

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΡΕΤΩΝ

Τόμος 9ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1990, Έτος 19

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Petros Vassiliadis, The Legacy of St. Luke for the Church's Mission	5
Πρεσβ. Κ. Ν. Παπαδοπούλου, Σημείωμα για το 1 Κορ. 7, 36-38	10
David Tuesday Adamo, Jesus' Resurrection and his Disciples' Acceptance (An Exegetical Study of John chapter 20)	13
Σ. Αγουρίδη, Γιατί πέθανε ο Χριστός: Κεφ. Δ'. Κατά την προς Εβραίους Επιστολή: Κεφ. Ε. Κατά τις Επιστολές Α' Ιοάννου, Α' Πέτρου και κατά την Αποκάλυψη του Ιοάννη. Επίμετρο του σ.	22
Χρονικά: 39ο Colloquium Biblicum Lovaniense Λουβαίν, 7-9 Αυγούστου 1990 (Ι. Δ. Καραβιδόπουλος)	62
Βιβλιοκρισίες: S. Wesley Ariarajah, The Bible and People of Other Faiths, Orbis Book, Mary Knoll, N. York, 1989, Catholic Foreign Mission So- ciety of America (Σ. Αγουρίδης)	72
Chrys C. Caragounis, Peter and the Rock, εκδ. Walter de Gruyter, Berlin 1990, σσ. 157 (Ι. Δ. Καραβιδόπουλος)	76
Επιστολή προς τη Σύνταξη	78



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΑΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

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

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Κωσταράς,
Χ. Κωνσταντινίδης, Δ. Παπαϊωάννου, Αθ. Νίκας, Γ. Ρηγόπουλος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:
Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 11635

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

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

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

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

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

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 600

εξωτερικού S. 10

Τιμή τεύχους: Δρχ. 300

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 9ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1990, Έτος 19

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Petros Vassiliadis, The Legacy of St. Luke for the Church's Mission	5
Πρεσβ. Κ. Ν. Παπαδοπούλου, Σημείωμα για το 1 Κορ. 7, 36-38	10
David Tuesday Adamo, Jesus' Resurrection and his Disciples' Acceptance (An Exegetical Study of John chapter 20)	13
Σ. Αγουρίδη, Γιατί πέθανε ο Χριστός: Κεφ. Δ'. Κατά την προς Εθραίους Επιστολή. Κεφ. Ε. Κατά τις Επιστολές Α' Ιωάννου, Α' Πέτρου και κατά την Αποκάλυψη του Ιωάννη. Επίμετρο του σ.	22
Χρονικά: 39ο Colloquium Biblicum Lovaniense Λουθαϊν, 7-9 Αυγούστου 1990 (Ι. Δ. Καραβιδόπουλος)	62
Βιβλιοκρισίες: S. Wesley Ariarajah, The Bible and People of Other Faiths, Orbis Book, Mary Knoll, N. York, 1989, Catholic Foreign Mission So- ciety of America (Σ. Αγουρίδης)	72
Chrys C. Caragounis, Peter and the Rock, εκδ. Walter de Gruyter, Berlin 1990, σσ. 157 (Ι. Δ. Καραβιδόπουλος)	76
Επιστολή προς τη Σύνταξη	78

THE LEGACY OF ST. LUKE FOR THE CHURCH'S MISSION

Prof. Petros Vassiliadis

Around 800 people from all over the world, representing different christian traditions, gathered in May 1989 at San Antonio, Texas, USA, for the World Mission Conference of the WCC, aware that in the long process of the ecumenical movement their meeting was placed in between two major events: the previous World Mission Conference at Melbourne, Australia (1980), and the forthcoming General Assembly of WCC at Camberra, also Australia (1991); halfway from the «kingdom of God» issue (Melbourne) to the Church's constant cry: «Come Holy Spirit: Renew the whole creation» (Camberra). During the ten days of this great missionary event (22-31 May) they have been reflecting in small groups on the Bible, in an effort to understand more profoundly the contemporary demands of christian mission in Christ's way. Through this daily reflection on the most precious christian heritage the participants of the conference were in some way affirming that the ecumenical community, despite their commitment to an open and sincere dialogue with peoples of other faiths and ideologies as well as to common action with them, remained faithful to the common source of the christian faith. What follows is my short presentation on the Lucan theology from an exegetical perspective for the Bible-study section of the Conference.

The *Gospel of Luke* was chosen as the most appropriate piece of biblical material for an overall presentation and coverage of Christ's mission, i.e. his incarnation, life, ministry, passion, death and resurrection. And to some extent the choice was successful, since the *Gospel of Luke* can be considered as the *missionary Gospel* of the Church. It is a gospel most probably written for christians of Gentile background one or two decades before the end of the first century AD. There is an old tradition, going back to Irenaeus and accepted by Gregory of Nazianzus and Jerome, which in addition gives a Gentile place of origin (Southern Greece). Even its author «Luke the beloved physician» (Col 4:14), a man who accompanied Paul throughout most of his missionary activity, was of Gentile background (cf. Col 4:11ff). Luke more clearly than the rest of the Gospels stresses the action of evangelization (cf. the use of the verb «*evangelizesthae*» by Luke exclusively); and this is the lesson we learn from the theological insights of its inspired writer. Although, only five isolated texts have been chosen, which include different styles - a hymn (Magnificat 1:38-55), Jesus preaching (Beatitudes 6:17-26), a parable (Great Banquet 14:12-24) and two passages dealing with

the life of Jesus in his suffering (Gethsemane 22:39-46) and resurrection (Emmaus 24:13-34) - plus a further set of verses (10:1,17; 8:11-15), as we were trying hard to renew our understanding of mission and nurture our faith and vision, we viewed these texts not as isolated passages but mainly as windows through which we could reflect on the *entire theology of Luke*. In fact, we turned to the Gospel of Luke to answer such vital questions as:

- How did Jesus discover God's will, and how did he submit himself to it?
- What are the demands of following, or the costs of obeying God's will?
- How did Jesus identify his mission?, and finally
- What are the demands and risks of doing mission in Christ's way?

Our Bible reflections, closely connected with the morning ecumenical worship – though not at the extent some of us would wish – were primarily meant to *build a community*, not only among the participants but with the entire history of our undivided Church. And for this reason, and to this end, we were guided as far as we could by the ecumenical affirmation of the Montreal Conference, 1963, para 45:

«We can say that we exist as Christians by the Tradition of the Gospels (the *paradosis* of the *Kerygma*), testified in Scripture, transmitted in and by the Church through the power of the Holy Spirit».

St. Luke, writing as a *historian*, was in fact making an affirmation that the Christian faith is based on historical events, regarded as God' incarnational intervention in history. I need not underline the consequences of this theology for the Church's (as body of Christ) incarnational participation in the suffering and struggles of the world. The core of Lucan theology is the consideration of Jesus ministry from baptism to ascension and the outpouring of the H. Spirit at Pentecost as being accomplished in accordance with the divine plan of salvation of the entire creation (cf. Acts 2:23). That is why Luke repeatedly describes Jesus' ministry as a *divine visit* (cf. Lk 1:68; 1:78, 7:16; 19:14 etc.). In the drama of the world salvation, people are free to act on their volition, they can even reject the Gospel (e.g. Lk 7:30, Acts *passim*). But at the end God turns their rejection into victory. It is important, however, to note that Luke makes provision that humanity participates in the restoration of fallen creation in the person of Mary, the Theotokos, by her free will (cf. Lk 1:38).

Without ignoring other fundamental theological aspects (soteriology etc.). Luke mainly focuses on the *prophetic* character of Jesus' ministry, thus showing an increased interest in Jesus as a human wonder-worker («He went everywhere, doing good and healing all who were under the power of the Devil», Acts 10:38). His humanitarian rendering of the Gospel was in fact designed to appeal to the average person of feeling. And this is what made his word the most effective of all, as a human and secular approach to the mystery of the divine economy.

Luke's Gospel also reminds us of the *universality of salvation*; of how Jesus brought salvation to the Gentiles, especially to the despised Samaritans (Lk 9:52; 10:33; 17:11,16; Acts 1:8, 8:1ff.25; cf. Mt. 10:5) and to the less privileged

people in Judea: to notorious sinners, to women, to children and above all to the poor (cf. the parable of the Great Banquet Lk 14:16:24). For Luke this is the consequence of his conviction that God is above all the *God of mercy*, not of punishment. It also reminds us that our Gospel is a *Gospel of the poor and for the poor*. Right from the beginning in the infancy narratives it were the poor and the lowly who were chosen for the great privileges of witnessing and participating in the mystery of the divine incarnation: a childless couple, Zachariah and Elizabeth, Mary and Joseph from the unknown Nazareth, poor shepherds from the countryside. The Hymn of Mary (Magnificat) makes a strong reference for the poor and a renunciation of the rich. Also in the Beatitudes a strong reservation for the actual poverty is clearly made, both by keeping the direct address of the second person («happy are you poor...» 6:20), and by avoiding to state, like Matthew, «poor *in spirit*» (Mt 5:3). Cf also the exclusively Lucan material: the full Isaianic text in 4:18 (cf. Lk 7:22 par), the parable of the rich man and Lazarus (16:19 ff) and the parable of the rich fool (12:13ff). It is also interesting to note that Luke has been characterized as a *Gospel of women and for women*, not so much because of its contents but mainly because it has provided the basis of the theological reflection in later times that Mary the Theotokos in the divine economy of salvation represents the entire humanity.

The «evangellion» (Good News), as it is seen by Luke, is a «*Gospel of absolute self-denial*». The cost of discipleship is great (5:11 the disciples must leave «all things», compared with Mt 4:18ff and Mk 1:16ff); the grace of God is not cheap grace. The Kingdom of God is cause for total dedication: «Anyone who starts to plow and then keeps looking back is of no use for the Kingdom of God» (Lk 9:62). Luke adds even the «wife» to the traditional list of what some will be asked to renounce for the sake of the Kingdom (14:26; 18:29). In the third Gospel we hear Jesus saying: «Sell what you have and give alms» (Lk 12:33), contrary to the Matthaean parallel text (Mt 6:20). Yet the Gospel of Luke is a «*Gospel of Joy*», as the use of the relevant original Greek words (chara etc.) shows. The messianic time of salvation inaugurated with Jesus' ministry, and continued in the Church's ministry, is an era of joy, not of sorrow.

And during these days we were also reminded that the Gospel of Luke is the «*Gospel of Prayers*» par excellence and a constant reminder that Christianity is above all a liturgical religion. Worship comes first, doctrine and discipline second. The Gospel begins in the Temple (1:9) and ends in it (24:53); but gradually, after the split with Judaism in Acts, the form of worship has been changed to a eucharistic gathering (Acts 2:42 ff.). Jesus is explicitly portrayed as praying before every important step of his messianic ministry: at his Baptism (3:21), before the choice of the Twelve, i.e., the nucleus of the new Israel (6:12), before Peter's confession (9:18), at his glorious transfiguration (9:28), before teaching the «Lord's Prayer» (11:1), in the garden of Gethsemane at the threshold of his martyrdom (22:41); and finally on the cross (23:46).

But above all what makes the Gospel of Luke unique in Christian literature, in a way that has since determined the faith and the very existence of the

Church, is undoubtedly its understanding of the *eschaton*. Dissociating the kingdom of God both from the glorious moment of Resurrection and from a specific historical event, like the Fall of Jerusalem, St. Luke enters deep into the mystery of salvation. The Kingdom of God is no longer identified with an event that did or would occur suddenly out of a clear sky, but as a *communion event*: «The Kingdom of God is in the midst of you» (Lk 17:20 f). The relationship, therefore, of Christ to the world and particularly to the Church is seen *in* and *through* the Holy Spirit. That is why «blasphemy against the Holy Spirit» is unforgivable (Lk 12:10). To deny the Son of Man may be due to a misunderstanding, but to deny the Holy Spirit as the divine manifestation of a new era, as God's inspiration, and as communion, is to cut oneself off from reality, but at the same time from eternity. It is not an exaggeration to say that there is no greater contribution to the understanding of history, of religion, of the world, of the Church, than St. Luke's further development of the trinitarian self-understanding of the early Church — a development that reached its climax with the ecumenical definition of the dogma of the Holy Trinity. The implications of such an understanding of eschatology for mission can hardly escape our attention: The ultimate goal and the *raison d'être* of the Church go far beyond denominational boundaries, beyond Christian culture, even beyond the religious sphere itself in the conventional sense; it is the manifestation of the Kingdom of God; it is the projection of the inner dynamics of love and communion of the Holy Trinity into humanity, but also into cosmic realities. The lesson we learn from Luke is that true evangelism is not so much how to bring the nations to our religious «enclosure», but primarily how to «let» the Holy Spirit use both us, the evangelizers, and those to whom we bear witness to bring about the Kingdom of God.

Reflecting on the Gospel of Luke one cannot escape the fact that the petition «Your will be done» is missing from the undoubtedly more original Lucan form of the Lord's Prayer (11:2-4). But even in the Matthaean tradition this petition follows, in fact is conditioned by, the previous fundamental petition «Your Kingdom come». God's will, therefore, is primarily identified with the manifestation of the Kingdom of God (cf. Jesus' prayer at Gethsemane, the profound meaning of which is indicated in the divine words «Your will be done», can hardly be other than the accomplishment of the divine plan on the cross, which in fact is the manifestation of the Kingdom of God on earth). And for Christian mission and the Church as the eschatological eucharistic community there can be no other will of God than the coming of his Kingdom «everywhere on earth (oikoumene), so that error might be abolished and the truth implanted, and all evil driven out, and the good restored, and no difference in this respect be henceforth between heaven and earth» (John Chrysostom commenting on the Lord's Prayer).

This understanding of eschatology by St. Luke surely opens new dimensions for our Churches in their passionate efforts to tackle the ecclesiological problem, which is of great importance in our ecumenical discussions. Luke, without removing the tension between history and eschatology, has shown us in a

clear and indisputable manner that this fundamental issue is a matter not so much of Church organization and structure, as it is a matter of *eschatological orientation*; something which has been for centuries kept alive (in some traditions more explicitly than in others) in the celebration of the *Eucharist*, which is the mystery of communion, of love, and of sacrifice and sharing, but above all *the mystery par excellence of the proleptic manifestation of God's Kingdom on earth and a foretaste of it.*

All these overtones of Luke's two volume work (Gospel-Acts) have tremendous contemporary relevance. We all witness a scandalous contrast that exists between the affluent societies of the «West» and of the «North», and what is euphemistically called «developing» world of the «rest» and surely of the «rest». We all realize also that poverty and underdevelopment is a direct consequence of the economic realities of the developed world. And we all realize that the individualistic and materialistic attitudes of the people of our days is a result of undermining — and in some cases even loss — of all spiritual values. But at the same time we all witness a tension that exists in our missionary endeavours between theology and praxis, between worship and social action that sometimes destroys our wholistic view of salvation, between the «already» and the «not yet» of the Kingdom of God, between a glimpse of it we foretaste in the communion-event of the Divine Eucharist and its full manifestation at Second Coming of Christ. The legacy of St. Luke will remain always in front of the eyes of the Church as a constant and challenging reminder as she will continues to pray:

YOUR WILL BE DONE.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΓΙΑ ΤΟ 1 ΚΟΡ. 7, 36-38

Πρεσβ. Κ. Ν. Παπαδοπούλου

Στο έβδομο κεφάλαιο της 1 Κορ. ο Παύλος μιλάει για όλα τα σχετικά με το γάμο και την αγαμία των χριστιανών στους στ. 36-38 για τη δυνατότητα της παρθένας της εκκλησίας να παντρευτεί, αλλά κατά τρόπο που προκάλεσε δυσκολίες στους ερμηνευτές.

Στους προηγούμενους στίχους απευθύνεται στους άγαμους άντρες και στις παρθένες χωρίς καμμιά διάκριση, και ξαφνικά στους στ. 36-38 μιλάει για την παρθένα προϋποθέτοντας δίπλα της την παρουσία κάποιου άντρα μ' εξαιρετικά δικαιώματα επάνω της: κατά το στ. 36 η ντροπή από τη μεγάλη ηλικία της κόρης αντανακλάται ολόκληρη επάνω του, κι αν θέλει μπορεί να την νυμφευτεί. Κατά τον επόμενο στ. 37, αν δεν υπολογίζει τη ντροπή αυτός ο άντρας, αλλά τη διατηρεί άγαμη, κάνει καλά. Κατά τον ακόλουθο στ. 38 ο ίδιος αυτός άντρας, αν φροντίζει και παντρεύει την παρθένα, προφανώς με κάποιον άλλο καθώς δείχνει αναμφίβολα η μετοχή «γαμίζων», που χρησιμοποιείται, κάνει καλά: αν δεν την παντρεύει, κάνει καλλίτερα.

Η αντρική αυτή παρουσία είναι η αιτία των δυσκολιών, για τη λύσι των οπίων προτάθηκαν οι εξής ερμηνείες:

1) Ο άντρας αυτός είναι ο πατέρας της κόρης. Η ερμηνεία στηρίζεται κυρίως στο στ. 38, και μάλιστα στη μετοχή «γαμίζων»: το ρήμα είναι μεταβατικό, και βέβαια ταιριάζει απόλυτα με την πατρική φροντίδα για την παρθένα, και ειδικά για την αποκετάστασί της. Η ερμηνεία όμως αυτή σκοντάφτει στο στ. 36, και κατ' εξοχήν στο ρ. «γαμείτοσαν». Να παντρευτεί ο χριστιανός πατέρας την κόρη του, παρθένα αφοσιωμένη στον Κύριο, είναι κι από τον τελευταίο παραλογισμό πιο παράλογο. Γι' αυτό κι οι ερμηνευτές αυτής της κατηγορίας αντιπαρέχουνται το σ. και τις δυσκολίες του.¹

2) Οι σύγχρονοι παραδέχονται ότι πρόκειται για μνηστήρα. Άλλ' ενώ η θεωρία αυτή ερμηνεύει ικανοποιητικά το στ. 36, αδυνατεί να ερμηνεύσει το στ. 38 ακριβώς λόγω της μετοχής «γαμίζων», που αρμόζει σε πατέρα, κηδεμόνα ή οποιοδήποτ' άλλο πρόσωπο· όχι όμως σε μνηστήρα.²

1. Η ερμηνεία αντιπροσωπεύεται κυρίως από τους παλαιούς. Βλ. Π.Ν. Τρεμπέλα, Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Κ.Δ., τ. 1, Αθήναι 1978,³ σ. 310-311.

2. Σ.Χ. Αγουρίδη, Αποστόλου Παύλου πρώτη προς Κορινθίους επιστολή. [Ερμηνεία Κ.Δ. 7], Θεσσαλονίκη 1982, σ. 126 εξ. N. Baumert, Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von I Kor. 7 [Forschung zur Bibel. Bd. 47], Frankfurt M. 1984, σ. 288 εξ.

Συνοψίζοντας τώρα λέμε πως το μεταβατικό ρήμα «γαμά» του στ. 36 και το μεταβιβαστικό «γαμίζω» του στ. 38 είναι που προξενούν τις δυσκολίες, αλλά και μπορούν να μας οδηγήσουν στην ορθή ερμηνεία.³

Ο μυστηριώδης αυτός άντρας της περικοπής α') είναι χριστιανός β') έχει μεγάλη εξουσία επάνω στην κόρη γ') έχει τη δυνατότητα να την νυμφευτεί δ') μπορεί να την παντρέψει μ' άλλον: αλλά σύμφωνα με τις κοινωνικές συνθήκες της εποχής ποιος άλλος μπορεί να είναι εκτός από τον κύριο; Στην περικοπή δηλαδή μιλησε ο απόστολος ειδικά για την παρθένα δούλη, της οποίας ο κύριος ήταν χριστιανός. Έχοντας υπ' όψι την τάσι του Παύλου να καταφεύγει για όλα τα προβλήματα στη Γραφή, κι εκεί να ζητεί τη λύσι, μπορούμε και της παραπάνω γνώμης του να βρούμε την πηγή είναι το Εξόδ. 21, 7-11, και για να διαπιστωθεί η συγγένεια, παραβέτομε τα δύο χωρία:

«Εάν δε τις αποδώται την εαυτού θυγατέρα οικέτιν, ουκ απελεύσεται ώσπερ αποτρέχουσιν αι δούλαι. εάν μη ευαρεστήσῃ το κυρίο αυτής, ην αυτό καθομολογήσατο, απολυτρώσει αυτήν· έθνει δε ἀλλοτρίω ου κύριος εστι πωλείν αυτήν, ότι θέτησεν εν αυτῇ. εάν δε τοιώ καθομολογήσηται αυτήν, κατά το δικαίωμα των θυγατέρων ποιήσει αυτή. εάν δε ἀλλην λάβη εαυτώ, τα δέοντα και τον ιματισμόν και την ομιλίαν αυτής ουκ αποστέρησει. εάν δε τα τρία ταύτα μη ποιήσῃ αυτή, εξελεύσεται δωρεάν ἄνευ αργυρίου» (Εξόδ. 21, 7-11).

«Ει δε τις αστημονείν επι την παρθένον αυτού νομίζει, εάν η υπέρακμος και ούτως οφειλει γίνεθαι, ο θέλει ποιείτω, ουχ αμαρτάνει, γαμείτωσαν. ος δε ἐστηκεν εν τη καρδίᾳ αυτού εδραίος μη ἔχων ανάγκην, εξουσίαν δε ἔχει περί του ιδίου θελήματος και τούτο κέκρικεν εν τη ίδιᾳ καρδίᾳ, τηρείν την εαυτού παρθένον, καλώς ποιήσει. ώστε και ο γαμίζων την εαυτού παρθένον καλώς ποιεί και ο μη γαμίζων κρείστον ποιήσει». (1 Κορ. 7, 36-38).

Βλέπομε λοιπόν ότι ο Νομοθέτης ορίζει για την εβραϊα δούλη εβραίου κυρίου τις εξής ευεργετικές διατάξεις: Ο κύριός της δεν μπορεί να την πουλήσει σ' αλλοεθνεῖς, αλλά θ' αφήσει να την εξαγοράσουν, αν δεν του αρέσει πια, και προφανώς υπονοείται ότι μπορούσε να την είχε και σύζυγο μέσω στο σύστημα της πολυγαμίας. Αν πάλι την παντρέψει με το γιο του, να την έχει σα θυγατέρα του. Αν αυτός νυμφευτεί κι άλλη, δεν επιτρέπεται να ελαττωθεί καμιά συζητήκη παροχή από την πρώτη. Κι αν δεν τηρθούν οι παραπάνω υποχρεώσεις, η δούλη απελευθερώνεται δωρεάν. Ο Παύλος τώρα ορίζει όσα είδαμε, που ουσιαστικά είν' ευεργετικά για τη χριστιανική δούλη, ερμηνεύοντας την Π.Δ. με τον τρόπο που συνιδίζει. Αφού δηλαδή από την διάταξι του Νόμου να μη φιμώνεται το βόδι, που αλωνίζει, ώστε να μπορεί να τρώγει, συνάγει το δικαίωμα των αποστόλων να συντηρούνται από τις εκκλησίες (Δευτ. 25,4 = 1 Κορ. 9, 6-11), κι από την αφήγησι για τη συλλογή του μάννα έτσι που ο κάθε εβραίος βρέθηκε

3. Το μεταβιβαστικό «γαμίζω» χρησιμοποιείται και στα χωρία: Ματθ. 22,30. 24,38. Μάρκ. 12,25. Λουκ. 17,27. 20,35, όπου νεώτερα χειρόγραφα έχουν τις ευκολότερες αναγνώσεις «εκγαμίζω» και «γαμίσκω».

Για τα μεταβιβαστικά ρήματα δλ. Γ.Ν. Χατζιδάκι, Γλωσσολογικά έρευνα, τ. 1, Εν Αθήναις 1934, σ. 54 επ.

στο τέλος να 'χει την ίδια ποσότητα με τον άλλο, διδάσκει το καθήκον των ευπόρων χριστιανών να δοήθουν τους φτωχούς των Ιεροσολύμων (Εξόδ. 16, 17-18 = 2 Κορ. 8, 14-15), μπορούσ' ευκολώτατα κι από την παραπάνω διάταξι της Εξόδου να συναγάγει ό,τι του χρειαζόταν. Και πρέπει θέβαια να προστεθεί ότι αυτός ο τρόπος ερμηνείας της Π.Δ. ήταν ο καθιερωμένος στην εποχή του.

Αν αυτή η ερμηνεία των στίχων 1 Κορ. 7, 36-38 είναι ορθή, καθώς πιστεύω, διδασκόμαστε και για τη θέσι των χριστιανών δούλων μέσα στη χριστιανική οικογένεια λεπτομέρειες πολύτιμες· ήταν πια ανθρώπινα πρόσωπα που μπούσαν και γάμο να συνάψουν με κάποιον από τους κυρίους τους. Η περικοπή επομένως αυτή, η επιστολή προς Φιλήμονα, και οι Εφεσ. 6, 5-9 και Κολοσ. 3, 22-4,1 διαφωτίζουν κι ερμηνεύουν η μια την άλλη.

JESUS' RESURRECTION AND HIS DISCIPLES' ACCEPTANCE:

(An Exegetical Study of John chapter 20)

David Tuesday Adamo
University of Ilorin Nigeria

1. *Introduction*

That the resurrection of Jesus Christ from the dead is a fundamental tenet of the Christian faith is clear. It was the resurrection of Christ which gave the Apostles a renewal of faith after they had scattered during Christ's arrest. It inspired them to preach the Gospel. Of course, in that preaching, resurrection of Jesus Christ is central (Acts 2:22-36, I Pete 1:3). Before the writing of most of the New Testament Books, Paul testified to the Gospel that Christ was «raised» from the dead and He was seen by Cephas, (cf LK: 24:34), by the twelve (Lk. 24: 36 ff, Jn. 20:19ff) by more than 500 brethren, by James and finally by all the apostles. This fact appeared in I. Cor. 15: 1-17.

Let us bear in mind that the Gospel follows this Gospel tradition and developed it in a more vivid and detailed account. It is a fact that the details of the time and place of the appearances which the disciples described appear contradictory or confusing. In the genuine text of Mark, the resurrection account is even missing. While the account in Matthew and Luke seem to refer to a single day only, John recorded the event over a week or more. The Acts of the Apostles put it after forty days. One appearance took place in Jerusalem and another in Galilee.

Looking at the similarity and the differences in the Fourth Gospel and the Synoptic, it is not an easy task to explain. To explain these differences several theories have been offered. Some scholars agreed that John is a supplement. Others support the theory of John's dependence on Mark and Luke. However, I believe that John probably had some common source with Mark and Luke and some entirely different sources from the Synoptic. This may be oral, written, and personal memories.

Since despite this differences, it is certain, that the significance of the resurrection as Christ's conquest over death and its centrality in the Christian faith can not be overemphasized our main concern in this paper is an examination of John 20 in form of an exegetical study rather than the detail discussion of these sources.

II. *The Empty Tomb and Mary's Visit (1-10)*

It is interesting to note that the story of the empty tomb appears in all the four Gospels. Then how does the empty tomb story originate? What is the tradition behind it? Some scholars regard the story as mere apologetic creation and is therefore not original, but of later stratum.¹ Brown agrees with the fact that it has a kerygmatic formulation but not of later stratum.² He further argues that the angelic character represents a dramatization of the writer of the story. Lindars, because of the Synoptic pattern in John 20: 1-18, concludes that, part of Jn's materials come from the tradition behind the Synoptic. It appears to me that even though John had some common and distinct sources with the Synoptic, he made his own contribution as he adapted the stories for his theology of faith and resurrection.³ Vs. 1 *Mia Ton Sabbaton*, Unlike the Hebrew word *Sabbaton* can mean both week and Sabbath. Since it is still dark when Mary was in the tomb, one can say that this time is between 3-6 A.M. on Sunday. Why did Mary come to the tomb? The Synoptic account and the Gospel of Peter answers to anoint the body of the Lord (Lk. 24:1, Mk. 16:1) and to lament (Gospel of Peter 50: 52-53). Or it might be to have a proper burial for Jesus. Brown suggested that the preposition *Pros* in vs. 1 is a sign of editorial addition since it was not in the original story.

The pronominal subject «they» and «we» constitute a problem. Who is the «they»? Nicodemus, Joseph or the Jews? The «they» represents the Jews in the synagogue. Who and why is the 1st person plural «we»? Does it mean many people are involved in the visit to the tomb? Tatian and some other versions read 1st person singular *oida*. Brown made reference to Wellhausen and Spitta that the «we» *oidamen*, is an attempt to harmonize the Fourth Gospel and the Synoptic.⁴ Bultmann says it is the usual Semitic way of using the first plural to mean 1st person singular.⁵ I think that the «we» refer to the church including the disciples who were completely ignorant of where Jesus' body was.⁶

Vs. 2 is the first place where the disciple whom Jesus loved is mentioned together with the other disciples. Boismard⁷ thought that the other disciple and the disciple whom Jesus loved represent two different terminologies of two different stages of composition. Why introducing the beloved Disciple here at all? Scholars suggest several reasons: (1) to serve an editorial connection for 1-2 and 3-10; (2) to allow Peter to enter first as the representative of the Jewish Christianity and the Beloved Disciple (BD) as the Gentile Christianity; (3) to show reverence to Peter as the leader of the twelve; (4) to make Peter represent fleshly Christianity why the BD spiritual Christianity. Brown rightly rejected any polemic and symbolic interpretation and any attempt to introduce rivalry between Peter and the BD. To Brown,⁸ the introduction of Peter and the BD is for a dramatic purpose of bringing the story into climax. More will be said about who the BD is later.

What is the significance of the burial cloth in the tomb? Several importance are given:⁹ (1) The presence of it shows that Jesus' body was not stolen, (2) the position of the cloth itself brought the disciple into faith in the resurrection; (3)

symbolically, it shows that Jesus would not need the cloth again for he arose. It is unlikely that the BD following Peter behind, means that Peter is superior to the BD as some have suggested.¹⁰

Vs. 8. *Eiden kai episteusen*. After entering the tomb they saw and believed. What did they see? They believed what? The resurrection or the fact that the very tomb was the place where Jesus was buried? Scholars have pondered on the question. Textual variant made the whole problem worse. Codex Bezae renders it «they did not believe». OS^{sin} and few Greek mss. render it «they saw and believed». Dodd¹¹ and Brown¹² support 'they believed' in the resurrection because *pisteuo* can be translated in an absolute sense. For the following reasons I think that they saw and believed that it was the right tomb and they further believed that Christ was not there: (1) The word *pisteuo* can mean to believe, to be convinced or to accept as true; (2) The disciples were ignorant and probably did not believe Mary's report until they came to the tomb; (3) Verse 9 will make no sense if they believe in the resurrection; (4) the attitude of indifference of the disciples when they got back home militates against a belief in the resurrection because they were all quiet (vs. 10); (5) later episode in verse 16, 20 and 25 shows Jesus 'first appearance and disciples' belief. Vs. 9 used *graphen*. Which Scripture? Hoskyns and Bernard suggest Psalm 16:10. Freed says Jesus words as written in the Synoptic (probably Lk. 24:26). Few witnesses omit the word *graphen*.¹³ Bultmann sees the word *graphen* as an ecclesiastic addition by a redactor because there was a common ecclesiastical interest in predictive theology¹⁴.

III. Jesus Appearance to Mary Magdalene (11-18)

Let us look at some variant reading in some of the verses in this section. Vs. 11 reads *pros to mnemeio echo-εξω*. Codex Sinaiticus reads *en* instead of *pros*. Sinaiticus, Alexandrinus, OL. OS^{sin}, the Peshitta and some Diatessaron omit the word *echo*. Brown therefore suggested that *echo* is a scribal clarification.¹⁵ In verse 12, Mary saw two angels, but Mark and Luke spoke of men rather than angels.¹⁶ The number «2» is omitted in Sinaticus, one is mentioned in OL MSS. In verse 14-15 why didn't Mary recognize Jesus? Some say that it is because it was too dark. Others say Mary did not want to look directly because Jesus Christ was naked. Lightfoot and Hoskyns saw some theological symbolism in Mary taking Jesus to be a gardener. The garden is the garden of Eden where God is the gardener.¹⁹ The name *Maria* in vs. 16 presents some problems. Is Jesus speaking to Mary in Hebrew or Aramaic? The name Mary is very close to the Hebrew word «Miryam» in the NT. Determination of the language on the basis of the name is very complex because of the textual variant. Brown lists the renderings of this name in various available mss.:²⁰ Codex Vaticanus renders it «Maria» in John 19:25, 20:1, 20:11, and Mariam in 20:16 and 18. Codex Alexandrinus - Maria in 19:25, 20:11, 16, 18 and Mariam in 20:1. Codex Sinaiticus renders it Mariam in 19:25, 20:1, 11, 16, 18. P⁶⁶ renders it Mariam in 20:11 and Mariam in 20:18.

Rabbouni. This aramaic word which the Fourth Gospel interpret to mean teacher is missing in some Western tradition like Byzantine tradition, the Vulga-

te, and the Late family of the Greek mss. It is in Aramaic places in 19: 13,17. Probably, it was a scribal limitation of usage.²¹ However, some regarded this word as a typical address to God in the Rabbinic literature. This is probably why Hoskyns thought that Mary was expressing her faith in Jesus Christ.²² In verse 17 *Me mou Uptou*, the verse has been a bone of contention for many scholars. There are various usual and unusual translations. Bernard and Cotter translated it «don't fear». Others deliberatery translated and avoided the negative, thus translating it «touch me».²³ Some scholars translate it «Don't fear to touch me». Barrett translates it «Do not insist on touching me».²⁴ RSV. «Do not hold me», KJV. «Touch me not». NEB and NAB «Do not cling to me». Looking at the *Me mou uptou* I think that it carries the idea «do not touch me».²⁵ Probably Mary was trying to touch Jesus to be sure. The translation «touch me» or «don't fear to touch me» seem very erroneous.²⁶ Why did Mary want to touch or hold Jesus? There are several suggestions. (1) Mary wanted to hold to the source of her joy. (2) She thought Jesus had already come as he has promised. (3) And She wanted another Holy Communion from Jesus. Why will Jesus prevent Mary from touching him? Several suggestions were also given: (1) Kastner thought Jesus was naked and Jesus wanted Mary to avoid temptation. (2) Jesus was still sore and it would hurt him if Mary touch the sore. (3) So that Mary may avoid defilement that comes from touching a dead person. Bultmann's interpretation is very unlikely. He said that it is because Jesus resurrection is not tangible.²⁷ This is probably Bultmann's attempt to demythologize the resurrection.

The recognition scene and the touching of Jesus carry some significant interpretation. Feuillet sees an ecclesiastical and sacramental significance.²⁸ Mary represents Messianic or Christian community searching for Jesus. Jesus answer (woman) is regarded as a post-resurrection presence of Christ. It is a symbol of a form of his presence in the eucharist. Mary searching for Jesus can also represent an individual search for Jesus.²⁹ Hoskyns sees the eating of Christ's body and drinking of his blood as a symbol of this touching.³⁰

IV. Apperance of the Risen Lord to the Apostles (19-29)

This event took place on the same week of verse 20:1. Barrett sees some kind of liturgy in this section.³¹ On the same week disciples assembled on the Lord's day, blessing was given (peace be to you), the Holy Spirit descended and the presence of Christ brings the whole event to the climax. This passage has been used by some early Christians as an evidence for the observance of Sunday instead of Saturday.³²

Verse 19-23 is not originally united with 1-8, but it is an independent material.³³ In verse 19 the word *oun* serves a significant attempt to link 1-8 with 19-29. Why did the disciples lock the door? Despite the Fourth Gospel's explanation for it (because of the fear of the Jews) scholars still sought for more answer. They suggested that the disciples probably knew that Jesus could pass through the door.

For the word, *Eirene humin*, «Peace be to you», the Peshitta and the Vulgate

added «do not be afraid». ³⁴ This is not an ordinary greetings but a statement of fact in the Rabbinic Hebrew. It is repeated in vs 21 for an emphasis. Here in 19-23, there is an emphasis on the tangibility of Jesus' body he passed through the door and shew his hands. This postresurrection appearance has three basic strata, historical nucleus, the pre-Gospel oral tradition and the evangelist redaction.³⁵ This tradition is the same tradition mentioned by Paul in I Cor. 15:5 which is a historical fact developed into various stories of appearances, and the Evangelist consequently fitted these stories to his Gospel.³⁶

Vs. 22 is an integral part of the entire Gospel account. It integrates the major Johannine themes – Baptism with the Holy Spirit (Jn. 1:33; the living water Jn. 4:10; The paraclete passages in Jn. 14).³⁷

The word *enephusesen* is the very word used in Genesis 2:7 when God breathed into man. John's use of the word recalls the idea of a new creation for the disciples. The breathing of the Spirit here serves to identify the Spirit of the Church with the Spirit of Christ.³⁸ This breathing of the Spirit signifies the climax of Jesus' realationship to his disciples.³⁹ Just as God breathed his Spirit to man in the Garden of Eden, so Jesus breathes his Spirit to his own. This is the time when the eschatological time of peace is realized as Jesus has promised. Dodd sees this breathing of the Spirit as a non-Johannine expression.⁴¹

Unlike Dodd, I see this as the fulfilment of Jesus promise of the Holy Spirit in the Fourth Gospel. The purpose of the breathing of the Spirit is not just for a mere religious enthusiasm which believers should keep to themselves, but is an essential equipment for the mission of Christ. (As my Father hath sent me, even so sent I you Jn. 20:21). This Spirit will teach us what the mission is. The Spirit will energize us for our mission in a local situation and in our mission to the world at large.⁴³ This mission is beyond any color or race or any geographical location.

In the Near Eastern belief, the breathe of a holy man is believed to have a supernatural power. This passage, therefore, reflects the early Christians practice of ordination. Brown gave an example of this practice in the ancient Coptic Church.⁴⁴ The Coptic Patriarch has the custom of filling a skin bag with the breathe of the holy men of Alexandria and taking it to the Ethiopian Church for ordination.

Verse 23, is connected with vs. 22. It is the variant of Mk. 16:19, 18:18. Dodd said that it cannot be depended on Matt. 18:18 but from another tradition. Scholars are divided on the proper translation of this verse. The problem lies in the translation of the verbs *athientai* and *kekratentai*. There is a general agreement among the Greek scholars that these verbs are perfect. Henry Cadbury of Harvard University translated these verbs in form of simple future rather than perfect. He based his translation on the fact that in some cases, the perfect tense can be used in the apodosis of a general condition.⁴⁵ Cadbury, therefore translated these verbs - They shall be forgiven, and they shall be retained. Julius Mantey⁴⁶ argued strongly that it should be translated «they have been forgiven», and «they have been retained». This perfect tense has a dual function. It is a comple-

ted action with a present result. Does this power to forgive and retain sins is given to the apostles alone or is also given to the whole Church community? The Council of Trent condemned the idea that the power is given to all the believers. It was established there that this power is not just the power to preach, but power exercised by the ordained priest in the sacrament and penance.⁴⁷ Beare sees this passage as the Church's given authority to discipline, to remit sins of the converts, and retain the sins of those who reject Christ.⁴⁸ Hoskyns, Barrett and Dodd agree that there is no reason to confine this authority to the priest. This sin include all the sins committed and not only the one committed before baptism.⁴⁹

The word «Thomas» means twin. Many scholars agree that 24-29 is never an independent narrative, but is a secondary elaboration by John.⁵⁰ It has no Synoptic parallel. No post-resurrection appearance gives such attention to the individual attitude toward the risen Christ.⁵¹ The Evangelist developed a strong theme of doubt that has already appeared in the account of the appearance to the disciples. He used Thomas to represent the apostolic doubt. Did Thomas actually touch Jesus? If he did, would John credit his faith so much, to the extent of putting in his mouth such a supreme christological confession (my Lord and my God); Bultmann does not think the case of Thomas ever took place at all.⁵³ He regards it as a symbol of a father brought together with his peoples.

Thomas' confession, *ho Kurios ho' theos* has an old Testament background. It recalls Ps. 34:23, *Yahweh Elohe*. Such confession existed in both Centile and Christian literature as a formular to address God.⁵⁴ Alan Shaw maintained that the purpose of this Thomas story is neither for a historical purpose nor to use him as a moral example, but so that the reader might be involved dramatically in the fourth Gospel.⁵⁵ Brown⁵⁶ and Dodd⁵⁷ see the beatitude in verse 29 as a special encouragement to the Christians who have not seen the Lord face to face like the disciples. The same blessing that belongs to the disciples belongs to us.

V. *The Statement of tha author's purpose (30-31)*

Boismard⁵⁸ argued that this last part was written by Luke because the phrase, *men oun* is Lukan rather than Johannine (Lk. used it 26 times, but use only in Jn. 19:24). Some think that this part of chapter 20 once stood after 21:23. But when 21 was added it was moved to 20:30-31.⁵⁹ Hoskyns refused to accept 20:30-31 as a conclusion.

What are the other *semeia*, not written, that the writer of this verse 31 is referring to? Hoskyns said it is other post-resurrection appearances.⁶⁰ Bultmann says one of the signs source for the Gospel. Dodd refers it to the broader tradition about Christ's ministry on earth.⁶¹ Scholars have divided opinion on what *tauta* refers to. Bultmann says it is the whole Gospel. Barrett regards the death and resurrection of Jesus Christ as the greatest signs of all. *Tauta* as I understand it refers to the whole signs in the Fourth Gospel. The verb *ina pisteuseite* presents a problem. Scholars are not sure as to how it should be read. The critical editions of the Greek New Testament and the textual witness are divided on whe-

ther it should be read as an aorist subjunctive or present subjunctive. Bezae, Alexandrinus, Byzantine tradition, Von Soden American Bible Society (Greek N.T.) read aorist subjunctive (might come to faith). Codex Vaticanus, Sinaiticus, Westcott, Bover, and Nestle read present subjunctive - keep believing.⁶² The aorist subjective seems better since it can mean that the believer may come to faith and having one's faith corroborated as in Jn. 13:15. Upon the whole discussion it is very important not to forget the exact purpose of this section. The purpose is to draw the reader's attention to the riches of Christ's work.⁶³

VI. Conclusion

From the above discussion, the writer of the Gospel of John has no doubt concerning the resurrection of Jesus Christ. That is the reason why he cited concrete and eye - witness evidences for this resurrection. He was emphatic on the disciples «acceptance of Jesus» resurrection when they saw him face to face. The case of Thomas was dramatic in that the writer first presented him with a doubting personality. But he later made sure that the doubting personality is removed with one of the greatest Christological affirmation of the book *ho kurios kai ho theos*.

It is also interesting that the writer also ended with the same Christological affirmation and made sure that it is clear to his readers that his purpose of writing his account is to make it known that Jesus is the Christ, the son of God and his readers should believe this fact. He seems to be saying that, now remembers that unless Jesus is the Christ, the son of God, he cannot bear God's name, he cannot give the Spirit and cannot give eternal life which he has promised.

END-NOTES

1. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, (Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1966) Vol. 2, p. 975.
2. Ibid, p. 976.
3. Ibid, p. 998.
4. Ibid, p. 981.
5. R. Bultmann, *The Gospel of John*, Translated by G.R. Beasley-Murray RWN. Hoare, and J.K. Riches (Philadelphia: Westminster Press, 1971), p. 684.
6. P.S. Minear, «We Don't Know Where Jn. 20:2» *Interpretation* 30:125 April 1976, p. 127.
7. R.E. Brown op. cit., p. 983.
8. P.S. Minear, p. 127.
9. Brown, p. 1008.
10. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (New York: The Macmillan Comp., 1955), p. 468.
11. C.H. Dodd., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, (Cambridge: The University Press, 1953), pp. 198-186.

12. Brown, p. 987.
13. Brown, p. 987.
14. Bultmann, p. 684.
15. Brown, p. 988.
16. Mk. 16:4, Lk. 24:4.
17. Brown, p. 990.
18. Brown, p. 990.
19. R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (Oxford: The Clarendon Press 195b), p.
20. Brown, p. 990.
21. Brown, p. 991.
22. E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, (London Faber & Faber Press, London, 1974), p. 543.
23. W.D. Morris, *Exposition Times* 40, 1928-29, p. 527-28.
24. Barrett, p. 470.
25. D. Fowler, «The Meaning of Touch me not in Jn. 20:17» *Evangelical Quarterly EQ*, Jan-Mar, 1975, p. 16.
26. Ray Summer, «Death and Resurrection of Jesus, Jn. 18-21». *Review Exp.* Fall 1965, p. 481.
27. Bultmann, p. 687.
28. Brown, p. 1010.
29. Brown, p. 1010.
30. Hoskyns, p. 543.
31. Barrett, p. 477.
32. Brown, p. 1019.
33. Brown, p. 1021.
34. Brown, p. 1021.
35. R.H. Fuller, «John 20: 19-23» *Interpretation*, April 1978, p. 180.
36. R.H. Fuller, p. 183.
37. F.W. Beare, «Risen Jesus Bestows the Spirit: A study of Jn. 20:19-23» *Canadian Journal of Theology*, April 1968, pp. 96-100.
38. Ibid, p. 97.
39. Dodd, p. 227.
40. Dodd, p. 430.
41. Dodd, p. 430.
42. Brown, p. 1035.
43. Fuller, pp. 184-85.
44. Brown, p. 1035.
45. H. Cadbury, «The meaning of Jn. 20:30, Matt. 16:19, 18:18», *Journal of Biblical Literature JBL*. Sept. 1939, pp. 251-254.
46. J. Mantey, «Evidence that the perfect tense in Jn. 20:23 and Matt. 16:19 is mistranslated», *Journal of Evangelical Theological Society*, Summer 1973, p. 129.
47. Brown, p. 1041.

48. F.W. Beare, p. 99.
49. Brown, p. 1044.
50. Brown, p. 1033.
51. Brown, p. 1031.
52. Brown, p. 1032.
53. Bultmann, pp. 693-696.
54. Bultmann, p. 695.
55. Allan Shaw, «Breakfast by the shore and the Mary Magdalene Encounter as eucharistic narratives (Jn. 21:1-14, 20:11-18)». *Journal of Theological Society (JTS)* April 1974, p. 25.
56. Brown, p. 1048.
57. Dodd p. *Tradition*, pp. 354-355.
58. Brown cited Boismard, p. 1055.
59. Brown, p. 1057.
60. Hoskyns, p. 549.
61. Dodd *Tradition*, p. 429.
62. Brown, p. 1056.
63. Brown, p. 1061.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ'

Γιατί πέθανε ο Χριστός: κατά την προς Εβραίους Επιστολή

Καθηγ. Σ. Αγουρίδης

1. Γενικά

Το θέμα της συγγραφής της Επιστολής δε μας ενδιαφέρει εδώ. Πολλοί την ονομάζουν: «Η Επιστολή της Ιερωσύνης» (A.M. Hunter, *Introducing the New Testament*, repr. 1961, σελ. 157). Η ρητορική και προτρεπτική αυτή μπροστούρα είναι γραμμένη από ένα θεόπνευστο ιερό συγγραφέα και εμπνευσμένο χριστιανό, και δεν υστερεί σε τίποτε των επιστολών του αγίου Παύλου, τον οποίο θέλει κι ο ίδιος πάτρονά του: Αυτός ο «λόγος παρακλήσεως» (13,22) είναι προτρεπτικός. Απευθύνεται προς χριστιανούς εξ Εβραίων, κατά πάσα πιθανότητα εξ Εσσαίων προερχόμενους, και τους προτρέπει να κρατήσουν τη χριστιανική τους πίστη σε μια περίοδο σκληρού διωγμού από τη Ρώμη. Η επιστροφή τους στον Ιουδαϊσμό θα εσήμανε κάλυψη από το νόμο περί της θρησκείας των Ιουδαίων και αποφυγή των κινδύνων από το Κράτος. Ίσως να πρόκειται περὶ χριστιανών της Ρώμης, γύρω στα 90 μ.Χ.

Η Επιστολή έχει τέτοια ενότητα θέματος που οι υποψηματιστές της δε μπορούν με ακρίβεια να την αναλύσουν. Γενικά, θα μπορούσε να πει κανείς πως το πρώτο κύριο θέμα του χριστιανού ιεροκήρυκα είναι: Η τελικότητα και πληρότητα της αποκάλυψης του Θεού «εν Γιώᾳ» (1,1-4,13). Ακολουθεί σαν θέμα: Η ασύγκριτη υπεροχή του Ιησού ως επίγειου και ουράνιου Λοχιερέα, στο Σταυρό και στο ουράνιο θυσιαστήριο, απέναντι στον Ιουδαίο Αρχιερέα και στις ιουδαϊκές περί αμαρτιών θυσίες (4,14-10,18). Η Επιστολή καταλήγει στις: Συνέπειες μιας τέτοιας υπεροχής για την πίστη των χριστιανών που βρίσκονται σε κίνδυνο (10,19-12,29). Ο «λόγος παρακλήσεως» κλείνει με παραινέσεις, που ακολουθούν προσωπικές αναφορές και ευλογίες (13, 1-25).

Δε μπορούμε εύκολα να καταλάβουμε το νόημα του Σταυρού του Χριστού για ένα συγγραφέα καλλιεργημένο, Αλεξανδρινό δάσκαλο, με συμπάθειες προς το Φίλωνα και τον πλατωνισμό του, καθώς και πλατειά θεολογική ενημέρωση ως προς τον Ιουδαϊσμό. Ο συγγραφέας μας, όποιος κι αν ήταν, έχει αφομοιώσει την πλατωνική αντίληψη πως τα ορατά είναι φτωχή αντιγραφή των αόρατων πραγματικήτων. Εκείνα είναι πεπερασμένα και ατελή, ενώ αυτές είναι αιώνιες και τέλειες. Ο Ιουδαϊσμός για το συγγραφέα είναι μια φτωχή αντιγραφή, σκιά των «πραγμά-

των», ενώ ο Χριστιανισμός είναι η πραγματικότητα· επομένως και η αποστασία απ' αυτήν την πραγματικότητα σημαίνει επιστροφή στις σκιές, σε ένα χαμηλό θρησκευτικό επίπεδο ζωής, που στέρει από τη σωτηρία. Ο Ιουδαικός Νόμος είναι σκιά των «μελλόντων αγαθών», όχι (10,1) η ίδια η εικόνα των πραγμάτων, και γι' αυτό προσπαθεί ο Ιουδαισμός με ατέλειωτες θυσίες να προσεγγίσει το αιώνιο — σε μια μάταιη προσπάθεια. «Όπως τονίζει αλλού για το ίδιο θέμα: «Ανάγκη ουν τα μεν υποδείγματα (αντιγραφές) των εν τοις ουφανοίς τούτοις (με τον παραπάνω τρόπο) καθαρίζεσθαι, αυτά δε τα επουράνια (απαιτούν) χρείττονι θυσίαις, παρά ταύτας» (9,23). Γι' αυτό και ο Χριστός με το θάνατό του δεν εισήλθε στα 'Άγια του ιουδαικού ναού ως Αρχιερέας αλλά «εις αυτόν τον ουφανόν, νυν εμφανισθήναι τω προσώπω του Θεού υπέρ τημών» (9,24). Δεν είναι σαφές πως αυτή η διαφορά αρχέτυπου και σκιάς μπορεί να έχει για το συγγραφέρε κάθετη μαζί και οριζόντια διάσταση. Ποιος από τις δύο είναι περισσότερο φραστική και ποιο πιο πραγματική («Ου γαρ έχουμεν ὡδε μένουσαν πόλιν αλλά την μέλλουσαν επιζητούμενη 13,14· καὶ η προκείμενη ελπίδα μας, που είναι ἀγκυρα ασφαλής καὶ θένται, εισέρχεται εἰς το εσώτερο του καταπετάσματος, ὃπου πρόδρομός μας μπήκε ο Χριστός ως Αρχιερέας κατά την τάξη Μελχισεδέκ 6,19);

Εφαρμόζοντας την αλεξανδρινή μέθοδο ερμηνείας, συνδέει την αρχιερωσύνη του Ιησού, που δεν καταγόταν από τη φυλή Λευί αλλά του Ιουδα, προς την αρχιερωσύνη του Μελχισεδέκ, μιας προκατακλυσμαίας και εσχατολογικής επίσης μορφής (Βλ. Β' Ενώρ, κεφ. 70 εξ.), προς την οποία υπετάγη και ο Αβραάμ (Γεν. 14, 18-20). Μέ πολὺ τεχνητό τρόπο — αποδεκτό όμως την εποχή εκείνη — προσπαθεί να πείσει τους αναγνώστες του για την αιωνιότητα της αρχιερωσύνης του Χριστού.

Το θέμα όμως του συγγραφέα της Επιστολής είναι τέτοιο, που τον υποχρεώνει να αναφερθεί πολλές φορές στο θάνατο του Χριστού και στη σημασία αυτού του θανάτου υπό τις προϋποθέσεις που είδαμε. 'Έναντι ιδίως των περί αμαρτιών θυσιών της Π.Δ. νιώθει την ανάγκη των αναγνωστών συχνά να τους μιλήσει περί της αξίας του θανάτου του Ιησού ως θυσίας: έναντι δε της επικρεμάμενης επί των αναγνωστών της Επιστολής απειλής από νέο χρατικό διωγμό αθείται συχνά να εξάρει τον ηρωισμό του Ιησού έναντι του θανάτου, επιδιώκοντας έτσι να κάνει τους παραλήπτες να μιμηθούν των Αρχηγών της πίστεως. Η περί του θανάτου του Χριστού διδασκαλία του αντλείται βασικά από την αρχαϊκή χριστιανική παράδοση, που υπό τις συγχεκτιμένες συνθήκες των παραληπτών της Επιστολής του δίνει την ευκαιρία να εκφράσει μέσα από την ιδιαιτερη, δική του εμπειρία το λόγο της «παράκλησής» του.

2. Ιδιαιτερότητες της περί του Σταυρού θεολογίας

Όπως παρατηρεί και ο A. Sabatier, απουσιάζει από την προς Εβραίους η Παύλεια αντίληψη πως ο θάνατος του Χριστού ήταν τιμωρία που έπεσε πάνω Του αντί πάνω σε μας, η ιδέα της αιώνιας υπομονής στα παθήματα που άξιζε να υποστούν οι ένοχοι. Η ιδέα αυτή είναι εντελώς ξένη προς το Λευιτικό τυπικό, που ο

συγγραφέας της προς Εβραίους μισθετεί και ακολουθεί λεπτομερώς (ό.π., σελ. 51). Ο σ. γνωρίζει επίσης καλά και την έννοια του Μεσίτη νέας Διαθήκης. Ο σ. της προς Εβραίους «γηθικοποιεί» το όλο θέμα της θυσίας· δεν ισχυρίζεται ότι και η λατρεία στο Λευτικό αναζητάει πραγματικές γηθικές ευλογίες, θεωρεί όμως το όλο σύστημα ανίκανο να κερδίστε αυτές τις γηθικές ευλογίες για το λαό. Ο θάνατος και γι' αυτόν, όπως για τον Παύλο, ήταν πράξη αποφασιστική για τη σωτηρία, οργανικά συνδεόμενη προς την Π.Δ., που η προς Εβραίους ερμηνεύει από την άποψη της λατρείας μάλλον ότι του Νόμου. Η Παύλεια άποψη πως ο Χριστός έπαθε αυτή για μας δεν κατέχει το κέντρο της σκέψης στην προς Εβραίους: παρουσιάζεται κάπως εδώ κι εκεί, το ότι όμως το έργο της σωτηρίας ενεργείται «extra nos» προς χάρη μας τονίζεται εδώ περισσότερο ότι στον Παύλο. Όπως παρατηρεί ο Gustav Aulen, στην προς Εβραίους λείπουν οι χαρακτηριστικές παύλεις διατυπώσεις περί της οργής του Θεού και της δικαιοσύνης, καθώς επίσης οι σχέσεις του θανάτου του Χριστού προς την κοινωνία της «πίστεως» και προς τη νέα γηθική ζωή του Πνεύματος (ό.π., σελ. 87).

Εδώ, στις σχέσεις του Παύλου και του συγγραφέα της προς Εβραίους, πρέπει να προστεθούν και τα εξής. Η «πίστις» π.χ. για τον Παύλο είναι προσωπική εξάρτηση από το Χριστό και εμπιστοσύνη σ' Αυτόν. Στην προς Εβραίους η «πίστις» είναι «σιγουριά γι' αυτά που ελπίζουμε και βεβαιώτητα γι' αυτά που δε βλέπουμε» (11,1). Η έλλειψη αυτή της Παύλειας έννοιας της πίστης αφήνει κάπως μετέωρη και απομονωμένη στην υπεροχότητά της τη θυσία του Χριστού. Είναι δέδαια «υπέρ τημάν» η θυσία, αλλά πάρα πολύ extra nos. Πρέπει, επίσης, να σημειωθεί πως θεολογικές απόψεις όπως η περί θείου σχεδίου (2,9-10), η περί μεσσιανικής υπακοής (5,8), η σχέση του θανάτου του Ιησού προς την αγάπη του Θεού (9,28), η ανάσταση του Ιησού (13,20) και η σχέση της προς το θάνατο του Δικαίου ή του Δούλου της Π.Δ. τυγχάνουν μικρής ή καμίας προσοχής. Και πέρα από αυτά, απουσιάζουν και άλλα Παύλεια θέματα όπως: η εμπειρία της πίστης που μας ενώνει με τον Εσταυρωμένο, η μαστηριακή κοινωνία και η διδασκαλία περί «συμπάσχειν» μετά του Χριστού — κάτι που και το θέμα της Επιστολής απαιτούσε, και όμως αυτά απουσιάζουν εντελώς.

Εξάλλου, ο σ. χρησιμοποιεί υπέροχους, πολύ υψηλούς τίτλους για το πρόσωπο του Χριστού (όπως «ακληρονόμος πάντων», «απαύγασμα της δόξης και χαρακτήρα της υποστάσεων», «χωρίς αμαρτίας» (4,15), «αρχηγός της σωτηρίας», «πρόδρομος», «μεσίτης κρείσσονος διαθήκης», ενώ συγχρόνως μιλάει όσο λίγοι συγγραφείς για την ανθρώπινη αγωνία του Ιησού μπροστά στο θάνατο: «οὐ γαρ ἔχουμεν αρχιερέα μη δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ασθενείαις ημῶν, πεπειραμένον δε κατά πάντα καθ' ομοιότητα χωρίς αμαρτίας» (4,15): «ος εν ταῖς ημέραις της σαρκὸς αυτοῦ δεήσεις τε καὶ ικετηρίας προς τον δυνάμενον σώζειν αυτόν εκ θανάτου μετά κραυγῆς ισχυράς καὶ δακρύων προσενέγκας, καίπερ αν μιός, ἐμάθεν αφ' αν ἐπαθεί την υπακοήν, καὶ τελειωθείς εγένετο τοις υπακούουσιν αυτώ πάσιν αἵτιος σωτηρίας αιωνίου, προσαγορευθείς υπό του Θεού αρχιερεύς κατά την τάξιν Μελγισεδέκη»

(5,7-10). Αυτό αποτελεί άλλη ιδιαιτερότητα της προς Εβραίους, η οποία, προφανώς, σχετίζεται προς τους κινδύνους και τους διωγμούς των αναγνωστών από το κράτος.

Ενός όμως το Πρόσωπο του Χριστού είναι τόσο συμπαθώς στραμμένο προς τον άνθρωπο, η περί Θεού εικόνα της προς Εβραίους θυμίζει την αυστηρή περί του Θεού εικόνα που έχουμε στον Ιουδαϊσμό, μάλιστα στο «Θεό των πνευμάτων» της Εσσαϊκής κοινότητας. Ο ίδιος ο σ. υπογραμμίζει: «Φοβερόν εστι το εμπεσείν εις χείρας Θεού ζώντος» (10,31). Δε φάνεται πως ήταν μόνο οι περιστάσεις των παραληπτών που επέβαλαν στο σ. μία τέτοια εικόνα Θεού τιμωρού, που «παίδευε» τον άνθρωπο, πάντα θέβαια για το καλό του. Είναι και το ότι ο ίδιος όπως και οι παραλήπτες ήσαν πρώην Εσσαίοι. Αυτοί είχαν πολύ αυστηρή αντίληψη περί του τιμωρού Θεού.

Ο Vincent Taylor θεωρεί σωστά το συγγραφέα της προς Εβραίους ανήκοντα στον Παύλειο κόκλο κι αυτό διακρίνει στη θεολογία του περί του Χριστού ως αντιπροσώπου μας (3,1·4, 14-16· 5,5 εξ. 6,20· 7,22· 26· 8,1 εξ. 9,11· 15· 24-28· 10,21· 12,24). Βεβαίως, εδώ ο λόγος είναι περί της «θυσίας» του Χριστού «πιέρη τημάνων». Επίστης, όλες αυτές οι αναφορές στο θάνατο του Χριστού, ενώ δε σχετίζουν το θάνατο αυτό προς το Νόμο, πολλές φορές το κάνουν αυτό σε σχέση με την αμαρτία. Πώς όμως; Ο καθόλου τόνος αυτής της θυσίας του Χριστού «πιέρη τημάνων» της περίπου όπως στον Ιουδαιισμό η αρχιερατική θυσία κατά την τμέρα του Εξιλασμού: «Τον δε βραχύ τι παρ' αγγέλους ηλαττωμένον βλέπομεν Ἰησούν διά το πάθημα του θανάτου δόξῃ και τιμῇ εστεφανωμένον, όπως χάριτι Θεού πιέρη παντός γεύστηται θανάτου» (2,9). Επίσης: «... 'Οθεν ὥφειλε κατά πάντα τοις αδελφοίς ομοιωθῆναι, ίνα ελεγήμων γένηται και πιστός αρχιερεύν τα προς τον Θεόν εις το ιλάσκεσθαι τας αμαρτίας του λαού'. Παρόμοια: «... δι' εαυτὸν καθαρισμὸν ποιησάμενος των αμαρτιῶν τημάνων εκάθιστεν εν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης εν υψηλοῖς» (1,3). Βλ. ομοίως και: 2,17· 7,27· 9,11 εξ. 14· 26· 28· 10,12· 13· 13,11 εξ. Την οικουμενικότητα της επίδρασης του θανάτου του Χριστού τη δρίσκουμε στην έκφραση «πιέρη παντός» (2,9), ενώ και όπου δέκτης της εὐλογίας είναι ο «λαός» (4,9 π.χ.) υπ' αυτόν δε νοούνται μόνοι οι Ιεραχλίτες.

Με λίγα λόγια: Ενώ τόσα πολλά γράφονται στην Επιστολή αυτή περί «θυσίας», δε σχετίζεται αυτή προς την αγάπη του Θεού, όπως στον Παύλο, ούτε τόσο άμεσα με τη ζωή εν πνεύματι, εν Χριστώ, εν αγάπῃ. Δεν την αγνοεί την αγάπη, και φάνεται να την υπαινίσσεται («... όπως χάριτι Θεού πιέρη παντός γεύστηται θανάτου»). Το ίδιο πρέπει να ξέρει την προφητική ιδέα περί θανάτου του Ιησού ως Δικαίου ή Δούλου του Θεού, καθώς και περί της σχέσης του θανάτου του προς την ανάστασή του (6λ. 9,28· 13,20). Παρά τάπτα, δεν τον απατσολούν τα θέματα αυτά, όπως συμβαίνει με τον Παύλο.

Στον Παύλο ο θάνατος του Χριστού συνδέεται με τη νέα ζωή. Εδώ, ηθικός και πνευματικός στόχος του θανάτου του Ιησού αναφέρονται όχι, όπως παρά Παύλο, στη μεταμόρφωση του ανθρώπου με την ενοίκηση εντός αυτού του Πνεύματος του

Ιησού. Εδώ, ως στόχοι τονίζονται (α) η απαλλαγή από το φόβο του θανάτου – άμεσα αντιμετωπίζόμενου από τους παραλήπτες της Επιστολής – θανάτου, που μαζί με το διάβολο, κατήργησε ο σταυρός του Ιησού (2,15)· και (β) «η καθαρότητα της συνειδήσεως από νεκρών έργων», όπως τα τελετουργικά της Π.Δ. Στην Εκκλησία αυτή η καθαρότητα εκφράζεται ως λατρεία όχι νεκρών θεοτήτων ή θρησκευτικών απόψεων αλλά «Θεώ ζώντι» (9,14). Κι αυτό αφορά στη συγκεκριμένη κατάσταση των παραληπτών.

Είναι αδύνατο ο συγγραφέας αυτός να διαβάστηκε και να κατανοήθηκε από τους αναγνώστες, αν αυτοί δεν ήσαν πράγματι εξ Εβραίων και δεν εγνώριζαν λεπτομέρειες του Λευιτικού περί Θυσιών, περί του ρόλου του αρχιερέα, ως προς το Ιερό, και περί του τυπικού της εορτής του Εξιλασμού. Περί της τελευταίας αυτής ξέρουμε πολλά από το Λευιτ. κεφ. 16. Ο σ. της προς Εβραίους μιλάει για το τυπικό αυτής της εορτής ως «παραδολής εις τον καιρόν των ενεστηκότα...» (9,9), και συνεχίζει στο στίχο 11 εξ.: «Χριστός δε παραγενόμενος αρχιερεύς των μελλόντων αγαθών διά της μείζονος και τελειότερας σκηνῆς, οι χειροποίητου, τουτ' ἐστιν ου ταύτης της κτίσεως, ουδὲ δι' αἵματος τράγων και μόσχων, διά δε του ιδίου αἵματος εισήλθεν εφάπαξ εις τα ἄγια, αιωνίαν λύτρωσιν ευράμενος». Και συνεχίζει την επιχειρηματολογία του στο στίχ. 13: «Εἰ γαρ τὸ αἷμα ταύρων και τράγων και σπόδος δαμάλεως ραντίζουσα τους κεκοινωμένους αγιάζει προς τὴν της σαρκός καθαρότητα, πόσῳ μάλλον το αἷμα του Χριστού, ος διὰ πνεύματος αιωνίου εκυόν πρόστινες ἀμώμον τῷ Θεῷ, καθαρίει τὴν συνείδησην υμῶν από νεκρών έργων εις το λατρεύειν Θεώ ζώντι». Εδώ έχουμε μια σαφή αναφορά περί καθαρής συνείδησης.

Ο οποιασδήποτε ερμηνευτική κατεύθυνσης αναγνώστης θα συμφωνήσει πως, αν κάποιες διδαχές χρειάζονται «απομίθευση», σίγουρα αυτή έχει προτεραιότητα. Ο V. Taylor προτείνει την ακόλουθη, ανεπαρκή κατά τη γνώμη μας, προσέγγιση: 'Όταν πλησιάζουμε το Θεό, υπάρχει κάποιος που μας αντιπροσωπεύει, που μιλάει υπέρ τημών, όπως λέγεται πως έκανε ο αρχιερέας κατά την ημέρα του Εξιλασμού. Ο Ιησούς έκανε ό,τι είναι αναγκαίο για τη σωτηρία μας. Γίνεται ο ίδιος η φωνή μας, όταν κανονικά είμαστε βουβοί. Νομίζω όμως πως χρειάζεται ριζικότερη απομίθευτική διατύπωση: Ο Ιησούς κατά πρώτο και κύριο λόγο αλλά και όλοι οι αθλητές και μάρτυρες της πίστεως, συνηγορούν και μεσιτεύουν, κατά κάποιο τρόπο, στο θεμέλιο της ύπαρξης του κόσμου, στο Θεό, υπέρ των αγωνιζομένων ακόμα επὶ τῆς γῆς για την πραγματοποίηση των ίδιων ιδανικών. Αυτή η διατύπωση, νομίζω, δίνει κάποιο νόημα κατανοητό για μας σήμερα.'

3. Ο θάνατος του Χριστού και η Ευχαριστία

Το αν η προς Εβραίους αναφέρεται πράγματι στην περί Ευχαριστίας διδασκαλία, αυτό θα ήταν πολύ σημαντικό ως προς την όλη τάση του σ. της Επιστολής περί του αρχιερατικού έργου του Χριστού στον ουρανό ενώπιον του θείου θυσιαστηρίου. Αυτό όμως εξαρτάται μόνο από το δύσκολο χωρίο 13,10: «Ἐχομεν θυσιαστήριον εξ ου φαγεῖν ουκ ἔχουσιν εξουσίαν οι τη σκηνή λατρεύοντες». Από το Χρυσόστομο (O-

μιλ. στην προς Εβραίους XXXII, 304, Α) μέχρι πολλούς θυζαντινούς (Ζιγανθηνός «λέγει δε περὶ τῆς μωσικῆς θυσίας του δεσποτικού σώματος») και συγχρόνους (Π. Τρεμπέλας, Προς Εβραίους, σελ. 205: ἡ ο σταυρὸς του Χριστοῦ, ἡ η αγία τράπεζα της Ευχαριστίας ἡ ο ίδιος ο ἐμψυχος Χριστός), το χωρίο θεωρείται ως αναφερόμενο στη θεία Ευχαριστία παρά τις κάποιες αμφιβολίες που περιέχει η διατύπωση του Π. Τρεμπέλα. Πολλοί όμως άλλοι ερμηνευτές αναφέρουν το χωρίο στο ουράνιο θυσιαστήριο, όπου ο Ιησούς προσφέρει αιώνια θυσία. Και στο ελληνικό αυτί μας η λέξη «θυσιαστήριο» δεν ταιριάζει σε αναφορά προς την Ευχαριστία. Έτσι π.χ. ο A.Purge, στο The Interpreter's Bible, vol. 11, σ. 755-57. Το ίδιο και ο V. Taylor (ό.π., σελ. 110)· ο E.E. Scott, στο Peake's Commentary on the Bible, σελ. 900· ο H.T. Andrews, στο Abington Commentary, σελ. 1325, και πολλοί άλλοι. Πουθενά αλλού στην Επιστολή δεν αναφέρεται η Ευχαριστία, όπως ίσως θα περιμένει κανείς, όταν μάλιστα ο σ. γράφει πως ο Ιησούς ἔγινεν «έγγυος κρείσσονος διαθήκης» (7,22) ή «Καὶ διά τούτο διαθήκης καινῆς μεσίτης εστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς απολύτωριν των επί τη πρώτη διαθήκη παραβάσεων» (9,15). Και εγώ βρίσκω σωστή την άποψη πως ο στίχ. 13,10 δεν αναφέρεται στην Ευχαριστία, ενώ πιστεύω πως αυτή η ἔξαρση του χριστιανικού, ουράνιο θυσιαστήριού είναι του ιουδαϊκού της σκηνής του μαρτυρίου, και συνεπής είναι προς την όλη αλεξανδρινή – πλατωνική προσπτική του συγγραφέα, και ούτε κανένα αντισακραμενταλισμό υπονοεί, κάποια δήθεν πολεμική κατά της εκκλησιαστικής Ευχαριστίας. Ισα-ίσα, μπορεί ασφαλώς να υποθέσει κανείς κάποια σχέση μεταξύ της θείας Ευχαριστίας και της αιώνιας προσφοράς του Αρχιερέα Ιησού στο ουράνιο θυσιαστήριο, αλλά περί αυτής απλούστατα δε βρίσκει σκόπιμο να κάνει λόγο ο σ. «Με τη λέξη θυσιαστήριο δεν έχει κατά νου αντικείμενο επί της γης ἡ εν ουρανοίς, αλλά το θυσιαστικό θάνατο του Χριστού επί του Σταυρού, ενώ υπό τους «λατρεύοντας τη σκηνή» εννοεί τους Εβραίους ιερείς, κατά το Λευιτικό» (V. Taylor, ίδ.π., σελ. 109). Επειδή στη συνάφεια γίνεται λόγος περὶ «φαγητών» και «օρωμάτων», σε σχέση μάλιστα με «διδαχές ποικίλες και ἔνεας» (13,9), πολλοί ερμηνευτές, πλάι στους Εβραίους ιερείς, υπονοούν επίσης κάποιες αιρετικές ομάδες ή δείπνα Μυστηριακών Θρησκειών.

Γιατί όμως αποδίδεται τόση σημασία στην ερμηνεία του χωρίου 13,10; «Οπως εξηγεί ο V. Taylor, ο λόγος είναι πως, ενώ η προς Εβραίους αντλεί από την παραδοσιακή διδαχή της Εκκλησίας περί του έργου του Χριστού ότι μας αντικατέστησε, μας αντιπροσώπευσε και πως ήταν θυσία υπέρ τημών, δεν αναπτύσσει σε κάποιο ορατό έθαμό, ούτε καν εισάγει σε θέματα όπως η διά της πίστεως οικείωση της χάριτος του Θεού εν Χριστώ και η μυστηριακή κοινωνία, ως μέσα διά των οποίων οι ευλογίες του έργου του Χριστού γίνονται κτήμα των πιστών. Απουσιάζει γενικά η ιδέα περὶ της συμμετοχής του πιστού στα παθήματα του Χριστού (ό.π., σελ. 110), η πνευματική και μυστηριακή έννοια. Τα χωρία 3,14· 3,1 και 6,4 («μέτοχοι γεγόναμεν Χριστού...», «εκλήσεως επουρανίου μέτοχοι...», υμετόχους γεννηθέντας Πνεύματος Αγίου») δείχνουν συμμετοχή με το

Χριστό, όχι ένωση με το Χριστό στη ζωή των παθημάτων και του θανάτου. Δεν αποκλείεται ο σ. να στρέψει την προσοχή του προς έναν κύκλο ιδεών, ενώ πολλά άλλα σπρώχνονται στη σκέψη του προς τα πίσω και δεν εκφράζονται για να δοθεί έτσι η έμφαση σ' αυτά που θέλεις να γράψει. Μα θα πει κάποιος: Πού είναι το πρόβλημα, αφού ο σ. αναφέρεται σε συγκεκριμένη εκκλησιαστική παράδοση, από την οποία και αντλει ο ίδιος; Σίγουρα, η προς Εβραίους αναφέρεται σε κάποια αρχική χριστιανική κατάγηση, προτρέποντας τους αναγνώστες από τα στοιχειώδη της χριστιανικής πίστεως να προχωρήσουν προς τη χριστιανική τελειότητα: «Διό αφέντες τον της αρχής του Χριστού λόγον επί την τελειότητα φερόμεθα, μη πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας από νεκρών έργων και πίστεως επί Θεόν, βαπτισμών διδαχής επιβίσσεων τε ψειρών, αναστάσεών τε νεκρών και κρίματος αιωνίου. Και τούτο ποιήσουμε, εάνπερ επιτρέπει ο Θεός» (6, 1-3). Το χωρίο αυτό είναι πολύ δύσκολο να ερμηνευτεί, αφού είναι αδύνατο να πούμε σε τι μπορεί να αντιστοιχεί καθένας από τους χρησιμοποιούμενους όρους. Η συνάφεια πάντως αυτών των στίχων και των εφεξής, περί του «αδυνάτου της μετανοίας» σε περίπτωση αποστασίας, δείχνουν πως ο σ. καθοδηγείται σ' αυτά περισσότερο από τό ποιμαντικό του ένστικτο και από τις ανάγκες των αναγνωστών για σταθερότητα στην πίστη. Ούτε έδαικι, τότε που έγραφε αυτά τα λόγια ήταν δυνατό να φανταστεί πως θα τα χρησιμοποιούσαν στη μετέπειτα ζωή της Εκκλησίας ο Τερτυλλιανός, ο Μοντανιστές και άλλες υπεραυστηρές εκκλησιαστικές ομάδες. Πρόκειται για superarrogatio. Παρά ταύτα, στη συνέχεια οι στίχ. 9-12 διαθεβαιώνουν τους αναγνώστες πως ο Θεός δεν είναι άδικος και δε θα λησμονήσει «του έργου ημών και της αγάπης ης ενεδείξασθε εις το όνομα αυτού, διακονήσαντες τοις αγίοις και διακονούντες...» (6,10 εξ.). Σίγουρα τα λόγια αυτά δεν έχουν γενικότερη κοινωνική ήθική στηματία, αλλά άμεσα σχετίζονται προς την αλληλεγγύη που οι αναγνώστες έδειξαν κατά «τας πρότερον ημέρας, εν αις φωτισθέντες πολλήν άθλησιν υπεμείνατε παθημάτων...» (6, 10, 32-36). Τους ζητάει να εμμείνουν και τώρα στην πίστη και ομολογία του Χριστού, όπως έκαναν οι ίδιοι και στο παρελθόν.

Με όλα αυτά θέλουμε να πούμε πως καταντάεις ακόντιο να μη δρίσκει κανείς σ' αυτήν την Επιστολή οποιεσδήποτε ηθικές προσταγές, όταν η ίδια η χριστιανική πίστη σημαίνει γ' αυτή ζωή ή θάνατο για τους αναγνώστες. Όπως σημειώνει ο Aulen, αν και είναι αληθές ότι ο σ. ηθικοποιεί το όλο θέμα της θυσίας, πιστεύεται ότι η λατρεία του Λευτικού κατέτεινε και προς αληθινές ηθικές ευλογίες, αν και αποδείχθηκε αδύναμη να τις προσφέρει στο λαό. Πιστεύουμε ότι το *idio in fortiore* συμβαίνει με τη θυσία του Χριστού: Χωρίς ο σ. να το διαλαλεί, η θυσία του Χριστού περιέχει όλες τις ηθικές συνέπειες της κοινωνίας με το Θεό που επιτεύχθηκαν διά της θυσίας του Χριστού. Χωρίς αυτό να είναι άνευ σημασίας, πιστεύουμε πως δεν είναι μέσα στη ροή της σκέψης του ο λόγος περί μαστηριακής εν Χριστώ ζωής (ευχαριστία) ή περί της νέας ηθικής ζωής του πιστού εν Πνεύματι ως καρπών των σταυρικού θανάτου του Ιησού. Αντιμετωπίζει τη χριστιανική ζωή μοναδικά εμπρός σε ένα ενδεχόμενο: Το μαρτυρικό θάνατο.

Δεν πρέπει να μας διαφύγει η κεντρική θέση που έχει στην Επιστολή ας τύπος και παράδειγμα η από τον ίδιο το Χριστό θυσία και προσφορά του εαυτού του εφάπαξ εις τα ἄγια και αιωνίων εις το ουράνιο θυσιαστήριο ενώπιον του Θεού. Οι ιδιαίτερες υποχρεώσεις των αναγνωστών επιβάλλουν τόση θυσιαστική οραλογία περί του Χριστού και τόσες εικόνες περί του έργου του Ιησού ως θυσίας («διά δε του ιδίου αἵματος», «αιωνίαν λύτρωσιν ευράμενος», «το αἷμα του Χριστού», «ος εαυτόν προσήνεγκεν ἀμώμον τῷ Θεῷ», «ούτος μίαν προσενέγκας θυσίαν...» κτλ.). Σημασία έχει η αποτελεσματικότητα της θυσίας και ex silentio η θυσία ως παράδειγμα για τους αναγνώστες.

4. Η κατανόηση των γραφομένων τότε και σήμερα

Κατά την προς Εβραίους, ο Χριστός έγινε πελεγμένον και πιστός αρχιερεύς εις το ιλάσκεσθαι τας αμαρτίας του λαού» (2,17): «νυνὶ δε ἀπαξ επί συντελείᾳ των αιώνων εἰς αθέτησιν τῆς αμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αυτού πεφανέρωται...» (9,26 εξ.). Η αποκατάσταση δηλ. της κοινωνίας του Θεού προς την ανθρωπότητα έγινε κατά τους ἐσχατους χρόνους με την προσφορά της θυσίας του Χριστού επί του σταυρού. Πρέπει να προσέξουμε πολύ γιά να καταλάβουμε σωστά τι θέλει ακριβώς να πει ο συγγραφέας: Μεταξύ του Ιησού και της συντέλειας είναι πολύ λίγος ο χρόνος: στην προοπτική του επικείμενου, του εγγύς τέλους, και της πραγματοποίησης των υποσχέσεων του Θεού πρέπει να τοποθετούμε όσα γράφει περί του νοήματος της σταυρικής θυσίας του Χριστού ως εξιλασμού για όλη την ανθρωπότητα, και περί της χριστιανικής ζωής κυρίως ως απάντησης, ακόμα και με το μαρτύριο ἡ το θάνατο στην πρόκληση της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής λατρείας. Πρέπει να καταλάβουμε τη συγκεκριμένη κατάσταση που αντιμετωπίζει ο σ. Λόγω της κριτικότητας της κατάστασης αυτής, μιλάει για μερικό πράγματα σχεδόν επιγραμματικά: Πώς π.χ. ο Χριστός προσέφερθη «εἰς το πολλών ανενεγκείν αμαρτίας» (9,28) ή πώς η θυσία του «καθαρίει τὴν συνείδησην τημῶν από νεκρών ἔργων (ἔργα που οδηγούν στο θάνατο) εἰς τὸ λατρεύειν Θεῷ ζῶντι» (9,14), πουθενά δὲν εξηγεί πως ο Χριστός είναι πράγματι η μόνη θυσία υπέρ αμαρτιών. Γιατί; Ο V. Taylor (The Cross of Christ, London, 1957, σελ. 57) σωστά υποδεικνύει ως απάντηση στο ερώτημα αυτό όχι μόνο την οικείότητα του αρχαίου κόσμου, των αναγνωστών δηλ., στην κάποια αποτελεσματικότητα της θυσίας γενικά. Ως προς τον εαυτό του ο σ. και ως προς τους αναγνώστες θεωρεί ως κάτι δεδομένο και αναμφισβήτητο για ανθρώπους εξ Ιουδαίων, ότι «καὶ σχεδόν εν αἷματι πάντα καθαρίζεται: κατά νόμον καὶ χωρίς αιματεκχυτίας ου γίνεται ἀφετις» (9,22). Άμα δέχεται κανείς κάτι τέτοιο ως αυτούντο, δε θα του ήταν δύσκολο να δειξει πως η θυσία του Χριστού ήταν υπέρτερη κάθε προηγούμενης, ούτε για τον ίδιο ούτε για τους εξ Ιουδαίων αναγνώστες του. Προϋποθέτει ως αποδεκτή τότε την αποτελεσματικότητα της θυσίας εν γένει και προσπαθεί να πείσει τους αναγνώστες του μόνο για την ανωτερότητα της θυσίας του Χριστού. Αυτό ακριβώς κάνει ο σ. της προς Εβραίους. Η έκφραση «πόσω μάλλον το αἷμα του Χριστού, ος διά πνεύματος αιωνίου εαυτόν προσήνεγκεν ἀμώ-

μον των Θεών» δηλώνει συν τοις ἄλλοις και την πειστικότητα του επιχειρήματος, ότι δηλ. το προσφερθέν αίμα δεν ἡταν αίμα ξένο και δε δόθηκε χωρίς συναίσθηση του γεγονότος, αλλά ἡταν εκεύσια προσφορά. Εδώ είναι η υπεροχή, όπως σημειώνει ο S. Cave (ό.π., σελ. 55): «Η αναφορά στο αιώνιο πνεύμα δείχνει πως για το σ. η αυτοπροσφορά του Χριστού ανήκε στην πραγματικότητα που είναι αιώνια». Δε μπορούσε να συγκριθεί με τις θυσίες της Π. Διαθήκης. Σ' ολόκληρη την επιστολή, όπως ἡδη επιστημάνθηκε, η ιερωσύνη και οι θυσίες της Π.Δ. χρησιμοποιούνται μόνο ως τύποι της τέλειας ιερωσύνης και της πλήρους θυσίας του Χριστού. Ο Χριστιανισμός εκπληρώνει τέλεια τις θρησκευτικές εκείνες ανάγκες, που η Εβραϊκή Θρησκεία είδε αλλά δε μπόρεσε να ικανοποιήσει πλήρως.

Η θυσία του Χριστού δεν είναι μόνο ανώτερη της προσφοράς αἵματος ταύρων ἡ τράγων («πόσως μάλλον το αίμα του Χριστού... καθαρεί την συνείδησιν τημών...» (9, 13-14) αλλά και οι ίδιες οι Γραφές προβλέπουν την αντικατάσταση των παλαιών θυσιών από τη μια και μόνη. Κατά τον ερχομό του στον κόσμο ο Χριστός είπε στο Θεό: «Θυσίαν και προσφοράν οὐκ θηέλησας, σώμα δὲ (ανθρώπινο) κατηρτίσω μοι· ολοκαυτώματα και περὶ αμαρτίας οὐκ ευδοκήσας. Τότε είπον· ιδού ἡμί, εν κεφαλίδι βιβλίου (του νόμου) γέγραπται περὶ εμού του ποιήσαι ο Θεός το θέλημά σου» (Ψλ. 40, 7-9 και Λευιτ. 4, 14 κτλ.).

Ο Χρυσόστομος εξηγεί το χωρίο ως εξής:

«Ανώτερον λέγων ὅτι θυσίας και προσφοράς και ολοκαυτώματα και περὶ αμαρτίας οὐκ θηέλησας οὐδὲ ευδοκήσας, αίτινες κατά νόμον προσφέρονται, τότε είρηκεν· ιδού ἡμί του ποιήσαι το θέλημά σου. Αναφείτο πρώτον ίνα το δεύτερον στήσει» (Migne P.G. 63, στ. 133).

Δυστυχώς, εμείς σήμερα δε μπορούμε να καταλάβουμε τον εξιλεωτικό χαρακτήρα των θυσιών, ούτε την εξηγητική μέθοδο των Γραφών από το σ. μπορούμε να αποδεχθούμε: Στο παραπάνω κείμενο βρίσκει ο σ. ότι η προσφορά του σώματος του Χριστού ως θυσίας αποτελεί κάτι πιο ευπρόσδεκτο στο Θεό από τις θυσίες ζώων στην Π.Δ.. συγκρίνει την προσφορά θυσιών προς την υπακοή στο θέλημα του Θεού. Παρασύρεται από τη λέξη «σώμα» των Ο', και έτσι ο σ. μπορεί να έχει την επιβεβαίωση της Γραφής, επί του θέματός του. Υποκλινόμαστε όμως έχοντας ενώπιον μας έναν έντιμο και ηρωικό χριστιανό και συμμεριζόμαστε το βαθύτερο φρόντιμά του· κατά τα άλλα, ως προς την επιχειρηματολογία του δηλ., ζούμε σε διαφορετικούς κόσμους. Ως προς το φρόντιμα πιστεύω πως η σύγχρονη θεολογία (Jürgen Moltmann) περί Θεού εστιαρωμένου και η θεολογία της Απελευθέρωσης περί συμμετοχής του Θεού στους αγώνες και τα παθήματα του λαού του για ελευθερία και πληρότητα ζωής μας φέρνουν κοντά στην προς Εβραίους και κάνουν μάλιστα το μήνυμα της Επιστολής αυτής πολύ επίκαιρο. Είναι τόσο εντυπωσιακή η «συμπάθεια» του ουράνιου κόσμου προς τα παθήματα της Εκκλησίας.

Η επιχειρηματολογία του V. Taylor πως ο σ. δεν αναφέρει ούτε μνημονεύει καν κάποια συναφή θέματα που έχουμε στις παύλειες Επιστολές (ό.π., σελ. 58) δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία: ορισμένα από αυτά είναι δέσμοι ότι τα υπονοεί. Η παρα-

τήρησή του στο άλλο βιβλίο του (The Atonement in New Testament Teaching, London, Epworth Press, repr. 1950, σελ. 130) ότι «έναι σε εξαιρετικό διάθμο στημαντικό πώς αυτά που αποτωπά η Επιστολή είναι: έντονες διατυπώσεις του Παύλου, και, παρόμοια, ό, τι δρίσκουμε να λείπει στη θεολογία του Παύλου είναι κεντρική αλήθεια στην προς Εβραίους Επιστολή» έχει σημασία. Δεν καταλαβαίνουμε μόνο γιατί τόση έκπληξη από τέτοιες διαφορές στην έμφαση. Μερικοί θεολόγοι μιλούν για το θεότυνευστο των Γραφών, ληγμονώντας τη συγκεκριμένη κατάσταση που αντιμετωπίζει κάθε συγγραφέας, καθώς και την προσωπική του εμπειρία στα ζητήματα της πίστεως. Σημασία έχει εδώ πως «ουράνιος κόσμος» και «εκκλησία» με το ίδιο φρόνημα στρατεύονται εναντίον των αντίθετων δυνάμεων του κόσμου. Κατά το σ., είναι παραφροσύνη να εγκαταλείψει κανές αυτόν τον αγώνα για να κερδίσει λίγο χρόνιο ζωής παραπάνω ή για να αποφύγει κάποια μικρότερη στημασία απώλεια. Η «πίστη» στην προς Εβραίους (ειδικότερα το κεφ. 11) είναι η ηρωική αντιμετώπιση της ζωής. Αυτή η ηρωική αντιμετώπιση της ζωής (όπως από τον Ιησού, έτσι και από τους πιστούς) έχει εσωτερική σχέση με την αλλαγή του κόσμου τούτου σε βασιλείο του Θεού. Μπορεί ο Θεός να φτιάξει ένα θεϊκό βασίλειο από «κιονήδες» και από συμβιβασμένους; Αυτό θέλει να τονίσει ο σ. της προς Εβραίους, άσχετα από το πολύ ιουδαικό χρώμα της επιχειρηματολογίας του. Ο άνθρωπος αυτός έζησε όσο λίγος το γραιικό φρόνημα του Ιησού.

Εργάμαστε τώρα στο πώς εννοεί ο σ. την αιώνια προσφορά της θυσίας του Χριστού στο ουράνιο θυσιαστήριο. Και δεν είναι δέδαια μόνο η προς Εβραίους που αναπτύσσει την άποψη αυτή. Το ίδιο υπανίσσονται και άλλα διδύλια της Κ.Δ. Η προς Εβραίους συνδέει ολοφάνερα τη θυσία του Χριστού υπέρ των αμαρτιών του κόσμου με την υπερύφωσή του εις τα δεξιά του Πατρός, κατά τον Ψλ. 110, 1 (6λ. 1,3·10,2·12,2). Σημειώνει στο 8,2 «... Τοιούτον ἔχουμεν αρχιερέα, ος εκάθιστεν εν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης εν τοῖς ουρανοῖς, τῶν αγίων λειτουργός καὶ τῆς σκηνῆς τῆς αληθινῆς, τὴν ἐπήξεν ο Κύριος, οὐκ ἀνθρώπος». Εδώ καθαρά συνδέεται η μεσιτεία του Χριστού υπέρ τημάν με την εις τα δεξιά καθέδρα, που δηλώνει σαφώς την υποταγή των εγχρώμων του εις το υποπόδιο των ποδών του. Η μεσιτεία του Χριστού στο ουράνιο θυσιαστήριο συνδέεται με την άλλη ιδιοτυπία της προς Εβραίους: Επειδή μετέσχε σαρκός, εγνώρισε την ανθρώπινη ασθένεια και επειράσθη, γι' αυτό εντυγχάνει υπέρ τημάν. Πουλενά αλλού στην Κ.Δ. δεν τονίζεται τόσο πολύ ο πειρασμός του Χριστού ο ανθρώπινος, αν και ο Χριστός μένει «χωρίς αμαρτίας». Οι ανθρώποι υποτάχτηκαν στη θυητότητά τους: γι' αυτό και ο Χριστός «εκεκοινώνηκε αίματος και σαρκός», για να καταργήσει το διάδολο που έχει το κράτος του θανάτου (2,14 εξ.). «Ἐπει καὶ αὐτός περίκειται ασθένειαν δύναται «μετριοπαθείν τοὺς αγνοούσιν καὶ πλανωμένοις» (5,2 εξ.). Ξέρει ο σ. την αγωνία του ανθρώπου μπροστά στον κίνδυνο του θανάτου: «ος εν ταῖς γηράεις τῆς σαρκός αυτοῦ δεήσει τε καὶ ικετεύει προς τὸν δυνάμενον σῶζειν αυτόν εκ θανάτου μετά κραυγῆς ισχυράς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ ειπακούσθεις από τῆς ευλαβείας καίπερ αν ιούς, έμαθεν αφ' αν ἐπαθεν τὴν υπακοήν...» (5,7 εξ.). Ξέρει ποια συμπλέγματα δημιουργεί στον ανθρώ-

πο το ότι είναι θνητός και το ότι απειλείται από το θάνατο ανά πάσα στιγμή. Πολλοί σύγχρονοι φυλογολόγοι θα συμφωνούσαν με το σ. της προς Εβραίους επ' αυτού. Βέβαια, το θάνατο αποδίδει αποκλειστικά στο διάβολο. Αυτή ήταν τότε μια γενική, αντίληψη που την αρχή της έχει στην Ι.Δ. και στον Ιουδαισμό. Ο Παύλος δύσκολα θα έκανε την ίδια σύνθετη χωρίς παρεμβολή της σκέψης περί του κράτους της αμαρτίας και περί της δύναμης του Νόμου. Είναι σαφής στην προς Εβραίους τη πείρα του Ιησού με την ανθρώπινη αδυναμία. Η πείρα αυτή σχετίζεται άμεσα με τη μεσιτική θυσία του υπέρ αμαρτιών εφάπαξ επί της γης και «αιωνίων», δηλ. μέχρι της Κρίσεως και της Παρουσίας εν ουρανοίς. Το λειτουργημα αυτό του Χριστού «εν ουρανοίς» είναι λειτουργημα θείου μυστηρίου: η ουράνια θυσία είναι συνεχής και «άχρονη», αν και θα πρέπει να πάψει κατά την Κρίση και Παρουσία. Ούτε θά 'πρεπε να περιμένει κανές από το σ. να προσδιορίσει εγγύτερα τη σχέση της αυτοπροσφοράς του Χριστού επί του σταυρού προς το ουράνιο λειτουργημά του ως Μεσίτη. Η προς Εβραίους θεωρεί τη θυσία επί του σταυρού ως τελείωση του έργου του Χριστού. 'Ο, τι γίνεται στον ουράνιο χώρο δεν είναι συμπλήρωση αλλά γ' προβολή της διακονίας του Χριστού στο συνολικό έργο της σωτηρίας που επιτέλεσε επί της γης.

Εφιστώ εδώ την προσοχή σε μια ερμηνεία της προς Εβραίους που δε λαμβάνει σοδαρά υπόψη το σαφή επχατολογικό χαρακτήρα της και μιλάει γι' αυτήν κατά τρόπο ελληνιστικό, περί «άχρονων» δηλ. καταστάσεων. Π.χ. ο Aug. Sabatier γράφει τα εξής περί της σχέσης επίγειας και ουράνιας θυσίας: «... Έτσι ο θάνατος του Χριστού περνάει έξω από την ιστορία και προσλαμβάνει το χαρακτήρα μεταφυσικής πράξης. Συγχρόνως, ο ίδιος ο Χριστός περνάει έξω από την ανθρωπότητα, και, όπως ήδη ο Φίλων είχε πει για το Λόγο, γίνεται ο υπέρτατος και αιώνιος θύτης, ορισμένος από το Θεό να προσφέρει αιωνίως, σύμφωνα με ένα αμετάβλητο τυπικό, τη λατρεία που η όλη κτίση χρωστάει στο Διγμιουργό της» (δ.π., σελ. 53). Αυτά σχετίζονται περισσότερο με την ελληνική φιλοσοφία παρά με τη Βίβλο, όσο κι αν δεγχθούμε πως η αλεξανδρινή σκέψη περί σκιάς και πραγματικότητας επέδρασε επάνω στο σ. της προς Εβραίους. Τηρείται της μεσιτείας και εντεύξεως του Χριστού υπέρ ημών αντιλαμβάνεται σωτότερα ο Emil Brunner στο γνωστό έργο του «Ο Μεσίτης» (The Mediator, αγγλ. μετάφρ., 1934, βλ. π.χ. σελ. 482). Σωτότερες, γενικά, είναι οι απόψεις που αντιλαμβάνονται τη «θυσία» του Χριστού ως «μεσιτεία» με την έννοια της αλληλεγγύης και συμπαράστασης του ουράνιου με τον επίγειο κόσμο, στον κοινό αγώνα για την ελευθερία και την τελείωση, της ανθρωπότητας. Αυτό δε μπορεί να είναι έργο της γης αποκλειστικά δε μπορεί όμως να είναι αποκλειστικά ούτε έργο μόνο του ουρανού, χωρίς τη συμμετοχή της γης. Το ότι ο σ. εννοεί τη μεσιτεία του Ιησού ως παρέμβαση υπέρ ημών φάνεται από το 7,25: «Οθεν και σώζειν εις το παντελές δύναται τοις προτεργομένοις δι' αυτού τω Θεώ, πάντοτε ζων εις το εντυγχάνειν υπέρ αυτών». Την ιδέα της εντεύξεως έχουμε ως εν παρόδῳ και στον Παύλο (Ρωμ. 8,34), στην Α' Επιστολή Ιωάννου (2,1 «Παράκλητον έχομεν πρός τον Πατέρα, Ιησούν Χριστόν δίκαιον»), νομίζω δε και στην

αρχιερατική προσευχή στο κατά Ιωάννη (Κεφ. 17). Περίττο να σημειωθεί ξανά πως η συγχρή υπόμνηση του πειρασμού του Χριστού με τον ανθρώπινο πόνο και την απειλή του θανάτου («πεπειραμένον δε κατά πάντα καθ' ομοιότητα χωρίς αμαρτίας» 4,15) είναι αναγκαία για την ειδική κατάσταση των αναγνωστών, που αντιμετωπίζουν καθημερινά την απειλή ενός ολοκληρωτικού κράτους, που τους έχει γράψει στη λίστα των αντιπάλων του.

Αυτό το αδιάκοπο μεσιτικό λειτουργημα του Χριστού αποτελεί ουσιώδες μέρος της διδασκαλίας περί κοινωνίας του Θεού με τον άνθρωπο που αγωνίζεται, και πρέπει να σημειωθεί ότι η προς Εβραίους τονίζει το στοιχείο αυτό κατά τρόπο εντυπωσιακό. Επίσης, πρέπει να τονιστεί ότι η συνεχής αυτή του Χριστού έντευξη και μεσιτεία δε σημαίνει προσπάθεια κάποιας συμφιλίωσης της δικαιοσύνης με την αγάπη μέσα στο Θεό Πατέρα. Σημαίνει μάλλον τη συνεχή προς το Θεό υπόμνηση της ανθρώπινης ασθένειας, σύμφωνα με τη θέληση του ίδιου του Θεού· η εικόνα δηλ. αυτή εξηγεί, τελικά, γιατί ο Θεός είναι τόσο σπλαχνικός για τον άνθρωπο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε'

Γιατί πέθανε ο Χριστός: Κατά τις Επιστολές Α' Ιωάννου, Α' Πέτρου και κατά την Αποκάλυψη του Ιωάννη

Στα τρία κείμενα που αναφέρεται ο τίτλος αυτού του κεφαλαίου έχουμε κάποιες ενδιαφέρουσες αποχρώσεις περί της έννοιας του θανάτου του Χριστού. Με κάποια επιφύλαξη ως προς την Α' Ιωάννου, δεν μπορούμε να πούμε πως από τα κείμενα αυτά ξεπροβάλλει κάποια ιδιοφυής, ξεχωριστή, σαφώς διαχρινόμενη από τις άλλες, σημασία περί του Σταυρού του Ιησού Χριστού, όπως συμβάνει π.χ. με το Ευαγγέλιο του Μάρκου (Συνοπτικοί), με τον Ιωάννη, τον Παύλο, και με το συγγραφέα της προς Εβραίους Επιστολής. Στα κείμενα τούτου εδώ του κεφαλαίου πρόκειται μάλλον για επανάληψη των ήδη γνωστών στους παραλήπτες-αναγνώστες απόφεων· μόνο που οι συγγραφείς εδώ προβαίνουν σε μιά πολύ έντονη προσαρμογή τους προς τη συγκεκριμένη ιστορική αφορμή που τους άθησε να γράψουν. Βέβαια, θα πει κάποιος, πολύ σωστά, πως αυτό ισχύει λίγο-πολύ για όλους τους συγγραφείς της Κ. Διαθήκης. 'Όμως στα περί αν πρόκειται κείμενα παρατηρείται (α) έλλειψη κάποιας συστηματικότερης διατύπωσης περί του θανάτου του Χριστού· οι συγγραφείς αυτοί είναι περισσότερο υπαινικτικοί· και (β) έντονος χρωματισμός των γενικών διατυπώσεων στη συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση που αντιμετωπίζουν οι συγγραφείς αυτοί: Η Α' Ιωάννου την αίρεση των Δοκητών Γνωστικών· η Α' Πέτρου και η Αποκάλυψη Ιωάννη απινή κατά της Εκκλησίας διωγμό από το φωμαϊκό κράτος.

Από την άποψη της βιβλιογραφίας πρέπει να σημειωθεί ότι, εκτός της πολυπλήθευσης έννης, ο 'Έλληνας αναγνώστης έχει να συμβουλευθεί σύγχρονα ελληνικά υπομνήματα που έχουν γραφεί στα κείμενα αυτά. Ως προς την Α' Ιωάννου υπάρχει υπόμνημα εκτεταμένο του γράφοντος (Γρόμητηα εις τας Α', Β', Γ' επιστολάς Ιωάννου, Αθήναι, 1973)· ως προς την Α' Πέτρου έχουμε τα υπομνήματα του Χρ. Βούλγαρη (Γρόμητηα εις την Πρώτην Καθολικήν Επιστολήν του Αποστόλου Πέτρου, Θεσσαλονίκη, 1979) και του μακαριστού Βασ. Στογιάννου (Πρώτη Επιστολή Πέτρου, έκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1980)· στην Αποκάλυψη, τέλος, έχουμε μόνο το υπόμνημα του καθηγ. Παν. Μπρατσώτη (Η Αποκάλυψη του Ιωάννου (Κείμενον — Εισαγωγή — Σχόλια — Εικόνες), εν Αθήναις, 1950)· βλ. επίσης και τημέτερο πόνημα, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη (Ιστορική και Συγχρονιστική Ερμηνευτική Προσπάθεια), Αθήνα, έκδ. 1980.

Σε όλα τα παραπάνω υπομνήματα και πονήματα ο αναγνώστης θα βρει και πλούσια ξένη βιβλιογραφία.

1. Γιατί πέθανε ο Χριστός κατά την Επιστολή Α' Ιωάννου

Για την Α' Επιστολή Ιωάννου υπάρχει πολλή βιβλιογραφία. Ο Έλληνας αναγνώστης του παρόντος παραπέμπεται ως προς τα εισαγωγικά και την ερμηνεία της επιστολής αυτής στην εργασία μας: Υπόμνημα εις τας Α', Β' και Γ' Επιστολάς του Ιωάννου, σελ. 274, Αθήναι, 1973. Εκεί θα βρει και άφθονη ξένη βιβλιογραφία.

Ένα από τα κύρια θέματα της Α' Επιστολής Ιωάννου είναι το θέμα της αμαρτίας σε σχέση με έναν πραγματικό και όχι φαινομενικό θάνατο του Ιησού. Πρόκειται για θέμα που δεν απασχολεί ιδιαίτερα τον Δ' Ευαγγελιστή. Κάποια πνευματική έλιτε μέστα στην Εκκλησία αρνιόταν πως ο χριστιανός μπορεί να αμαρτήσει, όπως αρνιόταν πως ο Ιησούς πέθανε στο σταύρο ως Γιός του Θεού. Οι παλαιοί συγγραφείς μίλησαν γήρη για πολεμική της Επιστολής κατά του Δοκητισμού, της Γνωστικής δηλ., αἵρεσης που αρνιόταν την ενσάρκωση του Γιού του Θεού, αφού κάθε είδους ενσάρκωση, πολὺ περισσότερο ο ανθρώπινος θάνατος, είναι πραγματοποίηση «πτώσης» από την ουράνια, θεία σφάιρα στο δημιουργημένο από κατώτερες θεότητες υλικό κόσμο. Για τον ίδιο περίπου λόγο δεν μπορεί κι ο χριστιανός να αμαρτάνει, αφού η αμαρτία είναι χαρακτηριστικό αυτού του πεπερασμένου υλικού κόσμου. Όποιος μυήθηκε από το Χριστό στη «γνώση» για την ουράνια πραγματικότητα, αυτός παύει να ζει σύμφωνα με τις αμαρτωλές τάσεις αυτού του κόσμου. Ή, καθώς συναντάμε την ελειτίστικη αυτή άποψη στις Επιστολές Ιωάννη, η αμαρτία δεν έχει καμιά σημασία. Όποιος έχει τη σωστή «γνώση» περί των ουρανίων πραγμάτων δε δίνει καμιά σημασία σε ό,τι ονομάζουν μερικοί αμαρτία ή παράβαση, ώτε ο ερχομός ή ο θάνατος του Ιησού είχε καμιά σχέση με το φαινόμενο της αμαρτίας. Η Γνωστική επίδραση οδηγούσε έτσι πότε σε κάποιες μορφές ασκητισμού ή αγγελισμού και πότε σε σύνομπ αδιαφορία προς την αμαρτία και την ηθική έκλιση.

Γενικά, ήταν φυσικό ο αρχικός Χριστιανισμός, μεταξύ του παλαιού και του νέου κόσμου, να περάσει μια κρίση ταυτότητας. Τι ήταν το νέο στο Χριστιανισμό; Ήταν μια επαναστατική καινή κτίση, ή ήταν μια βελτιωμένη και καθαρότερη παραλλαγή του παλαιού κόσμου; Ήταν ένα «τρίτο γένος», μια νέα προσθήκη στις πνευματικές καταστάσεις του Ιουδαϊσμού και του Ελληνισμού, ή ήταν απλώς ο Ιεράχης, μια ιουδαϊκή αἵρεση, τέτοια όμως που αντιπροσώπευε έναν καθαρότερο εσωτερικό πυρήνα του αρχαίου λαού του Θεού; (Bλ. C.F.D. Moule, The Birth of the New Testament, 3rd edit., London, 1981, σελ. 45). Καθώς μάλιστα, ιδιαίτερα μετά το 70 μ.Χ., αυξανει ο αριθμός των εξ Εθνών μέστα στην Εκκλησία, το πρόβλημα της ταυτότητας έγινε ακόμα πιο οξύ. Αν εξ Ιουδαίων Χριστιανοί είχαν την τάση να ορίζουν το Χριστιανισμό ως ένα νέο τύπο νομισμού, άλλοι, κυρίως εξ Εθνών, είχαν την

αντίθετη τάση να τον ορίζουν σαν ένα είδος αντινομισμού και τημχής αδιαφορίας. Άλλοι, πάλι, πίσω από τις παραπάνω ακρότητες, μιλούσαν για κάποιου βαθμού δυαρχία, η θητική ως επί το πλείστον, η οποία θεωρεί γενικά τον υλικό κόσμο ως κακό, την ιστορία ως κάτι αρνητικό, και το πρόσωπο του Χριστού σε μεγαλύτερη ή πολύ μικρή σχέση προς το υλικό και το ιστορικό.

Ο συγγραφέας της Α' Ιωάννου υιοθετεί τη γλώσσα των αντιπάλων του στο μεγαλύτερο τμήμα της Επιστολής. Πρόκειται για μια αιρετική ομάδα διαλιστική που είχε αποσπαστεί από την Εκκλησία, εδίδασκε πως ο Χριστιανός δεν αμαρτάνει, μισώντας παρατάτα φοβερά, όπως ο Κάιν τον Ἀβελ, τους πρώην αδελφούς Χριστιανούς, και εδίδασκε σαν πραγματικός αντίχριστος (2,18-19) πως άλλος ο Ιησούς και άλλος ο Χριστός, που ούτε ενσαρκώθηκε ούτε πραγματικά πέθανε επάνω στο σταύρο (2,22-25). Είναι πολύ βαθιά η διαίρεση μεταξύ των δύο ομάδων. Έτοιμος ο Ιωάννης συνιστά στο ιεραποστολικό φυλλάδιο που ονομάζεται Επιστολή Ιωάννου Β': «εις τις ἔρχεται πρὸς μας καὶ ταῦτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μη λαμβάνετε αυτὸν εἰς οικίαν, καὶ χαίρετε αυτῷ μη λέγετε· ο γαρ λέγων αυτῷ χαίρει κοινωνεῖ τοις ἔργοις αυτοῦ τοῖς πονηροῖς» (στίχ. 10-11). Εξάλλου, από την πλευρά των αποσχισθέντων, κακώς μαρτυρεί ὅλη η Α' Επιστολή, ιδιαίτερα η περί Κάιν και Ἀβελ περιοπῆ (3,11-16), το μίσος εναντίον των πρώην αδελφών φαίνεται πως έθμανε μέχρι την κατάδοση στις κρατικές αρχές. Γι' αυτό ολόκληρη η Επιστολή απαρχής μέχρι τέλους μιλάει για την αγάπη του Θεού προς εμάς και την αγάπη ημών προς αλλήλους. Όσο κι αν φαίνεται παράξενο, ενώ τόσο αδελφοκότονο μίσος ξεχύνεται από μια ομάδα λεγόμενων αδελφών χριστιανών, κι ενώ ο σ. αυστηρά μέτρα λαμβάνει έναντι των αιρετικών, η Α' Ιωάννου έχει ονομασθεί «Επιστολή της Αγάπης».

Στους στίχ. 1,5-6 παραθέτει μια ρήση που αποδίδεται από τους αιρετικούς στον Ιησού και αφορά την αντίληψη περί της Θεότητας. Αφού ο Θεός είναι φῶς και δεν έχει καμιά σχέση με τη σκοτία, η κοινωνία προς το θείο φῶς στημαίνει αναμαρτυρία. Ο Ιωάννης δε λέει όχι σ' αυτή τη θεολογική αρχή, έγάζει όμως τα σωστά συμπεράσματα: (1) Η ζωή μέσα στο θείο φῶς στημαίνει «κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων» και όχι σχίσματα, και (2) πως το αἷμα του Ιησού Χριστού του ιιού αυτού καθαρίζει ημάς από πάστης αμαρτίας. Η σχέση μας προς την αμαρτία κατά τη ζωή μας μέσα στο θείο φῶς δεν είναι η ἀρνηση της αμαρτίας υπό σπουδήποτε μορφή. Η ζωή μέσα στο φῶς δε στημαίνει μιαν αυτόματη, αυτονόητη αναμαρτυρία: η ζωή στο φῶς αντίθετα, στημαίνει πως το φῶς κάνει κάτι για να μας καθαρίσει από την αμαρτία. Κι αυτό το κάτι είναι ο θάνατος, το αἷμα του Ιησού Χριστού· αυτό μας καθαρίζει «από πάστης αμαρτίας». Αυτό μας δίνει τη δύναμη να αγωνιστούμε κι εμείς εντονότερα κατά της αμαρτίας. Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τη λέξη «αἷμα του Ιησού» σαν σλόγκαν κατά των αιρετικών (1,7· 5,6· 8). Για την έννοια του «αἵματος» στην Κ. Διαθήκη, διλ. το ἀρ্থρο του Behm στο Th.W. N.T., 1, σελ. 171-176. Το αἷμα δεν έχει τη διολογική έννοια του κόκκινου ρευστού που τρέχει στις φλέβες και που κατά το θάνατο του Χριστού ξεχύνθηκε από τις πληγές του. «Ποιως η λέξη «σταυρός», το «αἷμα του Χριστού» είναι μια άλλη παραστατική ἔκφραση, για το

Θάνατο του Χριστού με τη σωτηριώδη του έννοια (σελ. 173). Οποιοσδήποτε μαστηριακός μυστικισμός δρίσκεται μακριά από τον Παύλο και τον Ιωάννη. Ο υπερβολικός ρεαλισμός της έννοιας του Μυστηρίου στον Ιωάννη είναι κατανοητός από την αντιδοκητική του στάση, που είναι κοινή στο Ευαγγέλιο και στην Α' Ιωάννου (τρώγω, σάρξ) (σελ. 175). Περί της μαστηριακής έννοιας του αίματος και τα συναφή προσβλήματα στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη (ιδίως στίχ. 6,51-59) εκάναμε το δέοντα λόγο στο Β' Κεφ. αυτής της μελέτης. Αρκετό εδώ είναι να σημειωθεί πως το «αἷμα του Ἰησού Χριστού» σημαίνει στην Α' Επιστολή το θάνατο του Ιησού με ένα τόνο πολεμικό, που στην Α' Ιωάννου στρέφεται πράγματι κατά του Δοκητισμού, όπως φαίνεται καθαρά στην επιχειρηματολογία του σ. στους στίχους 8-10: πόσο φοβερή αυταπάτη είναι να μην ομολογούμε τις αμαρτίες μας και να λέμε ότι «οὐκ ημαρτήκαμεν». Ο νηφάλιος σ. συνιστά κι αυτός στους παραλήπτες να μην αμαρτάνουν ως Χριστιανοί πια: δλ. και την επιχειρηματολογία του στο 3,9-10: πρέπει όμως να ξέρουν πως ο Χριστός όχι μόνο πέθανε για να τους καθαρίσει από τις αμαρτίες, αλλά και στον ουρανό ως «παράκλητος», ως συνήγορος προς τον πατέρα, εντυγχάνει υπέρ αυτών για τα (αμαρτήματα) «οὐ πρὸς θάνατον» που τυχόν θα διαπράξουν ως άνθρωποι μετά το βάπτισμα, μετά το «ὑδωρ».

Το Δ' ευαγγέλιο μιλάει, ως γνωστό, για το Πνεύμα, σε σχέση με την Εκκλησία, ως Παράκλητο: συνήγορο, ενισχυτή, ένα υποκατάστατο του ίδιου του Ι.Χ. μέσα στην Εκκλησία μέχρι τέλους, αφευδή ερμηνευτή της αλήθειας (14, 16-17· 15,26· 16, 7-11· 13-15). Κι ο Ιωάννης της Επιστολής δίνει προέχουσα θέση στην εντός της Εκκλησίας δραστηριότητα του «Πνεύματος της αλήθειας» κατ' αντίθεση προς το «Πνεύμα της Πλάνης» (δλ. ειδικότερα το ρόλο του πνεύματος της αληθείας στο 4,1-6· 5,5-8). Πάντως, ο συγγραφέας της Επιστολής τον τίτλο «παράκλητος» επιφυλάσσει μόνο στον αναστημένο Χριστό κατά την ιλαστική προς τον Πατέρα μεσιτεία του υπέρ τημάνων εις τους ουρανούς.

Ο Ι.Χ. στη μεσιτεία του υπέρ των Χριστιανών χαρακτηρίζεται ως «δίκαιος»· η μεσιτεία του δηλ. είναι πράξη δικαιοσύνης σωτικής, όταν η «μη πρὸς θάνατον» αμαρτία (5,16-17) δε σχετίζεται με την πρόθεση αλλά με την ασθένεια του ανθρώπου. Αυτό το μεσιτικό έργο του Χριστού, σε ένα θεολογικό πτερύγισμα του σ., κατά τον τρόπο σκέψης του σ. της προς Εβραίους Επιστολής, χαρακτηρίζεται ως εξής: «καὶ αὐτός ίλασμός εστὶ περὶ τῶν αμαρτιῶν τημάνων, οὐ περὶ τῶν γημετέρων δε μόνον, αλλὰ καὶ περὶ δὲλου του κόσμου» (2,1-2). Ο θάνατος του Χριστού καθαρίζει από τις αμαρτίες, κατά τα πρότυπα του καθαρισμού από τις θυσίες της Π.Δ. καὶ ιδίως τη θυσία του Εξιλασμού. (Βλ. Λευτ. 17,11· 24,21... 9,24)· καὶ ως μεσίτης όμως εξακολουθεί εν ουρανοίς το εξιλαστήριο έργο του υπέρ τημάνων προς τον Πατέρα. Στο Κεφ. 3 έγινε ικανός λόγος περὶ του όρου «ίλασμός», «ίλαστήριον» (Ρωμ. 3,25), που δε χρειάζεται να επαναληφθούν εδώ. Εκείνο που πρέπει να αποφεύγουμε, όταν έχουμε να εξηγήσουμε τέτοιους όρους, είτε αλλού στην Κ.Δ. είτε εδώ, είναι να μην παρατραβάμε την έννοια, έτσι που να παρουσιάζεται ο Θεός που μας αγαπάει να έχει ανάγκη από κάποιες προσφορές για να διατεθεί ευνοϊκά απέναντι μας. Η εικόνα

στρέφεται κατά της Γνωστικής περί σωτερίας αντίληψής μας élite «φωτισμένων» (illuminati) και τονίζει τη βαρύτητα της αμαρτίας στις σχέσεις του ανθρώπου προς τον άγιο Θεό! Όλα τα άλλα είναι εκφραστική εικόνα που για να γίνει κατανοητή σήμερα έχει ανάγκη απομίθευσης, που επιχειρήσαμε ερμηνεύοντας την παράληλη ιδέα περί ουράνιου θυσιαστηρίου στην προς Εβραίους Επιστολή.

Η Επιστολή Ιωάννου εκφράζεται πολύ πλαστικά, κι όταν ακόμα αναφέρεται σε βασικά χριστιανικά δόγματα. Μιλώντας επικριτικά για τους αιρετικούς περί του έργου του Χριστού στα βασικά του στογχεία, όπως εμφανίζονται στη ζωή του Χριστιανού (Βάπτισμα, Ευχαριστία, και το ερμηνευτικό της αλήθειας άγιο Πνεύμα), γράφει: «Ούτος εστίν ο ελθὼν δι' ὑδατος και αἵματος, Ἰησούς Χριστός [όχι απλώς «Χριστός», όπως θέλουν οι Δοκήτες]: οὐκ εν τῷ ὑδατι μόνον [όπως ισχυρίζονται οι αιρετικοί], αλλ' εν τῷ ὑδατι και τῷ αἵματι και τῷ Πνεύμα εστί το μαρτυρούν, ὅτι το Πνεύμα εστίν η αλήθεια (5,6). Δεν μπορούμε αυτά τα τρία να τα χωρίσουμε [όπως κάνουν οι αιρετικοί, που απορρίπτουν το «αἷμα】: «ότι τρεις εἰσιν οι μαρτυρούντες, το Πνεύμα και το ὑδωρ και το αἷμα, και οι τρεις εἰς το ἐν εἰσιν» (5,7α-86). Σπουδαίος διδάσκαλος πρέπει να ήταν ο συγγραφέας της Επιστολής για να μπορεί τόσο απλά και συμβολικά να εκφράζει βαθιά διδάγματα της Εκκλησίας με τρόπο που και οι απλοϊκοί να καταλαβαίνουν. Δεν έχει μόνο την τάση να επανέρχεται: ξανά και ξανά σ' ένα θέμα με διάφορους τρόπους, χρησιμοποιεί άριστα εικόνες και σύμβολα παντού.

Οι καταπολεμούμενοι Γνωστικίζοντες αιρετικοί αρνούνται όχι μόνο την αμαρτία αλλά και το κύρος οιωνοδήποτε θείων εντολών, ιδίως την κανή εντολή της αγάπης, αφού μισούν τους αδελφούς τους: «Ἐν τούτῳ γινώσκωμεν ὅτι εγγάγαμεν αυτόν, εάν τας εντολάς αυτού τηρώμεν. Ο λέγων ὅτι ἔγνωκα αυτόν και τας εντολάς αυτού μη τηρών, φεύστης εστίν και εν τούτῳ η αλήθεια ουα ἔστιν» (2,3 εξ.). Έτσι ο σ. στη συνέχεια διαθεβαίωνται τους παραλήπτες της Επιστολής πως οι αμαρτίες όλων τους έχουν συγχωρεθεί χάρη στο Χριστό» («διά το ὄνομα αυτού»), εννοούντας τα περὶ «αἵματος» και «ιλασμού» που ανέφερε πριν ερίστης, στους νεανίσκους γράφει πως αποδείχθηκαν «ισχυροί» σαν ἀντρες και ενίκησαν τον πονηρό διδάσκο, γιατί «ο λόγος του Θεού» (και η απαίτηση του Θεού) ζει μέσα τους (2,12-14). Φυσικό είναι πως οι αιρετικοί αρνούνται τη Β' Παρουσία και την Κρίση, αφού κατά κάποιο τρόπο έχουν ήδη αναστήθει και μετατεθεί στον ουρανό χώρο του πνεύματος. Γι' αυτό ο Ιωάννης της Α' Επιστολής, όχι του Ευαγγελίου, τονίζει την «παρρησία» με την οποία πρέπει να περιμένουμε την έσχατη Κρίση (2,28· 3,2· 4,17).

Εξάλλου, ο σ. της Επιστολής, όπως και ο Ιωάννης του Ευαγγελίου, μιλάει για τον ερχομό και το έργο του Χριστού ως «φανέρωση», ως αποκάλυψη! Όμως για τον Ιωάννη της Επιστολής η «φανέρωση» αυτή του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού σημαίνει υιοθεσία («ίνα τέκνα Θεού κλητώμεν» 3,1 εξ.) και σχετίζεται με την «άρση» («ίνα τας αμαρτίας ημών ἀρη» 3,5) της ανθρώπινης αμαρτίας, που είναι «ανομία», δηλ. αντινομιστική αντίληψη της σχέσης μας με το Θεό. Ο σ. δεν προσδιορίζει, ειδικά, πως ο Χριστός ήρε τις αμαρτίες μας, προσθέτει μάλιστα, όπως

όλη η πρωτοχριστιανική παράδοση, τα περί αναμαρτησίας του ίδιου του Ιησού («και αμαρτία εν αυτώ οὐκ ἔστι» 3,5), για να τονίσει ακόμα περισσότερο πόσο ξένοι είναι προς το Χριστό αυτοί οι αιρετικοί περιφρονητές της αμαρτίας. Από όλα αυτά συμπεραίνει, χρησιμοποιώντας πάλι τη γλώσσα των αντιπάλων, ότι «πας ο εν αυτώ μένων ουχ αμαρτάνει· πας ο αμαρτάνων ουχ ειώρακεν αυτόν» (3,6). Αυτοί που αμαρτάνουν (αδιαφορώντας στη σχέση τους με το Θεό για τον παράγοντα αμαρτία) είναι «εκ του διαβόλου», γιατί αντίθετα με το Χριστό, «απ' αρχῆς ο διάβολος αμαρτάνει» (3,8). Βλέπει κανείς και στην Α' Ιωάννου ότι, πάντοτε σε σχέση με τα κύρια θέματα σύγκρουσης με την αίρεση του Αντιχριστού, ο σ. εκφράζει με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, ανάλογα με το συζητούμενο θέμα, το δόγμα περί του θανάτου του Χριστού «υπέρ τημάν». Εδώ: «εἰς τούτο εφανερώθη ο υἱός του Θεού ίνα λύσῃ τα ἔργα του διαβόλου» (πρβλ. Εβρ. 2, 14-15). Όπως μια νέα εξουσία καταργεί τα ἔργα της προηγούμενης. Αυτός ήταν ο σκοπός του Χριστού. Σίγουρα, όταν ο Ιωάννης μιλάει για τα ἔργα του Αντιχριστού ή του διαβόλου εννοεί, σύμφωνα με την τότε αποκαλυπτική παράδοση, κυρίως τα εσχατολογικά τους ἔργα, που μοιάζουν με δύο αυτοί τερατούργοντα στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, «ώστε πλανήσαι, ει δυνατόν, και τους εκλεκτούς» (Μτ. 24,24). Το συμπέρασμα του χριστολογικού μαθήματος είναι ότι «πας ο μη ποιών την δικαιούσην ουκ ἔστιν εκ του Θεού, και ο μη αγαπών τον αδελφόν αυτού» (3, 106).

Η έξαρση σε κάθε περίπτωση της αγάπης του Πατέρα εκφράζει πάντοτε την πρωτοχριστιανική αντίληψη πως η σωτηρία της ανθρωπότητας ως σχέδιο και ως εκτέλεση υπήρξε καρπός της αγάπης του Πατέρα. Αυτή η ανέκφραστη αγάπη του Θεού, που κάνει το συγγραφέα να αναφωνήσει «ο Θεός αγάπη εστίν και ο μένων εν τη αγάπη εν τῷ Θεῷ μένει και ο Θεός εν αυτῷ» (4,166) παρουσιάζεται στον κόσμο και μέσα από τη ζωή των Χριστιανών. Δεν μπορούν οι αιρετικοί να λένε πως ανταποδίδουν στο Θεό την αγάπη Του, ενώ συγχρόνως μισούν τους αδελφούς τους. Η καινή εντολή της αγάπης που απέρρευσε από το όλο απολυτρωτικό σχέδιο του Θεού σαν γνώμονας ζωής εκφράζει τη νέα χριστιανική πνευματικότητα: οι αιρετικοί εμπαιζούν το Θεό, όταν λένε πως Τον αγαπούν ενώ μισούν τους αδελφούς τους, αυτούς δηλ., που ο Θεός αγαπάει μέχρι «αἷματος». Η αγάπη των αδελφών στην Επιστολή δεν είναι η ύψιστη απλώς θυμή αφετή του Χριστιανού: είναι η μετάβαση εκ του θανάτου εις την ζωήν (3,14). Με την έννοια αυτή αποτελεί «εντολήν» του Ιησού Χριστού (στίχ. 3,23-24). Το μίσος προέρχεται από το διάβολο και, όπως εκείνος, «ανθρωποκόνος γην απ' αρχῆς» (Ιωάν. 8,44), και «πας ο μισών τον αδελφόν αυτού ανθρωποκόνος εστίν» (3,13). Το ἔργο του διαβόλου παρουσιάζεται στην Επιστολή είτε ως αμαρτία είτε ως αδελφοκτόνο μίσος. Ο διάβολος «απ' αρχῆς αμαρτάνει» (3,8)· γι' αυτό «ο ποιών την αμαρτίαν εκ του διαβόλου εστίν», γενικά δε το απολυτρωτικό ἔργο του Χριστού («και αμαρτία εν αυτώ οὐκ ἔστιν», στίχ. 5) μπορεί να περιγραφεί έτσι: «Εἰς τούτο εφανερώθη ο υἱός του Θεού, ίνα λύσῃ τα ἔργα του διαβόλου» (στίχ. 8), που θυμίζει την Ιωάννεια παράδοση, προπάντων όμως τη Συνοπτική (θαύματα και θεραπείες απίθενών, στημεία και δυνάμεις).

Η αγάπη μέσα στη χριστιανική κοινότητα είναι η ενεργοποιημένη απολυτρωτική αγάπη του Θεού προς τον κόσμο (6λ. 4,11-21). Αυτή η αγάπη φθάνει μέχρι την έσχατη θυσία, που είναι το κατ' εξοχήν γνώρισμά της: «Ἐν τούτῳ εγνώκαμεν τὴν αγάπην, ὅτι εκεῖνος υπέρ την τὴν ψυχήν αυτού ἔθηκε· καὶ τημείς οφείλομεν υπέρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχάς τιθέναι» (3,16). Σε κανένα άλλο κείμενο της Κ. Διαθήκης η αγάπη του Θεού δε συνδέεται με τόσους τόνους προς την αποστολή ή τη θυσία του Χριστού όσο στην Α' Ιωάννου. Και πουθενά αλλού η αγάπη αυτή μεταξύ των Χριστιανών παρουσιάζεται όχι σαν «παράδειγμα» για τους πιστούς, όπως επρότεινε ο Αβελάρδος με την «ηγετική» θεωρία του περί δικαιώσεως, αλλά σαν «τελείωση της αγάπης του Θεού»: «Ἐν τούτῳ τετελείωνται η αγάπη μεθ' ἡμάντων, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν εν τῇ γημέφᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς εκείνος εστίν καὶ τημείς εσμεν εν τῷ κόσμῳ τούτῳ» (4,17). Πρόκειται για μια υπέροχη διδασκαλία. Είναι κρίμα τούτο, υπό τις συνθήκες της έντασης στον αγώνα μεταξύ Ορθοδοξίας και Αιρεσίης, ο Ιωάννης δεν επεκτείνει τη θυμάσια διδασκαλία προς πάντες, ακόμα και προς τους αιρετικούς. Γι' αυτό εξαιρεί από τις προσευχές των Χριστιανών του αμαρτάνοντες «καμαρτίαν προς θάνατον» (5,14-17) και εντέλλεται, μέσα στην ατμόσφαιρα της εντατικής διάστασης, τη διακοπή κάθε σχέσης με παραπλανημένους ανθρώπους. Βέβαια, θα πει κάποιος: Έπρεπε ο Ιωάννης να λάβει κάποια μέτρα για την κατασφάλιση της σωτήρις πίστης των Χριστιανών του ποιμανίου του. Διυτυχώς, η ιστορία απέδειξε πως το ένα μετά το άλλο τα μέτρα αυτά εδραιώργησαν ένα νέο κόσμο διχασμού και μίσους, που είναι τελείως ασύμφωνος προς το βασικό δόγμα του Χριστιανισμού, που είναι η αγάπη του Θεού και η δική μας αγάπη προς όλο τον κόσμο.

2. Γιατί πέθανε ο Χριστός κατά την Επιστολή Α' Πέτρου

Πρέπει ευθύς εξ αρχής να επαναλάβουμε εδώ πως δε μας ενδιαφέρουν τα Εισαγωγικά ζητήματα στην Επιστολή παρά μόνο καθόστοις άπονται του θέματος του θανάτου του Χριστού. Την Α' Πέτρου εμείς θεωρούμε ως αρχική Ομιλία προς νεο-βαπτισθέντες. Το κείμενο της Ομιλίας αναθεωρήθηκε αργότερα για να σταλεί προς διωκόμενους και δοκιμαζόμενους Χριστιανούς (6λ. ιδίως 5,12-19), που υπέφεραν από την κρατική εξουσία ως «χριστιανοί», «εν των ονόματι του Χριστού» ή «εν των ονόματι τούτων» στην περιοχή Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ασίας και Βιθυνίας. Κατά τη γνώμη μας, τα κύρια επιχειρήματα κατά της οποιασδήποτε άμεσης σχέσης της Επιστολής προς τον Πέτρο είναι φιλολογικά, ιστορικά και θεολογικά, δεν χρειάζεται όμως να αναφερθούν εδώ, αφού δεν είναι αυτό το θέμα μας. Διαβάζοντας κανείς ό,τι έχει στη διάθεσή του ως προς το θέμα θα μπορέσει από μόνος του να καταλήξει στο συμπέρασμα αυτό. Εξάλλου, οι παραλήπτες της Επιστολής διώκονται, και μάλιστα «ως χριστιανοί», «εν των ονόματι τούτων», δηλ. γιατί ο Χριστιανισμός συγκαταριθμείται στις απαγορευμένες «επταίριες», οι Χριστιανοί διώκονται δηλ. ποινικά γιατί είναι «χριστιανοί», διά το όνομα, και όχι γιατί παρέβη-

ταν το ποινικό δίκαιο. Τέτοια παρουσιάζεται η κατάσταση στην αλληλογραφία Πλινίου-Τραϊανού, όταν ο Πλίνιος ήταν διοικητής της Βιθυνίας στα 112 μ.Χ. (Βλ. Σ. Αγουρίδη, Ο Χαρακτήρ των πρώτων κατά της Εκκλησίας Διωγμών και η περί των Χριστιανών Αλληλογραφία του Πλινίου μετά του Αυτοκράτορος Τραϊανού, Θεσσ/κη, 1963). Ισως δεν είναι αναγκαίο να χρονολογήσουμε την Επιστολή όπως την έχουμε σήμερα μετά το 112 μ.Χ. Ασφαλώς, παρόμοιες συνθήκες επικρατούσαν και σε άλλες επαρχίες της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας τα χρόνια εκείνα, και μάλιστα στην πρωτεύουσα, τη Ρώμη.

Εξάλλου, η σχέση της Επιστολής προς την Παύλεια θεολογία, που αναγνωρίζουν σε κάποιο βαθμό όλοι οι Γραμμηματιστές, η αναφορά στα σύνοματα του Σιδηρουντού και του Μάρκου αλλά και των περιοχών Πόντου, Γαλατίας κ.τ.λ., που ως γνωστό είναι περιοχές ιεραποστολής του Παύλου, δείχνουν τον εκκλησιαστικό ενοποιητικό χαρακτήρα της Επιστολής: Δεν υπάρχει λόγος να ξεχωρίζουμε ούτε τις θεολογικές αντιλήψεις ούτε τις περιοχές ιεραποστολής των κορυφαίων Αποστόλων Πέτρου και Παύλου. Τα ίδια περίπου δίδαξαν μαθητές τους στις ίδιες περιοχές, μερικές φορές. 'Οταν σ' αυτά προσθέτει κανείς και τις συστάσεις που δίδονται προς «πρεσβυτέρους» και «νεωτέρους», φτάνει οπωσδήποτε στην περίοδο 90-100 μ.Χ. (Α' Κλήμεντος, Πράξεις των Αποστόλων, Ποιμαντικές Επιστολές, κ.ά.).

Μετά από τα παραπάνω για το ειδικό θέμα μας εδώ κρατάμε δύο πράγματα: Το ότι η Επιστολή ήταν αρχικά ομιλία προς Νεοφύτους, και ξέρουμε τη σχέση που έχει στην προπαῦλεια και στην Παύλεια θεολογία το έπαπτισμα προς το θάνατο του Χριστού αυτό είναι το ένα, και το άλλο είναι ο σκληρότατος διωγμός που αντιμετωπίζουν οι Χριστιανοί για το όνομα «χριστιανός». Βάπτισμα του Χριστιανού — θάνατος του Ιησού αφενός, διωγμός μέχρι θανάτου για το «όνομα του χριστιανού» αφετέρου. Είναι φανερή η επωτερική ενότητα των δύο αυτών θεμάτων. Γι' αυτό είναι ευεξήγητη η σύνδεσή τους είτε εξαρχής είτε, όπως φαίνεται πιθανότερο, αργότερα.

Οι Χριστιανοί παραλήπτες της Επιστολής δρίσκονται στις αναφερόμενες ρωμαϊκές επαρχίες κατ' εκλογή και πρόγνωση του Θεού ως «παρεπίδημοι», αφού γρήγορα έρχεται το βασίλειο του Χριστού, και «εις υπακοήν και ραντισμόν αίματος Ιησού Χριστού». Αυτά μπορεί να αναφέρονται στους Χριστιανούς με την έννοια της υπακοής στον Ιησού Χριστό και του εξαγνισμού με το αἷμα Του. ('Ετσι δι.: Βούλγαρης, Στογάννως, Νεοελλ. μετάφρ. των 6 Καθολ.): σωστότερο, μετά όσα σημειώθαμε εισαγωγικά, είναι να δεχθούμε και τα δύο (υπακοή, ραντισμόν αίματος) ως αναφερόμενα στη σκληρή ιστορική πραγματικότητα που αντιμετώπιζαν εξαιτίας του πειρασμού να μείνουν υπάκουοι στον Ιησού Χριστό και να μην αποφύγουν το μαρτύριο, αν χρειαστεί «ολίγον ἀρτί εἰ δέον εστί» (1,6) να μετάσχουν στο θάνατο του Χριστού, να «ραντισθούν με το αἷμα Του». Πρέπει να μεταφέρουμε στην εμπειρία του θανάτου του Χριστού από τους Χριστιανούς της αρχικής εκείνης περιόδου: Το πάθος του Χριστού είχε σχέση με την καθημερινή τους ζωή. «Τα εις Χριστόν παθήματα και τας μετά ταύτα δόξας» (στίχ. 1,11) παρουσιάζει στους Ερμηνευτές τη δυνατότητα να αναφέρουν είτε στο Μεσσία είτε στους Χριστιανούς. Σύμ-

φθονα με όσα είπαμε προηγουμένως, αλλά και με τη συνηγορία του ίδιου του κειμένου («οι περί της εις υμάς χάριτος», «τα εις Χριστόν παθήματα», «μετά ταύτα» «δόξας» πληθ.). πρέπει να αναφέρονται στους Χριστιανούς που ζουν κατά τον «υπογραμμό» του Ιησού Χριστού. Έτσι, όπως Εκείνος πέθανε και αναστήθηκε, και αυτοί τώρα πάσχουν, μετά ταύτα όμως τους περιμένουν οι δόξες της εσχατολογικής εποχής. Ο Χριστιανισμός για το συγγραφέα είναι «χάρις» (1,13· 2,19· 20· 3,7· 4,10· 5,10· 12), είναι «ιδωρεά» του Θεού προς τους πιστούς, εσχατολογική δωρεά.

Πολλοί από τους παραλήπτες έζησαν, πριν βαπτιστούν, μέσα σε μια μάταιη ειδωλολατρική πατροπαράδοτη αναστροφή· τώρα όμως, στο βάπτισμα, ελυτρώθηκαν «τιμών αίματι ως ἀμνού αιμάτου και ασπίλου Χριστού», έτσι ώστε, πιστεύοντας στην ανάστασή του και τη δόξα του, να αποθέσουν την πίστη και την ελπίδα του είναι στο Θεό. Εδώ δεν τονίζεται μόνο η σχέση της εσχατολογικής πίστης και ελπίδας προς το θάνατο και την ανάσταση του Χριστού, αλλά και το ότι ο Ιησούς έπαθε όντας «ἀμώμος καὶ ἀσπιλος», όπως πρέπει να είναι και οι πιστοί του. Στο θέμα αυτό έρχεται και ξανάρχεται συνεχώς (βλ. 2,21 εξ 3,16). Εδώ το αίμα του Χριστού παρουσιάζεται σαν λύτρο, πολύτιμο τίμημα για την απελευθέρωσή μας. Δεν προσδιορίζεται από ποιόν, αλλά όλοι καταλαβαίνουν πως πρόκειται από όλα όσα ταλαιπωρούν τον άνθρωπο. Βλέπει κανείς πως στο θέμα της έννοιας του θανάτου του Ιησού, και εδώ, δεν επιχειρείται ανάλυση· φτάνει η γενική δογματική αποδοχή. Η ανάλυση ίσως δε δυνηθούσε στο γενικό αίσθημα των αναγνωστών που η γενικότητα του δόγματος έδρισκε απήχηση· διαφορετικά, συγγραφέας και αναγνώστες θα αντιμετώπιζαν, ίσως, ανυπέρβλητες δυσκολίες προβαίνοντας σε αναλύσεις και εξηγήσεις. Το υπόβαθρο εδώ είναι θυσιαστικό και συγχρόνως σχετικό με τη manumissio, την απελευθέρωση δούλων έναντι τιμήματος κατά τους χρόνους εκείνους. Αυτό που εννοεί εδώ με την απελευθέρωση, το επεξηγεί παρακάτω, στίχ. 2,16: «νας ελεύθεροι και μη ως επικάλυμμα έχοντες της κακίας την ελευθερίαν αλλ' ως δούλοι Θεού».

Στο κεφ. 2,21, ο τρόπος που αντέδρασε ο Χριστός στους βασανιστές του τον ενδιαφέρει ιδιαιτέρως. Ενώ ήταν αναμάρτητος και δεν υπήρξε δόλος στο στόμα του, αφήνοντας σ' εμάς «υπογραμμόν», «λοιδορούμενος οικ αντελοιδόρει, πάσχων οικ η-πείλει, παρεδίδου δε τω κρίνοντι δικαίων». Αυτά σημαίνουν πως οι νεοβαπτισθέντες είχαν μάθει στην κατήχηση τους την ιστορία του πάθους, και το πρόβλημα για το συγγραφέα δεν ήταν μόνο πως κι οι Χριστιανοί αντιμετώπιζαν παθήματα, όπως ο αρρηγγός τους, αλλά επίσης, το αν τα αντιμετώπιζαν με τον ίδιο Εκείνου τρόπο. Η έννοια του πάθους του Χριστού «υπέρ ημών» περιγράφεται και στη συνάφεια αυτή σαν δόγμα πίστεως, όχι σαν κάτι που επιδέχεται ανάλυση. Κι αυτός και οι παραλήπτες καταλάβαιναν τι θα πει «υπέρ ημών». Γενικά, οι δογματικές αλήθειες της Εκκλησίας αναφέρονταν πάντοτε σε κάτι που ήταν αυτονόητο για τους πιστούς, όχι γιατί ήταν κάτι που αναλυόμενο θα τους ικανοποιούσε διανοητικά ή φυγολογικά. Το δόγμα αναφέρεται σε κάποια γενική ανάγκη του ανθρώπου. Όταν πάψει να λειτουργεί έτσι, γίνεται ταλαιπωρία για τους πιστούς, και προπαντός

για τους θεολόγους. Λοιπόν, ο Χριστός «τας αμαρτίας γηών αυτός ανήνεγκεν εν τω σώματι αυτού επί το ἔλον», που σημαίνει πως έκανε εκείνος αυτό που θα 'πρεπε να κάνει καθένας από μας, «ίνα τας αμαρτίας απογενόμενοι τη δικαιοσύνη ζήσωμεν' ου τω μάλιστα αυτού ιδίητε» (στίχ. 24). Ο σκοπός της αναφοράς στο θάνατο του Χριστού είναι για να τονιστεί πως, μετά το θάνατό μας μαζί με το Χριστό, ζούμε «εν δικαιοσύνη», είναι δηλ. πρακτικός. Μας γιάτρεψε ο θάνατος αυτός, επομένως δεν μπορούμε να ζούμε πια σαν άρρωστοι. Και κάτι αλλο, επίσης, τονίζει εδώ: αυτοί που βαφτίστηκαν ήταν πριν σαν «πρόβατα πλανώμενα». Τώρα όμως, μετά το βάπτισμα και τη συμμετοχή στο θάνατο και την ανάσταση του Χριστού, ξαναγύρισαν — τις οιδε πώς εννοεί το ξαναγύρισαν — στο Χριστό ως «ποιμένο και επίσκοπον των φυχών τημών», που σημαίνει πως δεν μπορούμε πια να ζούμε σαν πλανώμενα πρόβατα αλλά σύμφωνα με τον υπογραμμό και τις υποδείξεις του ποιμένα και επισκόπου Χριστού. Το ότι κάποια στοιχεία της εικόνας του πάσχοντος Χριστού, όπως είναι διατυπωμένα, θυμίζουν συγχρόνως το «Δούλο του Θεού» στο κεφ. 53 του Ησαΐα είναι φανερό.

Στο κεφ. 3,15 εξ. προχωράει το θέμα της αντιμετώπισης των εχθρικών διατεθειμένων ή των διωκτών ακόμα πάρα πέρα. Αυτοί κατηγορούν τους «χριστιανούς» ως «κακοποιούς» (Σουετώνιος, Νέρων, 16:2) και πρέπει να κατασχυθούν από τη σωστή συμπεριφορά των οπαδών του Χριστού. «Κρέιττον γαρ αγαθοποιούντας, ει θέλοι το θέλημα του Θεού, πάσχειν ή κακοποιούντας» (στίχ. 17). 'Ο, τι ακολουθεί περί του θανάτου του Χριστού, γενικό πάλι στη διατύπωσή του, έχει άμεση σχέση με τα προηγουμένα «Ότι καὶ Χριστὸς ἀπαξ περὶ αμαρτιῶν ἐπαθεῖ, δίκαιος υπέρ αδίκων, υπολιμπάνον υπογραμμόν ίνα επακαλούμενήστητε τοις ἰχνεστιν αυτού...». Πώς έγινε αυτό το περί αμαρτιῶν εξηγείται και εδώ με μια φράση γενική «ίνα τημάς προσαγάγη τω Θεώ», που δηλώνει γενικά το μεσιτικό ρόλο του Χριστού στη συμφιλίωση του ανθρώπου με το Θεό. Κι η συμφιλίωση αυτή, η προσαγωγή στο Θεό, δεν αφορούσε μόνο στους επί γης ανθρώπους αλλά και στα πνεύματα κάτω στον 'Αδη (πολλά από τα οποία — Γένεσ., κεφ. 1-6, ήταν πεπτωκότες ἄγγελοι, που είχαν τόσο βλάψει τους ανθρώπους ώστε να χρειαστεί ο κατακλυσμός, αντίτυπο του οποίου είναι το βάπτισμα που μας σώζει), όπου ο Ιησούς εκήρυξεν, ενώ η ύψωσή του στα δεξιά του Θεού, μετά την Ανάσταση, δηλώνει την υποταγή σ' αυτόν αγγέλους και εξουσιών και δυνάμεων. Περί των διαφόρων ερμηνειών στην περικοπή αυτή διλ. το υπόμνημα του Β. Στογιάννου, δ.π., σελ. 345 εξ. Γάρχουν δηλ. πολλές δυνατότητες. Οι ερμηνείες καθ' τημάς μπορεί να είναι δύο: Η πρώτη δηλώνει ότι, όπως στην περίπτωσή μας, ο Χριστός ἐπαθεῖ «ἀπαξ» «δίκαιος υπέρ αδίκων» για να προσαγάγει στο Θεό όχι μόνον εμάς. Το ίδιο έκανε, όταν αναστήθηκε, με τα πνεύματα της μέχρι το Νώε εποχής (διλ. σχετικώς Βούλγαρη, δ.π., σελ. 192), στον 'Αδη, όπου «πορεύεις εκήρυξεν», φυσικά για το καλό τους, επίσης και με τους αγγέλους, τις εξουσίες και τις δυνάμεις στον ουρανό που υπετάγγησαν σ' Αυτόν, όταν κάθισε στα δεξιά του Θεού: ἐτοι «προστήγαγε» στο Θεό με το θάνατό του τους ανθρώπους, τα πνεύματα στον 'Αδη, και τους αγγέλους στον ουρανό: και στις τρεις περιπτώσεις

αυτός ενήργησε «δίκαιος υπέρ αδίκων». Η δεύτερη άποψη επισημαίνει ότι το κήρυγμα στα απειθήσαντα κάποτε πνεύματα σκοπό είχε να αποτρέψει την επάνοδο ορισμένων πνευμάτων στα έσχατα για να βασανίσουν τους Χριστιανούς: την ίδια απειλή απέτρεψε επίσης η υποταγή στο Χριστό των αγγέλων, εξουσιών και δυνάμεων στον ουρανό: «Έτσι η προσαγωγή μας στο Θεό είναι εξασφαλισμένη και δέσμινη. Από τις δύο ερμηνευτικές δυνατότητες η προτίμησή μας είναι προς τη δεύτερη. Η παρέκκληση περί του βαπτίσματος ως «αντιτύπου» του κατακλυσμού υπαινίσσεται τη σημασία του Βάπτισματος σε σχέση με την επερχομένη οργή του Θεού κατά τα Έσχατα.

Στο 4,1 «Χριστού ουν παθόντος υπέρ τημών εν σαρκὶ καὶ ημεῖς την αυτὴν ἐννοιῶν ὀπλίσασθε, ὅτι ο παθόντος εν σαρκὶ πέπαυται αμαρτίας, εἰς το μηρέτι ανθρώπων επιθυμίαίς, ἀλλὰ θελήματι Θεού τον επίλοιπον εν σαρκὶ βιώσαι χρόνον», η ερμηνεία των παθημάτων του Χριστού, και πάλι, έχει άμεσο σκοπό τον παραδειγματισμό των πιστών, που επίσης πάσχουν. Βλ. αναλυτική ερμηνεία των σχετικών στίχ. στο Β. Στογιάννου, δ.π., σελ. 371 εξ. Νομίζω όμως πως συμφωνώ με τον Χρ. Βούλγαρη περί της εννοίας του «ο παθόντος σαρκὶ πέπαυται αμαρτίας». Λιτό ασφαλώς δεν αναφέρεται στο Χριστό (όπως και στη νεοελληνική μετάφρ. των 6 Καθηγητών) αλλά καθώς στημεώνει ο κ. Βούλγαρης: «Ο λόγος ενταύθα δεν είναι περὶ των αποτελεσμάτων του βαπτίσματος αλλά περὶ των διαφόρων παθημάτων των (βαπτισθέντων) χριστιανών της Ασίας και περὶ των επιπτώσεων αυτών επὶ της καθολού αυτών τελειόστεως» (δ.π., σελ. 206). Κατά την άποψή μας, το βάπτισμα του αἵματος δίνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να υπερβεί τους πειρασμούς της αμαρτίας, όπως αναπτύσσεται στο ίδιο κεφάλαιο, στίχ. 2 εξ. Πρόκειται περί ενθουσιαστικών, ενίστε και Γνωστικών τάσεων στον αρχικό Χριστιανισμό που ήδη συναντήσαμε και στην Α' Επιστολή Ιωάννη (1,9 κ.α.), όπου η αντίθεση φωτός-σκότους δεν επιτρέπει στο Χριστιανό να ανήκει στο σκότος, αφού πρέπει να ζει σύμφωνα με τις επιταγές του φωτός. Εν πάσῃ περιπτώσει και εδώ (4,1) το υπέρ υμάνων έχει γενικό χαρακτήρα, όπως παντού στην Επιστολή, ο θάνατος με το Χριστό στο Βάπτισμα στημαίνει πως ο άνθρωπος «πέπαυται αμαρτίας εἰς το μηρέτι... αλλὰ θελήματι Θεού...», ή όπως το διατυπώνει ο Παύλος «εν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν...» (Ρωμ. 6,4 εξ.). Μετά το Βάπτισμα δεν μπορεί κανείς να ζει όπως ζούσε πριν, ή όπως ζούνε οι άλλοι εκτός της Εκκλησίας, οσοδήποτε κι αν ξενίζονται συγγενείς ή φίλοι γι' αυτή την αλλαγή τους και βλασφημούν το Χριστό ως αίτιο της αλλαγής. Έρχεται γρήγορα και θα κρίνει ζόντες και νεκρούς.

Οι τελευταίες αυτές λέξεις αναφέρονται στους «βλασφημούντες». Η κρίση όμως θα είναι γενική: «εἰς τούτο γαρ καὶ νεκροίς ευηγγελίσθη, ίνα κριθώσι μεν κατά ανθρώπους σαρκὶ, ζώσι δε κατό Θεόν πνεύματι». Η κρίση στο στίχ. 6 συνδέεται με τα προτρηγούμενα: θα κριθούν «ζόντες καὶ νεκροί», γιατί και στους νεκρούς εκτήρυξε το ευαγγέλιο ο Κύριος. Η αναφορά είναι σαφής στην εἰς 'Άδου κάθθοδο (Για το πλήθος των ερμηνειών σ' αυτό το στίχο 6 δλ. Β. Στογιάννου, δ.π., σελ. 371-389. Για τη σύνδεση του στίχου με τα προτρηγούμενα δλ. σελ. 388). Η σωστή απόδοση

του δ' ημιτιχίου έχει περίπου ως εξής: Οι νεκροί θα κριθούν όπως όλοι οι άνθρωποι, αφού αναστηθούν κατά σάρκα (Ελ. Α' Κορ. 15, 12 εξ· Β' Κορ. 5, 10) (έτσι ο κ. Βούλγαρης, δ.π. σελ. 218). Ο Χριστός τούς ευαγγελίστηκε στον 'Αδη, ώστε να περιληφθούν κι αυτοί στην γενική κρίση, και, κατά το θέλημα του Θεού, να ζήσουν αυτοί που έχουν το Πνεύμα. 'Ο, τι δηλ.. Θα γίνει με τους ζώντες θα γίνει και με τους νεκρούς, που κι αυτοί άκουσαν το ευαγγέλιο. Οι «βλασφημούντες» θα αποδώσουν λόγο είτε ζωντανοί είτε νεκροί, οι πάντες θα περάσουν από την Κρίση, ακόμα και οι Χριστιανοί. Αυτή την κρίση απομιθεύει κάπως ο συγγραφέας και θέλει αμέσως παρακάτω (4, 17) πως, με τους διωγμούς, άρχισε ήδη μέσα στην Εκκλησία: «ότι καιρός του άρξασθαι το κρίμα από τον οίκον του Θεού· ει δε πρώτον αφ' ημών, τι το τέλος των απειθαύντων των του Θεού ευαγγελίων»; Το χωρίο 4, 6 είναι πραγματικά δύσκολο στηριζομένεια: αυτή που παρατίθεται εδώ είναι αυτή που θεωρούμε σωστότερη και, ασφαλώς, πιο ταιριαστή στη συνάφεια.

Την τελευταία αναφορά στο «πάθημα του Χριστού» έχουμε στο 5, 1 όπου ο Πέτρος παρουσιάζει τον εαυτό του μάρτυρα των παθημάτων του Χριστού. «Μάρτυς» δύμας υπό ποια έννοια; Και «κοινωνός», στη συνέχεια, υπό ποια έννοια; Δε μας ενδιαφέρει εδώ η ιστορία της ερμηνείας. Βλ. σχετικώς Β. Στογιάννου, δ.π. σελ. 424 εξ. και Χρ. Βούλγαρης, δ.π. σελ. 267 εξ. Νομίζουμε πως για τους γνώστες της ευαγγελικής ιστορίας ο ίδιος ο Πέτρος, από ταπεινοφροσύνη, δε θα μπορούσε να ονομάσει τον εαυτό του αυτόπτη μάρτυρα των παθημάτων του Χριστού, και, για τον ίδιο λόγο, ούτε κοινωνό «της μελλουστής αποκαλύπτεσθαι δόξης» με την έννοια της θέας της Μεταμορφώσεως του Χριστού, που προεικονίζει την αναμενόμενη εσχατολογική δόξα. Στη συνάφεια έξαρσης της αυθεντίας και του κύρους που έχει το κείμενο 5, 1-5, η έννοια των λέξεων «μάρτυς» και «κοινωνός» — κι αυτό φαίνεται το φυσικότερο — γράφτηκαν από κάποιον άλλο για τον Πέτρο, όχι από τον ίδιο! Όπως και αν έχει το πράγμα, και εδώ η αναφορά στα «παθήματα του Χριστού» δεν προσθέτει τίποτα στα ήδη γνωστά από το σύνολο της Επιστολής.

Αν θέλαμε, μέσα σε μια φράση, να διατυπώσουμε την έννοια του Σταυρού του Χριστού για την Α' Πέτρου, θα λέγαμε: Ο Χριστός πέθανε «υπέρ ημών» αυτό σημαίνει στη συγκεκριμένη περίπτωση σκληρού και εκτεταμένου διωγμού κατά της Εκκλησίας (Ελ. π.χ. 5, 6-9) πως οι πιστοί θα ακολουθήσουν τα ίχνη του Χριστού, θα μετάσχουν στα παθήματά του, για να μετάσχουν γρήγορα, κατά την ερχόμενη Κρίση, και στη δόξα του.

3. Γιατί πέθανε ο Χριστός κατά την Αποκάλυψη του Ιοάννη

Σ' ένα διδύλιο όπως η Αποκάλυψη δεν μπορεί να αναζητάει κανείς οποιουδήποτε είδους συστηματική διδασκαλία· δ.τι τυπικό είναι ξένο προς το συγγραφέα. 'Ο, τι έχει σημαία γι' αυτόν είναι ο Θρίαμβος της πίστεως στο Χριστό, που δεν μπορούν να συντρίψουν ούτε οι εντυπωσιακοί μηχανισμοί της Αυτοκρατορίας. Ο ρωμαίος

καίσαρας κυβερνάει πάνω στη γη, φαινομενικά παντοδύναμος, και το κράτος του σημαίνει πολλών Χριστιανών το μαρτυρικό θάνατο: αλλά στο θρόνο του σύμπαντος είναι ο Χριστός που τόσο αγάπησε τους ανθρώπους, ώστε να υποστεί και τον διά σταυρό θάνατο. Η Αποκάλυψη περιγράφει το μαρτύριο και τη δόξα της Εκκλησίας κατά τις έσχατες ημέρες, κατά τις οποίες λαβαίνει χώρα ο αγώνας Χριστού-Καίσαρα, Χριστού-Σατανά για την κυριαρχία επί του κόσμου. Το βιβλίο δεν ασχολείται με το τι ήδη έκανε ο Χριστός αλλά με το τι πρόκειται να κάνει. Κι όταν αναφέρεται στο παρελθόν το κάνει μόνο για να καταλάβουμε τι θα γίνει στο μέλλον. Με άλλα λόγια, όπως σημειώνει πολύ εύστοχα ο Sydney Case (δ.π. σελ. 59), η πεποίθηση του συγγραφέα για το μέλλον βασίζεται στη γνώστη του περί του τι ήδη έκανε ο Χριστός για τους ανθρώπους.

Είναι τέτοιο το φίλολογικό είδος της «Αποκάλυψης» και ο σκοπός της χρησιμοποίησής του από τους εκτός νόμου αποκαλυπτικούς συγγραφείς τέτοιος, ώστε πολλά πράγματα μεταφέρονται στον αναγνώστη με αινίγματα, με σύμβολα και γρίφους, με σκοτεινές εικόνες και εκφράσεις. Αυτό όμως που διαφέρεται από παντού με σαφήνεια είναι πως ο Χριστός ξέρει το πώς και το μπορεί να αντιμετωπίσει τις φοβερές ανάγκες των πιστών του, που καταδιώκονται από τον αυτοκράτορα και το θηρίο. «Ο Χριστός που πέθανε για τους ανθρώπους βασιλεύει. Η τελική νίκη δεν είναι με το θηρίο ή με τον καίσαρα αλλά με το Αρνίο το εσφαγμένο» (δ.π., σελ. 60).

Κάτι, επίσης, που πρέπει να σημειωθεί εισαγωγικά είναι και το ότι η Αποκάλυψη του Ιωάννη έχει κάποια ιστορία ως προς τη σύνθεσή της ως βιβλίο και πίθανόν και ως προς την έκδοση (B.L. R.H. Charles, *The Revelation of St. John*, I.C.C., 2 vols, Edinburgh 1920), ενώ εμείς έχουμε μπροστά μας το τελικό αποτέλεσμα της οποιασδήποτε εξέλιξης. Για το νόημα του θανάτου του Χριστού που μας απασχολεί εδώ ιδιαίτερα ενδιαφέρουν οι ύμνοι που στο κεφ. 5 απευθύνονται προς τον Ιησού ως το σφαγμένο αρνί. Μέσα από ύμνους, ή εκφράσεις λειτουργικές – κηρυγματικές, σκόρπιες εδώ κι εκεί, μπορούμε κάτι να συναγάγουμε για την ερμηνεία του θανάτου του Χριστού από τον Ιωάννη, που δεν είναι θεολόγος με τη συνήθη συστηματικότερη έννοια αλλά αποκαλυπτικός ερμηνευτής του τελικού νοήματος της Εκκλησίας και του κόσμου, ένας σπεσιαλίστας στο είδος. Ούτε μπορεί να αποφύγει τέτοιες αναφορές.

Επειδή το κεντρικό θέμα της Αποκάλυψης είναι η αντίσταση των πιστών μέχρι θανάτου στην ρωμαϊκή κρατική πίεση για αποδοχή της αυτοκρατορικής λατρείας, είναι δυνατόν ο σ. να μην κάνει επίσης με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αναφορά στη θανάτωση του Χριστού από τη Ρώμη; Η αναφορά γι' αυτό στο Χριστό ως νεκρό ή ως σφαγμένο αρνί εκφράζει σχέση αλληλεγγύης μεταξύ του αρχηγού και των μελών της διωκόμενης Εκκλησίας: η «εν πνεύματι» (4,2) θέα του Χριστού ζώντος και βασιλεύοντος στο κέντρο του κόσμου, όπου ο θρόνος του Θεού (και όχι του καίσαρα), δίνει στους διωκόμενους Χριστιανούς την ευκαιρία να βασιλεύσουν κι αυτοί μαζί με το Χριστό («Ο νικών, δώσω αυτώ καθίσται μετ' εμού εν τω θρόνω μου, ως καγύ ενίκησα κι εκάλιται μετά του πατρός μου εν τω θρόνω αυτού» 3,21). Έτσι, ήδη από τους πρώτους στίχους της Αποκάλυψης, ο σ. αποδίδοντας το μήνυμά του

προς τις εκκλησίες στο Θεό και στον Ιησού Χριστό, τον παρουσιάζει με τα εξής χαρακτηριστικά: «Ο πρωτότοκος των νεκρών (από τους νεκρούς) και ο ἄρχων των βασιλέων της γης». Και παραβέτει σε μιά λειτουργική στροφή: «Των αγαπώντι τημάς και λούσαντι τημάς από την αμαρτίαν τημάν εν τω αἰματὶ αὐτοῦ, καὶ εποίησεν τημάς βασιλείαν, ιερείς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτού, αυτῷ γ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τους αιώνας των αιώνων αμήν» (στίχ. 5-6). Παρόμοια στα ουσιαστικά είναι και το περιεχόμενο του ὑμνου 5,9 εξ. που απευθύνεται, όπως γινόταν η acclamatio στο ρωμαϊκό αυτοκράτορα, προς το δυναστέμενο Χριστό. Με μορφή που θυμίζει το θάνατό του («αρνίον εστηκός ως εσφαγμένον») αλλά και τη δόξα του μαζί («ἔχον κέρατα επτά και αφθαλμούς επτά, οι εισί τα επτά πνεύματα του Θεού απεσταλμένα εἰς πάσαν την γην» 5,6 = πολύ δυνατός και παντογνώστης): «Ἄξιος ει λαβείν... , ὅτι εσφάγης και τηγράβασας τῷ Θεῷ τημάς εν τῷ αἰματὶ σου εκ πάσης φυλῆς και γλώσσης και λαού και ἔθνους, και εποίησες αυτούς τῷ Θεῷ τημάν βασιλείες και ιερείς, και βασιλεύσουσιν επί τῆς γης». Τον μακρότερο αυτό ὑμνο των ιερών ζώων και των 24 πρεσβυτέρων (που προσφέρουν στημαδιακά στο Αρνίο μαζί με τον ὑμνο και τις «προσευχές των αγίων») ακολουθεί ο αγγελικός χορός ἀδοντας: «Ἄξιόν εστι το αρνίον το εσφαγμένον λαβείν την δύναμιν και πλούτον και σοφίαν και ισχύν και τιμὴν και δόξαν και εὐλογίαν» (στίχ. 12). Και για να τριτώσει η υμνωδία, ὅλη η κτίστη φάλλει: «Τῷ καθημένῳ επὶ τοῦ θρόνου και τῷ αρνίῳ η ευλογία και η τιμὴ και η δόξα και τὸ κράτος εἰς τους αιώνας των αιώνων». Προσέχοντας την κατακλείδα («καὶ τὰ τέσσερα ζώα ἐλέγον· αμήν· καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπέσαν καὶ προσεκύνησαν» (στίχ. 14) εύκολα συμπεραίνει κανείς πως πρόκειται για ουράνια λειτουργία: αυτό ὅμως δε σημαίνει πως τα παραπάνω υμνωδιακά δεν είναι συνθέτεις του Ιωάννη, αλλά παράθεση από ύμνους της Εκκλησίας του (B. M. Dibelius, A Fresh Approach to the N. Testament and Early Christian Literature, σελ. 246-254). Η σχέση καίριων εκφράσεων προς τον ὑμνο Φιλιπ. 2,9b, καθὼς και το ὅτι η περικοπή 5,1-14, μετά την αρχή του διδύλιου, αποτελεί το δεύτερο μεγάλο αφετηριακό σταθμό στη δομή του έργου τονίζει ο Paul Achtmeier στο ἀρθρό του: Revelation 5,1-14, στο περιοδικό Interpretation, July 1986, σελ. 283-88.

Κάποια απλότητα στη γλώσσα και τις εικόνες, πολὺ γνωστή από την αποκαλυπτική γραμματεία, δεν επιτρέπει να δώμε την παραπάνω ερμηνεία του θανάτου του Ιησού από τον Ιωάννη ως «προπαύλεια» (V. Taylor, δ.π. σελ. 36), «κάποια παραλλαγή εκείνης της πρωτοχριστιανικής κοινότητας». Εδώ, σε όλη την Αποκάλυψη, κυριαρχούν απ' αρχῆς μέχρι τέλους περί του Χριστού οι εικόνες του νικητή (victor) βασιλιά, στρατηλάτη-πολεμιστή αφενός, και αφετέρου του Αρνίου του εσφαγμένου (B. 7,14· 12,11· 13,8· 14,4· 19,7). Είναι τόσο διάχυτη και σημαντική η μορφή του Αρνίου στην Αποκάλυψη, που η αντίπαλη στατανική αυτοκρατορική δύναμη παρουσιάζεται, κατ' αντίθεση προς το Αρνί, ως «θηρίον» (πλειστες όσες φορές από το 6,8 έως το 19,19), κι όταν μόνο θέλει να ξεγελάστει τους ανθρώπους επί της γης στο 13,11, είχε το θηρίο «κέρατα δύο όμοια αρνίων». Με τρία στμεία ως προς την εικόνα αυτή του Αρνίου πρέπει να ασχοληθούμε εδώ: (1) Την προέλευση της ει-

κόνας του Αρνίου, για να καταλάβουμε καλυτέρα το νόημα της εικόνας σχετικά με το θέμα μας. (2) Πως το Αρνί με τη σφαγή και το αίμα του μας έλουσε από τις αμαρτίες μας. (3) Πως έτσι μας έκανε βασιλιάδες και ιερείς.

Και τα τρία παραπάνω στημεία σχετίζονται άμεσα προς την πρόσκληση των εκκλησιών για αγώνα και πάλη κατά του θηρίου, κατά της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής λατρείας. 'Οπως το θηρίο στην Αποκάλυψη προέρχεται αναμφισβήτητα από την εικόνα των αυτοκρατοριών-θηρίων στο κεφ. 7 του Δανιήλ, έτσι...·αι το Αρνί έχει, καθώς φαίνεται, σχέση, επίσης με την αποκαλυπτική ιουδαική γραμματεία. Βέβαια, η εικόνα αυτή θα μπορούσε να έχει την προέλευσή της στην Η.Δ., όπου ο αμνός κατέχει την κεντρική θέση στις θυσίες, ιδίως στην εορτή του Πάσχα ('Εξοδ. 12, 11-12). Ο αμνός ήταν το αρνί που συμβόλιζε για τους Ισραηλίτες όπως και για άλλους λαούς την αθωότητα και τη λεπτότητα. Ας θυμηθούμε την παραβολή του Νάθαν προς τον Δαβίδ για του φτωχού το αρνί. Και πολλές άλλες χρήσεις της εικόνας του αμνού δρίσκουμε στην Η.Δ.: αυτή όμως που ίσως ενδιαφέρει εδώ περισσότερο είναι στον Ησαΐα κεφ. 53 (στίχ. 7 και 4-6) περί του Ισραήλ ως αμνού που θυσιάζεται υπέρ των άλλων. Και στην Κ.Δ. απαντάει εδώ και εκεί, ως αρνίον δε 28 φορές στην Αποκάλυψη, όπου η εικόνα παρουσιάζει το Χριστό ως Σωτήρα και Κύριο του κόσμου. Πιο άμεση σχέση προς το «αρνίον» της Αποκάλυψης φαίνεται να έχει η εικόνα που έχουμε στον Ι. Ενόχη κεφ. 90 περί της τελευταίας επιθέσης των Εθνικών (Ελληνοσύρων της Αντιοχείας) κατά των Ισραηλίτων που παρουσιάζονται ως πρόδατα. Εδώ ο λόγος περί Τελικής Κρίσεως κατά των εγχρώμων του λαού του Θεού και κατά των αποστατών προβάτων (Ισραηλίτων). Οι 70 κακοί ποιμένες των προβάτων του Κυρίου καταδικάζονται στην πύρινη κάμινο, και τα πρόδατα του Κυρίου επιστρέφουν και πληρούν τον οίκο του. Αυτά τα πρόδατα στους στίχ. 37-38 μετατρέπονται σε λευκούς ταύρους με μεγάλα κέρατα, και τότε όλοι οι εγχροί των τους φοβούνται και τους ικετεύουν: Στίχ. 38: «Καὶ εἰθέωρον, ἡώς ὅτου ὀλαὶ αἱ γενεῖ τῶν μετεμορφώθησαν καὶ ὄλοι εγένοντο λευκοὶ ταύροι· καὶ ο πρώτος μεταξὺ αὐτῶν εγένετο αρνίον, καὶ το αρνίον εκείνο εγένετο μέγα ζώον καὶ εἶχε μεγάλα μαύρα κέρατα επὶ τῆς κεφαλῆς του· καὶ ο Κύριος των προβάτων εχάρη δὲ αὐτό καὶ δι' ὄλους τους δόξα». 'Οπως στημειώνει και ο Dodd (*Interpretation of the Fourth Gospel*, ὥ.π.) είναι πολύ πιθανό πως μια τέτοια ιουδαική παράδοση αποτελεί την πηγή του Ιωάννη της Αποκαλύψεως για την παρουσίαση του Ιησού ως Αρνίου. Αυτή η εικόνα του Αρνίου δημιουργήθηκε σε πλαίσια μάχης και αγώνα.

Στον Πρόλογο (στίχ. 4 εξ.) ο Ιησούς Χριστός παρουσιάζεται ως «μάρτυς πιστός», πρώτος μεταξύ πολλών άλλων που ακολουθούν, «ο πρωτότοκος των νεκρών και ο ἀρχων των βασιλέων της γης». Κι ο προφήτης εδώ ξεσπάει σε διξιολογικό ύμνο: «Στο Χριστό που μας αγαπά· και ἔχυσε το αἷμα του για να μας καθαρίσει από τις αμαρτίες μας...». Εδώ η αγάπη του Χριστού προς τους δικούς του και ο θάνατός του σχετίζονται άμεσα με την ελπίδα των Χριστιανών: Κι έτσι μας έκανε μετόχους στην εξουσία του και κοινωνούς στην προσφορά λατρείας στον Πατέρα του Θεό, σ' αυτόν ανήκει η δόξα και η δύναμη για πάντα· αμήν. Σαν πρωτότοκος εκ

των νεκρών και ως άρχονταν των βασιλέων της γης έδειξε την αγάπη του προς τους ιδικούς του, και με τη θυσία του τους καθάρισε από τις αμαρτίες τους, τους έκανε να φορέσουν λευκούς χιτώνες (3,4· 5· 18· 4,4· 6,11: εδόθη εκάστῳ στολή λευκή· 7,9· 13· 19, 14: ενδεδυμένοι βύστινον λευκόν καθαρόν). Το έργο του Χριστού — τονίζεται — είναι έργο αγάπης. Αυτό το ίδιο έργο θυσίας και αγάπης επιτελεί το «εσφαγμένο αρνί» υπέρ της Εκκλησίας, σύμφωνα και με άλλες εκφράσεις στο κεφ. 5,9: «ότι εσφάγγης και τηγράφασες των Θεών ημάς εν τω αίματί σου εκ πάσης φυλής και γλώσσης και λαού και έθνους». Εδώ το αίμα δεν είναι μόνο αυτό που λευκάνει τον άνθρωπο, τον καθαρίζει από τις αμαρτίες, αλλά και το τίμημα της εξαγοράς από την περιοχή του κακού και του θανάτου: «Των Θεών» για τη δημιουργία ενός νέου λαού του Θεού, που ονομάζονται εδώ «ιερείς και βασιλιάδες». Ο Χριστός, επομένως, στο νου του προφήτη Ιωάννη, επιτέλεσε μια μοναδική υπηρεσία προς την ανθρωπότητα. Όπως δικαιολογημένα σημειώνει ο V. Taylor, οι διάφορες απόψεις (αντικατάσταση, αντιπροσώπευση, κτλ.) της υπέρ ημών θυσίας του Χριστού είχαν γίνει κοινό κτήμα στις σκέψεις των ηγετών της αρχικής Εκκλησίας (δ.π., σελ. 38). Ο Χριστός είναι ο λέων εκ της φυλής Ιουδα, η ρίζα Δαβίδ, εκπληρώνει δηλ. όλες τις υποτοχέσεις της Π.Δ. για το λαό του Θεού· αυτός όμως ο βασιλιάς έγινε σαν ένα «σφαγμένο αρνί», και ο θάνατός του δεν ήταν τυχαίος, ήταν σκόπιμος· πέθανε προς χάρη μας.

Περιττό ίσως θα ήταν να επαναλάβουμε πως, ενώ η Αποκάλυψη του Ιωάννη δεν αγνοεί το υπέρ της ανθρωπότητας έργο του Χριστού στο Σταυρό, εκείνο που κατ' εξοχήν τονίζει είναι τούτο: (α) Η αλληλεγγύη των πιστών στο Χριστό ως προς το μαρτύριο που τους απειλεί ενώπιον της πίεσης για τη λατρεία του αυτοκράτορα (του θηρίου)· και (β) η ολοκλήρωση του έργου του Χριστού για την Εκκλησία κατέχει τη σκέψη του προφήτη: η καταστροφή του κακού και της Ράμψης· ο ερχομός του Θεού μεταξύ των ανθρώπων· η μετατροπή των μαρτύρων πιστών σε ιερείς κα. βασιλείς. Αυτές όλες οι εικόνες δε γεννιώνται από την παρακινετική τάση του προφήτη προς τους πιστούς να μην αποφύγουν το μαρτύριο· είναι παραδοσιακές εικόνες, αποκαλυπτικές, περί του μέλλοντος του Ιερατήλ ους λαού του Θεού, που ο Προφήτης απλώς προσταρμόζει προς τη νέα συγκεκριμένη κατάσταση.

Το τρίτο σημείο έχει για την Αποκάλυψη ιδιαίτερη σημασία: Ο Χριστός μας έσωσε με το αίμα του δείχνοντας έτσι το δρόμο της Εκκλησίας προς το Θεό. Το έργο αυτό ολοκλήρωσε εγκαθιδρύοντας το βασίλειο του Θεού και υφίνοντας τους πιστούς του μάρτυρες σε βασιλείς και ιερείς «καὶ βασιλεύσουσιν επὶ τῆς γῆς». Δε μπαίνομε σε λεπτομέρειες· αυτό που πρέπει να τονιστεί εδώ είναι πως οι Χριστιανοί μάρτυρες γίνονται, σαν τους αυτοκράτορα, «βασιλείς και ιερείς». Αν εκείνος ήταν pontifex maximus και βασιλεύς, το ίδιο και οι Χριστιανοί «καὶ βασιλεύσουσιν επὶ τῆς γῆς». Το «βασίλειο ιεράτευμα» στην K. Διαθήκη είναι μια δημοκρατική έκφραση κατά του αυθαίρετου, εξουσιαστικού αυτοκρατορικού μεγέθους. Δε στρέφονταν, όπως γίνεται σήμερα, εναντίον της επιτυχοπικής εξουσιαστικής εκκλησιαστικής δύναμης αλλά εναντίον της αυθαιρεσίας και θεοποίησης της αυτοκρατορικής εξουσίας.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Γιατί σταυρώθηκε ο Χριστός

1. Στο ερώτημα: Γιατί πέθανε ο Χριστός, τα βιβλία της Καινής Διαθήκης απαντούν, με ποικίλες παραλλαγές ως προς τη διατύπωση, πως ο Χριστός πέθανε για να μας ελευθερώσει από τη δουλεία στις αντίθετες δυνάμεις, την αμαρτία, το θάνατο, τη δουλεία, το διάβολο και το κακό. Την άποψη περί εξιλεώσεως (Atonement) που εκφράζουν τα βιβλία της Κ. Διαθήκης, αλλά και οι αρχαίοι Πατέρες και εκκλησιαστικοί συγγραφείς, στα χρόνια μας εξέθεσε αριστούργηματικά ο Gustav Aulén στο βιβλίο του «Χριστός-Νικητής» (Christus Victor, An Historical Study of the three main types of the idea of Atonement, trans. by A.G. Herbert, New York, 1931). Ο θάνατος του Χριστού κατά την αρχαιότερη χριστιανική άποψη είναι πληρωμή λύτρου για την εξαγορά και την απολύτωση της ανθρωπότητας από τις αντίθετες δυνάμεις, ή η ήττα των δυνάμεων αυτών από το Χριστό-Νικητή με την Ανάσταση και την κάθοδο στον 'Άδη. Η άποψη αυτή διατηρήθηκε, με κάποιες αλλοιώσεις, και κατά την Πατερική περίοδο, σε Ανατολή και Δύση, παρά το γεγονός ότι μετά τον Αυγουστίνο, στη Δύση, υπερβολικά τονιζόταν ως αποτέλεσμα του θανάτου του Χριστού, κυρίως, η άφεση των αμαρτιών. Στην Ανατολή διατηρήθηκε ζωντανότερο το στοιχείο του θανάτου και της Ανάστασης ως νίκης κατά του θανάτου και ως νίκης επί του κακού και του Διαβόλου, με την έμφαση συνεχώς μετακινούμενη από τη συλλογική κοινότητα στο χριστιανό ως άτομο.

Ήταν κατά τον 11ο αι. μ.Χ. που στη Δύση παρουσιάστηκαν οι πρώτες συστηματικές θεωρίες περί εξιλεώσεως με το θάνατο του Χριστού, από τον 'Ανσελμο και τον Αβελάρδο. Η επίδραση και των δύο ήταν τεράστια, αφού μπορούμε να πούμε πως στα νεώτερα χρόνια δεν έχουμε παρά μια σειρά παραλλαγών αυτών των θεωριών περί της εξιλεώσης. Για να καταλάβει ο αναγνώστης την επίδραση του 'Ανσελμου ακόμη και στα καθ' ημάς, παραπέμπω στου Χρ. Ανδρούτσου τη «Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας», έκδ. 2α, Αθήναι, 1956, σελ. 201: «Η θεμελιώδης όμως αυτής [της ανσέλμειας θεωρίας] σκέψη, ήτοι η εκδοχή του θανάτου του Χριστού ένθεν μεν ως καταλλάξαντος αντιθέτους ιδιότητας εν τω Θεώ, την αγιότητα ή την δικαιοσύνην μετά της αγάπης, ένθεν δε ως αντικαταστήσαντος την τιμωρίαν των ανθρώπων, είναι η βάση μεν εφ' ης ερείδει τον θάνατον του Κυρίου η Γραφή, η περιωπή δε εξ ης θεωρούσιν αυτόν οι ιεροί Πατέρες». Και όμως αυτά δεν μαρτυρούνται καθόλου υπό της Γραφής, όπως έδειξε η προηγούμενη ανάλυση, ούτε δέδαια από την Πατερική παράδοση, η οποία εζύσει πολύ έντονα ακόμα της Γραφής την κεντρική άποψη περί του θανάτου ως «νίκης», παρά το γεγονός ότι η γέρη αυτή είχε αρχίσει να ερμηνεύεται όχι συλλογικά ή εκκλησιολογικά αλλά κυ-

ρίως ατομιστικά. Και στη Δύση συνέβη περίπου το ίδιο: Η αρχική αντίληψη περί του θανάτου του Ιησού ως νίκης έζησε αρκετό καιρό, πλάι-πλάι σε θεωρίες περί αφέσεως, αργότερα πλάι στον Ἀνσελμο και τον Αβελάρδο, έως ότου οι τελευταίοι να καταλάβουν όλο το πεδίο. Στην ιστορία της θεολογίας συμβάνει πάντοτε αυτό: Ἐνα στάδιο, μια αλλαγή, σημαίνει πάντοτε ότι κάποιο στοιχείο που ήταν στο κέντρο μετατέθηκε στην περιφέρεια και κάποιο άλλο από την περιφέρεια μετακινήθηκε στο κέντρο.

Εκείνο που ο σημερινός θεολόγος δεν έχει ακόμα καταλάβει καλά είναι ότι η ιστορία των θεολογικών εκφράσεων και θεωριών, όταν αυτές δεν εκπροσωπούν άτομα αλλά ολόκληρες εποχές, έχουν οπωσδήποτε σχέση με τις κοινωνικές συνιστώσες κάθε εποχής (social component). Αυτό ισχύει ασφαλώς και για τις εκκλησιαστικές θεωρίες περί εξιλέωσεων. Η αρχική, αγιογραφική και Πατερική άποψη περί Χριστού Νικητή του Διαβόλου, του θανάτου και της αμαρτίας, περί νίκης ως ανακεφαλαίωσης της ανθρωπότητας συνδέεται άμεσα με την εκκλησιολογία του Χριστιανισμού κατά την Πρωκανονταντίνεια εποχή (η Εκκλησία είναι η τρίτη φύλτη, το νέο βασίλειο του Θεού είναι εγγύς, κτλ.) καθώς και με μια στάση προς τον τότε ελληνορωμαϊκό κόσμο πολύ τεταμένη. Όταν όμως επικράτησε στην Εκκλησία ο συμβιβασμός με το ρωμαϊκό κράτος, τότε αυτή η πρωτογενής μυθική θεωρία περί θανάτου του Χριστού ως νίκης επί των αντιθέων δυνάμεων (και πρώτα-πρώτα, δέδαικ, επί του Καίσαρα), άρχισε με κάποιο τρόπο να αλλιώνεται, έως ότου στη Δύση, σιγά-σιγά, από το κέντρο μετατέθηκε στην περιφέρεια, και άλλες νέες θεωρίες εμφανίστηκαν, που συνδέονταν με τις κοινωνικές συνιστώσες της Κωνσταντίνειας εποχής. Αυτές οι συμβιβαστικές με τον κόσμο και το κράτος θεωρίες, που προήλθαν είτε από αλλιώσεις της αρχικής είτε από νέες θεωρίες περί εξιλέωσης, με τον ένα τρόπο ή, τον άλλο διατηρούνται υπό ποικίλες μορφές μέχρι σήμερα, αφού οι Εκκλησίες έτσι ή αλλιώς εξακολουθούν να είναι συμβιβασμένες με τον κόσμο και την κομική εξουσία.

Τη μετάβαση από την Προ-κωνσταντίνεια στην Κωνσταντίνεια περίοδο έχουν περιγράψει πολλοί. Ο J. Denny Weasler (*Atonement for the Constantinian Church*, στο *Modern Theology*, July 1990, B. Blackwell, Oxford and Cambridge, σελ. 307-323) το κάνει απλά και ωραία. Με τον Κωνσταντίνο η Εκκλησία από παράνομη, διωκόμενη μειονότητα μέσω στην αυτοκρατορία, έγινε η ευνοούμενη θρησκεία της αυτοκρατορίας. Έτσι όμως και η πρόνοια του Θεού για την ανθρώπινη ιστορία, που μέχρι τότε εκφράζοταν μόνο από την Εκκλησία, τώρα, στην Κωνσταντίνεια εποχή, εκφράζεται όλο και λιγότερο από την Εκκλησία κι όλο περισσότερο από την Πολιτεία. Άλλοτε, δργανά έκφρασης ήσαν οι επίσκοποι και ο λαός του Θεού· τώρα κύριο δργανό γίνεται ο αυτοκράτορας και οι περί αυτόν ως ένα χέρι του Θεού, δασιλικό και ιερατικό. Εξάλλου η μετάβεση της πρόνοιας του Θεού και στην Πολιτεία επέφερε και άλλη μετακίνηση. Αρχικά ο Ι. Χριστός ήταν ο μόνος κανόνας ζωής των πιστών τώρα γίνεται όλο και περισσότερο ο αυτοκράτορας και οι νόμοι της πολιτείας που δεσμεύουν τον άνθρωπο ταυτόχρονα ως πολίτη και ως χριστιανό. Γι' αυ-

τό έχουμε από τον 4 αι. μ.Χ. μεγάλη αλλαγή των θυμών μέτρων μέσα στην Εκκλησία, και συνεπακόλουθα έντονη την αντίδραση του Μοναχισμού. Η μεγάλη όμως αλλαγή στην Εκκλησία μετά τον Κονσταντίνο ήταν η εισαγωγή νέων σιγά-σιγά στόχων της χριστιανικής ζωής: η διατήρηση της αυτοκρατορίας ή του κράτους έγινε το αποφασιστικό κριτήριο της ζωής του Χριστιανού ως πολίτη. Σιγά-σιγά, Εκκλησία και Αυτοκρατορία ταυτίστηκαν μεταξύ τους τόσο που η επιτυχία ή αποτυχία της μιας ήταν επιτυχία ή αποτυχία της άλλης. Έχασε κάθε έννοια η αντιπαλότητα της Εκκλησίας προς ένα κόσμο που με την επιβολή του κράτους και το εκκλησιαστικό δάπτισμα των νηπίων είχε γίνει πια χριστιανικός. Γι' αυτούς όλους τους λόγους η θεωρία των πρώτων αιώνων περί Χριστού-Νικητή ουρανίων, επιγείων και καταγθονίων, αυτή η αντίληψη περί του σταυρού και του θανάτου του Ιησού, έπαψε να έχει την όποια ζωντανή σχέση προς την Κονσταντίνεια νέα κοινωνική πραγματικότητα καθώς και προς την καθηγερινή πνευματική και θυμική ζωή του πιστού σε σχέση προς τον κόσμο. Και σιγά-σιγά στη Δύση έσθησε, ενώ στην Ανατολή επιβίωσε εξαιτίας των αρχαιότερων λειτουργικών κειμένων και της Πατερικής διδαχής, παρά το εποικοδόμημα που μεταγενέστερες εποχές πρόσθεσαν, δημιουργώντας έτσι σύγχυση. Η αντίθεση του Μοναχισμού στην Ανατολή και του Δονατισμού στη Δύση συντρίφτηκε γρήγορα, ύστερα από συντονισμένες ενέργειες Πολιτείας και Εκκλησίας.

Η εμφάνιση κάποιων νέων θεωριών περί εξιλεώσεως επιβλήθηκε από τα πράγματα. Και στην Ανατολή και στη Δύση μπορούμε να πούμε πως η Εκκλησία δεν εκφράστηκε θεολογικά κατά ένα τρόπο πιο συστηματικό και επίσημο μέχρι και των 10ο αι. μ.Χ. Από αυτή τη σιωπή ο R.C. Moberly, «Εξιλέωση και Προσωπικότητα», N. York Longman's, 1904, σελ. 367, συμπεραίνει πως όχι μόνο δε ρυθμίστηκε τίποτε αυθεντικά αλλά ούτε σοδαρή συζήτηση έγινε στο θέμα της εξιλεωτικής σημασίας του θανάτου του Χριστού. Ο Άντελμος, τον 11ο αιώνα, εμπνεόμενος τόσο από το φεουδαρχικό σύστημα της εποχής του, τον ιπποτισμό και τις περί τιμής αντιλήψεις, αλλά και από το εκκλησιαστικό σύστημα περί αφέσεων, αμαρτίας και μετάνοιας, διεπύπονε πρώτος τη γνωστή περί εξιλεώσεως άποφη: Η αποκατάσταση της προσθληθείσας από την πτώση και την αμαρτία τιμής του Θεού απαιτούσε ανάλογη με το μεγαλείο της θεότητας αποζημιώση· όχι άνθρωπος μόνο αλλά ο θεάνθρωπος με το θάνατό του μπορούσε να αποζημιώσει την τρωθείσα τιμή του Θεού. Το καίριο σημείο της θεωρίας του Άντελμου είναι ο τονισμός της τεράστιας και απροσμέτρητης για το Θεό σημασίας της αμαρτίας — κάτι που σχετίζεται άμεσα με την άσκηση της μεσαιωνικής τρομοκρατίας επί των ανθρώπων. Εκτός αυτού, ενώ λαβαίνει πρόσωπα για τις διαπραγματίσεις αμαρτίες, δε λέει τίποτα για τις νέες δυνάμεις που χρειάζεται ο πιστός για να μην ξανααμαρτήσει. Ασφαλώς, όμως, έδινε την ευκαιρία μιας τουλάχιστον νέας αφετηρίας για τη χριστιανική ζωή. Εξάλλου, ο Αθελάρδος ήταν γλυκός σε όλα του. Έτσι ο θάνατος του Χριστού επί του σταυρού ήταν γι' αυτόν έκφραση της αγάπης του Θεού για τον άνθρωπο, και, κατά το noblesse oblige, αποτελεί «παράδειγμα» η θυσία του Χριστού για να αγαπήσει

ο άνθρωπος και το Θεό και τον πληγίον του. Η «παραδειγματική» αυτή γηική θεωρία του Αβελάρδου ασφαλώς είναι προτιμότερη από εκείνη του Άνσελμου. Έχει όμως αρκετό συναισθηματισμό και δεν αποδίδει στο κακό και στην αμαρτία τη σοβαρότητα που έχουν όχι μόνο στον ατομικό αλλά και στο συλλογικό χώρο.

Και οι δύο απόφεις απελευθέρωναν την ιδέα της απολύτρωσης από την Εντάρκωση και τη συνέδεση με το Θάνατο του Χριστού, και έκαναν τη σωτηριολογία ένα ξεχωριστό κεφάλαιο της Δογματικής, συνδεδεμένο άμεσα με τη χριστολογία (Aug. Sabatier, δ.π., σελ. 69). Επικρίθηκε, προπαντός ο ισχυρισμός του Άνσελμου ότι η ικανοποίηση της θείας δικαιοισύνης πρέπει να γίνει από τον άνθρωπο· ενώ συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο στο λυτρωτικό έργο του Θεού, η άλλη δηλ.. πρωτοβουλία έγκειται στο Θεό, όχι στον άνθρωπο (Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Atonement*, The Hale Lectures, 1951, N. York, Scribner's Sons, σελ. 147). Αυτές οι δύο απόφεις και τα μεταγενέστερα παράγωγά τους ταιριάζουν στις κοινωνικές συνιστώσες της Κοινωνίας εποχής, και — αρκεί να προσέξει κανείς — αυτές ακριβώς εκφράζουν.

Από τις πολλές μελέτες που υπάρχουν για την ουσία της αλλαγής στην περί εξιλέωσης θεωρία από την προ-κοινωνική στην κοινωνική εποχή, μεταφέρονται εδώ τα συμπεράξματα του Oliver Quick, *The Gospel of the New World: A Study in the Christian Doctrine of Atonement*, London, 1944, σελ. 72-74- 82-83. Σε ποια θέματα, σε ποιούς χώρους, σε ποια σημεία, έγινε η μετακίνηση; Να, η απάντηση του O. Quick: (1) Από το χώρο του κόσμου και της κοινωνίας η έμφαση μετατέθηκε στο χώρο της ατομικής εσχατολογίας όπως την ανέπτυξε ο Μεστίωνας. (2) Η χριστιανική ή πνευματική ζωή έπαψε να είναι η εν γένετι ζωή του πιστού στον κόσμο· εσωτερικοποιήθηκε και επέργε των ατομικού χαρακτήρα της ευτελούς εμπειρίας στην προτευχή, στην αυτοσυγκέντρωση και στην ασκητική αυτοπειθαρχία. (3) Έγινε σιγά-σιγά αποδεκτό ένα διπλό μέτρο χριστιανικής ζωής — ένα για την τελειότητα των μοναχών και ένα άλλο για τη χριστιανική πλευράγια. (4) Η ιδότητα του Χριστιανού δεν εσήμανε πια ένα νέο στυλ ζωής αλλά τη συμμόρφωση προς τους κανόνες της πολιτείας· ο καλός πολίτης έγινε αυτονόητα και ο καλός χριστιανός. (5) Γενικότερα, σωτηρία έπαψε να σημαίνει την κατά Χριστού μεταμόρφωση της ζωής, στο σύνολό της, έχασε τον εκκλησιολογικό της χαρακτήρα, και μεταβλήθηκε υπό τους όρους κάποιας ατομικής αφθαρτοποίησης και τακτοποίησης σε μιαν άλλη ζωή.

Θα ρωτήσεις κάποιος: Ποιο είναι μ' εμάς τους Ανατολικούς το πρόβλημα ως προς τη λεγόμενη κλασική θεωρία, αφού και η Πατερική θεολογία και τα αρχαιότερα λειτουργικά κείμενα διασώζουν τη λεγόμενη αρχαία κλασική περί εξιλεώσεως θεωρία; Η απάντηση μπορεί να είναι η εξής: Ασφαλώς, για τους παραπάνω λόγους η Ορθόδοξη Ανατολική Εκκλησία μπορεί να ανακτήσει τη διδασκαλία περί Χριστού-Νικητή σαν άποψη δική της, αν και προπολλού λησμονημένη και διαφορετικά ερμηνευμένη. 'Άλλωστε, ήδη από την Πατερική περίοδο σε άλλους περισσότερο σε άλλους λιγότερο είνε αρχίσει η μετάβαση στην κοινωνική εποχή. 'Ο-

μως και μέσα στη Βυζαντινή περίοδο ξεπηδούν σαφή έχνη της διδασκαλίας περί Χριστού-Νοκητή. Η Δύση προχωράει γοργά προς την αλλαγή. 'Οπως σημειώνει ο Gust. Aulén: «Αν η εκλασική θεωρία περί εξιλεώσεως κυριαρχεί καθόλη την Πατερική περίοδο, η Δυτική άρχισε την εποχή εκείνη να αναδύεται και δεν έφτασε στην πλήρη της έκφραση παρά κατά τους Μέσους χρόνους. Είναι, λοιπόν, πολύ πιθανόν πως η λεγόμενη εκλασική θεωρία δρίσκεται στέρεα ριζωμένη στον Αποστολικό χριστιανισμό» (ό.π., σελ. 61). Ο Aulén ασχολήθηκε, ως γνωστό, περισσότερο με τη διδασκαλία του Ειρηναίου στο θέμα της εξιλεώσης. Επίσης, δεν παραξενεύεται κανείς πως αρχικά στη Δύση, αργότερα και στην Ανατολή, προς μια κατεύθυνση, παραδοσιακή δέσμαια, πήγαινε η Λειτουργία, προς άλλη κατεύθυνση προχωρώντες η θεολογία (βλ. Aug. Sabatier, 64). Ας σημειωθεί, περαιτέρω, πως ό,τι κι αν έγινε ως προς τη διδαχή περί εξιλεώσης, ελειτουργήσαν κανονικά, σε Ανατολή και Δύση, οι πέντε παράγοντες που αναφέραμε παραπάνω για να συντελεστεί η μετακίνηση από την αρχαία στην κωνισταντίνεια περίοδο.

Δεν πρέπει να μας διακεύει ότι η μετακίνηση αυτή παντού, όπως και η διαφοροποίηση των απόφεων μεταξύ των θεολόγων, ασφαλώς μεταξύ Ανατολής και Δύσης, συντέλεσθηκε υπό καθαρώς θεολογικό μανδύα. Δεν μπορούμε εδώ να εισέλθουμε σε λεπτομέρειες: θα αναφερθούμε απλώς στη θεολογική προβληματική μέσα από την οποία εκφράστηκαν και η κωνισταντίνεια μετακίνηση και οι θεολογικές διαφοροποιήσεις. (1) Οι θεολόγοι της Εκκλησίας εκθέτοντας τη διδασκαλία περί εξιλεώσης δρέθηκαν μπροστά στο πρόβλημα: Η ενανθρώπηση μας οδηγεί κατευθείαν στην άμεση με το Θεό κοινωνία, ακόμα και στη θέωση· πώς μπορεί όμως μια τέτοια άποψη να συμβιβαστεί με το Σταυρό του Χριστού; (Ανατολή). Ο Άντελμος και ο Αβελάρδος ασφαλώς δεν απέρριψαν την Ενανθρώπηση, έρριξαν όμως όλο το βάρος στην άφεση των αμαρτιών, στο Σταυρό και την Ανάσταση. Κι ένα παράδειγμα σχετικό από την εποχή μας. Ο Thomas Hughes (The Atonement, Modern Theories of the Doctrine, London 1949) γράφει σε κάποιο σημείο (σελ. 230 εξ.) πως αναγνωρίζει μεν τη δύναμη της επιχειρηματολογίας του Αθανασίου, ο ίδιος όμως πιστεύει ότι η Ενσάρκωση δρίσκει το σκοπό της στην Ανάσταση: σημειώνει όμως πως για άλλους αγγλικανούς θεολόγους (John Caird, Westcott) ο σκοπός αυτός είναι η μυστική ένωση με το Χριστό. (2) Πέρα από το πρόβλημα αυτό, στη συνάντηση Θεού και ανθρώπου στο Σταυρό άλλοι από τους θεολόγους ετόνισαν το θείο κυρίας παράγοντα και αρκετά δευτερευόντως τον ανθρώπινο άλλοι έκαναν το αντίθετο. Ποιος είναι ο ρόλος του Θεού και ποιος ο ρόλος του ανθρώπου; 'Η, ο τιμωρός και ο τιμωρούμενος ήταν ένα και το αυτό πρόσωπο; Ο 'Άντελμος ετόνισε πως η «ικανοποίηση» έπρεπε να δοθεί από τον άνθρωπο, κι αυτό ακριβώς έγινε στο εξιλεωτικό έργο του Χριστού. Στον Αβελάρδο ή, τέλος πάντων, αυτό που ονομάστηκε θητική θεωρία, δεν υπάρχει θέμα «ικανοποίησης». ο Θεός παίρνει την πρωτοβουλία για τη λύτρωση και τελείωση των ανθρώπων, κάτι που γίνεται όχι από τον άνθρωπο αλλά μέσα στον άνθρωπο κι αυτός συμμετέχει στο έργο αυτό με τη «μετάνοια». Στη λεγόμενη «εκλασική θεωρία» ο Θεός είναι κυρίως αυτός που ενεργεί. Ο προβληματι-

σμός πο (2) συνδέεται ασφαλώς με τον πο (1), όπως συνδέεται και με την παρακάτω παρατήρηση πο (3): Σιγά-σιγά, άρχισε να γίνεται αισθητός ο πολύ μιθολογικός χαρακτήρας της καλούμενης κλασικής θεωρίας. Ορισμένοι άρχισαν να αποφεύγουν τα πιο χτυπητά μιθολογικά στοιχεία, ενώ άλλοι προχώρησαν προς ουσιαστικότερες αλλαγές. Στο σημείο αυτό θα επιμείνουμε περισσότερο, γιατί αφορά αμεσότερα αυτό το Επίμετρο. Δεν είναι απλώς μιθολογικός ο χαρακτήρας της κλασικής θεωρίας για την εξιλέωση, αλλά και ο θείος παράγοντας τονίζεται υπερβαλλόντως. Όλοι έρουμε πως ο Θριγένης π.χ. δεχόταν ως προς την εξιλέωση πως ο Θεός πλήρωσε στο διάβολο λύτρα (το θάνατο του Ιησού Γιού του Θεού) για την απελευθέρωση των ανθρώπων από τη δουλεία. Το ίδιο ισχύει για πάρομοις εικόνες που χρησιμοποιεί ο Γρηγόριος ο Νύστης. Να πώς παρουσιάζει την άποψή του ο Νύστης και πώς την επικρίνει ο Leonard Hodgson (*The Doctrine of the Atonement*, London, repr. 1955, σελ. 142-3): «Μεταξύ των εξηγήσεων που παρουσιάζουν την εξιλέωση ως ενέργεια του Θεού, η μονόπλευρη τάση εμφανίζεται καθαρότερα στις γνωστές θεωρίες των λύτρων ή της συναλλαγής. Όταν η σημασία του θανάτου του Χριστού προέρχεται από το μέρος που παίζει στη συναλλαγή μεταξύ Θεού και διαβόλου, ενός παζαρέματος, με το οποίο ο Θεός απολυτρώνει τον άνθρωπο από αυτόν που τον αιγμαλώτισε, η ανθρώπινη φύση του Χριστού παίζει απλώς έναν παθητικό ρόλο. Το μόνο λειτουργήμα της είναι να προσφέρει éna quid pro quo που ο διάβολος μπορεί να πειστεί να αποδεχθεί με αντάλλαγμα την αιγμαλώτη ανθρωπότητα. Σε μια πολύ συχνά παρατιθέμενη παραλλαγή ο διάβολος εικονίζεται μεταφορικά σαν ψάρι που πάστηκε από το αγκίστρι της θεότητας του Χριστού καταβροχθίζοντας το δόλωμα της ανθρωπότητάς Του κάτω από την οποία κρυβόταν (βλ. π.χ. Γρηγ. Νύστης, Λόγος Κατηχητικός, 24)». Και ρωτάει στη συνέχεια ο Hodgson: «Στο μωαλό ενός θεολόγου του εικοστού αιώνα η εικόνα αυτή εκ πρώτης όφεως δε φαίνεται μόνο αλλόκοτη αλλά και ανήθικη. Ποιό μπορεί να είναι το πλεονέκτημα μιας θεωρίας που παρουσιάζει το Θεό να ξεκαπατά το διαβόλο με μη έντιμα μέσα, με ένα κόλπο που συνεπαγόταν απάτη;». Για δοκητισμό όμως ο Hodgson δεν επικρίνει μόνο τους παλαιούς αλλά και τον επίσκοπο G. Aulén, που στα χρόνια μας ανάστησε, μπορούμε να πούμε, τη θεωρία των παλαιών Πατέρων της Εκκλησίας, και είναι αυτός που την ονόμασε «κλασική», παρατηρώντας ότι στο υπόβαθρο της θεωρίας αυτής για την εξιλέωση έχουμε το πεδίο μάχης που περιγράφει η Αποκάλυψη στον ουρανό (βλ. κυρίως 12,7 εξ.). Εδώ, στη ζωή, στο θάνατο και στην ανάσταση του Χριστού διλέπουμε στη νίκη του Θεού επί της αμαρτίας, του θανάτου και του διαβόλου, τη διάσωση μάλλον παρά την εξαγορά του αιγμάλωτου ανθρώπου. Αυτό τονίζει πολύ ωραία και ο Aulén στο πρώτο μέρος του βιβλίου του, στο δεύτερο όμως πολιορκείται από τον πειρασμό των εικόνων περί συναλλαγής και περιπίπτει, όπως ο Νύστης, σε ένα είδος δοκητισμό, γιατί, ως γνωστό, ο Χριστός έπασθε και ως άνθρωπος «εκκουσίων», «ηγένετο υποληπτάνων υπογραμμόν» (Α' Πέτρ. 2,21). (4) Εδώ, πρέπει να προσθέσω, ως προς την κλασική θεωρία, ότι, ενώ στην K. Διαθήκη το πεδίο μάχης μεταξύ του Θεού και του σατανά δεν είναι μόνο ο ουρανός (όπως λαθεμένα σημειώ-

νει ο Hodgson ως προς την Αποκάλυψη) αλλά και η ιστορία — σημείο εξαιρετικής στηματίας για τα χρόνια της Κ. Διαθήκης, όπως και για την εποχή μας —, από την πατερική περίοδο και μετά, σιγά-σιγά, στην κοινωνίαντίνεια περίοδο, το πεδίο μάχης και ο τόλεμος έχασαν κάθε στοιχείο αρατότητας για τη ζωή της Εκκλησίας και των πιστών μέσα στον κόσμο και πραγματικά μετατέθηκαν μάλλον στον αόρατο χώρο.

2. Τα προβλήματα στην περί εξιλεώσεως θεωρία προσπάθησε να ξεπεράσει η φίλελεύθερη θεολογία του 19ου αιώνα. Η περί εξιλεώσεως διδασκαλία της είναι, κατά κάποιο τρόπο, παράγωγο της θυμικής θεωρίας του Αβελάρδου, αναφερόμαστε όμως πολύ σύντομα σ' αυτήν, γιατί κυρίως πρέπει να ασχοληθούμε με το πώς, στα χρόνια μας, με την προτεσταντική Διαλεκτική θεολογία της Κρίσεως και με την πανηγυρική επάνοδο της κλασικής θεωρίας περί Christus-Victor, οι θεολόγοι, υποχρεωτικά, οδηγούνται πια σε στοχασμούς υπό τους όρους και τις προϋποθέσεις μιας μετα-κοινωνίαντίνειας εποχής.

Ο Schleirmacher λοιπόν, από τους Φιλελεύθερους, εκφράζεται για την εξιλέωση κάπως έτσι: Ο Χριστός, ως υπέρτατος Αρχιερεύς, μας έλκει προς κοινωνία μετ' Αυτού με τη συμπάθειά Του που έχει για μας — με τη συμπάθεια που Αυτός νιώθει την αμαρτία μας και την αθλιότητά της, ενώ επιτρέπει στη δύναμή της να ξεσπάσει επάνω Του. Αυτή η αρχιερατική Του αγάπη, προκινεί με τόση ελκυστική δύναμη, είναι κάτι που αρέσει στο Θεό. Και καθώς τώρα μας βλέπει σ' αυτή την ένωση με το Χριστό, ένωση επιτευγθείσα με την πίστη από μέρους μας, το πρόσωπο του Χριστού μας καθιστά αντικείμενα της θείας ευαρέσκειας, και μας παρουσιάζει κεκαθαριμένους ενώπιον του Θεού. Ο Θεός έχει οικονομήσει να αφήσει όλη τη σωτηρία να κυλήσει προς εμάς διά της μεσιτείας του Χριστού, μας κοιτάζει και μας μετράει εν Χριστώ, που είναι γι' αυτό αντικαταστάτης και αναπληρωτής μας. Γράφει πολλά τέτοια ωραία πράγματα ο Scheiermacher, όπως όμως σωστά παρατηρεί ο H.R. Mackintosh (*Types of Modern Theology*, London, repr. 1954, σελ. 92) δεν τα σχετίζει κατ' αξία προς τα μεγάλα θιβλικά θέματα της θείας δικαιοιούντος και της ανθρώπινης ενοχής.

'Άλλη μεγάλη θεολογική μορφή του 19ου αι. υπήρξεν ο A. Ritschl (Βλ. μελέτη μας «Η Θεολογία του Albrecht Ritschl», 1822-1889, Αθήναι, 1969). 'Ο, τι έκανε ο Χριστός για μας μετρίεται κυρίως εκ του σκοπού του έργου του Χριστού, κι αυτός είναι η ανύψωση των Μαθητών στην αγάπη του Πατέρα. Η αύξηση των αμαρτιών συνίσταται στην άρση του αισθήματος ενοχής έναντι του Θεού, και την κύρια θέση στην ενοχή κατέχει η δυσπιστία έναντι του Θεού, δηλ. ο χωρισμός απ' Αυτόν. Ο Θεός, συγχωρώντας, αίρει το φραγμό. 'Οταν αρθεί το αισθήμα ενοχής, τότε η συνείδηση παύει να λειτουργεί αντίθετα προς το θέλημα του Θεού: η ολοκλήρωση της αντίθεσης αυτής είναι η αμαρτία. Ο Ritschl απορρίπτει οποιαδήποτε νομική άποψη περί της βασιλικής ιερωσύνης του Χριστού υπέρ τημών. Η θυσία του Χριστού ήταν έργο υπακοής, όχι έργο τιμωρίας. Η αντιπροσώπευσή μας από το Χριστό στο σταυρό πρέπει να νοείται ως περιλαμβανόμενη, εκεί συλλογικώς (inclusiv), έτσι ώστε

στην αγάπη του Θεού να καταλαμβάνουν και τα μέλη της κοινότητας τη θέση που κατέχει ο Χριστός. Η μόνιμη βεβαιότητα της κοινωνίας μετά του Θεού που επιτυγχάνεται παρά το γεγονός ότι αμαρτίσαμε και αμαρτάνουμε — καρπός της πατρικής αγάπης του Θεού, και η συνείδηση πως η σχέση αυτή μόνο μέσα στη χριστιανική κοινότητα είναι δυνατή, οδηγούν στο συμπέρασμα πως αυτό είναι το έργο του Χριστού, για το οποίο ίδρυσε την Εκκλησία. Ο σκοπός του Χριστού να εγγυηθεί μια γενική άφεση για την ανθρωπότητα είναι ταυτόσημος προς την ίδρυση μιας κοινότητας, που τα μέλη της αναγνωρίζουν στο Θεό Πατέρα του Ιησού Χριστού και το δικό τους Πατέρα. Η Εκκλησία για τον Ritschl, ως υική κοινωνία μετά του Θεού, είναι το υπόστρωμα των παρεχομένων διά του Χριστού σωτηριωδών ενεργειών. Αν ο Χριστός διά της υπακοής του Σταυρού είναι βέβαιος για την εγγύτητα και την ιερατική του σχέση προς το Θέο, αυτό σημαίνει πως η παρούσα και η μέλλουσα κοινότητα του Χριστού μπορεί να επιτύχει τα αυτά. Ο Χριστός ως ιερεύς είναι αντιπρόσωπος της κοινότητας, την οποία προσάγει στο Θεό με την τέλεια ολοκλήρωση της προσωπικής του ζωής και κλήσεων.

Όπως σημειώνεται και στη σχετική περί του Ritschl μελέτη μας (σελ. 41), στη διδασκαλία του περί αμαρτίας και περί δικαιώσεως ελλογεύει ο υποκειμενισμός και ο ψυχολογισμός. Ο Ritschl, όπως γενικότερα η θεολογία του 19ου αι., παραγνωρίζει τη σχέση του ανθρώπου προς την ιστορία και τον κόσμο, και τη δικαιώση δεν καταλαβαίνει ως μεταμόρφωση του ανθρώπου και της ιστορίας, ως ανάσταση, αλλά μάλλον ψυχολογικώς ως καταστροφή της αμαρτίας με την απάλειψη της ενοχής. Εξάλλου, την έννοια της καταλλαγής πλησιάζει επικίνδυνα προς την πραγματοποίηση του ιδεώδους της ζωής (Lebensideal). Απουσιάζει στο Ritschl οποιαδήποτε ριζική κριτική του πολιτισμού, κι αυτό τον εκθέτει στον κίνδυνο κάποιας ταύτισης της δασιλείας του Θεού προς τα πολιτιστικά ιδεώδη.

Καταλαβαίνει κανένας μετά τα παραπάνω γιατί και πώς, μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, που συνέτριψε όλα τα φύλετοιμέρα ιδανικά και τις ανθρώπινες ελπίδες, η διαλεκτική θεολογία της Κρίσεως επόνισε πως ο Χριστός είναι η αποκάλυψη του Θεού, γιατί με την ίδια του την ύπαρξη είναι η «καταλλαγή». Αν ξέρουμε κάτι για το Θεό είναι η καταλλαγή μας μαζί του διά του Γιου του τίποτε περισσότερο. Η καταλλαγή με το Θεό για τον Karl Barth δεν είναι κάτι συμπληρωματικό στην αποκάλυψη του Θεού εν Χριστώ, κάτι σαν επακόλουθο. Η καταλλαγή είναι καθεαυτή η αποκάλυψη. Τόσο τρομερή είναι η ανθρώπινη κατάσταση σε σχέση με το Θεό. Μόνο με θεία πρωτοθυσία, ο Θεός έρχεται προς εμάς, στη θέση του ανθρώπου, και μας ανεβάζει στη θεία τάξη. Ως άνθρωπος όμως ο Ιησούς Χριστός ενεργεί εντελώς διαφορετικά από εμάς:

«Κατά την ταπείνωσή Του, τα παθήματα και το θάνατό Του Αυτός αποδέχεται την κατάσταση απόλειας της ανθρωπότητας, αναγνωρίζει το δίκαιο της θείας οργής και κρίσης, υποτάσσει τον Εαυτό του στο βάπτισμα της μετάνοιας, ομολογεί στο Θεό πως είναι δίκαιος όντας εναντίον Του· εκ θαύμαντος επικαλείται το Θεό υμιώντας τον. Πουθενά η αναμαρτησία του δεν είναι τόσο φανερή όσο στην υποτα-

κτική αποδοχή της κρίσης του Θεού — κάτι που δεν κάνουμε εμείς. Έτσι Αυτός φέρει τη δικιά μας ακαθαρσία με την τιμωρία που συνεπάγεται, κάνοντας και τα δύο δικά του. Και γιατί είναι Αυτός, ο αιώνιος Λόγος του Θεού που το κάνει αυτό, δεν είναι πια κάτι δικό μας: πρόκειται μάλλον για δική του ακαθαρσία και τιμωρία, και συνέβη έτσι εφάπαξ για όλους αυτό που θα 'πρεπε να συμβεί για την εξαγορά, την κάλυψη, την εξόφληση και τη συγγνώμη για τις αμαρτίες μας. Εφάπαξ Αυτός το έφερε στο Σταυρό και στον τάφο» (Church Dogmatics, I, 578). Ο Σταυρός είναι ο θρίαμβος πάνω στο χάσμα μεταξύ Θεού και ανθρώπου, η καταστροφή του γνόφου που μας ἔκρυβε το Θεό. Και επειδή ο Ιησούς Χριστός με το Σταυρό του το κατόρθωσε αυτό, γι' αυτό Εκείνος αληθινά και μοναδικά αποκαλύπτει το Θεό. Κατ' εξοχήν δάι του Σταυρού του Χριστού, και μόνο, ο Θεός αποκαλύπτεται στον άνθρωπο· με κανέναν άλλο τρόπο.

Από την άλλη μεριά, ο Emil Brunner, έτσι που διέπει τον άνθρωπο, δεν πιστεύει πως μπορεί αληθινά να μετανοήσει για τα χάλια του. Αν ειλικρινά μπορούσε ο άνθρωπος να μετανοήσει για τις αμαρτίες του, δε θα χρειαζόταν ο Σταυρός του Χριστού. Την κρίση του Θεού επί της αμετανόητης ανθρωπότητας εκφράζει και ο Brunner όχι σαν κάτι παιδαγωγικό ή πατρικό, αλλά ως «τιμωρία που επιβάλλει ένας κυριάρχης επάνω σε κάποιουν επαναστατημένο υπήκοο» (ό.π., σελ. 464). Έλεος και δικαιούνη δε διαφέρουν σε τίποτε. Ο Σταυρός είναι η μόνη δυνατή οδός διά της οποίας αποκαλύπτονται μαζί η απόλυτη αγιότητα και η απόλυτη ευσπλαχνία του Θεού. Υπάρχει κάτι άπειρο, απέραντο, στην αμαρτία, που μόνο η θυσία του Χριστού μπορούσε να αντιμετωπίσει. Η θέση του ανθρώπου έναντι του Μεσίτη Χριστού ονομάζεται από τον Brunner «απελπισμένη εμπιστοσύνη» (confident despair). Την εξάρτηση του ανθρώπου από το Μεσίτη Χριστό περιγράφει πολύ όμορφα στην παρακάτω παράγραφο:... «Όλες αυτές οι εσωτερικές διαθέσεις και τα αισθήματα, καθώς φουντώνουν και καθώς πέφτουν, αφρίζουν σαν κύματα της θάλασσας πάνω σε ένα στρώμα βράχου, όπου είναι σαφώς χαραγμένες αυτές οι λέξεις. «Ανήκω στο Χριστό, παρ' όλες τις αντιθέσεις μου, παρ' όλες τις διαθέσεις και τα αισθήματά μου, παρ' όλες τις εμπειρίες της αδυναμίας μου, ακόμα και στη σφαίρα της πίστης. Ανήκω στο Χριστό, όχι γιατί πιστεύω σ' Αυτόν αλλά γι' αυτό που είπε ο Χριστός με το λόγο που ο Θεός απήγινε σ' εμένα δι' Αυτού, του Μεσίτη» (ό.π., σελ. 526).

Παραθέσαμε κάποιων θεολόγων τις απόψεις περί του νοήματος του Σταυρού ή του θανάτου του Χριστού, απόψεις χαρακτηριστικές του 19ου και του πρώτου μισού του 20ου αιώνα. Θα μπορούσαμε να αναφερθούμε σε πολλούς άλλους, έστω και σύντομα, όπως κάνει ο Vincent Taylor στο έργο του «The Cross of Christ» που έχουμε αναφέρει στα περί Παύλου και Ιωάννη. Το κεφ. VII, π.χ., σελ. 71-86, επιγράφει «Νεώτερες θεωρίες περί εξιλέωστρης» και αναφέρεται σε έναν αριθμό απόψεων αγγλοσαξιώνων κυρίων θεολόγων. Εμείς εδώ, πολύ σύντομα, αναφέραμε τους αντιπροσωπευτικότερους για τη Δύση θεολόγους. Είδαμε πώς και γιατί απέτυχε τη φιλέλευθερη θεολογία. Είδαμε στην μπαθιανική έκρηξη της εποχής μας περισσότερο

την έκφραση της απόγιωσης του ανθρώπου από τον εαυτό του σαν άτομο, κοινωνία και πολιτισμό, όχι την οικοδομή ή κατασκευή, δήμα με δήμα έστω, κάποιου δρόμου που οδηγεί κάπου. Αρπάχτηκαν και οι δύο, Barth και Brunner, από την κλασική προτεσταντική παράδοση sola fide, χτύπησαν και οι δύο αλύπητα το λεγόμενο χριστιανικό πολιτισμό, συγκίνησαν πραγματικά, δεν άνοιξαν όμως κάποια διέξοδο από την κρίση. Μετά την περίπου συντάξιτη της φιλελευθερης θεολογίας με το λεγόμενο χριστιανικό πολιτισμό της Δύσης, η Διαλεκτική θεολογία έδειξε το χάσμα αποκαλύψιμως και πολιτισμού, εισάγοντάς μας στη Μετακονσταντίνεια περίοδο.

Αν πραγματικό αξίζει στη συνάφεια αυτή να μην παραλείψει κανείς μια άλλη ιδιοφυή παρουσία, όχι μόνο συγχλονιστική αλλά και επιστημονικά ισορροπημένη, που επηρέασε τη θεολογική σκέψη στο σύνολό της, αυτή είναι: ο Albert Schweitzer. Εδώ δεν έχει κανείς την ήρεμη γαλήνη της αυταπάτης του φιλελευθερισμού του 19ου αι., ούτε τις τρυκιώμεις της θεολογίας της Κρίσεως. Είναι κάτι άλλο που δεν αφήνει όμως κι αυτό διέξοδο. Είναι, στην ουσία, μια βαθιά κριτική κατά του χριστιανικού Δυτικού πολιτισμού.

Ο θάνατος του Χριστού ήταν, κατά τον A. Schweitzer, η απόφαση ενός ήρωα, που πίστεψε πως ο φριγτός του θάνατος θα έβαζε μπροστά τη διαδικασία του ερχομού της βασιλείας του Θεού: πως η δική του καταδίκη θα έφερνε από το Θεό την καταδίκη του φεύδους, της υποκρισίας και της καταπίεσης. Μέχρις εδώ όλα καλά. Όταν όμως έρχεται ο Schweitzer να εξηγήσει την ψυχολογία αυτή του Ιησού, τη συνδέει, σαν ιστορικός που είναι με την εσχατολογική προσποτική και ιδεολογία του περιβάλλοντος τον Ιησού ιουδαϊκού κόσμου: Επερίμενε και ο Ιησούς, με πολλούς από τους περί αυτόν, πολύ γρήγορα το τέλος αυτής της μαρφής του κόσμου. Το συμπέρασμα δηγαίνει από μόνο του: Αφού ο ηρωϊσμός του Ιησού και η ηθική του περί της βασιλείας συνδέονται άμεσα με την εγγύς αναμονή της, αυτή η interim ethik (η ηθική της μεσοπεριόδου) είναι άσχετη με τη δική μας κατάσταση και την εποχή μας που δεν περιμένει εγγύς το τέλος από το Θεό. Ήτσο ο θάνατος του Ιησού παραμένει ηρωική πράξη αφέρωσης στην ανθρωπότητα, μέσα όμως σε ένα παράξενο και ακατανόητο για μας κύκλο ιδεών. Σε αυτά τα πορίσματα κατέληξε ο A. Schweitzer και η Σχολή της Συνεπών Εσχατολογίας σε μια προσπάθεια να δειξει πόσο ο πολιτισμός μας είναι μακριά από τις προσδοκίες του Ιησού, γιατί επομένως σε εμάς σήμερα ο Ιησούς φαίνεται τόσο άσχετος.

Η απομάθευση διαφόρων ειδών και βαθμών που ακολούθησε το έργο του Schweitzer προσπάθησε να ξαναδώσει στην Εκκλησία και στην ανθρωπότητα τα αναμφίσβητα θεικά στοιχεία που αντιπροσωπεύουν η ζωή και ο θάνατος του Ιησού. Έχουν γίνει από πολλούς αξιοπρόσεκτες παρατηρήσεις: Π.χ. αφού η διδασκαλία του Ιησού περί της χάριτος του Θεού απαιτεί την ανθρώπινη ανταπόκριση δεν μπορεί να ερμηνευτεί καθαρά εσχατολογικά. Ο Θεός που τρέφει τα πετεινά του ουρανού, ντύνει τα λουλούδια, και δέχεται σπίτι του τον Άσωτο, δεν είναι ο Θεός της ιουδαϊκής Αποκαλυπτικής. Έπειτα, η βασιλεία του Θεού γίνεται τόσο κεντρική στη διδασκαλία του Ιησού που σε πολλές περιπτώσεις ταυτίζεται με την έννοια του

Θεού. Από τον άνθρωπο ζητείται απόλυτη εμπιστοσύνη και υπακοή προς ἐνα Θεό που δεν είναι απλώς αναμενόμενος Κριτής αλλά προπαντός ο Πατέρας. Και πολλά άλλα. Κατά τη γνώμη μας η σοβαρότερη διορθωτική προς τον Schweitzer παρατήρηση είναι εκείνη του C.H. Dodd περί «πραγματοποιηθείσας εσχατολογίας»: 'Ηδη κατά τη διάρκεια της δημόσιας δράσης του Ιησού θείες δυνάμεις στρατεύτηκαν σε αποτελεσματική σύγκρουση προς το κακό και το διάβολο. Εδώ έχουμε, κατά τον Dodd, ἔνα σταθερό σημείο ερμηνείας της διδασκαλίας του Ιησού περί βασιλείας. Λόγια και έργα του Ιησού, εν πολλοῖς, κατά την άποψη αυτή, αντιπροσωπεύουν την επίδραση των αναμενόμενων δυνάμεων του μέλλοντος επί του κόσμου του παρόντος, σε μια σειρά από γεγονότα και διδασκαλίες, ανεπανάληπτες και χωρίς προηγούμενο. Αυτό, αναμφισβήτητα, συμβαίνει στον Παύλο. Ο Dodd υποστηρίζει ότι, υπό άλλη μορφή, δρίσκουμε το ίδιο και στον Ιησού. 'Οπως και αν έχει το θέμα, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ο τονισμός του γεγονότος ότι και για τον Schweitzer και για τους μεγάλους θεολόγους απομιμηθεύτες που ήρθαν μετά, υπάρχει χάσμα μεταξύ του πολιτισμού μας και του κόσμου ιδεών του Ιησού, που πραγματικά εμφανίζεται ως «ξένος».

* * *

3. Το Επίμετρο αυτό θα κλείσει με λίγα λόγια για την ιλασική θεωρία περί εξιλεώσεως και για μια αποδεκτή ερμηνεία της σήμερα. Η προηγούμενη αφήγηση για τις απόπειρες που έγιναν, από προτεσταντική κυρίως άποψη, κατά την ερμηνεία του θανάτου του Χριστού, έδειξε μια μονομέρεια στη διαπραγμάτευση, επηρεασμένη από πνευματικές τάσεις είτε του 19ου είτε του 20ού αιώνα. 'Ολες αυτές οι απόψεις περιέχουν μερικές φορές χρόνιμα στοιχεία για το συστηματικό θεολόγο, ώστε να μπορέσει να μας δώσει σήμερα μια πληρέστερη έκθεση περί άφεσης των αμαρτιών, καταλλαγής και εξιλεώσης υπό του Χριστού διά του Σταυρού. Κάποια μονομέρεια αναμφισβήτητα χαρακτηρίζει και την «ιλασική» περί εξιλεώσεως θεωρία. Γιατί, ενώ έχει το αναμφισβήτητο πλεονέκτημα της διδασκαλίας περί του Σταυρού ως νίκης επί της αμαρτίας, του κακού, του θανάτου και του σατανά' ενώ πολύ σωστά, καταλαβαίνει το Σταυρό και την Ανάσταση ως πεδίο μάχης κατά των αντιθέτων δυνάμεων της φύσης, παρουσιάζει κάποιες αδυναμίες οφειλόμενες στην κωνσταντίνεια περίοδο της Εκκλησίας: εξαπομίκευση, απαγκίστρωση από την ιστορία, έλλειψη σύνδεσης με την περί εσχάτων διδασκαλία του Ιησού και της Αποστολικής Εκκλησίας, κ.ά. Τα πλεονεκτήματα της ιλασικής θεωρίας που αναφέραμε παραπάνω έχουν πια γίνει κτήμα όλων σχεδόν των Εκκλησιών μετά τη δημοσίευση από τον G. Aulén του «Christus Victor» το 1931. Και η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι δεμένη με τη λεγόμενη «ιλασική» θεωρία με πολλά νήματα.

Η εποχή μας, εξάλλου, έχει πολύ αναπτυγμένη συνείδηση, της ισχύος των δυνάμεων του κακού στον κόσμο, της υποταγής μας σε πονηρές και αντίθετες πνευματικές, κοινωνικές και οικονομικές δυνάμεις, και της αστηματότητας των κάποιων πνευματισμών αγώνων μας στη σύγκρουση προς αυτές. Έπειτα οι χριστιανικές κοι-

νωνίες παρουσιάζουν σαφή τα σημεία όχι μόνο κόπωσης και φθοράς αλλά και μετάβασης προς μια πλουραλίστική θρησκευτική σύνθεση, που σημαίνει ουσιαστικά μετακίνηση προς μια Μετα-κοινωνταντίνεια εποχή. Μέσα στις συνυθήκες αυτές απομένει να δούμε ποιές δυνατότητες έχει ο Ορθόδοξος θεολόγος. Το μεγάλο του πλεονέκτημα είναι θέναια η λεγόμενη «κλασική» θεωρία περί του σταυρικού θανάτου του Χριστού, άσχετα από οποιεσδήποτε μεταποιήσεις και αλλοιώσεις της μέστα στην κοινωνταντίνεια περίοδο. Η θεωρία αυτή, όπως την ξέρει η θεολογία σήμερα, είναι σύμφωνη προς τη Γραφή και την πατερική παράδοση και διατηρείται ιδίως στα λειτουργικά κείμενα της Ορθοδοξίας, άσχετα από ενίστε καιρικές ερμηνείες, των οποίων τη σημασία δεν υποτιμούμε. Εξάλλου, και ο Ορθόδοξος θεολόγος γνωρίζει τις ανάγκες του στημερινού ανθρώπου και τις θεολογικές τάσεις, ανά του κόσμου, τον πλουραλισμό και τις τάσεις προς μια Μετα-κοινωνταντίνεια περίοδο μέστα σε όλες τις εκκλησίες. Το καθήκον, λοιπόν, του Ορθόδοξου θεολόγου διαγράφεται ως εξής: Προσαρμογή της «κλασικής» θεωρίας στις απαιτήσεις μιας μετα-κοινωνταντίνειας κοινωνίας. Χωρίς τις αναγκαίες προσαρμογές, η κλασική θεωρία δε θα έρει ανταπόκριση στο στημερινό Ορθόδοξο, όχι μόνο εξαιτίας του έντονου μυθολογικού της χαρακτήρα αλλά και των άλλων περιορισμών της. Οι εξής αλλαγές είναι αναγκαίες: (1) Η κλασική θεωρία, όπως μας παραδίδεται, αντιλαμβάνεται τη σύγκρουση του Θεού προς τις αντίθετες δυνάμεις σε μια γενική κοσμική διάσταση πρέπει, όπως συμβαίνει με την Κ. Διαθήκη, να γίνει εμφανής και ως ιστορική διάσταση: στο Σταυρό του Χριστού δε συγκρύνονται στο πεδίο της μάχης μόνο υπερκόσμιες δυνάμεις αλλά και ιστορικές: άδικες και καταπιεστικές καθεστηκούσες δυνάμεις, συστήματα φεύδους και ανελευθερίας καταπολεμούνται υπό του Χριστού και υπό όσων του ανήκουν. Η πάλη του Χριστού είναι ολοκληρωμένη, όταν η συντριβή των δυνάμεων αυτών είναι κύριος στόχος του Σταυρού της Εκκλησίας. (2) Επειδή τέτοιος είναι ο αγώνας και τέτοια η νίκη του Χριστού, και ο αγώνας και η νίκη έχουν ορατή παρουσία στον κόσμο. Εφόσον οι πιστοί στον Ιησού μαθητές και οπαδοί «συσταυρούνται» μετά του Χριστού, δίνουν δηλ. τις ίδιες μάχες που έδωκε Εκείνος επί του σταυρού, η χωρούστα προς την τελική νίκη διατίλεια του Θεού έχει και τα δύο: και ορατότητα και πραγματικότητα μέστα στον κόσμο μας, είναι «στρατευμένη» Εκκλησία. (3) Η μάχη του Θεού επί του σταυρού κατά των αντιθέων δυνάμεων, η συσταύρωση με το Χριστό σημαίνει, πρώτα από όλα, αποδολή από μέστα μας όλων των ιδιοτελών παθών, των πονηρών επιθυμιών και των εγωιστικών συμφερόντων. Ο Σταυρός μέστα μας φανερώνεται στην ελπίδα για τον άνθρωπο και το μέλλον του, στην αμοιβαιότητα, στην αυταπάρνηση, και στην αλληλεγγύη μεταξύ των ανθρώπων όχι με λόγια αλλά με έργα, φανερώνεται στην παγκόσμια ειρήνη, στο δίκαιο μοίρασμα των αγαθών της γης και στον πολιτιστικό εμπλουτισμό των μεν από τους δε. (4) Ο Σταυρός, ως υπέρτατη εκδήλωση της αγάπης του Θεού για τον άνθρωπο, σημαίνει πως η ανθρωπότητα, παρά τη δύναμη του κακού, αγωνίζεται για έναν πολύ υψηλό σκοπό, τόσο μεγάλο που είναι κρυμμένος μέστα στο Θεό.

XRONIKA

39^ο Colloquium Biblicum Lovaniense Λουβαίν, 7-9 Αυγούστου 1990

Στη Leuven (την παλαιά Λουβαίν) του Βελγίου πραγματοποιήθηκε το 39^ο Colloquium Biblicum (7-9 Αυγούστου 1990) με κεντρικό θέμα: «Ο Ιωάννης και οι Συνοπτικοί» υπό την προεδρία του A. Depauw (Brugge-Βέλγιο) και με συμμετοχή επιστημόνων από πολλά πανεπιστήμια του κόσμου. Έγιναν (Α) 14 ομιλίες σε ολομέλεια, (Β) 19 μικρές ανακοινώσεις (Short papers) σε μικρότερες ομάδες, που μπορούσε κανείς να επιλέξει, γιατί γίνονταν την ίδια ώρα αλλά σε διαφορετικές αίθουσες, και (Γ) 4 σεμινάρια, ανά ένα σε γλώσσα φλαμανδική, γαλλική, γερμανική και αγγλική. Από όλα αυτά θα δοθεί ελληνική περιληψη μόνο για όσα ο υπογράφων θεώρησε πιο ενδιαφέροντα.

A.

Στην προεδρική εναρκτήρια ομιλία του ο καθ. A. Depauw με θέμα «Το λόγιο Μθ 11,27/Λκ 10,22 της πηγής Ο και το ευαγγέλιο του Ιωάννη» ανέλυσε το λόγιο του Ιησού «Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν οὗδον εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μῆδινός καὶ ω̄ έάνθινος οὐδός ἀποκαλύψαι», που θεωρείται συνήθως «ιωάννειο» ή «ένας μετεωρίτης που ἔπεσε από το ιωάννειο στερέωμα». Και ο ομιλητής ύστερα από λεπτομερή λεξιλογική και θεολογική ανάλυση υπογράμμισε τον ιωάννειο χαρακτήρα του λογίου, δεχόμενος όμως συνάμα ότι και στη Συνοπτική παράδοση βρίσκεται «at home», αποτελόντας μια γέφυρα μεταξύ των Συνοπτικών και του τέταρτου ευαγγελιστή. Το λόγιο περιέχει ένα εντυπωσιακό αριθμό θεμάτων που ανήκουν στην καρδιά της ιωάννειας θεολογίας και χριστολογίας: θεία αυθεντία που δόθηκε από τον Πατέρα στον Υιό, αμοιβαία και αποκλειστική σχέση (και γνώση) Πατέρος και Υιού, ο Υιός ως ο μόνος που αποκαλύπτει στους ανθρώπους τον Πατέρα. Ανέφερε και πολλά άλλα χωρία από το κατά Ιωάννη που περιέχουν αυτή τη θεολογική και χριστιανική διδασκαλία («έγώ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμέν», «έγώ ἐν τῷ πατρί καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί ἐστιν», «ἴνα πάντες ἐν ὅσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κάγιν ἐν σοί» κ.ά.). Βέβαια και οι μαθητές μπορούν να μετάσχουν της θεϊκής σχέσεως Πατέρος και Υιού, αλλά υπάρχει ποιοτική διαφορά μεταξύ σχέσεων Πατέρος-Υιού και σχέσεως μαθητών (χριστιανών)-Θεού. Η υιότητα των ανθρώπων («τέκνα Θεού») είναι δώρο εκ των ἀνώ (Ιω. 1,12-13), ενώ

ο Ιησούς ως Υιός είναι «μονογενής» (1,14-18, 3,16-18). «Ίσως για τον Ιωάννη το λόγιο Μθ 11,27 και το παράλληλο του στο Ακ 10,22 υπήρξε το αφετηριακό σημείο για περαιτέρω σκέψεις περί της μοναδικής σχέσεως μεταξύ Θεού και Ιησού, που αναπτύχθηκαν ενσωματωμένες μέσα σ' ολόκληρο το τέταρτο ευαγγέλιο».

Η ανάλυση της συνάφειας του λογίου στους Ματθαίο και Λουκά δείχνει ότι αυτή είναι πολεμική: Το λόγιο έρχεται σε αντίθεση με αυτούς που νομίζουν ότι κατέχουν σοφία και γνώση. Η αληθινή γνώση για το Θεό δίνεται στους απλούς ανθρώπους (άπλεκάλυψας αὐτά νηπίοις, Μθ 11,25) και όχι στους «σοφούς και συνετούς», δηλ. στις θρησκευτικές αυθεντίες της εποχής. Και μάλιστα δίνεται μόνο διά του Υιού. Άλλα και στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο, όπου αναπτύσσεται η σχέση Πατρός-Υιού (π.χ. 5,16-30, κεφ. 8-10) η αντι-ιουδαϊκή πολεμική είναι εμφανής: Αυτά που ο Ιησούς λέγει περί του Θεού και της σχέσεώς του με αυτόν προσθίσανται τη μονοθεϊστική πίστη των Ιουδαίων.

Στο δύσκολο ερώτημα, εάν ο Ιωάννης γνώριζε το κείμενο των Συνοπτικών, ειδικότερα εδώ του Ματθαίου, ή εάν επεξεργάζεται την κοινή παράδοση – ερώτημα στο οποίο επανήλθαν αργότερα και άλλοι ομιλητές δίνοντας διαφορετικές απαντήσεις – ο Denaux παρατήρησε: «Η σύγκριση μεταξύ του λογίου Μθ 11,27 κ.π. και Ιωάννη δείχνει ότι το ευαγγέλιο του Ιωάννη εκπροσωπεί ένα μεταγενέστερο και πιο επεξεργασμένο στάδιο χριστολογίας. Αν και είναι δύσκολο να αποδείξει κανείς την ύπαρξη φιλολογικής εξαρτήσεως προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, η πιο πιθανή εξήγηση είναι ότι ο Ιωάννης γνώριζε το λόγιο στη μορφή που είχε στο Ματθαίο ή το Λουκά».

Ο πρόεδρος του συνεδρίου σημείωσε ακόμη ότι θα ακουστούν στη συνέχεια και άλλες απόψεις για τη σχέση Ιωάννη – Συνοπτικών που θα συμπληρώνουν η μία την άλλη και κατέληξε: «Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι ο Ιωάννης εκπροσωπεί ένα κόσμο σκέψεως διαφορετικό τελείως από αυτόν των Συνοπτικών, ωστόσο και οι 4 ευαγγελιστές βρίσκονται μέσα στον ίδιο κανόνα, που προσδιορίζει τη ζωή τόσων ανθρώπων που ζουν σε πολύ διαφορετικές χώρες και πολιτισμούς. Γ’ αυτούς βρισκόμαστε εδώ και αναζητούμε τρόπους επικοινωνίας μεταξύ μας».

Κατόπιν ο F. Neirynck, καθηγητής στη Leuven, με θέμα «Ιωάννης και Συνοπτικοί: 1975-1990» παρουσίασε την έρευνα επί του θέματος αυτού στα τελευταία 15 χρόνια, από το 1975, οπότε το γενικό θέμα του βιβλικού συνεδρίου στη Λουβαίν ήταν: «Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο. Πηγές, σύνταξη, Θεολογία», έως το 1990. Μέχρι το 1975 κυριαρχούσε η άποψη της ανεξαρτησίας του Ιωάννην από τους Συνοπτικούς. Από τη χρονολογία αυτή όμως άρχισε η έρευνα να επισημαίνει σταδιακά μια στενότερη σχέση φιλολογική του Ιωάννη με τους Συνοπτικούς ή με έναν από τους τρεις, ιδιαίτερα με τον Μάρκο. Στο σημείο αυτό ανέφερε ο ομιλητής τις εργασίες των N. Perrin, C.K. Barrett, M.E. Boismard, G. Strecker, H. Thyen κ.ά. Στα τρία μέρη της ομιλίας του επισήμανε σημεία γλωσσικής επαφής μεταξύ του Ιωάννη και των Ματθαίου, Λουκά, Μάρκου αντίστοιχα. Μίλησε για «Σχολή της Λουβαίν» που δέχεται σήμερα ότι ο Ιωάννης γνώριζε και χρησιμοποίησε το κείμενο των Συνοπτικών και, αστειευόμενος φυ-

σικά, θεώρησε «παρακλάδια» της σχολής τη Heidelberg, Mainz, Göttingen, Erlangen, Tübingen κ.ά., όπου οι καθηγητές της Κ.Δ. δέχονται κάποια εξάρτηση του Ιωάννη από τους Συνοπτικούς:

Ο τρόπος γραφής του Ιωάννη, κατέληξε ο ομιλητής, – πέρα από τη φιλολογική σχέση με τους Συνοπτικούς – είναι σύνθετος και πολύπλευρος και αυτό ακριβώς είναι που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και ελκυστικότητα για τους ερευνητές.

Με το ίδιο θέμα «Ιωάννης και Συνοπτικοί» ο καθ. H. Thyen (Heidelberg) αναφέρθηκε στη σχέση του ευαγγελίου του Ιωάννη με αυτά των τριών πρώτων ευαγγελιστών χρησιμοποιώντας το γνωστό σήμερα νεολογισμό Intertextualität (intertextuality, intertextualité), με τον οποίο δηλώνεται η βαθύτερη σχέση κειμένων, έστω κι αν δεν υπάρχουν φραστικά σημεία επαφής ή εξαρτήσεως. Βέβαια το φαινόμενο είναι πολύ παλαιότερο από ό,τι η σημερινή αυτή γλωσσική ετικέτα του.

Ως παράδειγμα τέτοιας βαθύτερης σχέσεως κειμένων ανέφερε και ανέλυσε το Ιω 19, 31-37, όπου γίνεται λόγος για το λογχισμό του Ιησού και την ανάβλυση αίματος και ύδατος από την πλευρά του: Στο κείμενο αυτό του Ιωάννη αναγνωρίζει κανείς τη βαθύτερη συσχέτιση του ψαλμικού στίχου 34 (33), 21 «Κύριος φυλάσσει τά δστα αὐτῶν, ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται», του Εξόδ. 12, 10 «καὶ δστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ», του χωρίου του Ζαχαρίου 12,10 «καὶ επιθλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν κοπετόν ὡς ἐπ' ἄγαπητόν», καθώς και των Εξόδ. 3, 14 «Ἐγώ είμι ὁ Ὄν» και Ιω 8,28 «ὅταν ὑψώσῃς τὸν οὐλόν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε δι τὸ ἐγώ είμι». Τη σχέση των χωρίων αυτών καθώς και όλης της ιωάννειας διήγησεως 19, 31-37 με τη Συνοπτική διήγηση του πάθους βλέπει ο ομιλητής στο ότι ο «έωρακώς» του 19, 35 – που δεν είναι παρά ένας ρωμαίος στρατιώτης – θυμίζει ή μάλλον προϋποθέτει την ομολογία του ρωμαίου εκατόνταρχου «ἄληθῶς οὗτος ὁ ἀνθρωπὸς οὓς Θεοῦ ἦν» (Μρ 15, 39).

Πρωτότυπη βέβαια η ομιλία του Thyen, δεν μπορεί όμως να μην παρατηρήσει κανείς ότι η άποψη περί της «διακειμενικής σχέσεως (intertextualität) όχι μόνο παρουσιάζει ισχυρή δόση υποκειμενισμού στην ερμηνεία αλλά και παραβιάζει κατά κάποιο τρόπο το εξεταζόμενο κείμενο, ώστε να ευρεθούν και να στηριχθούν οι συσχετισμοί που έχει στο νου του ο ερμηνευτής. Όπως σωστά παρατήρησε ο ίδιος ο ομιλητής σε άλλο σημείο στην αρχή της ομιλίας του και με άλλη αφορμή, «τελικά, ευτυχώς, το κείμενο του ευαγγελίου (ενν. του Ιωάννη) παρέμεινε ο νικητής έναντι των ερμηνευτών του!»

Στην ίδια γραμμή με αυτήν της «Σχολής της Λουθαΐνα» κινήθηκε κατά τη δεύτερη μέρα του συνεδρίου και η ομιλία του R. Kieffer, καθηγητή στο Lund, «Ιωάννης και Μάρκος: Συγκλίσεις στη δομή και στις λεπτομέρειες». Ειδικότερα ο ομιλητής αναφέρθηκε στη σχέση Ιωάννη και Μάρκου επισημαίνοντας στο α' μέρος την ομοιότητα και μάλιστα σύγκλιση στη δομή των δύο ευαγγελίων. Π.χ. 1) η αρχή και στα δύο ευαγγέλια είναι ίδια: η ταυτότητα του Ιησού αναγγέλλεται στον αναγνώστη ήδη από τον πρώτο στίχο (Ιω 1, 1. Μρ 1, 1) με τη χρησιμοποίηση μάλιστα του ίδιου όρου «αρχή» και στις δύο περιπτώσεις. 2)

Και οι δύο ευαγγελιστές παραλείπουν τα της γεννήσεως και γενεαλογίας του Ιησού. 3) Η αντίθεση μεταξύ της ευνοϊκής έναντι του Ιησού Γαλιλαίας και της εχθρικής Ιουδαίας χαρακτηρίζει και τους δύο. 4) Η διαδοχή των επεισοδίων από τη μαρτυρία του Βαπτιστή ως την εμφάνιση (ή προαγγελία της εμφανίσεως κατά τον Μάρκο) του Αναστάντος είναι η ίδια, με πολλές προσθήκες θέβαια και νέο υλικό στο κατά Ιωάννη. Ο εξαντλητικός πίνακας της κοινής διαδοχής των γεγονότων στους δύο ευαγγελιστές που έδωσε ο ομιλητής τον οδήγησε στο να υιοθετήσει την υπόθεση της εξαρτήσεως του Ιωάννη από τον Μάρκο.

Στο 8^ο μέρος παρέθεσε χαρακτηριστικές λεπτομέρειες όπου το κείμενο του Ιωάννη συμπίπτει κατά λέξη προς αυτό του Μάρκου, στις κοινές θέβαια δηγήσεις, και διαφέρει από αυτό των δύο άλλων Συνοπτικών: π.χ. Ιω 5, 8 = Mp 2, 9-11. Ιω 18, 39 = Mp 15, 9. Ιω 12, 3 = Mp 14, 3. Ιω 6, 7 = Mp 6, 37. Ιω 12, 5 = Mp 14, 5. Ιω 12, 7 = Mp 14, 6. Ιω 6, 10 = Mp 6, 39. Ιω 9, 6 = Mp 7, 33. 8, 23. Ιδιαίτερα εντυπωσιακή είναι κατά τον Kieffer η διαπίστωση ότι τα ιωάννεια λόγια που θυμίζουν τους Συνοπτικούς είναι λίγα, όλα όμως αυτά (πλήν του Ιω 13,16) βρίσκονται στον Μάρκο, και είναι εντυπωσιακή η διαπίστωση γιατί γνωρίζουμε πόσο λίγα λόγια του Ιησού διασώζει το κατά Μάρκον.

Το συμπλέρωμα του Kieffer είναι ότι ο Ιωάννης γνώριζε το κατά Μάρκον, ή εν πάσῃ περιπτώσει μια πηγή όμοια προς τον Μάρκο, χωρίς θέβαια αυτό να αποκλείει ότι είχε στη διάθεσή του και άλλες παραδόσεις, γραπτές ή προφορικές. Ακόμη δέχτηκε ότι στην περίπτωση που ο Ιωάννης έχει ομοιότητες και με τους τρεις Συνοπτικούς βρίσκεται πιο κοντά στο κατά Μάρκον.

Το πρώτον της δεύτερης μέρας καλύφθηκε κυρίως από τα short papers, που θα παρουσιάσουμε παρακάτω.

* * *

O F. Vouga, καθηγητής στο Bethel-Bielefeld, με την ομιλία του κατά την τρίτη μέρα του συνεδρίου «Ο τέταρτος ευαγγελιστής ως ερμηνευτής της Συνοπτικής παραδόσεως: Ιε κεφ. 6» συνέχισε τη γνωστή πλέον άποψη της σχολής της Λουθαΐν αναλύοντας για παράδειγμα το κεφ. 6 του κατά Ιωάννην, όπου οι ομοιότητες με τους Συνοπτικούς, ιδιαίτερα με τον Μάρκο, στο θαύμα του πολλαπλασιασμού των ἀρτῶν, είναι πολλές και εντυπωσιακές: (βλ. ιδιαίτερα τη μνεία του «χόρτου», Ιω 6, 10 = Mp 6, 39). Βέβαια ο τρόπος που ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τους Συνοπτικούς είναι τελείως διαφορετικός από τον τρόπο που ένιας εκ των Συνοπτικών χρησιμοποιεί ως πηγή τους άλλους, δηλ. δεν εξαρτάται ο Ιωάννης καθόλου από τους προτηγούμενους ευαγγελιστές στην κατανόηση των διηγήσεων και των θεμάτων. Χρησιμοποιεί ελεύθερα το Συνοπτικό υλικό, ερμηνεύοντάς το μέσα σ' ένα νέο πλαίσιο θεολογικών ιδεών, διορθώνοντάς σε ορισμένα σημεία τη Συνοπτική παράδοση, συνεχίζοντάς την αλλά και διαφοροποιούμενος από αυτήν παρουσιάζοντας, τέλος, μια συνέχεια με τους Συνοπτικούς (continuité) και συγχρόνως μια ασυνέχεια (discontinuité). Έτσι ο Ιωάννης δεν είναι απλώς ένα συμπλήρωμα των Συνοπτικών αλλά ένα συμπλήρωμα που παρουσιάζει με πλήρη επάρκεια την εν Χριστώ αποκάλυψη του Θεού, μέσα σ' ένα περιθάλλον με ιδιαίτερα ερμηνευτικά ενδιαφέροντα.

Επανερχόμενος στη διήγηση του πολλαπλασιασμού των άρτων και δεχόμενος τη διάκριση της αρχαίας Εκκλησίας περί των τριών πρώτων ευαγγελίων ως «σωματικών» και του κατά Ιωάννην ως «πνευματικού», λέγει ότι αυτό που διηγούνται οι Μάρκος και Ματθαίος σε τελευταία ανάλυση είναι ότι ο όχλος ἔφαγε τους άρτους και χόρτασε, για τον οποίο όχλο όμως ο Ιωάννης (6,26) θα πει ότι δεν κατενόησε ότι άρτος που χορταίνει τους ανθρώπους είναι ο εκ του ουρανού καταβάς Χριστός. Αυτός που είναι εκ του Θεού και όχι εκ του κόσμου του του καταλαβαίνει τη νέα αυτή πραγματικότητα του άρτου της ζωής που παρουσιάζει ο Ιωάννης.

Και συνοψίζοντας κατέληξε: «Ο Ιωάννης προϋποθέτει τους Συνοπτικούς όχι μόνο με την έννοια ότι γνωρίζει την ύπαρξή τους αλλ' επίσης και με την έννοια ότι διανείζεται υλικό από αυτούς. Τα κριτήρια με τα οποία χρησιμοποιεί το Συνοπτικό υλικό προσδιορίζονται από την κατανόηση της αποκαλύψεως που έχει η ίδια η ιωάννεια παράδοση. Το γεγονός ότι ο Ιωάννης παραλαμβάνει και επεξεργάζεται στοιχεία από το Συνοπτικό υλικό, αλλά και παραλείπει ένα μεγάλο μέρος τους, δεν οφείλεται ούτε σε άγνοια ούτε στο ότι έχει μια άλλη ιδιαίτερη πηγή — εμμέσως πλην σαφώς απέρριψε ο ομιλητής την πηγή των σημάτων — αλλά στα ερμηνευτικά ενδιαφέροντα του ιωάννειου περιβάλλοντος».

Η τελευταία ομιλία του συνεδρίου σε ολομέλεια έγινε από τον καθηγητή C.K. Barrett, του πανεπιστημίου Durham της Αγγλίας, και με θέμα «Η θέση του Ιωάννη και των Συνοπτικών στην πρώιμη ιστορία χριστιανικής σκέψης». Δεν ήταν απόλυτος και κατηγορηματικός ο ομιλητής στον προσδιορισμό της σχέσεως του Ιωάννη με τους Συνοπτικούς και ιδιαίτερα με τον Μάρκο, αλλά θεώρησε πολύ πιθανό ότι ο Ιωάννης γνώριζε το ευαγγέλιο του Μάρκου, το οποίο χρησιμοποίησε ελεύθερα. Στην άποψη αυτή όμως κατέληξε όχι παραβέτοντας παράλληλες φράσεις, όπως οι προηγούμενοι ομιλητές, αλλά τοποθετώντας το θέμα κατά τρόπο πιο βαθύ, ωριμο και θεολογικό στα πλαίσια των ενδιαφερόντων και της θεολογικής εξελίξεως της πρώτης εκκλησίας και αναπτύσσοντας τις ακόλουθες διαπιστώσεις:

1) Οι πρώτες χριστιανικές γενιές δεν ενδιαφέρονταν για τη χρονολογική ή τοπογραφική τάξη και κατάταξη των λόγων και των πράξεων του Ιησού (παράδειγμα τα όσα λέγει ο Παπίας για το κατά Μάρκον: «οὐδὲντοι τάξει τά υπό τοῦ Κυρίου λεχθέντα ή πραχθέντα»).

2) Υπήρξε πολύ μεγαλύτερο ενδιαφέρον στα πρώτα χρόνια για τη διδασκαλία του Ιησού παρά για τα γεγονότα της ζωής του. Ακόμη και οι επιστολές του Παύλου που αναφέρονται συχνά στο σταυρικό θάνατο του Ιησού, δεν το κάνουν για να αφηγηθούν ένα ιστορικό γεγονός αλλά για να υπογραμμίσουν τη θεολογική σημασία του και τις σωτηριολογικές του συνέπειες. Το ίδιο και οι Αποστολικοί πατέρες. Ο Κλήμης Ρώμης π.χ. αναφέρεται σε διδασκαλίες του Ιησού κυρίως. Η παρατήρηση αυτή για το θέμα μας σημαίνει ότι, εάν ο Ιωάννης ακολούθησε αυτήν την τάση να συγκεντρώσει το ενδιαφέρον του στις διδασκαλίες του Ιησού, δεν είναι παράδοξο που χρησιμοποιεί λίγο από το αφηγηματικό υλικό του Μάρκου.

3) Μια άλλη τάση των πρώτων γενεών που πρέπει να εκτιμηθεί προσεκτικά

είναι η προτίμησή τους για την προφορική παράδοση. Ως παράδειγματα ανέφερε τη γνωστή φράση του Παπία: «οὐ γάρ τά ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὀφελεῖν ὑπελάμβανον, δύον τά παρά ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης» και τόν τρόπο που παραθέτει η Α' Κλήμεντος 13,2 διάφορα λόγια του Ιησού, πού δεν συμπίπτουν ακριβώς με το γνωστό κείμενο των ευαγγελίων.

4) Στα βιβλία της Κ.Δ. παρατηρείται το φαινόμενο που ονόμασε «Δευτέρωσις», η υπαρξη δηλαδή έργων που χρησιμοποιούν πρωτοχριστιανικά κείμενα αλλά με τρόπο ελεύθερο και κυρίως προσαρμοσμένο στις νέες ανάγκες που εν τω μεταξύ παρουσιάζονται. Παράδειγμα οι δευτεροπαύλεις επιστολές. Ως δευτερο-ιωάννεια έργα θεωρησε τις καθολικές επιστολές του Ιωάννη. Στα πλαίσια αυτά της «Δευτερώσεως» βρίσκεται τη θέση της η εκ μέρους του Ιωάννη χρησιμοποίηση, τροποποίηση και επανερμηνεία της Μάρκειας παραδόσεως.

Στοιχεία από τον Μάρκο επισήμανε στη συνέχεια όχι μόνο στο ευαγγέλιο του Ιωάννη αλλά και στις τρεις καθολικές Επιστολές καθώς και στην Αποκάλυψη, ανεξάρτητα από το γέγονός ότι τα έργα αυτά δεν προέρχονται όλα από τον ίδιο συγγραφέα.

Κατόπιν έδειξε ότι γνώση και χρήση του κατά Μάρκον παρατηρείται επίσης στους Μαρκίνων, Τατιανό και στο Γνωστικό κατά Θωμάν ευαγγέλιο. Μέσα σε όλη αυτή την ατμόσφαιρα της πρώτης εκκλησίας τοποθέτησε την πορεία από το κατά Μάρκον στο κατά Ιωάννην και τη χρησιμοποίηση του πρώτου από το δεύτερο και όχι στη μηχανική παράθεση παραλλήλων χωρίων Ιωάννη και Μάρκου, όπως συνηθίζουν να κάνουν πολλοί ερμηνευτές, γιατί ούτε οι συμφωνίες μεταξύ των δύο ευαγγελιστών, τόνισε, μαρτυρούν σαφώς ότι ο τέταρτος ευαγγελιστής χρησιμοποίησε τον πρώτο, ούτε οι διαφωνίες μεταξύ τους ότι δεν τον γνώριζε και δεν τον χρησιμοποίησε.

Η ομιλία αυτή, τελευταία στη σειρά (στο τέλος του τρίτου πρωινού) άφησε μια γεύση θεολογικότερης έρευνας στη σχέση των πρωτοχριστιανικών κειμένων, επισημαίνοντας εμμέσως πλην σαφώς ότι η σχέση αυτή είναι ένα πολυπλοκότερο γεγονός, και όχι απλή παράθεση παραλλήλων στίχων!

Άλλα θέματα που αναπτύχθηκαν από ομιλητές σε ολομέλεια ήταν τα ακόλουθα: Διαχρονική/συγχρονική ανάγνωση του Ιω 21 και Λκ 5 (R.T. Fortna, New York), Εκκλ. συγγραφείς περί Ιωάννου και Συνοπτικών (H. Merkel, Osna-brück), Η απώλεια της πίστεως στην ιστορικότητα των ευαγγελίων (H.J. de Jonge, Leiden), «Ένεβριμησατο τῷ πνεύματι». Μια νέα ανάλυση της ιστορίας του Λαζάρου στο Ιω 11 (B. Lindars, Manchester), Ιωάννης και Συνοπτικοί: Σύγκριση με τη σχέση ανάμεσα στα Απόκρυφα και τα κανονικά ευαγγέλια (D.M. Smith, Durham NC), Ήχην της (συνοπτικής) διαδικασίας του M. Συνεδρίου στο 4^ο Ευαγγέλιο: Σχέση με τους Συνοπτικούς (A. Dauer, Bayreuth), Η ριζοσπαστική εσχατολογία του 4^{ου} ευαγγελίου και η εσχατολογία των Συνοπτικών (M. de Jonge, Leiden), Η κατανόηση του θαύματος στον Ιησού, στη συνοπτική παράδοση και στον Ιωάννη (H. Weder, Zürich).

Πολύ ενδιαφέρον παρουσίαζαν οι σύντομες ανακοινώσεις (short papers), όπως τουλάχιστον συνάγεται από τους τίτλους των στο πρόγραμμα. Ελάχιστες δύμας μπορούσε κανείς να παρακόλουθησε – τρεις στην καλύτερη περίπτωση –, γιατί διαβάστηκαν όλες καθώς πρόβλεπε το πρόγραμμα μεταξύ 11.30 και 13.00 στο δεύτερο πρωινό, σε διαφορετικές θέσεις αιθουσες.

Ο Βενεδικτίνος μοναχός, καθηγητής στη Brugge του Βελγίου, B. Standaert είχε ως θέμα «Το κεφ. 21 του κατά Ιωάννη και τα Συνοπτικά ειαγγέλια». Ο ομιλητής χαρακτήρισε το 21 κεφ. ως «εκκλησιολογικό» με τρεις διαστάσεις, μια προς τα έξω (extra-communautaire) που αναφέρεται σε ό,τι δεν είναι (ή δεν είναι ακόμη) χριστιανικό, μια ενδοεκκλησιαστική (ad intra), που αναφέρεται σε ό,τι σχετίζεται με την οργάνωση της κοινότητας και τέλος μια δι-εκκλησιαστική (inter-ecclesiale) που αναφέρεται στη σχέση μεταξύ των εκκλησιαστικών κοινοτήτων. Αυτήν την τελευταία ανέπτυξε ο ομιλητής υποστηρίζοντας ότι στο κεφ. αυτό εκφράζεται η σχέση της ιωάννειας κοινότητας με τις άλλες και κυρίως το δικαίωμα της υπάρξεως της, αφού αρέται το δικαίωμα αυτό από τον μαθητή «δν ήγάπα δ Ἰησοῦς». Αυτό τονίζεται έναντι άλλων κοινοτήτων που στηρίζονται στην αυθεντιά του Πέτρου και ίσως θεωρούσαν τον μαθητή αυτόν ως την κατεξοχήν αυθεντίαν.

Η σύγκριση που κάνει ο συγγραφέας του κεφαλαίου μεταξύ Ιωάννη και Πέτρου είναι πάντα υπέρ του πρώτου. Ανέφερε τα ακόλουθα σημεία συγκρισεως: (1) Δεν είναι ο Πέτρος που είδε πρώτος τον Αναστάντα (όπως συνάγεται από τη Συνοπτική παράδοση: Mp 16,7. Λκ 24,34, πρβλ. Α' Κορ 15,5), αλλ' ο Ιωάννης που πρώτος τον είδε και τον αναγνώρισε λέγοντας «δ Κύριος ἐστιν» (Ιω 21,7). (2) ο Πέτρος ρωτήθηκε τρεις φορές αν αγαπά τον Κύριο (21,15-19), ενώ για τον Ιωάννη αυτή η αγάπη εξυπακούεται. Στην πληροφορία του στίχ. 21,27 «ἐλυτήθη δ Πέτρος» αναγνώρισε ο ομιλητής ως Συνοπτικό παράλληλο τα δάκρυα του Πέτρου μετά την τριπλή άρνηση (Mp 14,72 και παρ.). (3) Ενώ ο Πέτρος παίρνει την εντολή να ακολουθήσει τον Ιησού (21,22 «σύ μοι ἀκολούθει», ο άλλος μαθητής ήδη ακολούθει (21,20 «δ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν δν ἡγάπα δ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα»).

Ακόμη υπογράμμισε ο ομιλητής ότι ο Ιησούς, προλέγοντας το μαρτυρικό τέλος του Πέτρου κατά την ενάσκηση των ποιμαντικών του καθηκόντων κατά το πρότυπο του ίδιου του διδασκάλου, του επισημάνει ότι τα πρόβατα που του ανετίθενται δεν είναι δικά του αλλά του Κυρίου («βόσκε τα ἄρνια μου», «ποι-μαίνε τά πρόβατά μου»).

Συνοψίζοντας τη θέση του κατέληξε ο π. B. Standaert ότι το κεφ. 21 αποτελεί ένα είδος *apologia pro vita sua* του ιωάννειου περιθάλλοντος. Μακριά από μια «μονολιθική εκκλησιολογία» το 4^ο ευαγγέλιο δέχεται την ύπαρξη «πολλῶν μονῶν» (14,2) που μπορούν να «μένουν» εν τω Ιησού (το «μένειν» είναι χαρακτηριστικό ρήμα του ευαγγελίου ακόμη και μέχρι το τελευταίο κεφάλαιο: «μένειν ἔως ἔρχομαι»). Άλλωστε σαφή εκκλησιολογικό υπαινιγμό στη δυνατότητα να «μένουν» όλοι εντός της εκκλησίας αναγνωρίζει ο ομιλητής στο στίχ.

21,11: «καὶ τοσούτων δοντων (τῶν ἰχθύων), οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον».

Στη σύντομη συζήτηση που ακολούθησε εκφράστηκαν ορισμένες αντιρρήσεις στις απόψεις του βενεδικτίνου μοναχού, προερχόμενες κυρίως από ρωμαιοκαθολικούς ερμηνευτές.

Ο Ἑλληνας καθηγητής στη Θεολογική Σχολή του Lund της Σουηδίας κ. Χρυσ. Καραγκούνης παρουσίασε το θέμα: «*H basileia tou Theou ston Iowannē kai tous Sunopatikous*: Πραγματοποιηθείσα η δυνάμει (potential) εσχατολογία;». Ο ομιλητής αφιστητήσε την ερμηνεία του Dodd στο λόγιο του Ακ 11, 20 = Mθ 12, 28 («εἰ δέ ἐν δακτύλῳ Θεοῦ ἔγω ἐκβάλλω τά δαιμόνια, ἢρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ») τονίζοντας τα ακόλουθα: «Είναι αναφιστητήτο ότι ο Ιωάννης μερικές φορές χρησιμοποιεί ἓνα «μελλοντικό» αρίστο. Εάν κατανοήσουμε από τη μια μεριά τη συνήθεια του Ιωάννη να ομιλεί σε χρόνο ενεστώτα ή αρίστο για γεγονότα που είναι μελλοντικά σύμφωνα με γνωστή ελληνική ιδιωματική χρήση και από την άλλη εάν δούμε μ' αυτό το πρίσμα τα ὅσα λέγει ο ειναγγελιστής για την αιώνια ζωή, την κρίση και τη δόξα, τότε κλονίζεται σοβαρά το ἐδαφός για την κατά τον Dodd «πραγματοποιηθείσα εσχατολογία» του Ιωάννη. Έτσι, γίνεται φανερό ότι ο Ιωάννης δεν διακηρύττει την εισθολή του Εσχάτου στο παρόν με περισσότερο «πραγματοποιηθείσα» ἔννοια από ότι οι Συνοπτικοί. Τόσο για τον Ιωάννη όσο και για τους Συνοπτικούς, το Εσχάτον συνδέεται με τον Ιησού και ειδικότερα με τη δόξα του Ιησού στο σταυρό. Εσχάτον, αιώνια ζωή και κρίση, που είναι κατ' ουσίαν μελλοντικά μεγέθη, είναι ήδη παρόντα «εν δυνάμει στον Ιησού κατά την επίγεια δράση του, εφόσον συνδέονται στενά με την αποστολή του και θεωρούνται «παρούσες» πραγματικότητες μόνο κατ' αρχήν και στο μέτρο που η προκαθορισμένη ώρα του Ιησού, κατά την οποία αυτά θα αρχίσουν να πραγματοποιούνται, είναι αμετάκλητη και επικείμενη».

Ο υπογράφων αυτό το χρονικό μιλησε με θέμα: «*H ὥρα τῆς σταυράσεως του Ιησού κατά τον Ιωάννη και τους Συνοπτικούς (το Mρ 15,25 σε σχέση προς το Io 19, 14-16)*». Το πρόβλημα συνίσταται στο ότι ο χρονικός προσδιορισμός του Mρ 15,25 «ἡν δέ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν» δε συμφωνεί με την ιωάννειο δήμη/ηση κατά την οποία, όταν ο Πιλάτος παρέδωκε τον Ιησούν «ἴνα σταυρωθῇ», «ἄρα ἡν ὡς ἔκτη» (19,14-16). «Αλλωστε κατά τους τρεις Συνοπτικούς κατά την ἔκτη ώρα αρχίζει το τρίωρο σκότος. Μερικές από τις λύσεις που δόθηκαν από τα αρχαία χρόνια ως σήμερα είναι οι ακόλουθες. (1) Ορισμένοι αντιγραφείς διόρθωσαν το «ἄρα τρίτη» του Μάρκου σε «ἄρα ἔκτη» ή αντιστοίχως το «ἄρα ἔκτη» του Ιωάννη σε «ἄρα τρίτη». (2) κατά τον Ευσέβιο Καισαρείας κάποιοις αντιγραφέας χειρογράφου κατά λάθος στο Io 19,14 αντί του Γ', δηλωτικό της τρίτης ώρας, αντέγραψε ζ', δηλωτικό της ἔκτης ώρας, και το λάθος διαιωνίστηκε. (3) Σύμφωνα με ἀπόψη παλαιοτέρων, που διασώζει ο Θεοφύλακτος, ο Μάρκος αναφέρει την ώρα της αποφάσεως του Πιλάτου για τη σταύρωση, ενώ ο Ιωάννης την ώρα της εκτελέσεως της αποφάσεως. (4) Παρόμοια είναι και η ἀποψη του Ζιγαθηνού, κατά την οποία η τρίτη ώρα είναι η αρχή του πά-

θους, η έκτη το τέλος, δηλ. η σταύρωση. (5) Ο Ιωάννης ως αυτόπτης μάρτυρας διορθώνει την εσφαλμένη πληροφορία του Μάρκου. (6) Η τρίτη ώρα του Μάρκου (8-10 π.μ.) επικαλύπτεται κάποις με την έκτη του Ιωάννου (10-12 μ.). (7) Η λέξη ώρα δηλώνει «φυλακή» (βάρδια). (8) Ο στίχ. 15,25 έλειπε από το αρχικό κείμενο του Μάρκου – γι' αυτό άλλωστε δεν τον έχουν οι άλλοι Συνοπτικοί – και προστέθηκε αργότερα.

Κατά την άποψη του ομιλητή η ανά τρίωρο τοποθέτηση των γεγονότων από τον Μάρκο (αλεκτοροφωνία, προϊ., ώρα τρίτη, έκτη, ενάτη, οψία) απηχεί ίσως τη λειτουργική πράξη της εκκλησίας της Ρώμης (όπου κατά την επικρατούσα άποψη γράφτηκε το κατά Μάρκον), λειτουργική πράξη βέβαια όχι με την έννοια που εξελίχθηκε αργότερα αλλά με την έννοια ότι είχαν ενδεχομένως καθιερωθεί ορισμένες ώρες προσευχής κατά την ημέρα της λειτουργικής αναμνήσεως της σταυρώσεως του Ιησού.

Οι άλλοι δύο Συνοπτικοί δεν παρέλαβαν την πληροφορία του Μάρκου, ίσως διότι αυτή συνδέόταν με τη λειτουργική παράδοση μόνο της εκκλησίας στην οποία έγραψε ο Μάρκος.

Γ.

Η συζήτηση σε ομάδες, τα λεγόμενα «σεμινάρια», έγιναν στα δύο απογεύματα (της πρώτης και της δεύτερης μέρας). Στη γαλλόφωνη ομάδα, που μετείχε ο υπογράφων, ο M.E. Boismard, καθηγητής στην Ecole Biblique της Ιερουσαλήμ, παρουσίασε μια εξονυχιστική ανάλυση της περικοπής Ιω 4, 46-54 (Θεραπεία του υιού του βασιλικού) και των Συνοπτικών παραλλήλων της, θεωρώντας παράλληλα όχι μόνο τη θεραπεία του δούλου του εκατόνταρχου (Μθ 8, 5-13. Ακ 7, 2-10) αλλά και τη θεραπεία της κόρης της Συροφοινίκισσας (Μθ 15, 22-28. Mp 7, 25-30). Εξετάζοντας στίχο προς στίχο και λέξη προς λέξη την ιωάννεια διήγηση ανεξήτησε τα Συνοπτικά γλωσσικά παράλληλα, τα οποία επεσήμανε όχι τόσο στη διήγηση των Ματθαίου και Λουκά περί θεραπείας του δούλου του εκατόνταρχου όσο στη διήγηση της θεραπείας της κόρης της Συροφοινίκισσας του Μάρκου 7, 25-30. Προχωρώντας ακόμη περισσότερο στη φιλολογική κριτική ανάλυση διεπίστωσε ότι: (α) σε ένα προ-ιωάννειο στάδιο της διήγησεως υπάρχει επίδραση της παραδόσεως όπως είχε διαμορφωθεί στους Ματθαίο και Λουκά (θεραπεία δούλου εκατόνταρχου) με την έννοια ότι ένας άνθρωπος ζητεί τη θεραπεία του υιού του· και (β) η τελική ιωάννεια σύνταξη φέρει τα χαρακτηριστικά των Ματθαίου και Μάρκου (θεραπεία κόρης της Χαναναίας – Συροφοινίκισσας) και ιδίως αυτής του Μάρκου. Η σπουδαιότερη τροποποίηση της παραδόσεως της διηγήσεως από τον Ιωάννη συνίσταται στο ότι ο Ιωάννης πρόσθεσε την καταδίκη εκ μέρους του Ιησού της πίστεως εκείνης που έχει ανάγκη σημείων και τεράτων για να σταθεί (στίχ. 5, 48-49) καθώς και τους στίχ. 51-53.

Είναι πιθανό ότι ο ευαγγελιστής απάλειψε την κατάληψη της αρχικής διηγήσεως στο στίχ. 50θ («έπιστευσεν δ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ δν εἶπεν αὐτῷ δ Ἰη-

σοῦς καὶ ἐπορεύετο), αλλά ο τελικός Redaktor του ευαγγελίου την ξαναενσωμάτωσε στη διήγηση! Προφανώς το τελευταίο αυτό συμπέρασμα είναι δύσκολο να μη χαρακτηρισθεί αυθαίρετο και φυσικά πολύ εύθρωντο — πράγμα που επισημάνθηκε από το σύνολο σχεδόν της ομάδας.

* * *

Η επόμενη Καινοδιαθηκική συνάντηση της Λουβαίν ορίστηκε για τις 19-21 Αυγούστου 1992 με θέμα «Το Συνοπτικό Πρόβλημα» και με πρόεδρο τον C. Focant, καθηγητή στη Θεολογική της νέας Λουβαίν (Louvain-la-Neuve) του Βελγίου, ενώ η Παλαιοδιαθηκική συνάντηση ορίστηκε για τις 20-22 Αυγούστου 1991 με θέμα «Το βιβλίο του Δανιήλ υπό το φως των πρόσφατων ανακαλύψεων» και με πρόεδρο τον A.S. van der Woude, καθηγητή στο Groningen της Ολλανδίας.

I. Δ. Καραβιδόπουλος

ΕΠΩΦ Ν

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

S. Wesley Ariarajah, The Bible and People of Other Faiths,
Orbis Book, Mary Knoll, N. York. 1989, Catholic Foreign Mission Society
of Amerika

Το βιβλίο αυτό παρουσιάζεται εδώ όχι μόνο γιατί ο χριστιανισμός που έχει ως θεμέλιο είναι ο βιβλικός, αλλά προπαντός γιατί το είδος της αντιμετώπισης των άλλων θρησκειών από το βιβλικό χριστιανισμό παρουσιάζεται κατά τρόπο αρκετά πρωτότυπο και, θα έλεγα, εξαιρετικά ενδιαφέροντα.

Στην Εισαγωγή ο σ. εξηγεί γιατί βάση της μελέτης του θέτει τη Βίβλο, όπως και τις σοβαρές δυσκολίες του εγχειρήματός του από πλευράς ιδίως μεγάλου αριθμού προτεσταντών μισσιοναρίων, οι οποίοι κατ' επάγγελμα έχουν μετατρέψει τις μη χριστιανικές θρησκείες ως σπήλαια σατανικών ληστρικών δυνάμεων. «Όποιος γνωρίσει τέτοιους ανθρώπους μόνο τρόμο μπορεί να νιώσει μπροστά στην αφέλεια, ή στο θράσος τους – πράγματα γνωστά από την ιστορία του ιμπεριαλισμού, ξένα όμως εντελώς προς το πνεύμα του αληθινού χριστιανισμού».

Στο πρώτο κεφ. μιλάει για τον 'Ένα Θεό όλου του κόσμου που κηρύζει η Βίβλος, για τη Διαθήκη προς το Νόε (Γέν. κεφ. 9) και περί της βιβλικής έννοιας του εκλεκτού λαού. Ως προς το τελευταίο αυτό, επισημαίνει ορθά το μυστήριο της εκλογής από το Θεό. Επειδή διάλεξε τον Ισραήλ, έπαψε ο Θεός να είναι Θεός όλων των Εθνών; Ο Αμώς μιλάει για την ανεξαρτησία της εκλογής του Θεού από εθνικές ιδιότητες (9, 7-10), κι ο Ησαΐας το ίδιο και προσφωνεί τον Πέρση βασιλιά Κύρο ως Μεσσία (κεφ. 19· 45). Και συμπεραίνει πολύ ωραία: «Η χριστιανική θεολογία πρέπει να επιτρέψει στο Θεό να είναι Θεός· δεν είναι κτήμα των χριστιανών ο Θεός, όπως είναι κτήμα μας ένα κομμάτι απομικής ιδιοκτησίας. Δεν πρέπει να περιχαρακώνουμε το Θεό και να λέμε “Οραία, άμα θες να μάθεις το Θεό, θα περάσεις από αυτή την πόρτα”. Ο Θεός δεν είναι κτήμα μας· του Θεού είναι όλη η Δημιουργία. Αυτό είναι το μήνυμα της Βίβλου» (σελ. 11).

Στο δεύτερο κεφ. εξετάζει Two Encounters, δύο τύπους παραδειγματικών συναντήσεων του Θεού προς τα 'Έθνη: Πρόκειται για την αποστολή του Ιωνά να κηρύξει μετάνοια στη Νινευή, που κάνει το βιβλίο του Ιωνά το οικουμενικότερο θεολογικό μήνυμα στην Π. Διαθήκη. Επίσης, τη μεταστροφή του Κορνήλιου στο χριστιανισμό από τον απόστολο Πέτρο, κατά τη γνωστή αφήγηση των Πράξεων (κεφ. 10).

Στο τρίτο κεφ. προχωράει ο σ. στο δύσκολο έργο να αναλύσει υπό ποια έν-

νοια ο Ιησούς είναι «η οδός» προς το Θεό. Εδώ μιλάει περί νόμου του Θεού στις καρδιές των Εθνικών (Ρωμ. 2, 14-15), περί του Ιησού όχι ως νέου πνευματικού εξουσιαστή της ανθρωπότητος αλλά ως του Πάσχοντος Δούλου του Θεού και ως δημιουργού όφεν νέας σχέσης προς το Θεό και όχι μιας νέας θρησκείας, με την συνήθη έννοια του όρου του ιστορικού σχήματος που είναι εχθρικό και αντίπαλο προς άλλα ιστορικά κατασκευάσματα. Εξετάζονται με τη δέουσα προσοχή χωρία της Κ. Διαθήκης όπως: Ιωάνν. 3,16· 18· 14, 5-6· Πράξ. 4, 11-12· Εφρ. 10, 9-10· Α' Τιμ. 2, 3-6. Επισημαίνεται επίσης ότι στη Συνοπτική παράδοση η ζωή του Ιησού είναι επικεντρωμένη στο Θεό (god-centered). 'Οτι ο Ιησούς δεν κατεχόταν από αγωνία να κάνει οπαδούς, γι' αυτό και οι όροι που τάσσει είναι σκληροί (Μκ 8, 34 εξ· 10, 35 εξ.).

Βεβαίως υπάρχει και προχωρημένη περί του «Χριστού της πίστεως» μαρτυρία, πολύ σαφής μέσα στα βιβλία της Κ. Διαθήκης, ιδίως στον Παύλο και στον Ιωάννη. Αυτή όμως η σημασία του Χριστού για την πίστη δεν διατυπώθηκε από τους Αποστόλους και Ευαγγελιστές έναντι των άλλων θρησκειών του κόσμου εν γένει, αλλά, συγκεκριμένα, έναντι των Ιουδαίων που αρνιόντουσαν την ανάσταση του Ιησού, είτε έναντι θρησκευτικών ομάδων του Ελληνορωμαϊκού κόσμου (Ειδωλολατρική σκέψη, Μυστηριακές Θρησκείες, Γνωστικισμός, κτλ.). «Η υπερβολική έμφαση στο η μόνη (οδός) αποτελεί μέρος της χριστιανικής πολεμικής εναντίον των Ιουδαίων, μέσα από τους οποίους αναπτύχθηκε ο χριστιανισμός σαν ξεχωριστή κοινότητα» (σελ. 24). Δεν πλησιάζει το Θεό κανείς και με το δικό σας (ιουδαϊκό) δρόμο αλλά μόνο με το δικό μας. Η χριστολογία της Εκκλησίας είναι καρπός πίστης και συναισθημάτων σχετικά με τον από Ναζαρέτ Ιησού παρέντι σε συγκεκριμένες θρησκευτικές αντιλήψεις και απόψεις του περιβάλλοντος χώρου (ιουδαϊκού και ελληνορωμαϊκού), και όχι έτσι γενικές και αφηρημένες προτάσεις.

Στο τέταρτο κεφ. εξετάζει το θέμα αν υπάρχει βιβλική βάση για διάλογο (σελ. 29 εξ.). Αρχίζει με την αφήγηση της επίσκεψης ενός Ινδουιστή, οπαδού του Ghandī, στο σπίτι του. Ο άνθρωπος επήρε δρόμο, σταμάτησε κάθε συζήτηση, όταν άκουσε πως, εκτός από τους χριστιανούς, όλοι οι άλλοι άνθρωποι πρόκειται να απολεσθούν εις τον αιώνα τον άπαντα. Η πραγματικότητα της Βίβλου έναντι των ανθρώπων άλλων θρησκευτικών πεποιθήσεων δεν είναι αυτή που ισχυρίζονται οι παντός είδους φονταμενταλιστές με βάση κάποια χωρία της Γραφής, που τα θγάζουν από τη συνάφειά τους και τα ερμηνεύουν άσχετα προς το κεντρικό μήνυμα της Βίβλου. Ο βιβλικός Θεός είναι αγάπη, και ο Ιησούς είναι παράθυρο προς το Θεό ως αγάπη. Γι' αυτό συνιστούσε την αποδοχή όλων, ακόμα και των εχθρών. Ο Ιησούς δεν εστράφηκε εναντίον των άλλων θρησκειών αλλά κατά του ψεύδους μέσα στη θρησκεία, εναντίον της ψεύτικης θρησκευτικότητας. Ετόνισε έτσι την υπεροχή του εσωτερικού φρονήματος έναντι εξωτερικών θρησκευτικών ιδιωμάτων και στόχο της θρησκείας έθεσε τη Βασιλεία του Θεού, πάνω και πρώτα από όλα. Δε σχολίασε ποτέ άλλες θρησκείες κι αν μίλησε όπως μίλησε για τη Χαναναία (Μτ 15, 21-28), το έκανε όχι για να υποτιμήσει τη Χαναναία αλλά τους Ιουδαίους ακροατές του. Άλλωστε, ο ίδιος Ευαγγελιστής, στην παραβολή περί της Τελικής Κρίσεως, λέει με σα-

φήνεια που είναι τα κριτήρια της εισόδου στη Βασιλεία του Θεού, που ήταν ο στόχος του κηρύγματος του Ιησού. Άσχετα προς τον ιστορικό χαρακτήρα του Ισραήλ, ο Θεός της Βίβλου είναι οικουμενικά προσανατολισμένος. Το ίδιο και η προσφερόμενη από τον Ιησού σωτηρία είναι οικουμενικά προσανατολισμένη, άσχετα από τις ποικίλες θεολογικές διατυπώσεις επ' αυτού του θέματος.

Τα κεφ. 5 και 6 επιγράφει «Μαρτυρία και Διάλογος» και «Δίνοντας τη μαρτυρία με το Διάλογο». Εδώ απαντάει βασικά σε φονταμενταλιστικές προτεσταντικές απορίες μισθιστών. «Άμα είναι τόσο οικουμενικός ο Διάλογος, τι είδους θα είναι αυτή η μαρτυρία περί του Χριστού που θα καταθέσουν οι διαλεγόμενοι χριστιανοί;» Ο Ariarajah αρχικά επιστημαίνει πως «διάλογος» δε σημαίνει μονόλογος, ούτε κάποια εξόρμηση για δημιουργία «οπαδών». διάλογος σημαίνει επίσης σεβασμό των πεποιθήσεων του άλλου και διάθεση από κοινού αποδοχής ορισμένων πραγμάτων. Χωρίς σεβασμό και ενδιαφέρον για τις απόψεις του άλλου, διάλογος δεν μπορεί να υπάρχει. Και σημειώνει μετά πως υπάρχει «μαρτυρία» του Ιησού που συνδέεται όχι με το κήρυγμα περί του Ιησού αλλά με τη δημιουργία «οπαδών» υπάρχει κήρυγμα όχι περί της υπό του Θεού προσφερόμενης σωτηρίας του Χριστού αλλά κήρυγμα προστηλυτισμού του ανθρώπου σε κάποιες ομάδες που ανήκουν στο Δυτικό κόσμο και συνδέονται με τα πνευματικά και υλικά συμφέροντα του Δυτικού ανθρώπου. Υπάρχει μαρτυρία που συνδέεται με ιδιοτελείς σκοπούς, με μια ψυχολογική φορά προς αυτοκατάφαση και ένα παρόμοιο αίσθημα πνευματικής δήθεν υποχρέωσης. Τέτοια ελατήρια, συνειδητά ή ασυνειδητά, δημιουργούν τις περίφημες ιεραποστολικές «crusades» στην Ασία ή την Αφρική. Ενώ το βασικό δίδαγμα του Ιησού και της Βίβλου είναι η μεταστροφή από μια ζωή που έχει κέντρο τον εαυτό μας σε μια ζωή που έχει κέντρο το Θεό. Η ουσία αυτή της χριστιανικής υπάρξεως συνδέεται με την ταπεινώση. Δεν μπορείς να πλησιάσεις το γείτονα παρά σαν τέκνο του Θεού που θέλει να τον γνωρίσει καλύτερα.

Εξάλλου, παρουσιάζει Πέτρο και Παύλο, στις Πράξεις, να δίνουν τη μαρτυρία περί του Ιησού μέσα σε ιουδαϊκή καθαρά συνάφεια: «μια εντελώς ιουδαϊκή συνάφεια μέσα στην οποία η διακήρυξη για την ανάσταση εθεωρείτο από τους Αποστόλους ως η πιο αρμόζουσα μορφή μαρτυρίας» (σελ. 44). Στην Αθήνα, ο Παύλος δίνει οικουμενικότερο τόνο στη μαρτυρία του, και στις Επιστολές του είναι αναμφισβήτητα ποι «διαλογικός».

Σήμερα ζούμε, μετά το τέλος της Αποικιοκρατίας, μέσα σε έναν αγώνα κατά του Νεοαποικισμού, και στα πλαίσια ενός πλουραλισμού. Οι νέες συνθήκες ζωής έφεραν ενώπιον της Εκκλησίας θιβλικά θέματα σαν τα παραπάνω – θέματα που δεν έπαιξαν κεντρικό ρόλο στην αυτο-συνειδησία της Εκκλησίας κατά το παρελθόν. Έτσι, ο Ariarajah προχωρεί στο 7 κεφ. «Προς μια Θεολογία του Διαλόγου» με βάση τη Βίβλο, που δεν είναι στατικό θιβλίο νόμων και οδηγιών, αλλά ένα κείμενο δυναμικό και αγωνιστικό. Σήμερα ξέρουμε την έννοια που έχει μέσα στην Βίβλο μια διήγηση είτε μια παραίνεση, που είναι προϊόν πίστεως και πιστότητας στον Ιησού. Διαβάζοντας αυτά τα κείμενα πλουτίζουμε την πνευματική μας αντίληψη για τα πράγματα. Ό,τι συνήθως δεν καταλαβαίνουμε είναι μια άλλη πλευρά του μηνύματος της Βίβλου, πολύ σημαντική για το σή-

μερα: ο χαρακτήρας της μαρτυρίας της Βίβλου ως «αγώνας για την κατανόηση» (the struggle-to-understand). Τέτοιο αγώνα έκανε η Εκκλησία κατά τη σύγκληση της Αποστολικής Συνόδου, όπως έκανε και με ορισμένες φιλοσοφικές έννοιες (σοφία, λόγος, γνώση, κτλ.) του ελληνορωμαϊκού κόσμου που επηρέασαν τη θεολογία. Όμως για το χώρο της Ιεραποστολής που μας ενδιαφέρει εδώ, μετά τη λήξη της αποικιοκρατίας, δεν έχουμε μόνο το θέμα της «συνιάντησης» αυτή τη φορά με τις άλλες θρησκείες, αλλά και μια ριζική αλλαγή του σκηνικού. Ενώ μέχρι τώρα η χριστ. θεολογία ήταν στην υπηρεσία της ιεραποστολής και είχε στη διάθεσή της τα γνωστά μέσα καθυπόταξης των άλλων, σήμερα ανέλαβαν οι άλλες θρησκείες για πρώτη φορά πρωτοβουλίες να παρουσιάσουν τον εαυτό τους οικουμενικά ως «εναλλακτικές θρησκευτικές λύσεις» για το σημερινό άνθρωπο. Υστερα από αιώνες στην άμυνα, βγήκαν τώρα στην επίθεση. Στην Αγγλία οι Μουσουλμάνοι είναι σήμερα περισσότεροι από τους Μεθοδιστές, και στη Γαλλία περισσότεροι από τους Προτεστάντες. Στις Ηνωμ. Πολιτείες κάνουν θραύση οι Ανατολικές Θρησκείες, ιδίως στη Δυτική πλευρά της χώρας. Άλλα, το σημαντικότερο δεν είναι αυτό: είναι το γεγονός πως ο Δυτικός κόσμος, όσο κι αν φαίνεται αυτό παράξενο ύστερα από τόσες ιεραποστολές: σήμερα ανακαλύπτει τους θησαυρούς που έχουν οι άλλες θρησκείες. Αυτό είναι ένα παγκόσμιο γεγονός που κάθε λογικός χριστιανός πρέπει να αντιμετωπίσει. Ήρθε δηλ. ο καιρός «του αγώνα, για την ανακάλυψη μιας νέας θεολογικής βάσης για τις σχέσεις με λαούς άλλων θρησκευτικών πεποιθήσεων» (σελ. 63). Προτείνονται για μια τέτοια νέα βάση με πολλή φρόντηση και ταπείνωση τα εξής: (1) Οι περιστάσεις διάδοσης της χριστ. θρησκείας μέσα στον Ιουδαϊκό και μάλιστα στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο έφεραν τη χριστολογία στο προσκήνιο, ενώ έσπρωξαν την περί Θεού διάδασκαλία στην περιφέρεια. Η διόρθωση που υποδεικνύεται δεν αποτελεί παρέκκλιση από το κεντρικό μήνυμα της Βίβλου, είναι όμως απαραίτητη για να ζήσουν οι χριστιανοί κανονικά μέσα σε ένα θρησκευτικά πλουραλιστικό κόσμο. Πρέπει να δοθεί ξανά η έμφαση στο Πνεύμα του Θεού, στη Βασιλεία του Θεού και στην «ιεραποστολή του Θεού», όπως τα έχουμε τόσο ζωντανά στη ζωή και το κήρυγμα της Ιησού, που είναι το «παράθυρο» του Θεού προς εμάς και το δικό μας παράθυρο προς το Θεό. Αυτά, βέβαια, για να γίνουν, απαιτούν αυτοθυσία και ταπείνωση: δεν είναι κάποιο εύκολο είδος πνευματικής άσκησης, ανήκουν όμως στο χώρο της αλήθειας σήμερα. Χρειάζεται αληθινή χριστιανική αγάπη προς τον κόσμο, για να επιτευχθεί ένα τέτοιο επίπεδο χριστιανικής πνευματικότητας. Ξέρομε το ρόλο της αμάθειας και τις ψυχικής διαστροφής σε τέτοιες καταστάσεις. Αναφέρει μάλιστα, ο Ariarajah, ειρωνικά, για τη συνήθη αγάπη των χριστιανών προς τους ανθρώπους άλλων θρησκευτικών πεποιθήσεων την έκφραση ενός Αγγλου: «Δύο χιλιάδες χρόνια χριστ. αγάπης είναι αρκετά το make me nervous» (σελ. 70).

Ζούμε, όσοι πιστοί, σε μια καινούργια εποχή. Καθώς σήμερα δίνουμε τη δική μας ομολογία, ακούμε προσεκτικά την ομολογία των άλλων. Δεν έχουμε μόνο εκείνοι αυτιά να ακούνε, έχουμε κι εμείς, για να ακούσουμε εκείνους.

Ανθρωποι σαν τον Ariarajah όχι μόνο πιστεύουν στο Χριστό αλλά και δρουν επί χρόνια στον αγρό του 'γι' αυτό αξίζει να ακουστούν οι φωνές που υ-

ψώνουν για τη νέα κατάσταση που δημιουργήθηκε στις σχέσεις των θρησκειών σήμερα, καθώς και για θεολογικές προσαρμογές που επιβάλλουν. Για προτάσεις πρόκειται. Μακάρι να ακουστούν και άλλες σοφαρές προτάσεις από άλλες πλευρές, αρκεί να μην είναι εκείνες που εδημιουργήσαν μέσα στις Εκκλησίες το σημερινό αδιέξοδο. Εγώ βρήκα στο κείμενο του Ariarajah εξαιρετική πυκνότητα ιδεών, υψηλή ποιότητα θεολογικής σκέψης, και προτάσεις προς συζήτηση πραγματικά ενδιαφέρουσες. Γι' αυτό τις παρουσίασυ εδώ, αφού έχουν κατά βάση βιβλικό χαρακτήρα.

Στη μετάφραση του έργου του Ward Mc Afee, *The Great Religions of the World*, Philadelphia University Press, 1986, που εξέδωκα πριν 2 μήνες, παρατήρησα κάτι παράλληλο με τα παραπάνω στον τρόπο που ο Mc Afee εκθέτει τις πέντε μεγάλες θρησκείες που πραγματεύεται. Είναι ιστορικός και κοινωνιολόγος, κι όπως μου 'πε στο τηλέφωνο δεν έχει διαβάσει τον Ariarajah ούτε κάποιον άλλο παρόμοιο θεολόγο. Ο ίδιος ο Mc Afee είναι ενεργό μέλος της Εκκλησίας του. Κι όμως τις μεγάλες θρησκείες εκθέτει όπως θα παρουσιάζε την καθημιά ένας οπαδός ή θιασώτης των. Βλέπει κανείς, το ίδιο μήνυμα, να του έρχεται από διάφορες κατευθύνσεις, με διαφορετικούς τρόπους. Πριν προλάβει η θεολογία να λύσει τις διαφορές της προς τη σύγχρονη διανόηση και επιστήμη, ήρθε ξαφνικά, μέσα σε νέα εντελώς πλαίσια, η σχέση του χριστιανισμού προς τις άλλες μεγάλες θρησκείες του κόσμου. Κι εδώ ισχύει η παροιμία: «Το αγώνιζεν τον αγωγιάτη».

Σ. Αγουρίδης

Chrys C. Caragounis, Peter and the Rock,
έκδ. Walter de Gruyter, Berlin 1990, σσ. 157

Το θέμα της θέσης του Πέτρου στην πρώτη εκκλησία, όπως αυτή η θέση απηχείται στα βιβλία της Καινής Διαθήκης απασχόλησε ήδη από πολλάν αιώνες τους θεολόγους και ειδικότερα τους ερμηνευτές δόλων των ομολογιών, αναζωπύρωθηκε όμως κατά τις τελευταίες δεκαετίες στο διάλογο μεταξύ των Εκκλησιών, οπότε αποτέλεσε το αντικείμενο συνεδρίων καθώς και το περιεχόμενο πολλάν επιστημονικών εργασιών. Μια από τις πιο πρόσφατες εργασίες είναι αυτή του κ. Χρυσ. Καραγούνη, καθηγητή της ερμηνείας της Κ. Διαθήκης στην Προτεσταντική Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου του Lund της Σουηδίας, που ασχολείται διεξοδικά με το νόημα των λόγων του Ιησού στο Μθ 26, 18 «Σύ εἰ Πέτρος, καὶ ἐπί ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν...».

Η μελέτη, εκτός των εισαγωγικών στην αρχή και των συμπερασμάτων, βιβλιογραφίας και πινάκων στο τέλος, περιέχει δύο μέρη, εκ των οποίων το πρώτο είναι φιλολογικό και το δεύτερο εξηγητικό. Στο φιλολογικό μέρος ο κ. Καραγούνης εξετάζει τις ελληνικές αραμαϊκές και συριακές μαρτυρίες για την έννοια των λέξεων «πέτρος» και «πέτρα». Παρακολουθώντας τις δύο λέξεις στην αρχαία ελληνική γραμματεία διαπιστώνει ότι η επικρατούσα άποψη, κατά

την οποία «πέτρω» σημαίνει τον αμετακίνητο σγκάδη βράχο και «πέτρος» τον εύκολα μετακινούμενο μικρό ή μεγάλο λίθο, δεν είναι σωστή. Προσάργει μάλιστα χωρία στα οποία τόσο η λ. πέτρα όσο και η λ. πέτρος χρησιμοποιούνται, στον ίδιο πολλές φορές συγγραφέα εναλλακτικά με τις δύο έννοιες, άλλοτε δηλ. προς δήλωση του αμετακίνητου βράχου και άλλοτε του λίθου (της νεοελληνικής «πέτρας»). Η φιλολογική του έρευνα καταλήγει στη διαπίστωση ότι τελικά η λ. «πέτρος» περιέρχεται σε αχρηστία και αντικαθίσταται από το «πέτρω», ενώ η αρχική έννοια της «πέτρας» δηλώνεται με τη λ. «βράχος».

Ως προς το κύριο όνομα Πέτρος συζητάει και απορρίπτει την άποψη ότι δε μαρτυρείται πριν από τα χρόνια της Κ.Δ. Αντιθέτως μάλιστα σημειώνει ότι στα προχριστιανικά χρόνια το όνομα Πέτρα μαρτυρείται ως ονομασία διαφόρων πόλεων, όπως και το αντίστοιχο λατινικό Petra ως οικογενειακό όνομα στη Ρώμη, καθώς και τα λατινικά επίσης ονόματα Petreius, Petro, Petronius, Petropia, που ηχούν παρόμοια προς το Πέτρος. Αυτό τούτο το όνομα Πέτρος δε μαρτυρείται στα προχριστιανικά χρόνια, αλλ' από το γεγονός ότι μαρτυρείται ως όνομα εθνικών στους πρώτους μ.Χ. αιώνες συνάγει ο συγγραφέας ότι είναι φυσικότερο να το αντλήσαν οι εθνικοί αυτοί από δική τους προγενέστερη παράδοση και όχι από τον Απόστολο Πέτρο ή από τη χριστιανική Παράδοση. Βέβαια, εδώ θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς ότι το επιχείρημα του κ. Καραγκούνη δεν είναι απόλυτα πειστικό, διότι έχουμε και την αντίθετη περίπτωση κατά την οποία χριστιανοί στους πρώτους αιώνες φέρουν εθνικά ονόματα παρά τη σφοδρή αντίθεση της χριστιανικής εκκλησίας προς τον αρχαίο ειδωλολατρικό κόσμο.

Ως προς το «λογοπαίγνιο» στο χωρίο Μθ 16, 18 (Πέτρος-πέτρα) ο κ. Καραγκούνης υποστηρίζει ότι δεν είναι απαραίτητο να χρησιμοποίησε ο Ιησούς την ίδια λέξη «κερφά» για τις δύο περιπτώσεις, διότι κατά τη μελέτη που έκανε ο ίδιος στην εβραϊκή Π.Δ., στους Ο' και στην Κ.Δ., τα λογοπαίγνια δε στηρίζονται υποχρεωτικά σε παρόμοια ηχούσες λέξεις αλλά στο νόημά τους.

Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το δεύτερο μέρος της εργασίας, το εξηγητικό, όπου ο κ. Καραγκούνης συζητάει το λόγιο του στίχ. Μθ 16, 18 στα πλαίσια της όλης συνάφειάς του. Αντιτίθεμενος στο ευρύτερο consensus των ερευνητών ότι το «πέτρω» αναφέρεται στο «Πέτρος» υποστηρίζει ότι (α) το λόγιο αυτό βρίσκεται μέστι σε μια συνάφεια όπου ο Ιησούς απορρίπτεται από όλα τα στρώματα της Ιουδαικής κοινωνίας και (β) ότι το κεντρικό σημείο του λόγου είναι το πρόσωπο και η αποστολή του Ιησού. Η ανάλυση της περιοπής Μθ 16, 13-20 από πλευράς σημαντικής οδηγεί στο συμπέρασμα ότι κεντρικό πρόσωπο δεν είναι ο Πέτρος αλλ' ο Μεσσίας και η αποστολή του. Εάν ο ευαγγελιστής Ματθαίος ήθελε να τονίσει ότι ο Πέτρος είναι το θεμέλιο της εκκλησίας, θα το έλεγε αυτό και στο υπόλοιπο κείμενο του ευαγγελίου του, πράγμα που δε συμβαίνει. Απεναντίας μάλιστα: «Η εικόνα που δίνει ο Ματθαίος για τον Πέτρο είναι περισσότερο ένα παράδειγμα προς αποφυγή παρά ένα πρότυπο που πρέπει να ακολουθήσει κανείς» (σ. 100). Κατά τη θεολογία του ευαγγελιστή η πέτρα επάνω στην οποία ο Ιησούς θα οικοδομήσει την εκκλησία του είναι το περιεχόμενο της ομολογίας του Πέτρου, η πίστη δηλ. ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας.

‘Οσο για το λογοπαίγνιο Πέτρος-πέτρα, «αυτό στηρίζεται σε παρόμοιες – κι όχι ταυτόσημες – έννοιες: στην έννοια του ονόματος του Πέτρου από τη μια μεριά και στην έννοια του χαρακτηρισμού των λόγων του Πέτρου από τον Ιησού ως πέτρας από την άλλη’ με άλλα λόγια, τα ίσα εξέφρασε ο Πέτρος χαρακτηρίζοντας ως πέτρα αλλ’ αυτή η πέτρα δεν είναι ο Πέτρος!» (σ. 108). Άλλωστε το «επί ταύτη» (τῇ πέτρᾳ) είναι φυσικότερο να αναφέρεται στην πίστη που εξέφρασε ο Πέτρος παρά στον ίδιο τον Πέτρο. Στη συνέχεια της συζήτησης του Ιησού με τον Πέτρο, ή μάλλον με τους μαθητές ως εκπρόσωπος των οποίων εκφράζεται ο Πέτρος, ο Ιησούς ζητάει «ίνα μηδενί είπωσιν ότι αύτός ἐστιν ὁ Χριστός» (στίχ. 20) και παράλληλα αρχίζει να τους ομιλεί για το αναπόφευκτο πάθος του (21 εξ.) που είναι η προπούθεση η οποία πρέπει να εκπληρωθεί, ώστε να πραγματοποιηθεί αυτό που ομολόγησε ο Πέτρος και αυτό που ο ίδιος υποσχέθηκε σ’ αυτόν.

Ένω ο κ. Καραγκούνης συζητάει κατά την ερμηνεία του επίμαχου χωρίου τις απόψεις σύγχρονων ερμηνευτών, δεν αναφέρεται καθόλου στους ερμηνευτές πατέρες που ανά τους αιώνες ασχολήθηκαν δια μακρών με το χωρίο αυτό και με τους οποίους ερμηνευτές, χωρίς να το δηλώνει, συμφωνεί σε γενικές γραμμές.

Πάντως πρέπει να σημειωθεί τελικά ότι η εργασία αυτή παρουσιάζει πλούσιο φιλολογικό υλικό και αποτελεί συμβολή στις σύγχρονες – αλλά και παλαιότερες – συζητήσεις για τη θέση του Πέτρου στην πρώτη εκκλησία και ειδικότερα για το νόημα του στίχ. 16, 18 του κατά Ματθαίον εναγγελίου.

I. Δ. Καραβιδόπουλος

Επιστολή προς τη Σύνταξη

Καθηγητήν Κύριον
Σάββαν Αγουριδῆν
Υπεύθυνον εκδόσεως Δελτίου Βιβλικών Μελετών
Ευφράνορος 12, 116 35 Αθήνα

Αθήνα 19 Νοεμβρ. 1990

Κύριε Καθηγητά,

Παρακαλώ να δημοσιεύσετε στο προσεχές τεύχος του Δελτίου Βιβλικών Μελετών το παρόν σημείωμα προς ενημέρωσι των αναγνωστών του, ότι την απάντησή μου στο άρθρο του π. Θεοδώρου Κοντίδη, που δημοσιεύθηκε στο προηγούμενο τεύχος του Δελτίου, Ιανουάριος-Ιούνιος 1990, σσ. 60-69, και αφορά κριτική του σε εργασία μου, την δημοσιεύω στο τελευταίο τεύχος του περιοδικού «Θεολογία», 1990, με τον τίτλο: Ερμηνευτική Αθεολογία, εφ' όσον, δύος μου είπατε στις 30.10.1990, η ύλη για το προσεχές τεύχος του Δελτίου σας είχε ήδη συμπληρωθεί, και δεν ήταν δυνατή η δημοσίευση του δικού μου άρθρου σ' αυτό.

Με σεβασμό¹
Μέγας Φαράντος
Δαμάρεως 139, 116 32 Αθήνα

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΒΙΒΛΙΚΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. *Oscar Cullmann*, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260.
2. *Eduard Lohse*, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256.
3. *Walter Zimmerli*, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Β. Στογάννος, 1981, σελ. 320.
4. *Dean Daniélov*, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η θιβλική θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μετάφρ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
5. *Albert Schweitzer*, Ιστορία της Ἐρευνας του Βίου του Ιησού, μετάφρ. από ομάδα, 1982, σελ. 517.
6. *Johannes Weiss*, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30-150 μ.Χ., μετάφρ. από ομάδα, 1983, σελ. 600.
7. *Etienne Trocmé*, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν οσοι τον γνώρισαν, μετάφρ. Π. Λιαλιάτσης - Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. *Gerard Ebeling*, Η Προσευχή, μετάφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91. *Joachim Jeremias*, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 102, 1984.
9. *Stanley Marrow*, Τα Λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160.
10. *Γεωργίου Φλωρόφσκυ*, Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, μετάφρ. από ομάδα, 2 έκδ. 1989.
11. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμάρων σε νεοελληνική απόδοση), Επιμ. Σ. Αγουρίδη - Γ. Γρατσέα, 1988, σελ. 232.
12. Χριστιανικός Γνωστικισμός (Τα Κοπτικά Κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο), 1989, σελ. 350.
13. *Ward Mc Afee*, Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκεύματα, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1990, σελ. 272.

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

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agouridis, G. Kostaras,
Ch. Konstantinides, D. Papaioannou, Ath. Nikas, G. Rigopoulos

Gen. Editor:

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

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

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

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

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

Year subscription:	in Greece:	Drach.	600
	abroad:	\$	10

Price per issue	Drach.	300
-----------------	--------	-----

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

Copyright (c) «ARTOS ZOES»

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 9, New Series, July-December 1990, Year 19

CONTENTS

Petros Vassiliadis, The Legacy of St. Luke for the Church's Mission	5
Rev. K. N. Papadopoulos, Note on I Cor. 7, 36-38	10
David Tuesday Adamo, Jesus' Resurrection and his Disciples' Acceptance (An Exegetical Study of John chapter 20)	13
S. Agourides, Why Christ died: According to the Epistle of the Hebrews (chap. D). According to the Epistles of A' John and A' Peter, and ac- cording to the Apocalypse of John (chap. E) Addendum	22
Chronicle: 39ο Colloquium Biblicum Lovaniense, 7-9 August 1990 (I. K. Karavidopoulos)	62
Book Reviews: S. Wesley Ariarajah, The Bible and People of Other Faiths, Orbis Book, Mary Knoll, N. York, 1989, Catholic Foreign Mission So- ciety of America (S. Agourides)	72
Chrys C. Caragounis, Peter and the Rock, Walter de Gruyter, Berlin 1990, pp. 157 (I. K. Karavidopoulos)	76
Letter to the Editor	78



EDITIONS
«ARTOS ZOES»
ATHENS