**Η δομή κα οργάνωση των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων - Εκκλησιών συγκριτικά με άλλες "θρησκευτικές κοινότητες" στο πλαίσιο του ελληνορρωμαϊκού κόσμου του 1ου αι. μ. Χ. σύμφωνα με  τις επιστολές του απ. Παύλου και τις Πράξεις των Αποστόλων**

Στη σύγχρονη έρευνα μελετώνται ενδελεχώς θίασοι και κολλέγια στα οποία εκτός των άλλων λατρευόταν μια θεότητα και σφυρηλατούνταν δεσμοί κοινωνίας μεταξύ των μελών ώστε να υπάρχει και φροντίδα μετά θάνατον. Ιδιαίτερα προνόμια και μάλιστα σε νομοκανονικό πλαίσιο έχαιρε η εβραϊκή Συναγωγή παρά τις τάσεις αντιουδαϊσμού Η παρούσα εισήγηση εστιάζει στις ομοιότητες και διαφορές που παρουσιάζουν με τις ανωτέρω θρησκευτικές κοινότητες οι κατ΄ οίκον Εκκλησίες, που ίδρυσε  σε αστικά κέντρα ο απόστολος Παύλος κατεξοχήν πέριξ του Αιγαίου. Ουσιαστικά εξετάζει τη διαμόρφωση της ταυτότητας του Χριστιανισμού τον 1ο αι. μ.Χ. με στοιχεία τόσο "αποκλειστικά" όσο όμως και "συμπεριληπτικά".[[1]](#footnote-1)

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

Ένα μεγάλο ερώτημα κατά τον 20ο αι. το οποίο και παραμένει το εξής: *Μήπως «ο Χριστός κήρυξε την έλευση της Βασιλείας του Θεού και τελικά δημιουργήθηκε η Εκκλησία, ένα ίδρυμα παγκόσμιο;[[2]](#footnote-2)* Ποια η σχέση του καινούργιου κόσμου που ανήγγειλε ο Ιησούς, προβάλλοντας ως «παράδειγμα» τον όμιλο των μαθητριών και μαθητών του, όπου ισχύει το ήθος της «αντεστραμμένης πυραμίδας», με την Εκκλησία του Χριστού, όπως αυτή διαμορφώνεται περί τα τέλη του 1ου αι. κατεξοχήν με τις Ποιμαντικές επιστολές, όπου φαίνεται να υποστηρίζεται η «πατριαρχική λογική»; **Η αναφορά μου στη δομή των κοινοτήτων θα στηριχθεί καταρχήν στις επιστολές του απ. Παύλου (Π.) όχι διότι θεωρώ εκείνον ιδρυτή του Χριστιανισμού αλλά διότι τα αρχαιότερα ντοκουμέντα που έχουμε για τον Χριστιανισμό είναι οι επιστολές αυτού ακριβώς του νεότερου αποστόλου, καθώς χρονολογούνται ήδη μια δεκαετία προτού συγγραφεί το αρχαιότερο Ευαγγέλιο (μάλλον *Προς Ρωμαίους)*, το *Κατά Μάρκον*. Μάλιστα πολύ ενωρίς συγκροτήθηκαν σε σώμα και θεωρήθηκαν γραφές θεόπνευστες.**

### Όντως οι Εκκλησίες που ίδρυσε αποτελούσαν «μειονότητες» στις πόλεις και όλα τα μέλη τους είχαν βιώσει το συγκλονιστικό φαινόμενο της *μεταστροφής*. Οι παραλήπτες δηλ. των παύλειων επιστολών (κάτι ίσως που δεν συμβαίνει με τους πρώτους αναγνώστες των έργων του Λουκά) δεν είχαν *γεννηθεί* αλλά είχαν *γίνει* χριστιανοί, βιώνοντας την *επιστροφή* από τον πολυθεϊσμό στον ένα και μοναδικό ζώντα και αληθινό Θεό «των Ιουδαίων», ο οποίος θα κρίνει τους πάντες μέσω του Γιου του που ανέστησε από τις «σκιές» των νεκρών (Α’ Θεσ. 1, 9-11). Οι κοινότητες των πιστευόντων παρουσίαζαν μια ιδιαιτερότητα που την καθιστούσε «καινή δεισιδαιμονία» - *νεωτερισμό* (και άρα κάτι επικίνδυνο) στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο. Η «θρησκεία» τους, όπως επισημαίνει ο Κέλσος, δεν εντασσόταν στην «εθνική τους ταυτότητα» και «αρχαιολογία»[[3]](#footnote-3). Για να επιβιώσουν τέτοιες κοινότητες χρειάζονται ταυτότητα, η οποία συντίθεται από στοιχεία *αποκλειστικά* (που χαρακτηρίζουν αποκλειστικά και μόνον την κοινότητα) και ταυτόχρονα *συμπεριληπτικά* (που μοιράζεται η κοινότητα με το περιβάλλον της). Η ταυτότητα συγκροτείται από την άποψη που έχουν τα μέλη της κοινότητας για τον δικό τους χαρακτήρα και εκείνη (την άποψη) που διαμορφώνουν οι άλλοι για εκείνη ονοματοδοτώντας εκτός των άλλων την συγκεκριμένη «ομάδα». Τα ονόματα που χρησιμοποιεί η κοινότητα δεν συνιστούν αποτελούν τυποποιημένες ετικέτες αλλά τουλάχιστον στα αρχικά στάδια συγκρότησης των κοινοτήτων βοηθούν στον «αναστοχασμό» και στην «ανατροφοδότηση» του ποιοι είμαστε καθώς οι πλειοψηφούσες ομάδες συχνά στιγματίζουν τις μειονότητες για «ανθρωποθυσίες, μισανθρωπία και σεξουαλικές παρεκτροπές».

### Α. Εκκλησία και Συναγωγή[[4]](#footnote-4)

Το πρώτο δεδομένο που διαθέτουμε αλλά δεν αυτονόητο σήμερα είναι το λίκνο του Χριστιανισμού και της Εκκλησίας είναι ο Ιουδαϊσμός και η Συναγωγή. Σημειωτέον ότι στον Λουκά, τον μόνο Ευαγγελιστή που με δεύτερο τόμο (τις *Πράξεις*) περιγράφει την εξακτίνωση της Εκκλησίας «εἰς τὰ πέρατα τῆς Οἰκουμένης», στη Συναγωγή ακούγεται η «προγραμματική» Ομιλία του Γαλιλαίου Ιησού Χριστού. Άλλωστε ο Κύριος σκοπίμως επέλεξε δώδεκα μαθητές για να διακηρύξει την ανασυγκρότηση του δωδεκάφυλου του Ισραήλ. Ο Παύλος από την Ταρσό, παρά το γεγονός ότι στην Αποστολική Σύνοδο εξουσιοδοτείται να κηρύξει στην *ακροβυστία* – τους Έλληνες (Γαλ. 2, 7), **(α)** στην ιεραποστολική του στρατηγική, που επικεντρώνεται κυρίως σε πόλεις (και όχι σε κώμεις – χωριά), πάντα ξεκινά το Κήρυγμα από τη Συναγωγή επισημαίνοντας στην *Προς Ρωμαίους* ότι το ευαγγέλιο απευθύνεται **πρώτον** σε Ιουδαίους και μετά σε Έλληνες. Ο ίδιος ο Π. επιβεβαιώνει όσα αναφέρουν οι Πρ. για εκείνον, σημειώνοντας ότι **πέντε φορές μαστιγώθηκε** (Β’ Κορ. 11) Άμεσα ανακαλείται η τιμωρία που προβλεπόταν μάλλον για βλασφημία στη Χάβρα των Ιουδαίων, και έμμεσα η εμμονή του να κηρύττει τον Εσταυρωμένο Μεσσία αρχικά στη Συναγωγή. ***(β)*** Και στην Α’ Κορ. παρά το γεγονός ότι απευθύνεται σε τέως εθνικούς (12, 1-2), ομιλεί για τον λαό της Εξόδου ως τους *Πατέρες* των παραληπτών(εθνικών Κορινθίων βλ. 10, 1). ***(γ)*** Άλλωστε η τεκμηρίωση της ρητορικής του μέσω των 82 παραπομπών όπως και γενικότερα η γλώσσα του παραπέμπουν **στις εβραϊκές Γραφές και δη τη μετάφραση των Ο’**. Επίσης το γεγονός ότι χρησιμοποιεί *βιβλική* τεκμηρίωση προδίδει το γεγονός ότι οι παραλήπτες επίσης σέβονταν και γνώριζαν από στήθους την Παλαιά Διαθήκη, έχοντας χρηματίσει πιθανότατα «σεβόμενοι τον Θεόν» σε μία Συναγωγή. Και ο Λουκάς άλλωστε στις Πράξεις αναφέροντας το γεγονός ότι ο πλους του Π. προς την Ρώμη ξεκίνησε *μετά τη νηστεία[[5]](#footnote-5)* και άρα σε πολύ επικίνδυνη χρονική περίοδο, προϋποθέτει ότι οι ακροατές του γνώριζαν την κορυφαία ιουδαϊκή εορτή του Εξιλασμού. ***(δ)*** Ο ίδιος ο Γαλλίων στις Πρ.[[6]](#footnote-6) αρνείται να εκδικάσει τον Π. καθώς θεωρεί ότι πρόκειται για ενδοϊουδαική υπόθεση.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η χριστιανική Κοινότητα δεν διαμόρφωσε από την αρχή στοιχεία - *δείκτες ταυτότητας* που την διαφοροποιούσαν από τη Συναγωγή:

***(α)*** Τα μέλη της Κοινότητας, που εντάσσονται σε αυτήν **με το ένα και μοναδικό βάπτισμα** ***εἰς τὸν Ἰησοῦ Χριστόν*** (Γαλ. 3, 27. Ρωμ. 6, 3β) *[[7]](#footnote-7)*, «σφραγίζονται» - ποτίζονται με τη χορηγία του Αγ. Πνεύματος η οποία προσφέρει την δωρεάν ***υιοθεσία***. Έκφραση αυτής της αλλαγής στάτους είναι η θαυμαστή δυνατότητα να αποκαλείται **ο Θεός**όχι απλώς ως Κύριος – Βασιλεύς – Πατέρας (πάντων ή *του* λαού) αλλά με το λέξημα ***Αββά*** (Γαλ. 4, 6. Ρωμ. 8, 15) και η ένταξη σε μια οικογένεια «αδελφών» με πρωτότοκο τον Χριστό έχοντας αποτυπωμένη ο καθένας προσωπικά την εικόνα του Μεσσία και κατεξοχήν αυτή του ***Εσταυρωμένου***. Η υιοθεσία και η κληρονομιά της βασιλείας πιστοποιείται και από την ανωτέρω «κραυγή» και από την εμπειρία των ποικίλων χαρισμάτων του Πνεύματος (που δεν ακυρώνουν το νου χωρίς να πρόκειται ούτε για περιστασιακές «εκλάμψεις» και ούτε όμως και να ταυτίζονται με τον «λόγο»). Στην εμπειρία του βαπτίσματος εδράζεται το γεγονός ότι τα μέλη της χριστιανικής «κομούνας» αυτοαποκαλούνται **«αδελφοί»** και **«άγιοι».** Το γεγονός ότι η *αδελφότητα* των πρώτων Χριστιανών δεν ήταν κάτι σύνηθες στις «εταιρείες» των πόλεων αλλά κάτι «χαρακτηριστικό» των χριστιανών αποδεικνύεται από το γεγονός ότι ο Λουκιανός ο Σαμοσατεύς εμπαίζοντας έναν χριστιανό ηγέτη ως Περεγρίνο (= ξένος, βάρβαρος) και Πρωτέα (παρά το γεγονός ότι οι μαθητές του τον αποκαλούν «καινό Σωκράτη»), σημειώνει ότι ο νομοθέτης τους έπεισε ότι οι πάντες είναι ***αδελφοί αλλήλων*** (παρ. 13).

***(β)*** Αντί της Τορά η έμφαση στη σύναξη των ανωτέρω αγίων – αδελφών δίνεται στους **Προφήτες** και ιδίως **τον Ησαΐα** και τα άσματα του πάσχοντος Δούλου ή Υιού, όπως και στον **Δανιήλ 7-10 και τους Ψαλμούς 2 και 109**. Ενώ στη Συναγωγή «οι προφήτες διαβάζονταν νομικά, στην Εκκλησία ακόμη και ο Νόμος αναγιγνώσκεται προφητικά». Όπως διαπιστώνεται στο Α΄ Κορ. (10, 4) η τροφοδότρα πέτρα – ο βράχος της Ερήμου δεν είναι ο Γιαχβέ Θεός (όπως πίστευε ο Ιουδαϊσμός) αλλά ο Χριστός, το *πάσχα ἡμῶν* που θυσιάστηκε *ὑπὲρ ἡμῶν* (Α’ Κορ. 5, 7). Είναι Αυτός που θα έλθει να μας σώσει από την επικείμενη Οργή και να κρίνει τους πάντες.

***(γ)*** Στην ιουδαϊκή *Ομολογία Πίστεως*, το γνωστό ως **Σεμά[[8]](#footnote-8) (Δτ. 6, )** προστίθεται δίπλα στον Θεό, **ο Ιησούς** και μάλιστα ως ***Κύριος*** (Α’ Κορ. 8, 6)[[9]](#footnote-9). Αυτός, όντας ταυτόχρονα και μεσίτης (Α’ Τιμ. 2, 5) συσπειρώνει και τα έθνη και τα μέλη της Εκκλησίας σε μία οικογένεια και ενώ ως τέτοιος επίσης άδεται σε άσματα όπως αυτό που σώζεται στη ***Φιλιππησίους*** (2, 10 = Ησ. 45, 23).

***(δ)*** Αντί της εκτεταμένης **Προσευχής με τα 18 αιτήματα[[10]](#footnote-10),** αναφέρεται η σύντομη ***Κυριακή Προσευχή***, όπου ο Δημιουργός προσφωνείται *Πατέρας – Αββά*, και επιπλέον γίνεται αναφορά στη καθημερινή ανάγκη επιβίωσης και αλληλοσυγχώρεσης, άνευ περιτομής, ονομάζονται αρχικά ονομάζονται **οἱ πιστεύοντες – *οἱ τοῡ Χριστοῡ* - *οἱ οίκεῖοι τῆς πίστεως* - ἅγιοι**.

***(ε)*** Το κεντρικό λατρευτικό γεγονός δεν είναι η ανάγνωση των ιερών Γραφών αλλά **η τράπεζα** – το ***Δείπνο***  (το οποίο στις *Πράξεις* σημειώνεται με το μοναδικό λέξημα «κλάση του άρτου» που ***δεν*** συνηθιζόταν στον Ιουδαϊσμό) σε Οίκο κατεξοχήν τη «μία των σαββάτων» (=την πρώτη μέρα της εβδομάδος). Αυτό το δείπνο (πρέπει να) είναι **κοινό για όλους** ώστε να φανερώνεται προς τους «εκτός» ότι σε αυτήν την Κοινότητα σε αντίθεση προς ό,τι διακηρυσσόταν στη Συναγωγή αλλά και στην «ελληνική» Εκκλησία του Δήμου,*οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ* (Γαλ. 3, 28-29)*, πλούσιος και πένης*.Ως ***κυριακό***δεν αποτελεί απλώς κοινωνικό γεγονός (όπως το παρερμήνευσαν οι Κορίνθιοι, θεωρώντας την χριστιανική *κομούνα* ως «άλλη» μία «εταιρεία»). Είναι βρώση του Σώματος του Ιησού που είναι ***Κύριος,*** συμμετοχή στο πάθος του Ιησού Χριστού *χάριν* ***του αδελφού*** και ***κοινωνία*** μαζί Του ως *Κυρίου* και δη Νυμφίου. Άρα είναι *αποκλειστικό[[11]](#footnote-11)* και μοναδική έκφραση ισότητας – ***αδελφό*τητας**[[12]](#footnote-12).

***(στ)*** Ήδη στην ***Προς Γαλάτας*** οι παραλήπτες αποκτούν χαρακτηριστικά ξεχωριστού έθνους έθνους – «τρίτου γένους»: έχουν το δικό τους γενεαλογικό δέντρο εκ του Αβραάμ ***και της Σάρρας***, τη δική τους πατρίδα, την ***άνω Ιερουσαλήμ*** και το δικό τους ήθος. Βεβαίως και το πρόβλημα για πολλά χρόνια θα είναι ότι το καινούργιο κίνημα δεν ταυτιζόταν με ένα έθνος και την αρχαιολογία. Είχε ήδη αποστασιοποιηθεί από το μοντέλο : **Ένας Θεός – ένας Ναός - ένας λαός.** Τα μέλη της Κοινότητας, δεν ονομάζονται δίκαιοι, όσιοι, πτωχοί, αλλά αυτοαποκαλούνται ***ἅγιοι****, κλητοί – εκλεκτοί, οἱ πιστεύοντες (Α’ Θεσ. 1, 7. 2, 10. 13. Γαλ. 3, 22. 6, 10 οἰκεῖοι τῆς πίστεως [= μέλη της οικογένειας που τα συνδέει η π.]). Α’ Κορ. 1, 21. 14, 22. Ρωμ. 3, 22. 4, 11) ενώ γίνεται λόγος και για* ***κοινωνία τῆς*** *πίστεως (Φιλήμ. 6).*

Όσον αφορά στη διαφοροποίηση των χριστιανικών κοινοτήτων με τη Συναγωγή πρέπει να σημειώσουμε τα εξής:

1. Η πλήρης διαφοροποίηση με τη Συναγωγή έγινε έκδηλη καταρχάς στο αστικό περιβάλλον **της Αντιόχειας** (Πρ. 11, 26)[[13]](#footnote-13), το οποίο αριθμούσε 200.000 κατοίκους εκ των οποίων οι 20.000 ήταν Ιουδαίοι που κατοικούσαν από κοινού σε συνοικία νότια του αμφιθεάτρου (Αρχ. 12. 119). Πρόκειται για πόλη, όπου το πλήθος των Συναγωγών εκπροσωπείται από έναν ***άρχοντα*** (Ιώσηπος, *Πόλ.* 7, 47). Αυτός προφανώς διαπιστώνει ότι οι Χριστιανοί δεν αποτελούν *αίρεση* του Ισραήλ. Σε αυτήν την πόλη σύμφωνα με τον Λουκά ***οἱ τῆς Οδού*** ονομάζονται πλέον με τον λατινισμό *Χριστιανός*, ήτοι τον οπαδό του Χριστού όπως οι Ηρωδιανοί ή οι Πομπηιανοί (Καίσαρ, Πόλ. 1.15.5. 40,2). Προφανώς ο χαρακτήρας τής κοινότητας καθοριζόταν πλέον από τους μεταστραφέντες *φοβούμενους τον Θεό* εθνικούς. Αυτοί ανακάλυψαν στον *Χριστιανισμό* έναν Ιουδαϊσμό *λάιτ* (σελ. 34) αφού μπορούσαν πλέον να ασπαστούν τον Θεό *βαπτιζόμενοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ* και *ποτιζόμενοι* μετο *Άγ. Πνεύμα* *εἰς ἓν σῶμα* (Α’ Κορ. 12, 13. πρβλ. 6, 11. 7, 19. Γαλ. 3, 27-28. 5, 6. 6, 15. πρβλ. Κολ. 3, 9-11) χωρίς την *πολιτισμική αποκοπή* (Πρ. 11, 26) που συνεπάγονταν η *περιτομή* και η εφαρμογή της διατροφικής Χαλαχά (*ἰουδαΐζειν.* Εσθήρ 8, 17 Ο’). Πλέον τα έθνη (οι πάντες) έχουν πρόσβαση στον Θεό και τη δυνατότητα να ενταχθούν στο σπέρμα του Αβραάμ (*Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*) χωρίς απαραίτητα να γίνουν *Ιουδαίοι*.
2. Ο Τάκιτος σημειώνει στα *Χρονικά* (15.44) ότι **στη Ρώμη** ο Νέρων το 64 μ. Χ. για τον εμπρησμό κατηγόρησε αυτούς που ήταν μισητοί για τα αισχρά έργα τους και ο λαός τους αποκαλούσε *χριστιανούς*. Σημειωτέον ότι στην Αιώνια Πόλη ήδη επί Κλαυδίου έχουμε πογκρόμ ολόκληρης της κοινότητας διότι μεταξύ τους ερίζουν για κάποιον Χρηστό. αργότερα αφού σημειώνει την καταδίκη του Χριστού, αναφέρει ότι αυτή ***η ολέθρια δεισιδαιμονία*** ενώ αρχικά στριμώχτηκε, ξαναφούντωσε όχι μόνον στην Ιουδαία αλλά και στην Ρώμη όπου συρρέουν και συχνάζουν όλα τα βάρβαρα και τα αισχρά. Θανατώνονταν βάναυσα για μίσος προς το ανθρώπινο γένος. Τελικά επειδή έγινε κατανοητό ότι η εξόντωση δεν γινόταν για το δημόσιο καλό αλλά για την κακοποίησης της ωμότητας ενός ανθρώπου άρχισε να διεγείρεται οίκτος.
3. Στην Α’ Πέτρου, η οποία απευθύνεται σε εθνικούς του **Πόντου, Καππαδοκίας[[14]](#footnote-14)** με κατηγορίες απόλυτα «ιουδαϊκές»[[15]](#footnote-15) οι διώξεις αφορούν στο όνομα «Χριστιανός»[[16]](#footnote-16). Αυτοί καλούνται να έχουν την αίσθηση ότι είναι «πάροικοι, παρεπίδημοι».
4. Η ένσταση του αναγνώστη σε αυτή τη θεώρηση της πίστης είναι ότι οι χριστιανοί δεν ήταν γνωστοί στους εκτός με το όνομα *πιστεύοντες* αλλά ως *Ναζωραίοι* (= οι τηρούντες; Πρβλ. Γαλιλαίοι [Ιουλιανός])[[17]](#footnote-17). Η τελική ρήξη πρέπει να ήλθε περί τα τέλη του 1ου αι. όταν από την πολλαπλότητα των ιουδαϊκών ρευμάτων ξεχώρισε ο Φαρισαϊσμός, **επιβλήθηκε φόρος στους Ιουδαίους** και ίσως προστέθηκε η κατάρα εναντίον των αιρετικών: *Η τραγική έκβαση του πολέμου επέφερε ριζικές αλλαγές. Με την καταστροφή του Ναού σταμάτησε η αναφορά θυσίας. Δεν υπήρχε πλέον Συνέδριο. Η μερίδα των Σαδδουκαίων εξαφανίζεται και την κληρονομιά του Ιουδαϊσμού την βαστάζει πλέον ο Φαρισαϊσμός. Ενώ μέχρι τότε οι Ναζωραίοι θεωρούνταν ως ιουδαϊκή μερίδα, δίπλα στους Σαδδουκαίους και Φαρισαίους, τώρα αναδεικνύεται ακόμη περισσότερο η ετερότητά τους. Οι συγκρούσεις δεν ήταν δυνατόν να αποφευχθούν. Η Ιάμνεια ανάμεσα στην Ιόππη και στην Αζώθ, κοντά στη θάλασσα, εξελίχθηκε σε έδρα των Γραμματέων. Εκεί συγκροτήθηκε κι ένα δικαστήριο. Δεν είναι σαφές τι έκταση είχε ο διωγμός των Ιουδαίων από τους Ρωμαίους. Ο Δομιτιανός τιμωρούσε μεταστροφές στον Ιουδαϊσμό με εξορία και δήμευση της περιουσίας. Μερικοί μάλιστα φονεύθηκαν8. Ο Δομιτιανός και ο Τραϊανός προσπάθησαν να συλλάβουν απογόνους του Δαβίδ, εκ των οποίων οι Ιουδαίοι ανέμεναν τη σωτηρία. Ακόμη κι ένας απόγονος του αδελφοθέου Ιούδα οδηγήθηκε ενώπιον του Δομιτιανού, ο οποίος όμως τελικά τον αγνόησε ως αγροίκο (Ευσ. Ε.Ι. 3.19 κε.). αντιθέτως ο Συμεών, επίσης συγγενής του Κυρίου και τέως ηγέτης της ιεροσολυμητικής Εκκλησίας, φαίνεται να μαρτύρησε σε μεγάλη ηλικία επί Τραϊανού (3.23.3. 3. 11)9.*
5. Αρχαιολογικά ευρήματα αποδεικνύουν ότι το διαζύγιο Εκκλησίας και Συναγωγής δεν ήταν «αυτόματο» αλλά διήρκεσε αιώνες[[18]](#footnote-18). Σημειωτέον ότι στο ρωμαϊκό κόσμο η Συναγωγή είχε συγκεκριμένες προνομίες παρά τον αντιιουδαϊσμό των μαζών που στιγματίζουν τους Εβραίους για μισανθρωπία.

### Β. Χριστιανικές Κοινότητες και Κολλέγια

έχει αναβαθμιστεί η έρευνα για μικρές κοινότητες που αναπτύσσονταν στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο[[19]](#footnote-19). Άλλα ονόματα αυτών ήταν τα εξής: *οργεώνες, έρανοι, σύνοδος, κοινόν, έφηβοι, νέοι (ή νεότεροι), συναγωγή, και στα λατινικά sodalitas/ fraters*. (α) Εκτός των φιλολογικών κειμένων η επιγραφική και η αρχαιολογία, (β) το πώς συμπλέκεται το πιστεύειν με το ανήκειν και το ενθυμείσθαι, (γ) η θρησκεία – με τον πολιτισμό, και τη ζωή. δεν ήταν χόμπυ σ/κ, δεν υπήρχε διάκριση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής ζωής, ***Στα ανωτέρω αποδεικνύεται πόσο στον ελληνορωμαϊκό κόσμο (α) το πιστεύειν συμπλέκεται με το ανήκειν, τη στιγμή μάλιστα που η περιπλάνηση είχε αναχθεί σε τρόπο ζωής, (β) η αλληλεπίδραση της θεολογίας με τις κοινωνιολογίας και ανθρωπολογίας*.**

Οι στόχοι τους ήταν οι εξής:

***(α)*** η λατρεία συγκεκριμένης θεότητας (Διόνυσος, Ζευς Ύψιστος, Ίσιδα) σε συγκεκριμένες επετείους είτε σε ναούς είτε ιδιωτικά κάποιες φορές με δημόσια λιτανεία

***(β)*** η ένωση επαγγελματιών του ίδιου κλάδου που πολλές φορές εργάζονταν στον ίδιο χώρο της πόλης αλλά και μετακινούνταν μέσω του διαδικτύου της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας οπότε χρειάζονταν διασυνδέσεις. Πολλές φορές αυτές οι ενώσεις λειτουργούσαν υπό την αιγίδα ενός θεού προστάτη

***(γ)*** η κηδεία (η εξασφάλιση έντιμης ταφής, μη σύλησης του τάφου και μνημοσύνου αντί συνδρομής του μέλους),.

Για πολλά χρόνια θεωρούνταν πηγή δεινών. Γράφει ο Αλεξανδρινός Φίλων αναφορικά με τον Φλάκκο *ἐδίκαζε τὰ μεγάλα μετὰ τῶν ἐν τέλει, τοὺς ὑπεραύχους καθῄρει, μιγάδων καὶ συγκλύδων ἀνθρώπων ὄχλον ἐκώλυεν ἐπισυνίστασθαι·* ***τάς τε ἑταιρείας καὶ συνόδους, αἳ ἀεὶ ἐπὶ προφάσει θυσιῶν, εἱστιῶντο τοῖς πράγμασιν ἐμπαροινοῦσαι, διέλυε τοῖς ἀφηνίαζουσιν ἐμβριθῶς καὶ εὐτόνως προσφερόμενος****.* (4. 135 κε. Περί Οινοποσίας 20-26[[20]](#footnote-20) Πρεσβεία 312[[21]](#footnote-21) Αθήναιος Δειπνοσοφ. 246 Ψ Δίων 32.70[[22]](#footnote-22)). *Ο Δίων Ταρσός απαευθυνόμενος στην Ταρσό* Για τη σχέση μεταξύ των δύο θεσμών πηγές μπορούν να θεωρηθούν η επιστολή του Πλίνιου 10.96, ο Κέλσος (1.1. 8.17,47), ο Αλέξανδρος Σεβήρος (*Historia Augusta, Vita Alex.* 49) και ο Τερτυλιανός (*Apologia* 38-39).

Σημείο αναφοράς για τις διαφορές μεταξύ της χριστιανικής Εκκλησίας και των collegia είναι το έργο τού W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University 1983. Αυτός διέκρινε μια σειρά από ομοιότητες [***(α)*** μικρές κοινότητες όπου αναπτύσσονταν διαπροσωπικές σχέσεις, ***(β)*** εκούσια απόφαση εκάστου μέλους να ενταχθεί χωρίς να διαδραματίζει ρόλο το γένος, το φύλο και η εθνότητα, αν και η κοινωνική θέση και το επάγγελμα διεδραμάτιζαν ενίοτε ρόλο, κοινά γεύματα, ***(γ)*** λατρευτικές εκδηλώσεις, ***(δ)*** ταφικές δραστηριότητες και ανάμνηση των κεκοιμημένων, ***(ε)*** δημοκρατικές διαδικασίες στην οργάνωση κατά μίμηση της αρχαίας ελληνικής πόλης. Σημειωτέον ότι όπως αποδεικνύει ο αιγυπτιακός PLondon 2710 από τα τέλη της πτολεμαϊκής εποχής οι θίασοι/σύνοδοι αντιμετώπιζαν και προβλήματα με σχίσματα, όπως συμβαίνει στους Κορίνθιους.

Ποια ήταν άραγε τα στοιχεία που διαφοροποιούσαν τη χριστιανική Σύναξη από τα λοιπά *κολλέγια* και ήλκυαν τους ευγενείς Έλληνες και Ιουδαίους; Συγκρίνοντας ο Andreas Merkt την οργάνωση των Εκκλησιών με αυτή των λοιπών συλλόγων (θιάσους ή collegia)[[23]](#footnote-23) καταλήγει στα εξής συμπεράσματα[[24]](#footnote-24):

1. Ένα μοναδικό χαρακτηριστικό του Χριστιανισμού είναι ο **υπερτοπικός - οικουμενικός και ταυτόχρονα διαδικτυακός (διαδραστικός) χαρακτήρας του**. Σε αντίθεση προς τα κολλέγια, που ήταν τοπικές οργανώσεις, οι τοπικές Εκκλησίες δημιούργησαν υπερτοπικές δομές κάτι που πραγματώνεται αρχικά με τις παύλειες Επιστολές και κατόπιν με τις Συνόδους. Αυτό συμβαίνει διότι στο Χριστιανισμό όπου διακηρύσσεται η πίστη σε ένα Θεό προσωπικό και μάλιστα Πατέρα (γεγονός που δεν απαντά σε άλλα κινήματα της εποχής) η πολιτισμική/εθνική και η θρησκευτική ταυτότητα δεν είναι άρρηκτα συνυφασμένες. Έτσι αναπτύχθηκε η έννοια της οικουμενικής ιεραποστολής σ’ έναν κόσμο όπου οι μεταστροφές δεν είχαν το νόημα εγκόλπωσης μιας παγκόσμιας αλήθειας αλλά της επιλογής του εκάστοτε κατάλληλου ιατρού.

1. Ενώ σε αυτά κυρίαρχο ρόλο διεδραμάτιζαν οι ***Ευεργέτες*** στους οποίους απονέμονταν εξαιρετικές τιμές (επιγραφές, στέφανοι, ανδριάντες, τιμητικές θέσεις στο Κοινό), από τη *Συριακή Διδασκαλία* (12) συμπεραίνουμε ότι τα μέλη της Σύναξης δε σηκώνονται από τις θέσεις τους κατά την είσοδο των κοινωνικά και οικονομικά ισχυρών σ’ αυτή. Επίσης δε γίνεται ***χορηγός*** όποιος επιθυμεί, αλλά ορίζονται «ηθικές» προϋποθέσεις: αυτοί που φυλακίζουν ή κακοποιούν τους σκλάβους τους ή καταπιέζουν τους φτωχούς απαγορεύεται να *λειτουργήσουν*, να χρηματοδοτήσουν την Εκκλησία. Αλλά και όταν οι προϋποθέσεις εκπληρώνονται, τότε η χορηγία δεν πραγματοποιείται άμεσα αλλά μέσω του Κλήρου. Τα χρήματα τοποθετούνται στο «φιλόπτωχο» ταμείο και τα διαχειρίζεται κατόπιν ο αρμόδιος διάκονος ώστε να τηρείται η ανωνυμία, να μην προβάλλεται ο ευεργέτης και έτσι να μην υπάρχει οποιαδήποτε εξάρτηση από τους Ισχυρούς. Ίσως και η ύστερη έξαρση στα εκκλησιαστικά αξιώματα οφείλεται να αντιμετωπιστεί ο θεσμός του Ευεργετισμού και να εδραιωθεί έτσι μια «αντιθετική κοινωνία».
2. Ο Meeks, *επισημαίνει* και τα εξής: α) Δεν απαντά **ταυτότητα στην ονομασία** των δύο κοινοτήτων. β) Η χριστιανική εκκλησία διεκδικεί ***την αποκλειστικότητα*** από όσους είναι βαπτισμένοι εν Χριστώ και δεν έχει ως στόχο απλώς τη συνύπαρξη μέσω λατρευτικών εκδηλώσεων αλλά τη σωτηρία. 3) Οι χριστιανικές «ομάδες» ήταν περισσότερο αδιάφορες στην ταξική ταυτότητα των μελών από τα κολλήγια στα οποία συνήθως συναγελάζονταν άνθρωποι κοινωνικά ομογενείς. Αυτό συνεπάγεται μεγαλύτερη ισότητα στην Εκκλησία. 5) Σε άλλο έργο ο ίδιος επισημαίνει ότι η Εκκλησία ενδιαφερόταν **για την ηθική κατάσταση** των μελών της πράγμα που δεν γίνεται στα κολλήγια. το γεγονός ότι η ηθική δεν αποτελούσε σε αυτές την προϋπόθεση εισόδου αλλά τη συνέπεια της συσσωμάτωσης με τον Χριστό, η απουσία στις χριστιανικές συνάξεις θυσιών και άλλων θρησκευτικών εκδηλώσεων (αλλά και εικονογραφίας, εξαγνισμών κ.ο.κ), η εσχατολογία, **η φιλανθρωπία προς τους φτωχούς** και **η συχνότητα του εκκλησιασμού που δεν παρατηρείται στους θιάσους (που συγκεντρώνονταν μάλλον μηνιαία).**
3. Ενώ οι Τάκιτος (*Χρον.* 15.44.3), Πλίνιος ο Νεότερος (*Επ.* 10.96.8) και άλλοι κατηγορούν τον Χριστιανισμό ως *δεισιδαιμονία* ή και *αθεΐα* (αφού δεν θυσίαζαν στους θεούς), από άλλους αντιμετωπίζεται ως φιλοσοφική σχολή έστω κι αν κηρύττεται κατά βάσιν σε γυναίκες και χειρώνακτες (Κέλσος 3.44β. 50. 55β). Έτσι στην περίπτωση του Χριστιανισμού συμβαίνει κάτι αδιανόητο για την αρχαιότητα: **η σύνθεση λατρείας και φιλοσοφίας[[25]](#footnote-25)**. Μία λατρεία/θρησκεία που συνοδεύεται από λογική εμβάθυνση του αντικειμένου της και ανάπτυξη θεολογίας που αφορά σε όλα τα στρώματα του πληθυσμού (μέσω του κηρύγματος και της κατήχησης) και όχι μόνον στους πεπαιδευμένους συνιστά μοναδικό φαινόμενο στην εποχή της. Έτσι εξηγείται ο θαυμασμός του Μάρκου Αυρηλίου το 2ο αι. μ.Χ. ενώπιον χριστιανών οι οποίοι ενώ δεν έχουν το οπλοστάσιο ενός λογίου συμπεριφέρονται όπως οι φιλόσοφοι, αφού τιθασεύουν τα πάθη και δεν φοβούνται το θάνατο ενώ οι γυναίκες συμπεριφέρονται ως άνδρες.

**Βεβαίως ήδη από τους διωγμούς του Νέρωνα, προκύπτει το ερώτημα γιατί τελικά οι Χριστιανοί να αποτελούν αντικείμενο διωγμού.**

### Γ. Εκκλησία και Βασιλεία

Όσον αφορά στο κρίσιμο ερώτημα που αποτέλεσε και την αφόρμηση της παρούσας εισήγησης πρέπει να λεχθούν τα εξής:

***(α)*** Αυτοί οι πιστεύοντες[[26]](#footnote-26) *δεν συνέρχονται* απλώς σε Εκκλησία**, αλλά είναι Εκκλησία[[27]](#footnote-27)**, η οποία μάλιστα **γιορτάζει το Πάσχα διαρκώς (και όχι άπαξ του ενιαυτού)**. Συμφωνώ με την άποψη ότι ο όρος *Εκκλησία* μάλλον χρησιμοποιήθηκε από τους Ελληνιστές Ιουδαίους[[28]](#footnote-28) των Ιεροσολύμων προκειμένου να διαφοροποιηθούν από τον «κατά σάρκα Ισραήλ» και τη Συναγωγή του η οποία είχε ως πυρήνα της την Τορά. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Στέφανος ονομάζει τον λαό της ερήμου «εκκλησία» και όχι συναγωγή (Πρ. 7, 39) ενώ και το *ποιμαίνειν* την εκκλησία προς τους πρεσβυτέρους της Εφέσου (Πρ. 20, 28) ανακαλεί παλαιοδιαθηκικά χωρία. Αναπτύχθηκε η αυτοσυνειδησία ότι είναι **ο αληθινός εσχατολογικός Ισραήλ του Θεού** που υπερβαίνει το Σινά και βιώνει την *Καινή* Διαθήκη μέσω της Ευχαριστίας ως ανάμνησης του σωτηριώδους Πάθους και της Ανάστασης του Ιησού αλλά και πρό*ληψης* της Βασιλείας.

2. Θεωρώ ότι ακριβώς η πρώτη Κοινότητα ονομάστηκε *Εκκλησία* όχι απλώς διότι ήταν τεχνικός όρος για τις πολιτικές συνάξεις ή αυτές των Ιουδαίων, αλλά διότι ετυμολογικά συνδέεται με το προμνημονευθέν γεγονός στο οποίο ιδίως ο απόστολος των εθνών δίνει εξαιρετική έμφαση**.** Αυτή η θέση τεκμηριώνεται με το προοίμιο της Α’ Κορ.: *Παῦλος* ***κλητὸς*** *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ […] ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* ***κλητοῖς*** *ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς* ***ἐπικαλουμένοις τὸ Ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ******ἐν παντὶ τόπῳ***(1, 1-3).Ο ίδιος ο Π. εξαίρει το γεγονός ότι είναι ***κλητός*** *ἀπόστολος* καθώς και ο ίδιος βίωσε το γνωστό συγκλονιστικό (γι’ αυτόν) όραμα της Δαμασκού αλλά και έλαβε την εξουσιοδότηση-αποστολή να απευθύνει την κλήση, την *υπακοή της πίστης* σε άλλους και ιδίως στα έθνη[[29]](#footnote-29).

3. Βάσει αυτής της κλήσεως και της ελεύθερης κατάφασης προς το Ευαγγέλιο οι πιστοί πραγματοποίησαν (α) έξοδο ***εκ*** του χώρου του σκότους και της άγνοιας, του διαβόλου και του θανάτου προκειμένου (β) να *περιπατήσουν* σε ένα χώρο φωτός, ζωής και ανάστασης. Αυτό το γεγονός δεν συνδυάζεται όμως με ναρκισσισμό και αυτάρκεια αλλά με το διαρκές πάθος για να επιτευχθεί η λύτρωση/σωτηρία του *άλλου*[[30]](#footnote-30). Μάλιστα ο Π., έχοντας βιώσει αυτό το συγκλονιστικό *Πάσχα* (= *πέρασμα)* ως μια αναγέννηση, δίνει μεγαλύτερη έμφαση στο γεγονός του ευαγγελισμού των εθνών παρά σε αυτό της τέλεσης Μυστηρίων[[31]](#footnote-31). Και στις Επιστολές της Αιχμαλωσίας, όπου επίσης αντιμετωπίζεται η διάσπαση, ενώ θα ανέμενε ο ακροατής των κειμένων να τονίζεται με προτροπές και παραινέσεις η συχνή τέλεση της Ευχαριστίας, ανακαλείται στη μνήμη με μεγάλη έμφαση και το σχήμα *πάλαι-νυν* το γεγονός της κλήσης και της Βάπτισης που την επισφράγισε.

3. Από τον τίτλο της αρχαιότερης Εκκλησία***των Θεσσαλονικέων*** *ἐν θεῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* (1, 1)[[32]](#footnote-32) συνάγεται το συμπέρασμα ότι η Εκκλησία ενώ δεν περιορίζεται χρονικά αφού μάλιστα θα επιβιώσει των τελικών Εσχάτων, εκκεντρίζεται στον τόπο που παροικεί. Σημειωτέον ότι η συγκεκριμένη Εκκλησία αποτελούνταν από πολλές κατ’ Οίκον Συνάξεις ενώ και ο όρος *Θεσσαλονικείς* χρησιμοποιούνταν για κατοίκους της πόλης που, όμως, είχαν διαφορετική εθν(οτ)ική καταγωγή[[33]](#footnote-33). Και στον Πρόλογο της Α’ Κορ. ο Π. απευθύνεται στην *ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ* (1, 2). Προφανώς οι πολλές κατ’ Οίκον Εκκλησίες στην Κόρινθο ενίοτε συνάζονταν σε μία Βασιλική ή στην ύπαιθρο[[34]](#footnote-34) Βεβαίως στην ίδια επιστολή ο Π. επιβάλλει στο κεφ. 11 το *κάλυμμα* στις προφητεύουσες *Εκκλησιάζουσες* αλλά και στο κεφ. 14 τη σιωπή με το επιχείρημα ότι *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ Ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ* (11, 16)[[35]](#footnote-35), αφού αισθάνεται ότι παρερμηνεύεται το κήρυγμα περί της χριστιανικής ελευθερίας και παραμορφώνεται η εικόνα και το μήνυμα της Εκκλησίας προς τους έξω. Όπως, όμως, ενώ κατηγορεί την απολυτοποίηση της ανθρώπινης σοφίας και ρητορείας, γινόμενος *τοῖς Ἕλλησιν Ἕλλην* (Α’ Κορ. 9, 20) χρησιμοποιεί τους κανόνες της ρητορικής για να εκπέμψει το μήνυμά του[[36]](#footnote-36), έτσι στην ίδια την επιστολή αποδεικνύεται ότι το τυπικό της χριστιανικής Λατρείας ακολουθούσε τη διάταξη του ελληνικού Συμποσίου[[37]](#footnote-37). Αποδεικνύεται συνεπώς ότι η Εκκλησία προσλαμβάνει και μεταμορφώνει τα τοπικά ήθη και έθη, όπως ακριβώς και το Πνεύμα κατά την Πεντηκοστή ευαγγελίζεται *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* εκάστου *ἐν ᾗ ἐγεννήθη* (Πρ. 2, 8). Δεν πρόκειται δηλ. για μια *Διασπορά* που έχει στραμμένα τα βλέμματά της προς ένα κέντρο (το *άγιον Όρος* της Σιών), αλλά για μια **Εγκατασπορά[[38]](#footnote-38)** που (όπως θ’ αποδειχθεί) επί τη βάσει της ποικιλίας των χαρισμάτων του Πνεύματος συνιστά η ίδια «στον κόσμο» της ένα Ναό, όπου αναφέρεται η λογική λατρεία και εξακτινώνεται προς τους έξω το φως της θεϊκής παρουσίας. Με αυτόν τον τρόπο δεν μεταβάλλεται σε γκέτο**[[39]](#footnote-39)** αλλά όπως πολύ χαρακτηριστικά δηλώνει και η βυζαντινή Εικόνα της Πεντηκοστής (στην οποία όμως δεν ιστορούνται «εκπρόσωποι» των γυναικών μαθητριών) συγκροτεί έναν ανοικτό κύκλο. Σε αυτόν συγκαταλέγονται εν δυνάμει και όσοι (όπως ο Π. την στιγμή της Επιφοίτησης) αν και είναι «διώκτες» της αλήθειας πεινάνε και διψάνε για δικαιοσύνη (Μτ. 5, 8). Επιπλέον η Εκκλησία δεν συγκροτεί «κράτος εν κράτει», όπως συνέβαινε σε ιουδαϊκές παροικίες μεγαλουπόλεων (π.χ. αυτή της Αλεξάνδρειας), αφού ο Μεσσίας της δεν ανταποκρίνεται στα κοσμικά ιδεώδη του «μαρμαρωμένου» βασιλιά αλλά και τα μέλη της δεν τα συνδέει η «εθνική» ταυτότητα και η ιθαγένεια**[[40]](#footnote-40)**. Το γεγονός ότι η Εκκλησία δεν απαρτίζει γκέτο αποδεικνύεται από όσα αναφέρει ο Π. στο Α’ Κορ. 5 όπου, διευκρινίζοντας όσα ανέφερε σε προηγούμενη επιστολή που χάθηκε, σημειώνει: *σας έγραψα να μη συναναστρέφεσθε με ανήθικους. Και όχι βεβαίως τους ανήθικους τούτου του κόσμου […] διότι θα έπρεπε να βγείτε από τον κόσμο. Αλλά μ’ αυτά που σας έγραψα εννοούσα να μη συναναστρέφεστε εάν κανείς ενώ ονομάζεται αδελφός, είναι ανήθικος. […] Με τέτοιο άνθρωπο ούτε να συντρώγετε. Τι δουλειά έχω να κρίνω τους έξω από την Εκκλησία;* (στ. 9-13)[[41]](#footnote-41). Στο κεφ. 14 μάλιστα **προϋποτίθεται η είσοδος απίστων** στην Σύναξη (στ. 23) οι οποίοι αξίζουν να κατανοήσουν το μήνυμα της προφητείας στη «γλώσσα» τους ώστε ν’ αποκαλυφθούν τα κρυφά της καρδιάς τους και τελικά να προσκυνήσουν τον αληθινό Κύριο *απαγγέλλοντας «****ὄντως*** *ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν»* (14, 25). Φυσικά η οικοδομή των *εκτός* προϋποθέτει τη συμ*φωνία* και επι*κοινωνία* εντός της Εκκλησίας. Γι’ αυτό και ο Π. προηγουμένως τονίζει πόσο σημαντικό είναι ο *ιδιώτης*, ο «λαϊκός» αδελφός, να κατανοεί και να επιβεβαιώνει όσα ακούει από τους προφητεύοντες απαντώντας συνειδητά με το *Αμήν*. Όταν ασκείται κάποιος στους κόλπους μιας αδελφότητας να θυσιάζει την ατομική του απόλαυση χάριν του *άλλου* και δεν λειτουργείται απλώς για να βιώσει προσωπικές εκστατικές εμπειρίες, τότε την ίδια λειτουργία θα επιτελέσει και μετά τη θεία Λειτουργία. Σημειωτέον ότι η αρχέγονη Ευχαριστία δεν είχε *Δι’ ευχών* αλλά απόλυση προκειμένου οι συμμετέχοντες να μεταγγίσουν τα αγαθά της Χάριτος και Ειρήνης και στο περιβάλλον τους.

Εκτός του υπερχρονικού χαρακτήρα της αρχέγονης Εκκλησίας που καταφάσκει, όμως, την τοπική *ιδιοπροσωπία*, ήδη στην Α’ Κορ. ο όρος*Εκκλησία* χρησιμοποιείται με **υπερτοπικό/οικουμενικό χαρακτήρα**[[42]](#footnote-42). Η Εκκλησία *των Θεσσαλονικέων* «εντοπίζεται» *ἐν θεῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* (1, 1). Το συγκεκριμένο *ἐν* σημαίνει ίσως ταυτόχρονα και Εκείνους που συγκροτούν την Εκκλησία αλλά και τον χώρο που απολαμβάνει φυσικά *ἐν Χριστῷ*. Δεν είναι η Εκκλησία του δήμου αλλά *τοῦ Θεοῦ ἐν Κορίνθῳ* αυτή που γίνεται αποδέκτης της παύλειας επιστολής*.* Ήδη στις πρώτες γραμμές της επιστολής καταπολεμείται η πολυδιάσπαση που είναι «λογική» για ένα δήμο αλλά όχι για τον λαό του ενός Θεού (και μάλιστα Πατέρα) και ενός Κυρίου (8, 6). Η τοπική σύναξη δεν είναι ένα μεμονωμένο φαινόμενο εγκιβωτισμένο στο χώρο αλλά έκφραση (όχι ενός τοπικού *Δήμου* αλλά) ενός *καθόλου/μιας καθολικότητας* που την προσδιορίζει ο Θεός που έκτισε και συντηρεί το Σύμπαν και ταυτόχρονα δια του Κυρίου Ιησού έγινε Πατέρας όλων *ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν*. Στην Α’ Κορ. σε συνδυασμό με τη γενική ***τοῦ Θεοῦ,*** ο όρος *Εκκλησία* προσδιορίζει ταυτόχρονα (α) την κατ’ οίκον Σύναξη του Ακύλα και της Πρίσκας (16, 19), (β) τις τοπικές Συνάξεις της Ασίας (16, 19) και (γ) το σύνολο των πιστευόντων στον Κύριο Ιησού που συνιστούν τον εσχατολογικό Ισραήλ και βιώνουν διά της λατρείας αλλά και με το πάθος τους υπέρ της Οικουμένης την ερχόμενη *Βασιλεία* του Θεού. Χωρία που πιστοποιούν το (γ) στην Α’ Κορ. είναι τα εξής:

**4, 17*:*** *Διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν Κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ], καθὼς* ***πανταχοῦ******ἐν πάσῃ Ἐκκλησίᾳ*** *διδάσκω.*

**10, 31-2:** *Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν* ***καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ****,καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.*

**12, 28:***Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ* ***Ἐκκλησίᾳ*** *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων*,

**15, 9:** *Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν* ***Ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·*** *χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη.*

Έστω κι αν τα δύο πρώτα χωρία μπορούν να ερμηνευθούν και με τοπική έννοια, στα τελευταία η Εκκλησία του Θεού[[43]](#footnote-43) έχει καθολική διάσταση, διότι ο Απόστολος των Εθνών είναι γνωστόν ότι δίωξε πολλές τοπικές χριστιανικές εστίες. Ας σημειωθεί ότι στα Γερμανικά υπάρχουν διαφορετικοί όροι που υποδηλώνουν την τοπική και την οικουμενική Εκκλησία (Gemeinde/Ενορία-Kirche/Εκκλησία). Το σύνταγμα *εκκλησία του Θεού* που δεν είναι σύνηθες στους Ο’ (αντιθέτως προς το *ἐκκλησία Κυρίου* Δτ. 23, 2), ίσως δεν παραπέμπει στην έκφραση *qahal el* που απαντά στο Νεεμ. 13, 1 (όπου απαντά ο όρος *ἐκκλησία Θεοῦ* [άνευ *τοῦ*]) και το 4QM 4.10 (όπου δηλώνει ένα συγκεκριμένο τάγμα της ιερής «στρατιάς»)[[44]](#footnote-44), θα μπορούσε να συνδέεται με το *Βασιλεία του Θεού* που πρόκειται οσονούπω διά της Παρουσίας του Κυρίου να φανερωθεί. Σε κανένα όμως καινοδιαθηκικό χωρίο οι δύο φράσεις δεν συνδέονται όπως και σε κανένα δεν ανάγεται η εκκλησία του Θεού στην αντίστοιχη παλαιοδιαθηκική σύναξη. Σε κάθε περίπτωση η Εκκλησία δεν υπερβαίνει μόνον οριζόντια τους φραγμούς και τα σύνορα αλλά και κάθετα αφού στο γίγνεσθαι της Εκκλησίας συμμετέχουν και οι άγγελοι (11, 10). Ο ίδιος Π., σύμφωνα με το κεφ. 5, θα είναι πνευματικά παρών στη Σύναξη των Κορίνθιων, ενώ στον Επίλογο απευθύνουν λειτουργικό ασπασμό/το φίλημα της αγάπης μια σειρά από Εκκλησίες και πρόσωπα: **(α)** *Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ Ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας.* **(β)** *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ᾽ οἶκον αὐτῶν Ἐκκλησίᾳ.* **(γ)** *Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.***(δ)** *Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. Μαράνα θά.ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ μεθ᾽ ὑμῶν ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (16, 19-24). Με αυτόν τον τρόπο πραγματώνεται μια υπερτοπική κοινωνία αδελφών από την οποία αποκλείονται όσοι δεν φιλούν τον Κύριο που έρχεται και δεν βρίσκονται *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* από τον οποίο εκπορεύεται η *Χάρις*. Από το *Μαράνα Θα* εξάγεται το συμπέρασμα ότι η καθολικότητα εδραζόταν και στο γεγονός ότι η Πρώτη Εκκλησία ανέμενε την έλευση του Ι. Χριστού τον οποίο θα υποδέχονταν από κοινού και οι αναστημένοι κεκοιμημένοι αλλά και όλοι οι ζώντες άγιοι που θα αρπάζονταν για να τον προϋπαντήσουν ως τον δεσπότη της Οικουμένης Κύριο (Α’ Θεσ. 4). Και η Εισαγωγή της Α’ Κορ., σύμφωνα με το Υπόμνημα του Ι. Χρυσοστόμου (PG. 61.12-13), ο οποίος εκτός από την αγάπη που έτρεφε προς τον Απόστολο των Εθνών είχε σπουδάσει και ρητορική στον μεγάλο Λιβάνιο (314-392 μ.Χ.), είναι διατυπωμένη με τέτοιο τρόπο ώστε να θεραπεύσει τις διασπαστικές τάσεις στους κόλπους της Εκκλησίας της Κορίνθου[[45]](#footnote-45). Η ενότητα σφυρηλατείται και με τη λογία, τον έρανο υπέρ των φτωχών αγίων της Ιερουσαλήμ. Στο Α’ Κορ. 16 προτρέπονται οι παραλήπτες άγιοι να «αποταμιεύουν» *ὅ τι ἐὰν έκαστος* *εὐοδῶται* προκειμένου να συνεισφέρουν. Ο Π., όπως αποδεικνύει και η Β’ Κορ. (κεφ. 8-10) θα επενδύσει πολύ «ενέργεια» στη διενέργεια του συγκεκριμένου εράνου που συμφωνήθηκε στην Αποστολική Σύνοδο (Γαλ. 2, 10) προκειμένου να φανερώσει το σεβασμό που τρέφουν οι εξ Εθνών Εκκλησίες που ίδρυσε στις ιουδαιοχριστιανικές. Σημειώνει στη Ρωμ*.: Νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις. εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ. εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.* (15, 25-27). Τελικά αυτή η προσπάθειά του μάλλον απέτυχε στο στόχο της[[46]](#footnote-46).

**4.** Όντως το ερώτημα παραμένει γιατί συνήθως ο όρος *Εκκλησία* συνοδεύεται από τη γενική **«τοῦ Θεοῦ»** και όχι του Κυρίου, όπως θα συνέβαινε εάν ήταν ακριβής μετάφραση του όρου *Καχάλ Γιαχβέ*. Άλλωστε η Εκκλησία του Κυρίου θα ήταν με το Σώμα Χριστού. **Για τον Π. δεν υφίσταται κατηγοριοποίηση των χριστιανών[[47]](#footnote-47) αλλά μόνον κατηγορίες χαρισμάτων που γεύονται όλοι οι πιστοί ως *ισότιμα* μέλη του ενός Σώματος *του Χριστού*[[48]](#footnote-48)καιεκφράζονται με τέτοιο τρόπο (ευσχημόνως και κατά τάξιν) ώστε να προκύπτει ωφέλεια και για τους εντός και για τους εκτός Εκκλησίας.** Το τελευταίο αποδεικνύεται και στο Α’ Κορ. 14 όπου ο απόστολος των εθνών φροντίζει ιδιαίτερα για την εικόνα της χριστιανικής Κοινότητας προς εκείνους «τους απίστους και ιδιώτες[[49]](#footnote-49)» (οι δύο όροι εναλλάσσονται στους στ. 23-24), οι οποίοι εισέρχονται εκ των υστέρων στη σύναξη, εφόσον δηλ. ήδη έχει συνέλθει *ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ*. **Αυτό το γεγονός προϋποθέτει ότι η *κατ’ οίκον* Εκκλησία όχι μόνον δεν είναι κλειστή προς τους έξω αλλά ότι καλείται να δίνει καλή εικόνα και μαρτυρία με το ήθος/τη στάση της στο περιβάλλον της. Ήδη Α’ Κορ. 5 ο Π. σημειώνει ότι ουδέποτε τους κάλεσε να απομακρυνθούν από το αμαρτωλό περιβάλλον: *9Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν.* Με την ίδια στοχοθεσία γράφεται ειδικά το Α’ Κορ. 7[[50]](#footnote-50) αλλά και το κύκνειο άσμα της παύλειας θεολογίας: οι Ποιμαντικές, όπου προσλαμβάνεται ό,τι θετικό διαθέτει οι κόσμος ως δημιουργία του Θεού[[51]](#footnote-51).**

* Βασιλεία του Θεού – Ναός Θεού – Κλήσι Θεού
* Η επίσκεψη πόλεων και μάλιστα όπου άκμαζε η λατρεία του πλανητάρχη και η δημιουργία κοινοτήτων με οικουμενική συνείδηση.
* Η αυτοσυνειδησία των μελών ότι είναι όντως **«αδελφοί»**, το γεγονός μεταξύ τους ομιλούν με το **«αλλήλους»** και ότι ουσιαστικά είναι μεταφορά των όρων που έθεσε ο Ιησούς για τη συμμετοχή στη Βασιλεία. Στον ίδιο στόχο συμβάλλει και το Πρότζεκτ της λογείας, η οποία ονομάζεται από τον Π. **«κοινωνία». Μάλιστα οι μωροί**
* Η μη προσφυγή στα πολιτικά δικαστήρια της Κορίνθου επίσης θυμίζει την προτροπή προς την Πόλη να μην απευθύνεται στους Ρωμαίους *Πολιτικά Παραγγέλματα*
* Το γεγονός ότι τελικά ο Πλίνιος ότι όντως η ιδιότητα του να είσαι Χριστιανός αποτελεί ποινικό παράπτωμα και μάλιστα που οδηγεί σε θάνατο

# Γ. Αναψηλάφηση του όρου *Εκκλησία* και της σημασίας αυτής

# στα δύο αρχαιότερα Κείμενα του Χριστιανισμού (Α’ Θεσ. και Α’ Κορ.)

## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Όπως σημειώνει ο π. Γρηγόριος Παπαθωμάς *εάν η πρώτη χιλιετία του ιστορικού βίου της Εκκλησίας χαρακτηρίζεται από διενέξεις και ζητήματα κυρίως* ***χριστολογικά*** *(τα οποία αντιμετωπίστηκαν επιτυχώς από τις Οικουμενικές Συνόδους), σύνολη η δεύτερη χιλιετία ταλανίζεται και κυριαρχείται από προβλήματα* ***εκκλησιολογικά*** *και μάλιστα χωρίς αυτά να έχουν επιλυθεί στοιχειωδώς[[52]](#footnote-52).* Στη Δύση, όπως τονίζει ο ίδιος ο Ποντίφηκας Βενέδικτος Ιστ’, η *διάκριση μεταξύ του Ιησού της Ιστορίας και του Χριστού του αποστολικού κηρύγματος είχε προεκτάσεις και στην αντιμετώπιση της Εκκλησίας. Είναι διάσημη η φράση του ρωμαιοκαθολικού εκσυγχρονιστή Alfred Loisy: ο ιησούς κήρυξε τη βασιλεία και ήλθε η Εκκλησία. Σε αυτή (τη φράση) μπορεί κάποιος να διακρίνει την ειρωνεία και ταυτόχρονα τη θλίψη: αντί της έντονα προσδοκίας της βασιλείας του ιδίου του Θεού και του νέου μεταμορφωμένου από Αυτόν κόσμου ήρθε κάτι διαφορετικό –και πόσο ποταπό-: η Εκκλησία*![[53]](#footnote-53) Βεβαίως, όπως με ανάγλυφο αλλά και δηκτικό τρόπο στο πρόσφατο βιβλίο του, *Ist die Kirche noch zu retten? (Μπορεί η Εκκλησία ακόμη να σωθεί;)[[54]](#footnote-54)* αναδεικνύει ο γνωστόςHans Küng, με τον όρο *Εκκλησία* νοείται ένα οικοδόμημα με δομές εξουσιαστικές και απολυταρχικές. Αλλά και στην καθ’ ημάς Ανατολή μετά τηνανάδυση του εκκλησιολογικού Εθνοφυλετισμού τον 19ο αι. η ευχαριστιακή (ως προς τον τρόπο) και εδαφική (ως προς την οργάνωση) «κατά τόπον» Εκκλησία (π.χ. της Κορίνθου, της Λυών), προσδιορίζεται πλέον από το έθνος ή το κράτος (π.χ. «**Σερβική** Εκκλησία της Γαλλίας»). Προηγείται δηλ. συνήθως ένας ***επιθετικός προσδιορισμός***, ο οποίος επιχειρεί να οριοθετήσει την Εκκλησία. Αλλά και μεταφορικά λειτουργεί «επιθετικά» - διασπαστικά αφού το απτό αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης είναι στις μητροπόλεις της υφηλίου να απαντά μια πλειάδα ορθοδόξων επισκόπων αντιστοίχων εθνικών Εκκλησιών (που ενίοτε κινούνται παράλληλα και ασύμπτωτα) με αρνητικό αντίκτυπο στη μαρτυρία της Ορθοδοξίας. Ένεκα ακριβώς της εθνικοποίησης της Εκκλησίας και ο μέσος Νεοέλληνας[[55]](#footnote-55) την αντιλαμβάνεται απλώς ως κομμάτι της πολιτιστικής του κληρονομιάς (φολκλόρ). Συνήθως ισχυρίζεται ότι ***παρακολούθησε*** τη Λειτουργία και όχι ότι ***συμμετείχε*** σ’ ένα γεγονός (event), το οποίο ετυμολογικά και ουσιαστικά συνδέεται με τον λαό[[56]](#footnote-56). Όταν αναφέρει ότι ***κοινώνησε*** εννοεί ότι ατομικά μετέλαβε τον καθαγιασμένο άρτο και οίνο, αποχωρώντας κατόπιν «μόνος» από έναν χώρο που παρέχει απλώς «φάρμακα αθανασίας» (Ιγν., *Εφ.* 20.1.2) ή μάλλον εφόδια για τη μετά θάνατον ζωή. Γι’ αυτό άλλωστε και η Εκκλησία είναι ο μόνος χώρος όπου συνήθως δεν ρωτά πότε αρχίζει η ακολουθία αλλά πότε τελειώνει. Σπανίως *κοινωνεί* του ευαγγελικού λόγου που μεταγγίζεται στο πρώτο μέρος της Θείας Λειτουργίας μέσω (α) των ψαλμικών, προφητικών, αποστολικών και ευαγγελικών ακροαμάτων και επιπλέον (β) του Κηρύγματος και κυρίως του *άλλου* ως αδελφού, μέλους του ίδιου Σώματος.

Το ξέσπασμα μιας πολυεπίπεδης κρίσης στον ελλαδικό χώρο συνιστά μια μοναδική ευκαιρία για αναψηλάφηση και ανακάλυψη της έννοιας και της αποστολής της Εκκλησίας σε έναν μετανεωτερικό κόσμο όπου απουσιάζει η ελπίδα. Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσουμε να αναψηλαφήσουμε το μέγεθος *Εκκλησία* προσεγγίζοντας τα δύο ίσως αρχαιότερα ντοκουμέντα του Χριστιανισμού: την Α’ Θεσ. και κατεξοχήν την Α’ Κορ. η οποία είναι εξαιρετικά επίκαιρη καθώς πραγματεύεται την κατεξοχήν παθολογία της Εκκλησίας: τη διάσπαση σε ομάδες/μερίδες. Η *Πρόθεση* της Επιστολής εστιάζεται στο 1, 10[[57]](#footnote-57): *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι[[58]](#footnote-58) ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.* Κάποιοι Κορίνθιοι επικαλούμενοι την *πνευματική τους γνώση* που πιθανότατα συνδυαζόταν με *όνομα*-κοινωνική επιφάνεια και οικονομική ευμάρεια, αυτοχαρακτηρίζονται *δυνατοί* και τοποθετούν *εαυτούς και αλλήλους* «υπεράνω» των πολλών άλλων, *των μωρών και εξουθενημένων* που υποτιμώνται ως *ασθενείς[[59]](#footnote-59)*. Ο Παύλος (Π.), ο οποίος μετά την τραυματική εμπειρία της Αθήνας, επίσης έφθασε στην *αφνειό πόλη* *ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ* (2, 3), περιφέροντας στο σώμα του τα *στίγματα του Κυρίου* (Γαλ. 6, 17)[[60]](#footnote-60), όντας *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* (Β’ Κορ. 11, 6) και εκφέροντας ένα κήρυγμα που δεν είχε ως αντικείμενό του έναν *θείο άνδρα* που διαθέτει σοφία, ρώμη, κύρος και ρητορεία αλλά έναν καταδικασμένο από το πολιτικό καθεστώς και εξευτελισμένο Εσταυρωμένο, δεν τους έπειθε όσο ο Απολλώ. Αυτός με την αλεξανδρινή του παιδεία και τη ρητορική του περί της Σοφίας (χωρίς να το θέλει μάλλον ο ίδιος[[61]](#footnote-61)) μαγνήτισε τους «δυνατούς» νεόπλουτους Κορίνθιους που στην πλειονότητά τους ήταν Έλληνες απελεύθεροι εθισμένοι στη δημιουργία μερίδων/κομμάτων. Το ενδιαφέρον τους εστιαζόταν στη *σωτηρία της ψυχής* και στην υποτίμηση του κορμιού (είτε μέσω της παράδοσής του στην πορνεία είτε μέσω της αποχής από το γάμο και τον ασκητισμό), αλλά και στα λεγόμενα εκστασιακά φαινόμενα που τους χορηγούσαν πλησμονή και βασιλεία (4, 8-13)[[62]](#footnote-62). Ιδιαίτερα η σωτηρία θεωρούνταν ότι εγκολπώνεται ατομικά και σακραμενταλιστικά, μέσω δηλ. της συμμετοχής στα Μυστήρια του Βαπτίσματος και της Ευχαριστίας, χωρίς να έχει προηγηθεί η μέριμνα ως έκφραση αγάπης για τον πεινασμένο αδελφό, ο οποίος ένεκα του γεγονότος ότι ήταν σκλάβος κατέφθανε στη Σύναξη μετά το δείπνο. Έχοντας επί τη βάσει των ανωτέρω κατά νου την ανάγκη ανακάλυψης της Εκκλησίας αλλά και του γεγονότος ότι αυτή ήδη τον πρώτο αιώνα αντιμετώπιζε προβλήματα αντίστοιχα με τα σημερινά, θα εξετάσουμε τη σημασία της (α) στον προχριστιανικό κόσμο (Ελληνισμός-Ιουδαϊσμός) και (β) στις προμνημονευθείσες Επιστολές του Π..

## Α. Ο ΟΡΟΣ ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Σύμφωνα με το Λεξικό του Μπαμπινιώτη[[63]](#footnote-63), ο όρος *Εκκλησία* παράγεται από το *έκκλητος* (< εκ+καλώ). Αποτελεί συνέπεια της κλήσης που απευθύνεται σε άτομα προκειμένου να εγκαταλείψουν τους τέσσερεις τοίχους της οικιακής θαλπωρής και «τον καναπέ» της ιδιωτίας και να επικοινωνήσουν ως πρόσωπα για να αντιμετωπίσουν διά του λόγου θέματα που αφορούν στη ζωή ή/και το θάνατο. Ειδικότερα η Εκκλησία *του Δήμου* της Αθήνας δήλωνε την κλήση των ελευθέρων πολιτών (των ανδρών που βρίσκονταν σε νόμιμη ηλικία έχοντας εκπληρώσει τις στρατιωτικές τους υποχρεώσεις) να συγκροτήσουν την *πόλη*, η οποία διακρίνει την πραγματικά ανθρώπινη *Κοινωνία* που δημιουργεί *πολιτισμό* (πρβλ. Παρθενώνας) από την αγέλη των ζώων αλλά και τις μαζικές συναθροίσεις της τυραννίας. Σε αυτήν την ύψιστη εκδήλωση της Δημοκρατίας [αποκλείονταν](http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/politics/343isotita.html), όμως, δημιουργικά μέλη-κύτταρα της πόλης που συνιστούσαν και την πλειονότητα των κατοίκων της: οι [γυναίκες](http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/society/women.html), οι [μέτοικοι](http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/society/metoikoi_intro.html) και οι [δούλοι](http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/society/slaves_intro.html) καθώς και όσοι είχαν διαπράξει αδικήματα (*άτιμοι*).[[64]](#footnote-64) Δεν γνωρίζω αν η Εκκλησία τού Δήμου αποτυπώνει την αρμονία των σχέσεων και φανερώνει το *αληθώς υπάρχειν*, το αθάνατο[[65]](#footnote-65). Είναι όμως βέβαιον ότι ο Έλληνας με την αγιότητα με την οποία περιβάλλει την πόλη (αφού και το ιερατείο της είναι «δημόσιοι λειτουργοί») και την τιμή που αισθάνεται για το γεγονός ότι είναι πολίτης, όντως φανερώνει ότι ο,τιδήποτε είναι ατομικό είναι θάνατος ενώ ό,τι είναι κοινωνία είναι ζωή[[66]](#footnote-66).

Η ανωτέρω λειτουργία της Εκκλησίας παύει όταν καταλύεται η δημοκρατία. Το τραγικό είναι ότι σ’ αυτό συνέβαλε η ίδια η Εκκλησία του Δήμου, η οποία έχοντας ως θεμέλιό της τον *κοινό άγραφο Νόμο* της φύσης και τις **ιδέες** της αιδούς και της δίκης που γεννούν τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη, μετατράπηκε σε έρμαιο των δημαγωγών. **Τον 1ο αι. μ. Χ. η Εκκλησία μεταβάλλεται σε πεδίο επιβεβαίωσης των πολιτικών φρονημάτων και μάλιστα της πιστότητας προς τον πλανητάρχη Καίσαρα και τη θεά Ρώμη**. Στη σύναξη της ελληνιστικής κι ελληνορωμαϊκής Εκκλησίας του Δήμου δεσπόζουσα θέση κατέχει ο ύμνος, ο αίνος, η απόδοση τιμής στο πρόσωπο του μονάρχη αυτοκράτορα-Αυγούστου, ο οποίος συσχετίζεται με μια θεότητα (π.χ. ο Οκταβιανός με τον Απόλλωνα) και λατρεύεται ως "θεός", "σωτήρας" και "ευεργέτης" αφού κομίζει την Ειρήνη (Pax) και την Ομόνοια (πρβλ. Δ’ Εκλογή Βιργιλίου)[[67]](#footnote-67). Ο Επιστάτης, που «ενσάρκωνε» την παρουσία του Καίσαρα, αναγίνωσκε στη Σύναξη τα λεγόμενα "βασιλικά προστάγματα", με τα οποία ο ηγεμόνας, απειλώντας ή επαινώντας, παραινούσε στην πιστή εφαρμογή των εντολών του. Ο λαός, ο οποίος δεν είχε πλέον δικαίωμα παρέμβασης, όπως συνέβαινε στις συνάξεις της κλασικής Εκκλησίας του Δήμου, περιοριζόταν σε αναφωνήσεις επιδοκιμασίας και τιμής προς τον μονάρχη και τη Ρώμη που προσφέροντας στις μάζες εφήμερο άρτο και θέαμα απομυζούσε την «ουσία» τους[[68]](#footnote-68). Το συγκεκριμένο τυπικό της ελληνορωμαϊκής Εκκλησίας επηρέασε και τη λειτουργία τής Συναγωγής (όπου εκεί βέβαια ως *Κύριος* λατρευόταν ο Γιαχβέ, ενώ κεντρική θέση κατείχε η ακρόαση κατεξοχήν της Τορά αλλά και των Προφητών) και εμμέσως ίσως και τη λατρεία των πρώτων χριστιανικών Συνάξεων[[69]](#footnote-69).

Χαρακτηριστική είναι **η χωροταξική αλλαγή στην Αγορά των Αθηνών** κατά τη ρωμαϊκή περίοδο: Τον 1ο αι. μ. Χ. και μετά την οικοδόμηση της Αγοράς του Καίσαρα και του Αυγούστου (γνωστής σήμερα ως *ρωμαϊκής*), όπου μεταφέρθηκε η εμπορική δραστηριότητα, η αρχαία Αγορά, το λίκνο της φιλοσοφίας, της δημοκρατίας και της ρητορικής τέχνης, κυριολεκτικά κατακλύστηκε από τους *ευεργέτες* (Έλληνες της ανατολής και κατόπιν ρωμαίους) και τους ίδιους τους Αθηναίους με βωμούς, αγάλματα, τιμητικούς ανδριάντες, ιερά και άλλα οικοδομήματα[[70]](#footnote-70). Στην ίδια την Ακρόπολη, ανατολικά του Παρθενώνα (και στον ίδιο άξονα με αυτόν), κτίστηκε κυκλικός ιονικός Ναός προς τιμήν της Ρώμης (dea Roma) και του Οκταβιανού Αυγούστου.

Βεβαίως η σύναξη της εκκλησίας κάθε πόλης είχε ακόμη και τον 1ο αι. τη δυνατότητα να λαμβάνει αποφάσεις που αφορούσαν σε εσωτερικά της ζητήματα καθώς ο τοπικός πατριωτισμός ήταν ιδιαίτερα οξύς, όπως κι ο ανταγωνισμός μεταξύ των πόλεων. Αναφορά σε μια τέτοια σύναξη της εκκλησίας της Εφέσου διασώζεται από τον Λουκά στις *Πράξεις* (19, 32 κε.)[[71]](#footnote-71). Υποκινούμενοι οι Εφέσιοι από λίγους «συνδικαλιστές», οι οποίοι εκπροσωπούσαν τα συμφέροντα όσων κατασκεύαζαν κι εμπορεύονταν ασημένια αγάλματα της πολιούχου Αρτέμιδος που προορίζονταν για «φυλακτά» των προσκυνητών, συνάζονται στο χωρητικότητας 25.000 θεατών Θέατρο στην Άνω Πόλη κραυγάζοντας την υμνητική διακήρυξη *Μεγάλη η Άρτεμις των Εφεσίων*. Ο Έλλην (στην παιδεία) και ιατρός Λουκάς, ανακαλώντας τη Βαβέλ, χαρακτηρίζει την μη έννομο σύναξη ***συγκεχυμένη*** αφού ***οἱ πλείους οὐκ ᾔδεισαν τίνος ἕνεκα συνεληλύθεισαν,*** και *ἄλλοι μὲν οὖν ἄλλο τι ἔκραζον* (19, 32)[[72]](#footnote-72)***.*** Κάτι αντίστοιχο συνέβη στους Φιλίππους και στη Θεσσαλονίκη (Πρ. 16, 16-20. 17, 5) με υποκίνηση επίσης των εμπόρων του θρησκευτικού συναισθήματος αλλά και των Ιουδαίων.

Η αντίθεση που προκαλείται στον ακροατή των Πρ. προς τη λειτουργία της χριστιανικής Εκκλησίας της Αντιόχειας και αυτής των Ιεροσολύμων στα κεφ. 10-15 είναι σαφής. Παρότι στην Αγία Πόλη προκλήθηκε *στάσις και ζήτησις* *οὐκ ὀλίγη τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾷ* από τους Ιουδαιοχριστιανούς που επέβαλαν τα μωσαϊκά ήθη στους εξ Εθνώνπιστούς (15, 2), μετά από Σύνοδο και συν*ομιλία* λαμβάνεται κοινή απόφαση: *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ Ἐκκλησίᾳ* (15, 22).Η χριστιανική Εκκλησία σύμφωνα με τις Πρ. λειτουργεί *ὁμοθυμαδόν,* γεγονός που προκαλείται κατεξοχήν από το κοινό Άγιο Πνεύμα που πνέει ανακαινιστικά στους έσχατους καιρούς σε άνδρες **και** γυναίκες, πρεσβυτέρους και νεανίσκους παραδίδοντας μια καινούργια Τορά-Διαθήκη: *ἔδοξεν γὰρ τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ καὶ ἡμῖν* (15, 28. πρβλ. το γεγονός της Πεντηκοστής κεφ. 2. Ιωήλ 3, 1-5 Ο’).[[73]](#footnote-73) Χαρακτηριστικό είναι και το γεγονός ότι η κάθε τοπική Εκκλησία (ιδίως αυτή της Αντιόχειας) είναι χαρισματική, πολυφυλετική και δια*στρωματική*: *Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν, προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὅ τε Βαρναβᾶς καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ* [niger/νέγρος= σκοτεινός, μαύρος] *καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρῴδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος* (13, 1). Η ίδια Σύναξη λειτουργεί φυγόκεντρα: «χαριτώνει» τον Π. και τον σύντροφό του στην έξοδό τους προς τα έθνη (15, 40).

Με τον όρο *Εκκλησία* μετέφρασαν οι Ο’ το εβραϊκό *qahal* (Δτ. 4, 10[[74]](#footnote-74). 9, 10. 31, 30), καθώς υπάρχει συνήχηση μεταξύ των δύο λέξεων. Η σύναξη/συνάθροιση των Ιουδαίων κλήθηκε αρχικά στη σκληρή έρημο (όπου υπάρχει πλήρη απεξάρτηση από τα υλικά αγαθά αλλά και ό,τι προσφέρει η πόλις) με την πρωτοβουλία του Γιαχβέ (του Θεού των Πατέρων που παρέχει την ελευθερία και δωρεές) μετά την Έξοδο από την Αίγυπτο της δουλείας. Ο ***λαός*** (όπως ονομάζεται πλέον το δωδεκάφυλο σε αντίθεση προς τα έθνη) συνιστά *βασίλειον ιεράτευμα* και συγκροτεί *εκκλησία* κατεξοχήν την ημέρα του Σαββάτου (*κλητή αγία* Έξ. 12, 16. Λευ. 23, 3. Αρ. 29, 1) με σκοπό κατεξοχήν τη λατρεία του Θεού των Πατέρων και την ακρόαση και επικύρωση της **Διαθήκης** που δεν συνιστά απλώς ***Νόμο*** του Γιαχβέ, αλλά χάρη, οδό ζωής και φως (πρβλ. τον μακροσκελή ύμνο στα *δικαιώματα του Κυρίου* στον επονομαζόμενο *Άμωμο* Ψ. 118 Ο’). Χαρακτηριστική είναι η υπόμνηση του Δευτερονομιστή*: πρόσεχε σεαυτῷ καὶ φύλαξον τὴν ψυχήν σου σφόδρα μὴ ἐπιλάθῃ πάντας τοὺς λόγους οὓς ἑωράκασιν οἱ ὀφθαλμοί σου καὶ μὴ ἀποστήτωσαν ἀπὸ τῆς καρδίας σου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου καὶ συμβιβάσεις τοὺς υἱούς σου καὶ τοὺς υἱοὺς τῶν υἱῶν σου ἡμέραν ἣν ἔστητε ἐναντίον Κυρίου τοῦ Θεοῦ ὑμῶν ἐν Χωρὴβ* ***τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας*** *ὅτε εἶπεν Κύριος πρός με «****ἐκκλησίασον πρός με τὸν λαόν καὶ ἀκουσάτωσαν τὰ ῥήματά μου ὅπως μάθωσιν φοβεῖσθαί με πάσας τὰς ἡμέρας ἃς αὐτοὶ ζῶσιν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν διδάξωσιν****»* (Δτ. 4, 10. 9, 10. 10, 4 *ημέρα σύναξης).* Αξιοσημείωτος είναιστο 23, 1 κε. ο αποκλεισμός των ευνούχων και των νόθων (mamzer), αλλά και ο συσχετισμόςστον *Ιησού του Ναυή* της εκκλησίας με τον ιερό Πόλεμο (20, 2), ο οποίος (συσχετισμός), σύμφωνα με τους W. Schmidt/G. Delling[[75]](#footnote-75), έχει πανάρχαιες ρίζες (Κρ. 20, 2. Α’ Βασ. 17, 47). Γι’ αυτό και αρχικά η εκκλησία ήταν «ανδρική» υπόθεση. Αργότερα, όμως, στον Ισραήλ συμπεριελήφθησαν και οι γυναίκες και τα παιδιά αλλά και όσοι ξένοι ασπάζονταν τον Ιουδαϊσμό. Απαραίτητη προϋπόθεση συμμετοχής σε αυτήν ήταν η τήρηση των κανόνων λατρευτικής καθαρότητας. Σημειωτέον, όμως, ότι ο εβραϊκός όρος *qahal* δεν συνδέεται μόνον με θρησκευτικούς σκοπούς (Ιεζ. 17, 17) και ούτε μόνον με τον Ισραήλ (Ιεζ. 27, 27. 32, 22. Ψ. 26, 5 Μασ. *σύναξη πονηρών*). Επιπλέον δεν αποδίδεται μόνον με τον όρο *Εκκλησία αλλά* ιδιαίτερα από τον Ιερατικό Κώδικα με τον όρο ***Συναγωγή*** (π.χ. Αρ. 16, 3. 20, 4. Δτ. 5, 22)[[76]](#footnote-76).

Συμφωνώ με την άποψη ότι ο όρος *Εκκλησία* χρησιμοποιήθηκε από τους Ελληνιστές Ιουδαίους[[77]](#footnote-77) των Ιεροσολύμων προκειμένου να διαφοροποιηθούν από τον «κατά σάρκα Ισραήλ» και τη Συναγωγή του η οποία είχε ως πυρήνα της την Τορά. Αναπτύχθηκε η αυτοσυνειδησία ότι είναι ο αληθινός εσχατολογικός Ισραήλ που υπερβαίνει το Σινά και βιώνει την *Καινή* Διαθήκη μέσω της Ευχαριστίας ως πρό*ληψης* της Βασιλείας και ανάμνησης του σωτηριώδους Πάθους και της Ανάστασης του Ιησού. Γι’ αυτό και αυτοαποκαλούνται *ἅγιοι, κλητοί, εκλεκτοί.* Αυτός ο Ισραήλ καθοδηγείται από τους Δώδεκα που επέλεξε προσωπικά και ονομαστικά ο Ιησούς. Αυτοί μαζί με τον ερχόμενο Υιό του Ανθρώπου θα κρίνουν (με την έννοια της δίκης αλλά και της εξουσίας γενικότερα) το Δωδεκάφυλο (Λκ. 22, 30//Μτ. 19, 28). Ο Πέτρος ως εκπρόσωπος των Δώδεκα μετά την Ομολογία *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος,* δέχεται από τον Ιησού τον Μακαρισμό (*μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ᾽ ὁ Πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) και τη Διακήρυξη: *Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Mτ. 16, 16-19. πρβλ. *στύλοι της Εκκλησίας* Γαλ. 2, 9). Σύμφωνα κατεξοχήν με τους Ελληνιστές και τον Παύλο, σε αυτόν τον εσχατολογικό Ισραήλ που αποκαλεί τον Θεό Πατέρα και εύχεται να έλθει η Βασιλεία Του μπορούν να συμμετέχουν και τα έθνηχωρίς να γίνουν Ιουδαίοι μέσω της περιτομής, της σχολαστικής τήρησης του Σαββάτου και της διάκρισης των τροφών σε καθαρές (κοσέρ) και ακάθαρτες.[[78]](#footnote-78)

## Β. Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ

Στα δύο αρχαιότερα ντοκουμέντα του Χριστιανισμού που προέρχονται από τον νεότερο Απόστολο, τον Παύλο παρατηρούμε τα εξής όσον αφορά στη χρήση της έννοιας και του όρου Εκκλησία[[79]](#footnote-79):

1. Στην Εισαγωγή της Α’ Θεσ. (50 μ.Χ.)[[80]](#footnote-80), της Γαλ. (όπου ο όρος χρησιμοποιείται σε πληθυντικό καθώς πρόκειται για συνάξεις μιας επαρχίας/περιφέρειας)[[81]](#footnote-81) αλλά κυρίως της Α’ Κορ. (55 μ.Χ.), η Εκκλησία προσδιορίζει την τοπική Σύναξη των χριστιανών της συγκεκριμένης πόλης που δεν έχει ως πυρήνα της τον οίκο μόνον ως τόπο συνάντησης αλλά και ως τρόπο συνύπαρξης αδελφών γύρω από ένα κοινό τραπέζι, που συνιστά στην Ανατολή την ύψιστη εκδήλωση της φιλίας. Συνεπώς, όπως ορθά σημειώνει ο Wolter[[82]](#footnote-82), *η θεμελιώδης σημασία που είχε η ευχαριστιακή σύναξη για την πρώτη χριστιανοσύνη εκδηλώνεται προπαντός στο γεγονός ότι η λέξη «ἐκκλησία», η οποία μέχρι τότε και εκτός του πλαισίου της χριστιανικής γραμματείας, αναφερόταν πάντοτε και αποκλειστικά σε μια* ***περιορισμένη χρονικά*** *«συνέλευση», μπόρεσε στον πρώιμο χριστιανισμό (και μονάχα σ’ αυτόν) να ορίσει μεμιάς* ***μια συγκεκριμένη ομάδα***(Γαλ. 1, 13. 22-23. Φιλ. 3, 9)[[83]](#footnote-83). Αυτή η Σύναξη, που ονομάζεται με ένα πολιτικό όρο[[84]](#footnote-84), σε αντίθεση προς τους θιάσους και τα κολλέγια, έχει δημόσιο και μάλιστα **αποκλειστικό χαρακτήρα**[[85]](#footnote-85) και αντικατοπτρίζει στο συγκεκριμένο χώρο όπου εντοπίζεται μια **εναλλακτική** «εκκλησία του Δήμου» που οργανώνεται βάσει της αρχής της αντεστραμμένης πυραμίδας: αντί δηλ. της εξουσιαστικής Ιεραρχίας, προτάσσεται η Διακονία προς τον *άλλον,* όπως προγραμματικά διακήρυξε ο Ιησούς στον κύκλο των Δώδεκα όταν καθ’ οδόν προς το Πάθος και την Ανάσταση ξέσπασε ανάμεσά τους η έριδα περί των πρωτείων: *οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν, ἀλλ᾽ ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος,καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος·καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον* ***ἀντὶ πολλῶν***(Mκ. 10, 42-45 κ. παρ.)[[86]](#footnote-86). **Οι πρώτοι Χριστιανοί δεν εκκλησιάζονται απλώς,** έστω κι αν στο Α’ Κορ. 11, 18 ο Π. ακολουθώντας την τρέχουσα ορολογία σημειώνει *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ[[87]](#footnote-87)*. Η πρώτη Κοινότητα **είναι η Εκκλησία**, η Κοινότητα των Εσχάτων, η οποία αναμένοντας την Παρουσία του Κυρίου της από τον ουρανό (σε αντίθεση προς τους εθνικούς συμπολίτες που ανέμεναν την Παρουσία του Κυρίου Καίσαρα ανεγείροντας αψίδες θριάμβου), **δεν θρησκεύει απλώς**. Βιώνει ένα εντελώς καινό πολίτευμα (Φιλ. 3, 20), μια διαφορετική *Ειρήνη* από τη ρωμαϊκή παγκοσμιοποιημένη Pax που επιβάλλεται με τη χρήση σωματικής και ψυχικής βίας και επιβιώνει κατά βάση από τη φορολογία και την εκμετάλλευση των μαζών. Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω η πολεμική εναντίων των «ευαγγελίων» της ρωμαϊκής προπαγάνδας από τον Παύλο (Π.) στο Α’ Θεσ. 5, 3: *ὅταν λέγωσιν· «εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια», τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν* (πρβλ. *πολεμική εναντίον των ψευδοπροφητών.* Μιχ. 3, 5. Ιερ. 6, 14. Ιεζ. 13, 10).
2. Ταυτόχρονα με τον όρο *Εκκλησία* δηλώνεται **η συνέχεια της Εκκλησίας με τον Ισραήλ.** Αυτή (η συνέχεια)υπογραμμίζεται και με τον χαρακτηρισμό *άγιος* για τα μέλη της Εκκλησίας ήδη στην Εισαγωγή της Α’ Κορ. (1, 2) , παρότι τα συγκεκριμένα πρόσωπα παρουσιάζουν αδυναμίες σαρκικές και άλλες. Επίσης είναι εμφανής κατεξοχήν στο κεφ. 10, με το οποίο ο Π. επιχειρηματολογεί εναντίον τής βρώσεως ειδωλοθύτων στον ειδωλολατρικό ναό ως εξής: *Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι* ***οἱ πατέρες ἡμῶν*** *πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον* (10, 1)[[88]](#footnote-88).Ο αρχαίος Ισραήλ της Εξόδου αποτελούνταναπό τους πατέρες *μας* ενώ και στην παλαιοδιαθηκική του διάσταση ο λαός τροφοδοτούνταν από τον Ι. Χριστό που συμβολίζεται με την πέτρα[[89]](#footnote-89). Αλλά και στο 14, 21-23 (= Ησ. 28, 11)[[90]](#footnote-90) **η Εκκλησία ταυτίζεται με τον λαό του Θεού**. Έστω κι αν στο Α’ Θεσ. 2, 14-16 ο Π. (προφανώς ένεκα του διωγμού του από τις Συναγωγές των ελληνικών πόλεων περιλαμβανομένης και της Κορίνθου) στρέφεται εναντίον των συμφυλετών του που στο Α’ Κορ. 10, 16 ονομάζονται *Ισραήλ κατά σάρκα*, στα Ρωμ. 9-11, αντιμετωπίζοντας εκείνους τους εθνικοχριστιανούς που συμπεριφέρονταν με αλαζονεία[[91]](#footnote-91) απέναντι στους Ιουδαιοχριστιανούς «συντηρητικούς» που δεν έτρωγαν ακάθαρτο κρέας αλλά και οίνο (μιμούμενοι τους Ναζιραίους), χρησιμοποιεί την εικόνα του μπολιάσματος: τα έθνη συνιστούν τα κλαδιά της αγριελιάς που μπολιάστηκαν στη θέση των αποκοπέντων κλάδων της ήμερης/καλλιέλαιης. Το συγκεκριμένο δέντρο θεωρείται το πλέον πολύτιμο στην Ανατολή καθώς ο καρπός του χρησιμοποιείται για τροφή, θεραπεία/επούλωση, φωτισμό (στον οίκο, τη Συναγωγή, το Ναό) αλλά και για τη χρίση του Μεσσία. Στο τέλος, σύμφωνα με το μυστηριώδες σχέδιο του Θεού θα σωθεί και ο Ισραήλ *ὧν (α) ἡ υἱοθεσία καὶ (β) ἡ δόξα καὶ (γ) αἱ διαθῆκαι καὶ (δ) ἡ νομοθεσία καὶ (ε) ἡ λατρεία καὶ (στ) αἱ ἐπαγγελίαι, (ζ) ὧν οἱ Πατέρες καὶ ἐξ ὧν (η) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* (9, 4-5): *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε [παῤ] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ* ***οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ*** *σωθήσεται* (11, 25-26)*.*
3. Τα ειδολογικά στοιχεία που διαφοροποιούν την Εκκλησία από τη Συναγωγή[[92]](#footnote-92) είναι τα εξής: (α) η μοναδική χριστιανική Βάπτιση, η οποία σύμφωνα με το Α’ Κορ. 10, 1 προτυπώνεται με τη διάβαση της Ερυθράς θαλάσσης. Δι’ αυτής κάποιος γίνεται σύμφυτος της Σταύρωσης και κοινωνός της Αναστάσεως (Ρωμ. 6)[[93]](#footnote-93). Αυτό το μυστήριο δεν έχει αντίστοιχο στον Ισραήλ. Από τον Π. παραλληλίζεται με τη «θυσία της περιτομής» (Κολ. 2, 11). (β) Η κοινωνία της τοπικής Εκκλησίας πραγματώνεται με την Ευχαριστία και την μετάληψη του κοινού άρτου και του κοινού ποτηρίου. Αυτό το σημείο θα αναπτυχθεί κατωτέρω. (γ) Επίσης η αγιότητα στο χώρο της χριστιανικής Εκκλησία**ς** δεν κατανοείται ως αποχή από ό,τι ακάθαρτο. Απαντώντας στο ερώτημα των Κορίνθιων εάν είναι καλό να μην έχουν γενετήσιες σχέσεις με το έτερον άπιστο ήμισυ, ο Π. όχι μόνον τους αποτρέπει από τον «λευκό γάμο», αλλά τους προτρέπει να συνέρχονται με το επιχείρημα: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;* (Α’ Κορ. 7, 16)[[94]](#footnote-94). Επίσης οι Κορίνθιοι δεν διατρέχουν να «μολυνθούν» από τα «ακάθαρτα» κρέατα (ιερόθυτα/ειδωλόθυτα)[[95]](#footnote-95) που πωλούνταν τότε στο μάκελλον (= κρεοπωλείο. Α’ Κορ. 8, 1).
4. Το Βάπτισμα προϋποθέτει την **κλήση** που συνιστούσε τον συνδετικό κρίκο όλων των μελών της Εκκλησίας (των Ιουδαίων και των εθνικών). Όλοι δηλ. *άκουσαν* το Κήρυγμα του Ευαγγελίου από κάποιον απόστολο/ *μάρτυρα* και ανταποκρίθηκαν σε αυτό, παρότι δεν είχε ως αντικείμενό του απλώς τη Σοφία ή το Λόγο αλλά έναν κατά κόσμο εξευτελισμένο Εσταυρωμένο, ο οποίος όμως διά της Ανάστασής Του εκ νεκρών δοξάσθηκε ως Κύριος των πάντων. Ας σημειωθεί ότι οι άγιοι της Πρώτης Εκκλησίας δεν είχαν γεννηθεί αλλά είχαν γίνει/βαπτιστεί χριστιανοί[[96]](#footnote-96). Θεωρώ ότι ακριβώς η πρώτη Κοινότητα ονομάστηκε *Εκκλησία* όχι απλώς διότι ήταν τεχνικός όρος για τις πολιτικές συνάξεις ή αυτές των Ιουδαίων, αλλά διότι ετυμολογικά συνδέεται με το προμνημονευθέν γεγονός στο οποίο ιδίως ο Απόστολος των Εθνών δίνει εξαιρετική έμφαση**.** Αυτή η θέση τεκμηριώνεται με το Προοίμιο της Α’ Κορ.: *Παῦλος* ***κλητὸς*** *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ […] ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* ***κλητοῖς*** *ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς* ***ἐπι*καλουμένοις *τὸ Ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ******ἐν παντὶ τόπῳ***(1, 1-3).Ο ίδιος ο Π. εξαίρει το γεγονός ότι είναι ***κλητός*** *ἀπόστολος* καθώς και ο ίδιος βίωσε το γνωστό συγκλονιστικό (γι’ αυτόν) όραμα της Δαμασκού αλλά και έλαβε την εξουσιοδότηση-αποστολή να απευθύνει την κλήση, την *υπακοή της πίστης* σε άλλους και ιδίως στα έθνη [[97]](#footnote-97). Βάσει αυτής της κλήσεως και της ελεύθερης κατάφασης προς το Ευαγγέλιο οι πιστοί πραγματοποίησαν (α) έξοδο ***εκ*** του χώρου του σκότους και της άγνοιας, του διαβόλου και του θανάτου προκειμένου (β) να *περιπατήσουν* σε ένα χώρο φωτός, ζωής και ανάστασης. Αυτό το γεγονός δεν συνδυάζεται όμως με ναρκισσισμό και αυτάρκεια αλλά με το διαρκές πάθος για να επιτευχθεί η λύτρωση/σωτηρία του *άλλου*[[98]](#footnote-98). Μάλιστα ο Π., έχοντας βιώσει αυτό το συγκλονιστικό *Πάσχα* (= *πέρασμα)* ως μια αναγέννηση, δίνει μεγαλύτερη έμφαση στο γεγονός του ευαγγελισμού των εθνών παρά σε αυτό της τέλεσης Μυστηρίων[[99]](#footnote-99). Και στις Επιστολές της Αιχμαλωσίας, όπου επίσης αντιμετωπίζεται η διάσπαση, ενώ θα ανέμενε ο ακροατής των κειμένων να τονίζεται με προτροπές και παραινέσεις η συχνή τέλεση της Ευχαριστίας, ανακαλείται στη μνήμη με μεγάλη έμφαση και το σχήμα *πάλαι-νυν* το γεγονός της κλήσης και της Βάπτισης που την επισφράγισε.
5. Όπως αποδεικνύεται με το Προοίμιο της Α’ Κορ. οι άγιοι δεν είναι μόνον κλητοί. Δεν έχουν βιώσει δηλ. μόνον μια συνταρακτική για τη ζωή τους πρόσκληση και ανταπόκριση-μεταστροφή (μετάνοια) που σήμανε, όμως, μια καινή δημιουργία και όχι μια απλώς ηθική αλλαγή. Ταυτόχρονα είναι αυτοί που διαρκώς ***επικαλούνται*** το Όνομα του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού, εκπληρώνοντας την προφητεία του Ιωήλ 3 (Ο’). Σε αυτήν γίνεται λόγος για ευαγγελιζομένους και για πνευματικές εσχατολογικές εμπειρίες που έχουν άνδρες **και γ**υναίκες, νέοι και πρεσβύτες που συγκροτούν το λαό του Θεού και σώζονται από την εσχατολογική λαίλαπα. Σύμφωνα με τον Dunn[[100]](#footnote-100), η συγκεκριμένη προφητεία ήταν για την πρωτοχριστιανική Κοινότητα ό,τι ο *Αββακούμ* για την Κοινότητα του Κουμράν. Αυτό συμβαίνει διότι σε αυτήν η επίκληση συνδέεται με την παρουσία του Πνεύματος, το οποίο στην Εκκλησία (α) ενεργεί στο μοναδικό χριστιανικό Βάπτισμα και (β) την καρποφορία των χαρισμάτων με κορυφαίο την αγάπη[[101]](#footnote-101). Ενώ στη Συναγωγή ως Κύριος (Γιαχβέ) λατρευόταν ο ένας και μοναδικός Θεός και στις εθνικές *Εκκλησίες* ο Καίσαρας, στην Εκκλησία έτσι ονομάζεται ο Ι. Χριστός, ο οποίος, όπως αποδεικνύεται από κραυγή *Μαράνα* *Θα* στον επίλογο της Α’ Κορ.[[102]](#footnote-102), αναμένεται να επανέλθει. Επίσης ο Θεός εν Αγίω Πνεύματι στη χριστιανική Εκκλησία δεν προσφωνείται ως βασιλεύς αλλά ως **Πατέρας-Αββάς,** διότι έχει Υιό και κατά χάριν υιούς και θυγατέρες που συγκροτούν την καινή οικογένεια όσων των επικαλούνται, την Εκ*κλησία*. Επί τη βάσει των ανωτέρω μπορεί να κατανοήσει κάποιος γιατί στο αρχαιότερο ντοκουμέντο του Χριστιανισμού που γράφεται στην Κόρινθο το 50 μ. Χ. ο Π. απευθύνεται στην *Εκκλησία των Θεσσαλονικέων* ***ἐν θεῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ***(1, 1). Τα δύο αυτά στοιχεία (η πατρότητα του Θεού και η κυριότητα του Ιησού) συνιστούν τα νεύρα της Εκκλησίας και ταυτόχρονα το ζωτικό πεδίο στο οποίο αυτή ζει και κινείται. Βεβαίως ενώ ο Ιωήλ εξαίρει τη Σιών ως χώρα πραγματοποίησης της επίκλησης και της σωτηρίας, ο Π. υπογραμμίζει το γεγονός ότι **σε κάθε τόπο** της ρωμαϊκής Οικουμένης αναπέμπεται η Επίκληση. Αυτή (η Επίκληση) δεν συνδυάζεται κατεξοχήν με την ικεσία (όπως συνέβαινε στον εθνικό κόσμο) αλλά με την *Ευχαριστία* διότι η Βασιλεία είναι ήδη γεγονός.
6. Η επίκληση-ευχαριστία ενός Θεού Πατέρα και ενός Εσταυρωμένου ως Κυρίου συγκροτούν έναν **καινό** λαό με ιδιάζουσα πολιτεία-πολίτευμα, ένα τρίτο γένος που ανεξάρτητα από την καταγωγή, το στάτους ή το φύλο, βιώνει μια *εναλλακτική* Βασιλεία όπου (όπως ήδη σημειώθηκε) εφαρμόζεται η *αντεστραμμένη πυραμίδα*. Σημειώνει και πάλι ο Wolter[[103]](#footnote-103) σχετικά με την ***εξισωτική αμοιβαιότητα*** που ισχύει στην Εκκλησία: *βασίζεται από γλωσσική άποψη, στις παύλειες επιστολές όπως και γενικά στην Καινή Διαθήκη, στις φαινομενικά αθώες αλληλοπαθείς αντωνυμίες «ἀλλήλων, ἀλλήλοις ή ἀλλήλους». Συνήθως μεταφράζεται ως «μεταξύ τους», και είναι άξιο προσοχής ότι απαντά σε πλήθος ηθικών παραγγελμάτων: «τῇ φιλαδελφίᾳ* ***εἰς ἀλλήλους*** *φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι» (Ρωμ. 12, 10), «προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους» (Ρωμ. 15, 7)· «δουλεύετε ἀλλήλοις» (Γαλ. 5, 13)· «ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε» (Γαλ. 6, 2) κ.τ.λ. Οι ηθικές εντολές που περιέχουν την εν λόγω αντωνυμία ισχύουν πάντοτε και για τα δύο μέρη. Ο Παύλος τις θεωρεί συμμετρικές, και μάλιστα με τρόπο που και οι δύο πλευρές βρίσκονται ενώπιον μίας και της αυτής αξίωσης. […] Αυτή η ιδιαιτερότητα των ηθικών εντολών δεν είναι κάτι καινούργιο διότι απαντά ήδη στο ελληνιστικό περιβάλλον του πρώιμου Χριστιανισμού. Στον Χριστιανισμό, όμως, περιορίζεται σε δύο πλαίσια εφαρμογής, τα οποία οριοθετούνται με σαφήνεια: στην* ***οικογενειακή ηθική[[104]](#footnote-104)*** *(εδώ έχουμε πάντοτε σχέση μεταξύ αδελφών) και* ***την ηθική της φιλίας****, δηλαδή σε όσα οφείλουν να κάνουν οι φίλοι ο ένας για τον άλλο. Συνεπώς ως συστατικό ηθικών εντολών, αυτή η αντωνυμία χρησιμοποιείται πάντοτε μονάχα εκεί όπου το ζήτημα είναι η διαδραστική σχέση προσώπων με ίδια καταστατική θέση, δηλ. όπου πρόκειται για σχέσεις μεταξύ ίσων. Έτσι η χρήση τής συγκεκριμένης αντωνυμίας στα ηθικά παραγγέλματα της Καινής Διαθήκης συνεπάγεται μια πολύ συγκεκριμένη εκκλησιολογική θέση: το γεγονός ότι η πίστη στον Ιησού και η βάπτιση στο Όνομά Του καθιστά τους πλέον διαφορετικούς ανθρώπους αδελφούς και φίλους. Σε ό,τι αφορά τη διαφορά μεταξύ Ιουδαίων και μη Ιουδαίων, αυτή η θέση θεμελιώνεται στην παύλεια διδασκαλία περί της δικαίωσης*. Συνεπώς όλα τα μέλη της Εκκλησίας μαζί (εξοστρακισμένα ίσως ένεκα των πιστεύω τους από τη σαρκική τους οικογένεια ή/και την πνευματική, την Συναγωγή) συγκροτούν **μια νέα Οικογένεια** επικαλούμενοι τον Θεό ως Πατέρα τους, τον Υιό Του ως Κύριο και τον *άλλο* (ανεξάρτητα «φυσικού» διαχωρισμού/προσδιορισμού) ως αδελφό. Καθένας ανεξάρτητα φύλου, φυλής ή θρησκείας έχει πρόσβαση στην κοινή τράπεζα/το κοινό ποτήρι και τη ζωή που απορρέει από αυτήν αλλά ποτέ μόνος: σε διαδραστικότητα προς τον άλλον που θεωρείται ***αδελφός***. Στο Α’ Κορ. 11, 30 ο Π. επισημαίνει ότι πολλοί/*ικανοί* πεθαίνουν/*κοιμώνται* όχι διότι περιπίπτουν στα γνωστά σήμερα ως *θανάσιμα αμαρτήματα* (παρότι όπως αποδεικνύεται από τα προηγούμενα κεφάλαια η πορνεία ήταν διαδεδομένη), αλλά διότι κοινωνούν του άρτου και του οίνου χωρίς να έχουν προηγουμένως *κοινωνήσει* της απλής αλλά ουσιαστικής ανάγκης του πλησίον για τροφή (*ἄρτον ἐπιούσιον*). Και στην Αποκ. 2 ως κατεξοχήν πτώση δε θεωρείται κάποιο «σεξουαλικό» ατόπημα του αγγέλου της Εκκλησίας της Εφέσου αλλά η απώλεια της «πρώτης» αγάπης και προς τον Θεό και τους συνανθρώπους (2, 4).
7. Από τον τίτλο της αρχαιότερης Εκκλησία***των Θεσσαλονικέων*** *ἐν θεῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* (1, 1)[[105]](#footnote-105) συνάγεται το συμπέρασμα ότι η Εκκλησία ενώ δεν περιορίζεται χρονικά αφού μάλιστα θα επιβιώσει των τελικών Εσχάτων, εκκεντρίζεται στον τόπο που παροικεί. Σημειωτέον ότι η συγκεκριμένη Εκκλησία αποτελούνταν από πολλές κατ’ Οίκον Συνάξεις ενώ και ο όρος *Θεσσαλονικείς* χρησιμοποιούνταν για κατοίκους της πόλης που, όμως, είχαν διαφορετική εθν(οτ)ική καταγωγή[[106]](#footnote-106). Και στον Πρόλογο της Α’ Κορ. ο Π. απευθύνεται στην ***ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ*** *τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ* (1, 2). Προφανώς οι πολλές κατ’ Οίκον Εκκλησίες στην Κόρινθο ενίοτε συνάζονταν σε μία Βασιλική ή στην ύπαιθρο[[107]](#footnote-107) Βεβαίως στην ίδια επιστολή ο Π. επιβάλλει στο κεφ. 11 το *κάλυμμα* στις προφητεύουσες *Εκκλησιάζουσες* αλλά και στο κεφ. 14 τη σιωπή με το επιχείρημα ότι *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ Ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ* (11, 16)[[108]](#footnote-108), αφού αισθάνεται ότι παρερμηνεύεται το κήρυγμα περί της χριστιανικής ελευθερίας και παραμορφώνεται η εικόνα και το μήνυμα της Εκκλησίας προς τους έξω. Όπως, όμως, ενώ κατηγορεί την απολυτοποίηση της ανθρώπινης σοφίας και ρητορείας, γινόμενος *τοῖς Ἕλλησιν Ἕλλην* (Α’ Κορ. 9, 20) χρησιμοποιεί στη συγκεκριμένη Επιστολή τους κανόνες της ρητορικής για να εκπέμψει το μήνυμά του[[109]](#footnote-109), έτσι στην ίδια την επιστολή αποδεικνύεται **ότι το τυπικό της χριστιανικής Λατρείας ακολουθούσε τη διάταξη του ελληνικού Συμποσίου**[[110]](#footnote-110). Αποδεικνύεται συνεπώς ότι η Εκκλησία προσλαμβάνει και μεταμορφώνει τα τοπικά ήθη και έθη, όπως ακριβώς και το Πνεύμα κατά την Πεντηκοστή ευαγγελίζεται *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* εκάστου *ἐν ᾗ ἐγεννήθη* (Πρ. 2, 8). Δεν πρόκειται δηλ. για μια *Διασπορά* που έχει στραμμένα τα βλέμματά της προς ένα κέντρο (το *άγιον Όρος* της Σιών), αλλά για μια **Εγκατασπορά[[111]](#footnote-111)** που (όπως θ’ αποδειχθεί) επί τη βάσει της ποικιλίας των χαρισμάτων του Πνεύματος συνιστά η ίδια «στον κόσμο» της ***ένα Ναό***, όπου αναφέρεται η λογική λατρεία και **εξακτινώνεται προς τους έξω το φως** της θεϊκής παρουσίας. Με αυτόν τον τρόπο δεν μεταβάλλεται σε γκέτο**[[112]](#footnote-112)** αλλά όπως πολύ χαρακτηριστικά δηλώνει και η βυζαντινή Εικόνα της Πεντηκοστής (στην οποία όμως δεν ιστορούνται «εκπρόσωποι» των γυναικών μαθητριών) συγκροτεί έναν ανοικτό κύκλο. Σε αυτόν συγκαταλέγονται εν δυνάμει και όσοι (όπως ο Π. την στιγμή της Επιφοίτησης) αν και είναι «διώκτες» της αλήθειας πεινάνε και διψάνε για δικαιοσύνη (Μτ. 5, 8).
8. Επιπλέον η Εκκλησία δεν συγκροτεί «κράτος εν κράτει», όπως συνέβαινε σε ιουδαϊκές παροικίες μεγαλουπόλεων (π.χ. αυτή της Αλεξάνδρειας), αφού ο Μεσσίας της δεν ανταποκρίνεται στα κοσμικά ιδεώδη του «μαρμαρωμένου» βασιλιά αλλά και τα μέλη της δεν τα συνδέει η «εθνική» ταυτότητα και η ιθαγένεια**[[113]](#footnote-113)**. Το γεγονός ότι η Εκκλησία δεν απαρτίζει γκέτο αποδεικνύεται από όσα αναφέρει ο Π. στο Α’ Κορ. 5 όπου, διευκρινίζοντας όσα ανέφερε σε προηγούμενη επιστολή που χάθηκε, σημειώνει: *σας έγραψα να μη συναναστρέφεσθε με ανήθικους. Και όχι βεβαίως τους ανήθικους τούτου του κόσμου […] διότι θα έπρεπε να βγείτε από τον κόσμο. Αλλά μ’ αυτά που σας έγραψα εννοούσα να μη συναναστρέφεστε εάν κανείς ενώ ονομάζεται αδελφός, είναι ανήθικος. […] Με τέτοιο άνθρωπο ούτε να συντρώγετε. Τι δουλειά έχω να κρίνω τους έξω από την Εκκλησία;* (στ. 9-13)[[114]](#footnote-114). Στο κεφ. 14 μάλιστα **προϋποτίθεται η είσοδος απίστων** στην Σύναξη (στ. 23) οι οποίοι αξίζουν να κατανοήσουν το μήνυμα της προφητείας στη «γλώσσα» τους ώστε ν’ αποκαλυφθούν τα κρυφά της καρδιάς τους και τελικά να προσκυνήσουν τον αληθινό Κύριο *απαγγέλλοντας «****ὄντως*** *ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν»* (14, 25). Φυσικά η οικοδομή των *εκτός* προϋποθέτει τη συμ*φωνία* και επι*κοινωνία* εντός της Εκκλησίας. Γι’ αυτό και ο Π. προηγουμένως τονίζει πόσο σημαντικό είναι ο *ιδιώτης*, ο «λαϊκός» αδελφός, να κατανοεί και να επιβεβαιώνει όσα ακούει από τους προφητεύοντες απαντώντας συνειδητά με το *Αμήν*. Όταν ασκείται κάποιος στους κόλπους μιας αδελφότητας να θυσιάζει την ατομική του απόλαυση χάριν του *άλλου* και δεν λειτουργείται απλώς για να βιώσει προσωπικές εκστατικές εμπειρίες, τότε την ίδια λειτουργία θα επιτελέσει και μετά τη θεία Λειτουργία. Σημειωτέον ότι η αρχέγονη Ευχαριστία δεν είχε *Δι’ ευχών* αλλά απόλυση προκειμένου οι συμμετέχοντες να μεταγγίσουν τα αγαθά της Χάριτος και Ειρήνης και στο περιβάλλον τους.
9. Εκτός του υπερχρονικού χαρακτήρα της αρχέγονης Εκκλησίας που καταφάσκει, όμως, την τοπική *ιδιοπροσωπία*, ήδη στην Α’ Κορ. ο όρος*Εκκλησία* χρησιμοποιείται με **υπερτοπικό/οικουμενικό χαρακτήρα**[[115]](#footnote-115). Η Εκκλησία *των Θεσσαλονικέων* «εντοπίζεται» *ἐν θεῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* (1, 1). Το συγκεκριμένο *ἐν* σημαίνει ίσως ταυτόχρονα και Εκείνους που συγκροτούν την Εκκλησία αλλά και τον χώρο που απολαμβάνει φυσικά *ἐν Χριστῷ*. Δεν είναι η Εκκλησία του δήμου αλλά *τοῦ Θεοῦ ἐν Κορίνθῳ* αυτή που γίνεται αποδέκτης της παύλειας επιστολής*.* Ήδη στις πρώτες γραμμές της επιστολής καταπολεμείται η πολυδιάσπαση που είναι «λογική» για ένα δήμο αλλά όχι για τον λαό του ενός Θεού (και μάλιστα Πατέρα) και ενός Κυρίου (8, 6). Η τοπική σύναξη δεν είναι ένα μεμονωμένο φαινόμενο εγκιβωτισμένο στο χώρο αλλά έκφραση (όχι ενός τοπικού *Δήμου* αλλά) ενός *καθόλου/μιας καθολικότητας* **που την προσδιορίζει ο Θεός που έκτισε και συντηρεί το Σύμπαν** και ταυτόχρονα δια του Κυρίου Ιησού έγινε Πατέρας όλων *ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν*. Στην Α’ Κορ. σε συνδυασμό με τη γενική ***τοῦ Θεοῦ,*** ο όρος *Εκκλησία* προσδιορίζει ταυτόχρονα (α) την κατ’ οίκον Σύναξη του Ακύλα και της Πρίσκας (16, 19), (β) τις τοπικές Συνάξεις της Ασίας (16, 19) και (γ) το σύνολο των πιστευόντων στον Κύριο Ιησού που συνιστούν τον εσχατολογικό Ισραήλ και βιώνουν διά της λατρείας αλλά και με το πάθος τους υπέρ της Οικουμένης την ερχόμενη *Βασιλεία* του Θεού. Χωρία που πιστοποιούν το (γ) στην Α’ Κορ. είναι τα εξής:

**4, 17*:*** *Διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν Κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ], καθὼς* ***πανταχοῦ******ἐν πάσῃ Ἐκκλησίᾳ*** *διδάσκω.*

**10, 31-2:** *Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν* ***καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ****,καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.*

**12, 28:***Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ* ***Ἐκκλησίᾳ*** *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων*,

**15, 9:** *Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν* ***Ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·*** *χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη.*

Έστω κι αν τα δύο πρώτα χωρία μπορούν να ερμηνευθούν και με τοπική έννοια, στα τελευταία η Εκκλησία του Θεού[[116]](#footnote-116) έχει καθολική διάσταση, διότι ο Απόστολος των Εθνών είναι γνωστόν ότι δίωξε πολλές τοπικές χριστιανικές εστίες. Ας σημειωθεί ότι στα Γερμανικά υπάρχουν διαφορετικοί όροι που υποδηλώνουν την τοπική και την οικουμενική Εκκλησία (Gemeinde / Ενορία – Kirche / Εκκλησία). Το σύνταγμα ***ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ,***που δεν είναι σύνηθες στους Ο’ (αντιθέτως προς το *ἐκκλησία Κυρίου* Δτ. 23, 2), **ίσως δεν παραπέμπει στην έκφραση *qahal el* που απαντά στο Νεεμ. 13, 1 (όπου απαντά ο όρος *ἐκκλησία Θεοῦ* [άνευ *τοῦ*]) και το 4QM 4.10 (όπου δηλώνει ένα συγκεκριμένο τάγμα της ιερής «στρατιάς»)[[117]](#footnote-117), θα μπορούσε να συνδέεται και με το Ναό του Θεού και με το σύνταγμα *Βασιλεία του Θεού* που πρόκειται οσονούπω διά της Παρουσίας του Κυρίου να φανερωθεί.** Σε κανένα όμως καινοδιαθηκικό χωρίο οι δύο φράσεις δεν συνδέονται όπως και σε κανένα δεν ανάγεται η εκκλησία του Θεού στην αντίστοιχη παλαιοδιαθηκική σύναξη.

17  οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις ἀλλὰ **δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ**·

18  ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις.

19  Ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους.

(Rom 14:17-19 BGT)

19  ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων ἀλλὰ τὴν δύναμιν·20  οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ᾽ ἐν δυνάμει.

(1Co 4:19-20 BGT)

9  Ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ **βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν**; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται

10  οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες **βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν**.

11  καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

(1Co 6:9-11 BGT)

24  εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

25  δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.

26  ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος·

(1Co 15:24-26 BGT)

Σε κάθε περίπτωση η Εκκλησία δεν υπερβαίνει μόνον οριζόντια τους φραγμούς και τα σύνορα αλλά και κάθετα αφού στο γίγνεσθαι της Εκκλησίας συμμετέχουν και οι άγγελοι (11, 10). Ο ίδιος Π., σύμφωνα με το κεφ. 5, θα είναι πνευματικά παρών στη Σύναξη των Κορίνθιων, ενώ στον Επίλογο απευθύνουν λειτουργικό ασπασμό/το φίλημα της αγάπης μια σειρά από Εκκλησίες και πρόσωπα: **(α)** *Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ Ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας.* **(β)** *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ᾽ οἶκον αὐτῶν Ἐκκλησίᾳ.* **(γ)** *Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.***(δ)** *Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. Μαράνα θά.ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ μεθ᾽ ὑμῶν ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (16, 19-24). Με αυτόν τον τρόπο πραγματώνεται μια υπερτοπική κοινωνία αδελφών από την οποία αποκλείονται όσοι δεν φιλούν τον Κύριο που έρχεται και δεν βρίσκονται *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* από τον οποίο εκπορεύεται η *Χάρις*. Από το *Μαράνα Θα* εξάγεται το συμπέρασμα ότι η καθολικότητα εδραζόταν και στο γεγονός ότι η Πρώτη Εκκλησία ανέμενε την έλευση του Ι. Χριστού τον οποίο θα υποδέχονταν από κοινού και οι αναστημένοι κεκοιμημένοι αλλά και όλοι οι ζώντες άγιοι που θα αρπάζονταν για να τον προϋπαντήσουν ως τον δεσπότη της Οικουμένης Κύριο (Α’ Θεσ. 4). Και η Εισαγωγή της Α’ Κορ., σύμφωνα με το Υπόμνημα του Ι. Χρυσοστόμου (PG. 61.12-13), ο οποίος εκτός από την αγάπη που έτρεφε προς τον Απόστολο των Εθνών είχε σπουδάσει και ρητορική στον μεγάλο Λιβάνιο (314-392 μ.Χ.), είναι διατυπωμένη με τέτοιο τρόπο ώστε να θεραπεύσει τις διασπαστικές τάσεις στους κόλπους της Εκκλησίας της Κορίνθου[[118]](#footnote-118). **Η ενότητα σφυρηλατείται και με τη λογία, τον έρανο υπέρ των φτωχών αγίων της Ιερουσαλήμ.** Στο Α’ Κορ. 16 προτρέπονται οι παραλήπτες άγιοι να «αποταμιεύουν» *ὅ τι ἐὰν έκαστος* *εὐοδῶται* προκειμένου να συνεισφέρουν. Ο Π., όπως αποδεικνύει και η Β’ Κορ. (κεφ. 8-10) θα επενδύσει πολύ «ενέργεια» στη διενέργεια του συγκεκριμένου εράνου που συμφωνήθηκε στην Αποστολική Σύνοδο (Γαλ. 2, 10) προκειμένου να φανερώσει το σεβασμό που τρέφουν οι εξ Εθνών Εκκλησίες που ίδρυσε στις ιουδαιοχριστιανικές. Σημειώνει στη Ρωμ*.: Νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις. εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ. εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.* (15, 25-27). Τελικά αυτή η προσπάθειά του μάλλον απέτυχε στο στόχο της[[119]](#footnote-119).

1. Αν και η Ε. δεν ορίζεται στην Κ.Δ. εντούτοις απεικονίζεται. Αρχικά στο κεφ. 3 ο Π. χρησιμοποιεί για την Ε. στην Α’ Κορ. την εικόνα του γεωργίου (= καλλιεργούμενο αγρόκτημα, φυτεία που δεν παραπέμπει τουλάχιστον άμεσα στον κήπο/παράδεισο) και εν συνεχεία της **Οικοδομής** (3, 9-15): *θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε* (3, 9). Εν προκειμένω ο Π. αξιοποιεί έναν κοινό τόπο με τη φιλολογία της εποχής του που σχετίζεται με την οικοδομή τόσο με την έννοια (α) της ανοικοδόμησης[[120]](#footnote-120) όσο και (β) με αυτή του κτηρίου που έχει ως θεμέλιο τον Χριστό, ο οποίος σε άλλες περιπτώσεις (για παράδειγμα την Εφ.) προβάλλεται ως ακρογωνιαίος λίθος ο οποίος συνέχει το κτήριο. Η ίδια εικόνα χρησιμοποιείται και στο γνωστό λόγιο του Κυρίου προς τον Πέτρο όπου εξαίρεται η σταθερότητα αφού ούτε οι πύλες του Άδη, οι σατανικές δυνάμεις, δεν είναι δυνατόν να το κατακρημνίσουν (Μτ. 16, 16 πρβλ. Ησ. 28, 16: *διὰ τοῦτο οὕτως λέγει Κύριος «ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ».* Ψ. 118 (117), 22. Μκ. 12, 10 κε. 14, 58. Α’ Ενώχ 90.28 κε.. 91.13. 93.7. Ιωβηλ. 1.17. Qflor. 1.3. 1qs 8.4-10. 1qh 6.26). Στο τέλος μάλιστα της πρώτης περικοπής όπου χρησιμοποιείται η εικόνα της Οικοδομής στο Α’ Κορ., αποδεικνύεται ότι αυτή είναι ένας ζωντανός **Ναός** που σε **κάθε** χώρο όπου παροικεί η Εκκλησία υποκαθιστά τον ένα και μοναδικό Ναό των Ιεροσολύμων αφού φανερώνει/αποκαλύπτει τον Θεό της Εξόδου: *Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς* (3, 16-17).Συνεπώς ο Π. συνδυάζει μια μεταφορά που χρησιμοποιούνταν για να εκφράσει την κοινωνική σταθερότητα και «ομόνοια» μεταξύ των τάξεων, με τον ιουδαϊκό ομφαλό και άξονα της γης, το Ναό των Ιεροσολύμων, προς τον οποίο ήταν προσανατολισμένο το έθνος του. Η ίδια Ε. δεν είναι ένα ολοκληρωμένο απαρτισμένο Καθίδρυμα αλλά βρίσκεται σε διαδικασία οικοδομής και αύξησης. Αυτή δεν σχετίζεται με τη γεωγραφική επέκταση στα πέρατα της Οικουμένης ούτε με τον «καλλωπισμό» - την ισχυροποίησή της με μηχανισμούς ιεραρχικούς. Αφορά κατεξοχήν στα μέλη της Εκκλησίας και μάλιστα τα ασθενή που αξίζει να σταθούν μέσω της στάσης των άλλων στο «ύψος» τους ώστε να μην καταρρεύσουν. Ό,τι λειτουργεί αρνητικά σε αυτή τη διαδικασία πρέπει να απομακρυνθεί για να σωθεί και το ίδιο αλλά και να μην καταδικάσει τους άλλους. Εξ αφορμής ενός που είχε νυμφευθεί τη μητριά του, ο Π. στο κεφ. 5 συμβουλεύει *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ,παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου. […] ἐξάρατε τὸν Πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* (5, 4-5. 13). Στα Α’ Κορ. 8-10 αλλά και στο κεφ. 14 το κατεξοχήν κριτήριο της συμπεριφοράς στο χώρο της Εκκλησίας *τι οικοδομεί* ***τον αδελφό μου.*** Στο σημείο αυτό ο Π. υπαινίσσεται ότι η Εκκλησία, είναι Οικοδομή/ Ναός αλλά και Οικογένεια αφού ήδη επισημάνθηκε ότι ο πυρήνας του Χριστιανισμού δεν ήταν μόνον η κατ’ οίκον Εκκλησία αλλά και η Εκκλησία ως Οικογένεια.
2. Μία άλλη γνωστή εικόνα είναι αυτή του Σώματος, η οποία επίσης χρησιμοποιούνταν από το μηχανισμό προπαγάνδας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Ο Titus Livius (59 π.Χ. –17 μ.Χ.) στο *Ab Urbe Condita* (2.32.9-12. πρβλ. Πλουτάρχου, *Κοριολ.* 6. Διονύσιος Αλικ. *Αρχ.* 6.85 κε.)παραθέτει την Ομιλία του Menenius Agrippa ο οποίος το 503 π. Χ. για να μη διαταραχτεί το status quo, να νομιμοποιηθεί η άρχουσα τάξη και να αποδεχθούν οι επαναστατημένοι πληβείοι που είχαν αποσυρθεί εκτός της Ρώμης στον άγιον Όρος τους κοινωνικούς τους ρόλους και τη θέση τους στην πυραμίδα της διατυπώνει το μύθο. Σύμφωνα μ’ αυτόν (το μύθο), τα μέλη του σώματος διαφώνησαν, το καθένα είχε τις δικές του ιδέες και ύψωσε τη δική του φωνή. Θεωρήθηκε άδικο να εργάζονται και να κοπιάζουν για την κοιλιά ενώ αυτή κάθεται ήσυχη στο κέντρο. Συνωμότησαν με αποτέλεσμα το σώμα ν’ αδυνατήσει πλήρως αφού αυτή πλέον δεν το τροφοδοτούσε με αίμα. Αξιοσημείωτο είναι ότι αντικείμενο της δολιοφθοράς (του σαμποτάζ) δεν είναι η κεφαλή αλλά η κοιλιά. Στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, όταν πλέον εδραιώνεται η αυτοκρατορική πυραμίδα εξουσίας, η σχέση **κεφαλής-σώματος** αποτυπώνει τη σχέση της Ρώμης και των λοιπών ιταλικών πόλεων αλλά και αυτή του Οκταβιανού με τους «πελάτες» βασιλείς της Ανατολής. Σύμφωνα με το Σενέκα, ο αυτοκράτωρ Νέρων είναι το πνεύμα που συνέχει το σώμα της πολιτείας (animus rei publicae/ mens imperii. Clem. 1.3.5 1.5.1) ενώ το **corpus imperii** ζωοποιείται από την κεφαλή του, τον αυτοκράτορα. Ο ηγεμόνας/prince ως εκπρόσωπος του θεού έναντι του ανθρωπίνου γένους και κεφαλή του Σύμπαντος είναι ο *έμψυχος λόγος,* τε. ενσάρκωση του θείου νου και νόμου (Πλούτ., *Ηθικά* 780γ). Χαρακτηριστική η προπαγάνδα του Βεσπασιανού, ο οποίος για να καθ*ιερώσει* τη δυναστεία του, *θριαμβεύει* στη Ρώμη επιδεικνύοντας τα λάφυρα από το Ναό των Ιεροσολύμων και καθαγιάζοντας το Ναό της Ειρήνης ως κοινή κεφαλή (caput mundi) όλων των λαών και πολιτισμών που συνιστούν ως μέλη/membra, το σώμα- corpus της αυτοκρατορίας (imperii pax romana)[[121]](#footnote-121). Η άλωση της πρωτεύουσας των Ιουδαίων αποκτά συμβολικό χαρακτήρα, όχι μόνον διότι φανερώνει την επικυριαρχία της Δύσεως επί της Ανατολής, αλλά επιπλέον διότι απαλλάσσει το σώμα από εκείνους που θεωρούνταν μισάνθρωποι (odium humani generis).

Ταυτόχρονα η εικόνα του Σώματος χρησιμοποιείται στη φιλολογία της αυτοκρατορικής περιόδου για να αποτυπώσει τη σχέση των αδελφών όπου (παρότι υπάρχει ένα είδος ιεραρχίας, ανωτερότητας του πρωτότοκου έναντι) ισχύει ταυτότητα στάτους, αλληλεγγύη και φιλαδελφία. Ένα τέτοιο μοντέλο προτείνει ο στωικός Ιεροκλής (2ος αι. μ. Χ.) στο *Περί Καθηκόντων* 4.27.20 (που διασώζει ο Στοβαίος [5ος αι. μ. Χ.] στην *Ανθολογία* του): τα αδέλφια ενός προσώπου είναι σαν τα μάτια και τα χέρια τα οποία συνεργάζονται*.* Στην Α’ Κορ. όντως η Εκκλησία είναι μια οικογένεια αδελφών που δεν συγκροτούν, όμως, ένα αφηρημένο Σώμα, αλλά Σώμα **Χριστού** αφού έχουν γίνει διά του Βαπτίσματος σύμφυτοι του θανάτου Αυτού και τρέχει στις φλέβες τους το αίμα Αυτού το οποίο επίσης κοινωνούν από *ένα-κοινό* Ποτήριο. Μεταξύ αυτών δεν υφίστανται «πρωτοτόκια» αλλά η τιμή αρμόζει κατεξοχήν σ’ εκείνα τα μέλη που θεωρούνται ατιμότερα και ασχήμονα, όπως ουσιαστικά συμβαίνει και στο ανθρώπινο σώμα (12, 12-27). Το γεγονός ότι οι άγιοι αποτελούν μέλη του Σώματος του Χριστού αποτυπώνει το γεγονός της ποικιλομορφίας των χαρισμάτων που σε κάθε περίπτωση διακονούν την ενότητα. Ένα δεύτερο αξιοσημείωτο στοιχείο στον Π. είναι το γεγονός ότι το Σώμα Χριστού (που δεν απαντά στα δογματικά τμήματα αλλά πάντα σε Παραινέσεις των παύλειων επιστολών) δεν είναι απλώς μια εικόνα αλλά εκφράζει την οντολογική και ολιστική συνάφεια μαζί Του. Η επιχειρηματολογία μάλιστα στο κεφ. 6 (όπου αποτρέπεται η πορνεία) επί τη βάσει του Γέν. 2 παραπέμπει στο γεγονός ότι η σχέση εκάστου πιστού με τον Ιησού είναι όντως γαμήλια (6, 15-20[[122]](#footnote-122). πρβλ. Ιεζ. 16). Ο ίδιος ο Απόστολος των Εθνών στο Β’ Κορ. 11, 2-3 παρουσιάζεται ως νυμφαγωγός που κόμισε τη νύμφη στο νυμφίο: *έχω ζήλο για σας θείο ζήλο. Και σας αρραβώνιασα μ’ έναν άνδρα τον Χριστό για να σας παρουσιάσω σ’ αυτόν αγνή παρθένο. Αλλά φοβάμαι μήπως όπως ο όφις εξαπάτησε την Εύα με την πανουργία του, έτσι εξαπατηθούν οι διάνοιές σας λόγω της χριστιανικής αθωότητας[[123]](#footnote-123).* Βεβαίως ο Π. στο Α’ Κορ. 6, 16-20 αναφέρει ότι ο *κολλώμενος* ***τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.*** Δεν αναφέρει ***ἓν σῶμα ἐστιν.*** Όπως συμπεραίνεται, όμως, από το κεφ. 10 (*πνευματικό βρώμα*), ο όρος *πνεύμα* δεν αποκλείει και τη «σαρκική» συμμετοχή στην ένωση ενώ όπως διευκρινίζει και η συνέχεια συνδέεται με την πλήρωση της ύπαρξης με το Άγ. Πνεύμα γεγονός που καθιστά το σώμα Ναό. Ίσως επιπλέον ο Π. θέλει να προλάβει τους Κορίνθιους από την ατομιστική θεώρηση κάθε ανθρώπου ξεχωριστά ως Σώματος Χριστού. Γι’ αυτό και στην επόμενη χρήση της εικόνας του Σώματος (όπου έχουμε αποτροπή της ειδωλολατρίας) καθίσταται σαφές ότι δεν πρόκειται για ατομι(στικ)ή ένωση με τον Χριστό αλλά για συλλογική διότι εκτός του Βαπτίσματος, η ενότητα του σώματος βασίζεται στην Ευχαριστία, στη βρώση/κοινωνία του κοινού καθαγιασμένου άρτου: *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ* ***κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*** *ἐστιν;****ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν****, οἱ γὰρ* ***πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν****. βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;* (10, 16-18). Βεβαίως αυτή η σύμφωνα με τον Π. απόλυτα ρεαλιστική, οντολογική ένωση με τον Χριστό, που υπομνηματίζεται μοναδικά από τον αρτιότερο υπομνηματιστή του Π. Ι. Χρυσόστομο[[124]](#footnote-124), δεν σώζει μαγικά. Προϋποθέτει τη θυσιαστική αγάπη του ενός μέλους για το άλλο και ιδίως το ατιμότερο. Αυτό θα διευκρινιστεί στα κεφ. 12-14, όπου παρατίθεται και ο γνωστός Ύμνος της Αγάπης.

**Συμπεράσματα**

Από τα ανωτέρω διαπιστώθηκε το γεγονός ότι η πρώτοι Χριστιανοί δεν «πήγαιναν» απλώς στην Εκκλησία αλλά ήταν Εκκλησία και αυτό διότι δεν «παρακολουθούσαν» αλλά όντως διά της Ευχαριστίας *συμπλέκονταν* *ψυχή τε και σώματι* με τον Χριστό. Αυτή η ρεαλιστική συμπλοκή προϋποθέτει την κοινωνία των καθημερινών βιοτικών αναγκών του άλλου αλλά και την οικοδομή του. Αλλιώς οδηγεί στον θάνατο. Η πρώτη Σύναξη είχε τη συνείδηση ότι συνιστά μια Οικογένεια αδελφών, ανεξάρτητα της εθνικής ταυτότητας/ιθαγένειας, του φύλου και του κοινωνικού στάτους. Άπαντες υπ*άκουσαν* την κλήση του Κηρύγματος, βίωσαν καινούργια γέννα και εντάχθηκαν σε έναν λαό του οποίου το «γενεαλογικό δέντρο» - η ύπαρξη ανάγεται στον Θεό που κατανοείται κατεξοχήν ως Πατέρας. Οι Ιουδαίοι της Εξόδου, ο Αβραάμ (Γαλ. 3) αλλά και ο ίδιος ο Π. που τους γέννησε διά του Ευαγγελίου είναι επίσης πατέρες τους. Ως Κύριό τους δεν προσφωνούν τον Καίσαρα αλλά τον Εσταυρωμένο από τους μηχανισμούς της εξουσίας και της σοφίας ο οποίος όμως είναι ο Ερχόμενος. Η Σύναξη δεν συνιστά έναν κλειστό θίασο αλλά διά του Θεού συνδέεται άρρηκτα με όλες τις Εκκλησίες σε κάθε τόπο της Οικουμένης και είναι ανοικτή σε άπιστους και ιδιώτες οι οποίοι πρέπει μέσω της «λογικής» λατρείας της να δοξάσουν τον αληθινό Θεό. Το τελευταίο σημείο μού δίνει τη δυνατότητα σε μία περίοδο που διεξάγεται ένας έντονος διάλογος περί της απόδοσης των λειτουργικών κειμένων στη Νέα Ελληνική να εκφράσω την εξής άποψη: επειδή μεγάλες και απότομες αλλαγές στο χώρο της λατρείας δημιουργούν διασπάσεις στην Εκκλησία, καλό θα ήταν καταρχάς στον κατεξοχήν πυρήνα της θείας Λειτουργίας τα «Λειτουργικά» που συνιστούν την απάντηση του λαού στην πρόσκληση του πρεσβυτέρου (συμπεριλαμβανομένου και του *Αμήν* στην επίκληση του Αγίου Πνεύματος κατά την μεταβολή των δώρων) να μην ψέλνονται περίτεχνα αλλά να αναφέρονται από όλο τον λαό με απλότητα όπως άλλωστε συνέβαινε επί αιώνες. Και κάτι ακόμη ως επιμύθιο: θα ήταν καλό η Εκκλησία, λαμβάνοντας υπόψιν το γεγονός ότι σήμερα ο Ορθόδοξος ακούει λόγο αληθινά *ευ*αγγελικό μόνον κάθε Κυριακή να προβεί σε μια αναθεώρηση των Περικοπών έτσι ώστε να ακούγονται από τον άμβωνα διηγήσεις εξαιρετικά επίκαιρες και ανατρεπτικές, όπως αυτή των Πειρασμών του Κυρίου αλλά και να ανα*γιγνώσκονται* άλλες (Περικοπές) όπως η επί του όρους Ομιλία σε τρεις ή τέσσερεις συνεχόμενες Συνάξεις έτσι ώστε να κοινωνά ολοκληρωμένα ο πιστός τον *Άρτο της Ζωής*. Ακόμη και γι’ αυτούς που βαπτίστηκαν νήπια χριστιανοί, αποτελεί πλέον ζωτική ανάγκη να βιώσουν συνειδητά κάποια στιγμή της ζωής τους την έκ*κληση* της Εκκλησίας για μετα*στροφή*, που συνεπάγεται την εμπειρίας μιας καινούργιας γέννας/ανάστασης σε έναν κόσμο που διαθέτει εντελώς καινούργιες προϋποθέσεις ζωής και απολύτως άλλους ορίζοντες και προοπτικές. Στην ορθόδοξη Θεολογία το τελευταίο ήμισυ του 20ου αι. ορθώς δόθηκε έμφαση στην Ευχαριστία με πρωτεργάτη τον Μητρ. Περγάμου κ. Ι. Ζηζιούλα. Στην αρχή πλέον της τρίτης χιλιετίας βιώνοντας και στην Ελλάδα την καινούργια πραγματικότητα της πολυφυλετικότητας και πολυπολιτισμικότητας σε συνδυασμό με την πρωτοφανή κρίση ταυτότητας, ίσως είναι καιρός να αναδειχθεί το Βάπτισμα, όχι ως αφορμή να δοθεί στο βρέφος το όνομα ενός/μιας προγόνου για να «διαιωνιστεί το είδος και το γένος» αλλά ως *έκ*κληση για «να σωθεί το Πρόσωπο» μεταβαίνοντας εκ της χώρας της σκιάς και του θανάτου στην αληθινή ζωή.

1. Identität—und Paulusexegese

‘Zu Beginn der siebziger Jahre [des vergangenen Jahrhunderts] tauchte die Identitätsfrage plötzlich überall auf’—so formuliert der französische Soziologe J.-C. Kaufmann in seinem (2005 auf deutsch herausgekommenen) Buch ‘Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität’.[1](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn01) Man mag etwa an die Aufbrüche der Zeit der sog. 68er Revolte denken, in der zumal Jugendliche und dabei nicht zuletzt Studierende andere Lebensentwürfe suchten und versuchten, als die ältere(n) Generation(en) sie praktizierten. Es wird insofern hier sicherlich die individuelle Perspektive der jeweiligen Personen zu bedenken sein, die sich damals bemühten, eine neue Antwort oder neue Antworten auf die Frage ‘Wer bin ich?’ zu finden.[2](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn02) Zugleich spielt indes auch die überindividuelle Dimension eine Rolle, und zwar schon deshalb, weil so etwas wie ein gewisser Bruch mit vorgegebenen Mustern erwogen oder praktiziert wurde. Außerdem entwickelten sich etwa mit den seinerzeit aus dem Boden schießenden Wohngemeinschaften und Kinderläden wiederum überindividuelle, einigermaßen neue soziale Gebilde. Bei ihnen spielten bestimmte Erwartungen und mentale Konzepte eine Rolle. Und es kam nicht selten zu einem anderen Habitus, nämlich sowohl zu ‘habitualisierten Gewohnheiten und Handlungen von Personen’ als auch zu so etwas wie einem ‘Schema zur Erzeugung immer neuer Handlungen’.[3](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn03) Bei aller Vorsicht kann man deshalb Identität wohl mit den folgenden Stichworten umreißen, nämlich mit

* • einer individuellen Dimension,
* • überindividuellen, sozialen Aspekten,
* • einem nicht selten innovativen mentalen Konzept und
* • einem sich dazu fügenden Habitus.

Dabei ist natürlich das Nebeneinander und das Gegeneinander von Gruppen zu berücksichtigen, auch die subjektive Wahrnehmung bzw. Verarbeitung einer solchen Konstellation.[4](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn04) Auch darf man schwerlich einfach von stabilen Identitäten ausgehen, wird vielmehr den wohl auch einzelnen (sich selbst etwa neu entwerfenden[5](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn05)) Personen möglichen Wandel zu berücksichtigen haben,[6](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn06) den Psychologie, Ethnologie und Soziologie betonen.[7](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn07)

Während Kaufmann nun eine ‘Erfindung des Ich’ erst in der Neuzeit für möglich hält,[8](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn08) mahnt möglicherweise schon die lateinische Wurzel des Terminus ‘Identität’—ῑdem, eadem, idem (vgl. identidem und itidem, im späteren Latein auch identitas)—zu mehr Vorsicht. Für die Zeit des frühesten C

hristentums kommt im Übrigen hinzu, dass die einigermaßen multikulturelle Situation des Hellenismus die Frage nach dem ‘Ich’ in der Tat oft hervorgerufen haben wird—auch für irgendwie jüdisch geprägte Menschen, und zwar sowohl in Palästina als auch jenseits davon (u.a. im sog. Diasporajudentum, für das beispielsweise J. M. G. Barclay von Identität spricht[9](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn09)).

Für die Zeit zumal des zweiten und dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung wird denn auch mittlerweile gern mit der Kategorie ‘Identität’ gearbeitet, etwa von M. S. Taylor, J. C. Paget und Ch. Markschies.[10](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn10) Im Blick auf den Apostel Paulus und seine Umgebung meinen jedenfalls etwa U. Schmidt, mein ehemaliger Assistent, und R. L. Brawley, dass hier sehr wohl die Identitätsproblematik eine Rolle spielt.[11](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn11) Und ein kurzer Blick auf die jüngere Paulusforschung kann diese Einschätzungen m.E. stützen:

* • Selbst bei R. Bultmann, der in seiner Deutung dieses neutestamentlichen Autors bekanntlich die Anthropologie sehr stark akzentuiert[12](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn12) und insofern für soziologische Fragestellungen, die es gerade auch mit der ‘sozialen Gruppe’ bzw. mit solchen Gruppen zu tun haben,[13](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn13) nicht sonderlich offen scheint, kommt so etwas in den Blick. So meint er hinsichtlich der paulinischen Rechtfertigungsterminologie vom ‘Gegensatz des Paulus zum Judentum’ reden zu sollen.[14](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn14) Der Apostel beschäftige sich zumal im Galater- und Römerbrief—z.B. in Gal 2.16—mit der ‘Leistung von “Werken”, die das Gesetz vorschreibt’ (http://journals.cambridge.org/fulltext_content/NTS/NTS58_04/S0028688512000148_char1.gifργα νόμου), und die negative Formulierung, dass Rechtfertigung sich nicht hierauf gründe, werde ‘im Galaterbrief den Judaisten gegenüber verteidigt’, und sie besage eben, dass der Apostel hier und im Römerbrief—wie zudem auch im Philipperbrief—‘gegen Judentum und Judaismus streitet’.[15](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn15)
* • Noch nachdrücklicher—freilich auch sehr anders—wird das Gruppen-Moment in der sog. Neuen Paulusperspektive ins Auge gefasst,[16](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn16) besonders deutlich etwa bei J. D. G. Dunn. Er verwendet nämlich eben im Blick auf die Wendung http://journals.cambridge.org/fulltext_content/NTS/NTS58_04/S0028688512000148_char1.gifργα νόμου (Gal 2.16 [3mal]; 3.2, 5, 10; Röm 3.20, 28; vgl. Röm 2.15) die gerade soziologisch akzentuierenden Begriffe ‘identity markers’ und ‘boundary markers’, und er denkt dabei zumal an die Beschneidungsvorschrift und an Speiseregelungen (s. nur Gal 2.3, 7–9, 11–14).[17](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn17) Indem Paulus diese das Judentum nach innen hin zusammenhaltenden und von der Umgebung unterscheidenden, abgrenzenden Praktiken für christusgläubige Nicht-Juden, für Heidenchristen ablehne (s. etwa Gal 3.10), kritisiere der Apostel keineswegs das Judentum. Vielmehr wolle er eine wirkliche Öffnung der ursprünglich allein aus Juden bestehenden Gruppe der Jesus-Anhänger sichern—eine Öffnung gerade auch hin zu Nicht-Juden, ‘Heiden’ (s. nur Gal 2.8, 9, 12, 14, 15).[18](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn18)
* • Was eine gewisse Kontinuität mit dem Judentum und die Verwendung soziologischer Kategorien angeht, lassen sich dem etwa T. L. Donaldson[19](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn19) und W. S. Campbell anfügen. Letzterer bietet das Wort ‘identity’ denn auch im Titel seines interessanten Paulus-Buches ‘Paul and the Creation of Christian Identity’.[20](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn20) Obwohl K.-W. Niebuhr und M. Bockmuehl weniger stark mit solcher Terminologie arbeiten, wird man sie ebenfalls hier nennen dürfen. Denn sie stellen die paulinische Sicht des Gesetzes in den Kontext jüdischer Diskussionen über die Tora, deren Regelungen sich in der Diaspora nicht eins zu eins umsetzen ließen, ohne dass doch die grundsätzliche Orientierung am Gesetz aufgegeben worden wäre (vgl. z.B. Gal 5.13–14, 22–23).[21](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn21)
* • Anders akzentuiert M. Wolter.[22](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn22) Auch er benutzt soziologische Kategorien und betont dabei das Ethos, nicht zuletzt (ebenfalls) die Kategorie der Liebe (s. bes. Röm 13.9; Gal 5.14; vgl. etwa Lev 19.18).[23](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn23) Und ebenso hebt er—fraglos zu Recht—die Bedeutung des Christus-Glaubens für die Gruppe der ‘Christen’ hervor, ferner auch die Relevanz des Gottesdienstes,[24](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn24) speziell des Abendmahls. Allerdings wird bei dem Bonner Neutestamentler die Kontinuität der frühchristlichen Gemeinde zum Judentum eher minimiert. Der diesen Zusammenhang akzentuierenden heilsgeschichtlichen Sicht stehe die von Paulus bei Damaskus gewonnene ‘neue Wirklichkeitsgewissheit’ entgegen, ‘deren Mitte nicht mehr Israels Erwähltsein aus den Völkern bzw.—allgemeiner gesagt—das Gegenüber aus Israel und Völkern’ sei.[25](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn25) Wolter, nach dem immerhin ‘[v]on einem paulinischen “Antinomismus” im üblichen Sinn des Wortes […] keine Rede sein’ sollte,[26](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn26) formuliert so: Paulus ‘ist aber nicht nur darum kein “Antinomist”, weil sich bei ihm auch “einige äußerst positive Aussagen über das Gesetz […] finden”. Er ist vielmehr auch in seinen gesetzeskritischen Aussagen kein “Antinomist”, weil das Gesetz und seine Werke von ihm immer nur als Bestandteil der Israelfrage traktiert werden und nicht als Frage nach der Verbindlichkeit moralischer Normen.’[27](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn27) Bei ‘Werken des Gesetzes’ sei dabei—so die erstaunliche Auskunft—mal an Vorschriften (so Gal 3.10; Röm 3.20), mal an Handlungen (so Gal 2.16; 3.2, 5; Röm 3.28) gedacht.[28](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn28)

Zusammengefasst: Den unterschiedliche Momente betreffenden Gesichtspunkt der Identität wird man durchaus auch im Blick auf Paulus zu bedenken haben. Freilich ist hier insbesondere die Frage nach dem Verhältnis des Apostels und der von ihm gezeichneten Gruppe(n) der Christusanhänger zum Judentum noch immer umstritten. Dieses Problem ist natürlich gerade auch deshalb schwer zu bewältigen, weil die Auslegung der Schriften des Apostels nicht selten ‘more in relation to the interpreters’ context than in relation to the context of his letters’ geschieht.[29](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn29) Das Prinzip einer gewissen Priorität der synchronen Betrachtung vor dem diachronen Zugang[30](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn30) mag helfen, der sich hier andeutenden Gefahr zu begegnen.[31](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn31)

Zudem lassen etwa soziologische Kategorien und der möglicherweise entsprechend zu begreifende Ausdruck http://journals.cambridge.org/fulltext_content/NTS/NTS58_04/S0028688512000148_char1.gifργα νόμου hoffen, auf dem Weg einer in methodischer Hinsicht primär synchron verfahrenden Exegese doch ein Stück weit vorangelangen zu können. Speziell der Galaterbrief mag sich schon deshalb besonders als Textgrundlage empfehlen,[32](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn32) weil R. L. Brawley vor kurzem bereits den Philipperbrief entsprechend analysiert hat[33](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn33) und weil der Römerbrief nun einmal ziemlich lang ist. Das kürzere Schreiben an die galatischen Gemeinden spricht zudem nicht nur recht oft von ‘Werken des Gesetzes’, bietet vielmehr überdies fraglos auch individuelle und überindividuelle Momente—übrigens in Gal 4.17 gegenüber den sich (Paulus zufolge) in heikler Weise um die Adressaten Bemühenden die Vorhaltung: ‘sie wollen euch ausschließen’[34](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn34)—. Dabei fällt der Blick nicht zuletzt auf Juden wie Nicht-Juden (s. bes. Gal 2.13–15; 3.28; vgl. 4.8–10; 5.1), ferner auf Mentales (s. nur Gal 2.16) bzw. auf Erwartungen (s. nur Gal 5.2–6)—mit Brawley gesprochen: auf ‘Videos’[35](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692079&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692078&fulltextType=RA&fileId=S0028688512000148#fn35)—, außerdem auf Handlungsbezogenes (s. nur Gal 2.11–14).

******’Εϰϰλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies (ἐϰϰλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley** [**\***](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn58)

### George H. van Kooten[a1](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#aff1)

Faculty of Theology and Religious Studies, University of Groningen, Oude Boteringestraat 38, 9712 GK Groningen, The Netherlands email: [g.h.van.kooten@rug.nl](mailto:g.h.van.kooten@rug.nl)

Abstract

In this essay I take issue with Paul Trebilco's recent argument in this journal that the Christian self-designation of ἐϰϰλησία has a background in the Septuagint. I argue that its Graeco-Roman political meaning in the sense of ‘civic assembly’ was decisive in its adoption by Paul, and that Paul wished to portray his communities as alternative organizations existing alongside the civic assemblies. At the same time, however, I am critical of Richard Horsley's anti-imperialist understanding of the Pauline communities. Paul's contrast between two types of ἐϰϰλησία is an expression of his view on two types of πολίτευμα, a distinction which finds its background in the Stoic doctrine of dual citizenship. Through a sustained analysis of ἐϰϰλησία in the Hellenistic and Roman periods I show that, in many respects, the functioning of the Christian ἐϰϰλησία mirrors the operations of the civic assemblies.

1. Introduction: Ἐϰϰλησία as a Self-designation of the Hellenists in Jerusalem?

Recently, Paul Trebilco argued in this journal that the first Christians to use the self-designation of ἐϰϰλησία were the Jewish-Christian Hellenists of Jerusalem, first referred to in Acts 6.1.[1](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn01) In his view, the term ἐϰϰλησία was chosen because of its strong background in the LXX, and it was used, rather than the alternative term συναγωγή, because the latter, which occurs more than twice as often in the LXX, was already in use by Jewish communities as a designation for their groups and their buildings. According to Trebilco, by choosing the equivalent term ἐϰϰλησία, the Hellenists ‘could use ἐϰϰλησία to claim theological continuity with the OT people of God, without thereby saying that other Jews were not the OT people of God’.[2](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn02) Trebilco is absolutely right in observing that none of the other (non-Christian) Jews ‘were using ἐϰϰλησία with reference to a contemporary “assembly” in the way they were using συναγωγή, and thus that ἐϰϰλησία was “free”’.[3](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn03)

I will argue, however, that the background to the NT use of the term ἐϰϰλησία lies not primarily in the LXX but rather in the continuing importance of the civic assemblies of the Greek cities even in the Roman Empire. I will develop this alternative view from Section 3 onwards, but will first deal with two assumptions which Trebilco makes with regard to the supposed LXX background of ἐϰϰλησία. In the course of Section 2, I will also start to engage critically with another dominant view concerning Paul's understanding of ἐϰϰλησία, the anti-imperialist interpretation by Richard A. Horsley.

To begin with Trebilco's views, the first problematic assumption which he makes is that the self-designation of ἐϰϰλησία can be demonstrated to predate its use in both Luke's Acts and in Paul's letters, and actually goes back to the Jewish-Christian Hellenists in Jerusalem (mentioned in Acts 6.1)[4](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn04) and to (the same Hellenists within) ‘the churches of Judea’ persecuted by Paul (referred to in Gal 1.22).[5](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn05) He argues that as they were the first to apply the self-designation of ‘ἐϰϰλησία’ and were steeped in the LXX, the origins of this term must lie in the LXX. In this regard, let me first say that I have no reason to doubt the historicity of the Hellenists as portrayed in Acts, yet unlike Trebilco I believe there is no evidence in Acts that the self-designation of ἐϰϰλησία arose with them, nor is this claim made by Luke. In Acts it is claimed that the term ‘Χϱιστιανοί’ was first used in Antioch (11.26) but nothing similar is claimed with regard to the term ‘ἐϰϰλησία’, as if the Ἑλληνισταί in Jerusalem were the first to apply it as a self-designation.

There are several reasons why Trebilco's argument is not compelling, or even that it is unlikely that what he is suggesting was the case:

* (1) To begin with, the first occurrence of ἐϰϰλησία in Acts does indeed concern the Christian ἐϰϰλησία in Jerusalem (5.11) before the Ἑλληνισταί are introduced (6.1–7). Yet the fact that, as Trebilco notes, ‘at first, Luke associates ἐϰϰλησία with Jerusalem, and the surrounding region’,[6](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn06) does not at all imply that the term arose in Jerusalem but could simply be due to Luke's geographical and chronological framing of Acts, and could even be his own terminology.
* (2) Secondly, the actual term ἐϰϰλησία is not used in the passage on the Ἑλληνισταί in Acts 6.1–7, which is strange if they were the ones who developed this Christian self-designation.
* (3) Thirdly, the only thing one could say is that in his defence speech before the Jerusalem council (7.2–53), Stephen, one of the seven Ἑλληνισταί chosen to serve the poor (6.5), does indeed refer to Israel's ‘ἐϰϰλησία in the wilderness’ (7.38). He does so in a description of Moses: ‘He is the one who was in the ἐϰϰλησία in the wilderness with the angel who spoke to him at Mount Sinai, and with our ancestors; and he received living oracles to give to us’ (7.38). However, in the grand narrative of Stephen's speech, the reference to the ἐϰϰλησία in the wilderness in the time of Moses is made without suggesting any parallel or identification with the Christian ἐϰϰλησία in the time of Stephen. In Stephen's speech the term occurs only once, and rather more as a designation of place, and it is not used again in this speech, nor in its narrative framework in Acts 7. I do not agree with the way in which Trebilco stretches the typological comparison between Moses and Christ in Acts 7 so as to include their respective assemblies: the assembly of Israel and the Christian assembly.[7](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn07) Hence, nothing urges us to see in Stephen's reference to Israel's ἐϰϰλησία in the wilderness a self-designation first applied by the Ἑλληνισταί to the Christian church, derived from the LXX. Interestingly, as Trebilco himself admits, Luke's use of the term ἐϰϰλησία in Stephen's speech is noteworthy **because the LXX phrase referring to the assembly in the wilderness would rather have been συναγωγή.**[**8**](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn08) According to Trebilco this substitution is necessary because Luke wants to avoid the term συναγωγή, which Jews contemporary with him used as a designation for their gatherings, whereas Luke wishes to emphasize the continuity between the Christian assembly and the assembly of Israel. In my view, however, Luke's preference for ἐϰϰλησία here is similar to what Trebilco admits to be the case for Josephus:

He [Josephus] regularly uses phrases such as ‘calling the people together in assembly **(συγϰαλέσας τὸ πλῆθος εἰς ἐϰϰλησίαν)’**, which recalls Graeco-Roman usage, and at times he adds ἐϰϰλησία to a text from the LXX. This suggests that in his use of ἐϰϰλησία, Josephus is reflecting the fact that the term is well known in the Graeco-Roman world, and so he is assisting his readers to understand events in Jewish history in terms that are familiar to them.[9](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn09)

This is exactly what seems to be the case in Acts 7.38, and not only here but also in 14.27, where Luke, in his description of how, upon their arrival in Antioch, Paul and Barnabas ‘call the ἐϰϰλησία together’, applies normal technical terminology for calling a civic assembly (see, e.g., Appian Bell. civ. 2.1). Both the assembly of Israel in Acts 7.38 and the Christian assembly of Antioch in Acts 14.27 are described in the terminology of the Greek civic assemblies. This terminology also comes to the fore directly in Acts, in Luke's description of a spontaneously organized civic assembly in the theatre of Ephesus which did not meet the requirements of an ἔννομος ἐϰϰλησία and was hence unlawful (19.29–40).[10](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn10) On this basis there seems to be no evidence in Acts that ἐϰϰλησία was first used as self-designation by the Hellenists of Jerusalem, nor that this terminology derives from the LXX.

* (4) Finally, it seems methodologically unsound when, in support of his view that the self-designation of ἐϰϰλησία arose with the Jerusalem Hellenists, Trebilco suggests that Paul, both in his references to his persecution of ‘the ἐϰϰλησία [of God]’ (Gal 1.13; 1 Cor 15.9; Phil 3.6) and in his mention of ‘the ἐϰϰλησίαι of Judea that are in Christ’ in the period soon after his conversion (Gal 1.18, 22–23), recalls the self-designation of ἐϰϰλησία used by the Jerusalem church, or—to be even more precise—by the Hellenists in the Jerusalem church.[11](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn11) However, as Paul uses the term ‘ἐϰϰλησία’ more than forty times in his surviving authentic letters (eight occurrences of which appear in the expression ‘ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ’), there is no reason why the three references to his persecution of ‘the assembly [of God]’ together with his reference to the post-conversion ‘assemblies of Judea’ should contain the original self-designation used by (the Ἑλληνισταί in) the Jerusalem church which Paul recalls, rather than a term of different origins that was also retrospectively applied by Paul to the Christian communities which he had persecuted.

2. The Origins of the Terminology of Ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ

The second assumption by Trebilco which I find questionable is that the full phrase ‘ἐϰϰλησία of God’ (ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ)—which occurs frequently in the Pauline letters—is an adaptation of the LXX terminology of ἐϰϰλησία ϰυϱίου. While Trebilco claims that the self-designation of ἐϰϰλησία derives from the Jerusalem Hellenists, he seems to imply that it was probably primarily Paul who coined the whole phrase ‘ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ’.[12](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn12) According to Trebilco, ‘the phrase “assembly (or assemblies) of God” was highly evocative for Paul in that it clearly connects the “gatherings” or “assemblies” of Christians with God's people of the OT, in a way that “the ἐϰϰλησία of Christ” would not’.[13](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn13) In his view, Paul based the phrase on the frequently used LXX phrase ‘assembly of the Lord’ (ἐϰϰλησία ϰυϱίου), substituting θεοῦ for ϰυϱίου:

Paul preferred **ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ over ἐϰϰλησία ϰυϱίου** because the latter would have been confusing with regard to the referent of ϰύϱιος. To ensure that the rich element of continuity with the OT and its use of ‘the assembly of Yahweh/the Lord’ was preserved, ϰύϱιος would need to be taken to refer to Yahweh, yet apart from places where he quotes Scripture, Paul always uses ϰύϱιος to refer to Christ. If Paul and others before him did find a helpful precedent in the use of ἐϰϰλησία ϰυϱίου in the LXX, they substituted θεοῦ for ϰυϱίου, and in so doing emphasised the initiative and centrality of God in their experience of ‘gathering’. We can suggest that it was more straightforward to use ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ, which also continued to underline continuity with the OT assembly, without introducing confusion about to whom ϰύϱιος referred.[14](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn14)

In Trebilco's view, the Pauline term ‘ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ’ is Paul's adaptation of the LXX's ‘ἐϰϰλησία of the Lord’, from which the title ‘Lord’, susceptible to Christological misinterpretation, was removed and replaced with ‘God’. In his emphasis on the LXX background of this phrase Trebilco signals a great improvement, as he criticizes the view long held by scholars such as J. Roloff, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer and, we may add, R. A. Horsley, who believe that **ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ is the Greek translation of qahal El or qahal YHWH.**[**15**](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn15)Nevertheless, Trebilco's own interpretation seems too ingenious and strained. As Trebilco himself concedes, ‘This connection with the OT is not something for which Paul argues; nowhere does he quote a passage related to the qahal Yahweh / ἐϰϰλησία τοῦ ϰυϱίου, and say “this relates to us”, or “now we are the assembly of God”’.[16](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn16) Hence, I would rather take a different approach. The phrase ‘assembly of God’ (ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ) occurs twelve times in the NT—eleven times in the Pauline letters and once in Acts—but only once in the Septuagint, in 2 Esd 23.1 (Neh 13.1).[17](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn17) Conversely, the phrase ‘assembly of the Lord’ (ἐϰϰλησία ϰυϱίου) occurs seven times in the LXX, notably in Deuteronomy, but this phrase is nowhere to be found in the NT writings. For these reasons, I would argue that the phrase ‘ἐϰϰλησία ϰυϱίου’ is not the exemplar on which Paul modelled his depiction of the Christian congregation, especially because Paul does not argue anywhere for such a continuity.

The approach I want to explore is based on the assumption that Paul wishes to contrast the Christian ‘assembly of God’ with the civic assemblies (ἐϰϰλησίαι) of the Greek cities in the Roman Empire, as a parallel, alternative organization existing alongside the latter. This wish to distinguish the church as an alternative to the earthly state could be seen as part of a line leading to Tatian, Origen and Augustine. According to Clifford Ando, these three figures posit ‘the Christian community as an alternative political structure to contemporary municipalities and even to the Roman empire’. Ando differentiates this line from another line of development which includes the majority of Christian authors, who ‘argued that God himself had favoured the foundation of a world empire by Augustus in order that Christianity might spread more easily through its homogeneous population’, and in this way actually reveal ‘the power exercised by Augustan ideology in reshaping popular narratives of Roman history’.[18](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn18) In a sense, one could argue, the Pauline writings belong to both lines. On the one hand, Paul views the Roman State as God's servant (Rom 13.1–7) and—as is perhaps the view of the author of 2 Thessalonians—Rome's current emperors or political forces as still inhibiting the arrival of ‘the lawless one’ (2 Thess 2.3–6).[19](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn19) On the other hand, Paul's preferred Christian self-designation of ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ might well fit the first line of development exemplified by Tatian, Origen and Augustine. According to Tatian, the Christian community **realizes a single form of government for all humanity under a single code of law, in clear competition with the Romans** (Tatian Ad Gr. 28). Origen similarly contrasts the earthly πατϱίς, for which Celsus argues, with ‘another sort of πατϱίς, created by the Logos of God’ (Origen Cels. 8.75), while Augustine, in his De civitate Dei, develops the contrast between the heavenly and the earthly civitas.[20](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn20) This critical attitude towards the political organizations can also be recognized in Paul's writings. Augustine's differentiation between the earthly and the heavenly civitas or πολίτευμα is also made by Paul, and it is very probable that both their writings reflect the Stoic notion of two kinds of citizenship, and the existence of two commonwealths.[21](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn21) Paul speaks of the citizenship of Christians, which is not a citizenship of earthly cities but of a heavenly nature. Instead of setting their minds on earthly things, Christians possess a citizenship of heaven (Phil 3.20) and are consequently encouraged to live as free citizens of that heavenly government (Phil 1.27). **This is fully in line with the Stoic doctrine of dual citizenship, according to which humanity was at the same time a citizen of a particular political constellation and also, at least in the case of the philosophers, a citizen of the cosmic city.** In Stoic political theory there was a tension between these two forms of citizenship, to the extent that Seneca acknowledged that the wise man has a problematic relationship to the cities of the earth (Seneca De otio 8.1–3). However, he also notes that normally one would stress that people can serve both commonwealths at the same time (cf. Seneca De otio 4.1). In the same way, Paul's call to peaceful coexistence with society (1 Cor 10.32–33) and loyalty to its government (Rom 13.1–7) could be reconciled with his establishment of assemblies which were loyal to the heavenly πολίτευμα.

With regard to the present topic, I want to argue that Paul's differentiation between the two πολιτεύματα finds its most frequent expression in his characterization of the Christian community as the ἐϰϰλησία of God. This self-designation is not found in the LXX (with the sole exception of 2 Esd 23.1), and seems to be contrasting terminology provoked by the frequently used contemporary terminology referring to the civic assembly of the Greek cities. The only occurrence of the phrase ‘ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ’ in the NT writings outside the Pauline corpus also seems to reveal this mechanism. In his meeting with the elders from Ephesus in Acts 20.28, Paul entrusts them with the guidance of ‘the assembly of God’, not that of the civic assembly of Ephesus on which Luke had just reported (19.29–40). Both Paul and Luke, then, use the phrase ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ to distinguish the Christian assembly from the earthly civic assemblies. I disagree with Trebilco, who downplays the political overtones of Paul's use of ἐϰϰλησία terminology when he states that ‘in Paul's writings there is no explicit discussion of the alternative ideas associated with the Greco-Roman usage of ἐϰϰλησία, Paul never associates the word with other political language, and he sets up no explicit antithesis of one ἐϰϰλησία against another—all of which suggests that its Greco-Roman meaning was not critical for its adoption by Paul’.[22](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn22) In fact, it is possible to argue the opposite and say that Paul's differentiation between two πολιτεύματα is further expressed in his frequent use of the phrase ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ which, as I wish to emphasize, refers to a parallel, alternative organization existing alongside the civic assemblies of the Greek cities in the Roman Empire.

It is highly relevant that this double meaning of ἐϰϰλησία (as the civic, political assembly and as ‘the church’) is explicitly alluded to in Origen's Contra Celsum from c. 249 CE, where he describes the Christian and the civic political organizations as two contrasting but potentially overlapping assemblies. His comparison offers an interesting insight into how Christianity defined itself vis-à-vis the political forces of the time. **According to Origen: …everywhere in the world in order that men might be converted and reformed He [i.e., God] made the gospel of Jesus to be successful, and caused assemblies (‘churches’) to exist in political opposition to the assemblies of superstitious, licentious, and unrighteous men (ϰαὶ γενέσθαι πανταχοῦ ἐϰϰλησίας ἀντιπολιτευομένας ἐϰϰλησίαις δεισιδαιμόνων ϰαὶ ἀϰολάστων ϰαὶ ἀδίϰων). For such is the character of the crowds who everywhere constitute the assemblies of the cities. And the assemblies of God which have been taught by Christ, when compared with the assemblies of the people where they live, are ‘as lights in the world’… The assembly of God, say, at Athens is meek and quiet, since it desires to please God. But the assembly of the Athenians is riotous and in no way comparable to the assembly of God there. You may say the same of the assembly of God at Corinth and the assembly of the people of the Corinthians, and of the assembly of God, say, at Alexandria and the assembly of the people of Alexandria. If the man who hears this has an open mind, and examines the facts with a desire to find out the truth, he will be amazed at the one who both planned and had the power to carry into effect the establishment of the assemblies of God in all places, living beside the assemblies of the people in each city**. (Origen Cels. 3.29–30; trans. H. Chadwick, with alterations)

After Origen construes this antithesis between the Christian and the civic assemblies, and even characterizes the relationship of the former to the latter as one of political opposition, he opens up the possibility that both assemblies are not necessarily mutually exclusive:

And so also, if you compare the council of the assembly of God with the council in each city, you will find that some council members of the [Christian] assembly are worthy to hold office in a city which is God's, if there be any such city in the world. (Origen Cels. 3.30)

Here, and elsewhere, Origen draws the full consequences of the view that Christianity is an assembly of God which parallels the political assembly of the Greek cities of the ancient world (see further 8.5 and 8.74–75). In this, I believe Origen belongs to the same line of development as Paul. The political meaning of ἐϰϰλησία must have been the first to spring to people's minds. This has been noted by some scholars, such as Dieter Georgi, Wayne A. Meeks and Richard A. Horsley. According to Meeks:

**The commonest use of ἐϰϰλησία was to refer to the town meeting of free male citizens of a city of Greek constitution, and it continued to be so employed even though the Hellenistic and then the Roman monarchies had robbed the voting assemblies of much of their power.**[**23**](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn23)Although, as we will soon see, Meeks is wrong in downplaying the importance of the assembly in the Hellenistic and Roman periods (which only makes sense if compared to the assembly's prerogatives in the Classical period but fails to do justice to its widespread and continued existence as an institution in Hellenistic-Roman times), he rightly opposes the habitual translation of the term as ‘church’ and emphasizes that the meaning ‘assembly’ is the primary meaning of ‘ἐϰϰλησία’. Some scholars have also recognized the potentially political character of the implied opposition between the civic and Christian assemblies. According to Dieter Georgi, the Christian assembly constitutes **‘a concrete alternative social utopia’**.[24](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn24) Richard Horsley goes further, and in doing so exactly mirrors Origen's depiction of the Christian assemblies as standing ‘in political opposition to the assemblies’ of the cities (Origen Cels. 3.29–30), although he does not seem aware of this passage. According to Horsley:

Paul evidently understood the ἐϰϰλησία of a Thessalonica or Corinth…as the political assembly of the people ‘in Christ’ in pointed juxtaposition and ‘competition’ with the official city assembly… Paul, moreover, understood that in catalyzing local assemblies among the peoples and cities, he was building an international political-religious movement also known by the political term ἐϰϰλησία, in either singular or plural. **Paul's ἐϰϰλησίαι are thus local communities of an alternative society to the Roman imperial order.**[**25**](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn25)

Apart from this important insight, Horsley does not further explain this at any length using the ancient sources, although he does remark that ‘the “assembly” of the Greek polis…involved praise, acclamation, and discussion of issues of concern to the citizenry, which were also some of the principal activities that Paul's communities carried on at gatherings of the “assemblies”’ and that ‘a key aspect of Paul's mission strategy by which he was building an alternative society was the way in which he used the basic forms and key terms of Greco-Roman political rhetoric in order to persuade his assemblies to maintain their solidarity’.[26](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn26)

In the present essay I wish to demonstrate and discuss the parallels between the Christian and the civic assemblies based on the sources. The picture which arises fully confirms Horsley's characterization of the Christian assembly as ‘an alternative society’, yet, as we will see in the course of this essay, it has different emphases. In line with my criticism of Trebilco's position above, and given the continuing importance of the civic ἐϰϰλησία in the Hellenistic and Roman imperial periods (the topic of the next section), I am less convinced than Horsley that Paul's alternative society ‘is rooted in the history of Israel’ and that ‘the underlying foundation’ of Paul's terminology of ‘the ἐϰϰλησία of God’ is ‘the qehal yhwh, the “assembly of the LORD”, the assembly of historical Israel’.[27](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn27) Rather, I regard Paul's terminology as consciously used as an antithesis to the civic assembly of his time.

I will now first comment on the continuing importance of the civic assemblies of the Greek cities in the Hellenistic and Roman periods (Section 3), before demonstrating how Paul's actual use of the ἐϰϰλησία terminology hints at a competition with the Greek civic assemblies and the Roman State (Section 4), and finally showing how Paul's description of the Christian assemblies is very similar to descriptions of the functioning of the civic assemblies (Section 5).

3. The Continued Existence of the Civic Assembly in the Hellenistic and Roman Periods

The ἐϰϰλησία as the political assembly of the city not only existed in Classical Greece, the Hellenistic period and in pre-imperial Rome (where the Latin rendering of ἐϰϰλησία was ‘comitia’, designating an institution that existed alongside the senate, which was summoned by a magistrate who possessed the formal right to convoke the Roman people),[28](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn28) but also continued to exist in the Roman period, both in the Greek cities of the East and in Rome itself. With regard to the city of Rome, for example, Josephus reports that after the murder of Gaius Caligula and before the election of Claudius ‘a meeting of the senate was convened; and the people also met in the Forum, where they customarily hold their assemblies (ἐϰϰλησιάζειν)’ (A.J. 19.158–159).

It is true that the Greek cities feared the abolition of their ἐϰϰλησίαι. Athens, for example, was concerned that the Roman State ‘shall decide what form of government we are to have. And let us not permit our holy places to be kept locked against us, our gymnasia in squalid decay, our theatre deserted by the assembly, our courts voiceless, and the Pnyx, once consecrated to sacred uses by divine oracles, taken away from the people’ (Athenaeus Deipn. 5.51). In the aftermath of the Battle of Actium, Augustus indeed punished the cities which had supported Antony ‘by levying money and taking away the remnant of authority over their citizens that their assemblies still possessed’ (Cassius Dio Hist. rom. 51.2.1). Moreover, in 29 BCE Augustus ordered that ‘the populace should have no authority in any matter, and should not be allowed to convene in any assembly at all; for nothing good would come out of their deliberations and they would always be stirring up a good deal of turmoil’ (Cassius Dio Hist. rom. 52.30.2).

Nevertheless, the assemblies of the Greek cities continued to exist in imperial times, although they were clearly dependent upon Roman approval. For example, in 102 CE, after the right of assembly had been abrogated in Prusa, the newly appointed proconsul of Bithynia, Varenus Rufus, granted the populace of Prusa their right of public assembly once again, as Dio Chrysostom reports in his speech to the inhabitants of Prusa: ‘In the first place, my friends, we ought to feel grateful to the most noble Varenus, not only for the general goodwill he has displayed toward our city, but also because, when we wished to hold an assembly once more, he gave his permission, not only readily but even gladly’ (Or. 48.1). Even if Dmitriev is correct in saying that the ‘evidence points to a gradual decline of the importance of the status of Greek cities of Roman Asia Minor’, that the ‘administration of such cities became more open to the authority of the governor’ and that proconsuls are known to have consented to requests to hold assembly, convened such assemblies and approved of the assemblies’ decisions, his analysis implies that the assemblies continued to meet.[29](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn29) There is ample evidence that this occurred in cities such as Antioch in Syria (Tacitus Hist. 2.80; Philostratus Vit. Apoll. 6.38), Tarsus (Strabo, Geogr. 14.5.14), Parium, a small Greek town on the Hellespont (Lucian De morte Peregrini 15) and Athens (Philostratus Vit. soph. 2.561). Philo, in his treatise Quod omnis probus liber sit, comments on the aspirations of the cities of his time: ‘The councils and assemblies meet almost every day to discuss more than anything else how to confirm their freedom if they have it, or to acquire it if they have it not’ (Prob. 138).

Such is the omnipresence of the political assemblies even in the Roman period that Josephus, in his integration of the Jewish Scriptures into his Jewish Antiquities, also mentions Samuel the prophet calling an Ἐϰϰλησίαν … τῶν Ἑβϱαίων, ‘an assembly of the Hebrews’ (A.J. 6.86), while the term is lacking in the Masoretic text and in the LXX (1 Sam 12.1 MT: ‘Samuel said to all Israel’; LXX: ‘Samuel said to all the men of Israel’). In his Jewish history of the imperial period, Josephus also reveals that Herod the Great called assemblies of the people in both Jerusalem and Jericho.[30](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn30) Likewise, during the Jewish war against Rome, after the insurrection against the zealots by Ananus and following their occupation of the temple in Jerusalem and selection of a new high priest, the senior Jewish chief priests are described as ‘leaders of outstanding reputation’ who held public addresses ‘in the ἐϰϰλησίαι’ in order to influence the situation (B.J. 4.159). In his description of Ananus's speech to the general assembly of Jerusalem, Josephus clearly invokes the atmosphere of a meeting of the ἐϰϰλησία: ‘And now, the populace being convened to a general assembly…Ananus arose in the midst and…spoke as follows’ (B.J. 4.162).

Whatever the case with regard to the existence of civic assemblies in specific Jewish-Israelite cities such as Jerusalem and Jericho, what we have seen at large is that even in the Roman imperial period the ἐϰϰλησία remains an institution, in Rome itself and in the cities of the Eastern Mediterranean.[31](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn31) In Rome, together with the senate and the law courts, the assembly constitutes the fabric of public life (Cassius Dio Hist. rom. 38.19.1). In Athens, the life of the city is dominated by ‘the ecclesiasts’ (the members of the popular assembly), the jurymen and the clerks (Dio Chrysostom Or. 7.108). In Philo's vivid descriptions of the cities of his age, worthless, restless men haunt ‘market-places, theatres, law-courts, council-halls, assemblies (ἐϰϰλησίαι), and every group (σύλλογοι) and gathering (θίασοι) of men’ (Abr. 20; cf. Spec. 1.55 and 2.44). In Philo's words, ‘those who spend their days in the heart of the city’ include those who ‘also sit as councillors, jurymen, and members of assembly, and sometimes undertake the burden of administering the market, or managing the gymnasium and the other public services’ (Prob. 6). Thus, in the Roman period the assembly is still omnipresent and it is no wonder then that people must have understood the Christians’ predominant self-designation as ἐϰϰλησία in a political or para-political way. As I will show in the next section, the way Paul applies the ἐϰϰλησία terminology throughout his letters reveals that he regards the Christian communities as an alternative political structure existing alongside the Greek civic assemblies and the Roman State.

4. The Competitive Nature of Paul's Use of Ἐϰϰλησία Terminology

First, it is remarkable that while Jewish writers never seem to describe the meetings in their synagogues as assemblies, Paul does so very often. The source book on the Jewish synagogue by Runesson, Binder and Olsson only refers to the term ἐϰϰλησία in a few instances, mostly in Philo, and even in these few instances I believe the authors are mistaken in their assumption that this term is applied to the synagogue.[32](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn32) Some of these passages adopt the ἐϰϰλησία terminology from the LXX but do not prove that their authors technically described the Jewish synagogue meeting as an ἐϰϰλησία.[33](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn33) Only one such passage may refer to the synagogue but, as we will see later, Philo refers to the political ἐϰϰλησία as a counter-example to the synagogue. He notes that whereas the political ἐϰϰλησίαι are in practice open to all since access cannot be controlled, the holy congregation should take precautions so that all of the unworthy are precluded from entering.[34](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn34) The observation that ἐϰϰλησία is not used as a self-designation by non-Christian Jews is also made by Trebilco, who notes: ‘Of course other (non-Christian) Jews could have used ἐϰϰλησίαι for their gatherings, as well as συναγωγή; it simply seems that, as far as we know, none of them were using ἐϰϰλησία with reference to a contemporary “assembly” in the way they were using συναγωγή, and thus ἐϰϰλησία was “free”’.[35](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn35) Indeed, as he concludes with reference to Donald Binder's monograph on the ancient synagogue, ‘ἐϰϰλησία does not feature among the terms used by Jewish communities for themselves and their buildings’.[36](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn36) If this is the case, and Jewish parallels for naming the synagogue an ἐϰϰλησία are lacking, it is all the more remarkable that Christians applied the term ἐϰϰλησία so frequently.

The earliest example of this is Paul, who used the term both frequently and consistently. Indeed, as Origen rightly noted, the term often occurs in the phrase ‘the ἐϰϰλησία of God’, a phrase that occurs in letters as diverse as 1 Thessalonians, 1 Corinthians and Galatians. In 1 and 2 Corinthians, Paul addresses ‘the ἐϰϰλησία of God that is in Corinth’ (1 Cor 1.2; 2 Cor 1.1). Also, in 1 Corinthians, he continues to speak of the ἐϰϰλησία of God, in this context of course pointing to the ἐϰϰλησία of God in Corinth (1 Cor 11.22). He also makes a more general statement in his injunction in 1 Corinthians to ‘[g]ive no offence to Jews or to **Greeks or to the assembly of God, just as I try to please everyone in everything I do’ (1 Cor 10.32–33), coming close to a differentiation between the non-Christian Jews and the non-Christian Greeks on the one hand, insofar as they do not attend the meetings of the Christian ἐϰϰλησία, and the Christian assembly on the other (1 Cor 10.32).** Similarly, in both 1 Corinthians and Galatians he talks in a general way about the ἐϰϰλησία of God that he used to persecute (1 Cor 15.9; Gal 1.13). Although at the local level of cities, Paul's use of the term ἐϰϰλησία already seems to stand in contrast with the political assembly when he speaks of ‘the ἐϰϰλησία of God that is in Corinth’ (1 Cor 1.2; 2 Cor 1.1), the ἐϰϰλησία at Cenchreae (Rom 16.1) and the ἐϰϰλησία of the Thessalonians (1 Thess 1.1; cf. 1 Thess 2.1), this antithesis becomes **even more apparent when he speaks of the ἐϰϰλησίαι of God in the plural (1 Cor 11.16).**

Here there seems to be a further competitive edge to the way in which Paul applies the terminology of ἐϰϰλησία. First, the ἐϰϰλησίαι are combined at a provincial level. Throughout his letters, Paul emphasizes the collective nature of ἐϰϰλησίαι at the provincial level. Thus, he speaks of ‘the ἐϰϰλησίαι of Galatia’ in both 1 Corinthians and Galatians (1 Cor 16.1; Gal 1.2). Likewise, he speaks of ‘the ἐϰϰλησίαι of Asia’ (1 Cor 16.19), ‘the ἐϰϰλησίαι of Macedonia’ (2 Cor 8.1) and ‘the ἐϰϰλησίαι of Judea’ (Gal 1.22; cf. 1 Thess 2.14: ‘the assemblies of God in Christ Jesus that are in Judea’). He also comes very close to speaking of the ἐϰϰλησίαι of Achaia, although in this case the phrase is slightly different as he talks about ‘the assembly of God that is in Corinth, including all the saints throughout Achaia’ (2 Cor 1.1). This way of referring to the ἐϰϰλησίαι of Galatia, Asia, Macedonia, Judea and Achaia at the provincial or, in the case of Judea, sub-provincial level, seems to hint at a conscious paralleling of the Roman provinces which points to an alternative structure of the Roman Empire. The Greek political system also had supra-local provincial assemblies.[37](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn37) However, here Paul seems to combine the supra-local assemblies with the Roman provincial system. Even though the ἐϰϰλησίαι of a particular province do not merge into a single ἐϰϰλησία, it is noteworthy that these ἐϰϰλησίαι cohere at a provincial level.

Secondly, the political overtones become even stronger when, beyond the provincial level, Paul, at the end of his letter to the Romans, talks of ‘all the ἐϰϰλησίαι of the nations’, πᾶσαι αἱ ἐϰϰλησίαι τῶν ἐθνῶν (Rom 16.4). This universal, even global notion of ἐϰϰλησίαι, was unparalleled in the Greek world and the Roman Empire. In all likelihood, the genitive ‘of the nations’ is to be understood here as a genitive of separation: **‘all the ἐϰϰλησίαι of the nations’ are the ἐϰϰλησίαι from the nations, in line with what Paul had said before, ‘… us whom he has called, not from the Jews only but also from the nations (ἐξ ἐθνῶν)’ (Rom 9.24; cf. 1** Cor 12.2). Thus, it seems that Paul intended to forge an alternative, non-ethnic, global community, which takes the form of a collective of assemblies from the nations.

These political overtones cannot be missed, as not only the Greek cities but also the city to which Paul writes, Rome, possesses a political assembly, the comitia. The ἐϰϰλησία in the house of Prisca and Aquila in Rome, to which Paul subsequently sends his greetings (Rom 16.5), is clearly part **of this universal network of the ἐϰϰλησίαι of the nations.** These universal ἐϰϰλησίαι are then further defined as ‘all the ἐϰϰλησίαι of Christ’ (Rom 16.16). Thus, the worldwide ἐϰϰλησίαι are not only set apart as the ἐϰϰλησίαι of God, but also as the ἐϰϰλησίαι of Christ (cf. further Gal 1.22, ‘the assemblies of Judea that are in Christ’ and 1 Thess 2.14, ‘the assemblies of God in Christ Jesus that are in Judea’). Along the lines of Origen, these ἐϰϰλησίαι of the nations, which are materialized at both the provincial and local levels, really seem to be of a different kind from the ordinary, political, civic ἐϰϰλησίαι: they are, ultimately, ‘ἐϰϰλησίαι of the saints’ (1 Cor 14.33), who are—in Pauline thinking—opposed to ‘the unrighteous’ (cf. 1 Cor 6.1–2, 9). Interestingly, the term ‘ἐϰϰλησίαι of the saints’ seems to have a LXX ring to it, since Psalm 88.6 also speaks of the ‘assembly of saints’. It may well be that Paul's primarily political ἐϰϰλησία terminology, which he applies in order to contrast the earthly and heavenly πολιτεύματα and ἐϰϰλησίαι, is subsequently further coloured by this phrase from the LXX Psalms. As a matter of fact, this phrase serves to sharpen the difference between the Christian and the civic assemblies.

Indeed, against the contemporary background of the political ἐϰϰλησία, Paul's frequent and consistent use of ἐϰϰλησία assumes a clearly political meaning. This is particularly evident in the way in which Paul characterizes the Christian ἐϰϰλησίαι **as ἐϰϰλησίαι of the nations, ἐϰϰλησίαι of God, ἐϰϰλησίαι of Christ and ἐϰϰλησίαι of the saints.** As we have seen, for Origen it is but one step to contrast these assemblies explicitly with the ἐϰϰλησίαι of ‘superstitious, licentious, and unrighteous men’, to which the Christian ἐϰϰλησίαι stand in political opposition (Cels. 3.29–30). For this reason I agree with Horsley's contrast between the Christian and the civic assemblies. From Origen's perspective, the Christian assemblies **embraced higher ethical standards in such a way that they—in Paul's terminology—constituted ‘ἐϰϰλησίαι of the saints’.** Yet, I disagree with Horsley when he pushes this contrast further, claiming that Paul's alternative society ‘is rooted in the history of Israel, in opposition to the pax Romana’, ‘stood sharply against the Roman imperial order’, and that ‘“Acceptance and integration into society at large” would have been the last thing Paul wanted for his assemblies’.[38](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn38) This view conflicts with Paul's exhortation to the Corinthian assembly to **‘[g]ive no offence to Jews or to Greeks or to the assembly of God’ (1 Cor 12.32),** and with his appeal to the Christians in Rome to subject themselves to the civic authorities (Rom 13.1–7).

Moreover, Paul's implicit criticism of the morality of the civic assemblies is not unparalleled. A similar criticism of the popular, civic assembly is also undertaken by philosophers. According to Dio Chrysostom, the philosopher holds council chambers, theatres and assemblies in low esteem (Or. 80.2). Also, Apollonius of Tyana, according to Philostratus, refused to attend the assembly of the Athenians because they gathered at a place where gladiatorial events were also staged. According to Philostratus, Apollonius ‘attacked these practices, and when the Athenians invited him to attend the assembly of the Athenians, he refused to enter a place so impure and reeking with gore. And this he said in an epistle to them’ (Vit. Apoll. 4.22).

In some instances, Horsley's views on Paul's critical attitude towards the civic assemblies seem to be nuanced, for example when he writes that ‘Paul is a “radical” in his rejection of the established order, although not a “revolutionary” who attempted to overthrow it’.[39](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn39) However, this nuance is usually lacking. For example, Horsley incorrectly contrasts the semi-separate πολίτευμα of certain Jewish diaspora συναγωγαί, which, he says, was ‘officially or tacitly approved by the Roman authorities’, with Paul's insistence that ‘our πολίτευμα is in heaven, and it is from there that we are expecting a σωτήρ’ (Phil 3.20). In Horsley's understanding, Paul's words amount to ‘both an alternative constitution or form of government and an alternative emperor for an alternative society’.[40](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn40) Whereas the πολιτεύματα of the diaspora Jews were ‘semi-independent ethnic communities that ran their own affairs according to ancestral Israelite traditions rather than according to the laws of particular cities’, according to Horsley, Paul, who seems to ‘be following what was a standard practice of self-governance among diaspora Jewish communities’, goes much further:

Paul's concern here is more than simply a parallel to the practice whereby Jewish diaspora communities conducted their own internal affairs independently, insofar as the Roman authorities would allow. Paul's insistence that the community handle its own disputes internally [1 Cor 6.1–11] seems to be a more complete declaration of independence and autonomy from the established (Roman imperial) order.[41](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn41)

Horsley is certainly right in combining Paul's use of the term ἐϰϰλησία with his notion of a Christian πολίτευμα, and I disagree with Trebilco's view that ‘Paul never associates the word [ἐϰϰλησία] with other political language, and he sets up no explicit antithesis of one ἐϰϰλησία against another’.[42](http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8692082&jid=NTS&volumeId=58&issueId=04&aid=8692081&fulltextType=RA&fileId=S002868851200015X#fn42) Both terms are part of the same political vocabulary. Paul's characterization of the Christian community as an ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ which functions as an alternative organization existing alongside the civic ἐϰϰλησίαι of the Greek cities in the Roman Empire can be regarded as his most frequent expression of the idea that there are two πολιτεύματα, an earthly πολίτευμα and a heavenly one, of which Christians are citizens. Indeed, together with Tatian, Origen and Augustine, Paul belongs to that line of thought which understands the Christian community as an alternative political structure to contemporary civic ἐϰϰλησίαι and earthly πολιτεύματα. It seems, however, that Horsley overemphasizes the political opposition between the Christian and public assemblies. As we have already seen in Section 2 above, it is precisely the analogy with the Stoic doctrine of dual citizenship and two commonwealths that shows that people can belong to both spheres at the same time. There is no reason thus to assume that Paul's views are inherently subversive to the political institutions of his time. The way in which Paul exhorts the members of Christian communities to ‘[g]ive no offence to Jews or to Greeks or to the ἐϰϰλησία τοῦ θεοῦ’ (1 Cor 10.32–33) and to respect and honour the governing authorities (Rom 13.1–7), shows that in principle his views are as constructive as those of Seneca.

### Όλοι *οἱ τοῡ Χριστοῡ* μετά το βάπτισμα είναι ένας = Χριστός (έχουν ο καθείς ανεξαρτήτως φυλής, φύλου, κοινωνικού στάτους την μορφή του Χριστού, σύμφωνα με τον Ι. Χρυσόστομο στο υπόμνημά του στο Γαλ. 3, 28). Και αυτό συμβαίνει παρότι προηγουμένως στην επιστολή (τη Γαλ.), ο Π. αποκαλεί τους ίδιους (παραλήπτες) «ανόητους» και ότι τελούν υπό «βασκανία» - σατανική επιρροή (3, 1) ενώ στη συνέχεια σημειώνει εμφατικά το ότι δαγκώνουν ο ένας τον άλλον (5, 15). Για όσους επιδιώκουν την περιτομή ώστε να *τελειωθούν* εντασσόμενοι σε έναν εκλεκτό λαό ισχύει το απόλυτο (σε αόριστο) *κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* (5, 4). Και στη Ρωμ. αποδεικνύεται ότι οι *πνευματοφόροι* πάσχουν εφόσον δεν αποδέχονται τους παλιννοστούντες «ασθενούντες τη πίστη» ιουδαιοχριστιανούς που νηστεύουν από συγκεκριμένες τροφές (14, 1). Ήδη από τα (α), (β) και (γ) προκύπτει ότι όλα τα μέλη της Πρώτης Εκκλησίας θεωρούνταν πρόσωπα[[125]](#footnote-125) πνευματοφόρα παρά τα σοβαρά προβλήματα που εμφάνιζαν και μάλιστα κατεξοχήν από την υποτίμηση αδελφών εντός της Εκκλησίας. Το ίδιο συμβαίνει και στην Α’ Ιω.[[126]](#footnote-126)

1. Κ. Σιαμάκη, *Εξωχριστιανικές Μαρτυρίες για το Χριστό και τους Χριστιανούς*, Θεσσαλονίκη 1995, 75-77 [↑](#footnote-ref-1)
2. Σημειωτέον ότι ο Ρωμαιοκαθολικός αββάς A. Loisy (1857-1940/1902: The Gospel and the Church [«κόκκινο βιβλίο»]), Παριζιάνος φιλόλογος και εξηγητής ο οποίος αποδόμησε τις απόψεις Harnack και υπερασπίστηκε την ανάγκη ύπαρξης της Εκκλησίας ως συνέχειας της Παρουσίας του Κυρίου, καταδικάστηκε τελικά (1908) από τον πάπα (1907) καθώς η γνωστή ρήση του «ο Ι. Χριστός κήρυξε τη Βασιλεία και/αλλά ήλθε η Εκκλησία» ερμηνεύθηκε ως κριτική προς το θεσμό. Αυτός ισχυριζόταν ότι εφόσον η ουσία του Χριστιανισμού συνίσταται την εσωτερική και ατομική πραγματοποίηση των ευαγγελικών αρχών στην ψυχή, δεν είναι απαραίτητη η Εκκλησία.R. Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*, (Μτφρ. Π. Υφαντής-επιμέλεια Χ. Τουτούνα), Αθήνα 2002, 190-192. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ο Α.Ν. Παπαθανασίου, Μεταμοντέρνα ἀναβίωση τῆς πολυθεΐας ἐν ὀνόματι τῆς χριστιανικῆς ἐμμονῆς στὴν πίστη τῶν πατέρων. (Μία ἀντίφαση τῆς σύγχρονης ἐκκλησιαστικῆς πραγματικότητας). *Πάντα τα Έθνη* 108 (2008) 3-7 σημειώνει τα εξής: *Δημιούργησαν, λοιπόν, σοκ στην ύστερη αρχαιότητα τα δύο χαρακτηριστικά υπό τα οποία εμφανίστηκε η Εκκλησία στην ύστερη αρχαιότητα: Πρώτον, η πεποίθηση ότι η πολιτισμική και η θρη­σκευτική ταυτότητα δεν είναι άρρηκτα συνυφασμένα. Και δεύτερο, η έννοια της Ιεραποστολής. Ειδικά αυτή αποτέλεσε ένα πραγματικό novum πραγμα­τικό νεωτερισμό του Χριστιανισμού. Όπως έχει επισημανθεί παραστατικά, στον προχριστιανικό κόσμο οι μεταστροφές δεν είχαν το νόημα της εγκόλπωσης της αλήθειας, αλλά της επιλογής του εκάστοτε κατάλληλου γιατρού ανάμεσα σε πολλούς. Αντίθετα, τους Χριστιανούς μπορούμε να τους κατηγορήσουμε καθόσουν εγκατέλειψαν τα πάτρια για να υπερα­σπιστούν τη διδασκαλία του Ιησού, χωρίς να αποτελούν ένα έθνος όπως οι Ιουδαίοι. Τους Ιουδαίους δεν μπορεί να τους επικρίνει κανείς πού προ­στατεύουν τα έθιμά τους· μπορεί όμως να επικρίνει εκείνους πού εγκατέλειψαν τα δικά του για να Ιδιοποιηθούν των Ιουδαίων».* [↑](#footnote-ref-3)
4. 4. Γιοακίμ Γνίλκα**,** *Οι „Ναζαρηνοὶ” καὶ τὸ Κοράνι*[= Joachim Gnilka, *Die Nazarener und der Koran: eine Spurensuche*, Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 2007], Αθήνα: Ψυχογιός 2009. <http://www.psichogios.gr/site/Books/show?cid=22597> . (Μτφρ Σ.Δεσπότη σε συνεργασία με άλλους συντελεστές) [↑](#footnote-ref-4)
5. 27, 9: *Ἱκανοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου καὶ ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς* ***διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν*** *ἤδη παρεληλυθέναι παρῄνει ὁ Παῦλος*. [↑](#footnote-ref-5)
6. 18, 15: *εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ᾽ ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί· κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι*. Πρβλ. 16, 20-21: *καὶ προσαγαγόντες αὐτοὺς τοῖς στρατηγοῖς εἶπαν· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, 21  καὶ καταγγέλλουσιν ἔθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν*. 19, 33. [↑](#footnote-ref-6)
7. Η αραμαϊκή (άρα και αρχέγονη) έκφραση *εὶς τὸ Ὄνομα* (lesem = *σε συσχετισμό / κοινωνία με κάποιον* ή *εξαιτίας / χάριν τινός* ή *με σκοπό*) δεν έχει τοπική αλλά τελική σημασία: διά της βαπτίσεως οι πιστοί ενώνονται με τον Ιησού, γινόμενοι *σύμφυτοι* με το *ομοίωμα* (κατά το πρότυπο/την αναλογία) του θανάτου Του (Ρωμ. 6, 5). Ο Τρεμπέλας αποδίδει το λέξημα αυτό στο Ρωμ. 6, 5 ως εξής: *διότι εάν* ***μαζή φυτευμένα και θρεμμένα δένδρα,*** *έχωμεν γίνει ένα με τον Χριστόν εις το βάπτισμα που είναι ομοίωμα του θανάτου του*. Η ΕΒΕ αποδίδει: *όπως δηλ.* ***ενταχθήκαμε οργανικά*** *στο σώμα του Χριστού με μια πράξη που συμβολίζει συμμετοχή πραγματικά στο θάνατό του*. [↑](#footnote-ref-7)
8. [Deuteronomy](https://en.wikipedia.org/wiki/Book_of_Deuteronomy) [6:4–9](http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0506.htm#4), [11:13-21](http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0511.htm#13), and [Numbers](https://en.wikipedia.org/wiki/Book_of_Numbers) [15:37–41](http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0415.htm#37) [↑](#footnote-ref-8)
9. Ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ. [↑](#footnote-ref-9)
10. **Amidah** ([Hebrew](https://en.wikipedia.org/wiki/Hebrew_language): תפילת העמידה‬, ***Tefilat HaAmidah***, "The Standing Prayer"), also called the ***Shmoneh Esreh*** (שמנה עשרה‬, "The Eighteen", in [↑](#footnote-ref-10)
11. Σύμφωνα με τον Π. δεν μπορεί κάποιος να κοινωνεί της τραπέζης δαιμονίων, να παρακάθεται δηλ. σε γεύματα υπό την αιγίδα του Σεράπιδος ή του Διονύσου (Α' Κορ. 10, 21). [↑](#footnote-ref-11)
12. Βλ. J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ. Μια νέα Προσέγγιση*, Μτφρ. Σ.Σ. Δεσπότη, Αθήνα: Ουρανός 2009, 277.P. Harland, "Familial Dimensions of Group Identity (II): 'Mothers' and "Fathers' in Synagogues of the Greek World/' *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 38 (2007) 57-79. "Familial Dimensions of Group Identity: 'Brothers' (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East/7 *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 491-513. http://www.philipharland.com/publications.html.

    9 Ως κατεξοχήν Εκκλησία δηλώνεται στις Πρ. αυτή των Ιεροσολύμων (18, 22) καθώς συνιστά την μητέρα όλων των υπολοίπων, η οποία (όπως αποδεικνύεται από την Αποστολική Σύνοδο) μεριμνά για την αρμονική συνύπαρξη Ιουδαίων και Εθνικών. Τους μετέπειτα βυζαντινούς χρόνους επειδή όσον αφορά στη διοικητική οργάνωση του Χριστιανισμού, αποκλειστικό κριτήριο συστάσεως και υπάρξεως μιας «κατά τόπον Εκκλησίας», ήταν η εδαφικότητα, με την Δ' Οικουμενική Σύνοδο η *Μήτηρ Σίών,* το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, κατατάχθηκε τελευταίο, πέμπτο στην Ιεραρχία της Πενταρχίας (αφού η πόλη είχε χάσει πλέον την αίγλη της). [↑](#footnote-ref-12)
13. **M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*,** Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011Α. Γερ. Μουστάκη, *Πέτρος και Παύλος στην Αντιόχεια. Ιστορική και Ερμηνευτική Προσέγγιση*, Αδημ. Δ.Δ., Αθήνα 2011. [↑](#footnote-ref-13)
14. ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας, (1Pe 1:1 BGT) [↑](#footnote-ref-14)
15. 2, 9-11: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς·10  οἵ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες. 11Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς [↑](#footnote-ref-15)
16. *4:16-17 16  εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.17 ὅτι [ὁ] καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀφ᾽ ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ;* [↑](#footnote-ref-16)
17. Βλ. J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ. Μια νέα Προσέγγιση*, Μτφρ. Σ.Σ. Δεσπότη, Αθήνα: Ουρανός 2009, 277. [↑](#footnote-ref-17)
18. Παρότι ο Π. διαχωρίστηκε από τη Συναγωγή στην Αντιόχεια της Πισιδίας (13, 51), συνέχισε να εγκαινιάζει το Κήρυγμα σε κάθε πόλη από αυτή, αποσκοπώντας στο να αλιεύσει ευγενείς ψυχές/υπάρξεις, όπως όντως συμβαίνει στη Βέροια. Η επίθεση του Μαρκίωνα τον 2ο αι. μ.Χ. εναντίον της Π.Δ. υποδηλώνει ότι η ιεραποστολή στους Ιουδαίους συνέχιζε να αποτελεί ύψιστη προτεραιότητα για πολύ μεγαλύτερο χρονικό διάστημα από αυτό που της είχε αναγνωριστεί. Η αρχαιολογία ανακαλύπτει Συναγωγές δίπλα σε χριστιανικούς ευκτήριους οίκους, εβραϊκούς και χριστιανικούς ενταφιασμούς που απεικονίζουν αλληλεξαρτώμενη και στενά σχετιζόμενη κοινότητα Εβραίων και Χριστιανών όπου τα σαφή διαχωριστικά σημάδια ήταν δυσδιάκριτα μέχρι τον 3ο-4ο αι. μ. Χ.. Η ιουδαϊκή μεταστροφή στο χριστιανισμό παρέμενε ένας ακόμη σημαντικός παράγων στο 4ο και 5ο αι. ενώ οι Ομιλίες *Κατά Ιουδαίων* του Ιωάννη του Χρυσοστόμου προϋποθέτουν ότι Εκκλησία και Συναγωγή ήταν στην καθημερινότητα συγκοινωνούντα δοχεία. [↑](#footnote-ref-18)
19. ### Philip A. Harland, Associations, Synagogues, and Congregations <http://philipharland.com/greco-roman-associations/> https://archive.org/details/Religions\_of\_the\_Ancient\_Mediterranean

    [↑](#footnote-ref-19)
20. *20Συμβολάς γε μὴν καὶ ἐράνους φέρειν ἐπὶ μὲν τῇ τοῦ ἀρίστου κτήματος μετουσίᾳ, φρονήσεως, ἐπαινετὸν καὶ συμφέρον, ἕνεκα δὲ τῆς τοῦ ἀκροτάτου πάντων κακοῦ, ἀφροσύνης, ἀλυσιτελές τε καὶ ψεκτόν. 21 αἱ μὲν οὖν πρὸς τὸ ἄριστον* ***συμβολαὶ πόθος ἀρετῆς, τῶν καλῶν ζῆλος, μελέται συνεχεῖς, ἀσκήσεις ἐπίμονοι, ἄτρυτοι καὶ ἀκμῆτες πόνοι****, αἱ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον* ***ἄνεσις, ῥᾳθυμία, τρυφή, θρύψις, παντελὴς ἐκδιαίτησις. 22ἰδεῖν μέντοι καὶ τοὺς ἐπαποδυομένους πολυοινίᾳ καὶ καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν γυμναζομένους καὶ ἀθλοῦντας τοὺς ἐπ᾽ ἀπληστίᾳ γαστρὸς ἄθλους*** *ἔστι συμβολὰς μὲν ὡς ἐπί τινι τῶν λυσιτελῶν εἰσφέροντας, ζημιουμένους δὲ πάντα, χρήματα, σώματα, ψυχάς· τὰ μὲν γὰρ εἰσφέροντες μειοῦσι τὴν οὐσίαν, τῶν δὲ σωμάτων διὰ τὸ ἁβροδίαιτον κατακλῶσι καὶ θρύπτουσι τὰς δυνάμεις, τὰς δὲ ψυχὰς ποταμοῦ χειμάρρου τρόπον ἀμετρίᾳ τροφῶν ἐπικλύζοντες εἰς βυθὸν ἀναγκάζουσι δύεσθαι.* ***23τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὅσοι φέρουσιν ἐράνους ἐπὶ καθαιρέσει παιδείας, τὸ κυριώτατον τῶν ἐν αὐτοῖς ζημιοῦσι, διάνοιαν, ἀποκόπτοντες αὐτῆς τὰ σωτήρια, φρόνησιν καὶ σωφροσύνην, ἔτι δὲ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην****. διό μοι δοκεῖ καὶ αὐτὸς ὀνόματι συνθέτῳ χρῆσθαι τῷ "συμβολοκοπῶν" πρὸς δήλωσιν ἐναργεστέραν τοῦ σημαινομένου, διότι τὰ κατὰ ἀρετῆς ἐπιχειρήματα ὥσπερ τινὰς συμβολὰς καὶ ἐράνους εἰσφέροντες τιτρώσκουσι καὶ διαιροῦσι καὶ συγκόπτουσι μέχρι παντελοῦς φθορᾶς τὰς φιληκόους καὶ φιλομαθεῖς ψυχάς. 24ὁ μὲν οὖν σοφὸς Ἀβραὰμ ἐπανελθεῖν λέγεται "ἀπὸ τῆς κοπῆς τοῦ Χοδολλαγόμορ καὶ τῶν βασιλέων τῶν μετ᾽ αὐτοῦ", ὁ δ᾽ Ἀμαλὴκ ἔμπαλιν τοῦ ἀσκητοῦ "τὴν οὐραγίαν κόπτειν" ἀκολουθίᾳ φύσεως· ἐχθρὰ γὰρ τὰ ἐναντία καὶ τὸν ἐπ᾽ ἀλλήλοις ὄλεθρον ἀεὶ μελετῶντα. 25τὸν δὲ κομίζοντα τὰς συμβολὰς καὶ ταύτῃ μάλιστ᾽ ἄν τις αἰτιάσαιτο, ὅτι οὐ μόνον ἀδικεῖν, ἀλλὰ καὶ συναδικεῖν ἔγνωκεν ἑτέροις ἀξιῶν τὰ μὲν αὐτὸς εἰσηγεῖσθαι, τὰ δ᾽ εἰσηγουμένων ἄλλων ἀκροᾶσθαι, ὅπως καὶ φύσει καὶ μαθήσει διαμαρτάνων μηδεμίαν εἰς σωτηρίαν ὑπολείπηται χρηστὴν ἐλπίδα ἑαυτῷ, καὶ ταῦτα νόμου διειρηκότος "μὴ γίνεσθαι μετὰ πολλῶν ἐπὶ κακίᾳ" 26τῷ γὰρ ὄντι πολύχουν μὲν καὶ πολυφορώτατον ἐν ἀνθρώπων ψυχαῖς τὸ κακόν, ἐσταλμένον δὲ καὶ σπάνιον τἀγαθόν. παραίνεσις οὖν ὠφελιμωτάτη μὴ τοῖς πολλοῖς, μεθ᾽ ὧν τὸ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγοις, μεθ᾽ ὧν τὸ δικαιοπραγεῖν, συμφέρεσθαι.* [↑](#footnote-ref-20)
21. HE **Legatio ad Gaium 1:312** for that these assemblies were not revels, which from drunkenness and intoxication proceeded to violence, so as to disturb the peaceful condition of the country, but were rather schools of temperance and justice, as the men who met in them were studiers of virtue, and contributed the first fruits every year, sending commissioners to convey the holy things to the temple in Jerusalem. μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα ***συνόδους ἐκ μέθης καὶ παροινίας ἐπισυστάσας, ὡς λυμαίνεσθαι τὰ τῆς εἰρήνης*** ἀλλὰ **διδασκαλεῖα σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀνδρῶν** ἐπιτηδευόντων μὲν ἀρετήν, ἀπαρχὰς δὲ ἐτησίους συμφερόντων ἐξ ὧν ἀνάγουσι θυσίας στέλλοντες ἱεροπομποὺς εἰς τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερόν [↑](#footnote-ref-21)
22. 32.70 δὲ τὰ τελευταῖα συμβάντα περὶ ὑμᾶς͵ ὅτε [γὰρ] καθ΄ αὑτοὺς ἦτε. οὐχ ὁ μὲν βασιλεὺς ὑμῶν περὶ αὔλησιν ἠσχολεῖτο καὶ μόνῳ τούτῳ προσεῖχεν͵ ὑμεῖς δὲ πρὸς ἐκεῖνον μὲν ἀπεχθῶς͵ πρὸς ἀλλήλους δὲ στασιαστικῶς διέκεισθε͵ χωρὶς ἕκαστοι καὶ καθ΄ αὑτοὺς διαφθείροντες τὰ πράγματα͵ **Σιμάριστοι καὶ τοιαῦθ΄ ἕτερα ἑταιρειῶν ὀνόματα**· ὥστε φυγεῖν αὐτὸν ἠναγκάσατε καὶ μετὰ ταῦτα κατιέναι πολέμῳ καὶ διὰ Ρωμαίων; καὶ τέλος ἐκεῖνος μὲν αὐλῶν͵ ὑμεῖς δὲ ὀρχούμενοι τὴν πόλιν ἀπωλέσατε. καὶ νῦν οὕτως ἐπιεικεῖς ἔχοντες ἡγεμόνας εἰς ὑποψίαν αὐτοὺς καθ΄ ὑμῶν αὐτῶν ἠγάγετε͵ ὥστε ἐπιμελεστέρας χρῆναι φυλακῆς ᾠήθησαν ἢ πρότερον· καὶ τοῦτο εἴργασθε δι΄ ἀγερωχίαν͵ οὐκ ἐπιβουλεύοντες. ὑμεῖς γὰρ ἂν ἀποσταίητέ τινος; πολεμήσαιτε δ΄ ἂν ὑμεῖς μίαν ἡμέραν; οὐκ ἐν τῇ γενομένῃ ταραχῇ μέχρι σκωμμάτων ἐθρασύνοντο οἱ πολλοί͵ τινὲς δὲ ὀλίγοι βάλλοντες ὅ͵τι ἔτυχον ἅπαξ ἢ δίς͵ ὥσπερ οἱ καταχέοντες τῶν παριόντων͵ κατέκειντο εὐθὺς ᾄδοντες͵ οἱ δ΄ ἐπὶ τοὺς ὅρμους 32.72 ᾔεσαν ὥσπερ ἐν ἑορτῇ πιούμενοι. καὶ μὴν ἐκεῖνο μέμνησθε τὸ γε λοῖον ὡς ὁ βέλτιστος ὑμῖν Κόνων ἐχρήσατο προελθών͵ οὗ μάλιστα τὸ πλῆθος ὑμῶν συνειστήκει͵ καὶ δείξας τινὰ τόπον βραχὺν προ ηγόρευεν ὡς εἰ μὲν αὐτὸς ἐκεῖ προέλθοι͵ νενικηκὼς εἴη καὶ δέοι ὑμᾶς ἀπαλλάττεσθαι καθ΄ αὑτοὺς καὶ παραχωρεῖν· εἰ δ΄ ὑμεῖς͵ [↑](#footnote-ref-22)
23. S. Benko, Pagan Criticism during the first Two Centuries, *ANRW* 2.23.2 1055-1118, Andreas Merkt, „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern." Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum, *Frühchristentum und Kultur*, Ferdinand R. Prostmeier (Hgg.), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007 293-310. Alberto C. Capboscq, Aspekte der Paideia bei Gregor dem Wundertäter, 279-291. [↑](#footnote-ref-23)
24. „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern." Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum, *Frühchristentum und Kultur*, Ferdinand R. Prostmeier (Hgg), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007 293-310. Τον συγκεκριμένο συγγραφέα αντικρούει ο J.S. Kloppenborg, Edwin Hatch: Churches and Collegia, *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honor of John C. Hurd*, Bradley H. McLean(ed.) 212-238. JSNTSup 86 Sheffield: JSOT 1993. Αυτός ισχυρίζεται ότι ο όρος *εκκλησία* αλλά και τα ονόματα αξιωματούχων (επίσκοπος, διάκονος Φιλ. 1, 1) παρέπεμπαν σε κολλήγια. Επίσης σε σχετικό έργο του **συσχετίζει τους όρους *φιλαδέλφια* και *θεοδίδακτος* (Α’ Θεσ. 4, 9-12) με τους Διόσκουρους και τους θιάσους στη Θεσσαλονίκη (*NTS* 39, 265-289), ενώ αντίστοιχο πρόβλημα με την προσφυγή στα εθνικά δικαστήρια (Α’ Κορ. 6) αντιμετώπιζαν και οι συγκεκριμένοι εθνικοί θεσμοί.** Η μοναδική διαφορά μεταξύ Εκκλησίας και των αντίστοιχων θεσμών εντοπίζεται στο ρόλο του προστάτη - πάτρωνα και της χορηγίας. Σύνοψη των απόψεων που έχουν διατυπωθεί βλ. R.S. Ascough, *The Formation of Pauline Churches?* New York: Paulist 1998, 71-94. [↑](#footnote-ref-24)
25. Αυτή η σύνθεση πραγματώνεται κατεξοχήν με τους Απολογητές και ιδίως τον Ιουστίνο (*Διάλ.* 8). Πρβλ. Γαληνού (από την Πέργαμο 129 – 199/217 μ.Χ.), *Περί Διαφοράς Σφυγμών* 2.4. 3.3. [↑](#footnote-ref-25)
26. ***Η πίστη (π.)*** *δεν αφορά μόνον στο να γίνει κάποιος χριστιανός αλλά και στο να είναι. Συνιστά δείκτη ταυτότητας (identity marker) του νεοσύστατου κινήματος αφού αυτή καθεαυτή η π. και όχι το αντικείμενό της, συχνά αντιθετικά προς το* ***ιουδαϊκό ήθος*** *των* ***ἐκ τοῦ Νόμου (οἱ τῆς Περιτομῆς. Ρωμ. 4, 12),*** *διαφοροποιεί από τους εκτός τα μέλη της Εκκλησίας (με το οποίο λέξημα εναλλάσσεται στο Γαλ. 1, 13. 23) που* Η ένσταση του αναγνώστη σε αυτή τη θεώρηση της πίστης είναι ότι οι χριστιανοί δεν ήταν γνωστοί στους εκτός με το όνομα πιστεύοντες αλλά ως Ναζωραίοι (= οι τηρούντες;). [↑](#footnote-ref-26)
27. 1 Το άρθρο του Μ. Wolter, πρωτοδημοσιεύτηκε με τίτλο Paulinische Ethik als angewandte Ekklesiologie, στο *Sacra Scripta* V.I (2008) 45-57.

    2 *Εάν ούν συνέλθη ή Εκκλησία όλη επί το αυτό και πάντες λαλώσιν γλώσσαις* (14, 23).

    3 Σύμφωνα με τον Philip A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities.* T&T Clark. New York-London, 2009, 44-45, ο όρος *εκκλησία* χρησιμοποιείται εξαιρετικά σπάνια για να προσδιορίσει θιάσους. Πρόκειται για την επιγραφή στην Ασπενδο της Παμφυλίας *IGLAM 1381-82.* Ο όρος προσδιορίζει και μια ειδική συνάντηση της *συνόδου* των εμπόρων από την Τύρο στη Δήλο *(IDelos* 1519, lines 1-2=CIG 2271). Παρομοίως και μια οργάνωση γυμνασίου με τον τίτλο *άλειφόμενοι* στη Σάμο αναφέρεται στη συνάντηση της με τον όρο *εκκλησία.* Ευχαριστώ την Κυριακή Μελέτση Μ.Α. για τη σχετική ενημέρωση. Σημειωτέον ότι οι θίασοι χρησιμοποιούσαν πολιτικούς όρους και μιμούνταν πολιτικά αξιώματα. [↑](#footnote-ref-27)
28. L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer1990, 87. Σχετικά με την εκκλησιολογία των συγγραφέων και των έργων της Κ.Δ. αξιόλογη είναι η μονογραφία του J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993 καθώς επίσης και το λήμμα του *ἐκκλησία* *EWNT* 1 908-1011. [↑](#footnote-ref-28)
29. Στο Α’ Κορ. 15, 4-6 επισημαίνεται ότι η μεσσιανική Εκκλησία των εσχάτων και της σωτηρίας δεν συγκροτήθηκε από κλήση που δέχθηκε κάποιος επί τη βάσει μιας ατομιστικής και μυστικιστικής εμπειρίας αλλά με την αυτοψία του αναστάντος Κυρίου από συνεχώς διερυνόμενους κύκλους μαθητών και τις εμφανίσεις Του στο πλαίσιο της ιστορίας και του κόσμου: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (15, 17). [↑](#footnote-ref-29)
30. Σημειώνει ο Π. χρησιμοποιώντας την ειρωνεία: *ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ· ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν· λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν· ὡς* ***περικαθάρματα***(= το σκουπίδι της σκούπας) *τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων* ***περίψημα***(= το σκουπίδι της σπάτουλας) *ἕως ἄρτι* (4, 10-13). [↑](#footnote-ref-30)
31. Α’ Κορ. 1 ,17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ Σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.*  [↑](#footnote-ref-31)
32. Ως κατεξοχήν Εκκλησία δηλώνεται στις Πρ. αυτή των Ιεροσολύμων (18, 22) καθώς συνιστά την μητέρα όλων των υπολοίπων, η οποία (όπως αποδεικνύεται από την Αποστολική Σύνοδο) μεριμνά για την αρμονική συνύπαρξη Ιουδαίων και Εθνικών. Τους μετέπειτα βυζαντινούς χρόνους επειδή όσον αφορά στη διοικητική οργάνωση του Χριστιανισμού, αποκλειστικό κριτήριο συστάσεως και υπάρξεως μιας «κατά τόπον Εκκλησίας», ήταν η εδαφικότητα, με την Δ’ Οικουμενική Σύνοδο η *Μήτηρ Σιών*, το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, κατατάχθηκε τελευταίο, πέμπτο στην Ιεραρχία της Πενταρχίας (αφού η πόλη είχε χάσει πλέον την αίγλη της). [↑](#footnote-ref-32)
33. Σχετικά με την Θεσσαλονίκη και τους κατοίκους της βλ. Christoph von Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT 2- 125; Tübingen2001. Christopher Steimle, Religion im römischen Thessaloniki (Studien u. Texte zu Antike und Christentum 47), Mohr Siebeck, Tübingen 2008. [↑](#footnote-ref-33)
34. Chrys Caragounis, a House Church in Corinth? An Inquiry into the Structure of Early Corinthian Christianity*, Απόστολος Παύλος και Κόρινθος…* Τόμος Α’365-417. [↑](#footnote-ref-34)
35. Πρβλ. *Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων* (14, 33). [↑](#footnote-ref-35)
36. Πρβλ. τη ρητορική ανάλυση των δύο Προς Κορινθίους Επιστολών βλ. [Ben Witherington](http://direct.crossrhythms.co.uk/search/artist/Ben+Witherington) III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* Μichigan: Eerdmans 1995. [↑](#footnote-ref-36)
37. H.-J. Klauck, Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth, *Gemeinde, Amt, Sakrament*, Würzburg 1989, 46-58. [↑](#footnote-ref-37)
38. O όρος χρησιμοποιείται από τον αρχιμ. Γ. Παπαθωμά στο προμνημονευθέν άρθρο του. [↑](#footnote-ref-38)
39. < ghetto= χυτήριο. Η σημερινή σημ. οφείλεται στο όνομα ενός μικρού νησιού κοντά στη Βενετία, όπου υπήρχε ένα χυτήριο και είχαν υποχρεωθεί να διαμένουν οι Εβραίοι τον 16ο αι. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ο Α.Ν. Παπαθανασίου, Μεταμοντέρνα ἀναβίωση τῆς πολυθεΐας ἐν ὀνόματι τῆς χριστιανικῆς ἐμμονῆς στὴν πίστη τῶν πατέρων. (Μία ἀντίφαση τῆς σύγχρονης ἐκκλησιαστικῆς πραγματικότητας). *Πάντα τα Έθνη* 108 (2008) 3-7 σημειώνει τα εξής: *Δημιούργησαν, λοιπόν, σοκ στην ύστερη αρχαιότητα τα δύο χαρακτηριστικά υπό τα οποία εμφανίστηκε η Εκκλησία στην ύστερη αρχαιότητα: Πρώτον, η πεποίθηση ότι η πολιτισμική και η θρη­σκευτική ταυτότητα δεν είναι άρρηκτα συνυφασμένα. Και δεύτερο, η έννοια της Ιεραποστολής. Ειδικά αυτή αποτέλεσε ένα πραγματικό novum πραγμα­τικό νεωτερισμό του Χριστιανισμού. Όπως έχει επισημανθεί παραστατικά, στον προχριστιανικό κόσμο οι μεταστροφές δεν είχαν το νόημα της εγκόλπωσης της αλήθειας, αλλά της επιλογής του εκάστοτε κατάλληλου γιατρού ανάμεσα σε πολλούς. Αντίθετα, τους Χριστιανούς μπορούμε να τους κατηγορήσουμε καθόσουν εγκατέλειψαν τα πάτρια για να υπερα­σπιστούν τη διδασκαλία του Ιησού, χωρίς να αποτελούν ένα έθνος όπως οι Ιουδαίοι. Τους Ιουδαίους δεν μπορεί να τους επικρίνει κανείς πού προ­στατεύουν τα έθιμά τους· μπορεί όμως να επικρίνει εκείνους πού εγκατέλειψαν τα δικά του για να Ιδιοποιηθούν των Ιουδαίων».* [↑](#footnote-ref-40)
41. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀπόδοση στὴ Νέα Ἑλληνικὴ τῶν τεσσάρων καθηγητῶν (Π. Βασιλειάδη, Ἰ. Γαλάνη, Γ. Γαλίτη, Ἰ. Καραβιδοπούλου,*Ἡ Καινή Διαθήκη. Τὸ πρωτότυπο κείμενο μὲ μετάφραση στὴ δημοτική,* Αθήνα 1989) τὴν ὁποία κυκλοφόρησε ἡ Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἐταιρεία. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ο όρος *καθολική Εκκλησία* εισάγεται από τον Ιγνάτιο, *Σμύρν.* 8.2. *Μαρτ. Πολυκάρπου* επιγραφή. 8.1. Σχετικά με τον υπερτοπικό και «διατοπικό» χαρακτήρα θιάσων και συνόδων βλ. [Richard Stephen Ascough, *Voluntary Associations and Community Formation: Paul’s Macedonian Christian Communities in Context.*](http://hdl.handle.net/1807/10488) PhD diss. University of St. Michael’s College, 1998 276-287. Σχετικά με την ιστορία της Έρευνας σχετικά με τις πιθανές επιδράσεις στην οργάνωση της Εκκλησίας βλ. του ιδίου, *The Formation of Pauline Churches?* New York: Paulist 1998, 71-94. Για τη σχέση μεταξύ των δύο θεσμών πηγές μπορούν να θεωρηθούν η επιστολή του Πλίνιου 10.96, ο Κέλσος (1.1. 8.17,47), ο Αλέξανδρος Σεβήρος (*Historia Augusta, Vita Alex.* 49) και ο Τερτυλιανός (*Apologia* 38-39). Σημειωτέον ότι όπως αποδεικνύει ο αιγυπτιακός PLondon 2710 από τα τέλη της πτολεμαϊκής εποχής οι θίασοι/σύνοδοι αντιμετώπιζαν και προβλήματα με σχίσματα, όπως συμβαίνει στους Κορίνθιους. [↑](#footnote-ref-42)
43. Α’ Παρ. 28, 7-8: *καὶ κατορθώσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐὰν ἰσχύσῃ τοῦ φυλάξασθαι τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ κρίματά μου ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη καὶ νῦν κατὰ πρόσωπον πάσης* ***ἐκκλησίας Κυρίου*** *καὶ ἐν ὠσὶν Θεοῦ ἡμῶν φυλάξασθε καὶ ζητήσατε πάσας τὰς ἐντολὰς Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἵνα κληρονομήσητε τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ κατακληρονομήσητε τοῖς υἱοῖς ὑμῶν μεθ᾽ ὑμᾶς ἕως αἰῶνος.* Νεεμ. 13, 1-2: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεγνώσθη ἐν βιβλίῳ Μωυσῆ ἐν ὠσὶν τοῦ λαοῦ καὶ εὑρέθη γεγραμμένον ἐν αὐτῷ ὅπως μὴ εἰσέλθωσιν Αμμανῖται καὶ Μωαβῖται* ***ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ*** *ἕως αἰῶνοςὅτι οὐ συνήντησαν τοῖς υἱοῖς Ισραηλ ἐν ἄρτῳ καὶ ἐν ὕδατι.* [↑](#footnote-ref-43)
44. ### H.J. Fabry, Qahal [*Theological dictionary of the Old Testament* 12](http://books.google.gr/books?id=LW8XieaBETIC&pg=PA559&lpg=PA559&dq=qahal+el+Qumran&source=bl&ots=fWhLsgukqL&sig=NRsYE-tWmTcY_iwx-YGmt3gU5PI&hl=el&ei=Tm6PTfa1DJHGswbI2umZCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBgQ6AEwAA), 558.

    [↑](#footnote-ref-44)
45. *Ἐκκλησίαν δὲ Θεοῦ καλεῖ͵ δεικνὺς ὅτι ἡνῶσθαι αὐτὴν χρή. Εἰ γὰρ Θεοῦ ἐστιν͵ ἥνωται͵ καὶ μία ἐστὶν͵ οὐκ ἐν Κορίνθῳ μόνον͵ ἀλλὰ καὶ ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ. Τὸ γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ͵ ἀλλὰ ἑνώσεώς ἐστι καὶ συμφωνίας ὄνομα.*Στην Υπόθεση της Επιστολής αποκαλεί τις μερίδες *συμμορίες.* [↑](#footnote-ref-45)
46. Χ. Γνίλκα, *Χριστιανισμός και Ισλάμ. Μια νέα Προσέγγιση*. Αθήνα: Ψυχογιός 2009, 303-305. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ενίοτε το ἡμεῖς στα παύλεια έργα αφορά στους αποστόλους, οι οποίοι κυρίως ένεκα των παθημάτων τους αντιπαραβάλλονταν με άλλους κήρυκες. Βλ. Βλ. Σ. Δεσπότη, Η Εσχατολογική Πορεία στη Δόξα (β’ Κορ. 3, 18), *H Κ.Δ. στον 21ο αι.* *Τόμ. Β’ Ανθρώπινο Πρόσωπο και Ήθος στην Καινή Διαθήκη.* *Βιβλικές Μελέτες στη βιβλική Ηθική*, Αθήνα: Άθως 2008, 485-506. [↑](#footnote-ref-47)
48. Ό,τι σημειώνω με πλάγια διαφοροποιεί το παύλειο Σώμα από την χρήση της μεταφοράς του σώματος στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο που χρησιμοποιούνταν για την καθ***ιέρωση*** της ιεραρχίας της πυραμίδας και της διάκρισης των ανθρώπων σε κατηγορίες. [↑](#footnote-ref-48)
49. Με τον όρο ***ιδιώτης*** νοείται στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο αυτός που δεν έχει συγκεκριμένο χάρισμα ή αξίωμα. Ο ίδιος ο Π. θεωρείται *ιδιώτης τῷ λόγωι* (Β’ Κορ. 11, 6). Προφανώς, όμως, στο Α’ Κορ. 14, ο όρος δεν σημαίνει απλώς εκείνον που δεν διαθέτει το χάρισμα της γλωσσολαλιάς, το οποίο (χάρισμα) σκοπίμως ο Π. τοποθετεί **τελευταίο** στον κατάλογο των χαρισμάτων (12, 28 μετά τα **χαρίσματα ἰαμάτων**, **ἀντιλήμψεις** [το χάρισμα να βοηθά κάποιος τον άλλον !], **κυβερνήσεις**) αν και ανήκε στην κορυφή των προτιμήσεων των Κορινθίων. Καταρχάς προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι εναλλάσσεται με τον όρο **άπιστος,** ο οποίος στον Π. σημαίνει εκείνον που δεν ανήκει στην Εκκλησία αλλά στον κόσμο (Α’ Κορ. 6, 6. 7, 12-15. Β’ Κορ. 6, 14-15 «σκότος»). Οι συγκεκριμένοι **εισέρχονται** ενώ η εκκλησία ήδη έχει συνέλθει, αν και στην έρευνα η συγκεκριμένη σύναξη δεν νοείται πάντα ως ***ευχαριστιακή***. Ειδικότερα: ***23 Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ*** *καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν* ***δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι****, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι «μαίνεσθε»; 24ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ* ***τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης****, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων.* Μαζί με τους απίστους οι ιδιώτες θα εκφράσουν την άποψη ότι οι συγκεκριμένοι χαρισματούχοι μαίνονται, πράγμα το οποίο δεν θα μπορούσε ποτέ να συμβεί αν «***ιδιώτες είναι οι δι’ ύδατος βεβαπτισμένοι εις άφεσιν αμαρτιών*** *εν καταστάσει καθάρσεως και μη λαβόντες εισέτι την υπό του Πνεύματος μεταβίβασιν των προσευχών και ψαλμών εκ της λογικής εις το επανελθόν εν τη καρδία πνεύμα, δι’ ο και δεν αποτελούν εισέτι μέλη του σώματος του Χριστού, ενώ άπιστοι […] είναι προφανώς οι μη εισελθόντες εις το στάδιον της καθάρσεως*» (Ι. Ρωμανίδου, *Το Προπατορικόν Αμάρτημα*, Αθήνα: Δόμος 21992, κθ). Αντιθέτως η πατερική ερμηνευτική παράδοση για το συγκεριμένο χωρίο είναι η εξής: Ι. Χρυσόστομος *ἡ μὲν προφητεία καὶ ἐν τοῖς ἀπίστοις καὶ ἐν τοῖς πιστοῖς ἰσχύει· τὴν δὲ γλῶτταν ἀκούοντες* ***οἱ ἄπιστοι καὶ ἀνόητοι****͵ οὐ μόνον οὐ κερδαίνουσιν͵ ἀλλὰ καὶ καταγελῶσιν͵ ὡς μαινομένων͵ τῶν φθεγγομένων. Καὶ γὰρ εἰς σημεῖόν ἐστιν αὐτοῖς μόνον· τουτέστιν͵ εἰς τὸ* ***ἐκπλήττεσθαι ἁπλῶς****· ὡς οἵ γε νοῦν ἔχοντες καὶ ἐκέρδαινον͵ δι΄ ὃ ἐδόθη τὸ σημεῖον. Οὐ γὰρ μόνον οἱ μέθην αὐτῶν κατηγοροῦντες ἦσαν τότε͵ ἀλλὰ πολλοὶ καὶ ἐθαύμαζον αὐτοὺς͵ ὡς τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ διηγουμένους·* ***ὥστε οἱ γελῶντες͵ οἱ ἀνόητοι ἦσαν*** (PG. 61.308.11-21)*.*ήδη ο ιερός Πατήρ έχει σχολιάσει το Α’ Κορ. 14, 16 ως εξής: *Σκόπει πῶς πάλιν ἐνταῦθα πρὸς τὴν σπάρτην τὸν λίθον ἄγει͵ τὴν οἰκοδομὴν πανταχοῦ ζητῶν τῆς Ἐκκλησίας.* ***Ἰδιώτην δὲ τὸν λαϊκὸν λέγει****͵ καὶ δείκνυσι καὶ αὐτὸν οὐ μικρὰν ὑπομένοντα τὴν ζημίαν͵ ὅταν τὸ Ἀμὴν εἰπεῖν μὴ δύνηται. Ὃ δὲ λέγει͵ τοῦτό ἐστιν· Ἂν εὐλογήσῃς τῇ τῶν βαρβάρων φωνῇ͵ οὐκ εἰδὼς τί λέγεις͵ οὐδὲ ἑρμηνεῦσαι δυνάμενος͵ οὐ δύναται ὑπο φωνῆσαι τὸ Ἀμὴν ὁ λαϊκός*(PG. 61.300.26-33)*.*Ο Θεοδώρητος Κύρου συμπληρώνει: *Ἰδιώτας ἐνταῦθα* ***τοὺς ἀμυήτους ἐκάλεσε****͵ καὶ διδάσκει ὡς οἱ μὴ συνιέντες τῶν λεγομένων͵ μεμηνότων περὶ αὐτῶν σχήσουσι δόξαν*(PG. 82.344.28-30). Στη σύγχρονη ερμηνευτική παράδοση και για ένα μέρος αυτής, οι ιδιώτες εκλαμβάνονται ως ένα είδος προσηλύτων (Walter Bauer*,* Kurt Aland*,* Barbara Aland*,* *Griechisch-Deutsches* Wörterbuch *zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin [ …]: Walter de Gruyter 61988, ad loc). [↑](#footnote-ref-49)
50. Είναι αξιοσημείωτα εν προκειμένω τα εξής: (1) Η αγιότητα νοείται **ως κάτι ενεργητικό-θετικό** που μεταδίδει μέσω της γαμικής συνάφειας ο ευσεβής στο άπιστο έτερο ήμισυ μέσω της «οφειλής» και όχι ως κάτι «αρνητικό»: ως η μη μετάδοση «ακαθαρσίας» από τον άπιστο (όπως την «καρδιά της Πεντατεύχου» και το πρώτο «αναγνωστικό των Εβραιόπουλων, το Λευιτικό [πρβλ. Α’ Έσδρα] – αλλά και τη φύση, όπου κάποιος «κολλάει ασθένεια»). (2) Ήδη φυσικά αποδομείται και η αντίληψη ότι μέσω της σεξουαλικής πράξης μεταδίδεται κάτι μιαρό και «κληρονομείται» το προπατορικό ή μάλλον προμητορικό αμάρτημα, όπως διαδόθηκε από τον ιερό Αυγουστίνο και εντεύθεν. Εν προκειμένω ένεκα της αγιότητας του ενός μέλους, θεωρείται άγιος ο καρπός της σχέσης, τα παιδιά (τα οποία ήδη στην «Κατήχηση περί Ηθικής» του Ι. Χριστού στο Μκ. 9-10 προβλήθηκαν ως μοντέλα). [↑](#footnote-ref-50)
51. Πρβλ. παραπ. 2. [↑](#footnote-ref-51)
52. Αρχιμ. Γρηγόριος Παπαθωμάς, Η αντιθετική σχέση κατά τόπον Εκκλησίας και εκκλησιαστικής ‘Διασποράς’, *Σύναξη* 90 (2004) 28-41, εδώ 140. [↑](#footnote-ref-52)
53. Γιόσεφ Ράτζινγκερ, *Ο Ιησούς από Ναζαρέτ*, Μτφρ. Σ.Σ. Δεσπότης, Αθήνα: Ψυχογιός 2008, 65. [↑](#footnote-ref-53)
54. München-Zürich: Piper 2011. [↑](#footnote-ref-54)
55. Σ. Γιαγκάζογλου, Εκκλησία και Εκκλησιολογία, *Θεολογία* 81 (2010) 3-6. [↑](#footnote-ref-55)
56. Αρχ. σήμαινε τη δημόσια παροχή υπηρεσίας-χορηγίας προς το κοινό. Βλ. Η. Strathmann, λειτουργέω *ThWNT* IV 221-229. [↑](#footnote-ref-56)
57. O. Wischmeyer, 1 Korintherbrief, *Paulus. Leben-Umwelt-Werk-Brief*, Basel: Francke 2006, 138-163, εδώ 148. [↑](#footnote-ref-57)
58. < κατά+αρτίζω «προσαρμόζω, τακτοποιώ < άρτι (= κατάλληλος, ακριβής). Αρχικά ήταν ιατρικός όρος για την ορθοπεδική αποκατάσταση. [↑](#footnote-ref-58)
59. 7 Martinus de Boer, The Denial of the Resurrection of the Dead in the City of Corinth*.* *Απ. Παύλος και Κόρινθος*. *1950 Έτη από την Άφιξή του*. *Πρακτικά Α’ Παγκόσμιου Συνέδριου, Κόρινθος 2007.* Παπαδόπουλος, Κ. Μπελέζος, Σ. Δεσπότης, Χ. Καρακόλης (επιμ.)Αθήνα: Ψυχογιός 2009, Τόμ. Α’ 329-346. Σχετικά με τις μερίδες βλ. στον ίδιο συλλογικό τόμο Χρ. Οικονόμου, Οι μερίδες στην Εκκλησία της Κορίνθου Β’ 421-447. [↑](#footnote-ref-59)
60. Σύμφωνα με τον J.D.G. Dunn πιθανόν και η Γαλ. συγγράφηκε από την Κόρινθο. Βλ. *Beginnings from Jerusalem*, Michigan: Eedermans 2009, 556-7. [↑](#footnote-ref-60)
61. Στο επίλογο της Α’ Κορ. 16, 12 ο ίδιος ο Π. σημειώνει ότι ενώ τον προτρέπει να επισκεφθεί την Κόρινθο αυτός αρνείται καθώς προφανώς δεν θέλει να επιτείνει το πρόβλημα: *Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ παρεκάλεσα αὐτόν, ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ· ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ.*  [↑](#footnote-ref-61)
62. Και στις μέρες μας δεν είναι άγνωστη η προσκόλληση σε χαρισματικά πρόσωπα-στάρετς που ασκούν γοητεία με τον ωραίο λόγο, την εμφάνιση ή και τα *έργα* που κάνουν στην Ενορία τους. Είναι άλλωστε σύνηθες να θεοποιείται ο θεραπευτής ή/και μύστης από τον θεραπευμένο/μυημένο ιδίως όταν η ίαση αφορά σε ψυχικά τραύματα. Όπως σημειώνει ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, *το μονοπάτι προς την αιώνια δόξα του να γίνεις θεός είναι το να βοηθήσεις τον θνητό άνθρωπο* (*N. Hist.* 2.18).Μέχρι σήμερα επαναλαμβάνεται το «πλατωνικό» μότο «πάω στην Εκκλησία να σώσω την ψυχή μου» και εν’ ονόματι της χριστιανικής ελευθερίας από τον (ιουδαϊκό) Νόμο ακούγεται το σύνθημα *Πάντα μοι ἔξεστιν* ή από την άλλη πλευρά δαιμονοποιείται η σάρκα και ό,τι σχετίζεται με τη γυναίκα και την ανπαραγωγή. [↑](#footnote-ref-62)
63. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας 1998, 576. [↑](#footnote-ref-63)
64. M. Klinghardt, Hellenistisch-römische Staatsidee, *Neues Testament und Antike Kultur* Band 3, (ed. K. Erlemann…) Neukirchener 2005 143-150. Στην ιστοσελίδα του Μείζονος Ελληνισμού (και ειδικότερα στην Εγκυκλοπαίδεια) [http://www.fhw.gr/chronos/ 05/gr/politics/322synedries.html](http://www.fhw.gr/chronos/%2005/gr/politics/322synedries.html) σημειώνονται τα εξής: *Κατά τον 5ο αιώνα π.Χ. συνεδρίαζαν στην Πνύκα -ένα χαμηλό λόφο στα δυτικά της ακρόπολης- όπου υπήρχε και βωμός του Διός Αγοραίου, ενώ κατά τον 4ο αιώνα π.Χ. στο θέατρο του Διονύσου. Η "κυρία Εκκλησία" είχε καθορισμένα θέματα συζήτησης, όπως την επιχειροτονία, την έγκριση, δηλαδή την ψηφοφορία για την κρίση της* [*ορθής διοίκησης*](http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/politics/328eclogi.html) *των αρχόντων, τον επισιτισμό της πόλης, την άμυνα των συνόρων του κράτους, τις εισαγγελίες -δηλαδή τις καταγγελίες των πολιτών για έσχατη προδοσία, από τις οποίες οι πιο γνωστές περιπτώσεις ήταν η* [*παρώδηση*](http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/politics/450alcibiades.html) *των ελευσίνιων μυστηρίων και του ακρωτηριασμού των* [*Ερμών*](JAVASCRIPT:doNothing()) *κατά τις παραμονές της σικελικής εκστρατείας (415 π.Χ.)- την* [*οστρακοφορία*](http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/politics/323ostrakismos.html) *και την πολιτογράφηση ενός ατόμου. Η Εκκλησία του δήμου συνεδρίαζε συνολικά περίπου σαράντα φορές το χρόνο, σε τέσσερις τακτικές συνεδριάσεις στη διάρκεια κάθε μήνα (το αττικό έτος ήταν χωρισμένο σε 10 μήνες). Εκτός από τις τακτές γίνονταν και έκτακτες συνεδριάσεις: οι σύγκλητοι ή εκκλησίες φόβου και ταραχής, κάτω από την απειλή ή το πλήγμα μιας κοινής συμφοράς. Στην* [*Αρχαία Ελλάδα*](http://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CF%81%CF%87%CE%B1%CE%AF%CE%B1_%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%AC%CE%B4%CE%B1) *πολλές φορές ο όρος εκκλησία περιέγραφε την* ***συνάθροιση του συνόλου του στρατού*** *για να γίνει κάποια ανακοίνωση ή σύσκεψη για να βγουν κάποιες αποφάσεις. Η εκκλησία, που καθιερώθηκε από τον* [*Σόλωνα*](http://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A3%CF%8C%CE%BB%CF%89%CE%BD) *το* [*594 π.Χ.*](http://el.wikipedia.org/wiki/594_%CF%80.%CE%A7.)*, συγκαλούνταν από τον επιστάτη που ήταν μέλος της βουλής προκειμένου να αποφασίσει επί των προβουλευμάτων. Η ψηφοφορία γινόταν διά χειροτονίας, βοής ή ψηφοφορίας. Η πλειονότητα των αποφάσεων που σώζονται αφορά σε επαίνους, στεφάνους και ή ανεγέρσεις μνημείων.* [↑](#footnote-ref-64)
65. Πρβλ. Ομιλία του Χ. Γιανναρά με θέμα *Εκκλησία του Δήμου-Εκκλησία των πιστών* που παρατίθεται στο http://www.antifono.gr. [↑](#footnote-ref-65)
66. Πρβλ. http://www.ideografhmata.gr/forum/viewtopic.php?p=115356&sid=9c863ac3456cf0fce534f7ccf7ce30e8 : *Εν κατακλείδει ο Δήμος, εκ της ιδιοσυστάσεώς του, κατάφερε πολλάκις να οδηγήσει τας Αθήνας σε μειονεκτική θέση. Αι καταστροφικαί αποφάσεις του ήταν εκείναι που στέρησαν τη νίκη στον Πελοποννησιακό Πόλεμο και επέφεραν την πολιτικοστρατιωτική παρακμή μια ώρα αρχύτερα. Η υπερβολική εκμετάλλευσις, των ίδιων των όπλων που παρείχε το πολίτευμα για την ασφάλειά του, όπως ο οστρακισμός και αργότερα οι δίκες από διάφορους τυχοδιώκτες, συκοφάντες, δημαγωγούς, ωδήγησε στα πρόθυρα της εξάντλησης το ίδιο το σύστημα διακυβερνήσεως. Αυτό το εγνώριζε άριστα, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ισοκράτης. Τόσο η “Πολιτεία” και οι “Νόμοι”, όσο και ο “Αρεοπαγιτικός” αποτελούν προτάσεις για τον επαναπροσδιορισμό της Αθηναίων Πολιτείας. Ειδικά ο Ισοκράτης ανέλυσε καίρια την ψυχοπαθολογία της Αθηναϊκής Δημοκρατίας και πρότεινε μέσα από τους Λόγους του την επιστροφή εις την “Πάτριον Πολιτείαν” ως τη μοναδική διέξοδο από το οχλοκρατικό αδιέξοδο του 4ου π. Χ. αιώνος.* [↑](#footnote-ref-66)
67. K.Berger, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ekklesia“. *ZThK* 73 (1976) 167-207. [↑](#footnote-ref-67)
68. Πρβλ. την «απεικόνιση» της Ρώμης ως πόρνης στα Αποκ. 17-18 όπου γίνεται λόγος για εμπόριο σωμάτων και ψυχών (18, 13). [↑](#footnote-ref-68)
69. Σ. Δεσπότη, *Η Επουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη*, Διδ. Διατριβή, Wiesbaden 2000, 171 κε. [↑](#footnote-ref-69)
70. Σ. Δεσπότη, Ο απ. Παύλος στην Αθήνα. Συγχρονική Ερμηνεία του Πρ. 17, Αθήνα: Άθως 2009, 198-200. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ στην κλασική αγορά από τη συνολική επιφάνεια των 9.800 μ2., το 88% αντιστοιχούσε στην πολιτική λειτουργία, το 8% στη θρησκευτική και το 4% στην αναψυχή και τα θρησκευτικά κτίρια ήταν συγκεντρωμένα στο δυτικό τμήμα, κατά τη ρωμαϊκή εποχή οι πολιτικές δράσεις περιορίζονται στην τοπική αυτοδιοίκηση και τα ιερά αυξάνονται ραγδαία, κάτι που προκύπτει και από τα ψηφίσματα. [↑](#footnote-ref-70)
71. Στις Πρ. 7, 38 μνημονεύεται *η εκκλησία του ισραηλιτικού λαού στην έρημο*. Πρβλ. Εβρ. 2, 11-12. [↑](#footnote-ref-71)
72. Σ. Δεσπότη, *Η Ιεραποστολική Περιοδεία του Παύλου στον ελλαδικό Χώρο*, Αθήνα: Ουρανός 2011, 243-251. [↑](#footnote-ref-72)
73. Πρβλ. [Ralph Neuberth, Demokratie Im Volk Gottes? Untersuchungen Zur Apostelgeschichte.](http://www.opus-bayern.de/uni-wuerzburg/volltexte/2002/21/) Dr.Theol. diss. Universität Würzburg, 2000. [↑](#footnote-ref-73)
74. Το χωρίο είναι το εξής: *ἡμέραν ἣν ἔστητε ἐναντίον Κυρίου τοῦ Θεοῦ ὑμῶν ἐν Χωρὴβ τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας ὅτε εἶπεν Κύριος πρός με «ἐκκλησίασον πρός με τὸν λαόν καὶ ἀκουσάτωσαν τὰ ῥήματά μου ὅπως μάθωσιν φοβεῖσθαί με πάσας τὰς ἡμέρας ἃς αὐτοὶ ζῶσιν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν διδάξωσιν»*. [↑](#footnote-ref-74)
75. *Wörterbuch zur Bibel,* Harburg..: Furche 1971,199. [↑](#footnote-ref-75)
76. Αποδίδεται επίσης με τους όρους *ὄχλος, πλῆθος*. [↑](#footnote-ref-76)
77. L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer1990, 87. Σχετικά με την εκκλησιολογία των συγγραφέων και των έργων της Κ.Δ. αξιόλογη είναι η μονογραφία του J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993 καθώς επίσης και το λήμμα του *ἐκκλησία* *EWNT* 1 908-1011. [↑](#footnote-ref-77)
78. Στον ίδιο τον Ματθαίο την εξουσία του *δεσμεῖν και λύειν* λαμβάνουν στο 18, 18 και οι Δώδεκα. Ακόμη όμως και εάν ως πέτρα εννοηθεί ο ίδιος ο Κηφάς-Πέτρος, όπως σημειώνει ο π. Θεόδωρος Στυλιανόπουλος, Η Βιβλική Βάση του Πρωτείου, *ΔΒΜ* 23 (2005) 7-32, εδώ 27 *η «πρωτοκαθεδρία» του Πέτρου πρέπει να αξιολογηθεί αυστηρά με βάση το ευρύτερο πλαίσιο των Ευαγγελίων και των άλλων καινοδιαθηκικών κειμένων. Από αυτή την άποψη, τα προνόμια που έχει ο Πέτρος, καθώς και ο πραγματικός ρόλος του Πέτρου στην πρώτη Εκκλησία, πρέπει να εξεταστούν όσο πιο στενά γίνεται με τα προνόμια και το ρόλο των δώδεκα και των άλλων αποστολικών ηγετών, στους οποίους έχει εξίσου ανατεθεί θεία εντολή να κη­ρύξουν και να διδάξουν, να θεραπεύσουν και να υπηρετήσουν, να ποιμάνουν και να επιτιμήσουν. Ο Πέτρος είναι μια ξεχωριστή φυσιογνωμία στην Καινή Διαθήκη αλλά όχι η μόνη. Καμία αποστολική φυσιογνωμία δεν απολαμβάνει μια γενική κυριαρχία ή αποκλειστική εξουσία στην Καινή Διαθήκη. Με άλλα λόγια, το «πρωτείο» του Πέτρου δεν είναι η άσκηση δύναμης πάνω στους άλλους αποστόλους αλλά μια εξουσιοδοτημένη ηγεσία στα πλαίσια της κοινής αποστολικής εξουσίας στην κοινή ζωή της Εκκλησίας [...] Η έννοια του μεσσιανικού λαού του Θεού, η ισχυρή εικό­να της Εκκλησίας ως Σώματος Χριστού και ναού του Αγίου Πνεύματος, κα­θώς επίσης και η ενσωματωμένη σημασία του βαπτίσματος και του Μυστικού Δείπνου του Κυρίου, όλα αυτά εκφράζουν μια εγγενή θεολογική κίνηση προς την ενότητα. Με αυτό τον τρόπο, η Καινή Διαθήκη αποτελεί μαρτυρία μιας πλούσιας εκκλησιολογίας της κοινωνίας. Εντούτοις, παρά τους ισχυρούς αυ­τούς ενοποιούς παράγοντες, στην Καινή Διαθήκη δεν υπάρχει κανένας υπαι­νιγμός ότι η ενότητα της Εκκλησίας απαιτεί έναν και μοναδικό ηγέτη εκτός από το Χριστό*. Στο άρθρο αυτό μπορεί κανείς να ανακαλύψει και πλούσια βιβλιογραφία σχετικά με το θέμα. [↑](#footnote-ref-78)
79. J. Dunn, Εκκλησία και Εκκλησίες στην Καινή Διαθήκη (Μτφρ. Μ. Γκοτσιούδης), *δβμ* 24 (2006) 9-32. Ολόκληρο το συγκεκριμένο τεύχος είναι αφιερωμένο στην Εκκλησία. [↑](#footnote-ref-79)
80. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ Ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων* ***ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ****, Χάρις ὑμῖν καὶ Εἰρήνη.* Στο 2, 14 σημειώνονται τα εξής: *ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων.* [↑](#footnote-ref-80)
81. Γαλ. 1, 1-2: *Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ Πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ* ***ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας****.* Πρβλ. Πρ. 9, 31. [↑](#footnote-ref-81)
82. Το άρθρο του M. Wolter, πρωτοδημοσιεύτηκε με τίτλο Paulinische Ethik als angewandte Ekklesiologie, στο *Sacra Scripta* V.Ι (2008) 45-57. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Ἐὰν οὖν* ***συνέλθῃ ἡ Ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ*** *καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις* (14, 23). [↑](#footnote-ref-83)
84. Σύμφωνα με τον Philip A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities.* T&T Clark. New York-London, 2009, 44-45, ο όρος *εκκλησία* χρησιμοποιείται εξαιρετικά σπάνια για να προσδιορίσει θιάσους. Πρόκειται για την επιγραφή στην Άσπενδο της Παμφυλίας *IGLAM 1381-82.* Ο όρος προσδιορίζει και μια ειδική συνάντηση της *συνόδου* των εμπόρων από την Τύρο στη Δήλο (*IDelos* 1519, lines 1-2=CIG 2271). Παρομοίως και μια οργάνωση γυμνασίου με τον τίτλο *ἀλειφόμενοι* στη Σάμο αναφέρεται κατά τη συνάντησή της με τον όρο *ἐκκλησία*. Ευχαριστώ την Κυριακή Μελέτση Μ.Α. για τη σχετική ενημέρωση. Σημειωτέον ότι οι θίασοι χρησιμοποιούσαν πολιτικούς όρους και μιμούνταν πολιτικά αξιώματα. [↑](#footnote-ref-84)
85. Σύμφωνα με τον Π. δεν μπορεί κάποιος να κοινωνεί της τραπέζης δαιμονίων, να παρακάθεται δηλ. σε γεύματα υπό την αιγίδα του Σεράπιδος ή του Διονύσου (Α’Κορ. 10, 21). [↑](#footnote-ref-85)
86. Η αρχή της αντεστραμμένης πυραμίδας είναι ιδιαιτέρως αγαπητή στα έργα του Γέροντα Σωφρονίου Σαχάρωφ που την «εφήρμοσε» σε μονές που ίδρυσε στο Έσσεξ της Αγγλίας. Ο Η. Γεραρής, *Η Προσευχή για τη Σωτηρία του Κόσμου σύμφωνα με τη θεολογία του Γέροντος Σωφρονίου Σαχάρωφ* (1896-1993). Αδημ. Μάστερ, Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο 2010, 89-90 σημειώνει τα εξής: *Σύμφωνα με τη θεολογία του Γέροντα, παρουσιάζεται όλο το ανθρώπινο είναι δομημένο σαν πυραμίδα, στην οποία παρατηρείται ιεραρχική τάξη, ώστε άλλος είναι ανώτερος και άλλος κατώτερος. Η ιεράρχηση αυτή όπως και κάθε διαίρεση και ανισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους είναι συνέπεια της πτώσης των πρωτοπλάστων. Αυτή η διάκριση δεν αναιρεί την ανθρώπινη αξία, αλλά συγκροτεί την κοινωνική αρμονία. Παρατηρώντας τον ψυχο-φυσικό, αλλά και τον πνευματικό κόσμο της ανθρωπότητας μπορεί να διαπιστώσει κάποιος την ύπαρξη της πυραμίδας της ανισότητας. Όσοι βρίσκονται στην κορυφή της πυραμίδας κατεξουσιάζουν και συμπιέζουν όσους βρίσκονται στη βάση της. Από το άλλο μέρος, το ανθρώπινο πνεύμα ποθεί την ισότητα, η οποία είναι έμμονη απαίτηση που πηγάζει από τα βάθη της ανθρώπινης συνείδησης. Αλλά εκεί που υπάρχει ελευθερία δε μπορεί να υπάρξει ισότητα και έτσι αναζητείται λύση αυτού του αδιεξόδου. Ο Χριστός δεν αρνείται το γεγονός της ανισότητας, αλλά ανατρέπει την πυραμίδα. Γίνεται* ***η κορυφή της ανεστραμμένης πυραμίδας******που επωμίζεται το βάρος όλης της ανθρωπότητας*** *και έτσι εγκαθιστά την έσχατη τελειότητα. […] Οι πνευματικοί ποιμένες καλούνται να μιμηθούν τον Χριστό και τους Αποστόλους και να πορευθούν με πνεύμα διακονίας προς τη βάση της ανεστραμμένης πυραμίδας, εμπνεόμενοι από την κενωτική αγάπη του Χριστού, ώστε να άρουν το βάρος της κακίας και της αμαρτίας όλης της οικουμένης, προσευχόμενοι αδιάλειπτα για την ειρήνη και τη σωτηρία του σύμπαντος κόσμου.*  [↑](#footnote-ref-86)
87. 11, 20: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ.* [↑](#footnote-ref-87)
88. 10, 20. 22 // Δτ. 32, 17. 21. [↑](#footnote-ref-88)
89. Ο Φίλων (*Νόμ.* 2, 86) ταυτίζει την Σοφία του Θεού με την τροφοδότρα πέτρα. Βλ. σχετικά W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther* (1 Kor. 6, 12- 11, 16), EKK, Benzinger-Neukirchener 1995, 594-5. [↑](#footnote-ref-89)
90. *Ἐν τῷ Νόμῳ γέγραπται ὅτι «****ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ᾽ οὕτως εἰσακούσονταί μου»****, λέγει Κύριος* (Ησ. 28, 11-12) *22ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.23 Ἐὰν οὖν συνέλθῃ* ***ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ*** *καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;* (14, 21-23). Αρχικά το παλαιοδιαθηκικό χωρίο συνιστούσε απειλή προς την ηγεσία της Ιερουσαλήμ. Στη συνέχεια από τον Πάυλο τονίζεται ότι εάν άπιστος εισέλθει κατά τη σύναξη, διά της αποκάλυψης των κρυφίων της καρδιάς του, αυτός θα ομολογήσει ότι όντως ο Θεός βρίσκεται στο μέσον σας, κάτι που ανακαλεί το Ησ. 45, 14: *οὕτως λέγει Κύριος Σαβαωθ ἐκοπίασεν Αἴγυπτος καὶ ἐμπορία Αἰθιόπων καὶ οἱ Σεβωιν ἄνδρες ὑψηλοὶ ἐπὶ σὲ διαβήσονται καὶ σοὶ ἔσονται δοῦλοι καὶ ὀπίσω σου ἀκολουθήσουσιν δεδεμένοι χειροπέδαις καὶ προσκυνήσουσίν σοι* ***καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται ὅτι ἐν σοὶ ὁ θεός ἐστιν καὶ ἐροῦσιν οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν σοῦ****.* Ας σημειωθεί ότι στην Π.Δ. μόνον ο Θεός αποκαλύπτει κρύφια τηςκαρδιάς. [↑](#footnote-ref-90)
91. Ρωμ. 11, 18: *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ*. [↑](#footnote-ref-91)
92. ### Πρβλ. Paul Trebilco, Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία? *NTS* 57 (2011) 440-460.

    [↑](#footnote-ref-92)
93. *Χ. Καρακόλη, Αμαρτία, Βάπτισμα, Χάρις (Ρωμ. 6, 1 - 14). Συμβολή στην παύλεια σωτηριολογία.* Θεσσαλονίκη: Πουρναράς2002. [↑](#footnote-ref-93)
94. Στο χώρο της Εκκλησίας πλέον δεν είναι μεταδοτική η ασθένεια (όπως στη φύση) αλλά η σωτηρία διά της αγάπης, καθώς ο Θεός, ο κατεξοχήν άγιος, είναι Πατέρας που ανατέλλει το φως του σε αγαθούς και πονηρούς (Μτ. 5, 46). [↑](#footnote-ref-94)
95. Σύμφωνα με τον Κ. Σιαμάκη, *Σύντομο Λεξικό της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1988 30, πρόκειται *για διαλεχτό σφαχτό με κρέας α­ρίστης ποιότητος, πού προερχόταν από τις θυσίες των ειδωλο­λατρών και συνήθως μετά τη θυσία πουλιόταν στα κρεοπω­λεία σε μειωμένη τιμή διότι δεν είχαν ψυγεία να το διατηρή­σουν, κι έπρεπε να πουληθεί επειγόντως. Σε μεγάλες ειδωλο­λατρικές πανηγύρεις γέμιζε ή αγορά από τέτοια κρέατα, ευ­καιρία για τους φτωχούς*. [↑](#footnote-ref-95)
96. Συνεπώς ο Χριστιανισμός συνιστούσε γι’ αυτούς «*θρησκεία»* ***μεταστροφής*** και όχι μια *παραδοσιακή «θρησκεία».* [↑](#footnote-ref-96)
97. Στο Α’ Κορ. 15, 4-6 επισημαίνεται ότι η μεσσιανική Εκκλησία των εσχάτων και της σωτηρίας δεν συγκροτήθηκε από κλήση που δέχθηκε κάποιος επί τη βάσει μιας ατομιστικής και μυστικιστικής εμπειρίας αλλά με την αυτοψία του αναστάντος Κυρίου από συνεχώς διερυνόμενους κύκλους μαθητών και τις εμφανίσεις Του στο πλαίσιο της ιστορίας και του κόσμου: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (15, 17). [↑](#footnote-ref-97)
98. Σημειώνει ο Π. χρησιμοποιώντας την ειρωνεία: *ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ· ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν· λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν· ὡς* ***περικαθάρματα***(= το σκουπίδι της σκούπας) *τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων* ***περίψημα***(= το σκουπίδι της σπάτουλας) *ἕως ἄρτι* (4, 10-13). [↑](#footnote-ref-98)
99. Α’ Κορ. 1 ,17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ Σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.*  [↑](#footnote-ref-99)
100. Ό.π. 10-11. [↑](#footnote-ref-100)
101. Ρωτά με έμφαση ο Απόστολος των Εθνών: *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ᾽ ὑμῶν· ἐξ* ***ἔργων νόμου*** *τὸ Πνεῦμα ἐλάβετε ἢ* ***ἐξ ἀκοῆς πίστεως;*** *οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι Πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ Πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* (Γαλ. 3, 2-5). [↑](#footnote-ref-101)
102. Συνοψίζει με έμφαση ο Παύλος στο Ρωμ. 10, 9-17: *ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου «****Κύριον Ἰησοῦν****» καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι «****ὁ θεὸς Αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν****», σωθήσῃ·καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. λέγει γὰρ ἡ Γραφή· «πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται»* (Ησ. 28, 16). *οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν·* ***«πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται»*** (Ιωήλ 3, 5 Ο’. Πρ. 2, 21. 10). *Πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ* ***ἐπίστευσαν;*** *πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ* ***ἀκούσωσιν*** *χωρὶς κηρύσσοντος;πῶς δὲ* ***κηρύξωσιν*** *ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται· «ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά».* (Ησ. 52, 7) *Ἀλλ᾽ οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἠσαΐας γὰρ λέγει· «Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;»* (Ησ. 53, 1. Ο’).***Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ****.* Είναι φανερό από όσα επισημάνθηκαν ότι σημείο της ταυτότητας της φαινομενικά «νεοσύστατης» Εκκλησίας δεν είναι η κοινή εξ αίματος καταγωγή από κάποια μυθική ή ιστορική μορφή, ούτε τα κοινά έθη/ήθη που έχουν συνήθως ως πυρήνα και αφετηρία τους μια κοινή λατρευτική πράξη (θυσία, περιτομή, Σάββατο), ούτε η κοινή παιδεία αλλά η υπακοή στην κλήση του Θεού: ***Βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν,*** *ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου* ***ἐξελέξατο ὁ θεός****, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά,καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ* (Α’Κορ. 1, 26-28). [↑](#footnote-ref-102)
103. Ό.π. 56-57. [↑](#footnote-ref-103)
104. P. Harland, “[Familial Dimensions of Group Identity (II): ‘Mothers’ and ‘Fathers’ in Associations and Synagogues of the Greek World](http://www.philipharland.com/publications/article%20JSJ%20Mothers%20and%20Fathers.html),” *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 38 (2007) 57-79. “[Familial Dimensions of Group Identity: ‘Brothers’ (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East](http://www.philipharland.com/publications/articleJBLBrothers.html),” *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 491-513. http://www.philipharland.com/publications.html. [↑](#footnote-ref-104)
105. Ως κατεξοχήν Εκκλησία δηλώνεται στις Πρ. αυτή των Ιεροσολύμων (18, 22) καθώς συνιστά την μητέρα όλων των υπολοίπων, η οποία (όπως αποδεικνύεται από την Αποστολική Σύνοδο) μεριμνά για την αρμονική συνύπαρξη Ιουδαίων και Εθνικών. Τους μετέπειτα βυζαντινούς χρόνους επειδή όσον αφορά στη διοικητική οργάνωση του Χριστιανισμού, αποκλειστικό κριτήριο συστάσεως και υπάρξεως μιας «κατά τόπον Εκκλησίας», ήταν η εδαφικότητα, με την Δ’ Οικουμενική Σύνοδο η *Μήτηρ Σιών*, το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, κατατάχθηκε τελευταίο, πέμπτο στην Ιεραρχία της Πενταρχίας (αφού η πόλη είχε χάσει πλέον την αίγλη της). [↑](#footnote-ref-105)
106. Σχετικά με την Θεσσαλονίκη και τους κατοίκους της βλ. Christoph von Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT 2- 125; Tübingen2001. Christopher Steimle, Religion im römischen Thessaloniki (Studien u. Texte zu Antike und Christentum 47), Mohr Siebeck, Tübingen 2008. [↑](#footnote-ref-106)
107. Chrys Caragounis, a House Church in Corinth? An Inquiry into the Structure of Early Corinthian Christianity*, Απόστολος Παύλος και Κόρινθος…* Τόμος Α’365-417. [↑](#footnote-ref-107)
108. Πρβλ. *Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων* (14, 33). [↑](#footnote-ref-108)
109. Πρβλ. τη ρητορική ανάλυση των δύο Προς Κορινθίους Επιστολών βλ. [Ben Witherington](http://direct.crossrhythms.co.uk/search/artist/Ben+Witherington) III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* Μichigan: Eerdmans 1995. [↑](#footnote-ref-109)
110. H.-J. Klauck, Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth, *Gemeinde, Amt, Sakrament*, Würzburg 1989, 46-58. [↑](#footnote-ref-110)
111. O όρος χρησιμοποιείται από τον αρχιμ. Γ. Παπαθωμά στο προμνημονευθέν άρθρο του. [↑](#footnote-ref-111)
112. < ghetto= χυτήριο. Η σημερινή σημ. οφείλεται στο όνομα ενός μικρού νησιού κοντά στη Βενετία, όπου υπήρχε ένα χυτήριο και είχαν υποχρεωθεί να διαμένουν οι Εβραίοι τον 16ο αι. [↑](#footnote-ref-112)
113. Ο Α.Ν. Παπαθανασίου, Μεταμοντέρνα ἀναβίωση τῆς πολυθεΐας ἐν ὀνόματι τῆς χριστιανικῆς ἐμμονῆς στὴν πίστη τῶν πατέρων. (Μία ἀντίφαση τῆς σύγχρονης ἐκκλησιαστικῆς πραγματικότητας). *Πάντα τα Έθνη* 108 (2008) 3-7 σημειώνει τα εξής: *Δημιούργησαν, λοιπόν, σοκ στην ύστερη αρχαιότητα τα δύο χαρακτηριστικά υπό τα οποία εμφανίστηκε η Εκκλησία στην ύστερη αρχαιότητα: Πρώτον, η πεποίθηση ότι η πολιτισμική και η θρη­σκευτική ταυτότητα δεν είναι άρρηκτα συνυφασμένα. Και δεύτερο, η έννοια της Ιεραποστολής. Ειδικά αυτή αποτέλεσε ένα πραγματικό novum πραγμα­τικό νεωτερισμό του Χριστιανισμού. Όπως έχει επισημανθεί παραστατικά, στον προχριστιανικό κόσμο οι μεταστροφές δεν είχαν το νόημα της εγκόλπωσης της αλήθειας, αλλά της επιλογής του εκάστοτε κατάλληλου γιατρού ανάμεσα σε πολλούς. Αντίθετα, τους Χριστιανούς μπορούμε να τους κατηγορήσουμε καθόσουν εγκατέλειψαν τα πάτρια για να υπερα­σπιστούν τη διδασκαλία του Ιησού, χωρίς να αποτελούν ένα έθνος όπως οι Ιουδαίοι. Τους Ιουδαίους δεν μπορεί να τους επικρίνει κανείς πού προ­στατεύουν τα έθιμά τους· μπορεί όμως να επικρίνει εκείνους πού εγκατέλειψαν τα δικά του για να Ιδιοποιηθούν των Ιουδαίων».* [↑](#footnote-ref-113)
114. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀπόδοση στὴ Νέα Ἑλληνικὴ τῶν τεσσάρων καθηγητῶν (Π. Βασιλειάδη, Ἰ. Γαλάνη, Γ. Γαλίτη, Ἰ. Καραβιδοπούλου,*Ἡ Καινή Διαθήκη. Τὸ πρωτότυπο κείμενο μὲ μετάφραση στὴ δημοτική,* Αθήνα 1989) τὴν ὁποία κυκλοφόρησε ἡ Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἐταιρεία. [↑](#footnote-ref-114)
115. Ο όρος *καθολική Εκκλησία* εισάγεται από τον Ιγνάτιο, *Σμύρν.* 8.2. *Μαρτ. Πολυκάρπου* επιγραφή. 8.1. Σχετικά με τον υπερτοπικό και «διατοπικό» χαρακτήρα θιάσων και συνόδων βλ. [Richard Stephen Ascough, *Voluntary Associations and Community Formation: Paul’s Macedonian Christian Communities in Context.*](http://hdl.handle.net/1807/10488) PhD diss. University of St. Michael’s College, 1998 276-287. Σχετικά με την ιστορία της Έρευνας σχετικά με τις πιθανές επιδράσεις στην οργάνωση της Εκκλησίας βλ. του ιδίου, *The Formation of Pauline Churches?* New York: Paulist 1998, 71-94. Για τη σχέση μεταξύ των δύο θεσμών πηγές μπορούν να θεωρηθούν η επιστολή του Πλίνιου 10.96, ο Κέλσος (1.1. 8.17,47), ο Αλέξανδρος Σεβήρος (*Historia Augusta, Vita Alex.* 49) και ο Τερτυλιανός (*Apologia* 38-39). Σημειωτέον ότι όπως αποδεικνύει ο αιγυπτιακός PLondon 2710 από τα τέλη της πτολεμαϊκής εποχής οι θίασοι/σύνοδοι αντιμετώπιζαν και προβλήματα με σχίσματα, όπως συμβαίνει στους Κορίνθιους. [↑](#footnote-ref-115)
116. Α’ Παρ. 28, 7-8: *καὶ κατορθώσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐὰν ἰσχύσῃ τοῦ φυλάξασθαι τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ κρίματά μου ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη καὶ νῦν κατὰ πρόσωπον πάσης* ***ἐκκλησίας Κυρίου*** *καὶ ἐν ὠσὶν Θεοῦ ἡμῶν φυλάξασθε καὶ ζητήσατε πάσας τὰς ἐντολὰς Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἵνα κληρονομήσητε τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ κατακληρονομήσητε τοῖς υἱοῖς ὑμῶν μεθ᾽ ὑμᾶς ἕως αἰῶνος.* Νεεμ. 13, 1-2: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεγνώσθη ἐν βιβλίῳ Μωυσῆ ἐν ὠσὶν τοῦ λαοῦ καὶ εὑρέθη γεγραμμένον ἐν αὐτῷ ὅπως μὴ εἰσέλθωσιν Αμμανῖται καὶ Μωαβῖται* ***ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ*** *ἕως αἰῶνοςὅτι οὐ συνήντησαν τοῖς υἱοῖς Ισραηλ ἐν ἄρτῳ καὶ ἐν ὕδατι.* [↑](#footnote-ref-116)
117. ### H.J. Fabry, Qahal [*Theological dictionary of the Old Testament* 12](http://books.google.gr/books?id=LW8XieaBETIC&pg=PA559&lpg=PA559&dq=qahal+el+Qumran&source=bl&ots=fWhLsgukqL&sig=NRsYE-tWmTcY_iwx-YGmt3gU5PI&hl=el&ei=Tm6PTfa1DJHGswbI2umZCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBgQ6AEwAA), 558.

     [↑](#footnote-ref-117)
118. *Ἐκκλησίαν δὲ Θεοῦ καλεῖ͵ δεικνὺς ὅτι ἡνῶσθαι αὐτὴν χρή. Εἰ γὰρ Θεοῦ ἐστιν͵ ἥνωται͵ καὶ μία ἐστὶν͵ οὐκ ἐν Κορίνθῳ μόνον͵ ἀλλὰ καὶ ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ. Τὸ γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ͵ ἀλλὰ ἑνώσεώς ἐστι καὶ συμφωνίας ὄνομα.*Στην Υπόθεση της Επιστολής αποκαλεί τις μερίδες *συμμορίες.* [↑](#footnote-ref-118)
119. Χ. Γνίλκα, *Χριστιανισμός και Ισλάμ. Μια νέα Προσέγγιση*. Αθήνα: Ψυχογιός 2009, 303-305. [↑](#footnote-ref-119)
120. Με αυτό το στοιχείο συνδέονται τα *(συν)ἔργον, (συν)εργάζομαι* (3, 9. 13-15. 4, 12. 5, 2)αλλά και τα *εποικοδομέω, κόπος* (3, 8. 15, 58), *οικοδόμος, θεμέλιον* (3, 10-22) *βεβαιόω* (1, 6-8) και *εδραίος* (15, 38). Βλ. σχετικά [Bruce Hansen, ‘All of you are one’: the social vision of Gal 3:28, 1 Cor 12:13 and Col 3:11.](http://hdl.handle.net/10023/433) (PhD diss., University of St. Andrews 2007). <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/10023/433/7/Bruce%20Hansen%20PhD%20thesis.pdf>, 146 κε.. [↑](#footnote-ref-120)
121. Σχετικά με την πολιτική χρήση του σώματος βλ. Matthias Klinghardt, Hellenistisch-römische Staatsidee, *Neues Testament und Antike Kultur*, J. Zangenberg (ed.) Band.3: Weltauffassung, Kult, Ethos, Neukirchener 2005, 143-150. Σύμφωνα με τον ίδιο, *η μεταφορά του σώματος για κοινωνικά μεγέθη χρησιμοποιήθηκε ήδη από τον Πλάτωνα και τον Ισοκράτη το 4ο αι. π.Χ. Καλλιεργήθηκε, όμως, ιδιαίτερα από τους Στωικούς με αφετηρία την υλιστική σκέψη ότι όλα τα* ***όντα*** *σε αντίθεση προς τα* ***λεκτά*** *(αυτά που συνιστούν αντικείμενο μόνον σκέψεως) μόνον ως σώμα μπορούν να υπάρχουν. Η ενότητα συνεπώς είναι νοητή ως ενότητα σώματος και βασίζεται στον* ***τόνο*** *που συνέχει, μορφοποιεί και δίνει ποιότητα στο σώμα. Στα ανόργανα σώματα (πλοίο, σπίτι) ο τόνος είναι η η έξη, στα οργανικά (φυτά) η φύσις, στα ζώα η ψυχή και τους ανθρώπους η λογική ψυχή ή ο νους. Ενώ στα άψυχα η μίξη σημαίνει απώλεια του προηγούμενου είδους (Φίλων conf. 187) στα κοινωνικά σώματα τα μέλη ενός σώματος διατηρούν τις προγενέστερες ιδιότητες. Μάλιστα η μεταγενέστερη Στοά αμφισβήτησε ότι υπάρχει Συμπάθεια μεταξύ των μελών των σωμάτων, κάτι που παραδεχόταν η προγενέστερη η οποία θεωρούσε ότι διαπνέονται από το ίδιο πνεύμα. Συνεπώς η μεταφορά του σώματος δεν απορρέει μόνον από το ανθρώπινο σώμα αλλά και από την στωική κοσμολογία: ολόκληρος ο Κόσμος, το Σύμπαν συνίσταται από διαφορετικά μέρη που τα συνέχει ο θείος λόγος.* ***Οργανική ενότητα και αλληλόδραση*** *καθώς αυτάρκεια έχει μόνον η πόλις που είναι ζωτικής σημασίας για την επιβίωση των μεμονωμένων μελών αλλά και (β)* ***διαφοροποίηση*** *της εσωτερικής δομής όχι μόνον στη* ***λειτουργικότητα*** *(Πλάτων Πολ. 414c-421c Πλούτ. Ηθικά 812Δ Σενέκας, Διάλ. 4.31) αλλά και στη σπουδαιότητα: άλλα είναι σπουδαιότερα και άλλα ελάσσονος σημασίας. Υφίστανται οργανική συνάφεια, λειτουργική εσωτερική διαφοροποίηση, ισόρροπη διαδραστικότητα, συμπάθεια αλλά και κίνδυνος μόλυνσης.* [↑](#footnote-ref-121)
122. *15 οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο* *16 [ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; «ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν».17****ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.1****8Φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.19ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν* ***ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματός*** *ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;20 ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.* Ο ίδιος ο Π. στη Γαλ., η οποία γράφτηκε μάλλον νωρίτερα από την Α’ Κορ. στην Κόρινθο, χρησιμοποιεί γλώσσα «ερωτική» για την παρουσία του Ιησού εντός του χωρίς όμως να συνδέει αυτό το γεγονός με την Ευχαριστία: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα Θεῷ ζήσω.* ***Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*** *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* (2, 18-20)*.* Σημειωτέον ότι ο γάμος προϋπόθετε την εξαγορά της συζύγου από την αιχμαλωσία ή την πατρική στέγη με κατάθεση εκ μέρους του συζύγου της προίκας/του μοχάρ. [↑](#footnote-ref-122)
123. *Ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ· 3φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὕαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος [καὶ τῆς ἁγνότητος] τῆς εἰς τὸν Χριστόν.* [↑](#footnote-ref-123)
124. Βλ. συλλογή των σχετικών χωρίων στο Σ.Γ. Παπαδόπουλος, *Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος. Τόμος Β’.* Αθήνα: Αποστολική Διακονία 2006, 173-177. [↑](#footnote-ref-124)
125. Ο όρος **«πρόσωπο»** για τον άνθρωπο και τη σχέση του μπορεί να τεκμηριωθεί στο γεγονός ότι στην α’ αφήγηση της *Γενέσεως* (η οποία είναι η νεότερη), όταν δημιουργείται ο βροτός, χρησιμοποιείται ο «θαυμαστός» πληθυντικός ***ποιήσωμεν*** *ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν* (1, 26), ο οποίος σχετίζεται *και* με το *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς* (1, 27). Εκεί για πρώτη φορά υποσημαίνεται σύμφωνα με τον Ι. Χρυσόστομο ο διά*λογος* των δύο ***Προσώπων της Αγ. Τριάδος***. Μάλιστα ο μέγας αυτός Πατήρ συμπληρώνει: ***Διὸ τὰ παρ΄ ἡμῶν αὐτῶν πληρώσωμεν͵ καὶ χεῖρα αὐτοῖς ὀρέξωμεν͵ μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιεικείας πρὸς αὐτοὺς διαλεγόμενοι.*** *Καὶ γὰρ ὁ μακάριος Παῦλος οὕτω παρῄνεσε λέγων͵ «Ἐν πραότητι παιδεύειν τοὺς ἀντιδιατιθεμένους͵ μήποτε δῷ αὐτοῖς ὁ Θεὸς͵ φησὶ͵ μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν» […] Ἀλλ΄ ὅμως καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων μὴ παυσώμεθα πολλῇ τῇ μακροθυμίᾳ πρὸς αὐτοὺς κεχρημένοι͵ «Μήποτε δῷ αὐτοῖς ὁ Θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας»* (53.73.62-63)*.* Άρα ο κατ΄εικόνα δημιουργηθείς βροτός δικαιούται να ονομάζεται κατά χάριν Πρόσωπο. Στην αρχαιότερη αφήγηση της Δημιουργίας και στη μετάφραση των Ο’ ο Κύριος για να δημιουργήσει το ανθρώπινο ον εμφυσά όχι στα ***ρουθούνια*** (όπως στο Μασ.) αλλά στο ***πρόσωπο*** (2, 7). Σε όλη την ΑΓ η μεγάλη αγωνία του ανθρώπου είναι να θεωρήσει τον Πρωτοπατέρα Του *πρόσωπο προς πρόσωπο* (Εξ. 32. Α’ Κορ. 13). Άρα ο όρος *πρόσωπο* για τον άνθρωπο δεν νομίζω ότι είναι αδόκιμος. Ο ίδιος ο Ι. Χριστός στην Αρχιερατική Προσευχή παρομοίασε την ειρήνη και το σύνδεσμο των μαθητών Του και των μελών της Εκκλησίας με την σχέση *Πατρός και Υιού*. Άρα οφείλουν τα μέλη της Εκκλησίας να συμπεριφέρονται ως πρόσωπα. Άλλωστε και οι Πατέρες εξέφρασαν αλήθειες της πίστεως στην ορολογία της εποχής τους. και σήμερα όντως το άτομο καλείται να γίνει πρόσωπο. [↑](#footnote-ref-125)
126. Α’ Ιω. 2, 26-27: *26Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. 27καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ᾽ αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ᾽ ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.* Στη συνέχεια αποδεικνύεται ότι ο Π. απευθύνεται και σε κατηχούμενους (6, 6). Πρβλ. 3, 9:  *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι* ***σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει****,* ***καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν****, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* *10ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*. [↑](#footnote-ref-126)