλές από τις θεωρίες και τις λογοτεχνικές μαρτυρίες που βρίσκει κανείς στη σύγχρονη έρευνα.

### 1. Λογοτεχνική έρευνα

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η Μαρία Μαγδαληνή βρίσκεται σε μια σειρά κειμένων, όπως φαίνεται από τα έργα της Karen King, της Ann Graham Brock και άλλων μελετητών. Ωστόσο δεν είναι καθόλου σαφές αν τα κείμενα αυτά είναι ανεξάρτητα μεταξύ τους. Στα παρακάτω σημεία περιγράφονται με ακρίβεια τα δεδομένα που προκύπτουν από τα κείμενα.

1. Για κάποιο λόγο, η Μαρία Μαγδαληνή εμφανίζεται μόνο στις αφηγήσεις των *Ευαγγελίων*. Δεν αναφέρεται ποτέ στον Παύλο, στην Q, στις Πράξεις, στους αποκαλούμενους Αποστολικούς Πατέρες ή στα χριστιανικά Απόκρυφα εκτός των *Ευαγγελίων*.

2. Σύμφωνα με το μοντέλο που έχει επικρατήσει για την περιγραφή του Συνοπτικού προβλήματος, οι πρώτες αναφορές στη Μαγδαληνή βρίσκονται στο *Ευαγγέλιο του Μάρκου*, το οποίο συντάχτηκε μετά τον Ιουδαϊκό Πόλεμο, περίπου τέσσερις δεκαετίες μετά το θάνατο του Ιησού. Σύμφωνα με αυτό το πρώτο *Ευαγγέλιο*, η Μαγδαληνή και δύο άλλες γυναίκες βρήκαν το μνήμα του Ιησού άδειο, δέχτηκαν οδηγίες από ένα μυστηριώδη άντρα και δεν κατέφεραν να μεταδώσουν αυτό το μήνυμα στους μαθητές. Το *Ευαγγέλιο* τελειώνει με την αποτυχία των γυναικών.

3. Κάθε αναφορά που γίνεται στη Μαγδαληνή στο *Ευαγγέλιο του Ματθαίου* προέρχεται από το Μάρκο, αν και στο Ματθαίο ο Ιησούς ο ίδιος εμφανίζεται στις γυναίκες, και αυτές λένε στους μαθητές να πάνε στη Γαλιλαία να συναντήσουν τον Ιησού. Αυτές οι διαφοροποιήσεις από το Μάρκο είναι σχεδόν βέβαιο ότι πρόκυψαν από τη ματθαιική έκδοση του Μάρκου και όχι από κάποια ανεξάρτητη παράδοση.

4. Κάθε αναφορά που γίνεται στη Μαρία Μαγδαληνή στο *Ευαγγέλιο του Λουκά* μοιάζει επίσης να προέρχεται από το Μάρκο. Υπάρχουν ωστόσο δύο ενδιαφέρουσες συντακτικές διαφοροποιήσεις σε δύο χωρία. Στο πρώτο, ο Λουκάς φαίνεται να έχει πάρει την αναφορά του Μάρκου στη Μαγδαληνή και τις άλλες γυναίκες στο σταυρό και να την έχει μεταφέρει νωρίτερα στο *Ευαγγέλιό του*, προκειμένου να τοποθετήσει τις γυναίκες στη Γαλιλαία:

*Mk 15,40-41*

\**Ησαν δὲ καὶ γυναικεῖς ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι,  
ἔν αἷς ἦν*

*Ακ 8,2-3*

*... καὶ γυναικεῖς τινες αἱ ἡσαν  
τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πο-  
νηρῶν καὶ ἀσθετειῶν,*

καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή

καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ

καὶ Σαλόμη, αἱ δὲ ἦν ἐν τῇ Γαλιλαΐᾳ  
ἡκολούθουν αὐτῷ καὶ

Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή,

ἀφ' ἣς δαιμόνια ἐπτά ἐξεληρέθει,  
καὶ Ἰωάννα γυνὴ Χονζᾶ ἐπιτρόπου  
Ἡρόδου,

καὶ Σουσάννα  
καὶ ἔτεραι πολλαὶ, αἵτινες

δημικόνουν αὐτῷ.

καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναψᾶσαι

αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.

δημικόνουν αὐτῷ

ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.

Η μόνη νέα πληροφορία εδώ για τη Μαγδαληνή είναι ο πολλαπλός εξορισμός, αλλά παρόλα αυτά δεν χρειάζεται να υποθέσουμε μια χωριστή παράδοση πίσω από το Λουκά, ο οποίος στην ιστορία που προηγείται μιλά για μια γυναίκα αμφιβόλου ηθικής η οποία ἐπλυνε τα πόδια του Ιησού με τα δάκρυά της. Ο Λουκάς παρουσιάζει τη Μαρία Μαγδαληνή ως μια άλλη γυναίκα που συνδέθηκε με τον Ιησού, επειδή εκείνος της ἐδειξε συμπόνοια.

Δεν χρειάζεται επίσης να προϋποθέσουμε μια ανεξάρτητη παράδοση προκειμένου να εξηγήσουμε τις περικοπές που έκανε ο Λουκάς στο Μάρκο σχετικά με το κενό μνήμα. Γενικά συμφωνεί με το Μάρκο, μόνο που στο Λουκά οι γυναίκες τελικά λένε στους μαθητές αυτά που οι δύο ἀγγελοί τους είπαν:

*Mk 16,8*

καὶ ἐξελθοῦσα ἐφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου,  
εἶχε δὲ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις  
καὶ οὐδὲν οὐδὲν εἶπον. ἐφοβοῦντο γάρ

*Ak 24,9-11*

καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου,

ἀπήγγιειαν ταῦτα πάντα τοῖς ἔνδεκα  
καὶ τὰσι τοῖς λοιποῖς. ἢσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ  
Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία Ἰακώβου καὶ αἱ  
λοιπαὶ σὺν αὐταῖς, αἱ ἐλεγον πρὸς τοὺς ἀποστό-  
λους ταῦτα, καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὥσει  
λῆρος τὰ ρήματα αὐτῶν, καὶ ἤπιστον αὐταῖς.

5. Το *Ευαγγέλιο* του Πέτρου αναφέρει τη Μαρία Μαγδαληνή και τις άλλες γυναίκες που πήγαν στον τάφο να φροντίσουν το σώμα του Ιησού, αλλά και αυτή η αναφορά είναι και πάλι αναμφίβολα εξαρτώμενη από το Μάρκο.

6. Αν και κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν ότι το *Ευαγγέλιο* του Θωμά είναι ανεξάρτητο από τα κανονικά *Ευαγγέλια*, σε μερικά σημεία το κείμενο διατηρεί στοιχεία Συνοπτικών ανασκευαστικών προσθέσεων στο παραδοσιακό υλικό. Επιπλέον, τα δύο σημεία στα οποία αναφέρεται το όνομα «Μαρία»

βρίσκονται σε λόγια του Ιησού που προκύπτουν στην Εκκλησία καιρό μετά το θάνατο του Ιησού. Τίποτε χρήσιμο δεν αναφέρεται για την ιστορική Μαρία Μαγδαληνή ούτε καν η ιστορική της ύπαρξη.

7. Το *Ευαγγέλιο της Μαρίας*, το *Ευαγγέλιο του Φιλίππου* και άλλα αποκαλούμενα Γνωστικά *Ευαγγέλια* δείχνουν μια ιδιαίτερη εύνοια στη Μαρία Μαγδαληνή ως πρόσωπο που αποκαλύπτει τη θεία αλήθεια και ήταν οικείο στον Ιησού, αλλά καμία από αυτές τις πηγές δεν φέρει ανεξάρτητη μαρτυρία για την ιστορικότητα της Μαγδαληνής.

8. Αφήσα τελευταία την αναφορά μου στο *Ευαγγέλιο του Ιωάννη*, διότι είναι μάλλον το μοναδικό κείμενο που θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι φέρει μια ανεξάρτητη μαρτυρία σχετικά με τη Μαγδαληνή. Μερικοί σημαντικοί μελετητές υποστηρίζουν ότι το τέταρτο *Ευαγγέλιο* είναι τελείως ανεξάρτητο από τα Συνοπτικά και συχνά περιλαμβάνει πιο ακριβείς ιστορικές μνήμες. Σε αυτό το *Ευαγγέλιο* η Μαγδαληνή πηγαίνει στο μνήμα μόνη της, βρίσκει το βράχο μετακινημένο, καλεί τον Πέτρο και τον αγαπημένο μαθητή, αργότερα επιστρέφει στον τάφο, μιλά εκεί με τους δύο αγγέλους και μετά συναντά τον Ιησού τον ίδιο.

Αν ο Ιωάννης ήταν ανεξάρτητος από τους Συνοπτικούς, ίσως να ήταν λογικό για κάποιον να ανακατασκευάσει αυτή την παράδοση. Η παλαιότερη αναφορά στην ιστορία για το κενό μνήμα αφηγείται την ανακάλυψη της Μαγδαληνής για το μετακινημένο βράχο, τους αγγέλους και τον αναστημένο Ιησού. Στη συνέχεια, η Μαγδαληνή μεταφέρει αυτά που διεπίστωσε στους άντρες μαθητές. Ο συγγραφέας του *Ευαγγελίου* του Μάρκου γνώριζε μια παρόμοια παράδοση και για κάποιο λόγο τη διαφοροποίησε έτσι, ώστε οι γυναίκες ποτέ δεν μίλησαν στους άλλους μαθητές. Λίγο καιρό μετά, σύμφωνα με αυτή την ανακατασκευή, ένας συντάκτης του *Ευαγγελίου* του Ιωάννη πρόσθεσε την ιστορία του αποστολικού αγώνα δρόμου και έβαλε τη Μαγδαληνή να μοιράζεται την τιμή για την ανακάλυψή της με δύο άλλους άντρες μαθητές. Μπορεί κανείς να βρει πολλές πολύ καλά συντονισμένες παραλλαγές αυτής της ανασύνταξης του κειμένου σε πολλές επιστημονικές μελέτες.

Το παραπάνω σενάριο δεν με πείθει, για τρεις λόγους: Πρώτον, είμαστε σχεδόν βέβαιοι ότι ο συγγραφέας του τετάρτου *Ευαγγελίου* γνώριζε ένα ή περισσότερα από τα Συνοπτικά *Ευαγγέλια*. Ο περιορισμός του χρόνου δεν μου επιτρέπει τη λεπτομερή ανάπτυξη αυτού του υπερβολικά πολύπλοκου θέματος, αλλά θα σημειώσω ότι το παραπάνω συμπέρασμα υποστηρίζεται από τους περισσότερους σύγχρονους μελετητές. Δεύτερον, η ιστορία του Ιωάννη για τη Μαρία Μαγδαληνή έχει ίχνη της αφήγησης του Μάρκου, του Λουκά και ίσως και του Ματθαίου, και επομένως δεν μπορεί να είναι τελείως ανεξάρτητη. Τρίτον, παρακάτω θα υποστηρίξω ότι η αφήγηση του κενού μνήμα-

τος από το Μάρκο αποτελεί δική του δημιουργία και δεν εξαρτάται από κάποια παράδοση γνωστή στο τέταρτο *Ευαγγέλιο*.

Παρακάτω βλέπετε στη δεξιά στήλη την αναφορά του Ιωάννη στη Μαρία Μαγδαληνή, και στην αριστερή των Συνοπτικών. Ακόμα και με μια βιαστική ματιά βλέπει κανείς την καταπληκτική ομοιότητα στη χρήση των λέξεων:

*Mk 16,1-2 και 4-5*

*Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ . . .*

*λίαν προϊ τῇ μιᾶς τῶν σαββάτων*

*ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον.*

*ἀνατείλαντος τοῦ ἥλιου [γενική απόλυτη] . . .*

*καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσι ὅτι ἀποκεκύλισται  
ὁ λίθος· ἦν γάρ μέγας σφόδρα.*

*Io 20,1-8*

*Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων*

*Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ*

*ἔρχεται προϊ . . . εἰς τὸ μνημεῖον*

*σκοπίας ἔπι οὐσῆς [γενική απόλυτη],*

*καὶ βλέπει τὸν λίθον ἤμενον ἐκ τοῦ  
μνημείου.*

τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, καὶ λέγει αὐτοῖς· ἥραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτὸν. [Είναι αξιοσημείωτο ότι η χρήση του πρώτου πληθυντικού προσώπου σημαίνει ότι η Μαγδαληνή δεν ήταν μόνη της στο μνήμα, όπως στους Συνοπτικούς!]. Ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής καὶ ἤρχονται εἰς τὸ μνημεῖον. ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὄμοι· καὶ ὁ ἄλλος μαθητής προσέδραμεν τάχιστον τοῦ Πέτρου καὶ ἐλέθην πρώτος εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὄθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν. ἔρχεται οὖν Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ τὰ ὄθόνια κείμενα, καὶ τὸ συνδάριον ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετά τῶν ὄθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρίς ἐντεπομγμένον εἰς ἔνα τόπον, τότε οὐν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητής, ὁ ἐλθὼν πρώτος εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ εἰδεις καὶ ἐπίστευσεν·

*εἰσελθοῦσα εἰς τὸ μνημεῖον  
εἶδον νεανίσκον καθίμενον  
ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον  
στολὴν λευκήν, ...*

Ξεκινώντας από το στίχο 11 ο αφηγητής επικεντρώνεται και πάλι στη

Μαγδαληνή. Εδώ οι παραλληλισμοί εμφανίζονται στο Λουκά όπως επίσης και στο Μάρκο:

*Mk 16,4-6*

*Lk 24,2-5*

*Io 20,11-17a*

καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσαν  
[ιστορικός ενεστώτας]

ὅτι ἀποκεκυρώσται ὁ λίθος·

...

καὶ εἰσελθοῦσα εἰς τὸ  
μνῆμα

εὗρον δὲ

τὸν λίθον ἀποκεκυρωμένον  
ἀπὸ τοῦ μνήμεον

καὶ εἰσελθοῦσα

Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ  
μνῆμείῳ κλαίουσα ἔξει. ὡς  
οὖν ἔκλαιεν, παρέκυψεν εἰς τὸ  
μνῆμα

καὶ θεωρεῖ  
[ιστορικός ενεστώτας]

εἶδον νεανίσκον καθήμενον

ἐν τοῖς δεξιοῖς

περιβεβλημένον  
σπαλήν λευκήν.

καὶ ἐξεθαμβήθησαν.

ὁ δὲ ἐλύγει αὐτάς·

[ιστορικός ενεστώτας]

μὴ ἐκθαμβεῖσθε·

Ίησοῦντ ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν

τὸν ἐσταυρωμένον·

ηγέρθη, οὐκ ἔστιν ἄδε-

οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου  
Ίησοῦ. ... καὶ ἰδού

ἄνδρες δέοντες

ἐν ἀσθήσασιν ἀστραπτούσαις

ἐπέστησαν αὐταῖς· ...

εἴπον πρὸς αὐτάς·

δύο ἀγγέλους

ἐτ λευκοῖς καθεῖσμένους

καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκείνῃ

[ιστορικός ενεστώτας]

γένοι, τί κλαίεις;

ἵδε ὁ τόπος·

ὅπου ζήτηκαν αὐτόν.

Ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν  
νεκρῶν; οὐκ ἔστιν ὅδε,

ἀλλὰ ἡγέρθη.

λέγει αὐτοῖς ὅτι ἤραν τὸν  
κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ  
ἔθηκαν αὐτάς.

ταῦτα εἰποντα ἐστράφη

εἰς τὰ ὄπίσω, καὶ θεωρεῖ τὸν

Ίησοῦν ἐστῶτα, καὶ οὐκ ἦδει

ὅτι Ίησος οὐκ είναι. Λέγει αὐτῇ

ὅτι Ίησος· γένοι, τί κλαίεις;

τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦ-

σι ὅτι ὁ κηπουρός είστιν, λέγει

αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας

αὐτόν, εἰπε μοι

[Στο *Mt 28,9-10* καταγράφεται συνάντηση του Ιησού με τη Μαρία Μαγδαληνή και άλλες γυναικες προτού αυτές φέρουν τα νέα στους μαθητές.]

ποὺ εθρικας αὐτὸν, κάγιώ αὐτὸν ἀφέσι. Λέγει αὐτῇ δὲ Ἰησοῦς· Μαρία. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ· Ραββονί (δὲ λέγεται διδάσκαλε). λέγει αὐτῇ δὲ Ἰησοῦς· μή μου ἄππιον, οὗποιοι γάρ άναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου·

Στο Μάρκο και τον Ιωάννη ο Ιησούς δίνει εντολή στη Μαγδαληνή να μεταφέρει ένα μήνυμα στους μαθητές:

Mk 16,7

ἀλλ' ὑπάγετε εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ διτὶ προάγετε ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὅψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

Io 20,17β

πορείου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· Ἄναβαίνου πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεόν ὑμῶν.

Σύμφωνα με το Μάρκο, οι γυναίκες δεν είπαν τίποτε σε κανένα. Σύμφωνα με το Λουκά, αν και οι γυναίκες δεν είχαν εντολή να μιλήσουν στους μαθητές, το έκαναν εθελοντικά. Σύμφωνα με τον Ιωάννη, η Μαγδαληνή έκανε όπως της είχε υπαγορευεί να κάνει:

Mk 16,8

καὶ ἐξελθοῦσα  
ἔρυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου,  
εἶχεν δὲ αὐτὰς τρόμος καὶ  
ἔκστασις, καὶ οὐδένι οὐδὲν  
εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.

Ak 24,9-10a

... καὶ ὑποστράφασαι ἀπὸ  
τοῦ μνημείου,  
ἀπῆγγικαν ταῦτα πάντα  
τοῖς Ἕρεσι καὶ πᾶσι τοῖς  
λοιποῖς.

Io 20,18

ἔρχεται Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ  
ἀπαγγέλλοντα  
τοῖς μαθηταῖς  
ὅτι ἐώρακε τὸν Κύριον,  
καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

ἥσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία

Εδώ η ένταση του προφορικού λόγου σκοπεύει στη λογοτεχνική σύνδεση μεταξύ των κειμένων.

Ίσως κανείς να αναγνωρίζει αυτές τις ομοιότητες και ακόμα να υποστηρίζει σε ένα μικρό βαθμό την ανεξάρτητη μνήμη, για να εξηγήσει τα δύο τμήματα της αφήγησης του Ιωάννη που δεν υπάρχουν στους Συνοπτικούς: τον αποστολικό αγώνα δρόμου και τη συνομιλία της Μαγδαληνής με τον Ιησού. Σε κάθε περίπτωση ωστόσο το περιεχόμενο και ο τρόπος προσαρμόζονται με τα συντακτικά ενδιαφέροντα του Ιωάννη σε όλο το Ευαγγέλιο. Σε διάφορα άλ-

λα σημεία ο συντάκτης του *Ευαγγελίου* δείχνει το ενδιαφέρον του για τη σχέση ανάμεσα στον Πέτρο και τον αγαπημένο μαθητή. Επιπλέον, και οι δύο ιστορίες δίνουν έμφαση στη φυσικότητα της ανάστασης του Ιησού. Με άλλα λόγια, ο συγγραφέας του *Ευαγγελίου* του Ιωάννη έχει αρκετούς λόγους να επεκτείνει την ιστορία όπως παρουσιάζεται στους Συνοπτικούς.

Θα συμπέραινα από αυτή την έρευνα ότι οι τρεις αναφορές του Μάρκου δεν αποτελούν μόνο την αρχαιότερη μαρτυρία για τη Μαγδαληνή, αλλά και ότι δεν υπάρχει καθαρή μαρτυρία για την ύπαρξή της η οποία να μην έχει επηρεαστεί από τις αναφορές αυτές. Όλες οι αναφορές των *Ευαγγελίων* του Ματθαίου, του Λουκά, του Ιωάννη και του Θωμά είναι άμεσες ή έμμεσες οφειλές στο Μάρκο. Ομοίως, οι αναφορές στη Μαγδαληνή στα *Ευαγγέλια* του Θωμά, της Μαρίας και του Φιλίππου δεν μπορεί να αποδειχτεί ότι είναι ανεξάρτητες επιρροής, άμεσα ή έμμεσα, από τις κανονικές αφηγήσεις. Η σιωπή σχετικά με τη Μαγδαληνή στο υπόλοιπο της *Καπνῆς Διαθήκης*, τους Αποστολικούς Πατέρες και όλη την εκτός *Ευαγγελίων* λογοτεχνική παραγωγή της πρώτης Εκκλησίας είναι ίσως το αποτέλεσμα μιας ανδρικής συνωμοσίας εναντίον της Μαγδαληνής, αλλά αυτό είναι προφανώς ένα επιχείρημα που αποβλέπει μόνο στην εξήγηση της σιωπής. Δεν έχω καμία αμφιβολία ότι η Μαρία Μαγδαληνή κατέστη ένα αμφιλεγόμενο πρόσωπο από το 2ο αιώνα και μετά, αλλά ίσως αυτό να αφορά μόνο το ρόλο της ως ηρωίδας των διαφόρων αφηγήσεων, ένα αμφισβητούμενο εργαλείο του ευαγγελικού λογοτεχνικού είδους.

## 2. Ο χαρακτηρισμός στο *Ευαγγέλιο του Μάρκου*

Αν ισχύουν τα παραπάνω, κάθε συμπέρασμα σχετικά με την ιστορικότητα της Μαγδαληνής εξαρτάται από την αξιοπιστία της μαρτυρίας του Μάρκου, του αρχαιότερου ευαγγελιστή. Τα ονόματα του Ιησού, του Ιωάννη του Βαπτιστή, των δώδεκα μαθητών, του Ηρώδη Αντύπα, της Ηρωδιάδας, του Πιλάτου, της μητέρας του Ιησού, και των αδελφών του Ιακώβου και Ιούδα είναι επιβεβαιωμένα ανεξάρτητα από το Μάρκο, και είναι σχεδόν βέβαιο ότι αντιστοιχούν σε ιστορικά πρόσωπα. Από την άλλη πλευρά, πολλά ονόματα, όπως αυτό της Μαγδαληνής, ενώ δεν εμφανίζονται πουθενά άλλού, στο Μάρκο έχουν μεγάλη λογοτεχνική σημασία, διότι προάγουν την πλοκή. Από τα ομηρικά έπη μέχρι τις ελληνιστικές και ρωμαϊκές νουβέλες, επινοημένα ονόματα προσθέτουν στοιχεία ειρωνείας και οξύτητας.

Τα παρακάτω ονόματα είναι μοναδικά στο Μάρκο και τους λογοτεχνικούς μιμητές του και είναι σημαντικά στην αναζήτηση του νοήματος του *Ευαγγελί-*

ου του. Μόνο ο Μάρκος αποκαλεί τον Ιάκωβο και τον Ιωάννη «Βοανηργές», «ιιούς της βροντής». Αυτό το παρωνύμιο μας θυμίζει τους αδελφούς Κάστορα και Πολυδεύκη, τους Διόσκουρους, «ιιούς του Δίω», του ελληνικού θεού της βροντής. Αργότερα στο Μάρκο αυτοί οι αδελφοί παίζουν ένα ρόλο παρόμιο με αυτό των Διόσκουρων. Το όνομα του δολοφόνου Βαραββά σημαίνει «ιιός του πατρός» και αποτελεί την ιουδαϊκή προτίμηση για απελευθέρωση αντί του Ιησού, Υιού του Θεού –τι ειρωνεία! Πουθενά ο Μάρκος δεν χρησιμοποιεί με πιο επιδέξιο τρόπο σημαντικά ονόματα απ' ό, τι στην αφήγηση του θανάτου και της ταφής του Ιησού, εκεί δηλαδή που υπάρχουν και όλες οι αναφορές στη Μαρία Μαγδαληνή.

Ο Μάρκος αρχίζει τη σκηνή της σταύρωσης ως εξής:

*Καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσωσιν αὐτὸν. καὶ ἀγγαρεύουσι παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον, ἔρχομενον ἀπ' ἄγρῳ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ Γολγοθᾶν τόπον, ὃ ἐστιν μεθερμηνεύμενον κρανίου τόπος. καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃ δὲ οὐκ ἔλαβεν, καὶ σταυρώσαντες αὐτὸν διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τι ἄρῃ. ἦν δὲ ὅρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτὸν. καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη· Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ. Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστάς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ.<sup>1</sup>*

Σε αυτό το χωρίο θίγονται θέματα που αναπτύχθηκαν νερίτερα στο Ευαγγέλιο. Για παράδειγμα, ο αναγνώστης ίσως να περιμένει ότι, αν ήταν κάποιος να κουβαλήσει το σταυρό του Ιησού, αυτός θα ήταν ο Σίμων Πέτρος, υπακούοντας στη δήλωση «ὅστις θέλει δόπισμα μου ἀκολουθείν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθείτω μοι»<sup>2</sup>. Ο Πέτρος είχε υποσχεθεί ότι ήταν πρόθυμος να πεθάνει μαζί με τον Ιησού, αλλά δεν κατάφερε να μείνει ξύπνιος όσο ο Ιησούς προσευχόταν, εξαφανίστηκε κατά τη σύλληψή του και τρεις φορές αρνήθηκε και ότι τον γνώριζε ακόμα<sup>3</sup>. Δεν ήταν ο Σίμων Πέτρος αλλά ο Σίμων ο Κυρηναίος που κουβάλησε το σταυρό<sup>4</sup>. Ο, τι έχει ειπωθεί γι' αυτόν το Σίμωνα δείχνει πως είναι απίθανο να επρόκειτο για μαθητή. Ήταν από τη Βόρεια Αφρική· το όνομά του ήταν ελληνικό· Αλέξανδρος το όνομα του ενός γιού του, επίσης ελληνικό όνομα· Ρούφος το όνομα του άλλου γιού του, λατινικό όνομα. Τίποτε δεν υποδεικνύει ότι ήταν Ιουδαίος. Δεν είναι μάλιστα καθόλου σαφές αν πήγαινε στην Ιερουσαλήμ. Ήταν απλώς ένας περαστικός, που δεν προσφέρθηκε να κουβαλήσει το σταυρό αλλά υποχρεώθηκε να το κάνει. Δύσκολα μπορεί κανείς να φανταστεί ένα λιγότερο πιθανό υποψήφιο να κουβαλήσει το σταυρό του Ιησού από το συνονόμα-

το του Σίμωνα, τον Κυρηναίο, για τον οποίο καμία ανεξάρτητη πληροφορία δεν υπάρχει.

Και ίσως πιο δύσκολα μπορεί κανείς να φανταστεί δύο ακόμα πιο ανάξιους υποψηφίους να σταυρωθούν με τον Ιησού από τους δύο ληστές. Νωρίτερα ο Ιάκωβος και ο Ιωάννης είχαν ζητήσει από τον Ιησού να καθίσουν δεξιά και αριστερά του κατά τη δόξα του (*Mk 10,37 και 40*). Ο Ιησούς αρνήθηκε το αίτημά τους και αντί γι' αυτό τους ζήτησε, αν μπορούν, να βαπτιστούν με το βάπτισμά του και να πιουν από το ποτήρι του, που σημαίνει, αν μπορούν, να πεθάνουν μαζί του. Τότε αυτοί, όπως κι ο Πέτρος, κατέθεσαν την επιθυμία τους να πεθάνουν μαζί του, αλλά παρόλα αυτά δεν μπορούσαν να μείνουν ξύπνιοι όσο ο Ιησούς προσευχόταν, και εξαφανίστηκαν κατά τη σύλληψή του. Δεν ήταν αυτούς αλλά δύο ληστές που σταύρωσαν μαζί του, «ένα έκ δεξιῶν και ένα έξ εύνωνύμων αὐτοῦ»<sup>5</sup>.

Ο αναγνώστης του Μάρκου ξέρει από την αρχή ότι ο Ιησούς είναι ο Υιός του Θεού: Το γνωρίζουν οι δάιμονες, το γνωρίζει ο Πέτρος, το αποκαλύπτει ο Ιησούς στον Πέτρο, τον Ιάκωβο και τον Ιωάννη στο Όρος της Μεταμόρφωσης και το ομολογεί μπροστά στο ανώτατο ιουδαϊκό Συνέδριο. Αν και οι μαθητές ήξεραν ότι ήταν ο Υιός του Θεού, τον εγκατέλειψαν. Η μεγαλύτερη στιγμή ειρωνείας στο *Ευαγγέλιο* είναι όταν ο εκατόνταρχος που διηγύθυνε τη σταύρωση, αν και μέσα σε ένα πνεύμα αισχρής χαιρεκακίας, κάνει τη σωστή ομολογία: «Ω, σίγουρα αυτός ο θνητός ήταν υιός του θεού!».

Στον αρχαίο κόσμο την επίβλεψη της ταφής του γιού την είχε ο πατέρας, αλλά εδώ δεν είναι ο Ιωσήφ από τη Ναζαρέτ αλλά ο συνονόματός του Ιωσήφ Αριμαθαίας που αναλαμβάνει την ταφή. Και πάλι η ειρωνεία στην περιγραφή του Ιωσήφ από το Μάρκο είναι φανερή: «ένα ξεχωριστό μέλος του συνεδρίου», το οποίο βεβαίως μόλις είχε καταδικάσει τον Ιησού σε θάνατο. Και πάλι, καμία ανεξάρτητη πληροφορία δεν επιβεβιώνει την ύπαρξή του.

Από καιρό οι μελετήτες έχουν συμφωνήσει ότι η αφήγηση του Μάρκου υποβιβάζει την οικογένεια του Ιησού. Ο Μάρκος ποτέ δεν αναφέρει το βιολογικό πατέρα του Ιησού και η μοναδική φορά που εμφανίζεται η φιγούρα της μητέρας του είναι όταν προσπαθεί να τον πάρει σπίτι γιατί πιστεύει ότι έχασε το μυαλό του. Όταν ο Ιησούς μαθαίνει ότι η μητέρα του και οι άδελφοί του είναι έχω και τον φωνάζουν, λέει: «Τίς έστιν ή μήτηρ μου και οί άδελφοί μου;». Και απενίζοντας αυτούς που κάθονταν γύρω του, λέει: «Ϊδε ή μήτηρ μου και οί άδελφοί μου. ὃς γάρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος άδελφός μου και άδελφή και μήτηρ ἔστιν»<sup>6</sup>.

Το παρακάτω χωρίο αποτελεί την παλαιότερη γνωστή αναφορά στη Μαρία Μαγδαληνή και τις άλλες γυναίκες στον τάφο: «Ἡσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς ἦν καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ

Ίακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ καὶ Σαλώμη, αἱ δὲ ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἡκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα» (*Mk* 15,40-41). Το κάθε ἔνα από αυτά τα ονόματα παίζει δυνάμει ρόλο στη σημασία και ειρωνεία της αφήγησης.

*Σαλώμη*. Τίποτε ἄλλο δεν είναι γνωστό σχετικά με αυτή τη γυναίκα, αν και *Εναγγέλια* που γράφτηκαν αργότερα τη σχετίζουν με τη γυναικεία σεξουαλικότητα. Μοιράζεται το ὄνομά της με την κόρη της Ηρῳδίας, η οποία χόρεψε προκλητικά μπροστά από τον πατριό της Ηρόδη Αντύπα στα γενέθλιά του και ζήτησε το κεφάλι του Ιωάννη του Βαπτιστή σε πιάτο. Μια γυναίκα με τέτοιο ὄνομα είναι σχεδόν απίθανο να δεῖξει συμπόνοια στον Ιησού. Τα ἄλλα κανονικά *Εναγγέλια* και το *Εναγγέλιο* του Πέτρου, με χειρουργικό τρόπο απομακρύνουν το ὄνομά της από τις αφηγήσεις για τον ἀδειο τάφο.

*Μαρία η μητέρα του Ιακώβου του νεώτερου και του Ιωσή*. Είναι βεβαίως επίσης ειρωνικό το γεγονός ότι δύο από τις γυναικείς που παρατηρούν το θάνατο του Ιησού και θέλουν να τον αλείψουν με αρώματα ἔχουν το ὄνομα της μητέρας του, χωρίς καμία από αυτές να είναι η μητέρα του. Η ειρωνεία αυτή γίνεται προφανής κατά ἔναν οδυνηρό τρόπο όταν ο Μάρκος ταυτίζει τις δύο γυναίκες. Στην αριστερή στήλη παρουσιάζω την περιγραφή του Μάρκου για τη μητέρα του Ιησού, και στη δεξιά την περιγραφή του για τη Μαρία στο μνήμα.

*Mk* 6,3

οὐχ οὐτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας,  
καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος;

*Mk* 15,40

Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου  
τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ

Οι σχολιαστές σχεδόν παγκοσμίως αποδίδουν τις ομοιότητες σε σύγχυση: Ο Μάρκος δεν μπορούσε να ξεχωρίσει όλες τις Μαρίες στη ζωή του Ιησού. Άλλα σίγουρα ο Μάρκος ήξερε καλά τι έκανε, διότι ξεχωρίζει προσεκτικά τους δύο Ιακώβους μεταξύ τους. Ο αδελφός του Ιησού ήταν Ιάκωβος, ο άλλος ωστόσο ήταν ο «Ιάκωβος ο νεώτερος». Εδώ ο Μάρκος τονίζει το γεγονός ότι δεν ήταν η μητέρα του Ιησού που φρόντιζε γι' αυτόν αλλά μια άλλη Μαρία, η οποία, όπως και η ίδια η μητέρα του, είχε δύο γιους, τον Ιάκωβο και τον Ιωσή.

*Μαρία Μαγδαληνή*. Η πρόσθεση του προσδιορισμού «Μαγδαληνή» ομοίως διακρίνει τη Μαρία από τη Μαρία της Ναζαρέτ. Τα Μάγδαλα ήταν μια μικρή πόλη της Γαλιλαίας βόρεια της Τιβεριάδας και το ὄνομά της το είχε πάρει από την εβραϊκή λέξη «μαγδάλ», που σημαίνει «πύργος». Αυτός ο προσδιορισμός διασώθηκε στα ελληνικά ως «μαγδαλίω», «μαγδολός» και «μαγδόλη», λέξεις που η κάθε μια από αυτές προσδιορίζει ἔναν πύργο παρακολούθησης. Όπως ακριβώς ο Μάρκος πρόσθεσε τη λέξη «Κυρηναίος» για να ξεχωρίσει το Σίμωνα από το Σίμωνα Πέτρου, θεωρώ ότι ίσως να πρόσθεσε το «Μαγδαληνή» για να ξεχωρίσει τη Μαρία από τη μητέρα του Ιησού. Ήταν η

Μαρία Μαγδαληνή και όχι η Μαρία της Ναζαρέτ που παρακολούθησε τον Ιησού να πεθαίνει και μεριμνησε για το σώμα του.

Πρώτα εγώ θα αναγνώριζα ότι μια τέτοια ερμηνεία είναι ασυνήθιστη, αλλά συγχρόνως θα επέμενα ότι μια τέτοια ερμηνεία εξηγεί με τον καλύτερο τρόπο την ιστορία του Μάρκου ως λογοτεχνημα. Επιπλέον, θα πρότεινα ότι παλαιότεροι ερμηνευτές δεν κατάλαβαν σωστά τη σημασία αυτών των ονομάτων, διότι δεν κατάφεραν να αναγνωρίσουν την επίδραση του κυρίως λογοτεχνικού προτύπου που ακολουθεί ο Μάρκος: το θάνατο του Έκτορα.

Ο χρόνος δεν μου επιτρέπει να αναπτύξω αυτό το επιχείρημα πλήρως. Το έχω δημοσιεύσει στο βιβλίο μου για το Μάρκο και σε ένα άρθρο σχετικά με την αρχαία λογοτεχνική μίμηση. Θα πρέπει να αναφέρω εδώ ότι η πυκνότητα των ομοιοτήτων ανάμεσα στο θάνατο του Ιησού και το θάνατο του Έκτορα στην Ιλιάδα X μας οδηγεί στην πεποίθηση ότι πρόκεται για συνειδητή μίμηση. Στο έπος ο Έκτορας στρέφεται στον αδελφό του Δηίφοβο για να ζητήσει μια δεύτερη λόγχη, αλλά ο αδελφός του είχε εξαφανιστεί. Η Αθηνά τον είχε ξεγελάσει με ένα φάντασμα. Οι θεατές της σταύρωσης νόμισαν ότι η φωνή του Ιησού «Θεέ μου, Θεέ μου, γιατί με εγκατέλειψες!» ήταν μια φωνή για τον Ήλια, αλλά εκείνος, όπως ο Δηίφοβος, ποτέ δεν φτάνει. Και ο Έκτορας και ο Ιησούς βγάζουν φωνή μεγάλη καθώς πεθαίνουν.

Αυτό που είναι περισσότερο σχετικό με τη Μαρία Μαγδαληνή είναι αυτό που συμβαίνει στη συνέχεια:

Μετά το θάνατο του Έκτορα ο Αχιλλέας και οι στρατιώτες του στάθηκαν γύρω από το πτώμα και τον περιγέλουσαν: «Σίγουρα τώρα ο Έκτορας είναι πιο μαλακός απ' ό,τι όταν έκαιγε τα πλοία μας με καυτερή φωτιά!». Έτσι μίλησε κάποιος στρατιώτης και τον μαχαίρωσε καθώς στεκόταν από πάνω του. Ο Αχιλλέας ο ίδιος καμάρωνε: «Κερδίσαμε σπουδαία φήμη, διότι σκοτώσαμε τον ευγενή Έκτορα, τον οποίο οι Τρώες στην πόλη υμνούσαν σαν θεό!». Συγκρίνετε αυτά με τη χαιρεκακία του εκατόνταρχου στο Μάρκο:

#### Ιλιάδα X,371-375

Και ούτε κανένας πήγε κοντά [παρέστη] χωρίς να τον πληγώσει, κι έτσι έλεγε [εἴπεσκεν]  
καθένας γυρίζοντας [ίδων] στο διπλανό του:  
«Πω, πω, αλήθεια, πολύ πιο μαλακός είναι τώρα  
ο Έκτορας να τον αγγίζει κανείς, παρά τότε που  
έκαιγε τα πλοία μας με καυτερή φωτιά!». Έτσι έλεγε  
[εἴπεσκεν] καθένας, και πηγαίνοντας κοντά  
[παραστάς] τον πλήγωνε.

(X, 393-395): Πήραμε μεγάλη δόξα. Σκοτώσαμε το θεό Έκτορα, που οι Τρώες μέσα στην πόλη προσκυνούσαν σαν θεό [θεῷ].

#### Mk 15,39

Τιδών δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς  
ἔξ ἐναντίας  
αὐτοῦ διτὶ οὕτῳ κράξας ἔξέπνευσεν,  
εἶπεν  
ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος  
νιὸς θεοῦ ἦν.

Καθώς συνέβαινε αυτή η φοβερή ύβρις στον Έκτορα, οι Τρώες παρακολουθούσαν από τα τείχη της Τροίας. Η Εκάβη, μητέρα του Έκτορα, φώναζε: «Παιδί μου, εγώ η δύστυχη! Ήσουν καμάρι μέσα στην πόλη νύχτα και μέρα, και σωτηρία για όλους μέσα στην πολιτεία, Τρώες και Τρωαδίτισσες, που σε χαιρετούσαν σαν θεό<sup>8</sup>». Η Ανδρομάχη όμως ήταν στο σπίτι κι ἐπλεκε, ὅπως της είχε πει ο Έκτορας στη ραψωδία: «Ἀκουσε το θρήνο και τα βογγητά από τον πύργο [πύργου]. Τα γόνατά της τρεμούλιασαν, και της ἐπεσε κάτω η σάιτα ... κι ἐφυγε βιαστική από το μέγαρο, όμοια με μαινάδα, με χτυποκάρδι. Μαζί της πήγαιναν οι δούλες της. Όταν όμως ἐφτασε στο πύργο [πύργον] κι εκεί που ήταν μαζεμένοι οι ἄντρες, στάθηκε και κοίταξε ανοίγοντας καλά τα μάτια της πάνω από το τείχος. Τον είδε που σερνόταν μπροστά από την πόλη. Τα γρήγορα ἀλογα τον ἐσέρναν ἀσπλαχνα κατά τα βαθιά καράβια των Αχαιών. Κι εκείνης τα μάτια τα σκέπασε νύχτα σκοτεινή. Σωριάστηκε πίσω και λιγοθύμισε<sup>9</sup>.

Και πάλι στην *Ιλιάδα* Ω τρεις γυναίκες θρηνούσαν τον Έκτορα: η γυναίκα του Ανδρομάχη, η μοιχαλίδα νύφη του Ελένη και η μητέρα του Εκάβη. Μου είναι δύσκολο να μη θεωρήσω ότι το όνομα Μαρία Μαγδαληνή, Μαρία «του πύργου παρακολούθησης», δεν αποτελεί παραλληλισμό με την Ανδρομάχη, που παρακολούθησε τη βεβήλωση του θανάτου του ἄντρα της από τον πύργο της Τροίας.

Οι παραλληλισμοί ανάμεσα στο Μάρκο και την *Ιλιάδα* δεν τελειώνουν εδώ. Η διάσωση του σώματος του Ιησού είναι σχεδόν βέβαιο ότι μιμείται τη διάσωση της σορού του Έκτορα από τον πατέρα του Πρίαμο. Παραθέτουμε στο δεξιό μέρος το κείμενο *Mk 15,42 - 16,1* και το ομηρικό παράλληλό του στο αριστερό:

### *Ιλιάδα Ω*

Ο Πρίαμος, βασιλιάς της Τροίας, βγήκε τη νύχτα για να σώσει το σώμα του γιου του Έκτορα, από το φονιά του, τον Αχιλλέα.

Ο δρόμος ήταν επικίνδυνος.

Μπήκε στην κατοικία του Αχιλλέα και ζήτησε το σώμα του Έκτορα.

Ο Αχιλλέας θαύμασε τον Πρίαμο, που τόλμησε

να εισέλθει στο σπίτι του. Έστειλε δύο στρατιώτες να πάρουν τα λύτρα, και μάζεψε τις υπηρέτριες για να τον πλύνουν και να τον αλειφίουν.

### *Mk 15,42 - 16,1*

Καὶ ἦδη δύμας γενούμηντο, ἐπειδὴ  
ἡν παρασκευῇ, ὅ ἐστι προσάβ-  
βατον, ἔλθων Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ἀρι-  
μαθαίας, εἰσῆχθυν τὸν βουλευτή,  
τῆς δὲ καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμε-  
νος τὴν βασιλέαν τὸν θεοῦ,  
τολμήσας εἰσῆλθε πρὸς Πιλάτον  
καὶ ἤτησατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

ο δὲ Πιλάτος ἐθαύμασεν εἰ ἦδη  
τέθνηκεν, καὶ προσκαλεσάμενος  
τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν  
αὐτὸν εἰ πάλαι ἀπέθανεν.  
[Μια γυναίκα νωρίτερα είχε αλει-  
ψει τον Ιησού.]  
Καὶ γνώς ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος

[Το σώμα του Εκτορα σώθηκε από τη βεβήλωση]

Ἐπειτα οι υπηρέτριες ἐπλυναν και ἀλειψαν  
το σώμα με λάδι και το τύλιξαν με δύμορφη  
κάπα και χιτώνα, και ο Αχιλλέας ο ίδιος το σήκωσε  
και το τοποθέτησε [ἐπέδηκεν] πάνω σε φέρετρο.  
[Ο Πρίαμος ἔφυγε με το πτώμα τη νύχτα και  
το ἔφερε στην Τροία, για να γίνει η αρμόζουσα  
ταφή].

Πρβλ.. Ω 795-798: [Τα κόκαλα] τα πήραν και τα  
έβαλαν [θῆκαν] μέσα σε χρυσή θήκη, αφού τα  
σκέπασαν με πορφυρό μαλακό ύφασμα.

Ἐπειτα τα ἔχωσαν [θέσαν] γρήγορα μέσα σε βαθύ  
άνοιγμα, κι από πάνω το ἔστρωσαν  
με πολλές μεγάλες πέτρες.

ἔδωρικσατο τὸ σῶμα τῷ Ἰωσήφ.  
[Η γρήγορη ταφή του σώματος  
του Ιησού

το σώζει από τη βεβήλωση].  
καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθε-  
λῶν αὐτὸν  
ἐνείλησεν τῇ σινδόνῃ  
καὶ κατέθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ  
ὅ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας,

καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν  
θύραν τοῦ μνημείου.

ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μα-  
ρία ἡ Ἰωσῆ θεούς πον πού τέθε-  
ται. Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββά-  
του, Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ  
Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώ-  
μη ἥγορασαν ἀρώματα ἵνα ἐλ-  
θοῦσαι ἀλειγώσων αὐτόν.

Στην *Πλιάδα* και στο *Ευαγγέλιο* του Μάρκου ένας ευγενής και ηθικός ἄν-  
δρας μαζεύει το κουράγιο του για να ζητήσει το σώμα ενός ἄλλου ἄνδρα που  
σκοτώθηκε στην ακμή της ζωής του. Και στα δύο βιβλία ο στρατιωτικός που  
κρατά το σώμα εκφράζει θαυμασμό· και στα δύο βιβλία γυναίκες αλείφουν το  
σώμα· και στα δύο βιβλία τυλίγεται με υφάσματα. Στο Μάρκο ωστόσο δεν εί-  
ναι ο πατέρας του Ιησού που ενδιαφέρεται για το σώμα του αλλά ο συνονόμα-  
τος του πατέρα του, ο Ιωσήφ ο από Αριμαθαίας.

Απομένει ένα χωρίο στο Μάρκο σχετικό με τη Μαρία Μαγδαληνή, στο  
οποίο φαίνεται να υπάρχει και η μεγαλύτερη σύγχυση. Από τη μέχρι τώρα  
συζήτηση, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο πρώτος ευαγγελιστής αναφέρει  
τη Μαγδαληνή με τρόπο θετικό, ή τουλάχιστον πιο θετικό απ' ό, τι τη συνο-  
νόματή της, τη μητέρα του Ιησού, αλλά η περιγραφή του Μάρκου είναι πολύ  
κρίσιμη. Όταν οι τρεις γυναίκες φτάνουν στο μνήμα, «αρκετά νεωρίς την πρώ-  
τη μέρα της εβδομάδας ... μετά την ανατολή», ανακαλύπτουν ότι ο μεγάλος  
λίθος είχε μετακινηθεί. Μπαίνουν στο μνήμα και αντί για το σώμα του Ιησού  
«εἰδον γεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ

έξεθαμβήθησαν. ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἡγέρθη, οὐκ ἔστιν ὁδε· ἵδε ὁ τόπος ὃπου ἔθηκαν αὐτὸν. ἀλλ' ὑπάγετε εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὃτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἔκει αὐτὸν ὅψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν [στο 14,28]. καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν δὲ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβισθέντο γάρ»<sup>10</sup>.

Θα πρέπει να διαβάσει κανείς αυτό το διάσημο χωρίο κυριολεκτικά. Οι γυναίκες δεν βλέπουν τον αναστημένο Ιησού (όπως συμβαίνει στο Ματθαίο και τον Ιωάννη) ούτε βλέπουν έναν ἄγγελο (όπως στο Ματθαίο) ή αγγέλους (όπως στο Λουκά και τον Ιωάννη), αλλά βλέπουν ένα νέο άντρα. Αυτές οι γυναίκες είναι οι πρώτες που ακούν ότι ο Ιησούς αναστήθηκε από τους νεκρούς, αλλά δεν συναντούν τον αναστημένο Ιησού. Επιπλέον, ο νέος άντρας δεν τους λέει να πουν στους μαθητές ότι ο Ιησούς αναστήθηκε από τους νεκρούς –το κενό μνήμα από μόνο του αποτελεί μαρτυρία αυτού. Το μήνυμά τους στους μαθητές είναι ακριβώς ότι «πηγαίνει πριν από σας στη Γαλιλαία. Εκεί θα τον δείτε, όπως σας το είπε». Το σημαντικότερο όλων εδώ είναι ότι οι γυναίκες, επειδή φοβούνται, δεν καταφέρουν να μεταφέρουν το μήνυμα.

Ο αναγνώστης επομένως θα πρέπει να υποθέσει ότι οι μαθητές στην πραγματικότητα δεν πήγαν ποτέ στη Γαλιλαία, κι έτσι ποτέ δεν είδαν τον αναστημένο Ιησού. Μια τέτοιου είδους ανάγνωση του Μάρκου τον τοποθετεί σε πλήρη αντίθεση με τις παραδόσεις, γνωστές και αποδεκτές από τον Παύλο, ότι ο Ιησούς εμφανίστηκε στους μαθητές του και σε περισσότερους από πεντακόσιους ανθρώπους (*I Cor 15,5-7*). Θα εξηγούσα αυτή τη ριζική αποχώρηση του Μάρκου από την παράδοση ως έναν τρόπο να απαλλάξει τον Ιησού από την κατηγορία ότι ἐπρεπε να είχε προειδοποιήσει τους μαθητές του να φύγουν από την Ιερουσαλήμ πριν καταστραφεί από τους Ρωμαίους. Οι χριστιανοί αργότερα κρατήθηκαν από την ἀποψη ότι ένα δράμα είχε προειδοποιήσει τους πιστούς στην Ιερουσαλήμ να εγκαταλείψουν την πόλη πριν αυτή πέσει. Μόλις οι πιστοί ἐφύγαν, ο Θεός την κατέστρεψε. Αυτή η παράδοση δεν είναι ιστορικά αξιόπιστη.

Είναι σαφές ότι πολλοί οπαδοί του Ιησού πέθαναν κατά την πτώση της Ιουδαίας και κάθε ίχνος της Εκκλησίας της Ιερουσαλήμ, που ήταν τόσο σημαντική στον καιρό του Παύλου, εξαφανίζεται μετά το 70 μ.Χ. Ο Μάρκος, όπως οι περισσότεροι χριστιανοί της εποχής του και μετά, ερμήνευσαν την καταστροφή της Ιερουσαλήμ ως την κρίση του Θεού που ἐπεσε πάνω στους Ιουδαίους για τη θανάτωση του Ιησού· αλλά πώς κανείς λογοδοτεί για το θάνατο των δικαίων; Σε ένα μεγάλο του μέρος το *Ευαγγέλιο* του Μάρκου απευθύνει αυτή την ερώτηση –ιδιαίτερα η πρόβλεψη του Ιησού για το μέλλον στο κεφάλαιο 13, όπου προειδοποιεί τέσσερις από τους μαθητές του να φύγουν

από την πόλη, όταν είδαν ιερόσυλους να στέκονται εκεί που δεν έπρεπε»<sup>11</sup>. Αν οι οπαδοί του δεν άφηναν την πόλη, δεν θα 'πρεπε να κατηγορήσουν τον Ιησού αλλά τους μαθητές, που δεν θυμήθηκαν αυτή την εντολή. Επίσης, ένοχες είναι η Μαρία Μαγδαληνή, η άλλη Μαρία και η Σαλώμη, που δεν κατάφεραν να πουν στους μαθητές ότι ο Ιησούς είχε πάει πριν από αυτούς στη Γαλιλαία και θα τους περίμενε εκεί. Επειδή ποτέ δεν πήγαν στη Γαλιλαία, πολλοί πρώτοι χριστιανοί σκοτώθηκαν στον πόλεμο με τους Ιουδαίους.

### Συμπεράσματα

Βεβαίως υπάρχει η άποψη ότι η Μαρία από τα Μάγδαλα υπήρξε, αλλά, αν είναι έτσι, μόνο μια ανεξάρτητη μαρτυρία υπάρχει στο *Ευαγγέλιο του Μάρκου*. Ο πρώτος ευαγγελιστής την παρουσιάζει και θετικά, ως πιο πιστή στον Κύριό της από τους αποστόλους και τη μητέρα τού Ιησού, επίσης Μαρία, και αρνητικά, ως υπεύθυνη μαζί με τις άλλες γυναίκες για τη μη ειδοποίηση των μαθητών να πάνε στη Γαλιλαία, με αποτέλεσμα πολλοί από τους οπαδούς του Χριστού να πεθάνουν στον ιουδαϊκό πόλεμο. Ο ρόλος της καθώς και ο ρόλος των άλλων δύο γυναικών ανταποκρίνονται στο ρόλο της μητέρας του Έκτορα, της νύφης του και της γυναίκας του στην *Ιλιάδα*. Ο προσδιορισμός της Μαρίας ως «Μαγδαληνή», «πύργος παρακολούθησης», ίσως να παραπέμπει στην Ανδρομάχη, που παρακολούθησε τη βεβήλωση του σώματος του άνδρα της από πύργο της Τροίας.

Μιμητές του *Ευαγγελίου του Μάρκου*, συπεριλαμβανομένων των συγγραφέων των *Ευαγγελίων* που αποδίδονται στο Ματθαίο, το Λουκά, τον Ιωάννη, και τον Πέτρο, άγουν και φέρουν τη Μαγδαληνή σε ένα νέο φανταστικό μυθιστορηματικό ρόλο και την καθιστούν ένα μόνιμο εργαλείο του ευαγγελικού είδους. Αργότερα, πολλά Γνωστικά κείμενα, κυρίως *Ευαγγέλια*, συνέχισαν αυτή την πρακτική. Αν αμφιβάλλει κανείς για το γεγονός ότι μυθιστορηματικοί χαρακτήρες μπορούν να προκαλέσουν σημαντικό ενδιαφέρον στις μετέπειτα θεολογικές διαμάχες, τότε χρειάζεται μόνο να δει τη λογοτεχνική χρήση του Ιωσήφ Αριμαθαίας. Θα τοποθετούσα το φημισμένο μυθιστόρημα *Κώδικας Da Vinci* και ένα μεγάλο μέρος της πρόσφατης έρευνας γύρω από τη Μαρία Μαγδαληνή στην ίδια φανταστική μυθιστορηματική παράδοση όπως και τα πρώτα *Ευαγγέλια*. Αν υπήρξε μια συνωμοσία για να παύσουν αυτές οι παραδόσεις για τη Μαρία Μαγδαληνή, τότε επρόκειτο για μια συνωμοσία εναντίον της περιγραφής της ως φανταστικού προσώπου και όχι ως ιστορικής προσωπικότητας.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Mk* 15,20β-27,29.
2. *Mk* 8,34.
3. Βλ.. *Mk* 14,29-50 και 66-72.
4. Βλ.. *Mk* 15,21.
5. *Mk* 15,27. Βλ.. επίσης 15,32, όπου ο Μάρκος αποκαλεί τους ληστές «οἱ συσταύρωμένοι σὺν αὐτῷ».
6. *Mk* 3,33-35.
7. *Ιλιάδα X* 373-375 και 393-394. Πρβλ. X 434-435: Οι Τρώες φέρθηκαν στον Ἐκτόρα «σαν να 'ταν θεός».
8. *Ιλιάδα X* 431-435.
9. *Ιλιάδα X* 447-448 και 460-467.
10. *Mk* 16,5-8.
11. *Mk* 13,14.



## ΧΡΟΝΙΚΑ

### ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΜΕ ΤΟΝ ΕΠΙΣΚΟΠΟ ANGELO AMATO ΓΙΑ ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΑΝΔΡΟΣ-ΓΥΝΑΙΚΟΣ

Την 31η Ιουλίου 2004 δόθηκε στη δημοσιότητα ένα θεολογικό κείμενο από την Ποντιφική Επιτροπή Δόγματος και Πίστεως με τίτλο «Επιστολή προς τους επισκόπους της Καθολικής Εκκλησίας για τη συνεργασία ανδρών και γυναικών στην Εκκλησία και στον κόσμο» και ημερομηνία έκδοσης την 31η Μαΐου 2004, εօρτη της Επισκέψεως της ευλογημένης Παρθένου Μαρίας, κατά το λειτουργικό τυπικό της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Ο προκαθήμενος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας ενέκρινε το θεολογικό αυτό κείμενο, που δημοσιεύθηκε σε έξι γλώσσες (αγγλικά, γαλλικά, ισπανικά, ιταλικά, γερμανικά και πορτογαλικά), κατά τη διάρκεια ακρόασης που χορηγήθηκε στον πρόεδρο της ανωτέρω επιτροπής καρδινάλιο Joseph Ratzinger, και διέταξε τη δημοσίευσή του.

Το εκ 37 σελίδων κείμενο αποτελείται από εισαγωγή, τέσσερα κεφάλαια και συμπέρασμα. Τα κεφάλαια έχουν τίτλο: α) Το πρόβλημα, β) Τα βασικά στοιχεία της βιβλικής διδασκαλίας περί του ανθρώπινου προσώπου, γ) Η σημασία της θηλυκής διάστασης στη ζωή της κοινωνίας, και δ) Η σημασία της θηλυκής διάστασης στην Εκκλησία.

Ο ελληνομαθής αρχιεπίσκοπος Angelo Amato, S.D.B., γραμματέας της παραπάνω επιτροπής, ανέλυσε το σκοπό και το περιεχόμενο του παραπάνω κειμένου σε συνέντευξη που παραχώρησε στον καθηγητή του ΑΠΘ και μέλος της εκδοτικής επιτροπής του *Δελτίου Βιβλικών Μελετών* κ. Πέτρο Βασιλειάδη, επιμένοντας στις βιβλικές αναφορές του και τις έμμεσες αναφορές στην Ορθόδοξη παράδοση:

*P.B.: Μετά το «Mulieris Dignitatem» (15 Αυγούστου 1988) και την «Επιστολή στις γυναίκες» (29 Ιουνίου 1995) του Πάπα Ιωάννη-Παύλου Β', τι νέο περιέχει το παρόν κείμενο της Ποντιφικής Επιτροπής Δόγματος και Πίστεως;*

*AMATO: Αυτό που είναι νέο είναι η απάντηση που δίδεται στις δύο τάσεις*

που έχουν γίνει αρκετά ισχυρές στο σύγχρονο πολιτισμό μας. Η πρώτη τάση εστιάζει το ενδιαφέρον της στην υποταγή των γυναικών και προωθεί την ιδέα ότι οι γυναίκες, προκειμένου να απελευθερωθούν και να είναι αληθινά ίσες, πρέπει να γίνουν αντίπαλοι των ανδρών. Προϋποθέτει ένα ριζικό ανταγωνισμό μεταξύ των δύο φύλων, στον οποίο η ταυτότητα και ο ρόλος του ενός υπογραμμίζεται εις βάρος του άλλου. Υπάρχει όμως και μια δεύτερη τάση, που επιδιώκει να αποφύγει αυτό το είδος προσέγγισης και τείνει να αρνηθεί τις διαφορές μεταξύ των δύο φύλων. Η φυσική διαφορά που καλείται «φύλο» (sex) ελαχιστοποιείται και θεωρείται απλώς ως αποτέλεσμα των κοινωνικών και πολιτιστικών επιδράσεων. Στην τάση αυτή δίνεται πολύ μεγάλη σημασία στις καθαρά πολιτιστικές διαφορές, που προσδιορίζονται από τον τεχνικό όρο «γένος» (gender). Αυτή η τάση θέτει υπό αμφισβήτηση το θεσμό της οικογένειας στη φυσική της δομή των δύο γονέων, της μητέρας και του πατέρα, και θέτει σε ίση μοίρα την ομοφυλοφιλία με την ετεροφυλοφιλία, προβάλλοντας έτσι ένα νέο πρότυπο πολύμορφης σεξουαλικότητας.

*Π.Β.: Ποια είναι κατά το ποντιφικό αυτό κείμενο η ρίζα της δεύτερης αυτής τάσεως;*

*AMATO:* Αυτή η προοπτική βασίζεται στην προϋπόθεση ότι η ανθρώπινη φύση δεν κατέχει τα χαρακτηριστικά που καθορίζουν το ανθρώπινο πρόσωπο με έναν απόλυτο τρόπο, είτε ως άνδρα είτε ως γυναίκα. Επομένως κάθε πρόσωπο, απαλλαγμένο από όλους αυτούς τους βιολογικούς προσδιορισμούς, μπορεί το ίδιο να διαμορφώσει κατά την επιθυμία του την προσωπικότητά του. Για την αντιμετώπιση αυτών των εσφαλμένων ιδεών η Καθολική Εκκλησία επαναβεβαιώνει μερικές ουσιαστικές πτυχές της χριστιανικής ανθρωπολογίας που είναι βασισμένες στην αποκαλυψθείσα στην *Ayia Γραφή* αλήθεια.

*Π.Β.: Και τι λέει κατά την επιτροπή η Ayia Γραφή για το θέμα αυτό;*

*AMATO:* Το μεγαλύτερο μέρος του ποντιφικού αυτού κειμένου αφιερώνεται ακριβώς σε μιαν εμβάθυνση των βιβλικών χωρίων για τη δημιουργία του άνδρα και της γυναίκας. Το πρώτο κείμενο, *Γεν 1,1-2·4*, περιγράφει τη δημιουργική δύναμη του Θεού, με την οποία ενεργεί ο Δημιουργός προκαλώντας τις διακρίσεις στο αρχικό χάος (φως / σκοτάδι, θάλασσα / ξηρά, φυτά / ζώα), και δημιουργώντας τελικά τον άνθρωπο «κατ' εικόνα Θεού», δημιουργώντας τον όμως «ἄρσεν καὶ θῆλυ». Η δεύτερη διήγηση της δημιουργίας, *Γεν 2,4-25*, επιβεβαιώνει την ουσιαστική σημασία της διαφοράς των φύλων. Ο Θεός τοποθετεί δίπλα στον πρώτο άνδρα την πρώτη γυναίκα, που δημιουργείται «σάρξ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ» και περιβάλλεται από το ίδιο μυστήριο.

*Π.Β.: Και ποια είναι, κατά τους συντάκτες του κειμένου, η σημασία των ανωτέρω;*

*AMATO:* Τα βιβλικά κείμενα μας προσφέρουν τρεις βασικές και σημα-

ντικές ιδέες. Πρώτα-πρώτα, τα ανθρώπινα όντα είναι πρόσωπα, τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες. Υπάρχουν μάλιστα σε μια αμοιβαία σχέση μεταξύ τους. Κατά δεύτερο λόγο, το ανθρώπινο σώμα, που έχει τα γυναικεία ή τα ανδρικά χαρακτηριστικά, καλείται να υπάρξει σε κοινωνία και αμοιβαία αυτοπροσφορά. Για το λόγο αυτό, ο γάμος είναι η πρώτη, βασική και θεμελιώδης διάσταση αυτής της κλίσεως. Τρίτον, οι αρχικοί αυτοί προσδιορισμοί, που δόθηκαν από το Θεό-Δημιουργό, ακόμα κι αν έχουν ανατραπεί και έχουν φθαρεί από την αμαρτία, δεν μπορούν ποτέ να καταργηθούν.

Το βιβλικό αυτό όραμα του ανθρώπινου προσώπου έχει ως συνέπεια ότι τα προβλήματα που σχετίζονται με τη διαφορά των φύλων, τόσο σε κοινωνικό όσο και σε ιδιωτικό επίπεδο, πρέπει να αντιμετωπίζονται με μια σχεσιακή προσέγγιση και όχι με ανταγωνιστικό τρόπο, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η παράγραφος 8 του κειμένου.

**Π.Β.:** Υπάρχουν όμως και άλλες βιβλικές μαρτυρίες. Πώς τις χρησιμοποιεί ερμηνευτικά το συγκεκριμένο ποντιφικό κείμενο;

**AMATO:** Η επιστολή της Ποντιφικής Επιτροπής εμμένει κυρίως σε μερικές θεολογικές απόψεις σχετικά με τη συζυγική διάσταση της σωτηρίας. Στην *Παλαιά Διαθήκη*, παραδείγματος χάριν, η ιστορία της σωτηρίας παίρνει τέτοια μορφή, ώστε, μέσω των μεταφορών της γαμικής σχέσεως (νυμφίος - νύμφη), και ο άνδρας και η γυναίκα μετέχουν στη διαθήκη. Συναντούμε μια γαμήλια γλώσσα, που προσανατολίζει τον αναγνώστη προς έναν αρσενικό τύπο του Πάσχοντος Δούλου του Γιαχβέ, καθώς επίσης και προς ένα θηλυκό τύπο της Σιών.

Οι προτυπώσεις αυτές βρίσκουν την εκπλήρωσή τους στην *Καινή Διαθήκη*. Από τη μια μεριά έχουμε τη Μαρία, την επιλεγμένη θυγατέρα Σιών, η οποία εκπροσωπεί τον Ισραήλ ως νύμφη που αναμένει την ημέρα της σωτηρίας της. Από την άλλη μεριά έχουμε τον Ιησού Χριστό, ο οποίος ενσαρκώνει στο πρόσωπό του την αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο, και περιγράφεται ως αγάπη του νυμφίου Χριστού προς την νύμφη Εκκλησία.

Ο Απόστολος Παύλος αναπτύσσει αυτή τη γαμήλια εικόνα της απολυτρώσεως θεωρώντας τη χριστιανική ζωή ως γαμήλιο μυστήριο του νυμφίου Χριστού και της νύμφης του Εκκλησίας. Περιβεβλημένοι με αυτό το μυστήριο της χάριτος οι χριστιανοί σύζυγοι, παρά την αμαρτία και τις συνέπειές της, είναι σε θέση να ζήσουν την ένωσή τους με αγάπη και αμοιβαία πίστη. Η συνέπεια των ανωτέρω είναι ότι ο άνδρας και η γυναίκα δεν βλέπουν τη διαφορά του φύλου τους από την άποψη του ανταγωνισμού και της αντίθεσης, αλλά από την άποψη της αρμονίας και της συνεργασίας.

**Π.Β.:** Ποια είναι η συμβολή της θηλυκότητας στη ζωή της κοινωνίας;

**AMATO:** Η γυναίκα, με σαφώς διακριτά χαρακτηριστικά από τον άνδρα,

έχει τα δικά της χαρίσματα, τα οποία στο κείμενο χαρακτηρίζονται στην παράγραφο 13 ως «ικανότητα για το άλλο». Είναι μια διαίσθηση που συνδέεται με τη φυσική δυνατότητά της να δίνει ζωή και να προσφέρει τον εαυτό της για την αύξηση και την προστασία των άλλων. Αυτή είναι η «μεγαλοφυΐα των γυναικών» που επιτρέπει στη γυναίκα να αποκτήσει την φριμότητα από πολύ νωρίς, και της δίνει ένα αίσθημα ευθύνης, σεβασμό γι' αυτό που συγκεκριμένα είναι, καθώς επίσης και μια σημαντική ικανότητα να αντιστέκεται στην αντιπαλότητα. Αυτή η υποθήκη αρετής επιτρέπει στις γυναίκες να είναι ενεργά παρούσες τόσο στην οικογένεια όσο και στην κοινωνία, με τις προτάσεις για πρωτοποριακές λύσεις σε οικονομικά και κοινωνικά θέματα.

*Π.Β.: Πώς όμως μπορεί να συμβιβαστεί ο ρόλος της γυναίκας στην οικογένεια με τις σύγχρονες απαιτήσεις της κοινωνίας για έξοδο της στον εργασιακό στίβο;*

*AMATO:* Αυτή είναι μια σημαντική ερώτηση. Η κοινωνία οφείλει να δώσει αξία και τη δέουσα προσοχή στην εργασία που επιτελείται από τις γυναίκες εντός της οικογενείας με την ανατροφή των παιδιών, με παράλληλη αναγνώρισή της και σε κοινωνικό και οικονομικό επίπεδο.

*Π.Β.: Τι είδος συμβολής μπορούν να έχουν οι γυναίκες στη ζωή της Εκκλησίας;*

*AMATO:* Στην Εκκλησία η γυναίκα, ως «στημείον», είναι περισσότερο από ποτέ κεντρική και καρποφόρος. Από τα πρώτα χρόνια του χριστιανισμού η Εκκλησία κατενόησε τον εαυτό της ως μια κοινότητα που είναι ενωμένη με το Χριστό με σχέση αγάπης. Γι' αυτό και η Εκκλησία, ως νύμφη του Χριστού, πάντοτε έβλεπε τη Θεοτόκο Μαρία ως μητέρα της και ως πρότυπό της. Από τη Θεοτόκο η Εκκλησία μαθαίνει ορισμένους θεμελιώδεις τρόπους συμπεριφοράς, ως προς την αποδοχή και οικείωση του λόγου του Θεού με εμπιστοσύνη, και ως προς τη βαθύτατη εμπειρία της οικειότητας του Ιησού και της σπλαχνικής του αγάπης.

Η αναφορά στην Παναγία, με τη διάθεσή της να υπακούει, να υποδέχεται, να ζει με ταπείνωση, πίστη, αίνους και προσδοκία, τοποθετεί την Εκκλησία σε συνέχεια με την πνευματική ιστορία του Ισραήλ. Αυτές οι ιδιότητες είναι κοινές για κάθε βαπτισμένο. Στην πραγματικότητα όμως αποτελεί χαρακτηριστικό μέγιστης σπουδαιότητας για την εκκλησιαστική ζωή, καθώς και μαρτυρία και πρότυπο για όλους τους χριστιανούς, το πώς η νύμφη οφείλει να αποκρίνεται στην αγάπη του νυμφίου Χριστού, όπως τονίζεται στην παράγραφο 16. Με αυτές τις ενέργειες, οι γυναίκες συμβάλλουν με τρόπο μοναδικό στην αποκύλωψη του προσώπου της Εκκλησίας ως μητέρας των πιστών.

*Π.Β.: Τι θα αναφέρατε ως συμπέρασμα στους αναγνώστες του ΑΒΜ;*

*AMATO:* Δύο είναι οι λέξεις-κλειδιά που χαρακτηρίζουν αυτό το κείμενο: επανανακάλυψη και μεταστροφή. Επανανακάλυψη της κοινής αξιοπρέπειας ανδρών και γυναικών για αμοιβαία αναγνώριση και συνεργασία. Μετα-

στροφή και των ανδρών και των γυναικών στην αρχική ταυτότητά τους ως «εικόνων του Θεού», του καθενός, βέβαια, και της καθεμιάς σύμφωνα με τα χαρίσματά τους. Η εισαγωγή του κειμένου αναφέρει επί λέξει: «Η Εκκλησία, ως θεανθρώπινος οργανισμός, έχει αιώνιο ενδιαφέρον για ο, τιδήποτε αφορά τους άνδρες και τις γυναίκες. Στη σύγχρονη εποχή πολλά έχουν λεχθεί για το θέμα της αξιοπρέπειας των γυναικών, καθώς και για τα δικαιώματα και τα καθήκοντά τους στις διαφορετικές περιοχές της κοινωνίας και της Εκκλησίας. Έχοντας συμβάλει στη βαθύτερη κατανόηση αυτού του θεμελιώδους ζητήματος, η Εκκλησία καλείται σήμερα να απαντήσει σε ορισμένα ιδεολογικά ρεύματα, τα οποία έρχονται συχνά σε αντίθεση με την ουσιαστική πρόοδο των γυναικών».

Μετά λοιπόν από μια συνοπτική παρουσίαση και κριτική αξιολόγηση μεριών τρεχουσών αντιλήψεων για την ανθρώπινη φύση, το παρόν κείμενο προσφέρει θεωρήσεις –εμπνευσμένες από τα δογματικά στοιχεία του βιβλικού λόγου για το ανθρώπινο πρόσωπο, που είναι απαραίτητα για την προστασία της ταυτότητάς του– σε μερικά βασικά θέματα που αναφέρονται στη σωστή κατανόηση της ενεργού συνεργασίας, της αναγνώρισης της διαφορετικότητας ανδρών και γυναικών, και του ρόλου τους στην Εκκλησία και τον κόσμο. Οι παραπάνω σκέψεις προσφέρονται προκειμένου να αποτελέσουν αφετηρία για περαιτέρω προβληματισμό εντός της Εκκλησίας, καθώς επίσης και αφορμή για διάλογο με όλους τους άνδρες και τις γυναίκες καλής θελήσεως, για μια ειλικρινή αναζήτηση της αλήθειας και κοινή δέσμευση για ανάπτυξη αυθεντικότερων σχέσεων.



## ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Otfried Hofius, *Paulusstudien II*, WUNT 143, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, σ. 294.

Ο καθηγητής τῆς Καινῆς Διαθήκης στήν Εὐαγγελική Θεολογική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Τυβίγης κ. Otfried Hofius, ίδιαίτερα γνωστός στούς βιβλικούς θεολόγους τῆς χώρας μας, ἔξεδωσε πέρυσι ἔνα δεύτερο τόμο με μελέτες του ἐπί τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἀπ. Παύλου. "Οπως ὁ Ἰδιος δηλώνει στὸν πρόλογο τοῦ τόμου αὐτοῦ, σκοπός του εἶναι ὁ συνδυασμός γλωσσικῆς-φιλολογικῆς καὶ οὐσιαστικῆς-θεολογικῆς ἐρμηνείας τῶν κειμένων. Τὴν ἐπιστημονική ἐρμηνεία του στηρίζει σὲ δύο βασικές ἀρχές, τίς δποιες βλέπει νά ἐπιβεβαιώνονται ἀπό τὰ ἴδια τά παύλεια κείμενα: 1) Ἡ θεολογική σκέψη τοῦ Παύλου, δπως ἀποτυπώνεται στὶς ἐπιστολές του, χαρακτηρίζεται ἀπό ἐσωτερική δμοιογένεια καὶ λογική συνέπεια. 2) Στό κέντρο τῆς παύλειας θεολογίας βρίσκεται ἡ χριστολογία καὶ ἡ σωτηριολογία, μὲ ίδιαίτερη ἔμφαση στὴν περὶ δικαιώσεως διδασκαλίᾳ. Ἀμέσως παρακάτω ἀκολουθεῖ ἀναφορά στὶς ἐργασίες αὐτές.

### 1. «Ο Παῦλος ως ιεραπόστολος καὶ θεολόγος», σσ. 1-16.

Ἐπί τῇ βάσει τῶν λεγόμενων πρωτοπαύλειων ἐπιστολῶν καὶ δευτερεύοντως τῆς μαρτυρίας τῶν Πράξεων τοῦ Λουκᾶ ὁ συγγραφέας περιγράφει τὴν ἀποστολική αὐτοσυνειδησία τοῦ Παύλου καὶ καταδεικνύει τίς θεολογικές ἀρχές ἐπί τῶν δποιών ἐδράζεται αὐτή ἡ αὐτοσυνειδησία, καθώς καὶ ἡ ιεραποστολική του δραστηρότητα. Τό τελικό συμπέρασμα εἶναι ὅτι ὁ Παῦλος ως ιεραπόστολος ἦταν καὶ θεολόγος μὲ ἀναφορά στὴν Ἀγία Γραφή καὶ ίδιαίτερα στὸν προφητικό λόγο της. Ἡ συνάντησή του μὲ τὸν Ἰησοῦν Χριστό κατά τὸ δράμα τῆς Δαμασκοῦ τοῦ ἀποκαλύπτει ὑπό τῷ φῶς τῆς μαρτυρίας τῆς Ἀγίας Γραφῆς τὴν πλήρη σημασία τῆς κλήσεως καὶ ἀποστολῆς του. Ἡ ἐκ μέρους του σύλληψη τῆς οἰκουμενικότητας τῆς ιεραποστολῆς συνδέεται ἄμεσα μὲ τίς βιβλικές προϋποθέσεις τῆς θεολογίας του.

2. «“Η ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου”. Ἐρμηνευτικές καὶ θεολογικές σκέψεις σχετικά μὲ τὴν περὶ ἀληθείας ἀξίωση τοῦ παύλειου κηρύγματος», σσ. 17-37.

‘Η μελέτη αὐτή ἀφορμάται ἀπό τοὺς στίχους τῆς *Πρός Γαλάτας Ἐπιστολῆς* 2,5.14·4,16·5,7, οἱ δποῖοι ἀναφέρονται στὴν ἔννοια: «ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου». Σὲ σύνδεση μὲ τὸ *B' Kor. 4,1-6* συνάγεται τὸ συμπέρασμα ὅτι «ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου» εἶναι ἡ κεντρική καὶ θεμελιώδης ρήση τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, σύμφωνα μὲ τὴν δποία ἡ σωτηρία τῶν ἀπολολώτων ἀνθρώπων βρίσκεται ἀποκλειστικά στὸν σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα Χριστό. ‘Η σωτηρία αὐτῇ δίδεται στὸν ἀνθρώπον ἀποκλειστικά διά τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ καὶ προσλαμβάνεται ἀποκλειστικά διά τῆς πίστεως. Σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία καὶ τῶν ἄλλων παύλειων ἐπιστολῶν, ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου δέν εἶναι ἀποτέλεσμα ἀνθρώπινης διανοήσεως, ἀλλὰ ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια. ‘Η ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου ἐπιπλέον μπορεῖ νά ἐκφρασθεῖ μὲ καθαρές, σαφεῖς καὶ λογικές προτάσεις. ‘Η ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου καθίσταται βασικό κριτήριο γιά τὴ διδασκαλία τῆς Ἑκκλησίας, μὲ τὴν δποία πρέπει νά βρίσκεται σὲ συμφωνία. ‘Η σοβαρότατη προτεραιότητα πού δίνει ὁ Παῦλος στὴ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων δέν τοῦ ἐπιτρέπει νά προβεῖ σὲ κανενός εἴδους συμβιβασμό ως πρός τὴν ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου. Τέλος, ὁ Θεός κρατάει στά χέρια του τὴν ἐσχατολογική ἐπιβεβαίωση τῆς ἀλήθειας τοῦ εὐαγγελίου, ἀποκαλύπτοντάς την κατά τὴν δευτέρα παρουσία καὶ τὴν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν. ‘Η παύλεια αὐτῇ κατανόηση τῆς ἔννοιας τῆς «ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου» διατηρεῖται στὴν ούσια τῆς καὶ στὶς ἀποκαλούμενες δευτεροπαύλειες ἐπιστολές.

3. «‘Η μαρτυρία τοῦ Ψαλτηρίου περὶ τοῦ εὐαγγελίου: ‘Η χρήση τῶν ψαλμῶν τῶν Ο' στὰ πρῶτα δύο κύρια μέρη τῆς *Πρός Ραμαίους Ἐπιστολῆς*», σσ. 38-57.

Τά ὑπό ἔξέταση κείμενα εἶναι ἐδῶ τά *Ψωμ* 3,1-20 καὶ 4,1-8, στὰ δποία χρησιμοποιοῦνται κείμενα τοῦ *Ψαλτηρίου* (*Ψλ* 13, 31, 51 καὶ 142). Μετά τὴν ἐκτενὴ ἐρμηνεία καὶ σύγκριση τῶν παύλειων πρός τά ψαλμικά κείμενα συνάγεται τὸ συμπέρασμα ὅτι τά τελευταῖα ἀποτελοῦν σημαντικές μαρτυρίες γιά τὴν ἀμαρτωλότητα καὶ τὴν καταδίκη, βάσει τῆς Τορά, τοῦ ἀσεβοῦς, ὁ δποῖος συγχωρεῖται ἀπό τὸν Θεό χωρίς νά τό ἀξίζει, καὶ λαμβάνει διά τῆς ἀφέσεως τῶν ἀμαρτιῶν μιά νέα σεσωσμένη ὑπαρξη. Τό ἐπαναστατικά νέο στοιχεῖο τοῦ παύλειου κηρύγματος σὲ σχέση μὲ τά ψαλμικά καὶ ἄλλα κείμενα τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης* βρίσκεται στὸ ὅτι αὐτῇ ἡ δικαίωση τοῦ ἀμαρτωλοῦ πραγματοποιεῖται ἀποκλειστικά καὶ μόνο διά τοῦ ἴλασμοῦ καὶ τῆς καταλλαγῆς πού προέρχονται ἀπό τό θάνατο καὶ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

4. «Τά κατηγορήματα τοῦ Θεοῦ στό *Ρωμ* 4,17β», σσ. 58-61.

Στή σύντομη αὐτή μελέτη ἀναζητεῖται τό ιουδαϊκό ὑπόβαθρο τῶν δύο κατηγορημάτων τοῦ Θεοῦ στό *Ρωμ* 4,17β («ὅς ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς» καὶ «καλῶν τὰ μὴ δυντα ώς δυντα»). Παράλληλα χωρία μέ την πρώτη ἔκφραση ἐντοπίζονται στό βιβλίο *'Ιωσήφ καὶ' Αστηνέθ*, στό ιουδαϊκό *Δεκαοκτάευχο*, στό χειρόγραφο τοῦ Κουμράν 4Q521, καθώς καὶ στό βαβυλωνιακό *Ταίμονδ*. 'Ως πρός τή δεύτερη ἔκφραση ἐντοπίζονται παράλληλα ἀπό τὸν συριακὸν *Βαρούχ*, ἀπό τή λεγόμενη *Κλημέντεια Λειτουργία*, καθώς καὶ ἀπό τό βιβλίο *'Ιωσήφ καὶ' Αστηνέθ*. Ιδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ὁ συνδυασμός τῶν δύο κατηγορημάτων στό ἔβδομο κεφάλαιο τοῦ *B Μακκαβαίων*. 'Ο Παῦλος ώστόσο προσδίδει ἔναν ιδιαίτερο χαρακτήρα σέ αὐτά τά κατηγορήματα προτάσσοντας τό ὅτι ὁ Θεός εἶναι «ὁ δικαῖων τὸν ἀσεβῆ» (4,5). Κατ' αὐτό τὸν τρόπον καθιστᾶ σαφές ὅτι ἡ δικαίωση τοῦ ἀσεβοῦς, μόνο ως πράξη ἀναδημιουργίας καὶ ζωοποιήσεως μπορεῖ νά κατανοηθεῖ.

5. «Ἡ ἀντίθεση Ἀδάμ - Χριστοῦ καὶ ὁ νόμος: Σκέψεις ἐπὶ τοῦ *Ρωμ* 5,12-21», σσ. 62-103.

Στή μελέτη αὐτή ἐπιχειρεῖ ὁ συγγραφέας νά ἀποσαφηνίσει τή σχέση τῆς ἀντιθέσεως Ἀδάμ καὶ Χριστοῦ πρός τὸν μωσαϊκό νόμο ἐπί τῇ βάσει τοῦ *Ρωμ* 5,12-21. 'Η μέθοδος πού ἀκολουθεῖ είναι ἡ ἔξηγής: Προτάσσει μιά ἀνάλυση τῆς δομῆς τοῦ *Ρωμ* 5,12-21 μέ τονισμό τῶν ρητορικῶν σχημάτων, τῶν παραλληλιῶν καὶ τῆς πορείας τῆς ἐπιχειρηματολογίας. 'Ἐν συνεχείᾳ καὶ ἐπί τῇ βάσει τῶν δομικῶν παρατηρήσεων προσφέρεται μιά σχολιασμένη μετάφραση στή γερμανική γλώσσα τοῦ παύλειου κειμένου. Σέ ἔνα τρίτο στάδιο ἔξετάζεται τό κείμενο στή σύνδεσή του μέ τά δσα ἔχουν προηγηθεῖ καὶ κυρίως μέ τοὺς στ. *Ρωμ* 5,1-11. 'Από μιά γενική ἐρμηνευτική καὶ θεολογική προσέγγιση τῆς ἀντιπαραβολῆς Ἀδάμ καὶ Χριστοῦ προχωρεῖ ὁ συγγραφέας στή διεξοδική ἀνάλυση τῶν στ. 5,13+14a καὶ 5,20+21. 'Η μελέτη δλοκληρώνεται μέ σύντομα συμπεράσματα.

'Από τήν δλη αὐτή μελέτη συνάγεται ὅτι τό κεντρικό θέμα τοῦ *Ρωμ* 5,12-21 εἶναι ἡ ἀντιπαραβολή τῆς παγκόσμιας ἀπώλειας, πού συνδέεται μέ τήν πτώση τοῦ Ἀδάμ, πρός τήν παγκόσμια σωτηρία, πού ἀπορρέει ἀπό τόν Χριστό. Στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς ἀντιπαραβολῆς οἱ ἀναφορές στό νόμο ἀποτελοῦν δευτερεύον στοιχεῖο καὶ καθορίζουν τή θέση τοῦ νόμου στό ἀντιθετικό σχῆμα Ἀδάμ - Χριστός. 'Ο νόμος ἀνήκει στήν ἀδαμιτική ἀνθρωπότητα καὶ ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ἀμαρτία τοῦ ἀνθρώπου ὁδηγεῖ στό κατάκριμα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτό μέ τή σειρά του στό θάνατο. 'Ο νόμος φανερώνει δηλαδή τήν κατάσταση τῆς ἀνθρωπότητας ἀπό τόν Ἀδάμ καὶ ἔξηγής. 'Ο νόμος δέν μπορεῖ νά καταπολεμήσει τήν ἀμαρτία οὔτε νά ἀνοίξει στόν ἀμαρτωλό τήν δόδο τῆς

σωτηρίας. Αύτό το πραγματοποιεῖ ὁ Ἰησοῦς Χριστός διά τοῦ ἡλαστηρίου γεγονότος τοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ἀναστάσεώς του. Ὁ Χριστός δέν ὑπερβαίνει μόνο τήν ἴστορία τοῦ Ἀδάμ, ἀλλά καὶ τὸ νόμο, πού εἶναι συνδεδεμένος μέ αὐτή τήν ἴστορία. Τήν πραγματικότητα αὐτή ἐκφράζει ὁ Παῦλος χαρακτηριστικά στό *Rωμ 10,4*: «Τέλος γάρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι».

#### 6. «Ο ἄνθρωπος στή σκιά τοῦ Ἀδάμ: *Rωμ 7,7-25a*», σσ. 104-154.

Θέμα τῆς μελέτης αὐτῆς εἶναι τό *Rωμ 7,7-25a*, ἔνα ἀπό τά πλέον συζητημένα καὶ ἀκανθώδη παύλεια κείμενα. Ὁ συγγραφέας ἀποφεύγει νά ἀναφερθεῖ σε ἐπικρατοῦσες ἔρμηνευτικές τάσεις στό κείμενο καὶ προχωρεῖ ἀπ' εὐθείας στή δική του προσωπική θεώρηση. Κατ' ἀρχὴν ἔξετάζει τό *Rωμ 7,7-25a* στήν δῆλη συνάφεια τῆς *Πρός Ρωμαίους* Ἐπιστολῆς, γιά νά καταλήξει στό συμπέρασμα ὅτι πρόκειται γιά θεμελιώδες κείμενο τῆς παύλειας ἀνθρωπολογίας. Ἐν συνεχείᾳ ἔπιχειρει νά ἔξηγήσει τό πρώτο ἐνικό πρόσωπο τοῦ κειμένου. Διαπιστώνει ὅτι δέν ὑπάρχουν παράλληλα ἀπό πλευρᾶς ιστορίας τῆς παραδόσεως (*Traditionsgeschichte*) καὶ ὅτι πρόκειται οὐσιαστικά γιά μιά θεολογική περιγραφή τῆς ἀμαρτωλῆς πραγματικότητας τοῦ ἀδαμιτικοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὅποια μπορεῖ νά διαγνωσθεῖ μόνον ὑπό τό φῶς τοῦ εὐαγγελίου. Δεδομένου ὅτι ὁ Παῦλος ἔχει πρό δοφθαλμῶν, ὅταν συντάσσει τό *Rωμ 7,7-25a*, τή διηγηση τῆς πτώσεως (*Gen 2-3*), καθώς καὶ κάποιες πρώιμες ίσιδαικές ἔρμηνεις τῆς, ὁ συγγραφέας συνάγει τό συμπέρασμα ὅτι ἡ ἐντολή τοῦ Θεοῦ πρός τούς πρωτοπλάστους εἶναι στήν οὐσία της ταυτόσημη μέ τό νόμο. Ἡ διαφορά τους ἔγκειται στό ὅτι ἡ παραδείσια ἐντολή ἀπευθύνεται στόν Ἀδάμ, πού ἔχει τή δυνατότητα νά μήν πέσει στήν ἀμαρτία, ἐνώ δό νόμος ἀπευθύνεται στούς μεταπτωτικούς ἀνθρώπους, οἱ ὅποιοι εἶναι ἡδη πεπτωκότες στήν ἀμαρτία, καὶ ἐπομένως ἀπλῶς ἀποκαλύπτει τήν παράβασή τους καὶ γνωστοποιεῖ τή θανατική καταδίκη τους, χωρίς νά μπορεῖ νά τους λυτρώσει ἀπό αὐτήν. Ὁ συγγραφέας θεωρεῖ ἔξαλλου ὅτι κατά τόν Παῦλο ἡ προσωποποιημένη, οὕτως ἡ ἄλλως, δύναμη τῆς ἀμαρτίας προβάλλεται ώς ὁ δφις τῆς διηγήσεως τῆς πτώσεως. Ἐπιπλέον ἡ μοίρα τοῦ Ἀδάμ ταυτίζεται μέ τή μοίρα κάθε ἀδαμιτικοῦ ἀνθρώπου, ὥστε στό ὑπό ἔξετασιν ἀπόσπασμα τό πρώτο ἐνικό πρόσωπο νά χρησιμοποιεῖται γιά νά ἐκφράσει καὶ τόν Ἀδάμ ἀλλά καὶ τούς ἀπογόνους του, οἱ ὅποιοι μετέχουν στήν τραγικότητα τῆς δικῆς του πεπτωκιάς ὑπάρξεως. Αύτό σημαίνει ὅτι ἡ πτώση τοῦ Ἀδάμ ἔχει παγκόσμιες διαστάσεις καὶ συνέπειες, καθώς καὶ ὅτι ἡ ἀμαρτία καὶ ὁ θάνατος ἐπικρατοῦν ἐπί ὅλων ἀνεξαιρέτως τῶν ἀνθρώπων.

Μετά μία σύντομη παρουσίαση τῆς δομῆς τοῦ *Rωμ 7,7-25a*, ὁ συγγραφέας προβαίνει στή διεξοδική ἔρμηνεία διαδοχικά τῶν στίχων 7,7-13, 7,14-23 καὶ 7,24.25a.

‘Από τήν ἔρμηνεία τῶν στ. 7,7-13 συνάγει τό συμπέρασμα ότι ὁ νόμος δέν εὐθύνεται γιά τήν πτώση τοῦ ἀνθρώπου στήν ἄμαρτία, ἀφοῦ ἡ ἄμαρτία προϋπάρχει ἀκόμη καὶ αὐτῆς τῆς παραδείσιας ἐντολῆς. Στούς στ. 7,7γ-11 ὅμιλει ὁ Ἀδάμ ὃς δημιουργῆμα τοῦ Θεοῦ ἔνο πρός τήν ἄμαρτία, τό δποῖο κατά παράδοξο τρόπο ἀρνήθηκε τόν Θεό καὶ ἔπεσε στήν ἄμαρτία. Σκοπός τῆς παραδείσιας ἐντολῆς εἶναι νά δριοθετήσει τό χῶρο ἐντός τοῦ δποίου μπορεῖ νά διατηρθεῖ στή ζωή ὁ Ἀδάμ. ‘Ο χῶρος αὐτός εἶναι ὁ χῶρος τῆς ὑπακοῆς πρός τόν Θεό. ‘Η ἐντολή δέν μπορεῖ ἀπό μόνη τῆς οὔτε νά σώσει οὔτε νά ἀπολέσει τόν Ἀδάμ. ‘Η ἔκφραση «ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν» δέν ἀναφέρεται στήν Τορά, παρά μόνο στήν παραδείσια ἐντολή. ‘Ο νόμος δέν μπορεῖ, δπως ἡ παραδείσια ἐντολή, νά διατηρήσει τόν ἀνθρωπο στή ζωή, διότι αὐτή ἡ ζωὴ ἥδη ἔχει χαθεῖ ἀπό τήν πτώση τοῦ Ἀδάμ καὶ ἔξης.

‘Από τήν ἔρμηνεία τῶν στ. 7,14-23 προκύπτει ότι τό «ἔγω» ἀναφέρεται σέ δύο διαφορετικές πραγματικότητες, στόν «ἔσω ἀνθρωπο», τόν ἀνθρωπο δηλαδή δπως δημιουργήθηκε ἀπό τόν Θεό, καὶ στόν «σάρκινο ἀνθρωπο», τόν ἀνθρωπο πού ὑπόκειται στίς συνέπειες τῆς πτώσεως τοῦ Ἀδάμ. ‘Η δποια ἀντίφαση ἐντοπίζεται στούς στ. 7,14-23 δέν ἀφορᾶ στό ίδιο τό κείμενο, ἀλλά, σέ ὑπαρξιακό ἐπίπεδο, στόν σάρκινο ἀνθρωπο, δ δποῖος ἀποτελεῖ μιά ἀντιφατική πραγματικότητα ἐντός τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. ‘Η ἄμαρτία πάντως δέν ἀνήκει στήν ίδια τήν ούσια τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά ἐπιδρᾶ στόν τρόπο τῆς ὑπάρξεως του.

Οι στ. 7,24.25α ἔκφραζουν τήν ὑπαρξιακή κραυγή ἀγωνίας τοῦ ἀλύτρωτου, ἀδαμιτικοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά καὶ τήν εὐχαριστία τοῦ λυτρωθέντος ἐν Χριστῷ καινοῦ ἀνθρώπου. Τό ἡμιστίχιο 7,25β δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι «γῇλωσσω», βάσει μορφολογικῶν, γλωσσικῶν καὶ θεολογικῶν παρατηρήσεων.

Συμπερασματικά ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει ότι στήν περικοπή 7,7-25α ὁ λυτρωθείς δανείζει τό στόμα του στόν ἀλύτρωτο ἀνθρωπο, γιά νά φανεῖ ἀμεσότερα ἡ ἀθλιότητα τῆς ὑπάρξεως τοῦ τελευταίου. Στούς στ. 7,7-13 γίνεται ἀναφορά στό προπατορικό ἄμάρτημα, τό δποῖο συμπαρασύρει δλους τούς ἀνθρώπους, καὶ γιά τό λόγο αὐτό μπορεῖ νά ὅμιλει κάθε ἀνθρωπος δπως ὅμιλει ὁ Ἀδάμ. Στό ἀπόσπασμα 7,14-23 περιγράφει ὁ ἀλύτρωτος ἀνθρωπος τήν ὑπαρξιακή ἀντίφαση στήν δποία ἔχει περιπέσει, καθώς, ὃς σκλάβος τῆς ἄμαρτίας, διαψεύδει καὶ ἀρνεῖται τόν προορισμό του ὃς δημιουργήματος τοῦ Θεοῦ. ‘Από τούς στ. 7,24.25α προκύπτει ότι ὁ λυτρωθείς ἀνθρωπος δμιλεῖ σέ δλόκληρη τήν περικοπή 7,7-25α γι’ αὐτό πού ὑπῆρξε καὶ πού πλέον ἔχει δριστικά ἀφήσει πίσω του. ‘Η χρήση τοῦ πρώτου πληθυντικοῦ προσώπου δέν ἀποτελεῖ ψυχολογική ἀναδρομή, ἀλλά θεολογική θεώρηση τῆς ἀπώλειας τοῦ ἀδαμιτικοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ὑπερβάσεως της διά τοῦ λυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Μόνο στό φῶς τοῦ εὐαγγελίου μπορεῖ νά θεμελιωθεῖ ἡ θεο-

λογική αὐτή θεώρηση. 'Ο ἀλύτρωτος ἄνθρωπος πού περιγράφεται στήν ἔξεταζόμενη περικοπή είναι παραλλήλως και ὁ ὑπό νόμον εὑρισκόμενος ἄνθρωπος. 'Η διαφοροποίηση μεταξύ τοῦ «πρῶτων» και τοῦ «τώρα», πού τίθεται στούς στ. 7,5-6, δέν ἐκφράζει ἀπλῶς μιά χρονική ἀκολουθία, ἀλλά και μιά θεμελιώδη ποιοτική διαφοροποίηση μεταξύ τοῦ ἐκτός τοῦ Χριστοῦ (στ. 7,7-25a) και τοῦ ἐν Χριστῷ ἄνθρωπου (στ. 8,1-17).

#### 7. «Περὶ τῆς ἐρμηνείας τοῦ *Ρωμ* 9,30-33», σσ. 155-166.

Πρόκειται γιά μιά προσπάθεια συναφειακής και ρητορικής ἐρμηνείας τοῦ δύσκολου χωρίου *Ρωμ* 9,30-33 ἐπί τῇ βάσει τῆς παύλειας περὶ δικαιώσεως διδασκαλίας τοῦ ἀπ. Παύλου. Τό συμπέρασμα στὸ δόποιο καταλήγει ὃ συγγραφέας είναι ὅτι ὁ Θεός πωρώνει τὸν Ἰσραὴλιτικό λαό, ἀλλά ἡ πώρωση αὐτῆς δέν σημαίνει και τὴν ἀπόρριψη τοῦ Ἰσραήλ, ὃ δόποιος τελικά ἀναμένεται νά σωθεῖ, ὅπως προκύπτει ἀπό τὸ *Ρωμ* 11,11-31.

#### 8. «“Εἰς Θεός - εἰς Κύριος”. Σκέψεις γιά τή δομή και τό περιεχόμενο τῆς διμολογίας *I Kor* 8,6», σσ. 167-180.

Στό ἄρθρο αὐτό ἐκλαμβάνεται ως παρεξηγημένη ἡ ἀποψη τῶν πλείστων ἐρμηνευτῶν ὅτι ἡ λέξη «εἰς» είναι κατηγορούμενο στά οὐσιαστικά «Θεός» και «Κύριος» και ὅτι οἱ λέξεις «ὁ πατέρων» και «Ἰησοῦς Χριστός» είναι ἐπεξηγήσεις αὐτῶν. Μετά τὴν ἐκτενὴ γραμματική και δομική ἀνάλυση τῆς διμολογίας διατυπώνεται ἡ ἀποψη ὅτι ἐδῶ ἔχουμε μιά ἀνάπτυξη και ἐρμηνεία (και ὅχι ἐπέκταση και συμπλήρωση) τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ *Σεμά*. Τό «εἰς» είναι τό ὑποκείμενο τῆς διμολογίας, ἡ δόποια διακηρύσσει τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ και τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πού κατανοεῖται ως Θεός ὅχι ὑπαρξιακά, ἀλλά ὄντολογικά, κατά τὴν προέλευση και τὴν οὐσία του.

#### 9. «Ο Χριστός ως μεσίτης τῆς δημιουργίας και τῆς ἀπολυτρώσεως. 'Η διμολογία τοῦ *I Kor* 8,6 στὸ πλαίσιο τῆς παύλειας θεολογίας», σσ. 181-192.

Πρόκειται γιά τή θεολογική ἀξιολόγηση τοῦ *I Kor* 8,6 ἐπί τῇ βάσει τῶν ἐρευνητικῶν πορισμάτων τῆς προηγούμενης μελέτης. 'Η προέλευση τῆς ἀνεξήγητης γιά τὰ ιουδαϊκά δεδομένα διμολογίας αὐτῆς, πού παρουσιάζει τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦ Χριστό νά είναι ἔνα μέ τὸν Θεό, δέν μπορεῖ νά ἐντοπισθεῖ σέ δποιαδήποτε παράλληλα ἀπό τὴν ἱστορία τῆς παραδόσεως τῶν ιουδαϊκῶν-έλληνιστικῶν ἐννοιῶν τῆς σοφίας και τοῦ λόγου, ἀλλά στήν ἐν Πνεύματι ἀποκάλυψη τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ. Μέσφ τῆς ἐνανθρωπήσεως, τῆς σταυρώσεως και τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐνεργεῖ ὁ ἴδιος ὁ Θεός γιά τή σωτηρία τῶν ἄνθρωπων.

10. «“Τὸ σῶμα τὸ ὑπέρ ὑμῶν”: *I Kor 11,24*», σσ. 193-201.

Μετά ἔξαντλητική μελέτη τῶν ἑβραϊκῶν, ἀραμαϊκῶν καὶ συριακῶν πηγῶν διατυπώνεται ἐδῶ ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ἔκφραση «ὑπὲρ ὑμῶν» μπορεῖ κάλλιστα νά ἀποτελεῖ τὴν Ἑλληνική μετάφραστη μιᾶς ἀραμαϊκῆς ἔκφράσεως. Ἡ ἔκφραση αὐτή ἀποτελεῖ τὴν ἀρχαιότερη παράδοση τῶν συστατικῶν τοῦ μυστηρίου τῆς Θ. Εὐχαριστίας λόγων τοῦ Ἰησοῦ καὶ βρίσκεται ἵσως πλησιέστερα πρός τὸ ἀρχικό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τὴν ἀντίστοιχη ἔκφραση τοῦ *Katá Mārkon Eὐāgγelíou* (14,24), τὸ δόπιο ἐθεωρεῖτο μέχρι τώρα ώς τὸ πλέον ἀξιόπιστο ἴστορικά στὸ συγκεκριμένο ζήτημα.

11. «“Τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἤγέρθη ἐκ τῶν νεκρῶν”. Σκέψεις γάρ τὸ παθητικό «ἐγείρεσθαι» σὲ χριστολογικές ἔκφράσεις τῆς *Καινῆς Διαθήκης*», σσ. 202-214.

Συνήθως οἱ ἔρμηνευτές ἐκλαμβάνουν τὸ ρῆμα «ἐγείρεσθαι» σὲ σύνδεση μὲ τὸν Χριστό ὃχι μὲ τὴ μέση καὶ ἀμετάβατη, ἀλλὰ μὲ τὴν παθητικὴ σημασία του, ὑπονοώντας ως ποιητικό αἴτιο τὸν Θεό (passivum divinum). Μέ παρατηρήσεις ἀπό τὶς ἀρχαῖες λατινικές μεταφράσεις, τὴν *Καινή Διαθήκη*, τὴν *Παλαιὰ Διαθήκη*, τὰ Ἑλληνικά *Ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθῆκης*, τοὺς Φίλωνα καὶ Ἰώσηπο, καθώς καὶ τοὺς Ἱγνάτιο καὶ Ἰουστίνο, ὁ συγγραφέας καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ «ἐγείρεσθαι» συνήθως, ἂν ὃχι πάντοτε, χρησιμοποιεῖται στὴ μέση καὶ ὃχι στὴν παθητικὴ φωνὴ, ὅταν ἀναφέρεται στὸ ἔποντημα ἀπό τὸν ὄντο ἥ στὴν ἀνάσταση ἀπό τὸ θάνατο. Τὸ συμπέρασμά του εἶναι ὅτι δίπλα στὴ διατύπωση τῆς πρώτης Ἐκκλησίας ὅτι ὁ Θεός ἀνέστησε τὸν Ἰησοῦ Χριστό ὑπῆρχε καὶ αὐτὴ σύμφωνα μὲ τὴν δόπια ὁ Ἰησοῦς Χριστός ἤγέρθη μὲ τὴ δική του θεία δύναμη.

12. «“Πρωτότοκος πάσης κτίσεως” - “Πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν”. Σκέψεις γάρ τῇ δομῇ καὶ τῷ περιεχόμενῳ τοῦ χριστολογικοῦ ὅμνου *Kολ 1,15-20*», σσ. 215-233.

Μετά μία γενική ἀναφορά στοὺς χριστολογικούς ὅμνους τῆς πρώτης Ἐκκλησίας τίθεται ως στόχος ἡ ἔξεταση τοῦ συγκεκριμένου ὅμνου τῆς *Πρός Κολοσσαῖς Ἐπιστολῆς*. Ἀκολουθοῦν μιά λεπτομερέστατη δομική ἀνάλυση καὶ μιά παρουσίαση, βάσει τῆς ἀναλύσεως αὐτῆς, τοῦ περιεχομένου τοῦ ὅμνου. Ο Χριστός παρουσιάζεται σὲ δύο στροφές, πού ἔχουν πλήρη ἀντιστοιχία μεταξύ τους, ώς ὁ δημιουργός καὶ ὁ λυτρωτής τῆς κτίσεως. Σύμφωνα μὲ τὸν ὅμνο ἥ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ δέν εἶναι ἀπλῶς ἥ ἔνδειξη, ἀλλά ἥ σωτηριώδης ὄλοκλήρωση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρός τὴ δημιουργία του. Ἡ κυριαρχία τοῦ σταυροθέντος καὶ ἀναστάντος Χριστοῦ ἐπί τῆς ἀνακαινισμένης κτίσεως κατανοεῖται ώς ὁ ἐσχατολογικός στόχος τῶν σωτηριωδῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ.

13. «“Εξελέξατο πρὸ καταβολῆς κόσμου”: ’Ἐφ 1,4», σσ. 234-246.

Στήν τελευταία αὐτή μελέτη διατυπώνεται ἡ ἀποψη ὅτι ἡ παράσταση τῆς ἐκλογῆς τῶν πιστῶν πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου δέν προέρχεται ἀπό τὴν Παλαιά Διαθήκη, διπος θεωροῦν πολλοὶ ἔρμηνευτές, ἀλλά ἀπὸ τὴ γραμματεία τοῦ ἀρχαίου Ἰουδαϊσμοῦ. Μέ μαρτυρίες ἀπὸ ραββινικά κείμενα καὶ ἀπὸ τὸ βιβλίο Ἰωσήφ καὶ Ἀσηνέθ καταδεικνύεται ἡ συγγένεια τῆς παραστάσεως μὲ αὐτήν τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, ἀλλά καὶ ἡ οὐσιώδης διαφορά της, καθώς στήν Πρός Ἐφεσίους Ἐπιστολή τονίζεται ὅτι ὁ ἐκλεγείς λαός τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖται ἐξ Ἰουδαίου ἀπό Ἰουδαίους καὶ ἔθνικούς, ἐνῶ ἀντίθετα στήν ιουδαϊκή γραμματεία ἡ προαιώνια ἐκλογή τοῦ Θεοῦ ἀφορά ἀποκλειστικά καὶ μόνο στὸν ἴστρατητικό λαό. Ἐπικλέον ἰδιαίτερα σημαντικό στοιχεῖο είναι ὅτι ἡ ἐκλογή αὐτή πραγματώνεται ἱστορικά κατά τό συγγραφέα τῆς Πρός Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς, σέ συνέχεια τῆς θεολογίας τοῦ ᾧδιου τοῦ ἀποστόλου Παύλου, «ἐνν Χριστῷ».

Ο τόμος κατακλείεται μέ πίνακα τῶν ἀρχικῶν δημοσιεύσεων τῶν μελετῶν, καθώς καὶ μέ πίνακες βιβλικῶν καὶ ἔξωβιβλικῶν χωρίων, συγγραφέων, ἐννοιῶν καὶ Ἑλληνικῶν ὄρων καὶ ἐκφράσεων.

Η μεθοδικότητα, ἡ πολυυχιδής γνώση τῶν κειμένων τοῦ περιβάλλοντος τῆς Καινῆς Διαθήκης, τό ἄριστο φιλολογικό ὑπόβαθρο, καθώς καὶ ἡ θεολογική δξύνοια, πού χαρακτηρίζουν ὅλα τὰ μέχρι τώρα ἔργα τοῦ καθηγητοῦ κ. Hosius, είναι παρόντα σέ μέγιστο βαθμό καὶ στίς μελέτες τοῦ ὑπό παρουσίασιν τόμου του. Ο ἐρευνητής τῆς Καινῆς Διαθήκης θά βρει στίς μελέτες αὐτές ὅχι μόνο πολύτιμες γνώσεις καὶ πορίσματα συνεποῦς καὶ κοπιώδους ἐρεύνης· θά βρει ἐπιπλέον καὶ ἔναν πρότυπο μεθοδολογικό ὄδηγό γιά τή λεπτομέρεια, τήν ἀκρίβεια καὶ τή συνέπεια μέ τίς ὅποιες πρέπει νά διεξάγεται ἡ καινοδιαθηκική ἐρευνα.

Ίσως ὁστόσο ὅλα αὐτά δέν ἀποτελοῦν τή σημαντικότερη συνεισφορά τοῦ βιβλίου τοῦ καθηγητοῦ κ. Hosius. Μέσα στό περιβάλλον τῆς σύγχρονης βιβλικῆς ἐπιστήμης, στό ὅποιο ὁ χριστολογικός πυρήνας τῆς πίστεως τῆς πρώτης Ἐκκλησίας πλέον ἀμφισβητεῖται ἡ, ἐστω, ἐπανερμηνεύεται αὐθαίρετα ἀπό τήν πλειονότητα τῶν ἔρμηνευτῶν, ὁ καθηγητής κ. Hosius ὀρθώνει τό ἐπιστημονικό του ἀνάστημα καὶ μέ ἔξαιρετική σαφήνεια προβάλλει τό αὐθεντικό χριστολογικό κήρυγμα τῆς πρώτης Ἐκκλησίας βάσει τῆς μαρτυρίας τῶν κειμένων τῆς Καινῆς Διαθήκης. Σέ ἔνα ἐπιστημονικό περιβάλλον λοιπόν ὅπου καταβάλλεται προσπάθεια νά καταδειχθεῖ ὅτι ὁ Χριστός ἦταν ὅτιδή ποτε ἄλλο ἐκτός ἀπό Θεός, δ. κ. Hosius τονίζει τή θεότητα τοῦ Κυρίου μας, φωτίζοντας τά σχετικά κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης μέ ίδιαίτερα βαρύνοντα ἐπιχειρήματα.

Ασφαλῶς ἔνας ὀρθόδοξος θεολόγος δέν μπορεῖ νά συμφωνήσει μέ ὅλες

τίς θέσεις τοῦ καθηγητοῦ κ. Hosius. Ὡστόσο δέν μπορεῖ παρά νά συγκινηθεῖ βλέποντας τήν ἀγάπην και τήν πίστην του στὸν Χριστό νά συμβαδίζουν μέ τήν ἐπιστημονικήν του συνείδησην και ἄποψην. Ἡ δυστυχῶς σχετικά μεμονωμένη αὐτή παρουσία στὸ χώρο τῆς σύγχρονης καινοδιαθηκικῆς ἔρευνας καθιστᾶ κατά τή γνώμην μας ἐπιτακτικότερη παρά ποτέ τήν ἀνάγκην μιᾶς ἴσχυρῆς ὀρθόδοξης ἐπιστημονικῆς παρουσίας στὸ χώρο αὐτό, ἡ δομή θά μποροῦσε νά ἀποτελέσει ἔνα σημαντικό ἀντίβαρο στὶς σύγχρονες τάσεις ἀμφισβήτησεως τῆς αὐθεντικῆς χριστολογικῆς μαρτυρίας τῶν κειμένων τῆς *Καινῆς Διαθήκης*, ἐνώνοντας τή φωνή της και μέ τίς προερχόμενες ἀπό τό χώρο τῆς δυτικῆς Χριστιανοσύνης ἐχέφρονες και νηφάλιες φωνές, ὅπως αὐτή τοῦ κ. Hosius.

#### ΧΡΗΣΤΟΣ ΚΑΡΑΚΟΛΗΣ

Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, τόμος I: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, τόμος II: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, σελ. 858 + 869.

Η πρόσφατη κυκλοφορία του δίτομου έργου *Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης* του πολὺ γνωστού και διεθνώς καταξιωμένου ευαγγελικού ομότιμου καθηγητού της *Καινῆς Διαθήκης* Ferdinand Hahn, ο οποίος επισφράγισε την πολυετή επιστημονική παρουσία του στὸν παγχριστιανικό χώρο της *Καινῆς Διαθήκης* διδάσκοντας από το 1976 ἑως το 1994 στὴν Ευαγγελική Θεολογική Σχολὴ του Πανεπιστημίου του Μονάχου, αποτελεί ὄντως ἔνα αξιοσημείωτο εκδοτικό γεγονός. Ανενδοίαστα θα μπορούσε κανεὶς να χαρακτηρίσει την πολυσέλιδη δίτομη *Θεολογία* τού σήμερα εβδομηνταπεντάχρονου καινοδιαθηκολόγου ως ἔργο ζωῆς και ως μεστό απόσταγμα τῆς ερευνητικῆς και διδακτικῆς πορείας ὅλων τῶν τελευταίων δεκαετιών.

Στη βιβλική επιστήμη είναι ανέκαθεν γνωστή η προβληματική πραγμάτευσης και κατανόησης μιᾶς «Θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης» ἐτοι ὅπως αναδύθηκε στὸν προτεσταντικό χώρο από την εποχή καθιέρωσης τῆς κριτικῆς επιστημονικῆς ἔρευνας και εντεύθεν. Στην ὅλη προβληματική, και κυρίως στὰ τέλη του 18ου αιώνα, ὄταν στὴ Δύση αξιώθηκε με πείσμα η διαφοροποίηση τῆς «βιβλικής» από τη «δογματική» θεολογία, προεβλήθη τὸ ζήτημα σύνδεσης τῆς ιστορικῆς ανασυγκρότησης τῶν γεγονότων τῆς *Καινῆς Διαθήκης* με τὴν αντικειμενική θεολογική ερμηνεία τους και αποδοχή τους στὴν πρώτη Εκκλησία. Στην Ανατολή, ὅπου η ὀρθόδοξη κατανόηση ἐβλεπε και ερμήνευε τὰ κείμενα τῆς *Καινῆς Διαθήκης* μέσα από τὴν ιστορική εξέλιξη και

θεολογική δογματική εξηγητική της πρώιμης, αποστολικής και μεταγενέστερης Εκκλησίας των πατέρων, δεν καθιερώθηκε ποτέ μια αυτονομημένη «Θεολογία της Καινής Διαθήκης». Ο χώρος της «Θεολογίας» εκαλύπτετο ανέκαθεν από την πατερική και γενικότερα δογματική διδασκαλία, γι' αυτό και στην Ορθοδοξία δεν ξεχωρίζουν ιδιαίτερα αυτόνομες εκδόσεις «Θεολογίας της Καινής Διαθήκης». Στη Δύση, αντίθετα, όπου ήδη από το 16ο αιώνα, τον αιώνα της Μεταρρύθμισης, διακηρύσσεται το αξίωμα της αυτονομίας της Βίβλου (*sola scriptura*), και κυρίως από το 18ο αιώνα και μετέπειτα, με την αποκρυστάλλωση της ιστορικοκριτικής μεθόδου, προβάλλεται η απαίτηση καθαρής ιστορικής ανάλυσης των βιβλικών κειμένων άνευ δογματικών προκαταλήψεων, αφυπνίζεται από νωρίς το ενδιαφέρον για τη «Θεολογία» ή τις διάφορες «Θεολογίες» της Καινής Διαθήκης.

Μέσу από αυτό το πρίσμα της πολυμορφίας των μαρτυριών της Καινής Διαθήκης, όπου βεβαίως και η συνεχής αναζήτηση της ενότητάς της και της θεματικής της συνάφειας παίζει κεντρικό ρόλο, αναδεικνύεται η αδιάκοπη σύνδεση της αυθεντικής ιστορικής αναγνώρισης (ανασυγκρότησης) με τη θεολογική κατανόηση (ερμηνεία) των κειμένων και γεγονότων της Καινής Διαθήκης. Στη νεώτερη ιστορική εξέλιξη της προτεσταντικής κριτικής επιστήμης παρουσιάζονται έτσι ενδιαφέρουσες εναλλαγές στο ρόλο και την προτεραιότητα των δύο αυτών παραγόντων.

Ο Rudolf Bultmann, για παράδειγμα, στο ομώνυμο έργο του *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*<sup>2</sup> στα μέσα του 20ού αιώνα δίδει προτεραιότητα στο δεύτερο παράγοντα, εκείνον της ερμηνείας, και θέτει την ιστορική ανάλυση, δηλαδή τον πρώτο παράγοντα, στην υπηρεσία της. Κατά τον Bultmann θα πρέπει οι διηγήσεις και οι θεολογικές σκέψεις της Καινής Διαθήκης να κατανοούνται ως τυπώματα και εκφράσεις της βαθειάς πίστης των συγγραφέων της και των πρώτων χριστιανών.

Ένα παράδειγμα της αντίπερα όχθης αποτελεί 50 χρόνια ενωρίτερα ο William Wrede, ο οποίος, φθάνοντας στα άκρα, απολυτοποιεί την αυστηρά ιστορική πραγμάτευση της Καινής Διαθήκης. Στο έργο του *Περὶ τὸν ζητῆματος καὶ τῆς μεθόδου τῆς οὐτῶν καλούμενῆς Καινοδιαθηκικῆς Θεολογίας*<sup>3</sup> απαιτεί από τον ερμηνευτή να αναγνωρίζει μόνο τα αληθώς και ιστορικώς συμβεβηκότα. Είναι βεβαίως περιττό να τονισθεί ότι μια τέτοια ιδανική αξίωση αποτελεί μια μη ρεαλιστική χίμαιρα και μια ερμηνευτική αφέλεια, εφ' όσον πρέπει να υπογραμμισθεί με έμφαση ότι τα περιγραφόμενα ιστορικά γεγονότα της Καινής Διαθήκης ουδόλως μπορούν να κατανοηθούν εκτός του πλαισίου των διαφόρων θεολογικών παραδόσεων που τα ίδια εμπεριέχουν.

Ακριβώς όλη αυτή την προβληματική της κριτικής βιβλικής επιστήμης στη Δύση έχει ως υπόβαθρο το ογκώδες έργο του Ferdinand Hahn, ο οποίος

επιχειρεί μια για τα προτεσταντικά δεδομένα σαφώς εντυπωσιακή αλληλεπαγωγή και σύνδεση της ιστορικοθεολογικής ανασυγκρότησης των γεγονότων και της θεματικά συστηματικής ερμηνείας τους. Αυτή η διπλή προοπτική αντικατοπτρίζεται στους δύο αλληλένδετες τόμους του έργου. Πρόκειται για έναν ιστορικό τόμο, κατά πρώτον, όπου κατατίθενται σημαντικοί σταθμοί στην εξέλιξη της ιστορίας της Θεολογίας και της ιστορίας της παραδόσεως της Καινής Διαθήκης, και ο οποίος επιγράφεται: *To πολυσχιδές της Καινής Διαθήκης. Ιστορία της Θεολογίας των πρώμων Χριστιανισμού*. Το έργο ολοκληρώνεται με ένα συστηματικά δομημένο τόμο, κατά δεύτερον, με το χαρακτηριστικό υπότιτλο: *H ενότητα της Καινής Διαθήκης. Θεματική παρουσίαση*. Αυτή η διπλή δόμηση της Θεολογίας της Καινής Διαθήκης του Ferdinand Hahn αποτελεί όντως μία αξιοσημείωτη καινοτομία στο χώρο της νεώτερης δυτικής βιβλικής Θεολογίας, διότι τονίζει με σαφήνεια αυτό που για πολλούς αιώνες ήταν παραμελημένο στον Προτεσταντισμό: τις δύο εξ ίσου σοβαρές και σεβαστές διαστάσεις της Καινής Διαθήκης. Η Θεολογία της Καινής Διαθήκης αποτελεί μία τω όντι ιστορική επιστήμη, η οποία καλείται να ερευνήσει ιστορικά τα κείμενα, τις δομές σκέψεως και τις πρωτοχριστιανικές παραδόσεις των πρώτων χριστιανικών δεκαετιών είναι όμως συνάμα και θεολογική επιστήμη, με αντικείμενο έρευνας το νοηματικό περιεχόμενο, τις συνάφειες και τη σπουδαιότητα των πρώιμων χριστιανικών μαρτυριών για τη διαμόρφωση της χριστιανικής πίστεως κατά τον πρώτο αλλά και τους μετέπειτα αιώνες. Ο F. Hahn με το αξιόλογο δίτομο έργο του επαναφέρει στη σωστή αναπόσπαστη θεματική (ιστορική και θεολογική) σχέση τους δύο τομείς, που είχε πλήρως διασπάσει ο μεταρρυθμιστικός και νεώτερος Προτεσταντισμός: την ιστορικότητα και τη θεολογική της αποδοχή, το ιστορικό γεγονός και την ερμηνεία του στο χώρο της πίστεως, την αρχική πρόθεση του εκάστοτε συγγραφέα και τη μετουσίωση του γεγονότος σε αντικείμενο θρησκευτικότητας, με άλλα λόγια (σύμφωνα με την ορολογία του R. Bultmann): τον ιστορικό επίγειο (πραστικό) Ιησού και το (μεταπασχάλιο) Χριστό της πίστεως.

Η (για τα προτεσταντικά δεδομένα) ριζοσπαστική καινοτομία του διπλοδιάστατου έργου του Hahn αναδεικνύεται ακόμη σαφέστερα εάν αντιπαραβληθεί με άλλες «Θεολογίες της Καινής Διαθήκης» που, έχοντας ως συγγραφείς τους προτεστάντες και ρωμαιοκαθολικούς ερευνητές, είδαν το φως της δημοσιότητας στη Δύση τις τελευταίες δεκαετίες και διακατέχονται ως επί το πλείστον μονοδιάστατα από τον ιστορικό παράγοντα. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι «Θεολογίες της Καινής Διαθήκης» των Karl-Hermann Schelkle (1968-76), Eduard Lohse (1974), Leonhard Goppelt (1975/76), Joachim Gnilka (1994), Georg Strecker (1996) και Peter Stuhmacher (1992/99). Πρόκειται βασικά για έργα που κινούνται στο χώρο έρευνας του

φιλολογικού είδους και της ιστορίας της παραδόσεως (Literaturgeschichte, Traditionsgeschichte) και δεν πραγματεύονται συστηματικά εννοιολογικές και θεματικές ενότητες. Οι περισσότεροι εξηγητές δεν εξετάζουν τα επιμέρους βιβλία της *Καινής Διαθήκης*, πέρα από τις ad hoc θεολογικοϊστορικές απόψεις της εποχής και σε συσχετισμό με θέματα εξέλιξης της πίστεως και της κλασικής δογματικής, κάτι όμως το οποίο δεν θα μπορούσε να μη ληφθεί υπόψη και στη δυτική Θεολογία, έστω αρχικά μόνο από μεμονωμένους ερευνητές. Ένα από τα σοβαρότερα εναύσματα και τις αξιολογότερες προκλήσεις σ' αυτή την κατεύθυνση δίδει ο μαθητής του R. Bultmann, που κατόπιν μετεστράφη στο Ρωμαιοκαθολικισμό, Heinrich Schlier στην εργασία του *Περὶ εννοίας καὶ αντικεμένου μιᾶς Θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθῆκης*.<sup>4</sup> Εκεί ο Schlier προσδιορίζει επακριβώς το δέον αντικείμενο ενασχόλησης της Θεολογίας της *Καινῆς Διαθῆκης* όχι μόνο στην αναφορά και παρουσίαση του περιεχομένου των επιμέρους βιβλίων της, αλλά περαιτέρω στον εντοπισμό και την οφθαλμοφανή αποκατάσταση της ενότητας των διαφόρων «Θεολογιών» της. Σ' αυτήν ακριβώς την τελευταία απαίτηση της βιβλικής επιστήμης ένιωσε κι ο Ferdinand Hahn υποχρεωμένος να ανταποκριθεί, γι' αυτό και δεν αρκέστηκε στον πρώτο του τόμο, αλλά, θέλοντας να παρουσιάσει μια ολοκληρωμένη «Θεολογία της Καινῆς Διαθῆκης», πρόσθεσε και ένα συστηματικό τμήμα.

Ο πρώτος τόμος, με κύριο υπότιτλο «Το πολυσχιδές της Καινῆς Διαθῆκης», αφού αναφέρεται εισαγωγικά στην ιστορία της «Θεολογίας της Καινῆς Διαθῆκης» και σε σχετικά διευκρινιστικά ζητήματα (σσ. 1-28), έχει καθαρά ιστορικοθεολογικό χρώμα και ανοίγει με ένα αρκετά αναλυτικό πρώτο τμήμα, με θέμα «Κήρυγμα και δράση του Ιησού και η αποδοχή τής περί τον Ιησού παραδόσεως από την πρώτη κοινότητα» (σσ. 29-125). Ασφαλώς η διδασκαλία του ιστορικού Ιησού αποτελεί ένα αναπόσπαστο συστατικό μιας Θεολογίας της *Καινῆς Διαθῆκης*, όμως ακριβώς αυτή η διδασκαλία δεν μπορεί, κατά τον Hahn, να είναι το μοναδικό της κριτήριο, αλλά θα πρέπει να κατανοηθεί σε άμεσο συσχετισμό με την αποδοχή της από την κοινότητα και με τις περαιτέρω θεολογικές παραδόσεις των αποστόλων και άλλων αυτοπτών μαρτύρων.

Αφού ο συγγραφέας πραγματεύεται σε ένα σύντομο δεύτερο τμήμα, «Κήρυγμα και Θεολογία των αρχαιότερων χριστιανικών κοινοτήτων» (σσ. 127-178), έτσι όπως αυτά καταγράφονται στα διάφορα κείμενα της *Καινῆς Διαθῆκης*, κατόπιν, σε ένα τρίτο εκτενέστερο τμήμα, συστηματοποιεί τη «Θεολογία του Αποστόλου Παύλου» (σσ. 179-329), ξεκινώντας βέβαια από την αρχή του ευαγγελίου ως εκπληρώσεως της υποσχέσεως που είχε δοθεί στην *Παλαιά Διαθήκη* και επεκτεινόμενος στις κατ' αυτόν αναμφίβολα γνήσιες *Επιστολές* του Παύλου (*Ρωμ*, *I & 2 Κορ*, *Γαλ*, *Φιλ*, *I Θεσ* και *Φλμ*). Ασφαλώς στο

πλαίσιο αυτής της σημαντικής θεματικής δεν λείπει σε ένα τέταρτο τμήμα και ο συσχετισμός της Θεολογίας του Αποστόλου και της απ' αυτόν εξαρτώμενης παύλειας σχολής (βάσει των υπολοίπων Επιστολών) με τη διδασκαλία του Ιησού (σσ. 331-384), καθώς και σε ένα πέμπτο τμήμα η παρουσίαση της θεολογικής αποδοχής των περαιτέρω Επιστολών, χαρακτηριζόμενων ως μη εξαρτώμενων από τον Παύλο σύγχρονων ελληνιστικών-ιουδαιοχριστιανικών κειμένων (σσ. 385-475). Σ' αυτή τη μεγάλη θεματική ενότητα προστίθενται και σε ένα επόμενο έκτο τμήμα «Οι θεολογικές αντιλήψεις των Συνοπτικών Ευαγγελίων και των Πράξεων των Αποστόλων» (σσ. 477-583), ενώ στο έβδομο τμήμα παρουσιάζεται εκτενώς και «Η ιωάννεια Θεολογία» (σσ. 585-732) μέσα από τα σχετικά αλληλένδετα κείμενα.

Ο πρώτος τόμος κατακλείεται με ένα τελευταίο όγδοο τμήμα, που αποτελεί τη «Μετάβαση στην ιστορία της Θεολογίας του 2ου αιώνα» (σσ. 733-770), όπου μεταξύ των λεγόμενων υστεροκαινοδιαθηκικών βιβλίων, όπως τα αντιλαμβάνεται η δυτική επιστήμη, λαμβάνονται επίσης υπόψη και οι αποστολικοί πατέρες. Στο πλαίσιο καθιέρωσης του Κανόνα της Καινής Διαθήκης ο συγγραφέας αναφέρεται με επιμέλεια στους αποστολικούς πατέρες, των οποίων τα κείμενα θεωρεί ως σημαντικά ντοκουμέντα μιας αξιόλογης μεταβατικής περιόδου, που έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της αρχαίας χριστιανικής Θεολογίας και των περαιτέρω παραδόσεων. Είναι χαρακτηριστικό επίσης το ότι ο Hahn δεν συμπεριέλαβε στα κείμενα αυτής της περιόδου τα διάφορα Απόκρυφα, τα οποία γι' αυτόν -εκτός της σαφώς μεταγενέστερης χρονολόγησής τους- δεν ασκούν κανένα επηρεασμό στις σύγχρονες ιστοριοθεολογικές εξελίξεις της εποχής.

Εάν ο πρώτος θεολογικοίστορικοί τόμος κινείται στις γνωστές συντεταγμένες και άλλων συγγραφέων «Θεολογιών της Καινής Διαθήκης», δεν θα μπορούσε να ειπωθεί το ίδιο και για το δεύτερο τόμο, ο οποίος, προσανατολισμένος σε θεματικούς καταλόγους που θυμίζουν περίποτο δογματικά πονήματα, προσφέρει όντως την καινούργια διάσταση σ' αυτήν τη «Θεολογία της Καινής Διαθήκης». Χωρίς να αποτελεί συλλογή εκ των προτέρων θεσμοθετημένων δογματικών αξιομάτων, περιέχει μια εμπεριστατωμένη ανάλυση θεολογικών διατυπώσεων της Καινής Διαθήκης, αντιπαραθέτοντας και συγκρίνοντας τις ταυτόσημες πλευρές αλλά και τις διαφορές τους. Είναι χαρακτηριστική μάλιστα στην περίπτωση των επιφανειακών ασυμφωνιών συγκεκριμένων εκφράσεων η τοποθέτηση του Hahn, ότι τέτοιες «εντάσεις παραπέμπουν μάλιστα σε ζητήματα, για τα οποία στην πρώιμη Χριστιανοσύνη δεν είχε βρεθεί ακόμη κάποια σαφής λύση και τα οποία όμως προκαλούσαν (σημ.: παραγωγικά) τη θεολογική σκέψη».<sup>5</sup>

Μετά από βασικές εισαγωγικές σκέψεις και αναδρομή σε αντίστοιχες πα-

λαιότερες μελέτες (σσ. 1-36) ο δεύτερος τόμος ανοίγει με αναφορά στον θεολογικά άκρως σημαντικό παράγοντα της εκπλήρωσης της Παλαιάς στην *Kaiνή Διαθήκη*, ο οποίος γίνεται αντικείμενο αναλυτικής πραγμάτευσης σε ένα πρώτο βιβλικο-θεολογικό τμήμα, με τίτλο «Η Παλαιά Διαθήκη ως Βίβλος του πρώιμου Χριστιανισμού» (σσ. 37-142). Σε ένα επόμενο τμήμα, όπου γίνεται εκτενής αναφορά στην «Αποκαλυπτική ενέργεια του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού» (σσ. 143-308), δεσπόζει η έντονη χριστολογική παρουσίαση των καινοδιαθηκικών κειμένων. Είναι δε άκρως εντυπωσιακή για νεώτερα έργα προτεσταντικής προέλευσης η σαφής αναφορά σε συγκεκριμένες «τριαδικές» εκφράσεις (όπως *I Kor* 12,4-6·*2 Kor* 13,13·*Mt* 28,19·*Ap* 1, 4β·5α·*I Iw* 5,7 κ.ε.) και δομές της *Kaiνής Διαθήκης*, κάτι το οποίο αποτελεί οντως μια έμμεση «επιστροφή» σε εξηγητικές κατευθύνσεις της αρχαίας Εκκλησίας των πατέρων και γενικότερα της ανατολικής ερμηνευτικής.<sup>6</sup> Στα ευρύτερα πλαίσια της ίδιας θεματικής ενότητας, αλλά βέβαιο αυτόνομα, σε ένα τρίτο τμήμα γίνεται λόγος για τη «Σωτηριολογική διάσταση της αποκαλυπτικής ενέργειας του Θεού» (σσ. 309-439), όπου αντικείμενα πραγμάτευσης αποτελούν οι ανθρωπολογικές διατυπώσεις της *Kaiνής Διαθήκης*, το φλέγον ζήτημα της ύπαρξης και ισχύος του μωσαϊκού νόμου, οι σωτηριολογικές εκφράσεις (σε συσχετισμό με την ανάσταση, το θάνατο και την ενανθρώπηση του Κυρίου) και το ευαγγέλιο ως προκήρυξη και πραγμάτωση της σωτηρίας.

Το τέταρτο είναι το εκτενέστερο τμήμα του δεύτερου τόμου, με θέμα την «Εκκλησιολογική διάσταση της αποκαλυπτικής ενέργειας του Θεού» (σσ. 441-736). Εδώ υπόκεινται σε αναλυτική παρουσίαση όλες οι εκφράσεις και απόψεις των κειμένων της *Kaiνής Διαθήκης* που εμπερικλείουν εκκλησιολογικό περιεχόμενο, δηλαδή διατυπώσεις περί διαδοχής και αταλάντευτης πίστεως, καθώς επίσης περί εννοίας και κατανοήσεως της «μαθητείας». Των αναλύσεων αυτών έπονται λεπτομερείς πραγματεύσεις των διατυπώσεων της *Kaiνής Διαθήκης* σχετικά με το χριστιανικό βάπτισμα, το Μυστικό Δείπνο και τις θεολογικές του προεκτάσεις, την προσευχή, την ομολογία πίστεως και τη λατρευτική σύναξη, τα λειτουργικά χαρίσματα που αναφέρονται σ' αυτήν, καθώς επίσης σχετικά με τη διάδοση του ευαγγελίου σε Ιουδαίους και Εθνικούς. Στο εκκλησιολογικό τμήμα ανήκουν επίσης οργανικές και οι παρουσιάσεις των καινοδιαθηκικών εκφράσεων με θητικό χαρακτήρα και χρωματισμό.

Αφού στο τελευταίο πέμπτο τμήμα του δεύτερου τόμου γίνεται αναφορά στην «Έσχατολογική διάσταση της αποκαλυπτικής ενέργειας του Θεού» (σσ. 737-798), ο συγγραφέας, κλείνοντας το δίτομο έργο του, επανέρχεται επισκοπώντας στις παρατηρήσεις περί ενότητας της *Kaiνής Διαθήκης* (σσ. 799-806). Κατά τον Hahn, η *Kaiνή Διαθήκη* δεν αποτελεί μια άτακτη διάσπαση διαφορετικών και ανόμοιων «θεολογιών». Καταδεικνύει μια ενότητα, η

οποία όμως δεν είναι αυτόματα και σαφώς εμφανής. Πρέπει να αναζητηθεί με υπομονή μέσα από τις διάφορες συνάφειες του περιεχομένου, και τότε μόνο θα μπορέσει να επιδειχθεί και να αποδειχθεί. Πέρα από το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, που αποτελεί το κέντρο της *Kaiνῆς Διαθῆκης*, «η εσωτερική της ενότητα ενυπάρχει ήδη στο μαρτυρούμενο γεγονός της θείας Αποκάλυψης, που ακόμη δεν έχει ολοκληρωθεί και οδεύει προς έναν και τον αυτό σκοπό» (σελ. 806).

Το δίτομο έργο του Ferdinand Hahn, το οποίο διέπεται από ενδελεχείς και κριτικές αναφορές και σκέψεις, είναι μεγάλης σπουδαιότητας όχι μόνο για το περιεχόμενό του αλλά και για το γεγονός ότι προσδίδει στα κείμενα της *Kaiνῆς Διαθῆκης* διαχρονικότητα και επικαιρότητα ακόμη και για τη σημερινή Εκκλησία και Θεολογία. Το μήνυμα του συγγραφέα που εκπέμπεται μέσα από αυτή τη Θεολογία της *Kaiνῆς Διαθῆκης* είναι ότι τα καινοδιαθηκικά κείμενα έχουν και στους καιρούς μας πολλά θεμελιώδη να πουν στη χριστιανική ύπαρξη, στη ζωή της Εκκλησίας καθώς και στην πολύτιμη προσπάθεια της οικουμενικής προσέγγισης, κι αυτό επιτελείται αν κάποιος μελετήσει και εντρυφήσει με υπομονή στα κείμενα και στις εννοιολογικές τους συνάφειες.

Η Θεολογία της *Kaiνῆς Διαθῆκης* του Ferdinand Hahn είναι ένα άκρως επιστημονικό έργο, που δεν του αξίζει να κατανοηθεί και να ιδωθεί μέσα από στενά μυωπικά ομολογιακά πλαίσια. Αποτελεί σίγουρα και για τους ορθόδοξους επιστήμονες ένα βασικό έργαλείο και υπόδειγμα πειθαρχικής μεθόδου και ανοικτών και αντικειμενικών (δηλαδή καλοπροαίρετων) οριζόντων. Είναι γραμμένο σε πυκνή συνθετική γλώσσα, χωρίς υποσημειώσεις, με αυστηρή προσήλωση στα κείμενα και στις απ' αυτά απορρέουσες θεολογικές προεκτάσεις. Στο τέλος κάθε τόμου, ο οποίος βεβαίως μπορεί να αποτελέσει ανεξάρτητα από τον άλλο ένα αυτόνομο πόνημα αυτό καθ' εαυτό, υπάρχουν αντίστοιχες αναφορές σε βασική βιβλιογραφία κατά τμήματα, πίνακας των χρησιμοποιηθέντων χωρίων της *Kaiνῆς Διαθῆκης*, πρώτων ιουδαϊκών κειμένων και έργων πρωτοχριστιανικών συγγραφέων, καθώς επίσης και νεώτερων προσώπων.

Το δίτομο έργο του Ferdinand Hahn αποτελεί ένα συμπυκνωμένο απόσταγμα της θεολογικής έρευνας και της διδακτικής εμπειρίας των τελευταίων δεκαετιών ενός ευαγγελικού μεν επιστήμονα, ο οποίος όμως πάντοτε είχε ανοικτό μυαλό και βλέμμα και προς τη Θεολογία και επιστημονική έρευνα της Ανατολής. Είναι ευχής έργο η ογκώδης Θεολογία της *Kaiνῆς Διαθῆκης* του Hahn να τύχει και στον ορθόδοξο χώρο της προσοχής που αντικειμενικά της αξίζει, γιατί είναι επιτέλους καιρός να γίνει μια αποτελεσματικότερη ανταλλαγή επιστημονικών απόψεων μεταξύ Ανατολής και Δύσης και στο χώρο της

Βιβλικής Θεολογίας, η οποία μπορεί κι αυτή δίπλα στους υπόλοιπους τομείς της θεολογικής επιστήμης να προσφέρει πολλά και θεμελιώδη στην επιθυμητή και καλώς νοούμενη οικουμενική προσέγγιση των χριστιανικών Εκκλησιών.

### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ.. σ' αυτή τη συνάφεια την ενδιαφέρουσα μελέτη του Π. Χρ. Ανδριόπουλου, *Εισαγωγή εις την Θεολογίαν της Καινής Διαθήκης*, Αθήναι 1980, όπου σημειώνεται ότι «δέν συνεγράφη μὲν εἰσέτι δόλοκληρωμένον ἔργον τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ., πλῆθος δῶμας ἐργασιῶν τῶν Ἑλλήνων καινοδιαθηκολόγων [...] ἀναπτύσσουν βασικά θέματα τῆς Καινοδιαθηκής Θεολογίας καὶ προμηνύουν ἐν γόνιμον καὶ ἐλπιδοφόρον μέλλον τῆς ἐπιστήμης ταύτης καὶ παρ' ἡμῖν» (σελ. 36). Ουσιαστικά η μελέτη αυτή αναφέρεται στις προτεσταντικές αρχές της επιστημονικής-ιστορικοριτικής θεώρησης της Κ.Δ. και στην ανάλογη προσαρμογή των ρωμαιοκαθολικών ερευνητῶν πολὺ αργότερα, κατά τον 20ό αιώνα.

2. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948/51/53 – έκδ. από τον Otto Merk, έντετα έκδοση 1984 (UTB 630).

3. William Wrede, «Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie» (Göttingen 1897), στο έργο: Georg Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367), Darmstadt 1975, σελ. 81-154.

4. Heinrich Schlier, «Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments» (1975), στο έργο: Georg Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367), Darmstadt 1975, σελ. 323-344.

5. Τόμος 2, σελ. 805: «Spannungen verweisen ja auf Probleme, die im Urchristentum noch kein eindeutigen Lösungen gefunden haben, aber das theologische Denken herausfordern».

6. Ειναι όντως χαρακτηριστική η κατά καιρούς εντατική ενασχόληση του Ferdinand Hahn με την Ορθόδοξη Θεολογία τόσο σε προσωπικό επίπεδο όσο και σε ερευνητικά αντικείμενα. Πρβλ. λόγου χάριν το άρθρο του με τίτλο «Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses», στο: Konstantin Nikolakopoulos, Athanasios Vletsis, Vladimir Ivanov (εκδ.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West*, τιμητικός τόμος για τα εξηντάχρονα γενέθλια του καθ. Θεοδώρου Νικολάου, Frankfurt a.M. 2002, σελ. 75-91.

### ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Christ in Earliest Christianity*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003, σσ. xxii + 746, ISBN: 0802860702.

Πρόκειται για μια εργασία που προέκυψε ως καρπός μιας μακρόχρονης ερευνας στον αρχέγονο Χριστιανισμό, η οποία θα τύχει συστηματικής μελέτης από ένα μεγάλο μέρος μελετητών της Κ.Δ. Το βιβλίο, που εκδόθη-

κε πρόσφατα από τον εκδοτικό οίκο Eerdmans, αποτελεί μια εκτενή μελέτη στη σημασία που είχε το πρόσωπο του Ιησού στις θρησκευτικές αντιλήψεις του αρχέγονου Χριστιανισμού μέχρι το 2ο αι. (30-170 μ.Χ.). Ο Hurtado συνθέτει δημιουργικά τα πορίσματα παλιότερων εργασιών του οι οποίες είναι σχετικές με το εν λόγω θέμα (κυρίως του *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London, SCM Press, 1988, και 11 ανάλογων μελετών που δημοσιεύτηκαν κατά καιρούς σε διάφορα περιοδικά). Ο συγγραφέας, καθηγητής της Κ.Δ. στο πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου, προβλέπει ότι η μελέτη αυτή σύντομα θα αντικαταστήσει την παλιότερη εργασία του W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfagen des Christentums bis Irenaeus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), που εδώ και χρόνια αποτελεί κλασικό έργο για το συγκεκριμένο αντικείμενο. Ο Hurtado ανατρέχει σε μια μεγάλη ποικιλία κειμένων, προκειμένου να δώσει μια απάντηση στο ερώτημα πώς έβλεπαν οι πρώτοι χριστιανοί τον Ιησού. Στην προσπάθειά του ο συγγραφέας σημειώνει πόσο σημαντική ήταν αυτή η πρώτη περίοδος για τη διαμόρφωση της μετέπειτα χριστιανικής παράδοσης. Στόχος του Hurtado είναι να προσφέρει μια νέα ιστορική περιγραφή και ανάλυση όσον αφορά στον κεντρικής σημασίας ρόλο του Ιησού στην αρχέγονη χριστιανική λατρεία. Ιδιαίτερη προσοχή δίνεται στην εξέλιξη των θεολογικών ιδεών, καθώς κρίνεται καθοριστική για την ανάλυση του συγκεκριμένου ιστορικού φαινομένου. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως οι περίπου επτακόσιες σελίδες του βιβλίου δεν κουράζουν καθόλου τον αναγνώστη, ενώ αντίθετα του κεντρίζουν διαρκώς το ενδιαφέρον για όσα κάθε φορά έπονται παρακάτω.

Το βιβλίο διαιρείται σε δέκα κεφάλαια, ενώ περιλαμβάνει επίσης εισαγωγή και ένα σύντομο επίλογο. Οι τελευταίες σελίδες του βιβλίου περιέχουν εκτενή βιβλιογραφία (48 σελίδες) πηγών και βοηθημάτων που ο συγγραφέας έχει λάβει υπόψη και τρία διαφορετικά ευρετήρια. Στην *Eisagwagή* ο Hurtado εξηγεί όσα θα ακολουθήσουν στο κυρίως μέρος. Εδώ βρίσκουμε μια διευκρίνιση αυτού που καλείται «αφοσίωση στον Ιησού» και μία παρουσίαση μερικών σημαντικών στοιχείων που δείχνουν ότι η αφοσίωση στον Ιησού αποτελούσε, από τη μία, ένα τελείως αξιοσημείωτο φαινόμενο, και από την άλλη, το αποτέλεσμα περίπλοκων καταστάσεων και παραγόντων. Στη συνέχεια, ακολουθεί μια σύντομη αποτίμηση της μέχρι τώρα έρευνας για το θέμα, καθώς και μια αξιολόγηση της εργασίας του Bousset. Παρακάτω επιχειρούμε να συνοψίσουμε το περιεχόμενο των κεφαλαίων που ακολουθούν και παραθέτουμε σε μετάφραση τους τίτλους τους:

(1) *Καταστάσεις και Παράγοντες*: Αντικείμενο έρευνας του πρώτου κεφαλαίου είναι οι διάφορες καταστάσεις/παράγοντες που συνέβαλαν στη δια-

μόρφωση της ιδιαιτέρως εξυψωμένης θέσης του προσώπου του Ιησού στη λατρευτική ζωή των πρώτων χριστιανών. Η από πλευράς τους θεώρηση του Ιησού ως του αποδέκτη της λατρευτικής αφοσίωσης είναι φαινόμενο το οποίο δεν έχει αντίστοιχο παράλληλο. Σύμφωνα με τον Hurtado οι παράγοντες αυτοί επιγραμματικά ήταν: ο ιουδαϊκός μονοθεϊσμός, ο αντίκτυπος του Ιησού, οι αποκαλυπτικές εμπειρίες και η αλληλεπίδραση με το ευρύτερο θρησκευτικό περιβάλλον.

(2) *O Παύλειος Χριστιανισμός*: Εδώ ο συγγραφέας ασχολείται με τη θέση του Ιησού στη θρησκευτική σκέψη του παύλειου Χριστιανισμού. Το κύριο ενδιαφέρον του κεφαλαίου δεν στρέφεται προς τον ίδιο τον Παύλο αλλά στις αντιλήψεις και τις πρακτικές που αντανακλώνται στις Επιστολές του. Μετά την εξέταση των χριστολογικών τίτλων και των λατρευτικών εκδηλώσεων που μαρτυρούνται στις Επιστολές του Παύλου, ο Hurtado συμπεραίνει πως η πλήρως ανεπτυγμένη Χριστολογία του προέκυψε από τευτα γρήγορα μετά το θάνατο του Ιησού. Το φαινόμενο αυτό δεν αποτελούσε διθεῖα, διότι ο Ιησούς είχε αναχθεί σε αντικείμενο συνειδητής λατρείας στη ζωή των παύλειων κοινοτήτων, όμως πάντα σε σχέση με το Θεό Πατέρα.

(3) *O Ιουδαιοχριστιανισμός της Ιουδαίας*: Μέσω μερικών κρίσιμων ερωτημάτων ο Hurtado μάς εισάγει στο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου. Το μέρος αυτό σημειώνει μερικά πολύ σημαντικά στοιχεία του Χριστιανισμού της Ιουδαίας και τη συμβολή τους στη λατρευτική ζωή. Λόγου χάρη, εδώ υποστηρίζεται ότι η λατρευτική επίκληση του Ιησού εμφανίστηκε πολύ γρήγορα στη ζωή των χριστιανικών κοινοτήτων. Ο συγγραφέας προτείνει επίσης ότι η έμφαση στον εξιλαστήριο θάνατο του Ιησού, που απαντά πιο ανεπτυγμένη στον Παύλο, πιθανώς δεν προέκυψε μέσα από το αρχικό ιουδαιοχριστιανικό περιβάλλον, ενώ λειτουργησε περισσότερο ως μια απολογητική εξήγηση της σταύρωσης του Ιησού. Στις υπόλοιπες σελίδες του κεφαλαίου εκφράζεται η άποψη πως οι Ελληνιστές της Ιερουσαλήμ ως ομάδα δεν ανέπτυξαν μια διαφορετική Χριστολογία. Προφανώς είναι σωστή η διαπίστωση πως η σημαντικότερη εξέλιξη σχετικά με την αφοσίωση στον Ιησού έλαβε χώρα στους αρχικούς κύκλους των πιστών της Ιουδαίας.

(4) *H Πηγή των Λογίων και η αρχική αφοσίωση στον Ιησού*: Το κεφάλαιο αυτό στρέφεται γύρω από τη χριστολογική θεώρηση της Πηγής των Λογίων (Q). Αρκετές σελίδες αφιερώνονται στα πορίσματα της σύγχρονης έρευνας και κυρίως στην πρόσφατη θέση του Kloppenborg. Ο Hurtado μελετά κάθε στοιχείο της Q που θα μπορούσε να φανεί χρήσιμο για το ζήτημα: η κεντρικότητα του Ιησού, η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στη σωτηριώδη σημασία του θανάτου του Ιησού, οι χριστολογικοί τίτλοι που χρησιμοποιούνται, και πολλά άλλα. Σε αντίθεση με άλλους μελετητές ο συγγραφέας

προτείνει πως όλες αυτές οι διαφοροποιήσεις δεν απαιτούν μια θεωρία για έναν διαφορετικής μορφής Χριστιανισμό που βρίσκεται πίσω από την Q. Η θέση αυτή είναι σύμφωνη με εκείνη που θέλει την Q να απεικονίζει έναν από τους πολλούς τρόπους με τους οποίους οι πρώτοι Χριστιανοί εξέφραζαν την αφοσίωσή τους στον Ιησού.

(5) *Ta βιβλία για τον Ιησού:* Στο εκτενέστερο κεφάλαιο του βιβλίου η συζήτηση αρχίζει με μια σύντομη εισαγωγή στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, ενώ το επόμενο κεφάλαιο αφιερώνεται στο τέταρτο Ευαγγέλιο. Αφού παρουσιάστούν τα φιλολογικά χαρακτηριστικά των Ευαγγελίων, στη συνέχεια ακολουθούν τα διάφορα πορτρέτα του Ιησού έτσι όπως σκιαγραφούνται στο καθένα από τα Συνοπτικά. Σημαντικό μέρος αφιερώνεται στη συζήτηση γύρω από τη φράση «Υιός του Ανθρώπου», που κατά τον Hurtado δεν αποτελεί τίτλο (σ. 305) και λειτουργεί κατά παρόμοιο τρόπο με ένα όνομα. Καταλήγει επίσης πως ο τίτλος αυτός αποτελεί ένα σημαντικό ιστορικό χαρακτηριστικό της χριστιανικής αφοσίωσης στον Ιησού κατά τον πρώτο αιώνα, το οποίο εκφράζει την έμφαση που δίνεται στον άνθρωπο Ιησού. Από την άλλη, ο τίτλος «Υιός του Θεού» καταδεικνύει με μεγαλύτερη σημασία το ποιος είναι αληθινός ο Ιησούς.

(6) *Κρίσεις και Χριστολογία στην ιωάννεια χριστιανική κοινότητα:* Εδώ τονίζεται η κεντρικής σημασίας θέση του Ιησού στον ιωάννειο Χριστιανισμό, ενώ συνάμα αναλύονται όλοι οι χριστολογικοί τίτλοι που του αποδίδονται. Οι παρατηρήσεις του συγγραφέα σχετικά με τις θεολογικές δηλώσεις του τετάρτου Ευαγγελίου, οι οποίες φανερώνουν σημάδια διαμάχης με τους Ιουδαίους, είναι αξιοπρόσεχτες (σσ. 406-407). Υποστηρίζεται επίσης ότι η διαμάχη αυτή σχετίζόταν με την αφοσίωση στον Ιησού, και η εσωτερική κρίση που η κοινότητα βιώνει εκτιμάται ως χριστολογική. Ο Hurtado καταλήγει: «Τα ιωάννεια έργα δείχνουν πως οι χριστιανικές αντιλήψεις για τον Ιησού ήταν η κατεξοχήν αιτία που διέκρινε τους πιστούς μεταξύ τους».

(7) *Ta υπόλοιπα βιβλία για τον Ιησού:* Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο ο Hurtado εστιάζει την προσοχή του στα Απόκρυφα Ευαγγέλια του 2ου αιώνα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον δείχνεται για το Κατά Θωμάν, εξαιτίας του διαφορετικού πορτρέτου του Ιησού που περιέχει. Μετά τη σχετική ανάλυση των χαρακτηριστικών αυτού του πορτρέτου του Ιησού δηλώνεται πως το Κατά Θωμάν αντιπροσωπεύει ένα στάδιο διαμόρφωσης του αρχέγονου Χριστιανισμού το οποίο ήταν διαδοχικό του παράλληλου υλικού των Συνοπτικών. Το μέρος αυτό κατακλείεται με την αναφορά στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα που διακρίνουν τα απόκρυφα από τα κανονικά Ευαγγέλια.

(8) *O Δεύτερος Αιώνας - Σημασία και Συντελεστές:* Εδώ εξετάζονται ορισμένες παραδόσεις και η εξέλιξή τους όπως μαρτυρείται στα μεταγενέστε-

ρα κείμενα της Κ.Δ. Οι *Επιστολές Προς Εβραίους*, *Προς Κολοσσαίς*, *Προς Εφεσίους* και οι *Πομαντικές* λαμβάνονται ως ενδεικτικές περιπτώσεις αυτής της εξελικτικής πορείας της λατρευτικής αφοσίωσης στον Ιησού που ακολούθησε από το β' μισό του Ιου αιώνα και εξής. Η κύρια θέση που τονίζεται εδώ είναι πως τα κείμενα αυτά μαρτυρούν ότι η αφοσίωση στον Ιησού οδήγησε σε σύγκρουση με τις ρωμαϊκές αρχές.

(9) *Ριζική Ποικιλία*: Το ένατο κεφάλαιο του βιβλίου ασχολείται με ομάδες και πρόσωπα που θεωρούνταν αιρετικά από τον ορθόδοξο Χριστιανισμό. Ο Hurtado θεωρεί το Βαλεντίνο και το Μαρκίωνα ως τα δύο πρόσωπα του 2ου αιώνα που συνδέονται με τις σπηλαντικότερες αιρετικές δοξασίες. Το βασικό συμπέρασμα εδώ είναι πως η μορφή της αφοσίωσης στον Ιησού αυτής της περιόδου αποτελεί το πρότυπο της πίστης και της λατρείας που διαμόρφωσε το μεταγενέστερο Χριστιανισμό.

(10) *Πρωτο-Ορθόδοξη Αφοσίωση*: Στο τελευταίο κεφάλαιο, αφού αρχικά παρουσιάζονται οι τρεις κύριες προσεγγίσεις που οι πρώτοι χριστιανοί χρησιμοποιούσαν στην ερμηνεία της Π.Δ. αναφορικά με τον Ιησού, στη συνέχεια το ενδιαφέρον εστιάζεται σε διάφορα φαινόμενα της αφοσίωσης στον Ιησού που κρίνονται ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Ο Hurtado πιστεύει πως η *Αποκάλυψη*, η *Ανάληψη* του *Ησαΐα* και ο *Πομένας* του Ερμά περιέχουν υλικό που φανερώνει τη διαμόρφωση των αντιλήψεων για τον Ιησού. Φαινόμενα όπως η λατρεία, η προσευχή, το μαρτύριο και τα ιερά ονόματα του Ιησού (*nomina sacra*) αναλύονται προς αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση. Στις τελευταίες σελίδες του βιβλίου ο Hurtado επιμένει σε τρεις βασικές χριστολογικές ιδέες που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες για τη διαμόρφωση που λαμβάνουν: η κάθοδος του Ιησού στον Άδη, ο Ιησούς ως άνθρωπος και Θεός, και τέλος ο θείος Ιησούς και ο Θεός.

Είναι βέβαιο πως το βιβλίο αυτό θα εκτιμηθεί ιδιαίτερα, εφόσον προσφέρει μια ολοκληρωμένη μελέτη στη διαμόρφωση των χριστολογικών αντιλήψεων της πρώτης Εκκλησίας. Ο Hurtado απευθύνεται με αυτό σε ένα ευρύτερο μέρος αναγνωστών με ποικίλα ενδιαφέροντα. Αξιοσημείωτο είναι πως έχει χρησιμοποιήσει και αναθεωρήσει όλες τις εργασίες που ασχολούνται με τη Χριστολογία από τη δεκαετία του '70 μέχρι σήμερα.

## ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ

1. π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, Θέματα ορθοδόξου θεολογίας, μτφρ. αρχιμ. Α. Π. Κουμάντος, Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, π. Ε. Πρατσινάκης, Σ. Χατζησταμάτιου, Γ' έκδοση 1999, σ. 228.
2. Oscar Cullmann, *Χριστός και Χρόνος*, μτφρ. αρχιμ. Π. Κουμάντος, Β' έκδοση 1997, σ. 264.
3. Eduard Lohse, *Επίτομη θεολογία της Καινής Διαθήκης*, μτφρ. Σ. Αγουρίδης, Δ' έκδοση 2002, σ. 260.
4. Walther Zimmerli, *Επίτομη θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, μτφρ. Β. Στογιάννος, Β' έκδοση 2001, σ. 324.
5. Jean Daniélov, *Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των μυστηρίων και των εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας*, μτφρ. Α. Αγγελοπούλου, Σ. Αγουρίδης, Α. Θεοχάρης, Φ. Κωνσταντινίδου, π. Δ. Τζέρπος, Π. Λιαλιάτσης, Β' έκδοση 1994, σ. 368.
6. Albert Schweitzer, *Ιστορία της έρευνας των βίων του Ιησού*, μτφρ. Π. Ανδριόπουλος, Ι. Γαλάνης, Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, Β. Στογιάννος, 1982, σ. 520 (υπό επανέκδοση).
7. Johannes Weiss, *O αρχέγονος χριστιανισμός. Η ιστορία της περιόδου 30-150 μ.Χ.*, μτφρ. Σ. Αγουρίδης, Ζ. Πλιάκου, Θ. Σωτηρίου, Β. Στογιάννος, Β' έκδοση 2001, σ. 608.
8. Etienne Trocmé, *O Ιησούς από τη Ναζαρέτ όπως τον είδαν οίσοι τον γνώρισαν*, μτφρ. Π. Λιαλιάτσης-Σ. Αγουρίδης, 1983, σ. 160.
9. Gerhard Ebeling, *Η προσευχή*, μτφρ. Θ. Σωτηρίου, σ. 91 / Joachim Jeremias, *O Ιησούς και το Εναγγέλιο του*, μτφρ. Σ. Αγουρίδης, 1984, σ. 102.
10. Stanley Marrow, *Ta λόγια του Ιησού στα Εναγγέλια*, μτφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σ. 160 (εξαντλ.).
11. *Ta χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας. Τα εσσαϊκά κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση*, επιμ. Γ. Γρατσέας-Σ. Αγουρίδης, Γ' έκδοση 2004, σ. 300.
12. *Χριστιανικός γνωστικισμός. Τα κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο*, συλλογική μετάφραση, Β' έκδοση 2004, σ. 360.
13. Ward McAfee, *Ta πέντε μεγάλα ζωντανά θρησκεύματα*, μτφρ. Σ. Αγουρίδης, Γ' έκδοση 2001, σ. 272.
14. Σάββας Αγουρίδης, *Άρα γε γινώσκεις ή αναγινώσκεις; Ερμηνευτικές και ιστορικές μελέτες σε ζητήματα των αρχών του χριστιανισμού*, 1990, σ. 388.

15. Σάββας Αγουρίδης, *Οράματα και Πράγματα. Αμφισβητήσεις, προβλήματα, διέξοδοι στο χώρο της θεολογίας και της Εκκλησίας*, 1991, σ. 406.
16. Ζαχαρία του Γεργάνου, *Εξήγησις εις την του Ιωάννου του Υψηλοτάτου Θεολόγου Αποκάλυψιν, κριτική έκδοση, εισαγωγή και σχόλια Αστέριος Αργυρίου*, 1991, σ. 302.
17. Σάββας Αγουρίδης, *Πύρινος χείμαρρος. Προφητεία – Έκσταση – Γλωσσολαλία. Στάδια της πορείας των μέσα στην ιστραζλιτική και τη χριστιανική θρησκεία*, 1992, σ. 104.
18. Σάββας Αγουρίδης, *Βιβλικές θεολογικές μελέτες. Γιατί σταυρώθηκε ο Χριστός; / Μόθος – Ιστορία – Θεολογία*, 1993, σ. 260.
19. Oscar Cullmann, *Αθανασία της ψυχής ή ανάσταση εκ των νεκρών: Η μαρτυρία της Καινής Διαθήκης*, μτφρ. αρχιμ. Α. Π. Κουμάντος, Β' έκδοση 2004, σ. 88.
20. *Εισηγήσεις Α', Β', Γ' Συνάξεων Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεσσαλονίκης*, 1995, σ. 128.
21. Rudolf Bultmann, *Υπαρξη και Πίστη. Δοκίμια ερμηνευτικής θεολογίας*, μτφρ. Φ. Τερζάκης, 1995, σ. 418.
22. Δημήτριος Δρίτσας, *Ο εύρυθμος πατερικός λόγος και το κοντάκιον*, 1996, σ. 96.
23. Σάββας Αγουρίδης, *Θεολογία και επικαιρότητα. Μελέτες και άρθρα*, 1996, σ. 352.
24. *Εισηγήσεις Ζ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων – Το κατά Ματθαίον Εναγγέλιο. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*, 1996, σ. 360.
25. Γεώργιος Ρηγόπουλος, *Ο Ιησούς και οι μαθηταί του*, 1997, σ. 118.
26. Gerd Theissen, *Καίρια χαρακτηριστικά της κίνησης του Ιησού. Κοινωνιολογική θεώρηση*, μτφρ. Δ. Χαρισοπούλου-Θ. Σωτηρίου, 1997, σ. 184.
27. Δημήτριος Πασσάκος, *Ευχαριστία και ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις της παύλειας θεολογίας*, 1997, σ. 360.
28. Σάββας Αγουρίδης, *Ανοχή και ανεξιθρησκία στο δυτικό κόσμο. Πότε και πώς παρουσιάσθηκαν*, 1998, σ. 16 (εξαντλ.).
29. Oscar Cullmann, *Η προσευχή στην Καινή Διαθήκη*, μτφρ. Κ. Χιωτέλη, 1998, σ. 328.
30. Κωνσταντίνος Γιοκαρίνης, *Η διδακτική και παιδαγωγική του Ιησού υπό το φως της σύγχρονης ψυχοπαιδαγωγικής*, 1998, σ. 400.
31. Δημήτριος Ζαχαρόπουλος, *Θεόδωρος ο Μοψουεστίας ως ερμηνευτής των Γραφών*, 1999, σ. 432.

32. Δημήτριος Ζαχαρόπουλος, *Συνοπτική έκθεσις περί των ιουδαϊκών ερμηνευτικών μεθόδων κατά τους περί Χριστόν χρόνους*, 1999, σ. 64.
33. Σάββας Αγουρίδης, *Θεολογία και κοινωνία σε διάλογο*, 1999, σ. 336.
34. Αγγελος Ν. Βαλλιανάτος, *Από την ιεραποστολή στην επικοινωνία. Η περίπτωση των Μεννονιτών στην Ελλάδα (1950-1977)*, 1999, σ. 352.
35. Σάββας Αγουρίδης, *Ματθαίος ο εναγγελιστής*, 2000, σ. 320.
36. Ντιμίτρι Μερεσκόφσκι, *Ο άγνωστος Ιησούς*, μτφρ. Ελευθέριος Μάινας, 2000, σ. 176.
37. Σάββας Αγουρίδης, *Ερμηνευτική των ιερών κειμένων. Προβλήματα – μέθοδοι εργασίας στην ερμηνεία των Γραφών*, Γ' έκδοση βελτιωμένη, 2002, σ. 432.
38. Peter Brown, *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, 2000, σ. 336.
39. Hans Urs von Balthasar, *Άξια πίστεως είναι μόνο η αγάπη*, μτφρ. Κ. Κουτσουρέλης, 2002, σ. 136.
40. Rosino Gibellini, *Η θεολογία του εικοστού αιώνα*, μτφρ. Π. Αρ. Υφαντής, 2004, σ. 740.
41. Rodney Stark, *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού*, μτφρ. Μαρία Λουκά, 2005, σ. 360.
42. Πέτρος Βασιλειάδης, *Τα λόγια του Ιησού. Το αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, 2005, σ. 240.
43. Paul Ricœur & André LaCocque, *Ας σκεφτούμε τη Βιβλο*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου-Φώτης Σιατίτσας, 2005, σ. 528.

Πληροφορούμε τους αναγνώστες μας ότι τα βιβλία των Εκδόσεων Αρτος Ζωής διατίθενται αποκλειστικά από τις Εκδόσεις Αρμός.

Μαυροκορδάτου 7, 106 78 Αθήνα, τηλ.: 210 33 04 196 - 210 38 30 604  
fax: 210 38 19 439



## BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

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

[www.artoszoes.gr](http://www.artoszoes.gr)

e-mail: artos@otenet.gr

*Administrative Board:* I. Sergopoulos - President,

A. Dikaios - Secretary, D. Passakos - Treasurer,

G. Patronos - Council Member, P. Giatzakis - Council Member,

S. Zouboulakis - Council Member,

S. Papalexandropoulos - Council Member

*Honorary President:* Savas Agourides

*Editorial Board:* P. Vassiliadis, D. Kaimakis, C. Karakolis,

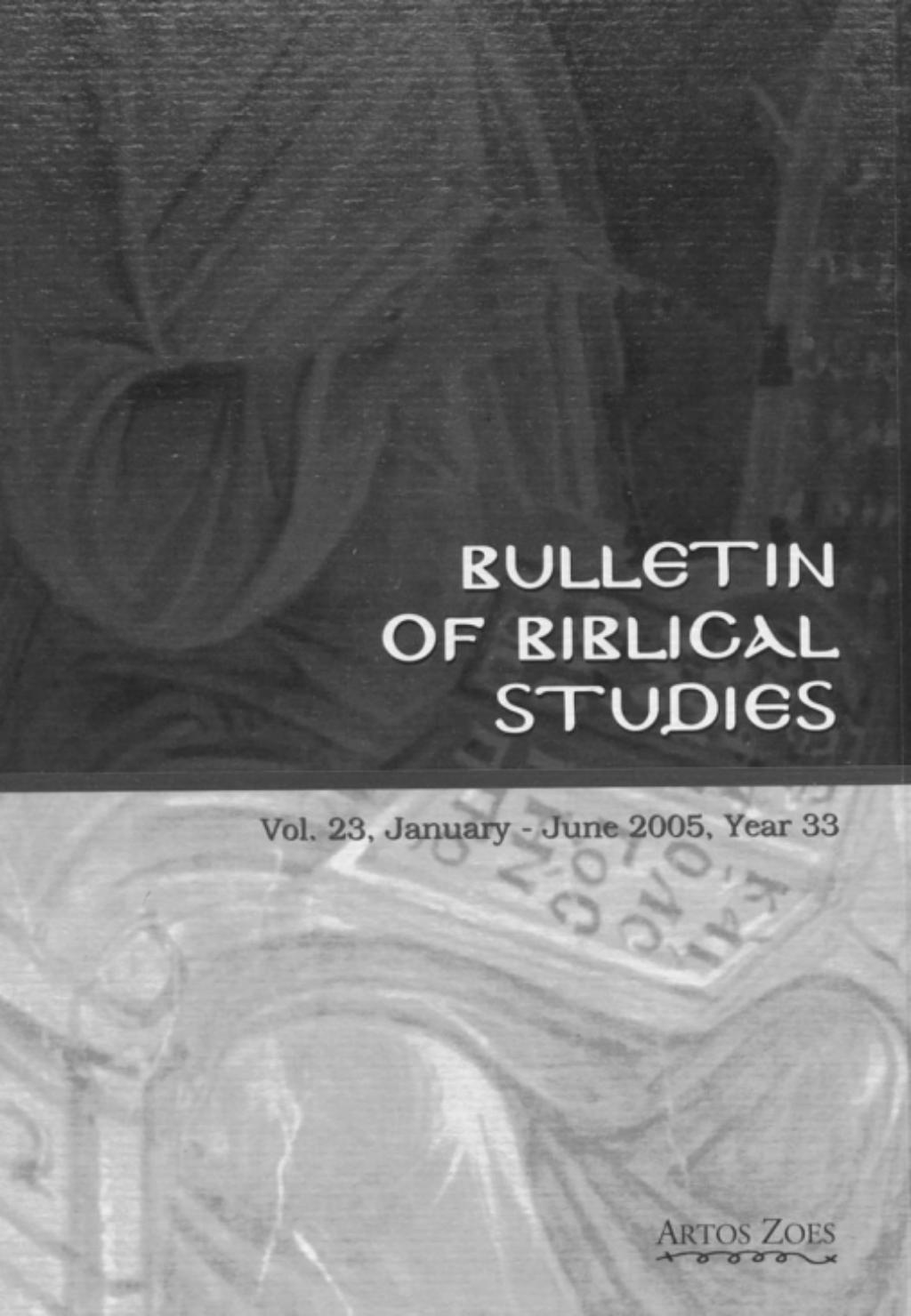
S. Despotis, K. Belezos, D. Passakos

**Articles, studies, communications, book reviews, books, changes of address etc. should be sent to "ARTOS ZOES" Foundation.**

Papers submitted for publication should be written preferably in Greek, although papers written in English, French, or German will be equally accepted.

Subscriptions should be addressed to "ARTOS ZOES" Foundation,  
28, Bouboulinas Str., 106 82 Athens, Greece

- Yearly subscription:                in Greece              16 €  
    abroad                \$ 30
- Price per issue:                        8 €



# BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 23, January - June 2005, Year 33

ARTOS ZOES