ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥ Γ. ΑΤΜΑΤΖΙΔΗ
Ὁμ. Καθηγητῆ τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

Ο ΑΠ. ΠΑΥΛΟΣ ΩΣ ΠΡΟΤΥΠΟ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΤΗ ΚΡΙΣΕΩΝ - ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ ΠΡΟΣ ΦΙΛΗΜΟΝΑ

(Εισαγωγική ομιλία)

APOSTLEE PAUL AS A ROLE MODEL OF CRISIS MANAGER – THE EXAMPLE OF THE EPISTLE TO PHILEMON

(Introductory Speech)

by
CHARALAMPOS G. ATMATZIDIS
Em. Professor at the Aristotle University of Thessaloniki

Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΑΥΛΟΣ
ΩΣ ΠΡΟΤΥΠΟ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΤΗ ΚΡΙΣΕΩΝ -
ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ ΠΡΟΣ ΦΙΛΗΜΟΝΑ[1]

Στο παρόν άρθρο που φέρει τον τίτλο *«Ο απ. Παύλος ως πρότυπο διαχειριστή κρίσεων - Το παράδειγμα της Επιστολής προς Φιλήμονα»* θα ασχοληθούμε με τη διαχείριση από τον απόστολο Παύλο της κρίσης που προέκυψε στην κοινότητα της προς Φιλήμονα Επιστολής. Για να επικαιροποιήσουμε όμως το θέμα μας θα το συνδέσουμε και με σύγχρονες θεωρίες που αναφέρονται στην αντιμετώπιση κρίσεων και στην εξακρίβωση της ικανότητας προσώπων ή συλλογικοτήτων ν' αντιμετωπίζουν τις κρίσεις και να τις επιλύουν.

Σημειώνουμε ότι το άρθρο μας σχετίζεται με το συνέδριο των ΚΗ΄ ΠΑΥΛΕΙΩΝ που έχει ως κεντρικό τίτλο *«Ο απόστολος Παύλος και η διαχείριση κρίσεων»*. Στο συνέδριο αυτό εξετάζεται η δράση του αποστόλου Παύλου ως ποιμένα στο πεδίο της διαχείρισης διάφορων κρίσεων που εμφανίστηκαν στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες. Επίσης σε αυτό εξετάζεται η επίδραση που είχε η δράση αυτή του αποστόλου των εθνών στη Εκκλησία γενικότερα.

1) Σύγχρονες θεωρίες διαχείρισης κρίσεων

Αρχίζουμε την εισήγησή μας με αναφορές σε σύγχρονες θεωρίες αντιμετώπισης κρίσεων. Οι θεωρίες αυτές είναι πολλές και ενδιαφέρουσες[2]. Εξαιτίας όμως του περιορισμένου του χρόνου θα αναφέρουμε ενδεικτικά τρεις από αυτές Συγκεκριμένα:

---

1. Το παρόν άρθρο είναι εμπλουτισμένη έκδοση της εισήγησής μας στα ΚΗ΄ Παύλεια.

2. Βλ. ενδεικτικά σε ορισμένες από αυτές L. Visser / G. Mamula "An Introduction to Modern Conflict Management", in S. McKnight / G. Mamula , *Conflict Management and the Apostle Paul*, Cascade Books, Wipf and Stock Publishers, Eugen, 2018 (Kindle Edition), Loc 132-458.

α) Η θεωρία της «διαπραγμάτευσης θέσης – positional bargaining»

Αυτή σχετίζεται με το Harvard Negotiation Project και τους ερευνητές R. Fisher and W. Ury και είναι αποτυπωμένη στο βιβλίο με τον τίτλο *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving*[3].

Οι εκπρόσωποι της θεωρίας της *«διαπραγμάτευσης θέσης – positional bargaining»* υποστηρίζουν ότι σε πολλές συγκρούσεις - κρίσεις τα αντιτιθέμενα μέρη υποστηρίζουν το κάθε ένα μια θέση, τις οποίες αυτά υπερασπίζονται και ταυτόχρονα προσαρμόζουν κατά τη διαπραγμάτευση μέχρι να επιτευχθεί συμφωνία ή να προκύψει αδιέξοδο. Την όλη αυτή διαδικασία οι παραπάνω ερευνητές ονομάζουν *«διαπραγμάτευση θέσης - positional bargaining»*. Στην θεωρία αυτή μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερα βασικά σημεία της, που είναι:

Πρώτο, να διαχωριστούν οι άνθρωποι από το πρόβλημα. Έτσι αποφεύγεται η τυχόν εμπλοκή του συναισθηματικού στοιχείου που ενυπάρχει στον κάθε άνθρωπο και τον επηρεάζει κατά τη διαχείριση του προβλήματος.

Δεύτερο, απαιτείται κατά τη διαχείριση της κρίσης *η επικέντρωση στα βαθύτερα ενδιαφέροντα των μερών και όχι στις θέσεις που αυτά εκπροσωπούν.* Βοηθώντας κάποιος τα εμπλεκόμενα μέρη να αντιληφθούν τα βαθύτερα ενδιαφέροντά τους, τα βοηθά να προσεγγίσουν ευκολότερα το ένα το άλλο.

Τρίτο, θεωρείται απαραίτητη *η υποβοήθηση των εμπλεκομένων μερών να δημιουργήσουν πολλαπλές επιλογές που να ικανοποιούν όλες τις πλευρές.* Οι πολλαπλές αυτές επιλογές συμβάλλουν στην ανάπτυξη κλίματος συνεργασίας και αλληλοκατανόησης των εμπλεκόμενων μερών.

Τέταρτο, απαιτείται η διαχείριση της κρίσης να πραγματοποιείται *σε ένα πλαίσιο* στο οποίο θα ισχύουν *κριτήρια αντικειμενικά και αποδεκτά από όλα τα μέρη.* Η συνειδητοποίηση από τα εμπλεκόμενα μέρη ότι η διαχείριση της κρίσης πραγματοποιείται στη βάσει αρχών βοηθά στην εξεύρεση λύσης.

---

3. R. Fisher / W. L. Ury / B. Patton, *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving* Penguin, New York, 2011.

β) *Η θεωρία του οικογενειακού συστήματος και της επενέργειας του αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία*

Η θεωρία αυτή αναπτύσσεται από τους ερευνητές C. H. Cosgrove and D. D. Hatfield στο βιβλίο τους με τον τίτλο *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*[4].

Οι παραπάνω ερευνητές θεωρούν ότι στην διαχείριση των κρίσεων στους κόλπους της Εκκλησίας καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν το πρότυπο του «*οικογενειακού συστήματος*» και η επενέργεια του «*Αγίου Πνεύματος*».

Σε ό,τι αφορά το πρότυπο του «*οικογενειακού συστήματος*», οι παραπάνω ερευνητές υποστηρίζουν ότι οι θεωρίες για την οικογένεια βοηθούν στην κατανόηση και διαχείριση κρίσεων που ανακύπτον μέσα την Εκκλησία. Αναλυτικά υποστηρίζουν:

Πρώτο, ότι η οικογένεια καθορίζει τη συμπεριφορά των ανθρώπων και έξω από το οικογενειακό περιβάλλον. Οι άνθρωποι, δηλαδή, επαναλαμβάνουν τα οικογενειακά πρότυπα που έμαθαν καθώς μεγάλωναν, και αυτό επηρεάζει τον τρόπο λειτουργίας τους σε όλους τους τομείς της ζωής, συμπεριλαμβανομένης της Εκκλησίας[5].

Δεύτερο, θεωρούν ότι πίσω από τα επίσημα συστήματα οργάνωσης της τοπικής εκκλησίας, είτε αυτά είναι τα γραφεία, που διεκπεραιώνουν εκκλησιαστικές υποθέσεις, είτε τα συμβούλια και οι επιτροπές που μεριμνούν για διάφορες υποθέσεις εκκλησιαστικού χαρακτήρα υπάρχει ένα άλλο σύστημα, το «*οικογενειακό σύστημα*», το οποίο καθορίζει δυναμικά τον τρόπο, με τον οποίο τα μέλη της εκκλησίας συνδέονται μεταξύ τους, αλληλοεπιδρούν σε διάφορα επίπεδα, άλλοτε θετικά και δημιουργικά, άλλοτε αρνητικά και συγκρουσιακά[6].

Τρίτο, υποστηρίζουν ότι στο «οικογενειακό σύστημα» καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν η δομή της εξουσίας και η ποιότητα της επικοινωνίας.

Η δομή της εξουσίας σχετίζεται με το εάν οι άνθρωποι ενεργούν ως γονείς

---

4. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, Abingdon, Nashville, 1994.

5. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 12.

6. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 5.

ή ως παιδιά. Θεωρείται δεδομένο ότι στην οικογένεια ασκείται η εξουσία του γονέα στο παιδί και ταυτόχρονα ότι η εξουσία αυτή προσλαμβάνεται με πολλούς τρόπους από παιδί, ακόμη και ότι αμφισβητείται. Επίσης θεωρείται δεδομένο ότι η διάδραση μεταξύ της γονικής εξουσίας και της παιδικής πρόσληψης μπορεί να ενεργείται ακόμη και όταν ο γονέας δεν είναι ο βιολογικός γονέας και το παιδί δεν είναι το βιολογικό παιδί. Τέλος θεωρείται ότι το δίδυμο γονέας – παιδί εκφράζει πρότυπα εξουσίας[7]. Κατ' αναλογία οι εκπρόσωποι της θεωρίας του «οικογενειακού συστήματος θεωρούν ότι ως γονείς μπορεί να εννοηθούν οι κάθε είδους ηγέτες της Εκκλησίας, ενώ ως παιδιά οι πιστοί. Ακόμη υποστηρίζουν ότι στην οικογενειακού αυτού χαρακτήρα σχέση διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο η εκατέρωθεν αναπτυσσόμενη εξουσιαστική δυναμική. Αυτή επιδρά στη διαμόρφωση των σχέσεων των εμπλεκομένων μερών και προσδίδει σε αυτές, άλλοτε σταθερότητα, άλλοτε οικογενειακού τύπου φροντίδα για τα μέλη της και άλλοτε επικράτηση της συλλογικότητας και υποχώρηση της ατομικότητας[8].

Πέραν της δομής της εξουσίας, καθοριστικό ρόλο στην θεωρία του οικογενειακού συστήματος διαδραματίζει και *η ποιότητα της επικοινωνίας.* Οι εκπρόσωποι της θεωρίας του οικογενειακού συστήματος υποστηρίζουν ότι αυτή πρέπει να είναι σαφής και ειλικρινής[9].

Οι παραπάνω ερευνητές υποστηρίζουν ότι τόσο για την δομή της εξουσίας όσο και για την ποιότητα της επικοινωνίας πρέπει να ισχύει *ο κανόνας της συνεχούς αξιολόγησης*. Αυτές, πρέπει να ελέγχονται συνεχώς, εάν είναι ανοικτές και δεκτικές διαφοροποιήσεων ή κλειστές και αποτρεπτικές διαφοροποιήσεων[10].

Τέταρτο, οι παραπάνω ερευνητές προτείνουν ένα πλήθος *στρατηγικών* που βοηθούν στην εμπέδωση του οικογενειακού κλίματος μεταξύ των

---

7. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 32, 35-37, 55-57.

8. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 46-47.

9. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 33.

10. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 178-179.

εμπλεκόμενων μερών. Οι στρατηγικές αυτές συντελούν κατά τους ερευνητές αυτούς στην απρόσκοπτη αλληλεπίδραση και επικοινωνία μεταξύ των ομάδων, καθώς και στην αποτροπή δημιουργίας άκαμπτων ή τεταμένων καταστάσεων. Ενδεικτικά αναφέρουμε μερικές από αυτές που είναι η διαμόρφωση κλίματος εμπιστοσύνης μεταξύ των εμπλεκομένων μερών, η ανάπτυξη στρατηγικών που είναι εκατέρωθεν αποδεκτές, η μείωση της απόστασης μεταξύ των εμπλεκόμενων μερών και η δημιουργία των συνθηκών εκείνων που οικοδομούν την εκτίμηση και τον έπαινο της μιας πλευράς προς τον άλλη και την ανακάλυψη και αντιστοίχιση ομοιοτήτων μεταξύ των εμπλεκομένων μερών[11].

Σε ό,τι αφορά *την επενέργεια του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία* τονίζεται από τους παραπάνω ερευνητές ότι αποφασιστικός παράγοντας στη διαχείριση των κρίσεων μέσα στην Εκκλησία διαδραματίζει *η πίστη των χριστιανών για την παρουσία και επενέργεια του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία.* Το Άγιο Πνεύμα εργάζεται μέσα στην Εκκλησία και μεταμορφώνει τις εκκλησιαστικές οικογένειες σε οικογένεια του Θεού. Με τη βοήθεια του Αγίου Πνεύματος οι πιστοί μορφώνουν μέσα τους τον Χριστό και διαμορφώνουν μέσα από τις σχέσεις μεταξύ τους την καινή κτίση[12].

γ) ***Η θεωρία της «συμφιλίωσης»***

Αυτή αναπτύσσεται από τον J. P. Lederach, σε πολλά βιβλία του. Αναφέρω ενδεικτικά το βιβλίο του με τον τίτλο *The Journey Toward Reconciliation*[13].

Ο J. P. Lederach, θεωρεί, όπως και οι εκπρόσωποι της δεύτερης θεωρίας, ότι η *πίστη* διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη διαχείριση κρίσεων.

Ωστόσο το *υπόβαθρο της θεωρίας* του J. P. Lederach είναι διαφορετικό και προέρχεται από την έντονη ενασχόληση του ερευνητή με θέματα

---

11. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 169-180.
12. C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 168-169, 184-186.
13. J. P. Lederach, *The Journey Toward Reconciliation*, Herald Press, Scottdale, 1999.

γενικότερα που αφορούν την ειρήνη και τη συμφιλίωση. Στο γενικότερο αυτό πλαίσιο ο ερευνητής θεωρεί σημαντικό να συζητά με τους ανθρώπους ιστορίες που σχετίζονται με κοινωνικές κρίσεις, καθώς και να ακούει προσεκτικά τους ανθρώπους να του εξιστορούν τέτοιες κοινωνικές κρίσεις. Με τη συμπεριφορά του αυτή ο ερευνητής θεωρεί ότι συμβάλλει στο να δημιουργηθεί το κατάλληλο τοπίο μέσα στο οποίο οι άνθρωποι μπορούν να περιηγηθούν ενεργά ή παθητικά διάφορες αδιευθέτητες κοινωνικές καταστάσεις[14].

Από την εμπειρία αυτή ο ερευνητής θεωρεί ότι μπορούν να προκύψουν λύσεις για τη διαχείριση κρίσεων στους κόλπους της Εκκλησίας και την επίτευξη κλίματος ειρήνης και συμφιλίωσης.

Για την επίτευξη του σκοπού αυτού ο J. P. Lederach προβαίνει σε διάφορες *διαπιστώσεις*.

Η πρώτη διαπίστωση, είναι ότι οι χριστιανοί δημιουργούν πολλές φορές στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής τους ζωής τους έναν εχθρό και στη συνέχεια αποστασιοποιούνται από αυτόν. Επίσης, ότι η ενέργειά τους αυτή συμβάλλει στη διαμόρφωση από τους χριστιανούς μιας ιδεατής θετικής εικόνας για τους ίδιους και μιας αρνητικής εικόνας για τον εχθρό. Τέλος, ότι αυτή η αποστασιοποίησή των χριστιανών από τον εχθρό και η απαξίωση του εχθρού οδηγούν στην απόρριψή του ως ανθρώπου (dehumanizing)[15].

Η δεύτερη διαπίστωση είναι ότι οι άνθρωποι πρέπει να αναζητήσουν και να εντοπίσουν τον Θεό σε κάθε άνθρωπο. Έτσι θα καταφέρουν να αποφύγουν να κατασκευάζουν εχθρούς.

Η τρίτη τέλος διαπίστωση του ερευνητή είναι ότι είναι φυσικό να εμφανίζονται συγκρούσεις μεταξύ των μελών της Εκκλησίας. Για τον John Paul Lederach οι χριστιανοί πρέπει να αποδέχονται την εκάστοτε κρίση ως κοινωνικά και εκκλησιολογικά φυσιολογική και να την διαχειρίζονται με πνεύμα δικαιοσύνης[16]. Ο J. P. Lederach επιμένει να τονίζει ότι η σύγκρουση δεν είναι αμαρτία. Αντίθετα θεωρεί ότι πολλές φορές η αμαρτία παρεισφρέει σε μια σύγκρουση. Σαν παράδειγμα ο ερευνητής φέρνει τις περιπτώσεις

14. J. P. Lederach, *The Journey Toward Reconciliation*, 14.

15. J. P. Lederach, *The Journey Toward Reconciliation*, 47-48.

16. Βλ. και C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 42.

εκείνες που κάποιος χριστιανός θεοποιεί κατά τρόπο αντιχριστιανικό τον εαυτό του και συμπεριφέρεται υπεροπτικά και απαξιωτικά στους συνανθρώπους του. Ουσιαστικά χριστιανός αυτός αρνείται την αυτοκριτική και παρασύρεται σε αντι-χριστιανικές συμπεριφορές[17].

Πέραν των παραπάνω διαπιστώσεων ο J. P. Lederach *προτείνει και λύσεις για τη διαχείριση κρίσεων στους κόλπους της Εκκλησίας.*

Ο ερευνητής διαμορφώνει τις προτάσεις του αυτές για τη διαχείριση κρίσεων στη βάση της δικής του «θεωρίας της συμφιλίωσης» στηριζόμενος στον Ιησού και στην Καινή Διαθήκη. Ακριβέστερα επικαλείται το Μτ 18,15-17 και το Πραξ 15,1-35. Το πρώτο αναφέρεται σε συμβουλές που φέρεται να δίνει ο Ιησούς στους μαθητές του και το δεύτερο στην σύνοδο των πρώτων χριστιανών στα Ιεροσόλυμα (48-49 μ.Χ.). Η σύνοδος αυτή, γνωστή ως Αποστολική Σύνοδος των Ιεροσολύμων, περιγράφεται στις Πράξεις των Αποστόλων. Σημειώνουμε ότι οι Πράξεις των Αποστόλων και το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο θεωρούνται στην καινοδιαθηκική επιστήμη ως ένα ενιαίο έργο που πρέπει να γράφτηκε στο τέλος του πρώτου αιώνα μ.Χ. και αποκαλείται «διπλό έργο του Λουκά»[18].

Παρακάτω επιλέγουμε για λόγους συντομίας να αναφερθούμε συνοπτικά στο Μτ 18,15-17. Για το Πρ 15, 1-35 παραθέτουμε στην σχετική βιβλιογραφία[19].

Ο J. P. Lederach, για να στηρίξει τη θεωρεία του, επικαλείται το Μτ 18,15-17 και μέσω αυτού προβάλλει τον Ιησού και όσα διδάσκει στο χωρίο αυτό ως πρότυπο μίμησης για τη διαχείριση κρίσεων. Επιπλέον, η χρήση του χωρίου αυτού από τον J. P. Lederach αναδεικνύει τη μεγάλη εκκλησιαστική και ποιμαντική αξία που αποδίδει ο ερευνητής στις ρήσεις αυτές του Ιησού.

Στο Μτ 18,15-17 αναφέρεται χαρακτηριστικά: *«Ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ [εἰς σὲ] ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου· ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν*

---

17. J. P. Lederach, *The Journey Toward Reconciliation*, 117.

18. Βλ. αναλυτικά, Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*, Εκδόσεις Ostracon, Θεσσαλονίκη 2019, 798-825.

19. Βλ., μεταξύ των άλλων, J. Jervell, *Die Apostelgeschichte,* Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 385-406 · R. I. Pervo , *Acts: A Commentary*, Fortress Press, 2008, 364-384.

ῥῆμα· ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης» (Μτ 18,15-17[20]).

Σημειώνουμε ότι το Μτ 18,15-17 αποτελεί μέρος μιας επεξεργασμένης από τον Ματθαίο παράθεσης συμβουλών του Ιησού προς τους μαθητές του, που περιλαμβάνονται στο Q 17,3-4. Εκεί ο Ιησούς φέρεται να αναφέρει τα εξής: *«ἐὰν ἁμαρτήσῃ [εἰς σὲ] ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν [μετανοήσ], ἄφες αὐτῷ. καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἀφήσεις αὐτῷ»*[21].

Το χωρίο αυτό παραλαμβάνεται από τον Ματθαίο, ο οποίος το παραθέτει, αφού το επεξεργάζεται, στο Μτ 18,15-17 και το παραδίδει προς χρήση στην χριστιανική κοινότητα προς την οποία αυτός απευθύνει το Ευαγγέλιό του[22].

Συγκεκριμένα, το Μτ 18,15-17 περιέχει την συμβουλή του Ιησού προς τους μαθητές να συγχωρούν τον αδελφό εκείνο, που αμάρτησε και μετανόησε, ώστε να καταστεί δυνατό ο αδελφός αυτός να παραμείνει στην κοινότητα.

Η συμβουλή αυτή περιλαμβάνει τρία στάδια ως προς τον έλεγχο και τη συγχώρεση του αδελφού. Στο πρώτο στάδιο ο μαθητής ελέγχει κατ' ιδίαν τον αμαρτάνοντα αδελφό του. Στο δεύτερο στάδιο και εφόσον ο αμαρτάνων αδελφός δεν συμμορφώνεται, ο μαθητής τον ελέγχει με παρουσία δύο ή τριών μαρτύρων. Στο τρίτο στάδιο και εφόσον ο αμαρτάνων αδελφός δεν συμμορφώνεται, τότε ο αμαρτάνων αδελφός αυτός ελέγχεται δημόσια κατά τη συνάθροιση της κοινότητας. Αν και κατά το στάδιο αυτό ελέγχου δεν συμμορφωθεί ο αμαρτάνων αδελφός, τότε αναγκαστικά εξοβελίζεται από την κοινότητα. Ταυτόχρονα όμως ο Ματθαίος προσθέτει στο Μτ 18,18[23] και την εξουσιοδότηση του Ιησού προς τους μαθητές να συγχωρούν τους αμαρτάνοντες πιστούς. Τέλος, ο Ματθαίος προσθέτει στο Μτ 18,19-20[24]

---

20. Βλ. Καινή Διαθήκη, K. Aland, B. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini and B. Metzger, *Novum Testamentum* (Nestle / Aland), έκδοση 28, Stuttgart, 2012.

21. Βλ. Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης,* 1131. Για την Πηγή των Λογίων (Q) και την θεολογία της, βλ. μεταξύ των άλλων, Χ. Ατματζίδη, *ό.π.,* 728-754 (βιβλιογραφία).

22. Βλ. σχετικά Χ. Ατματζίδη, *ό.π.,* 772-797.

23. Μτ 18,18 : *«Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ».*

24. Μτ 18,19-20: *«Πάλιν [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν».*

το λόγιο που αποδίδεται στον Ιησού. Με αυτό ο Ιησούς διαβεβαιώνει τους μαθητές ότι τα αιτήματά τους θα γίνονται αποδεκτά από τον Θεό.

Σημειώνουμε ότι η κατανόηση του Μτ 18,15-17 εξαρτάται από την απάντηση που θα δώσουμε στην ερώτηση, ποια είναι η παλαιότερη γραφή στο Μτ 18,15α *(ἐὰν ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου»*). Ακριβέστερα, πρέπει να ερευνήσουμε αν είναι παλαιότερη η σύντομη γραφή *«ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου»* χωρίς το εμπρόθετο *«εἰς σὲ»* ή αν είναι παλαιότερη η εκτενέστερη γραφή *«ἐὰν ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου»* με το εμπρόθετο *«εἰς σὲ»*.

Επισημαίνουμε ότι η έκφραση *«εἰς σὲ»* μαρτυρείται από την πλειοψηφία των χειρόγραφων. Επομένως, επειδή η έκφραση αυτή μαρτυρείται από την πλειονότητα των χειρόγραφων, πρέπει να θεωρηθεί ότι η εκτενής γραφή «ἐὰν ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου» με το εμπρόθετο *«εἰς σὲ»* πρέπει να είναι η αρχαιότερη γραφή.

Όμως η έκφραση *«εἰς σὲ»* παραλείπεται από ορισμένα σημαντικά χειρόγραφα, όπως είναι ο Σιναϊτικός κώδικας (א) και ο κώδικας του Βατικανού (B). Επομένως επειδή η έκφραση αυτή παραλείπεται σε σημαντικά χειρόγραφα, πρέπει να θεωρηθεί ότι η σύντομη γραφή *««ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου»* χωρίς το εμπρόθετο *«εἰς σὲ»* πρέπει να είναι *μεταγενέστερη γραφή* που προήλθε από την απάλειψη από τα χειρόγραφα αυτά της έκφρασης *«εἰς σὲ»*. Η θέση που υποστηρίζει την μεταγενέστερη απάλειψη της έκφρασης *«εἰς σὲ»* ενισχύεται από το Λκ 17,3[25]. Στο χωρίο αυτό γίνεται λόγος για το ίδιο θέμα χωρίς να υπάρχει η έκφραση *«εἰς σὲ»* ή κάποια άλλη παρόμοια έκφραση. Ακόμη, στο παραπάνω πλαίσιο μπορεί να θεωρηθεί ως πιθανό η έκφραση *«εἰς σὲ»* να προστέθηκε μεταγενέστερα στο Μτ 18,15 από επίδραση από το Μτ 18,21[26]. Στο χωρίο αυτό, που αναφέρεται στο ερώτημα του Πέτρου προς τον Ιησού για τη συγχώρηση, περιέχεται και η έκφραση *«εἰς ἐμὲ»*. Επίσης επισημαίνουμε ότι με την σύντομη γραφή *«ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου»* χωρίς το εμπρόθετο *«εἰς σὲ»* αναδεικνύεται ότι στο Μτ 18,15-17 δεν δίδεται έμφαση στην προσωπική συγχώρεση του

25. Λκ 17,3: *«προσέχετε ἑαυτοῖς. Ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφες αὐτῷ»*.

26. Μτ 18,21: *«Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;»*.

αμαρτωλού από τον πιστό που τον συγχωρεί. Αντίθετα, με την σύντομη γραφή δίδεται έμφαση γενικά στη σωτηρία του αμαρτωλού, όπως συμβαίνει και στο Μτ 18,14[27].

Τέλος αξίζει να σημειώσουμε ότι η συντομευμένη γραφή *«ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου»* χωρίς το εμπρόθετο *«εἰς σὲ»* ταιριάζει νοηματικά με την συνάφεια στην οποία βρίσκεται το Μτ 18,15-17. Στη συνάφεια αυτή προηγείται η παραβολή για το χαμένο πρόβατο (Μτ 18,12-14) και ακολουθεί το Μτ 18,15-17.

Μόλις στο Μτ 18,21-22[28] διαπιστώνουμε ότι ο Ματθαίος αναφέρεται στο θέμα της προσωπικής συγχώρησης του αμαρτωλού από τον πιστό, ακριβέστερα υιοθετεί σε αυτό όσα σχετικά αναφέρονται στο Q 17,3-4[29].

Το Μτ 18,15-17 συνδέεται με κείμενα από την ΠΔ και από την απόκρυφη Γραμματεία της ΠΔ. Επομένως οι ρίζες της συμβουλής αυτής που ο Ματθαίος αποδίδει στον Ιησού βρίσκονται ήδη στην Ιουδαϊκή ηθική παράδοση. Συγκεκριμένα παρατηρούμε ότι το Μτ 18,15 σχετίζεται με το Λευ 19,17-18. και με την εντολή της αγάπης προς τον πλησίον που αναπτύσσεται σε αυτό. Εκεί αναφέρεται χαρακτηριστικά: *«οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου τῇ διανοίᾳ σου, ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου καὶ οὐ λήμψῃ δὶ αὐτὸν ἁμαρτίαν. καὶ οὐκ ἐκδικᾶταί σου ἡ χείρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· ἐγώ εἰμι κύριος» (Λευ 19,17-18).*

Στο χωρίο αυτό περιγράφεται μεταξύ των άλλων και ο έλεγχος του Ισραηλίτη προς το συνάνθρωπό του που υπέπεσε σε αμάρτημα στο πλαίσιο της αγάπης προς τον πλησίον.

Σημειώνουμε ότι το μοτίβο του «σταδιακού» ελέγχου του αμαρτάνοντος αδελφού που περιγράφεται στο Μτ 18,15-17 εμφανίζεται ήδη σε διάφορες

---

27. Μτ 18,14: *«οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων».*

28. Μτ 18,21-22: *«Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά».*

29. Βλ. και Donald A. Hanger, *Matthew 14-28, Word Biblical Commentary,* Vol. 33B, Word Books Publisher, Dallas, Texas, 1995, 529 · C. H. Talbert, *Matthew,* ΠΑΙΔΕΙΑ – paideia Commentaries on the New Testament, Baker Academic, Michigan, 2010, 219 · M. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 289.

εκδοχές στην ιουδαϊκή παράδοση, που αναφέρεται και εξειδικεύει το Λευ 19,17-18. Αναφέρουμε εδώ ενδεικτικά από την Απόκρυφη Γραμματεία της ΠΔ το Διαθήκη Γαδ 4,2-3· 6,3[30] και από τα κείμενα της κοινότητας του Κουμράν το CD 9,2-8 [31] και QS 5,24-6,1[32] .

Μπροστά μας λοιπόν εμφανίζεται ένα διακειμενικός ορίζοντας που αναφέρεται ποικιλόμορφα στον έλεγχο του αμαρτάνοντος αδελφού, υπό το πρίσμα της εντολής της αγάπης προς τον πλησίον.

Στο πλαίσιο του παραπάνω διακειμενικού ορίζοντα τονίζεται στο Μτ 18,15 ότι η αμαρτία του αδελφού δεν πρέπει να προβληθεί αβλεπτεί στην συνάθροιση της κοινότητας. Αντίθετα θα πρέπει ο έλεγχος να είναι διακριτικός και μυστικός και μετά από διάλογο με τον αμαρτάνοντα αδελφό. Έτσι θα προληφθεί μια δημοσία απαξίωση του αμαρτάνοντος αδελφού που θα επιτάχυνε την εκδίωξή του από την κοινότητα.

Στην περίπτωση που αποτύχει η παραπάνω διαδικασία ακολουθεί κατά το Μτ 18,16 το δεύτερο στάδιο της απόπειρας ελέγχου του αμαρτάνοντος αδελφού. Στο στάδιο αυτό συμμετέχουν και άλλα μέλη της κοινότητας ως

---

30. Διαθήκη Γαδ 4,2-3: *«οὐ γὰρ θέλει ἀκούειν λόγων ἐντολῶν αὐτοῦ περὶ ἀγάπης τοῦ πλησίον, καὶ εἰας τὸν θεὸν ἁμαρτάνει. ἐὰν γὰρ πταίσῃ ὁ ἀδελφός, εὐθὺς θέλει ἀναγγεῖλαι πᾶσι, καὶ σπεύδει ἵνα κριθῇ περὶ αὐτῆς καὶ κολασθεὶς ἀποθάνῃ»* & Διαθήκη Γαδ 6,3*: «ἀγαπᾶτε οὖν ἀλλήλους ἀπὸ καρδίας· καὶ ἐὰν ἁμάρτῃ εἴς σε, εἰπὲ αὐτῷ ἐν εἰρήνῃ, ἐξορίσας τὸν ἰὸν τοῦ μίσους, καὶ ἐν ψυχῇ σου μὴ κρατήσῃς δόλον· καὶ ἐὰν ὁμολογήσας μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ»* (Accordance Bible Software).

31. Βλ. CD 9,2-8: *"As for the passage that says, "Take no vengeance and bear no grudge against your kinfolk" (Leviticus 19:18) any covenant member who brings against his fellow an accusation not sworn to before witnesses or who makes an accusation in the heat of anger or who tells it to his elders to bring his fellow into disrepute, the same is a vengeance-taker and a grudge-bearer. It says only, "On his enemies God takes vengeance, against his foes he bears a grudge" (Nahum 1:2). If he kept silent day by day and then in the heat of anger against his fellow spoke against him in a capital case, this testifies against him that he did not fulfill the commandment of God which says to him, "You shall reprove your fellow and not bear the sin yourself" (Leviticus 19:17)"* (Accordance Bible Software).

32. Βλ. QS 5,24-6,1: *"examine spiritual qualities and works annually, promoting a man because of his understanding and perfection of walk, or demoting him because of failure. Each man is to reprove his fellow in truth, humility and loving-kindness. He should not speak to him in anger, with grumbling, with a [stiff] neck or with a wickedly [zealous] spirit. He must not hate him because of his own [uncircumcised] heart. Most assuredly he is to rebuke him on the day of the infraction so that he does not continue in sin. Also, no man is to bring a charge against his fellow before the general membership unless he has previously rebuked that man before witnesses".*

μάρτυρες, κατά τα πρότυπα του Δτ 19,15[33]. Η συμμετοχή αυτή των επιπλέον μελών-μαρτύρων αποσκοπεί να βοηθήσει τον αμαρτάνοντα αδελφό να συνειδητοποιήσει την αξιοπιστία του αδελφού που τον ελέγχει και να προσαρμοστεί στα συμβουλές του.

Όταν πλέον και αυτή η προσπάθεια συνετισμού του αμαρτάνοντος αδελφού αποτύχει, ακολουθεί η δημοσιοποίηση του προβλήματος στη συνάθροιση της κοινότητας. Ο αμαρτάνων αδελφός πλέον δεν βρίσκεται ενώπιον ενός αδελφού ή ακόμη και δυο μαρτύρων, αλλά ενώπιον της κοινότητας, η οποία εκφράζει το θέλημα του Θεού. Μόνο όταν ο αδελφός αρνηθεί να συμμορφωθεί ενώπιον της συνάθροισης της κοινότητας, τότε μόνον αυτός απομακρύνεται από αυτή.

Η αναφορά του Μτ 18,15-17 στα τρία αυτά στάδια δεν αποτελεί μια δικονομικού χαρακτήρα περιγραφή των σταδίων συνετισμού που πρέπει να εφαρμόζονται μέσα στην κοινότητα. Αντίθετα η περιγραφή αυτή αποτελεί ένδειξη της εφαρμογής της εντολής της αγάπης μεταξύ των πιστών. Με την εφαρμογή της εντολής της αγάπης και του διαλόγου επιτυγχάνεται η ειρηνική διαχείριση και λύση των προβλημάτων που ανακύπτουν στην κοινότητα, χωρίς να χρειάζεται η βίαιη απομάκρυνση των αμαρτανόντων αδελφών από αυτή. Σκοπός του Μτ 18,15-17 είναι να δείξει πώς θα μπορέσει η κοινότητα να ξανακερδίσει τον αμαρτάνοντα αδελφό. Ας μην ξεχνούμε άλλωστε ότι του Μτ 18,15-7 προηγείται η παραβολή για του χαμένο πρόβατο (Μτ 18,12-14).

Συμπερασματικά, οι συμβουλές αυτές του Ιησού, όπως αυτές μας παραδίδονται επεξεργασμένες από τον Ματθαίο είναι πολύπλευρα σημαντικές. Πρώτο, γιατί υποδεικνύον το Ιησού Χριστό ως τον διδάσκαλο που κατευθύνει κατά τρόπο αυθεντικό ηθικά τους πιστούς στις χριστιανικές κοινότητες. Αξιοπρόσεκτο μάλιστα είναι ότι από τους Συνοπτικούς μόνον ο Ματθαίος ονομάζει τη χριστιανική κοινότητα *«ἐκκλησία»*. Οι δυο μάλιστα από τις τρεις αναφορές στην *«ἐκκλησία»* βρίσκονται στο Μτ 18,17[34]. Δεύτερο, η απονομή από τον Ιησού στους μαθητές της εξουσίας

33. Δτ 19,15: *«Οὐκ ἐμμενεῖ μάρτυς εἷς μαρτυρῆσαι κατὰ ἀνθρώπου κατὰ πᾶσαν ἀδικίαν καὶ κατὰ πᾶν ἁμάρτημα καὶ κατὰ πᾶσαν ἁμαρτίαν, ἣν ἂν ἁμάρτῃ· ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα».*

34. Πβλ. Μτ 16,18 *(«κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς»)* · Μτ 18,17 *(«ἐὰν δὲ παρακούσῃ*

να συγχωρούν τους μετανοημένους πιστούς έχει μεγάλη εκκλησιαστική σημασία. Από τούδε και στο εξής, δηλαδή μετά την ανάληψη του Κυρίου Ιησού Χριστού στους ουρανούς και μέχρι δεύτερη έλευσή του, η εκκλησία ή η χριστιανική κοινότητα ως σύνολο πιστών είναι πλέον ο «χώρος» διαχείρισης και διευθέτησης προβλημάτων που αναφύονται μεταξύ των πιστών. Τρίτο η διαχείριση αυτή των προβλημάτων αποσκοπεί κυρίως να βοηθήσει τους αμαρτάνοντες πιστούς να συνειδητοποιήσουν τις αστοχίες τους και να παραμείνουν στην κοινότητα. Δευτερευόντως και μόνον όταν αυτό καθίσταται αδύνατο, τότε οι αμετανόητοι πιστοί δεν μπορούν να αποτελούν μέρος της κοινότητας.

Ο J. P. Lederach υιοθετεί την παραπάνω ερμηνευτική προσέγγιση του Μτ 18,15-18 και μαζί με την αντίστοιχη ερμηνευτική προσέγγιση του Πραξ 15,1-35 επικαλείται δύο αυτά χωρία για να θωρακίσει βιβλικά την θεωρία του για την διαχείριση κρίσεων, που όπως είδαμε ονομάζει *θεωρία της συμφιλίωσης*.

Με βάση το λόγιο αυτό του Ιησού (Μτ 18,15-17) ο J. P. Lederach προτείνει στους χριστιανούς να επικοινωνούν απευθείας με τον πιστό που δημιουργεί το πρόβλημα, να καλούν μάρτυρες για να βοηθήσουν στην επίλυση του προβλήματος, και τέλος να επικαλούνται την επικουρία της εκκλησιαστικής κοινότητας. Για τον ερευνητή οι παραπάνω ενέργειες πρέπει να πραγματοποιούνται στο πλαίσιο της θεώρησης της εκκλησιαστικής κοινότητας ως μια οικογένειας[35].

Δεύτερο, ο ερευνητής διαμορφώνει τις προτάσεις του αυτές για τη διαχείριση κρίσεων στηριζόμενος στο Πραξ 15 (Σύνοδος των Ιεροσολύμων). Προτείνει στους χριστιανούς πρώτ' απ' όλα να αναγνωρίσουν την ύπαρξη της κρίσης και να προβούν στην οριοθέτησή της. Στη συνέχεια να δημιουργήσουν το φόρουμ, όπου οι χριστιανοί θα επεξεργαστούν τα διάφορα σχετικά θέματα, θα διαμορφώσουν τις απαραίτητές προϋποθέσεις για μια ελεύθερη δημόσια διαβούλευση μεταξύ των ενδιαφερομένων μερών και θα αποδεχθούν την κατάθεση και κριτική διερεύνηση του περιεχομένου

αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης»).

35. Βλ. Και C. H. Cosgrove / D. D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, 120-135.

σχετικών εγγράφων. Τέλος ο ερευνητής προτείνει στους χριστιανούς να αποφασίσουν για τη διαχείριση της κρίσης δημοκρατικά και στο πλαίσιο του αγαπητικού πνεύματος που διέπει την Εκκλησία[36].

Κλείνοντας τη σύντομη αναφορά μας στην *θεωρία της συμφιλίωσης* σημειώνουμε ότι για τον εκφραστή της J. P. Lederach το πλέον σημαντικό είναι οι χριστιανοί να επιμένουν στην *ειρήνη ως μέρος του σχεδίου του Θεού για τον κόσμο και τον λαό Του.* Ο ερευνητής τονίζει ότι την ειρήνη αυτή εγκαινιάζει ο Ιησούς με τον ερχομό της Βασιλείας του Θεού που γίνεται φανερή με τη διδασκαλία του και τις θαυμαστές πράξεις και σφραγίζεται με τη θυσία του[37]. Με άλλα λόγια ο Ιησούς Χριστός, *«Αὐτὸς …ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ»* (Εφ 2,14).

2) Ο απ. Παύλος και η διαχείριση της κρίσης στην Επιστολή προς Φιλήμονα

Μετά την αναφορά μας στις παραπάνω σύγχρονες θεωρίες διαχείρισης κρίσεων, θα παραθέσουμε και ένα παράδειγμα αντιμετώπισης κρίσης από τον απόστολο Παύλο, που προέρχεται από την προς Φιλήμονα επιστολή. Έτσι θα διασταυρώσουμε την ικανότητα του αποστόλου να διαχειρίζεται κρίσεις στο πλαίσιο της χριστιανικής διδασκαλίας και της τότε πολιτισμικής συνάφειας.

α) Η Επιστολή προς Φιλήμονα

Η επιστολή προς Φιλήμονα[38] είναι μια μικρή *παρακλητική* (στ. 9.10.17)

---

36. J. P. Lederach, *The Journey Toward Reconciliation*, 143-150.

37. J. P. Lederach, *The Journey Toward Reconciliation*, 200-201.

38. Για την επιστολή βλ., μεταξύ των άλλων, Ι. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη 1981 · S. S. Bartchy, "Philemon", *Anchor Bible Dictionary*, edited by D. N. Freedman, New York, Doubleday, 1992, 306–309 · P. Müller, *Der Brief an Philemon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011 · D. W. Pao, *Colossians & Philemon*, Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament, 2012 · P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, Benziger Verlag / Neukirchener Verlag, 1989 · M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser / Der Brief an Philemon*, Gütersloher Verlagshaus, 1993.

και συνάμα *συστατική* επιστολή (στ. 10β-13), χρωματισμένη με ρητορικά στοιχεία, Αυτή πρέπει να συντάχθηκε από τον φυλακισμένο Παύλο στην Έφεσο γύρω στο 54-55 μ.Χ. και έχει ως παραλήπτες τον Φιλήμονα, την Ἀπφία, τον Ἄρχιπο καθώς την «κατ᾽ οἶκόν…ἐκκλησίᾳ» του Φιλήμονα (στ. 1 και 2). Η λεπτομέρεια αυτή έχει σημασία για το θέμα μας, επειδή με αυτή αναδεικνύεται ότι ο απ. Παύλος θέλει να διαχειριστεί την κρίση που εμφανίστηκε δημόσια, ενώπιον, δηλαδή, της χριστιανικής κοινότητας. Ο Παύλος γράφει την επιστολή αυτή προς τον Φιλήμονα να τον παρακαλέσει για τον δούλο του Ονήσιμο, ο οποίος κατά τη σύνταξη της επιστολής έχει αποδράσει από τον κύριό του Φιλήμονα και βρίσκεται κοντά τον απόστολο. Στην επιστολή δεν αναφέρονται ξεκάθαρα οι λόγοι της απόδρασης του Ονήσιμου. Έμμεσα μπορούμε να συνάγουμε ότι ο Ονήσιμος αφαίρεσε χρήματα από το ταμείο του κυρίου του (στ. 18). Ακόμη δεν γνωρίζουμε γιατί ο φυγάς και καταζητούμενος δούλος Ονήσιμος απευθύνθηκε στον φυλακισμένο Παύλο (στ. 1.9.13). Σύμφωνα όμως με τους στ. 1 και 16 ο Παύλος προσηλύτισε τον Ονήσιμο στον χριστιανισμό. Ο απόστολος αποστέλλει τον χριστιανό πλέον δούλο Ονήσιμο στον χριστιανό κύριό του Φιλήμονα. Ο Παύλος στοχεύει επίσης με την επιστολή του αυτή να προστατέψει τον δούλο Ονήσιμο από τη σύλληψή του και την καταδίκη του στην ποινή που επιφυλάσσονταν για τους φυγάδες δούλους (μαστίγωση, ακρωτηριασμός, τοποθέτηση κολάρου στον λαιμό του φυγάδα δούλου κλπ.). Ακόμη ο ποιμένας Παύλος ευελπιστεί με την επιστολή του αυτή να δεχθεί ο Φιλήμονας τον Ονήσιμο πάλι κοντά του.

Στη συνέχεια παραθέτουμε τη δομή της Φλμ[39], καθώς και την ρητορική ανάλυση της Φλμ.

39. Βλ. μεταξύ άλλων, D. C. Bienert, *Bibelkunde des Neuen Testaments*, Gütersloher Verlagshaus, 2010, 168 · K.-M. Bull, *Βιβλιογνωσία της Καινής Διαθήκης,* Μετάφραση-επιμέλεια: Χ. Καρακόλης, Εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα 2015, 184-186.

Η δομή της Φλμ

1-7	**ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ**
1-3	ΕΠΙΓΡΑΦΗ (praescriptio) Superscriptio: *«Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς»* Adscriptio: *«Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ καὶ* *Αρχιππω τω συστρατιωτη ημων και τη κατ οικον σου εκκλησια»* Salutatio: *«χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ»*
4-7	ΠΡΟΟΙΜΙΟ *«Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε…»* *Η «ἀγάπη», η «πίστις» και η «ἐπίγνωσις παντός ἀγαθοῦ» του Φιλήμονα γεμίζουν τον Παύλο με χαρά και εμπιστοσύνη* Ο στίχος 7 *«χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ»* προκαλεί την καλή διάθεση των ακροατών να ακούσουν την επιστολή (captatio benvoletiae)
8-16	**ΠΑΡΑΚΛΗΣΗ ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΝΑ ΓΙΝΕΙ ΔΕΚΤΟΣ Ο ΟΝΗΣΙΜΟΣ**
8-11	Η παράκληση του Παύλου για τον δούλο Ονήσιμο (πρβλ. Κολ 4,9)
12-16	Η παράκληση του Παύλου να γίνει δεκτός ο δραπέτης Ονήσιμος ως ένας *«ἀδελφὸς ἀγαπητός»*
16-20	**ΕΠΙΛΟΓΟΣ**
17-19	Τελικές προτροπές : *«εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ. εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα.…»*
20	Μετάβαση στο τέλος της επιστολής
21-25	**ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ**
21-23	Πρόκληση της καλής διάθεσης των ακροατών (captatio benvoletiae) & παράκληση για προσευχή της κοινότητας
23-24	Χαιρετισμοί (από τον Επαφρά που είναι ο *«ὁ συναιχμάλωτός μου»* (του Παύλου) και από τους συνεργάτες του Παύλου που είναι οι *«Μᾶρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου* (του Παύλου)» (πρβλ. Κολ 4,10-17)
25	Το κλείσιμο της επιστολής με την επίκληση της χάρης «τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν».

Η ρητορική ανάλυση της Φλμ

Βοηθητική για την εξέταση του πώς ο Απ. Παύλος διαχειρίστηκε την κρίση που εμφανίστηκε στην κοινότητα της Φλμ είναι η ρητορική ανάλυση της Φλμ. Παρακάτω παραθέτουμε τη σχετική ρητορική ανάλυση της Φλμ από τον F. Forrester Church[40].

Ο εν λόγω ερευνητής θεωρεί ότι η επιστολή προς Φιλήμονα είναι ρητορικά δομημένη και αποσκοπεί να συμβουλεύσει τους αποδέκτες της, ανήκει δηλαδή στο συμβουλευτικό γένος (genus deliberativum). Η επιστολή, εκτός από την *επιγραφή - praescriptio* (στ. 1-4), μπορεί να χωριστεί από ρητορικής πλευράς σε τρία μέρη:

Πρώτο στο *Exordium / προοίμιον* (στ. 4-7), δεύτερο στην *probatio / πίστις* (στ. 8-16) και τρίτο στην *peroratio / επίλογο* (στ. 17-22). *Το Exordium / προοίμιον* (στ. 4-7) αποτελεί το εισαγωγικό τμήμα του λόγου του Παύλου στην Φλμ και αποσκοπεί να εξασφαλίσει το θετικό ενδιαφέρον των ακροατών (captatio benvoletiae).

Δεύτερο, Η probatio / πίστις / απόδειξη (στ. 8-16) αποτελεί το πιο σημαντικό μέρος του ρητορικού λόγου του Παύλου στην Φλμ και αποσκοπεί να προβάλλει τα κύρια θετικά επιχειρήματα υπέρ της θέσης του ομιλητή, δηλαδή του Παύλου. Η προβολή των επιχειρημάτων του ομιλητή Παύλου πραγματοποιείται μέσα από τρία είδη έντεχνων αποδείξεων / πίστεων[41],

---

40. F. Forrester Church, "Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon", *The Harvard Theological Review,* Vol. 71, No. 1/2 (Jan. - Apr., 1978), σελ. 17-33 (βιβλιογραφία) · Για την ρητορική στην Καινή Διαθήκη βλ. Π. Κουκότσικα, *Ο απόστολος Παύλος και η ρητορική*, Εκδόσεις Ostracon, Θεσσαλονίκη, 2015 · της ίδιας, *Διάλογος θεολογίας, ρητορικής & φιλοσοφίας στην Καινή Διαθήκη*, Εκδόσεις Ostracon, Θεσσαλονίκη, 2020.

41. Σημειώνουμε ότι οι αποδείξεις / πίστεις του ρητορικού λόγου διακρίνονται σε δύο είδη: 1) *Τις άτεχνες αποδείξεις / πίστεις*, που περιλαμβάνουν τις διάφορες μαρτυρίες, τις ομολογίες, τα έγγραφα κ.α. 2) Τις *έντεχνες αποδείξεις / πίστεις,* που περιλαμβάνουν: α) Το *ήθος* του ομιλητή (χαρακτήρας του ρήτορα). Με το έντεχνο αυτό αποδεικτικό μέσο επιχειρείται να αναδειχθεί ο χαρακτήρας του ρήτορα. β) Το *πάθος* (το συναίσθημα των ακροατών που μπορεί να τους προκαλέσει ο ρήτορας). Με το αποδεικτικό αυτό μέσο επιχειρείται να προκληθεί η θετική διάθεση των ακροατών απέναντι στον ρήτορα (captatio benevoletniae). γ) Τον *λόγο* (τα λογικά επιχειρήματα). Με το αποδεικτικό αυτό μέσο προβάλλονται διάφοροι συλλογισμοί ή και ιστορικά παραδείγματα που αποσκοπούν να πείσουν τους ακροατές.

Βλ. αναλυτικά Π. Κουκότσικα, *Ο απόστολος Παύλος και η ρητορική*, 50 · της ίδιας,

που είναι: 1) Η ανάδειξη και ο τονισμός του *ήθους* του ομιλητή, δηλαδή του Παύλου. 2) Η πρόκληση του *πάθους* των ακροατών, δηλαδή των μελών της χριστιανικής κοινότητας προς την οποία απευθύνεται η επιστολή (Φλμ). Με το αποδεικτικό αυτό μέσο επιχειρείται να προκληθεί η θετική διάθεση των μελών (captatio benevoletniae) της εν λόγω χριστιανικής κοινότητας απέναντι στον ομιλητή Παύλο. 3) Ο *λόγος,* δηλαδή η παράθεση λογικών επιχειρημάτων, που αποσκοπούν να πείσουν τους ακροατές.

Τρίτο, την *peroratio* / *επίλογος* (στ/ 17-22), που είναι μια έκκληση στα συναισθήματα του ακροατήριου και μια σύνοψη των βασικών επιχειρημάτων και γεγονότων του λόγου. Με την *peroratio* / *επίλογος* συνήθως επιδιώκονται δύο κυρίως σκοποί, η «ανάμνηση», που επιτυγχάνεται με μια συντομότατη ανακεφαλαίωση των βασικών θέσεων του λόγου και η «παθοποιία» που καταλήγει σε προτροπή ή αποτροπή. Όταν ο λόγος είναι πολύ σύντομος, ο επίλογος δεν είναι απαραίτητος. Σημειώνουμε ότι στην Φλμ βρίσκουμε στοιχεία επιλόγου.

Τέλος αναφέρουμε ότι ο F. Forrester Church υπογραμμίζει ότι η Επιστολή προς Φιλήμονα δεν είναι κάποιο ρητορικό τεχνικό κείμενο που συντάχθηκε για να χρησιμοποιηθεί ως υπόδειγμα σε κάποια σχολική τάξη μαθητών της ρητορικής ούτε αποσκοπεί να προκαλέσει τα χειροκροτήματα των ακροατών[42]. Εμείς προσθέτουμε ότι η Φλμ είναι μια επιστολή με ρητορικά στοιχεία που σύνθεσε ο απ. Παύλος προκειμένου να πείσει με διάφορα επιχειρήματα τον Φιλήμονα και τα μέλη της τοπικής χριστιανικής κοινότητας να δεχθούν πίσω τον δραπέτη Ονήσιμο που είναι πλέον πνευματικό τέκνο του Παύλου.

Παρακάτω παραθέτουμε σε πίνακα μερικά από τα πολλά ρητορικά στοιχεία που ο F. Forrester Church θεωρεί ότι υπάρχουν στην Φλμ[43]:

Διάλογος θεολογίας, ρητορικής & φιλοσοφίας στην Καινή Διαθήκη, 56-57. Βλ. και Χ Ατματζίδη, *Ερμηνευτικό υπόμνημα στην Β΄ Επιστολή Πέτρου*, Εκδόσεις Ostracon, Θεσσαλονίκη, 2014, 83-102. 85-87.

42. F. Forrester Church, "Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon", 21.

43. F. Forrester Church, "Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon", 23.

Exordium / προοίμιον	**probation / πίστις / απόδειξη**	**peroratio / επίλογος**
τῶν προσευχῶν μου (στ. 4)		*τῶν προσευχῶν ὑμῶν* *(στ. 22)*
σου τὴν ἀγάπην (στ. 5) *τῇ ἀγάπῃ σου (στ. 7)*	*διὰ τὴν ἀγάπην (στ. 9)*	
παντὸς ἀγαθοῦ (στ.6)	*τὸ ἀγαθόν (στ.14)*	
ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου (στ.6))		*εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν (στ. 17)*
τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ (στ. 7)	*Ονήσιμον…τὰ ἐμὰ σπλάγχνα…* *ἀδελφὸν ἀγαπητόν (στ. 10, 11, 12,16)*	*ναὶ ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα (στ. 20)*

Στο παραπάνω πλαίσιο θα εξετάσουμε στο τρίτο μέρος πώς ο απ. Παύλος διαχειρίζεται το πρόβλημα με τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο επικαλούμενος στην επιστολή του και διάφορα ρητορικά στοιχεία.

Η χρήση εικόνων και εννοιών στην Φλμ

Θα πρέπει να σημειώσουμε προκαταβολικά ότι στην Φλμ κυριαρχεί το πρόβλημα με τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο. Παράλληλα όμως παρατηρούμε ότι ο Απ. Παύλος τοποθετείται και στο θέμα της δουλείας στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία και φυσικά στις χριστιανικές κοινότητες. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Παύλος για να αναδείξει το θέμα αυτό χρησιμοποιεί πλήθος εικόνων και εννοιών που σχετίζονται με την ελληνορωμαϊκή κοινωνία αλλά και με τις πρωτοχριστιανικές κοινότητες. Συγκεκριμένα[44]:

44. Βλ. αναλυτικά, Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*, 621-626.

Πρώτο, ο Παύλος χρησιμοποιεί εικόνες σχετικές με την *οικογένεια:* Χρησιμοποιεί την εικόνα του «*ἀδελφοῦ*» (στ. 1,2,7,16,20) για να τονίσει ότι στις χριστιανικές κοινότητες ισχύει η αρχή της ισότητας μεταξύ των μελών τους. Επίσης ο Παύλος χρησιμοποιεί τις εικόνες της *γέννησης* και της *τεκνοποίησης* (στ. 10) για να υποδηλώσει την πνευματική ιεραρχία που ισχύει μεταξύ των μελών της χριστιανικής κοινότητας. Ακόμη ο Παύλος χρησιμοποιεί την εικόνα του «*σπλάχνου*», για να τονίσει την επιθυμία της υπαρξιακής ταύτισης του Παύλου με τον Ονήσιμο (στ. 7,12,20).

Δεύτερο, ο Παύλος χρησιμοποιεί εικόνες σχετικές με το *δίκαιο*: Χρησιμοποιεί την εικόνα της *αναπομπής νόμου* (στ. 12: *«ἀναπέμπω»*). Με τη χρήση της εικόνας αυτής ο Παύλος υποδηλώνει την υπεροχή του έναντι του Φιλήμονα, υπεροχή που απορρέει από την ιδιότητά του ως πνευματικού πατέρα του Φιλήμονα. Ο Παύλος έχει το αποκλειστικό δικαίωμα να «αναπέμψει» τον Ονήσιμο στον Φιλήμονα και ν' απαιτήσει από αυτόν να επανεξετάσει την περίπτωση του Ονήσιμου και να τον δεχθεί κοντά του. Επίσης, ο Παύλος χρησιμοποιεί την εικόνα, τη σχετική με το *δίκαιο του ασύλου* που ίσχυε τότε για τους δούλους. Αυτοί, όταν κατέφευγαν σε κάποιο ιερό μιας θεότητας, τίθεντο αυτόματα υπό την προστασία της θεότητας και απαγορευόταν να συλληφθούν και να τιμωρηθούν (*δίκαιο ασυλίας*). Ο Παύλος με την εικόνα αυτή υποδηλώνει την ιερότητα του Ονήσιμου, επειδή αυτός αιτήθηκε ασύλου στον Παύλο και επειδή ο απόστολος του το χορήγησε. Επομένως ο Φιλήμων είναι υποχρεωμένος να δεχθεί κοντά του τον Ονήσιμο και να τον προστατέψει. Ακόμη ο Παύλος χρησιμοποιεί επίσης την εικόνα, τη σχετική με το *δικαίωμα νομής και κατοχής πράγματος* (στ. 13 : *«κατέχειν»*) που έχει σύμφωνα με το εμπράγματο δίκαιο ο εκάστοτε κύριος. Όπως είναι γνωστό, οι δούλοι θεωρούνταν την εποχή εκείνη «πράγματα» που υπάγονταν στις ρυθμίσεις του εμπράγματου δικαίου. Ο Παύλος απευθύνεται στον Φιλήμονα και του δηλώνει για τον δούλο Ονήσιμο ότι ενώ είχε την εξουσία να νέμεται και να κατέχει τον Ονήσιμο κρατώντας τον κοντά του, εντούτοις τον έστειλε πίσω στον πρότερό του κύριο, τον Φιλήμονα, ζητώντας από αυτόν να τον δεχθεί σαν να ήταν ο ίδιος ο Παύλος. Ο Παύλος με τη χρήση της εικόνας αυτής υποδηλώνει την απόλυτη κυριότητα που έχει επί του Ονήσιμου, την οποία όμως αποποιείται για το καλό του Ονήσιμου.

Τρίτο, ο Παύλος χρησιμοποιεί εικόνες σχετικές με *την οικονομία*, όπως *η*

οφειλή και η αποπληρωμή χρεών, η οικονομική ωφέλεια από μια συναλλαγή κ.ά. (στ. 18-20). Οι στίχοι αυτοί είναι γεμάτοι από όρους με οικονομική χροιά *(«ἀδικέω»,* «ὀφείλω», *«ἐλλογέω» «ἀποτίνω», «προσοφείλω», «ὀνίνημι»)*. Με όλες αυτές τις εικόνες και τη σχετική ορολογία ο Παύλος θέλει να υπογραμμίσει στον Φιλήμονα ότι

του οφείλει πολλά. Ο μοναδικός τρόπος αποπληρωμής του χρέους του είναι να κρατήσει ο Φιλήμων τον Ονήσιμο κοντά του.

Τέταρτο, ο απ. Παύλος με όσα αναφέρει επιφέρει ρήγματα σε κατεστημένα πολιτισμικά πρότυπα που ίσχυαν στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία και ταυτόχρονα προβάλλει νέα πρότυπα έντονα χρωματισμένα από τη χριστιανική διδασκαλία. Συγκεκριμένα:

Γνωρίζουμε ότι το *κοινωνικό status* του ανθρώπου διαδραμάτιζε σημαντικό ρόλο στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία. Αυτό καθοριζόταν ως υψηλό ή χαμηλό ανάλογα με την δικαιική, οικονομική, πολιτική και μορφωτική κατάσταση του κάθε ανθρώπου. Στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία τιμούσαν ιδιαίτερα τα άτομα με υψηλό κοινωνικό status, ενώ απαξίωναν εκείνα με χαμηλό κοινωνικό status. Είναι χαρακτηριστικό ότι τα μέλη της ρωμαϊκής κοινωνίας φρόντιζαν ιδιαίτερα να μην απωλέσουν την υψηλή κοινωνική τους θέση. Στο αυτό πλαίσιο είχε αναπτυχθεί και ο θεσμός του *Ευεργετισμού*. Σύμφωνα με αυτόν ο Ευεργέτης βοηθούσε με πολλούς τρόπους τους ταπεινούς, δηλαδή τους έχοντες ανάγκη ανθρώπους και αυτοί ανταπέδιδαν με την απόδοση τιμής σε αυτόν. Σημειώνουμε ότι με τον Ευεργετισμό παγιώνονταν μέσα στην κοινωνία οι διάφορες κοινωνικές ανισότητες. Αντίθετα παρατηρούμε ότι ο Παύλος χρησιμοποιεί τον θεσμό αυτό του *Ευεργετισμού* στην Φλμ ανατρεπτικά. Ο Φιλήμων δεν περιγράφεται στην επιστολή ως ευεργέτης, αλλά ως αδελφός. Επίσης, ο Ονήσιμος δεν προβάλ-λεται ως ο ταπεινός αποδέκτης ευεργεσιών. Αντίθετα αυτός ταυτίζεται στην επιστολή με το απ. Παύλο. Συνεπώς κατά τον Παύλο ο *Ευεργετισμός* στη χριστιανική κοινότητα δεν είναι πάροχος ευεργεσιών με κατεύθυνση από πάνω προς τα κάτω. Για τον απόστολο *όλα τα μέλη της κοινότητας είναι ταυτόχρονα και ευεργέτες και ευεργετούμενοι.*

Ένα άλλο πρότυπο που ίσχυε στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία *είναι η περιχαράκωση των διαφόρων κοινωνικών τάξεων γύρω από τα κεκτημένα δικαιώματα.* Η οριοθέτηση μεταξύ των τάξεων είναι αυστηρή και σπάνια ανατρέπεται. Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα στους κανόνες που

ίσχυαν για τη δουλεία την εποχή εκείνη. Στην Φλμ παρατηρούμε ότι ο Παύλος συμπεριφέρεται αντίθετα με την συνηθισμένη τάξη. Στέλνει τον δούλο Ονήσιμο πίσω στον κύριό του Φιλήμονα. Επίσης, αντιμετωπίζει ισότιμα τον κύριο, τον Φιλήμονα, και τον δούλο, τον Ονήσιμο, και κάνει λόγο για εκατέρωθεν απαιτητές οφειλές. Ακόμη ο Παύλος προτείνει την ανάπτυξη άλλου είδους σχέσης μεταξύ του εαυτού του, του Φιλήμονα και του Ονήσιμου μέσα βέβαια στη χριστιανική κοινότητα. Η σχέση αυτή θα βασίζεται στην αγάπη, την ισότητα και την αλληλεγγύη των μελών των κατά τόπους εκκλησιών.

Υπογραμμίζουμε ότι *η νέα αυτή πραγματικότητα* που περιγράφει ο Παύλος στην Φλμ με τις ριζοσπαστικού χαρακτήρα ανατροπές των υπαρχουσών στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία κοινωνικών, οικονομικών κ.ά. δόμων προτείνεται από τον Παύλο να εφαρμόζεται από τους χριστιανούς *μόνον εντός των κοινοτήτων τους*. Οι χριστιανοί είναι μειονότητα μέσα στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία. Θα ήταν, έτσι, εντελώς παράλογο, αλλά και άκρως επικίνδυνο για τους ίδιους να επιδιώκουν να επιβάλλουν τις δικές τους θέσεις στην ρωμαϊκή κοινωνία[45].

Ο Παύλος συνδέει κατά τη γνώμη μας όλα όσα αναπτύξαμε παραπάνω για την Φλμ *με τον θεσμό της δουλείας* που κυριαρχεί στην επιστολή και επιχειρεί να μεταπείσει τον κύριο Φιλήμονα, ώστε να δεχθεί τον δούλο του Ονήσιμο. Δεν είναι τυχαίο που ο Παύλος ήδη στο προοίμιο της επιστολής του μας προδιαθέτει για το σημείο στο οποίο θέλει να επικεντρώσει. Σε προοίμιο λοιπόν ο απόστολος αυτοπροσδιορίζεται χρησιμοποιώντας την αινιγματική έκφραση *«Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ»* (στ. 1). Με την έκφραση αυτή αναφέρεται έμμεσα στην πραγματική του κατάσταση ως φυλακισμένου και άμεσα στην νέα κατάσταση ύπαρξής του ως δέσμιου - φυλακισμένου του Ιησού Χριστού. Με την γεμάτη υπαινιγμούς αυτή έκφραση ο Παύλος ουσιαστικά προδιαθέτει τους ακροατές του τι θέλει στην ουσία να τονίσει με αφορμή την δουλεία και την προσπάθειά του να διαχειριστεί το πρόβλημα που εμφανίστηκε στην κοινότητα του Φιλήμονα. *Αυτό που θέλει να τονίσει ο Παύλος είναι η νέα πραγματικότητα που ισχύει ή πρέπει να ισχύει στις χριστιανικές κοινότητες.*

Τα παραπάνω είναι σημαντικά για να κατανοήσουμε τη συμπεριφορά

45. Βλ. αναλυτικά Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*, 621-626.

του απ. Παύλου κατά τη διαχείριση της κρίσης στην κοινότητα της Φλμ. Αυτό όμως θα αναδειχθεί καλύτερα, όταν στο τρίτο μέρος της εργασίας μας θα καταγράψουμε ένα προς ένα τα βήματα που κάνει ο απόστολος για να διαχειριστεί την κρίση στην Φλμ.

β) Οι παράγοντες επηρεασμού της διαχειριστικής δραστηριότητας του Απ. Παύλου στην Φλμ

Πριν όμως από αυτά θεωρούμε βοηθητικό θα εξετάσουμε τους διάφορους *παράγοντες.* Επιλέγουμε τέσσερις από αυτούς, που θεωρούμε ότι επηρέασαν τον απ. Παύλο κατά την σύνταξη της Φλμ και την προσπάθειά του να διαχειριστεί το σχετικό πρόβλημα. Σημειώνουμε ότι οι παράγοντες αυτοί δεν κατονομάζονται πάντοτε από τον Παύλο. Θεωρούμε όμως ότι αυτοί επηρεάζουν αποφασιστικά τις αντιλήψεις του αποστόλου.

Οι δύο από τους παράγοντες αυτούς είναι εξωγενείς και είναι:

Πρώτος παράγοντας, εξωγενής, είναι το *Ρωμαϊκό δίκαιο και οι θέσεις του για την δουλεία.* Θεωρούμε ότι ο Παύλος έλαβε υπόψη του τις ρυθμίσεις του Ρωμαϊκού δικαίου για τη δουλεία (πρβλ. Α΄ Κορ 7,21 · Γαλ 3,28), καθώς και την υποχρέωση των πολιτών της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας να υπακούον στους νόμους του κράτους (Ρωμ 13).

Δεύτερος παράγοντας, εξωγενής, είναι το *Φυσικό δίκαιο και οι θέσεις του για την δουλεία.* Ο Παύλος φαίνεται να γνωρίζει την θέση των παλαιότερων και των συγχρόνων με αυτόν φιλοσόφων περί φυσικού νόμου, όπως το συμπεραίνουμε από όσα αναφέρει στο Ρωμ 2,15 (: *«οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων»*). Επομένως ο Παύλος πρέπει να γνώριζε και ποιες είναι οι θέσεις του φυσικού δικαίου για τη δουλεία. Βέβαια το Ρωμ 2,15 είναι μεταγενέστερο των Α΄ Κορ 7,21, Γαλ 3,28 και της προς Φιλήμονα Επιστολής. Αυτό όμως δείχνει ότι ο Παύλος επικαλείται την γνώση του για το φυσικό δίκαιο, όταν χρειάζεται, δηλαδή στην προς Ρωμαίους επιστολή του και μάλιστα στα δύο προγραμματικού χαρακτήρα κεφάλαια της Επιστολής του (Ρωμ 1,1-2,29).

Τρίτος παράγοντας, ενδογενής, είναι οι αντίληψη του Παύλου για τη *Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου.* Αυτή αναπτύσσεται από τον απόστολο

στα Α΄ Θεσ 4,15.17, Α΄ Κορ 7,29-31, Φιλ 4,5.

Τέταρτος παράγοντας, ενδογενής, είναι η αντίληψη του Παύλου για την δουλεία. Ο απ. Παύλος φαίνεται να έχει λάβει υπόψη όσα υποστήριξε ο ίδιος για τη δουλεία στα κεντρικής σημασίας Α΄ Κορ 7,21 και Γαλ 3,28. Και τα δύο αυτά χωρία προηγούνται των όσων αναφέρει ο απ. Παύλος στην προς Φιλήμονα επιστολή του.

Σημειώνουμε ότι ο Παύλος λαμβάνει υπόψη του τους παραπάνω παράγοντες με τον ίδιο τρόπο που χρησιμοποιεί και την ρητορική στις επιστολές του. Γνωρίζει γενικά για τους δυο εξωγενείς παράγοντες και θυμάται τι ανέφερε σχετικά για τους δυο ενδογενείς παράγοντες σε άλλες επιστολές του. Στη συνέχεια προβαίνει στην προσαρμογή όλων αυτών κατά την διαχείριση της κρίσης στην Φλμ.

Αυτούς τους τέσσερις παράγοντες θα εξετάσουμε παρακάτω πριν αναφερθούμε στην διαχείριση από τον Παύλο του προβλήματος με τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο στην προς Φιλήμονα Επιστολή[46].

Πρώτος παράγοντας: Το Ρωμαϊκό δίκαιο και η δουλεία

Ο θεσμός της δουλείας διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη ρωμαϊκή κοινωνία και αυτό αποτυπώνεται στις σχετικές με αυτόν διατάξεις του ρωμαϊκού δικαίου. Στο Ρωμαϊκό δίκαιο υπάρχουν πολλές διατάξεις που καθορίζουν εξαντλητικά τη νομική κατάσταση των δούλων, τα δικαιώματά τους και τις υποχρεώσεις τους.

Μια σημαντική σχετική διάταξη είναι εκείνη που ορίζει τη δυνατότητα στους ελεύθερους πολίτες να προτιμούν την κατάσταση της δουλείας από αυτή της ελευθερίας. Χαρακτηριστικά το (Ρωμαϊκό) Αστικό Δίκαιο, 1,3,4 όριζε τη δυνατότητα στους ελεύθερους πολίτες να προτιμούν την κατάσταση

46. Οι παρακάτω σχετικές αναφορές μας στηρίζονται στα άρθρα μας: 1) «Ο απόστολος Παύλος και το ζήτημα της δουλείας (Α΄ Κορ 7,20-21)», στο *Κριτικές αναγνώσεις των βιβλικών κειμένων. Ερευνητικές επισκέψεις σε βιβλικά χωρία,* τόμος Β΄, εκδόσεις Π. Πουρναρά, Βιβλική Βιβλιοθήκη 47, Θεσσαλονίκη 2010, 105-159. 2) «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», Ιερά Θεολογική Σχολή Χάλκης, Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (12 & 13 Σεπτεμβρίου 2019), *Το πρόβλημα του εθνοφυλετισμού στην Ορθόδοξη Εκκλησία: Από το Βουλγαρικό Σχίσμα μέχρι σήμερα*, Εκδόσεις Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2021, 143-201.

της δουλείας από αυτή της ελευθερίας. Χαρακτηριστικά αναφέρεται: *«...ο οποιοσδήποτε ελεύθερος άνδρας, ο οποίος είναι μεγαλύτερος των είκοσι ετών, μπορεί να πωλήσει τον εαυτό του, ώστε να συμμετέχει στη διαπραγμάτευση της τιμής» (Corpus Iuris Civilis 1,3,4)*[47].

Το Ρωμαϊκό δίκαιο με τη διάταξή του αυτή προβαίνει σε μια ιδιαίτερα ελαστική διευθέτηση της νομικής κατάστασης των πολιτών της Ρωμαϊκής κοινωνίας, αφού δίνει τη δυνατότητα της επιλογής να παραμείνει κάποιος ελεύθερος ή να επιλέξει να γίνει δούλος. Ο ποιητής Petronius, *Satyrica* 57,4-6, μας δίνει ένα παράδειγμα εφαρμογής του παραπάνω νόμου. Αναφέρεται σε έναν αλλοδαπό (peregrinus) από την Καμπανία, ο οποίος γίνεται δούλος με τη θέλησή του, αποσκοπώντας με τη μελλοντική του απελευθέρωση να αποκτήσει και το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη. Ο απελεύθερος, λοιπόν, ως Ρωμαίος πολίτης που ανήκει στην τάξη των ιππέων, κομπάζει για ό,τι πέτυχε και, μεταξύ άλλων, λέει: *«...εγώ, θέλησα να γίνω δούλος και να γίνω Ρωμαίος πολίτης παρά να πληρώνω φόρους (ως αλλοδαπός)»*[48]

Το Ρωμαϊκό όμως δίκαιο όριζε και τη δυνατότητα της απελευθέρωσης κάποιου δούλου (maumissio). Οι δούλοι που αποκτούσαν την ελευθερία τους ονομάζονται απελεύθεροι (libertini). Συγκεκριμένα, αναφέρεται στο Corpus Iuris Civilis, *Die Institutionen,* 1,5 principium: *«ως απελεύθεροι ορίζονται όσοι απαλλάσσονται από την δικαιικά καθορισμένη δουλεία. Η απελευθέρωση (manumissio) είναι η παροχή της ελευθερίας. Διότι για*

---

47. Βλ. O. Behrends / R. Knütel / B. Kupisch / H. H. Seiler, *Corpus Iuris Civilis. Die Institutionen*, Heidelberg 1999, 1,3,4: *"Servi autem aut nascuntur aut fiunt. nascuntur ex ancillis nostris: fiunt aut iure gentium, id est ex captivitate, aut iure civili, cum homo liber maior viginti annis ad pretium participandum sese venundari passus est... ".*

48. Βλ. Petronius, *Satyrica*, 57,4: *"...quia ipse me dedi in servitutem et malui civisRomanus esse quam tributarius…".* Βλ. αναλυτικά W. Eck / J. Heinrichs, (Hrsg.), *Sklaven und Freigelassene in der römischen Kaiserzeit,* Darmstadt 1992/2003, 238-239· Ο B. W. Winder, "St. Paul as a critic of Roman Slavery in 1 Corinthians 7,21-23", στο *Ο Απόστολος Παύλος και ο Ευρωπαϊκός πολιτισμός*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Γ΄ Παύλεια), Βέροια, 26-28 Ιουνίου 1997, 339-355, στις σελίδες 340-343, σχολιάζει αναλυτικά το απόσπασμα από τον Petronius και παραθέτει και άλλα κείμενα που αναφέρονται στην «αυτόβουλη» δουλεία. Επίσης, στο ίδιο άρθρο, 345-346, ο ερευνητής ασκεί κριτική στον J. A. Harrill, ο οποίος στο έργο του *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, 31, ισχυρίζεται ότι δεν είναι ιστορικά αξιοποιήσιμες οι αναφορές του Petronius, γιατί το έργο Satyrica *«is meant to be comical and absurd».* Ο B. W. Winder, 346, επισημαίνει, επίσης, ότι ο Harrill *«has failed to take note of Roman legislation on this matter».*

όσο χρόνο είναι κάποιος δούλος, βρίσκεται στα χέρια (manus) και υπό την εξουσία του κυρίου του. Όταν όμως ο δούλος παύσει να βρίσκεται στα χέρια του κυρίου του (manumissus), τότε απελευθερώνεται από την εξουσία του κυρίου του»[49].

Η απελευθέρωση ενός δούλου ήταν συνήθως μια μονομερής ιδιωτική δικαιοπραξία κατά την οποία ο κύριος απελευθέρωνε τον δούλο του ανταμείβοντάς τον για την υπακοή του και τις υπηρεσίες που του προσέφερε. Η απελευθέρωση αυτή ήταν συχνή σε δούλους που ζούσαν σε πόλεις και είχαν ηλικία μεταξύ 30 και 40 ετών. Υπήρχαν όμως και περιπτώσεις, κατά τις οποίες ένας δούλος μπορούσε να αποκτήσει την ελευθερία του μετά από την σύναψη συμφωνίας με τον κύριό του και την καταβολή χρηματικού τιμήματος σε αυτόν[50].

Το σύστημα της Ρώμης, λοιπόν, επέτρεπε την ιδιότυπη αυτή κοινωνική κινητικότητα των υπηκόων του από την κατάσταση της ελευθερίας σε εκείνη της δουλείας και το αντίστροφο. Ταυτόχρονα, αυτό αποκάλυπτε την ευελιξία του συστήματος και εξασφάλιζε την οικονομική του άνθηση και τη διατήρησή του. Αυτός είναι ο λόγος που ο G. Alföldy, πολύ εύστοχα, χαρακτήρισε την απελευθέρωση των δούλων *«ως τροποποιημένη μορφή της δουλείας»*[51]. Την ευελιξία αυτή του συστήματος παρουσιάζει και η επόμενη επιγραφή από την Ραβέννα του πρώτου μισού του πρώτου μ.Χ. αιώνα (CIL XI 137). Σε αυτή αναφέρεται: *«(εγώ) Ο Γάιος Ιούλιος Μυγδόνιος, Πάρθος την καταγωγή, γεννημένος ελεύθερος, ως έφηβος αιχμαλωτίστηκα και πουλήθηκα (ως δούλος) στη ρωμαϊκή επικράτεια. Αφού με τη βοήθεια*

49. Corpus Iuris Civilis, *Die Institutionen,* 1,5 principium: *„ Libertini sunqui ex iusta servitute manumissi sunt. manumissio autem est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est, et manumissus liberatur potestate“.*

50. Βλ. αναλυτικά για τα είδη της απελευθέρωσης των δούλων κατά την αυτοκρατορική περίοδο αλλά και μετέπειτα M. Kaser / R. Knütel, *Römisches Privatrecht,* Verlag C. H. Beck, München 2005, 88-90.

51. G. Alföldy, “Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in die Römischen Kaiserzeit“, του ίδιου, *Die Römische Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge,* Heidelberger althistorische Beiträge und epigrafische Studien I , Stuttgart 1986, 286-331, 312. Οι Peter Arzt-Grabner / Ruth Elisabeth Kritzer / Amphilochios Papathomas / Franz Winter, *1 Korinther*, Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, Band 2, Göttingen 2006, 283, σημ. 178, αναφέρουν έρευνα, στην οποία παρατίθενται μαρτυρίες από επιγραφές, στις οποίες οι απελεύθεροι (liberti), χαρακτηρίζονται ως δούλοι (servi).

της ειμαρμένης έγινα Ρωμαίος πολίτης, έδωσα εντολή να κατασκευασθεί αυτή η σαρκοφάγος, όταν ήμουν πενήντα χρόνων. Από την παιδική μου ηλικία κοπίασα να ζήσω μέχρι τα βαθιά γεράματα. Τώρα με τη θέλησή μου παραιτούμαι. Πέτρα, μέσα σου θα απαλλαγώ από όλες μου τις έγνοιες» (CIL, XI 137) [52].

Σημειώνουμε ότι ο απ. Παύλος, καθώς διαχειρίζεται θέματα σχετικά με τη δουλεία, όπως π.χ. στα Α΄ Κορ 7,20, Γαλ 3,28 και την προς Φιλήμονα Επιστολή φαίνεται να λαμβάνει υπόψη του τις σχετικές διατάξεις του Ρωμαϊκού δικαίου, καθώς και τις επικρατούσες συνήθειες της εποχής. Για το Α΄ Κορ 7,20 παραπέμπουμε στο προαναφερθέν άρθρο μας[53]. Για το Γαλ 3,28 και την προς Φιλήμονα Επιστολή θα αναφερθούμε παρακάτω.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι η ρωμαϊκή κοινωνία προσάρμοσε το θεσμό της δουλείας στις ανάγκες της, πρόσφερε στους παλιούς και νέους υπηκόους της διάφορες δυνατότητες λειτουργίας τους σε αυτή και παράλληλα αποκόμισε σημαντικά κοινωνικά, οικονομικά, στρατιωτικά και άλλα οφέλη.

Στη κοινωνική αυτή συνάφεια ζει και κινείται και ο απ. Παύλος. Ο απόστολος ως μέλος της Ρωμαϊκής κοινωνίας είναι δύσκολο να δεχτούμε ότι δεν λαμβάνει υπόψη το Ρωμαϊκό δίκαιο, που είναι ένας του τους πυλώνες της ρωμαϊκής κοινωνίας. Αυτό θα έχουμε την ευκαιρία να το διαπιστώσουμε, καθώς θα εξετάσουμε το Γαλ 3,28 και την προς Φιλήμονα Επιστολή. Ο απ. Παύλος με όσα αναφέρει στο Α΄ Κορ 7,21, στο Γαλ 3,28, καθώς και με τη διαχείριση της περίπτωσης του Φιλήμονα και του Ονήσιμου, που θα εξετάσουμε παρακάτω αναλυτικά, δεν παραβλέπει το γεγονός ότι ο θεσμός της δουλείας είναι ένας από τους πυλώνες της ρωμαϊκής κοινωνίας. Γι' αυτό και δεν τον αμφισβητεί, τουλάχιστον επίσημα. Στην Φλμ ο Παύλος δεν ζητά να απελευθερωθεί ο Ονήσιμος, αν και προβλεπόταν από το ρωμαϊκό δίκαιο (manumissio). Ο απόστολος προτιμά πρώτιστα να μη διαταράξει

---

52. Για την επιγραφή CIL, XI 137 βλ. W. Eck / J. Heinrichs, (Hrsg.), *Sklaven und Freigelassene in der römischen Kaiserzeit*, 24: „C(aius) Iul(ius) Mygdonius | generi Parthus, | natus ingeniuus, captu(us) | *pubis aetate, <venum> dat(us) in terra | Romana: qui dum factus || cives R(omanus) iuvente fato co|locavi arkam, dum esse <m> | annor(um) L. Peti usque a pub|ertate senectae meae perveni|re; nunc recipe me, saxe, libens; || tecum cura solutus ero*".

53. Χ. Ατματζίδη, «Ο απόστολος Παύλος και το ζήτημα της δουλείας (Α΄ Κορ 7,20-21)», 105-159.

την κοινωνική ισορροπία μεταξύ των μελών της τοπικής χριστιανικής κοινότητας και δευτερευόντως μεταξύ των μελών της κοινότητας με τα μέλη της τοπικής ρωμαϊκής κοινωνίας.

Δεύτερος παράγοντας: Το φυσικό δίκαιο (ius naturale) και η δουλεία

Ο απ. Παύλος, καθώς επιχειρεί να διαχειριστεί το πρόβλημα που ανέκυψε με τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο θεωρούμε ότι λαμβάνει υπόψη του και τις αντιλήψεις που υπήρχαν, τουλάχιστον μεταξύ των μορφωμένων Ρωμαίων, για το *«φυσικό δικαίου (ius naturale)»*. Ο απ. Παύλος φαίνεται να γνωρίζει την θέση των παλαιότερων και των συγχρόνων με αυτόν φιλοσόφων περί φυσικού νόμου, όπως το συμπεραίνουμε από όσα αναφέρει στο Ρωμ 2,15 (: *«οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων»*). Επομένως ο Παύλος πρέπει να γνώριζε και ποιες είναι οι θέσεις του φυσικού δικαίου για τη δουλεία. Βέβαια, όπως σημειώσαμε, το Ρωμ 2,15 είναι μεταγενέστερο των Α΄ Κορ 7,21, Γαλ 3,28 και της προς Φιλήμονα Επιστολής. Αυτό όμως δείχνει ότι ο Παύλος γνωρίζει για το φυσικό δίκαιο. Απλά το επικαλείται όταν χρειάζεται, δηλαδή στο Ρωμ 2,15.

Οι αντιλήψεις περί φυσικού δικαίου είναι βαθιά ριζωμένες στην ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία και το δίκαιο και οπωσδήποτε αφορούν και την δουλεία. Οι φιλόσοφοι και οι νομικοί προβάλλουν συχνά το φυσικό δίκαιο ως την υπέρτατη αρχή, που οριοθετεί τη φύση του ανθρώπου και με τη βοήθειά της επιχειρούν να απαξιώσουν το θεσμό της δουλείας. Παρόλα αυτά σημειώνουμε προκαταβολικά ότι η απαξιωτική στάση των φιλοσόφων και των άλλων διανοητών για τη δουλεία, επειδή αυτή έρχεται σε αντίθεση με το φυσικό δίκαιο, δεν τους εμπόδισε να αποδεχθούν την δουλεία ως θεσμό. Παρόλα ταύτα είναι πολύ σημαντικά όσα ειπώθηκαν για το φυσικό δίκαιο και αξίζει να αναφερθούμε συνοπτικά σε αυτό.

Αρχίζουμε την συνοπτική μας παράθεση του θέματος με όσα ο Αριστοτέλης αναφέρει γι' αυτό. Είναι γνωστό ότι ο Μακεδόνας φιλόσοφος χαρακτήρισε τον δούλο ως *«ἔμψυχον ὄργανον»*. Συγκεκριμένα, στο όγδοο

βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων[54] πραγματεύεται το θέμα της φιλίας και φθάνοντας στο συσχετισμό φιλίας και δικαιοσύνης αναφέρει ότι: *«η φιλία και η δικαιοσύνη αναφέρονται στα ίδια πράγματα και στα ίδια πρόσωπα»*[55].

Η θέση αυτή προϋποθέτει μια ευνομούμενη πολιτεία, γι' αυτό ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι *«....είναι στη φύση των πραγμάτων να είναι τόσο μεγαλύτερη η αξίωση για δικαιοσύνη όσο μεγαλύτερη είναι και η φιλία, διότι δικαιοσύνη και φιλία έχουν να κάνουν με ίδια πρόσωπα και αναφέρονται στο ίδιο πεδίο εφαρμογής»*[56].

Λίγο παρακάτω υπάρχει η τοποθέτησή του για τους δούλους και τη δουλεία, όπου αναφέρει: *«Στις παρεκβάσεις των πολιτευμάτων, όπως ακριβώς η δικαιοσύνη, έχει και η φιλία λίγη αξία και βέβαια λιγότερη στη χειρότερη (μορφή των πολιτευμάτων) στο τυραννικό πολίτευμα καμιά ή μικρή μόνο αξία έχει η φιλία. Πράγματι, στα πολιτεύματα, στα οποία δεν υπάρχει κανένα κοινό σημείο επαφής μεταξύ του άρχοντα και του αρχόμενου ούτε φιλία είναι δυνατόν να υπάρχει, ούτε δικαιοσύνη. Όπως δεν υπάρχει φιλία του τεχνίτη προς το εργαλείο που χρησιμοποιεί για την εργασία του ούτε της ψυχής προς το σώμα, ούτε του κυρίου προς τον δούλο. Πράγματι, όλα αυτά είναι ωφέλιμα για εκείνους που τα χρησιμοποιούν, όμως δεν υπάρχει φιλία ούτε δίκαιο προς τα άψυχα πράγματα. Ούτε άλλωστε προς το άλογο ή το βόδι ούτε ακόμη και προς τον δούλο ως δούλο, διότι δεν υπάρχει κανένα κοινό σημείο μεταξύ του δούλου κι εκείνου που τον χρησιμοποιεί. Ο δούλος είναι λοιπόν ένα έμψυχο εργαλείο («ἔμψυχον ὄργανον») και το εργαλείο είναι ένας άψυχος δούλος. Επομένως, δεν υπάρχει φιλία προς τον δούλο ως δούλο αλλά μόνον ως άνθρωπο. Διότι φαίνεται ότι υπάρχει κάποιο είδος δικαιοσύνης μόνον στις σχέσεις κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον που μπορεί να συμμετέχει σε κάποια νομική σχέση ή σε κάποια σύμβαση, και κάποια, βέβαια, μορφή φιλίας υπάρχει για κάθε ον στο μέτρο που είναι άνθρωπος»*[57].

---

54. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993.

55. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια* , 1159b,25: *«Ἔοικε δὲ, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, περὶ ταῦτὰ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἥ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον»*.

56. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1160a,5: *«αὔξεσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἴσον διήκοντα»*.

57. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1161a,31-1161b,8 : *«...οὕτω καὶ ἡ φιλία, καὶ ἥκιστα ἐν τῇ χειρίστῃ· ἐν τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ*

Από το παραπάνω κείμενο εξάγεται η αντίληψη του Αριστοτέλη για τους δούλους και τη δουλεία. Θα πρέπει όμως να τονιστεί ότι εδώ το κύριο θέμα είναι η σχέση που έχει η φιλία και η δικαιοσύνη στα πολιτεύματα. Η δουλεία αναφέρεται σαν ένα παράδειγμα. Επίσης, είναι προφανές ότι στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται σε κάποια ιδανική πολιτεία αλλά στις υπάρχουσες μορφές πολιτευμάτων και σε θεσμούς που ισχύουν σε αυτές. Επίσης δεν αμφισβητεί κάποιον από αυτούς. Αντίθετα, ο φιλόσοφος παραλληλίζοντας τον θεσμό της δουλείας με την πραγματικότητα του τεχνίτη και των εργαλείων που αυτός χρησιμοποιεί στην εργασία του αποδέχεται την δουλεία ως μια πραγματικότητα σε όλες τις κοινωνίες. Επίσης δεν προβαίνει στο σημείο αυτό σε κάποια ποιοτική αξιολόγηση του θεσμού ούτε βέβαια τον απορρίπτει[58]. Υπάρχει όμως και η παρατήρηση ότι μπορεί να υπάρξει φιλία και μεταξύ του κυρίου και του δούλου, επειδή και οι δύο είναι άνθρωποι.

Σε άλλα κείμενά του ο Μακεδόνας φιλόσοφος αναφερόμενος σε κοινωνικές και πολιτειακές αξίες αξιολογεί τη δουλεία σε σχέση με αυτές. Ακριβέστερα, εξετάζοντας το φυσικό και το θετικό δίκαιο αξιολογεί τη δουλεία σε σχέση με αυτά. Αρχικά τονίζει ότι: *«....του πολιτικού (θετικού) δικαίου ένα μέρος είναι φυσικό και ένα άλλο νομικό, και είναι φυσικό (δίκαιο) αυτό που ισχύει παντού το ίδιο, ανεξάρτητα από τη γνώμη του ενός ή του άλλου, νομικό (δίκαιο) πάλι (είναι) εκείνο ακριβώς που δεν έχει αρχικά σημασία, αν είναι έτσι ή αλλιώς, αλλά που αποκτά σημασία αφότου θεσμοθετηθεί»*[59].

ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γὰρ δίκαιον· οἷον τεχνίτῃ πρὸς ὄργανον καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα καὶ δεσπότῃ πρὸς δοῦλον· ὠφελεῖται μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων, φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ΄ οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος. ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλία δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος».

58. Για επιμέρους ερμηνευτικά θέματα σχετικά με το παραπάνω κείμενο του Αριστοτέλη βλ. W. Waldstein, "Zum Menschen von Sklaven", H. Bellen / H. Heine, (Hrsg.), *Fünfzig Jahre Forschungen zur Antike Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000*, Stuttgart 2001, 31-49, ιδίως 33.

59. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1134b,18-21: *«.....Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως».*

Δεν θα ασχοληθούμε με το ότι στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν κάνει σαφή διάκριση μεταξύ φυσικού και θετικού δικαίου. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η αναφορά από τον φιλόσοφο της ύπαρξης του φυσικού δικαίου, το οποίο ισχύει παντού και δεν εξαρτάται από τις θελήσεις των ανθρώπων. Επίσης στο απόσπασμα αυτό ο Αριστοτέλης δεν αποδέχεται ακριβώς ότι το φυσικό δίκαιο είναι αμετάβλητο. Η θέση του όμως πλησιάζει την αντίληψη που επικράτησε για το φυσικό δίκαιο, ότι δηλαδή αυτό αποτελεί, όπως σημειώνει ο Ι. Πανταζόπουλος: *«το εκ της θείας προνοίας προερχόμενον, το αιώνιον και αμετάβλητο δίκαιον, το επί πάσης χώρας και επί όλων ανεξαιρέτως των ανθρώπων εφαρμοζόμενον»*[60].

Η αντίληψη αυτή καθιερώθηκε και αναφέρεται σε λογοτεχνικά κείμενα, όπως η Αντιγόνη του Σοφοκλή, στο οποίο η ομώνυμη ηρωίδα απαντά στον Κρέοντα ότι δεν είναι δυνατόν οι εντολές του να καταργήσουν τους άγραφους θεϊκούς νόμους, γιατί αυτοί *«θα ζούνε πάντα, και πότε πρωτογίνηκαν κανένας δεν το ξέρει»*[61].

Το ίδιο θα δούμε παρακάτω ότι ισχύει και στο ρωμαϊκό δίκαιο.

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στη Ρητορική του στο φυσικό δίκαιο. Εκεί επισημαίνει την ύπαρξη δύο νόμων, του θετικού, τον οποίο ονομάζει *«ἴδιον νόμον»* και του φυσικού, τον οποίο ονομάζει *«κοινόν νόμον»*[62]. Επισημαίνει ακόμη ότι ο «κοινός νόμος» είναι εκείνος που διέπεται από τους φυσικούς

---

60. Ι. Πανταζόπουλου, *Ρωμαϊκόν Δίκαιον εν διαλεκτική συναρτήσει προς το Ελληνικόν*, Αθήναι 1974, 18.

61. Βλ. Σοφοκλή, Αντιγόνη, μετάφραση Κ. Μάνος, Αθήνα, 457: *«Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ΄ ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη· οὐ τούσδ᾽ ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους· οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ κηρύγμαθ᾽ ὥστ᾽ ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ᾽ ὑπερδραμεῖν. Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ᾽ ἀεί ποτε ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου ᾽φάνη».*

62. Αριστοτέλη, *Ρητορική*, μετάφραση Η. Ηλιού, 1373b,4-19: *«λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γάρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον πειρημένου θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὂν τοῦτο δίκαιον· οὐ γάρ τι νῦν γε καὶ χθές, ἀλλ᾽ εἰ ποτε ζῇ τοῦτο, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη· καὶ ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ᾽ οὐ δίκαιον, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ᾽ εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ᾽ ἀπλέτου αὐγῆς· καὶ ὡς ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ λέγει Ἀλκιδάμας, ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν».*

νόμους *(«κοινόν δὲ τὸν κατά φύσιν»)*. Για να επιβεβαιώσει την απόλυτη ισχύ του φυσικού νόμου επικαλείται την παραπάνω αναφερθείσα θέση του Σοφοκλή. Επίσης, στηρίζεται στη ρήση του προσωκρατικού φιλοσόφου Εμπεδοκλή, ότι ο γενικός αυτός νόμος (δηλαδή ο φυσικός νόμος) «*απλώνεται πανίσχυρος και ολόλαμπρος στον πλατύ ουρανό*».

Τέλος, ολοκληρώνει με μια ρήση του σοφιστή και ρήτορα Αλκιδάμαντα[63], ότι *«ο Θεός άφησε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και η φύση δεν έπλασε κανένα δούλο»*. Η ριζοσπαστική αυτή θέση του Αλκιδάμαντα που φαίνεται, όπως θα δούμε παρακάτω, να υιοθετεί και ο Αριστοτέλης, υπογραμμίζει ότι ο φυσικός νόμος αναγνωρίζει την ισότητα όλων των ανθρώπων, επομένως απορρίπτει τη δουλεία. Αξιοσημείωτη είναι η παρατήρηση του Γ. Κορδάτου που σχολιάζοντας την παραπάνω ρήση υποστηρίζει ότι με αυτή ο ρήτορας δεν υποστηρίζει την κατάργηση της δουλείας, *«....γιατί τοιαύτη αντίληψις περί καταργήσεως της δουλείας δεν ήτο δυνατόν να σχηματισθή κατά την εποχήν εκείνην. Το νόημα της ανωτέρω φράσεως του Αλκιδάμαντος είναι άλλο. Οι περί τον Ισοκράτην υποστήριζαν φιλοσπαρτιατικήν πολιτικήν και αντετάσσοντο εις την υποστήριξιν των Μεσσηνίων, ισχυριζόμενοι ότι οι Μεσσήνιοι εγεννήθησαν δούλοι και με δούλους δεν αξίζει να ασχολούνται οι Αθηναίοι. Την άποψιν (του) αυτή ετόνισεν ο Αλκίδαμας εις τον «Μεσσηνιακό» του λόγον»*[64].

Η παραπάνω ερμηνεία του Κορδάτου φαίνεται εύστοχη. Παράλληλα, όμως, υφίσταται και η αρχή ότι μπορεί με βάση τους υπάρχοντες νόμους να ισχύει ο διαχωρισμός των ανθρώπων σε ελεύθερους και δούλους, με βάση όμως τον υπέρτερο φυσικό νόμο δεν υπάρχει τέτοιος διαχωρισμός.

Στα Πολιτικά του ο Αριστοτέλης γίνεται πιο ξεκάθαρος. Αναφέρει ότι: *«....για άλλους η εξουσία επί των δούλων είναι παρά φύση, διότι συμβατικά (σύμφωνα με το θετικό δίκαιο) ο ένας είναι δούλος και ο άλλος ελεύθερος. Επειδή όμως η φύση (ο φυσικός νόμος) αποκλείει μια τέτοια διάκριση, για αυτόν το λόγο η υπάρχουσα διάκριση είναι άδικη, επειδή είναι βίαιη (έρχεται σε αντίθεση με τη φύση»)*[65].

---

63. Ρήτορας σύγχρονος και αντίπαλος του Ισοκράτη (436-338 π.Χ.), ο οποίος σε αντίθεση με τον Ισοκράτη υποστήριξε αντισπαρτιατική πολιτική. Βλ. O. A. Baumhauer, "Alkidamas", *Der Neue Pauli*, 1, 503.

64. Αριστοτέλη, *Ρητορική*, μετάφραση Η. Ηλιού, 138-139, σημ. 4.

65. Αριστοτέλη, *Πολιτικά*, Εισ. μετ. σχόλ. Π. Λεκατσάς, Αθήνα, Ι, 1253b,21-23: *«τοῖς*

Σύμφωνα, λοιπόν, με το κείμενο αυτό ό,τι αντιτίθεται στον φυσικό νόμο είναι άδικο. Εξετάζοντας όλα τα παραπάνω κείμενα είναι δύσκολο να παραβλέψουμε την επιρροή που αυτά άσκησαν στη διαμόρφωση της έννοιας του φυσικού δικαίου, όπως αυτή οριοθετείται στο ρωμαϊκό δίκαιο. Για το αντικείμενο αυτό θα μιλήσουμε παρακάτω, αφού, πρώτα και εν συντομία, αναφερθούμε σε ένα σύγχρονο με τον Παύλο φιλόσοφο, τον L. Annaeus Seneca, ο οποίος ασχολήθηκε διεξοδικά με τη δουλεία και το φυσικό δίκαιο στο έργο του De beneficiis. Θα αναφέρουμε λίγες μόνον φράσεις από το έργο αυτό, οι οποίες όμως αρκούν για να κατανοήσουμε τις θέσεις του Ρωμαίου φιλόσοφου. Στο De beneficiis 3,18,2 αναφέρει ότι: *«Όποιος αμφισβητεί ότι ένας δούλος μπορεί να ευεργετήσει τον κύριό του δεν γνωρίζει το δίκαιο που διέπει τον άνθρωπο. Αυτό που έχει σημασία είναι το φρόνημα που κάθε άνθρωπος έχει, καθώς ευεργετεί, και όχι η κοινωνική του θέση. Κανένας δεν αποκλείεται από την αρετή. Σε όλους είναι αυτή προσιτή, κανέναν αυτή δεν αποκλείει, όλους τους προσκαλεί κοντά της, γεννημένους ελεύθερους, απελεύθερους, δούλους, βασιλείς και εξόρι-στους»*[66].

Η αναφορά του L. Annaeus Seneca στο δίκαιο που διέπει τον άνθρωπο (ius humani) μας θυμίζει όσα αναφέρει ο Αριστοτέλης για τον *«κοινόν νόμον»*, ή αλλιώς τον *«κατά φύσιν»* νόμο, ο οποίος είδαμε ότι διέπει τις σχέσεις των ανθρώπων και ταυτίζεται με το φυσικό δίκαιο. Όπως κατά τον Αριστοτέλη είναι δυνατή, βάσει του φυσικού δικαίου, η φιλία ενός δούλου με τον κύριό του, έτσι κατά τον L. Annaeus Seneca είναι δυνατόν, βάσει του φυσικού δικαίου, ο δούλος να ευεργετεί τον κύριό του. Ο Ρωμαίος φιλόσοφος σημειώνει μάλιστα ότι ο δούλος παρέχει την ευεργεσία του: *«όχι ως δούλος προς τον κύριό του, αλλά ως άνθρωπος προς άνθρωπο»*[67].

δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ΄ ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ».

66. L. Annaeus Seneca, *De beneficiis*, M. Rosenbach, (Hrsg.), L. Annaeus Seneca, *Philosophischen Schriften*, Lateinisch u. Deutsch, Bd. 5, Darmstadt 1999, 3,18,2: *"Servum qui negat dare aliquando domino beneficium, ignarus est iuris humani; refert enim, cuius animi sit, qui praestat, non cuius status. Nulli praeclusa virtus est; omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, et ingenuos et libertinos et servos et reges et exules;".*

67. L. Annaeus Seneca, *De beneficiis*, 3,22,3: *"Quid ergo? Beneficium dominus a servo accipit? immo homo ab homine".*

Η «ανθρωπότητα» που χαρακτηρίζει ελεύθερους και δούλους ανατρέπει τον «απάνθρωπο» διαχωρισμό των ανθρώπων σε δούλους και ελεύθερους. Οι άνθρωποι είναι δυνατόν να υποχρεωθούν να αλλάξουν κοινωνική θέση, η «ανθρωπότητά τους όμως δεν εξαλείφεται. Το φαινόμενο αυτό αναδεικνύεται σύμφωνα με τον Ρωμαίο φιλόσοφο κατά τον πόλεμο και την υποδούλωση των ηττημένων. Με αφορμή, λοιπόν, τις πολεμικές συγκρούσεις των Ρωμαίων και των γερμανικών φύλων ο L. Annaeus Seneca αναφέρει: *«Θα πρέπει να λάβεις υπόψη σου, όταν προσφωνείς τον δούλο σου, ότι και αυτόν ανθρώπινος σπόρος τον γέννησε όπως και εσένα, ότι και αυτός χαίρεται τον ίδιο ήλιο με εσένα, αναπνέει όπως εσύ, ζει και πεθαίνει όπως εσύ. Έτσι είναι δυνατό εσύ να τον δεις σαν ελεύθερο και εκείνος εσένα σαν δούλο. Μετά την ήττα που υπέστη ο Varus*[68] *πολλοί πολεμιστές, ευγενικής καταγωγής, που έλαβαν μέρος στη μάχη (και συνελήφθησαν αιχμάλωτοι)...κατάντησαν να γίνουν βοσκοί και φύλακες σπιτιών. Εμπρός, λοιπόν, υποτίμησε ένα τέτοιο άνθρωπο που εξαιτίας της μοίρας βρέθηκε σε μια κατάσταση στην οποία μπορεί να βρεθείς και εσύ*[69]*».* Ο L. Annaeus Seneca πολύ πετυχημένα προβάλλει το παραπάνω επιχείρημα για να τονίσει την κοινή καταγωγή όλων των ανθρώπων, γιατί

68. Πρόκειται για τον συγκλητικό P. Q. Varus, υπό την αρχηγία του οποίου ηττήθηκαν τα ρωμαϊκά στρατεύματα από γερμανικά φύλα το 9 μ.Χ. Οι ρωμαϊκές λεγεώνες, από λανθασμένους στρατιωτικούς χειρισμού του Varus, εγκλωβίστηκαν και μετά από σκληρές μάχες, που διήρκεσαν πολλές ημέρες, αποδεκατίστηκαν από τους Γερμανούς. Συνολικά χάθηκαν τρεις λεγεώνες και άλλα πολυάριθμα βοηθητικά στρατιωτικά σώματα. Ο ίδιος ο P. Q. Varus σκοτώθηκε πολεμώντας μαζί με πολλούς άλλους αξιωματικούς και θεωρήθηκε ως ο αποκλειστικός υπεύθυνος της οδυνηρής ήττας. Το σοκ από την ήττα ήταν για τη Ρώμη πολύ ισχυρό και αποτυπώνεται ανάγλυφα στην παροιμιώδη φράση που προέκυψε μετά την καταστροφή: *«Quintili Vare, φέρε πίσω τις λεγεώνες (Quintili Vare, legiones redde)».* Βλ. αναλυτικά K.-L. Elvers, "P. Q. Varus" *Der Neue Pauli*, 10, 702-704. Για το πώς η μάχη αυτή αξιοποιήθηκε πολιτικά και θρησκευτικά τους επόμενους αιώνες και συντέλεσε στην ανάπτυξη του γερμανικού εθνικισμού βλ. L. Sguaitamatti, "Schlachtorte", *Der Neue Pauli,* 15/2, 1088-1090.

69. L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium, Epistulae morales I-LXIX,* M. Rosenbach, (Hrsg.), L. Annaeus Seneca, *Philosophischen Schriften*, Lateinisch u. Deutsch, Bd. 3, Darmstadt 1999, Epistula, 47,10: *"Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori! Tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum. Variana clade multos splendidissime natos...fortuna depressit, alium ex illis pastorem, alium custodem casae fecit: Contemne nunc eius fortunae hominem in quam transire dum contemnis potes".*

αυτό αποδεικνύει πόσο ανατρέψιμο είναι το επιχείρημα ότι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και δούλοι. Επίσης γνωρίζει πολύ καλά, ότι η δυνατότητα υποδούλωσης λόγω πολέμου απασχολούσε ιδιαίτερα τους Ρωμαίους, οι οποίοι συνειδητοποιούσαν ότι και οι ίδιοι ήταν δυνατό να περιπέσουν στην κατάσταση της δουλείας. Ο Ρωμαίος φιλόσοφος, όμως, προχωρεί ακόμη βαθύτερα στο θέμα ισχυριζόμενος στο De beneficiis 3,20,1 ότι: *«το σώμα του δούλου εξουσιάζεται και ανήκει στον κύριό του, το πνεύμα του δούλου όμως εξουσιάζεται από το δικό του δίκαιο ("sui juris"). Το πνεύμα είναι ελεύθερο και τόσο ευκίνητο, που δεν μπορεί κανείς κύριος να το φυλακίσει ούτε να το εμποδίσει να βαδίσει προς την αιωνιότητα»*[70].

Αν θα θέλαμε να συνοψίσουμε σε μια φράση τη θέση του L. Annaeus Seneca για τη δουλεία σε σχέση με το φυσικό δίκαιο, θεωρούμε ότι αρκεί να παραθέσουμε την παρακάτω από το De beneficiis 3,28,1: *«Όλοι οι άνθρωποι έχουν την ίδια αρχή και καταγωγή. Κανείς δεν έχει ευγενέστερη καταγωγή. Αυτό που διαφοροποιεί τους ανθρώπους είναι η ποιότητα του χαρακτήρα τους και το φρόνημά τους»*[71]. Η παραπάνω αντίληψη της ελληνορωμαϊκής φιλοσοφίας για το φυσικό δίκαιο[72] και για την υπερέχουσα θέση που αυτό κατέχει στο σύστημα αξιών υιοθετήθηκε από τους Ρωμαίους νομικούς, όπως ο Domitius Ulpianus (3ος αιώνας μ.Χ.). Κατόπιν, η αρχή περί φυσικού δικαίου εντάχθηκε ποικιλότροπα στο ρωμαϊκό δίκαιο, δηλαδή είτε στα προοίμια των διατάξεών του είτε στις ίδιες τις διατάξεις του. Ήδη στο πρώτο βιβλίο των Institutiones του Corpus Iuris Civilis συναντούμε κωδικοποιημένη την αντίληψη του Domitius Ulpianus για το φυσικό δίκαιο. Εκεί, στο προοίμιο, καθώς γίνεται αναφορά στο φυσικό δίκαιο, στο δίκαιο των εθνών και στο αστικό δίκαιο (De iure naturali et gentium et civili) επισημαίνεται ότι: *«Το φυσικό δίκαιο είναι αυτό που η φύση δίδαξε σε όλα τα έμβια όντα. Γιατί το δίκαιο αυτό δεν προσιδιάζει μόνον στο ανθρώπινο είδος αλλά σε όλα τα έμβια όντα που υπάρχουν (γεννιούνται) στον ουρανό,*

---

70. L. Annaeus Seneca, *De beneficiis,* 3,20,1: *"corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, in quo inclusa est, teneri queat, quominus inpetu suo utatur et ingentia agitet in infinitum comes caelestibus exeat".*

71. L. Annaeus Seneca, *De beneficiis, 3,28,1: "Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius".*

72. Γενικά για το φυσικό δίκαιο βλ. H. Jück, "Naturrecht", *Der Neue Pauli*, 15/1, 772-780.

στη γη και στο νερό. Από τον νόμο αυτόν πηγάζει η σύνδεση του άνδρα με τη γυναίκα, που εμείς αποκαλούμε γάμο, και η τεκνοποιία και η ανατροφή των παιδιών: Διότι βλέπουμε ότι και τα υπόλοιπα έμβια όντα ανήκουν στην ομάδα αυτών που αποτιμώνται με βάση την εμπειρία που έχουν για τον φυσικό νόμο»[73]. Ο φυσικός νόμος, λοιπόν, υπερέχει όλων. Αποτελεί την αρχή που διέπει τα πάντα και φυσικά όλα τα έμβια όντα. Σύμφωνα με αυτόν όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και δεν είναι δυνατή οποιαδήποτε διάκριση σε ελεύθερο και δούλο. Η τελευταία αποτελεί παρέκκλιση του φυσικού νόμου. Ο Domitius Ulpianus επισημαίνει ότι: *«σύμφωνα με το αστικό δίκαιο οι δούλοι θεωρούνται ότι δεν είναι πρόσωπα. Αυτό όμως δεν ισχύει ως προς το φυσικό δίκαιο, σύμφωνα με το οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι»*[74].

Οι Ρωμαίοι νομικοί και το ρωμαϊκό δίκαιο συχνά επισημαίνουν την ισότητα που το φυσικό δίκαιο αναγνωρίζει σε όλους τους ανθρώπους. Αυτός είναι και ο λόγος που πολλές φορές νιώθουν την ανάγκη να «απολογηθούν» για την παρέκκλιση από τις αρχές του φυσικού νόμου. Έτσι, στο προοίμιο των διατάξεων για την απελευθέρωση των δούλων προβαίνουν σε μια ιστορική αναδρομή με την οποία επιχειρούν να εξηγήσουν πώς προέκυψε η δουλεία και οι νόμοι για την απελευθέρωση των δούλων, αυτή η παρέκκλιση από τις αρχές του φυσικού δικαίου. Συγκεκριμένα, αναφέρεται ότι: *«ως απελεύθεροι ορίζονται όσοι απαλλάσσονται από την δικαιικά καθορισμένη δουλεία. Η απελευθέρωση (manumissio) είναι η παροχή της ελευθερίας. Διότι για όσο χρόνο είναι κάποιος δούλος, βρίσκεται στα χέρια (manus) και*

---

73. Corpus Iuris Civilis, *Die Institutionen*, 1,2 principium: *„Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. nam ius istud non humani generis propium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. hinc descendi maris atque feminae conjugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio: videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censeri“.* Βλ. επίσης M. Kaser / R. Knütel, *Römisches Privatrecht,* München 2005, όπου υπάρχουν ερμηνευτικές σημειώσεις για τη σημασία του "censeri". Αφού απορρίπτεται η θέση ότι αυτό μπορεί να σημαίνει την ιεραρχική ταξινόμηση των ειδών με πρώτο τον άνθρωπο (πρβλ. Γεν 1,28), προτείνεται η θέση ότι το "censeri" μπορεί να εννοεί την ένταξη όλων των έμβιων όντων σε μια ενιαία ομάδα.

74. Domitius Ulpianus, *Digesta* , 50,17,32: *"Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur: non tamen et jure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt".* Βλ. και Florentinus (νομικός που έζησε το δεύτερο μισό του δεύτερου αιώνα μ.Χ.), *Digestae*, 1,5,4,1.

υπό την εξουσία του κυρίου του. Όταν όμως ο δούλος παύσει να βρίσκεται στα χέρια του κυρίου του (manumissus), τότε απελευθερώνεται από την εξουσία του κυρίου του. Η διάταξη αυτή πηγάζει από το δίκαιο των εθνών. Σύμφωνα όμως με το φυσικό δίκαιο όλοι έχουν γεννηθεί ελεύθεροι και όπως σύμφωνα με αυτό ήταν άγνωστος ο θεσμός της δουλείας έτσι ήταν άγνωστη και η διάταξη που προβλέπει την απελευθέρωση των δούλων. Όταν όμως σύμφωνα με το δίκαιο των εθνών (ius gentium) καθιερώθηκε η δουλεία, τότε καθιερώθηκε και ο ευεργετικός νόμος της απελευθέρωσης. Έτσι, ενώ αρχικά όλοι μας αποκαλούμασταν άνθρωποι, με την εφαρμογή του δικαίου των εθνών θεσπίστηκαν τρεις κατηγορίες ανθρώπων: οι ελεύθεροι και σε αντίθεση με αυτούς οι δούλοι και σαν τρίτη κατηγορία οι απελεύθεροι, αυτοί δηλαδή που δεν ήταν πλέον δούλοι»[75]. Στο κείμενο αυτό εξηγείται ιστορικά η εμφάνιση της δουλείας ως αναγκαίας, ενώ παράλληλα αναγνωρίζεται ότι το φυσικό δίκαιο εκφράζει την ιδεατή έννομη τάξη, σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει η διάκριση των ανθρώπων σε ελεύθερους και δούλους. Η παραπάνω «απολογητική» τάση φαίνεται και στο ακόλουθο παράδειγμα. Στις Institutiones 1,3 γίνεται λόγος για τους ελεύθερους και τους δούλους ως τα πρόσωπα, τα οποία είναι τα αντικείμενα του δικαίου και διευκρινίζεται η προέλευση του ονόματος "servus", που στα λατινικά σημαίνει «δούλος»[76]. Σημειώνουμε ότι στα λατινικά το ρήμα "servo" σημαίνει, μεταξύ άλλων, «σώζω». Αναφέρεται στην παραπάνω διάταξη: *«Οι δούλοι ονομάστηκαν servi, επειδή στον πόλεμο οι αυτοκράτορες πουλούσαν τους αιχμαλώτους ως δούλους και έτσι τους έσωζαν (servare) και δεν τους σκότωναν»*[77]. Στη

---

75. Corpus Iuris Civilis, *Die Institutionen,* 1,5 principium: *„ Libertini sunqui ex iusta servitute manumissi sunt. manumissio autem est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est, et manumissus liberatur potestate. quae res a iure gentium originem sumpsit, utope cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita: sed posteaquam iure gentium servitus invasit, secutum est beneficium manumissionis. et cum uno communi nomine homines appellaremur, iure gentium tria genera hominum esse coeperunt, liberi et his contrarium servi et tertium genus libertini, qui desierant esse servi".*

76. Η λέξη "servus" πιθανολογείται ότι είναι ετρουσκικής προέλευσης. Βλ. W. Eck / J. Heinrichs, 5.

77. Corpus Iuris Civilis, *Die Institutionen*, 1,3,4: *„Servi autem ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere iubent ac per hoc servare nec occidere solent...".* Το ίδιο αναφέρει και ο νομικός Florentinus 1,5, 4,2-3 (W. Eck / J. Heinrichs, 5).

φράση αυτή αναγνωρίζεται ότι ο θεσμός της δουλείας έσωζε τουλάχιστον τους αιχμαλώτους από τον θάνατο. Όπως εύστοχα σημειώνεται, η έστω και με τη μορφή της δουλείας σωτηρία του αιχμαλώτου αποτελούσε για την εποχή εκείνη και τις άγριες συνήθειες που επικρατούσαν κατά τον πόλεμο: *«μια σημαντική πρόοδο για την ανθρωπότητα...Οι αιχμάλωτοι πολέμου με την (ιδιότυπη αυτή) σωτηρία τους παρέμεναν στη ζωή και είχαν τη δυνατότητα και την ελπίδα να αποκτήσουν την ελευθερία τους...Βέβαια η δυνατότητα αυτή να διατηρηθούν στη ζωή δεν ήταν ακριβώς η ελευθερία για όλους τους ανθρώπους που πρέσβευε το φυσικό δίκαιο. Ήταν όμως ένα βήμα προς την κατεύθυνση αυτή, δηλαδή προς την επανέναρξη της εφαρμογής των αρχών του φυσικού δικαίου»*[78].

Στο ρωμαϊκό δίκαιο υπάρχουν και πολλές άλλες επιμέρους διατάξεις, με τις οποίες επιχειρείται να βελτιωθεί η θέση των δούλων και αναγνωρίζονται σε αυτούς διάφορες μορφές δικαιωμάτων[79].

Τρίτος παράγοντας:
Ο απ. Παύλος και η Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου

Επιπλέον θα μπορούσαμε να πούμε ότι και στην περίοδο αυτή της ζωής του απ. Παύλου δεν έχει εκλείψει η εκφρασμένη από τον απόστολο άποψη ότι όλα πρέπει να εξετάζονται υπό το πρίσμα της πίστης στην οσονούπω επερχόμενη δεύτερη έλευση του Κυρίου (Δευτέρα Παρουσία), καθώς και ότι οι πιστοί θα πρέπει να προσαρμόσουν τη ζωή τους με βάση την κεντρική αυτή πίστη. Αυτά τα αναφέρει ο Παύλος σε διάφορες επιστολές του.

Πρώτο, ο Παύλος αναφέρεται ήδη στο *Α΄ Θεσ 4,15.17 στη Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου*. Αναφέρει σχετικά: *«Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα» (Α΄ Θεσ 4,15.17).* Ο Παύλος σύμφωνα με το κείμενο συμπεριλαμβάνει τον εαυτό του σε αυτούς που θα είναι παρόντες κατά την έλευση της Δευτέρας Παρουσίας

78. W. Waldstein, 47.
79. Βλ. παραδείγματα στον W. Waldstein, 47-49 · M. Kaser / R. Knütel, 85-92.

του Κυρίου. Επίσης θεωρεί ότι η Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου θα έλθει σύντομα και ξαφνικά. Επιπλέον ο Παύλος συμβουλεύει τους πιστούς να προετοιμαστούν για τον ερχομό της Δευτέρας Παρουσίας (Α΄ Θεσ 4,18 · 5,1-11) [80].

Δεύτερο, ο Παύλος αναφέρεται *στο Α΄ Κορ 7,29-31 στο μεσοδιάστημα που προηγείται της Δεύτερης Παρουσίας του Κυρίου* και συμβουλεύει τους χριστιανούς της Κορίνθου. Γράφει: *«Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπόν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου» (Α΄ Κορ 7,29-31).*

Σημειώνουμε ότι το Α΄ Κορ 7,29-31[81] είναι ενταγμένο στην ενότητα Α΄ Κορ 7,1-40. Σε αυτή ο Παύλος ασχολείται με προβλήματα συζυγίας και διαζυγίου που προέκυψαν στην κοινότητα της Κορίνθου. Στη συνάφεια αυτή ο Παύλος εκφράζει στους χριστιανούς της Κορίνθου την πίστη του ότι έρχεται σύντομα η αλλαγή του κόσμου. Οπότε οι πιστοί της Κορίνθου θα πρέπει προσαρμόζουν τη όλη ζωή τους με βάση την οσονούπω επερχόμενη νέα κατάσταση του κόσμου.

Η φράση κλειδί στο στίχο είναι: *«ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν»* (Α΄ Κορ 7,29[82]). Συγκεκριμένα στον στίχο χρησιμοποιείται:

Η λέξη *«καιρός»* είναι εν μέρει λέξη συνώνυμη με τη λέξη «χρόνος» και έχει τη σημασία του χρόνου με γραμμική σημασία[83]. Η λέξη «καιρός» με τη σημασία αυτή μπορεί να σημαίνει μια χρονική περίοδο που αναφέρεται στο

---

80. Βλ., μεταξύ των άλλων, Ι. Γαλάνης, *Ερμηνευτικό υπόμνημα στις δύο προς Θεσσαλονικείς επιστολές*, Εκδόσεις Ostracon, 2014, 191-192, 196-199.

81. Βλ. μεταξύ των άλλων, R. F. Collins, *First Corinthians*, Sacra Pagina Series, vol. 7, Collegeville, Minnesota 1999, 287-298 · *W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Κορ 6,12-11,16), Bd. II (EKK VII / 2), Neukirchen-Vluyn, 1995,* 166-195 · E. J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* R. Brockhaus / Brunnen, Wuppertal, Giessen 2006, 397-426 · D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 257-271.

82. Α΄ Κορ 7,29: *«Ο καιρός που απομένει είναι πολύ λίγος»* (Μτ. ΕΒΕ) · *«ο καιρός είναι περιορισμένος»* (Μετ. ΕΒΕ [Β.Βέλλας]).

83. Βλ. J. Baumgarden, «καιρός», *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT),* II, 572.

παρελθόν (Ρωμ 5,6[84]), σε ένα αόριστο χρονικό διάστημα (Α΄ Κορ 7,5[85] · Ρωμ 9,9 · Α΄ Θεσ 2,17 · 6,10) ή ν' αναφέρεται στο παρόν (Ρωμ 3,26[86]· 8,18 · 11,5· Β΄ Κορ 8,14). Στο φράση *«ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν»* η λέξη *«καιρός»* έχει εσχατολογική χροιά, που επιβεβαιώνεται ως τέτοια από τη φράση στην ίδια ενότητα *«παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου»* (Α΄ Κορ 7,31). *Η λέξη «καιρός», λοιπόν, περιγράφει τον χρόνο που απομένει μεταξύ της ανάστασης του Ιησού και της επιστροφής του (Δευτέρα Παρουσία)*[87].

Επίσης χρησιμοποιείται η μετοχή *«συνεσταλμένος»,* από το ρήμα «συστέλλω» (: συνέλκω συμμαζεύω, σμικρίνω, σουφρώνω[88]), που σημαίνει ότι ο καιρός είναι περιορισμένος, πολύ λίγος. Ο Παύλος αναφέρεται με το ρήμα αυτό στον περιορισμένο χρόνο μεταξύ της ανάστασης του Κυρίου και της αναγγελίας της Δεύτερης Έλευση του Κυρίου. Ακόμη ο απόστολος θέλει να τονίσει με το *«ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν»* την ιδιαιτερότητα του χρονικής αυτής περιόδου. Πρόκειται για μια περίοδο που είναι περιορισμένη από δύο χρονικά σημεία, την ανάσταση του Ιησού και την επιστροφή του, πέραν των οποίων αυτή δεν μπορεί να επεκτείνεται επ' αόριστον.

Από την άλλη μεριά οι Χριστιανοί, επειδή γνωρίζουν ότι άρχισε η εποχή του τέλους (Ρωμ 13,11[89]), τη διάρκεια της οποίας κανείς δεν γνωρίζει πότε αυτή θα κορυφωθεί, φροντίζουν να προβαίνουν στις απαραίτητες προσαρμογές στην καθημερινότητά τους, φυσικά με τις προτροπές του Παύλου, όπως στο *Α΄ Κορ 7,29β-31α.* Εκεί ο Παύλος τους συμβουλεύει με πέντε παραδείγματα πώς να ζουν κατά την κρίσιμη αυτή εποχή. Γράφει: «…

84. Ρωμ 5,6: *«Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν».*

85. Α΄ Κορ 7,5 : *«μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν».*

86. Ρωμ 3,26: *«ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ».*

87. Έτσι, μεταξύ των άλλων, R. F. Collins, *First Corinthians*, 294-295 · *W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Κορ 6,12-11,16),* 170-171 · E. J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* 406 · D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, 261.

88. H. Liddell-R. Scott, *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, μετάφραση Ξ. Μόσχου, επιμέλεια Μ. Κωνσταντινίδου, Εκδόσεις Ι. Σιδέρη, Αθήναι, 259.

89. Ρωμ 13,11: *«Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν».*

τὸ λοιπόν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι…» Α΄ Κορ 7,29β-31α.

Από τα παραπάνω παραδείγματα αναδεικνύεται ότι οι χριστιανοί ζουν κατά την περίοδο αυτή μια ιδιόμορφη κατάσταση που απαιτεί κατά τον απ. Παύλο και αντίστοιχη συμπεριφορά. Ο Παύλος τονίζει με τα παραδείγματα αυτά ότι οι πιστοί πρέπει να δίδουν εξίσου μεγάλη σημασία στο παρόν και στο μέλλον, στην παλαιά κατάσταση και στην νέα κατάσταση. Βέβαια, με τον ερχομό του Ιησού Χριστού εγκαινιάζεται ένας καινούργιος κόσμος, μια καινούργια κοινωνία με καινούργια χαρακτηριστικά που διατρέχουν όλη την καθημερινότητα των πιστών. Ταυτόχρονα όμως εξακολουθούν να διατηρούνται χαρακτηριστικά της παλιάς ξεπερασμένης για τον Παύλο και τους πρώτους χριστιανούς παλαιάς κοινωνίας. Τα τελευταία αυτά κοινωνικά χαρακτηριστικά συνυπάρχουν με τα καινούργια (χριστιανικά) κοινωνικά χαρακτηριστικά. Έτσι οι πιστοί καλούνται στο πλαίσιο της συνεσταλμένης αυτής περιόδου να ζουν με τη συνύπαρξη των δύο αυτών καταστάσεων μέχρι την εσχατολογική καθιέρωση της καινούργιας, της χριστιανικής. Οι χριστιανοί βρίσκονται προς το παρόν και μέχρι την δεύτερη έλευση του Κυρίου στο μεταίχμιο των δύο αυτών καταστάσεων και καλούνται να κινούνται σαν το εκκρεμές μεταξύ των δύο. Πρόκειται για μια ιδιαίτερα δύσκολη ζωή που ζητά πολλά από τους πιστούς[90].

Αξιοπρόσεκτο είναι ότι ο Παύλος εντάσσει στην ίδια συνάφεια και τον θεσμό της δουλείας, όταν στο Α΄ Κορ 7,21-22 προτρέπει του πιστούς: *«δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ» (Α΄ Κορ 7,21-22).* Ο Παύλος συμβουλεύει τους χριστιανούς της Κορίνθου να ακολουθήσουν το πνεύμα των συμβουλών που δίνει στο Α΄ Κορ 7,27-31 για άλλες μορφές κοινωνικής συμπεριφοράς και για την περίπτωση της δουλείας[91].

---

90. Βλ. και R. F. Collins, *First Corinthians*, 288-295 · *W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Κορ 6,12-11,16),* 170-177 · E. J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 406 · D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, 261-264.

91. Βλ., μεταξύ των άλλων, R. F. Collins, *First Corinthians*, 279-282 · *W. Schrage, Der*

Γενικά η προβληματική που αναπτύσσεται στα παραπάνω χωρία και οι συνδεόμενες συμβουλές από τον Παύλο είναι ιδιαίτερα δύσκολο να αφομοιωθούν από τους πρώτους χριστιανούς. Ακόμη δυσκολότερη είναι η κατανόηση της προβληματικής αυτής από τον σύγχρονο αναγνώστη. Γι' αυτό θα μπορούσε ίσως να βοηθήσει η ματιά του Θ. Αγγελόπουλου στο «Μετέωρο βήμα του Πελαργού», ένα έργο-μεταίχμιο πάνω στην απελπισία του τέλους του 20ού αιώνα και τη διασταύρωση δύο όμορων πολιτισμών, του Ελληνικού και του Αλβανικού.

Τρίτο, ο Παύλος αναφέρεται στη Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου στο Φιλ 4,5[92]: *«τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος ἐγγύς».*

Το παραπάνω χωρίο είναι ενταγμένο στην ενότητα Φιλ 4,1-9, όπου περιέχονται προτροπές του Απ. Παύλου προς τους χριστιανούς των Φιλίππων για ενότητα, ομοψυχία και χαρά.

Σημειώνουμε ότι στην έρευνα υπάρχουν τρεις θέσεις για την *ενότητα της Φιλ.*

Η πρώτη θέση θεωρεί ότι η Φιλ είναι μια ενιαία επιστολή[93], όποτε το Φιλ 4,5 είναι μέρος του Φιλ 4,2-9 που περιλαμβάνει παραινέσεις του Παύλου προς τους πιστούς. Σύμφωνα με την θέση αυτή στην θεωρούμενη ως ενιαία επιστολή η παραίνεση του Παύλου αρχίζει στο Φιλ 3,1 *(«Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ. τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές»*), διακόπτεται με το Φιλ 3,2-4,1, όπου έχουμε τη σφοδρή αντιπαράθεση του Παύλου με τους ιουδαΐζοντες διδασκάλους, και συνεχίζεται στο Φιλ 4,2-9.

Η δεύτερη θέση θεωρεί ότι η Φιλ αποτελεί προϊόν μιας αναθεωρητικής παρέμβασης του συγγραφέα της Φιλ. Αυτός προέβη στη δημιουργική

---

erste Brief an die Korinther (1Κορ 6,12-11,16), 138-151 · E. J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 382-397 · D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, 249-257 · Χ. Ατματζίδη, «Ο απόστολος Παύλος και το ζήτημα της δουλείας (Α΄ Κορ 7,20-21)», 107-114.

92. Βλ., μεταξύ των άλλων, Ι. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα,* Εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1981, 365-379, ιδίως 370-371 · G. F. Hawthorne, *Philippians*, Word Biblical Commentary, Vol. 43, 2004 (Logos Bible Softwarwe) · P. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, The New International Greek Testament Commentary, Eerdmans Publishing, 1991.

93. Έτσι, μεταξύ των άλλων, Ι. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα,* 246-251 · G. F. Hawthorne, *Philippians*, xxx– xxxiv.

συνένωση δυο ή τριών επιστολών του απ. Παύλου (επιστολές Α & Β[94] ή επιστολές Α, Β & Γ [95]). Όσοι αποδέχονται την ύπαρξη δυο επιστολών (Α & Β), θεωρούν ότι το Φιλ 4,5 είναι μέρος της επιστολής Α[96]. Όσοι αποδέχονται την ύπαρξη τριών επιστολών (Α, Β & Γ), θεωρούν ότι το Φιλ 4,5 αποτελεί μέρος της επιστολής Β[97].

Για το θέμα της αμφισβήτησης της φιλολογικής ενότητας της επιστολής σημειώνομε συνοπτικά[98] ότι σχετίζεται, μεταξύ των άλλων, με το πολεμικό ύφος του απ. Παύλου στο Φιλ 3,2-4,1. Ο Παύλος το Φιλ 3,1[99] προτρέπει θερμά τους πιστούς να έχουν χαρά και πίστη στον Κύριο. Στο Φιλ 3,2 εξ. όμως επιτίθεται με οξύ τρόπο στους αντιπάλους του και τους αποκαλεί σκυλιά, κακούς εργάτες που προκαλούν κακό στην κοινότητα και που με την περιτομή κατακόβουν τη σάρκα τους[100].

Σε ό,τι αφορά το Φιλ 4,5, θεωρούμε ότι οι προτάσεις που υποστηρίζουν μια αναθεωρητική παρέμβαση του συντάκτη της Φιλ μας βοηθούν να εξηγήσουμε την απρόσμενη συνύπαρξη στον στίχο δύο διαφορετικών θεμάτων. Στο Φιλ 4,5α έχουμε μιας προτροπή του Παύλου (: «*τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις*») και Φιλ 4,5β μια ξαφνική και αναπάντεχη αναγγελία για τον ερχομό του Κυρίου (: «*ὁ κύριος ἐγγύς*»). Αμέσως μετά, στο Φιλ 4,6-9 συνεχίζονται οι προτροπές.

Η παραπάνω παρατήρησή μας για το Φιλ 4,5 δεν ακυρώνει την όλη συζήτηση για το εάν η Φιλ αποτελείται από μια επιστολή ή από περισσότερες. Η επιστημονική συζήτηση συνεχίζεται.

---

94. Έτσι ο J. Cnilka, *Der Philipperbrief, der Philemonbrief,* Freiburg, 1987 (Η παραπομπή είναι από L. Bormann, "Philipperbrief", 227).

95. Έτσι, μεταξύ των άλλων, L. Bormann, "Philipperbrief", Oda Wischmeier (Hrsg.), *Paulus – Umwelt – Werk – Briefe*, A. Franke Verlag (UTB), Tübingen und Basel, 2006, 217-232, ιδίως 226-227 · A. Standhartinger, *Der Philipperbrief*, Mohr Siebeck, 2021, 14-20.

96. Π.χ. ο J. Gnilka, *ό.π.,* θεωρεί ότι η Φιλ αποτελείται από την επιστολή Α (: 1,1-3. 1a + 4,2-7.10-23) και από την επιστολή Β (: 3,1b-4,1 + 4,8-9).

97. Π.χ. ο L. Bormann, *ο.π.,* 227 θεωρεί ότι η Φιλ αποτελείται από την επιστολή Α΄ (: 4,10-23), την επιστολή Β (: 1,1-3,1 · 4,2-7), και την επιστολή Γ (: 3,2-4,1. 8-9).

98. Βλ. και K.-M. Bull, *Βιβλιογνωσία της Καινής Διαθήκης,* 148.

99. Φιλ 3,1: «*Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ. τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*».

100. Φιλ 3,2-3: «*Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν. ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες*».

Στο *Φιλ 4,5α («τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις»)* ο Παύλος εκφράσει την επιθυμία του προς τους πιστούς να γίνει γνωστή η μετριοπάθεια και η ανεκτικότητά τους απέναντι σε όλους τους ανθρώπους, κάθε φορά που αυτοί αξιολογούν μια πράξη τους. Η μετριοπάθεια και η ανεκτικότητα των χριστιανών είναι τόσο σημαντική, ώστε ο απόστολος απαιτεί αυτή να γίνει εμφανής στους χριστιανούς των Φιλίππων σε τέτοιο βαθμό, ώστε να φανεί και να αναγνωριστεί (*«γνωσθήτω»*), «ας γίνει γνωστό») από όλους τους ανθρώπους (*«πᾶσιν ἀνθρώποις»*), όχι μόνον από τους χριστιανούς[101].

Στο Φιλ 4,5β (*«ὁ κύριος ἐγγύς»*) ο Παύλος παρεμβάλλει αναπάντεχα τη φράση αυτή, χωρίς προειδοποίηση και χωρίς να τη συνδέει με τα προηγούμενα ή τα επόμενα. Με τη φράση αυτή ο απόστολος τονίζει ότι Κύριος είναι πλησίον ή έρχεται σύντομα.

Η σημασία του *«ἐγγύς»* είναι ασαφής. Ως προς το θέμα προτάθηκαν τρεις θέσεις[102].

Η πρώτη θέση υποστηρίζει ότι το *«ὁ κύριος ἐγγύς»* αναφέρεται στον χώρο. Το *«ὁ κύριος ἐγγύς»* σημαίνει, λοιπόν, ότι ο Κύριος είναι *κοντά, παρών* και επομένως έχει επίγνωση της συμπεριφοράς ενός ατόμου, ανησυχεί για τη στάση του ατόμου, είναι διαθέσιμος να βοηθήσει ένα άτομο και είναι έτοιμος να το βοηθήσει[103].

Η δεύτερη θέση υποστηρίζει ότι το *«ὁ κύριος ἐγγύς»* αναφέρεται στον χρόνο. Το *«ὁ κύριος ἐγγύς»* σημαίνει, λοιπόν, ότι η επιστροφή του Κυρίου Ιησού Χριστού είναι *επικείμενη*[104]. Μεταξύ της ανάστασης του Ιησού και της

---

101. Αναλυτικά βλ., μεταξύ των άλλων· Ι. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα,* 370-371· G. F. Hawthorne, *Philippians*, 244-245· P. O' Brien, *The Epistle to the Philippians*, 1265-1268.

102. Βλ., μεταξύ των άλλων, G. F. Hawthorne, *Philippians*, 244-245, όπου και βιβλιογραφία.

103. Πρβλ. π.χ. Ψαλμ 33,19 (Ο΄): *«ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν καὶ τοὺς ταπεινοὺς τῷ πνεύματι σώσε»*· Α΄ Κλήμεντος 21,3: *« Ἴδωμεν πῶς ἐγγύς ἐστιν, καὶ ὅτι οὐδὲν λέληθεν αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν οὐδὲ τῶν διαλογισμῶν ὧν ποιούμεθα»* (Accordance Bible Software).

104. Πρβλ. π.χ. Α΄ Κορ 16,22: *«εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. μαράνα θά* (: Ο Κύριος έρχεται)». Πρβλ. Αποκ 22,20: (*«Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ»*). Βλ. σχετικά Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*, 424. Πρβλ. και Διδαχαί 10,6: *« Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. ὡσαννὰ τῷ Θεῷ Δαυείδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἐστί, μετανοείτω. μαρὰν ἀθά. ἀμήν»* (Accordance Bible Software).

επικείμενης επιστροφής του κατά την Δευτέρα Παρουσία παρεμβάλλεται μια σύντομη περίοδος κατά την οποία οι Χριστιανοί μπορούν να χαίρονται να δείχνουν τη μεγαλοψυχία τους προς όλους και να ζουν χωρίς ανησυχία. Ο Κύριος θα έρθει σύντομα για να ανταμείψει τους πιστούς, να τιμωρήσει τους κακούς, να θεραπεύσει όλες τις ασθένειες και να διορθώσει όλα τα κακώς κείμενα[105]. Αυτή η σύντομη περίοδος που παρεμβάλλεται μεταξύ της ανάστασης του Ιησού και της οσονούπω επιστροφής του κατά τη Δευτέρα Παρουσία προσδίδουν μεγαλύτερη αξία στις προτροπές του Παύλου, καθώς οι χριστιανοί πρέπει να εντείνουν τις προσπάθειές τους να ανταποκριθούν σε αυτές στο σύντομο χρόνο που έχουν στην διάθεσή τους.

Τέλος, η τρίτη θέση υποστηρίζει ότι το *«ὁ κύριος ἐγγύς»* μπορεί να σημαίνει και τα δύο, και ότι ο Κύριος είναι *κοντά, παρών, και* ότι η επιστροφή του Κυρίου Ιησού Χριστού είναι *επικείμενη*. Υποστηρίζεται, ορθά κατά τη γνώμη μας, ότι ο Παύλος διάλεξε εσκεμμένα αυτή τη συγκεκριμένη λέξη, «ἐγγύς» για να συμπεριλάβει και τις δύο αντιλήψεις, και του χώρου (πρώτη θέση) και του χρόνου (δεύτερη θέση).

Από τα παραπάνω αναδεικνύεται ότι στη θεολογία του απ. Παύλου διαδραματίζει σημαντικό ρόλο ο παράγοντας που αναφέρεται στην πίστη στην οσονούπω δεύτερη έλευση του Κυρίου (Δευτέρα Παρουσία), καθώς και στην πίστη ότι μεταξύ της ανάστασης του Ιησού και της δεύτερης έλευσής του μεσολαβεί μια κρίσιμη για τους χριστιανούς χρονική περίοδος. Τα δύο αυτά διαμορφώνουν και τη συμπεριφορά των πιστών μέσα στην πρωτοχριστιανική κοινότητα αναφορικά με πολλά θέματα, μεταξύ των οποίων είναι την περιτομή[106] (Α΄ Κορ 7,18-19) καθώς και το θέμα της

105. Πρβλ. π.χ., εκτός από το Α΄ Κορ. 16:22 (: *«εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. μαράνα θά»*), και σε άλλα καινοδιαθηκικά κείμενα πέραν των πρωτοπαύλειων επιστολών, όπως Εβρ 10,24–25· Ιακ 5,8· Αποκ 1,7· 3:11 · 22:20· πρβλ. και Β΄ Θεσ 1,7–8, καθώς και σε κείμενα των Αποστολικών Πατέρων, όπως Επιστολή Βαρνάβα 21.3 (: *«ἐγγὺς ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ. ἐγγὺς ὁ Κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ»*).

106. Η περιτομή καθώς οι διατάξεις για την αποχή από συγκεκριμένες τροφές του Μωσαϊκού Νόμου, λειτουργούν σύμφωνα με το G. D. J. Dunn και την θεωρεία της Νέας Προοπτικής προσέγγισης του Παύλου (New Perspective on Paul) ως κοινωνικά και εθνικά ορόσημα (“boundary markers”) που οριοθετούν την ιδιαίτερη θέση των Ιουδαίων μεταξύ των άλλων λαών. Βλ., μεταξύ των άλλων, Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης,* 587 · Για τη «νέα προοπτική» βλ., μεταξύ άλλων, Ο. Γραμματικοπούλου, *Απόστολος Παύλος και Νέα Προοπτική*, Εκδόσεις Ostracon, Θεσσαλονίκη 2017.

δουλείας (Α΄ Κορ 7,20-23· Γαλ 3,28 · Φλμ). Με λίγα λόγια για τον Παύλο και στο παραπάνω πλαίσιο (οσονούπω δεύτερη έλευση του Κυρίου και κρίσιμη περίοδος πριν την δεύτερη έλευση του Κυρίου (Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου) θέματα, όπως η περιτομή και η δουλεία, είναι υπό κατάργηση.

Τέταρτος παράγοντας: Ο απ. Παύλος και η δουλεία (Γαλ 3,28)

Για την κατανόηση της όλης προσπάθειας του Παύλου να διαχειριστεί την κρίση στην Φλμ μας βοηθά και η παράθεση των θέσεών του για την δουλεία. Ήδη αναφερθήκαμε στο θέμα αυτό στο Α΄ Κορ 7,21-22. Εδώ θα αναλύσουμε όσα ο Παύλος υποστηρίζει στο Γαλ 3,28 *«οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Γαλ 3,28)*

Το χωρίο αυτό αποτελεί ,κατά τη γνώμη μας, τον τελευταίο σταθμό πριν τον τελικό μας σκοπό που είναι η ανάλυση της συμπεριφοράς του Παύλου ως διαχειριστή κρίσεων στην Φλμ[107].

Συνάφεια του Γαλ 3,28

Ο στίχος που μας ενδιαφέρει (Γαλ 3,28) εντάσσεται στην ευρύτερη ενότητα της προς Γαλάτας Επιστολής, την *Γαλ 3,1-4,7*[108], την οποία μπορούμε να χωρίσουμε σε πέντε υποενότητες (1η: 3,1-5· 2η: 3,6-14· 3η: 3,15-22· 4η: 3,23-29· 5η: 4,1-7). Το Γαλ 3,28 περιλαμβάνεται στην τέταρτη υποενότητα. Η ευρύτερη ενότητα 3,1-4,7, καταλαμβάνει το κέντρο της προς Γαλάτας Επιστολής και αποτελεί κατά τον De Boer την θεολογική καρδία της

107. Σημειώνουμε εδώ ότι δεν συμπεριλαμβάνουμε τις αναφορές για την δουλεία που παρατίθενται στις δευτεροπαύλειες επιστολές (Κολ & Εφ), καθώς και στις τριτοπαύλειες επιστολές (Α΄, Β΄ Τιμ, Τιτ). Αυτές οι απόψεις αποτελούν για τη σύγχρονη καινοδιαθηκική επιστήμη μεταγενέστερες απόψεις που σχετίζονται με μαθητές του απ. Παύλου ή εκπροσώπους της σχολής του Απ. Παύλου. Βλ., μεταξύ των άλλων, K.-M. Bull, *Βιβλιογνωσία της Καινής Διαθήκης,* Μετάφραση-επιμέλεια: Χ. Καρακόλης, Εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα 2015, passim · U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament,* Göttingen, 2005, passim.

108. Στην ανάλυσή μας υιοθετούμε τον χωρισμό της προς Γαλάτας Επιστολής σε μέρη και κεφάλαια του M. De Boer, *Galatians*, Westminster John Knox Press, Loysville, Kentucky, 2011, 166εξ.

Επιστολής[109].

Στην ευρύτερη αυτή ενότητα ο απ. Παύλος επανέρχεται στο *κεντρικό θέμα* που τον απασχολεί στην Επιστολή και το οποίο είναι *η αντίθεση μεταξύ «νόμου» (Μωσαϊκός Νόμος) και «πίστης» («πίστις Ιησοῦ Χριστοῦ»).* Ο απόστολος όμως προσθέτει στην ενότητα αυτή και ένα νέο στοιχείο, που είναι η *«ἐπαγγελία τοῦ Πνεύματος».* Ο Παύλος επιχειρηματολογεί κατά των αντιπάλων του Ιουδαιοχριστιανών και ισχυρίζεται ότι η δωρεά του Πνεύματος (*«ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος»*) δεν εξαρτάται από την τήρηση των διατάξεων του Μωσαϊκού Νόμου (*«ἔργα νόμου»*[110]), *αλλά* από την λυτρωτική θυσία του Ιησού, η οποία αναδεικνύει και την αξιοπιστία του (*«πίστις Χριστοῦ»)*[111]. Έτσι η *«ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος» αναδεικνύεται σε διήκουσα έννοια όλης της ευρύτερης ενότητας.*

Παραθέτουμε στη συνέχεια από τις πέντε υποενότητες την τέταρτη (Γαλ 3,23-29) που περιλαμβάνει το Γαλ 3,28. Σημειώνουμε ότι και οι πέντε υποενότητες τελειώνουν είτε με μια αναφορά τους στο *Πνεύμα* (1η: Γαλ 3,1-5) είτε με μια αναφορά τους στην *«ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος»* (2η: Γαλ 3,6-14· 3η: Γαλ 3,15-22 · 4η: Γαλ 3,23-29 · 5η: Γαλ 4,1-7).

Στην τέταρτη υποενότητα (Γαλ 3,23-29), που μας ενδιαφέρει γιατί σε αυτή εμπεριέχεται και το Γαλ 3,28, ο Παύλος αναφέρει τα εξής: *Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν· ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι»* (Γαλ 3,23-29).

Ο Παύλος, στο παραπάνω κείμενό του προτείνει πρώτ' απ' όλα ένα νέο

---

109. M. De Boer, *Galatians*, 166.

110. Για τα «έργα νόμου» βλ. Χ, Ατματζίδης, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης,* 590-596.

111. Για το ακανθώδες θέμα *«πίστις (Ιησού) Χριστού»* βλ. μεταξύ των άλλων, Χ. Ατματζίδης, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*, 662-677. Σημειώνουμε ότι εδώ υιοθετούμε την θέση ότι η *«πίστις Χριστού»* είναι γενική υποκειμενική (: «ο Χριστός είναι αξιόπιστος») και όχι γενική αντικειμενική (:«πιστεύω στον Χριστό»).

χαρακτηρισμό για τον Μωσαϊκό Νόμο. Υποστηρίζει ότι ο Μωσαϊκός Νόμος *«παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν»* (Γαλ 3,24). Ο απόστολος εξηγεί στη συνέχεια, στο Γαλ 3,26-28, τι εννοεί με τα παραπάνω. Αξιοπρόσεκτο είναι ότι ο Παύλος στηρίζει την επιχειρηματολογία του σε μια, όπως θα δούμε, βαπτισματική φόρμουλα της πρωτοχριστιανικής κοινότητας, την οποία υιοθετεί και εντάσσει στην υποενότητα του Γαλ 3,23-29. Σημειώνουμε προκαταβολικά ότι το Γαλ 3,26-28 φαίνεται ότι είναι πρωτοχριστιανικό κείμενο, εκτός των άλλων και από την αλλαγή του προσώπου του ρήματος «εἰμί». Στο Γαλ 3,26 δεν χρησιμοποιείται πλέον από τον Παύλο το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο του ρήματος «εἰμὶ», δηλαδή το (*«ἐσμὲν»*), αλλά το δεύτερο πληθυντικό πρόσωπο του ρήματος «εἰμὶ», δηλαδή το «ἐστὲ». Ο Παύλος κατόπιν, στο Γαλ 3,27, υπενθυμίζει στους πιστούς ότι *«υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»* και τους τονίζει ότι την υιοθεσία αυτή την πέτυχαν μέσω της βάπτισής τους *(«εἰς Χριστὸν ἐβαπτήσθητε»)* και της ταύτισής τους με το Ιησού Χριστό (*«Χριστὸν ἐνεδύσασθε»*). Ο Παύλος τέλος, στο Γαλ 3,28, με όσα αναφέρει για την είσοδο των πιστών με τη βάπτιση στη νέα κοινότητα και για την ταύτισή τους με τον Χριστό, αποδυναμώνει την επικρατούσα τότε αντίληψη για την διάκριση μεταξύ Ιουδαίου και Έλληνα, μεταξύ δούλου και ελεύθερου και μεταξύ άνδρα και γυναίκας (Γαλ 3,28).

Η υποενότητα κλείνει με το Γαλ 3,29 και την αναφορά από τον Παύλο ότι όσοι ανήκουν στον Χριστό είναι οι πραγματικοί κληρονόμοι του Αβραάμ (*«ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστί»*). Αξιοπρόσεκτο είναι ότι το Γαλ 3,29 παραλαμβάνει και ενσωματώνει πέντε πρόσωπα και όρους που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο τόσο σε όλη την υποενότητα Γαλ 3,23-29, όσο και στην προηγούμενη υποενότητα Γαλ 3,15-22. Αυτά τα ονόματα και οι όροι είναι ο *«Χριστός»*, ο *«Αβραάμ»*, η *«ἐπαγγελία»*, το *«σπέρμα»* και η *«κληρονομία»* (Γαλ 3,29: *«κληρονόμοι»*). Ακόμη το Γαλ 3,29 μας υπενθυμίζει το επιχείρημα που αρχίζει να προβάλλει ο Παύλος στο Γαλ 3,6-14 για την ταυτότητα των *«υἱῶν Ἀβραάμ»* (Γαλ 3,7). Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυριστούμε ότι ο Παύλος ανακεφαλαιώνει με το Γαλ 3,29 κυρίως όλα όσα προανέφερε στις δύο προηγούμενες υποενότητες (Γαλ 3,15-22 · 23-29). Οι αληθινοί απόγονοι του Αβραάμ *(«υἱοὶ Ἀβραάμ»)* είναι, λοιπόν, αυτοί που ζουν με την *«πίστιν Χριστοῦ»* και όχι με τα *«ἔργα νόμου»*. Γιατί η υπόσχεση που παρασχέθηκε από τον Θεό στον Αβραάμ εκπληρώθηκε με τον Χριστό.

Η διαπίστωση αυτή περί της υπόσχεσης (*«ἐπαγγελίας»*) που εκπληρώθηκε με τον Χριστό δεν αναφέρεται ρητά μόνον στο Γαλ 3,29 αλλά διατρέχει όλο το προηγούμενο κείμενο (πρβλ. Γαλ 3,8.14.16.18.19.22). Η ανακεφαλαίωση βέβαια αυτή του Γαλ 3,29 δεν συνιστά και το τέλος της επιχειρηματολογίας του Παύλου. Αντίθετα, είναι μια μερική ανακεφαλαίωση που συνεχίζει με όσα θα επιχειρηματολογήσει ο Παύλος στο Γαλ 4,1-7.

Στη τέταρτη λοιπόν υποενότητα (Γαλ 3,23-29), στην οποία συμπεριλαμβάνεται και ο στίχος που μας ενδιαφέρει (Γαλ 3,28), ο Παύλος εστιάζει με βάση τα παραπάνω στο ποιοι είναι «οι αληθινοί απόγονοι του Αβραάμ». Παράλληλα όμως ο απόστολος μας εκπλήσσει. Και αυτό γιατί ο Παύλος συνδυάζει την δικαίωση των ανθρώπων μέσω της *«πίστεως Χριστοῦ»* με το βάπτισμα. Επιπλέον με το Γαλ 3,28 περιγράφει και τα νέα και ριζοσπαστικά κοινωνικά ιδεώδη που επικρατούν στην κοινότητα.

Ο Παύλος κλείνει την τέταρτη υποενότητα πάλι με μια αναφορά στην επαγγελία του Πνεύματος αναφέροντας χαρακτηριστικά στο Γαλ 3,9: *«εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστί, κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι».*

Εμείς στη συνέχεια θα περιορίσουμε την έρευνά μας για ευνόητους λόγους στο Γαλ 3,2.

Μορφοϊστορική προσέγγιση του Γαλ 3,28

Εξετάζοντας το Γαλ 3,28 *μορφοϊστορικά* σημειώνουμε τα εξής:

Πρώτο, ότι το Γαλ 3,28 είναι στενά συνυφασμένο με το Γαλ 3,26-28. Ό,τι πούμε για το χωρίο αυτό θα ισχύει και για το Γαλ 3,28. Και αυτό γιατί η έρευνα πάντα εξέταζε και εξετάζει ενιαία το Γαλ 3,26-28[112].

112. Ακόμη και η φεμινιστική προσέγγιση του Γαλ 3,28, η οποία επικεντρώνει στο περίφημο ζεύγος *«ἄρσεν καὶ θῆλυ»* ένιωσε υποχρεωμένη να αναφερθεί, έστω έμμεσα, και στο Γαλ 3,26-28. Βλ., μεταξύ των άλλων, L. Schotroff / S. Schröder / M.-T. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, WBG, 1995, 198, 204, 219 · B. Kahl, "Der Brief an die Gemeinden in Galatien", L. Schotroff / M.-T. Wacker, *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Darmstadt, 2003, 607 · C. Clark Kroeger & M. J. Evans, *The IVP Woman's Bible Commnetary*, InterVarsity Press, 2002, 685-686 · C. Osiek, "Galatians", in, C. A. Newsom - S. H. Ringe, (ed.), *Women's Bible Commentary*, Westminster John Knox Press, Loysville, Kentucky, 1992/1998, 423-427 · C. Osiek, "Galatians", in, C. A. Newsom, S. H. Ringe, J. E. Lapsley, (ed.), *Women's Bible Commentary*, Third Edition, Westminster John Knox Press, Kindle Edition, 2012, 585-587.

Δεύτερο, για το Γαλ 3,26-28 και την καταγωγή του αναπτύχθηκαν πολλές και εν πολλοίς αντικρουόμενες μεταξύ τους θέσεις[113]. Αναφέρουμε ενδεικτικά τις δύο, κατά τη γνώμη μας, πιο σημαντικές. Η πρώτη θέση υποστηρίζει την παύλεια καταγωγή του Γαλ 3,26-28. Θεωρεί, δηλαδή, ότι το χωρίο είναι κείμενο-δημιούργημα του Παύλου με βαπτισματικό χαρακτήρα και ότι δεν χρειάζεται ν' αναζητήσουμε για αυτό κάποια άλλη πρωτοχριστιανική πηγή[114]. Η δεύτερη θέση υποστηρίζει την πρωτοχριστιανική καταγωγή του Γαλ 3,26-28. Αυτή θεωρεί ότι το χωρίο είναι μέρος μιας προφορικής βαπτισματικής φόρμουλας που υπήρχε στον πρώτο χριστιανισμό και την οποία ο Παύλος υιοθέτησε και συμπεριέλαβε στην επιστολή του. Στους εκπροσώπους όμως της δεύτερης αυτής θέσης δεν υπάρχει ομοφωνία ως προς τον βαθμό της αναθεωρητικής επέμβασης του Παύλου στην εν λόγω φόρμουλα. Έτσι μια μερίδα από αυτούς υποστηρίζει ότι ο Παύλος υιοθέτησε απλώς την προϋπάρχουσα αυτή φόρμουλα[115], ενώ μια άλλη υποστηρίζει ότι ο Παύλος την επεξεργάστηκε σε πολύ μεγάλο βαθμό[116]. Επίσης η δεύτερη αυτή θέση θεωρεί ότι η φόρμουλα αυτή έχει *βαπτισματικό χαρακτήρα*, καθώς και ότι την *φόρμουλα αυτή επικαλούνταν οι χριστιανοί κατά την βάπτιση*. Ο Παύλος υιοθέτησε την φόρμουλα αυτή αποδεχόμενος και τον βαπτισματικό χαρακτήρα της. Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο απόστολος καταγράφει στο Γαλ 3,26-28 την εν λόγω

Βλ. και Χ. Ατματζίδης, «Η φεμινιστική ερμηνεία της προς Εφεσίους Επιστολής», του ίδιου, *Ερμηνευτικές και θεολογικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη,* Εκδόσεις OSRTACON, Θεσσαλονίκη 2014, 335-356, ειδικά 342,347.

113. Περιεκτικά για το πρόβλημα βλ. το παλαιό άλλα σημαντικό άρθρο του G. Dautzenberg, "Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden", του ίδιου, *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg-Basel-Wien, 1982, 182-224 · Chr. Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive,* Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1999, 351, σημ. 8 και 9 (σημαντικό για το θέμα έργο, όπου και βιβλιογραφία) · B. Hansen, *All of You are One: The Social Vision of Gal 3.28, 1 Cor 12.13 and Col 3.11,* T & T Clark, 2019,1-30.

114. Έτσι, μεταξύ των άλλων, ο D. J. Moo, *Galatians,* 2013, 252-255.

115. Έτσι, μεταξύ άλλων, οι W. A. Meeks, «The image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity» *History of Religions*, 13 (1974): 165-208, ο οποίος κάνει λόγο για "βαπτισματική φόρμουλα που δηλώνει την επανένωση των δύο φύλων" (*ό.π.,* 180εξ.)· R. Longenecker, *Galatians*, 155.

116. Έτσι, μεταξύ των άλλων, οι J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 201· H.-J. Eckstein, *Verheißung und Gesetz*, Tübingen, 1996, 223.

βαπτισματική φόρμουλα διατηρώντας τον βαπτισματικό της χαρακτήρα, επομένως ότι το χωρίο αυτό του Παύλου είναι ένα βαπτισματικό κείμενο[117].

Τρίτο, στο Γαλ 3,26-28 υπάρχουν κρίσιμα κειμενικά στοιχεία, που θεωρήθηκαν από την έρευνα ότι βοηθούν στη λύση του προβλήματος, αν δηλαδή το Γαλ 3,26-28 *έχει πρωτοχριστιανική καταγωγή ή αν είναι παύλειο κείμενο, καθώς επίσης εάν αυτό είναι ένα βαπτισματικό κείμενο.* Εδώ αναφέρουμε επιγραμματικά μερικά από αυτά, αυτά που σχετίζονται στενότερα και με την δουλεία[118].

Ένα από αυτά είναι η αναφορά στο Γαλ 3,28 των τριών αντίθετων ζευγών, που είναι τα *«Ἰουδαίος - Ἕλλην», «δοῦλος -ἐλεύθερος» και «ἄνὴρ - γυνὴ».* Επισημαίνουμε ότι από τα τρία αυτά ζεύγη μόνον το πρώτο, το *«Ἰουδαίος - Ἕλλην»*, φαίνεται να *ταιριάζει με την συνάφεια του κειμένου.* Σε αυτή, όπως είδαμε, κυριαρχούν δύο θεολογικά θέματα, που είναι «η δικαίωση με την «πίστιν Χριστοῦ» και όχι με τα «ἔργα νόμου» και η «ἐπαγγελία τοῦ Πνεύματος». Επίσης, στην ενότητα αυτή γίνεται λόγος, όπως άλλωστε και σε όλη την επιστολή, για τη σωτηρία των δύο κοινωνικών ομάδων των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων που ήταν οι Ιουδαιοχριστιανοί και οι χριστιανοί πρώην ειδωλολάτρες.

Σε ό,τι αφορά τα δύο άλλα ζεύγη, *«δοῦλος - ἐλεύθερος» και «ἄνὴρ - γυνὴ»,* παρατηρούμε ότι αυτά έχουν *περισσότερο κοινωνικό πρόσημο.* Αναφέρονται σε κοινωνικές ομάδες του τότε χριστιανικού πληθυσμού, που διαθέτουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά (ελεύθερος, δούλος, άνδρας, γυναίκα) που καθορίζουν την θέση τους μέσα στην τότε κοινωνία. Γεννάται λοιπόν το ερώτημα, γιατί ο Παύλος ν᾽ αναφερθεί και σε αυτά τα δύο ζεύγη; Ακόμη και αν αυτά σχετίζονται με βασικές θεολογικές θέσεις, σχετικές με την Δημιουργία και με την ισότητα του ανθρώπου[119], πράγμα που έμμεσα ισχύει, πάλι δεν δικαιολογείται πειστικά η παράθεσή τους από τον Παύλο στο Γαλ 3,28. Και αυτό γιατί, όπως είδαμε τα δύο κεντρικά θέματα της ευρύτερης ενότητας Γαλ 3,1-4,7 είναι «η δικαίωση με την «πίστιν Χριστοῦ»

---

117. Για τη μορφολογία της θεολογίας του πρώτου χριστιανισμού βλ., μεταξύ των άλλων, Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*, 412-428, ειδικά 426-427.

118. Αναλυτικά βλ. Χ. Ατματζίδη, «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», 160-174.

119. Βλ. σχετικά Χ. Ατματζίδη, «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», 182-197.

και όχι με τα «ἔργα νόμου», καθώς και η «ἐπαγγελία τοῦ Πνεύματος». Η παράθεση, λοιπόν, των δύο αυτών ζευγών προβληματίζει και εγείρει ερωτήματα ως προς την παύλεια προέλευσή τους. Ακόμη αναφέρουμε την ύπαρξη των χωρίων Α΄ Κορ 12,13[120] και Κολ 3,9-11[121]. Στα παραπάνω χωρία γίνεται λόγος για τα ζεύγη *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην»* και *«δοῦλος - ἐλεύθερος»*, δεν γίνεται όμως λόγος για το ζεύγος *«ἄρσεν – θῆλυ»,* όπως γίνεται επιπρόσθετα στο Γαλ 3,28. Η διαφοροποίηση αυτή είναι μια ισχυρή ένδειξη ότι το Γαλ 3,28 είναι μέρος μιας πρωτοχριστιανικής βαπτισματικής φόρμουλας, την οποία υιοθετεί ο Παύλος στο Γαλ 3,26-18 (θέση «περί της πρωτοχριστιανικής καταγωγής του Γαλ 3,26-28»). Αν, αντίθετα, γίνει δεκτή η θέση «περί παύλειας καταγωγής του Γαλ 3,26-28», τότε θα πρέπει να δικαιολογηθεί, γιατί ο Παύλος πρόσθεσε στο Γαλ 3,28 το ζεύγος *«ἄρσεν - θῆλυ»* στην επιχειρηματολογία του για την «δικαίωση του ανθρώπου» και για την *«ἐπαγγελία τοῦ Πνεύματος»,* που αναπτύσσει στην ευρύτερη ενότητα Γαλ 3,1-4,7. Οι δύο αυτές θέσεις του Παύλου αναδεικνύονται ικανοποιητικά από την παράθεση του ζεύγους «Ἰουδαῖος - Ἕλλην». Αντίθετα, η προσθήκη του ζεύγους «ἄρσεν – θῆλυ» φαίνεται πλεονάζουσα.

Πρέπει να σημειώσουμε ότι μια επιπλέον αναζήτηση της αρχικής μορφής της βαπτισματικής αυτής φόρμουλας είναι πολύ δύσκολη, αν όχι αδύνατη. Παρόλα αυτά από την ανάλυση των κρίσιμων κειμενικών στοιχείων αναδεικνύεται ότι στο Γαλ 3,26-28 έχουμε την επιβίωση μιας πρωτοχριστιανικής βαπτισματικής φόρμουλας που υιοθετήθηκε από τον απόστολο Παύλο. Επίσης ότι το Γαλ 3,26-28 διατηρεί τον πρωτοχριστιανικό του βαπτισματικό χαρακτήρα.

Τέταρτο, η συμπερίληψη του Γαλ 3,26-28 επομένως και του Γαλ 3,28, στην ευρύτερη ενότητα Γαλ 3,1-4,7 *αναδεικνύει τη μεγάλη σημασία που ο Παύλος προσέδιδε τόσο στο περιεχόμενο της φόρμουλας αυτής*, που σχετίζονταν με την άρση *των διάφορων κοινωνικών διαφορών, όσο και στην αποφασιστικής σημασίας λειτουργία της στο πλαίσιο του βαπτίσματος.*

---

120. Α΄ Κορ 12,13: *«καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.».*

121. Κολ 3,9-11: *«μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον συν ταις πραξεσιν αυτου και ενδυσαμενοι τον νεον τον ανακαινουμενον εις επιγνωσιν κατ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός».*

Επιπλέον φαίνεται ότι οι πρώτοι χριστιανοί *διαμόρφωσαν από πολύ νωρίς τις κοινωνικές σχέσεις τους πάνω σε νέες βάσεις.* Αυτές καθοριζόταν από τις αρχές της *υπέρβασης των εθνικών και φυλετικών διακρίσεων, καθώς και άλλων κοινωνικών διακρίσεων* («δούλων και ελευθέρων», «άνδρα και γυναίκας»). Ο Παύλος διέγνωσε τον πρωτοποριακό χαρακτήρα των πρωτοβουλιών αυτών των πρώτων χριστιανών και φρόντισε να τις εντάξει στην καρδία της όλης επιχειρηματολογίας του για την δικαίωση του ανθρώπου με την *«πίστιν Χριστοῦ»* και όχι με τα *«ἔργα νόμου»,* καθώς και με την *«ἐπαγγελίαν τοῦ Πνεύματος».*

Φαίνεται ακόμη, ότι οι πρώτοι χριστιανοί επικαλούνταν το περιεχόμενο της φόρμουλας αυτής κατά την βάπτιση των νέων πιστών. Έτσι *αναδεικνυόταν η μεγάλη σημασία που αυτοί προσέδιδαν στο βάπτισμα αυτό καθαυτό.* Ο Παύλος υιοθέτησε με το Γαλ 3,26-28 τόσο τις κοινωνικές αντιλήψεις των πρώτων χριστιανών όσο την πεποίθησή τους για τη μεγάλη σημασία του βαπτίσματος.

Πέμπτο, ο Παύλος με την ένταξή των παραπάνω στην ευρύτερη ενότητα του Γαλ 3,1-4,7 συνέδεσε τις κοινωνικές αντιλήψεις των πρώτων χριστιανών και το βάπτισμα με τις δύο κεντρικές θεολογικές θέσεις του που διατρέχουν την ευρύτερη αυτή ενότητα. Αυτές είδαμε ότι είναι *η «δικαίωση του ανθρώπου» με την «πίστιν Χριστοῦ» και η «ἐπαγγελία του Πνεύματος».*

Επομένως ο Παύλος θεωρεί ότι το βάπτισμα συνιστά το αποφασιστικό σημείο, κατά το οποίο ο άνθρωπος συνειδητοποιεί ότι η δικαίωση (σωτηρία) επιτυγχάνεται πλέον με την απόφασή του να προτιμήσει την *«πίστιν Χριστοῦ»* από τα «ἔργα νόμου».

Σημειώνομε παρενθετικά ότι η παραπάνω απόφαση δεν είναι εύκολη. Γνωρίζουμε ότι στις παύλειες κοινότητες το θέμα της εφαρμογής των διατάξεων του Μωσαϊκού Νόμου παράλληλα με την *«πίστιν Χριστοῦ»* απασχόλησε ιδιαίτερα τους πρώτους χριστιανούς, πρώην Ιουδαίους και πρώην ειδωλολάτρες. Αυτοί δεν κράτησαν ενιαία στάση απέναντι στον Μωσαϊκό Νόμο. Έτσι, ανάλογα με την αντιμετώπιση του Μωσαϊκού Νόμου, διαμορφώθηκαν οι εξής *πέντε ομάδες χριστιανών*: *Την πρώτη ομάδα* απάρτιζαν Χριστιανοί πρώην Ισραηλίτες, οι οποίοι εφάρμοζαν τον μωσαϊκό Νόμο και τον «νόμο» του Χριστού, όπως ο Πέτρος και ο Ιωάννης (Πραξ 3,1), καθώς και ο Παύλος (Β΄ Κορ 11, 22· 3,5). Σημειώνουμε ότι στο Ρωμ 9,4-5 δηλώνεται από τον Παύλο ότι οι χριστιανοί πρώην Ισραηλίτες

μπορούν να διατηρήσουν και την ισραηλιτική τους ταυτότητα, στην οποία περιλαμβάνεται η περιτομή κ.ά. (πρβλ. Ρωμ 11,32-36). *Την δεύτερη ομάδα* απάρτιζαν Χριστιανοί πρώην ειδωλολάτρες (εθνικοί), οι οποίοι εφάρμοζαν τον «νόμο» του Χριστού και τις διατάξεις του μωσαϊκού Νόμου, συμπεριλαμβανομένης και της διάταξης για την περιτομή των ανδρών (Γαλ 2,2-4· Φιλ 3, 2-21). *Την τρίτη ομάδα* απάρτιζαν Χριστιανοί, πρώην ειδωλολάτρες (εθνικοί), οι οποίοι εντάχθηκαν μερικά και στην ισραηλιτική κοινότητα. Δηλαδή αυτοί δεν έγιναν προσήλυτοι και κατόπιν κανονικοί Ισραηλίτες, ούτε εφάρμοζαν πλήρως τον μωσαϊκό Νόμο. Αντίθετα, αυτοί ακολουθούσαν κάποιες από τις Ισραηλιτικές θρησκευτικές πρακτικές, όπως ορισμένες διατάξεις του μωσαϊκού Νόμου που αφορούσαν την κατανάλωση τροφών και διατάξεις που αφορούσαν την ηθική (Πραξ 15,28-29, πρβλ. Γαλ 2,9). *Την τέταρτη ομάδα* απάρτιζαν Χριστιανοί, πρώην ειδωλολάτρες (εθνικοί), οι οποίοι δεν εφάρμοζαν τον μωσαϊκό Νόμο. Αυτοί ακολουθούσαν τις προτροπές του Παύλου, ο οποίος υποστήριζε ότι οι πρώην ειδωλολάτρες χριστιανοί μπορούν να σωθούν μόνον με την *«πίστιν Χριστοῦ»* και δεν χρειάζεται να εφαρμόζουν εξάπαντος, και μάλιστα κατά τρόπο νομικίστικο, τις διατάξεις του μωσαϊκού Νόμου (Γαλ. 3,10-13). *Την πέμπτη ομάδα* απάρτιζαν Χριστιανοί, πρώην Ισραηλίτες ή πρώην ειδωλολάτρες (εθνικοί), οι οποίοι ιδιοποιήθηκαν και εκχριστιάνισαν την Εβραϊκή Βίβλο (Tanakh). Στο πλαίσιο αυτό εφάρμοσαν επιλεκτικά ορισμένες μόνον εκ των εντολών του μωσαϊκού Νόμου, όπως οι δέκα εντολές (πρβλ. Ιω 1,14-18· Εβ 7,1-10, 18).

Οι παραπάνω ομάδες πρωτοχριστιανών αναδεικνύουν την ποικιλομορφία του πρώτου χριστιανισμού[122]. Αυτή η ποικιλομορφία αναγκάζει τον Παύλο να προσαρμόζει το κήρυγμα του ανάλογα με τις συνθήκες, χωρία βέβαια να απαξιώνει τον Μωσαϊκό Νόμο για τον οποίο δηλώνει απερίφραστα στο Ρωμ 7,12 ότι *«ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή»*. Στο πλαίσιο αυτό ο Παύλος υποστηρίζει ότι οι χριστιανοί πρώην ειδωλολάτρες δεν πρέπει να εφαρμόζουν τον Μωσαϊκό Νόμο - όπως τον εφάρμοζε ο ίδιος και οι Ιουδαιοχριστιανοί αδελφοί του - για πολλούς και διαφόρους λόγους. Όμως, η θέση αυτή του Παύλου δεν αναιρεί την βασική

122. Βλ. και Χ. Ατματζίδη, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης*, 279-280 · 401 - 410 · 433-443.

του θέση ότι ο άνθρωπος σώζεται με την *«πίστιν Χριστοῦ»* και όχι με τα *«ἔργα νόμου»*. Αργότερα, από τον δεύτερο αιώνα μ.Χ. και εξής, άρχισε να υποχωρεί το πρόβλημα αυτό μεταξύ των χριστιανών πρώην ειδωλολατρών και των χριστιανών πρώην Ιουδαίων, αφού πλέον η πλειονότητα των χριστιανών ήταν πρώην ειδωλολάτρες. Τότε αναδείχθηκε και η βασική θέση του Παύλου ότι ο άνθρωπος σώζεται με την *«πίστιν Χριστοῦ»* και όχι με τα *«ἔργα νόμου»*.

Επανερχόμενοι στο θέμα μας επαναλαμβάνουμε ότι ο Παύλος θεωρεί ότι το βάπτισμα συνιστά το αποφασιστικό σημείο, κατά το οποίο ο άνθρωπος συνειδητοποιεί ότι η δικαίωσή του (σωτηρία του) επιτυγχάνεται πλέον με την απόφασή του να προτιμήσει την *«πίστιν Χριστοῦ»* από τα *«ἔργα νόμου»*. Αυτό θεωρεί ο Παύλος επίκαιρο και σχετικό με τη χριστιανική κοινότητα των Γαλατών. Στην προκειμένη περίπτωση η δικαίωση του ανθρώπου προϋποθέτει στο πλαίσιο της νέας *«ἐν Χριστῷ»* κατάστασης την απόφαση του Θεού να δικαιώσει τον άνθρωπο δια του Ιησού Χριστού και του λυτρωτικού σταυρικού θανάτου του, καθώς και την απόφαση του ανθρώπου να ταυτιστεί με τον Χριστό και τον σταυρικό του θάνατο. Περιγραφή όλων αυτών έχουμε ήδη στο Γαλ 2,19-20, όπου ο Παύλος αναφέρει χαρακτηριστικά: *«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»* (Γαλ 2,19-20).

Η παραπάνω απόφαση του Παύλου και κατ' επέκταση του κάθε χριστιανού ν' αποδεσμευτεί από τον Μωσαϊκό Νόμο, ώστε να ταυτιστεί με τον Χριστό, αποτελεί την αφετηρία και την προϋπόθεση της μετάβασης του κάθε ανθρώπου στο επόμενο σωτήριο γι' αυτόν στάδιο. Αυτό είναι ουσιαστικά μια διαδικασία μετάβασης, προσαρμογής και αλλαγής, στην οποία κεντρικό ρόλο διαδραματίζει *το βάπτισμα.*

Την όλη αυτή διαδικασία μετάβασης, προσαρμογής και αλλαγής που συντελείται με το βάπτισμα θεωρούμε ότι αναδεικνύει *η θεωρία «περί προσαρμοστικότητας» (liminality) της θεολογίας του Παύλου*, η οποία εφαρμόζεται, κατά την γνώμη μας, στο Γαλ 3,26-28[123].

---

123. Βλ. Chr. Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen

Σύμφωνα με την θεωρία αυτή και σε ό,τι αφορά το προαναφερθέν χωρίο ο άνθρωπος περνά από τρία στάδια κατά την μετάβασή του από την κατάσταση της σύνδεσής του με τον Μωσαϊκό Νόμο στην νέα κατάσταση της σύνδεσής του με τον Χριστό δια μέσου της *«πίστεως Χριστοῦ»*. Συγκεκριμένα, ο πιστός αποχωρεί από την κατάσταση της σχέσης του με τον Μωσαϊκό Νόμο υιοθετώντας την «*πίστιν Χριστοῦ*» (separation), περιέρχεται κατά το βάπτισμα σε μια ενδιάμεση κατάσταση προσαρμογής στα νέα δεδομένα (liminality) και τέλος ενσωματώνεται στη νέα «ἐν Χριστῷ» ζωή (aggregation).

Από τα στάδια αυτά το ενδιάμεσο, που σχετίζεται με το βάπτισμα είναι το πλέον κρίσιμο και αποτυπώνεται με ανάγλυφο τρόπο στο Γαλ 2,26-28. Σε αυτό παρατηρούμε, πώς το άτομο, ενώ βρίσκεται μεταξύ δύο διαφορετικών κόσμων, μεταβαίνει μέσα από μία σταθερή διαδικασία από τον παλιό κόσμο στον νέο κόσμο αλλάζοντας το κοινωνικό του status. Κατά την πορεία του αυτή πολλά από τα υπάρχοντα θεολογικά «αξιώματα», όπως η υπεροχή του Μωσαϊκού Νόμου και η δικαίωση με την τήρηση των διατάξεών του («ἔργα νόμου»), αλλά και κοινωνικά «αξιώματα», όπως ο θεσμός της δουλείας, χάνουν την αυθεντία τους, εξασθενούν και σχετικοποιούνται. Όλα αυτά, στη συνέχεια και αφού ο πιστός θα έχει ενταχθεί διά του βαπτίσματος στη νέα κοινότητα, θα εξαλειφθούν ανάλογα με την ζωή του ανθρώπου μέσα στην χριστιανική κοινότητα.

Η νέα αυτή κοινωνική πραγματικότητα θεμελιώνεται, όπως είδαμε παραπάνω στην θεολογική ιδέα της συσταύρωσης του πιστού με τον Χριστό (Γαλ 2,19-20). Όμως, στο Γαλ 3,26-28, ο Παύλος, προβαίνοντας στην ενσωμάτωση της πρωτοχριστιανικής βαπτισματικής φόρμουλας στην ευρύτερη ενότητα του Γαλ 3,1-4,7, *προσθέτει* και *άλλες θεολογικές ιδέες, που συμβάλλουν στη διαμόρφωση της νέας αυτής κοινωνικής πραγματικότητας.* Δεν είναι μόνον η συσταύρωση με τον Χριστό (Γαλ 2,19-20) που επιφέρει την «υπαρκτική αλλοίωση» του ανθρώπου. Είναι

1999. Ο ερευνητής προτείνει τη συγκεκριμένη κοινωνιολογική-ανθρωπολογική προσέγγιση διαφόρων χωρίων των επιστολών του Παύλου, μεταξύ των οποίων και το Γαλ 3,26-28, στηριζόμενος στις θεωρίες των V. Turner και van Gennep περί των τριών τελετουργιών μεταβάσεως (Rites of passage) που ισχύουν κατά την κοινωνική ένταξη ενός ατόμου σε μια συγκεκριμένη ομάδα: αποχωρισμός (separation), οριοθέτηση ή προσαρμογή (liminality), συσσωμάτωση (aggregation).

και η θεωρία για την «δικαίωση του ανθρώπου» με την *«πίστιν Χριστοῦ»,* καθώς και για την *«ἐπαγγελία του Πνεύματος»* (Γαλ 3,1-4,7). Αυτές οι δύο επιπρόσθετες θεολογικές θέσεις κινητοποιούν την άνθρωπο προς μια υπαρκτική αλλοίωση. Ταυτόχρονα αυτές συνιστούν την αφετηρία και την προϋπόθεση της ένταξης του πιστού στο περιβάλλον του βαπτίσματος, που είναι ένα περιβάλλον μετάβασης, προσαρμογής και αλλαγής του πιστού.

Ο Παύλος, λοιπόν, υιοθετεί την πρωτοχριστιανική βαπτισματική φόρμουλα που χρησιμοποιούσαν οι πρώτοι χριστιανοί κατά την βάπτιση των νέων πιστών. Στη συνέχεια ο απόστολος ενσωματώνει την βαπτισματική αυτή φόρμουλα στην ευρύτερη ενότητα του Γαλ 3,1-4,7 και συγκεκριμένα στο Γαλ 3,26-28. Με την ενσωμάτωση όμως αυτή αναγνωρίζει και τη μεγάλη σημασία του βαπτίσματος για την υπαρκτική ενηλικίωση των πιστών. Ταυτόχρονα η επιλογή του Παύλου ν' αναφερθεί στο βάπτισμα και στην επίδρασή του στις διανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις σε μια ενότητα της επιστολής του, την Γαλ 3,1-4,7, όπου αναπτύσσει τις θεωρίες του για τη «δικαίωση του ανθρώπου» με την «πίστιν Χριστοῦ» και την «ἐπαγγελία του Πνεύματος», αναδεικνύει την πρόθεσή του *να συνδέσει τις βασικές αυτές θεολογικές του θέσεις στενά με τις κοινωνικές ανακατατάξεις μέσα στην χριστιανική κοινότητα. Το τελευταίο είναι πολύ σημαντικό για την έρευνά μας για τη διαχείριση από τον Παύλο της κρίσης που εμφανίστηκε στην Φλμ. Το πρόβλημα με τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο είναι κοινωνικό πρόβλημα, σχετίζεται με την δουλεία και την θέση των δούλων στις πρωτοχριστιανικές κοινότητες.*

θεολογική και κοινωνική σημασία του Γαλ 3,28

Η παραπάνω περιγραφείσα νέα και δημιουργική σύνδεση των δύο θεωριών του Παύλου για τη «δικαίωση του ανθρώπου» με την «πίστιν Χριστοῦ» και την «ἐπαγγελία του Πνεύματος» με το βάπτισμα και την αναίρεση μέσω αυτού των διάφορων κοινωνικών διακρίσεων αναδεικνύεται στο Γαλ 3,28.

Πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι η σύνδεση αυτή προκαλεί τον αναγνώστη και τον αναγκάζει ν' αναρωτηθεί, *αν και τα τρία αυτά αντίθετα ζεύγη του Γαλ 3,28,* τα *«Ἰουδαῖος- Ἕλλην», «δοῦλος - ἐλεύθερος»* και *«ἄρσεν - θῆλυ», καθρεφτίζουν και εκφράζουν τις δύο κεντρικές θεολογικές*

θέσεις του Παύλου στο Γαλ 3,1- 4,17. Μήπως αυτό ισχύει μόνο για το πρώτο ζεύγος («Ἰουδαῖος - Ἕλλην»), οπότε τα άλλα δύο ζεύγη είναι ασύμβατα και αχρείαστα για την επιχειρηματολογία του αποστόλου; Και αν πράγματι συμβαίνει το τελευταίο, τότε γιατί ο Παύλος αναφέρει και τα δύο άλλα ζεύγη («δοῦλος - ἐλεύθερος», «ἄρσεν - θῆλυ»).

Στο άρθρο μας «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28»[124], επιχειρήσαμε να απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα. Εδώ θα περιοριστούμε σε όσα αναλύσαμε για το αναφερόμενο ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»* στο Γαλ 3,28.

Κατ' αρχάς επαναλαμβάνουμε ότι το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»* που παραθέτει ο Παύλος στο Γαλ 3,28 προκαλεί την έκπληξη του αναγνώστη, ως προς το εάν αυτό ταιριάζει με τη συνάφεια Γαλ 3,1-4,7. Και αυτό συμβαίνει, είτε επειδή το ζεύγος αυτό δεν φαίνεται να σχετίζεται με τα δύο κεντρικά θεολογικά θέματα της ευρύτερης ενότητας του Γαλ 3,1-4,7 είτε επειδή αυτό δεν συνδέεται γενικότερα με την όλη επιχειρηματολογία του Παύλου[125].

Οι ερευνητές δεν συμφωνούν στο γιατί ο Παύλος το συμπεριέλαβε στο Γαλ 3,28. Έτσι θεωρείται ότι:

Πρώτο, ο Παύλος παραθέτει και τα τρία ζεύγη στο Γαλ 3,28, άρα και το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»,* επειδή έτσι τα παραλαμβάνει από την πρωτοχριστιανική παράδοση ως μέρος της βαπτισματικής φόρμουλας[126]. Στο πλαίσιο αυτό ο Παύλος διατηρεί, εκτός από το πρώτο ζεύγος, το *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην»,* που σχετίζεται άμεσα με την συνάφεια του Γαλ 3,1-4,7 και έχει και θεολογική και κοινωνική διάσταση, και τα άλλα δύο ζεύγη, το *«δοῦλος - ἐλεύθερος»* και το *«ἄρσεν καὶ θῆλυ».* Επίσης θεωρείται ότι τα δύο τελευταία ζεύγη έχουν κυρίως *κοινωνική διάσταση* και *λειτουργούν ως συμπληρωματικά* των όσων θέλει να τονίσει με το ζεύγος *« Ἰουδαῖος - Ἕλλην».*

Επίσης παρατηρείται ότι ο Παύλος χρησιμοποιεί σε διάφορα σημεία της επιστολής του το ζεύγος *«δουλεία-ελευθερία»* (Γαλ 1,10· 2,5· 4,1-7· 4,21-

---

124. Χ. Ατματζίδη, «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», 174-198.

125. Έτσι, μεταξύ των άλλων, ο R. Longenecker, *Galatians*, 160 · D. J. Moo, *Galatians,* 254. Το ίδιο ισχύει και για το ζεύγος *«ἄρσεν καὶ θῆλυ».* Βλ. σχετικά Χ. Ατματζίδη, «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», 184-179.

126. Έτσι ο M. De Boer, *Galatians,* 244.

5,1). Όμως, επισημαίνεται ότι ο Παύλος αναφέρεται σε όλα αυτά τα χωρία στο ζεύγος *«δουλεία-ελευθερία»* μεταφορικά και για να εξυπηρετήσει θεολογικούς σκοπούς. Αντίθετα, το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»* χρησιμοποιείται από τον Παύλο στο Γαλ 3,28 κυριολεκτικά, έχει ξεκάθαρα κοινωνικό χαρακτήρα και δεν διαδραματίζει κάποιο περαιτέρω ρόλο στην προς Γαλάτας Επιστολή[127].

Η θέση αυτή είναι η κυρίαρχη στην έρευνα και, κατά τη γνώμη μας, αυτή που εξηγεί πιο ικανοποιητικά την θέση των δύο τελευταίων ζευγών στο Γαλ 3,28.

Δεύτερο, θεωρείται ότι ο Παύλος προσθέτει το ζεύγος αυτό για ν' αναπτύξει περισσότερο το πρώτο και κυρίαρχο ζεύγος, το *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην».* Ο Παύλος, δηλαδή, προβαίνει σε κάτι ανάλογο με αυτό που κάνει στο Κολ 3,11. Εκεί, αφού κάνει λόγο για το κυρίαρχο ζεύγος *«Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος»,* στη συνέχεια το αναπτύσσει λεπτομερώς και επεξηγηματικά προσθέτοντας τα ζεύγη *«περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία», «δοῦλος, ἐλεύ-θερος»* κ.ά.. Αντίστοιχα, ο Παύλος στο Γαλ 3,28, αφού αναφέρεται στο κυρίαρχο ζεύγος *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην»,* στη συνέχεια το αναπτύσσει λεπτομερώς και επεξηγηματικά προσθέτοντας και το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»,* αλλά και το ζεύγος *«ἄρσεν - θῆλυ»*[128].

Σημειώνουμε, όμως, ότι η εν λόγω θέση προϋποθέτει ότι η φράση *«οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»* (Γαλ 3,28) είναι του Παύλου. Είδαμε, όμως, παραπάνω ότι για την καταγωγή της φράσης αυτής υπερισχύει η θέση που υποστηρίζει την πρωτοχριστιανική καταγωγή του χωρίου. Σημειώνουμε, επίσης, ότι η εν λόγω θέση προϋποθέτει την παύλεια καταγωγή του Κολ 3,11. Αυτό, όμως, δεν είναι καθόλου βέβαιο, δεδομένου ότι η προς Κολοσσαείς Επιστολή θεωρείται από την πλειονότητα των ερευνητών ως Δευτεροπαύλεια Επιστολή[129].

Τρίτο, θεωρείται ότι ο Παύλος παραθέτει τα δύο ζεύγη *«δοῦλος - ἐλεύθερος»* και *«ἄρσεν - θῆλυ»* και δηλώνει ότι οι διακρίσεις που αυτά σηματοδοτούν αίρονται *«ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»,* επειδή ο απόστολος ασπάζεται

127. Έτσι ο M. De Boer, *Galatians,* 244.
128. Έτσι, μεταξύ των άλλων, J. D. G. Dunn, *The epistle to the Galatians,* 206.
129. Βλ., μεταξύ των άλλων, U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 325-347.

την αντίληψη της εποχής ότι τα δύο αυτά ζεύγη περιλαμβάνουν τις πιο σημαντικές κοινωνικές τάξεις της τότε κοινωνίας[130].

Σημειώνουμε, όμως, ότι η εξήγηση αυτή, ενώ είναι ικανοποιητική, εν τούτοις πάσχει ως προς το ότι δέχεται ότι η φράση *«οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»* (Γαλ 3,28) είναι του Παύλου. Είδαμε, όμως, παραπάνω ότι για την καταγωγή της φράσης αυτής υπερισχύει η θέση που υποστηρίζει την πρωτοχριστιανική καταγωγή του χωρίου.

Συμπερασματικά, ως προς το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»*[131] διαπιστώσαμε ότι ο Παύλος στο Γαλ 3,28 υιοθετεί την πρωτοχριστιανική βαπτισματική φόρμουλα στην οποία συμπεριλαμβάνονται και τα δύο ζεύγη (*«δοῦλος - ἐλεύθερος» & «ἄρσεν καὶ θῆλυ»*) καθώς και το κυρίαρχο ζεύγος *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην».*

Ο Παύλος γνωρίζει βέβαια ότι το ζεύγος *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην»* έχει θεολογικό και κοινωνικό χαρακτήρα, και είναι αυτό που ταιριάζει με την θεολογική θεματολογία που ο Παύλος αναπτύσσει στην ευρύτερη ενότητα Γαλ 3,1-4,7. Αυτή περιλαμβάνει τα δύο κεντρικά θέματα για την δικαίωση του ανθρώπου με την *«πίστιν Χριστοῦ»* και όχι με την τήρηση των εντολών του Μωσαϊκού Νόμου (*«ἔργα νόμου»*), καθώς και την *«ἐπαγγελία τοῦ Πνεύματος».* Τα δύο όμως αυτά θεολογικά θέματα έχουν ταυτόχρονα και κοινωνικό χαρακτήρα, αφού με αυτά ο Παύλος απευθύνεται σε μια κοινωνική ομάδα, τους χριστιανούς και τους καλεί να εγκαταλείψουν αντιλήψεις και πρακτικές που έχουν παραλάβει από τον Ιουδαϊσμό ή την ειδωλολατρία.

Για να *επιτείνει* την κοινωνική σημασία του ζεύγους *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην»,* Ο Παύλος διατηρεί και το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»,* αφού αυτό έχει κοινωνική διάσταση και δηλώνει την άρση της διάκρισης μεταξύ δούλου και ελεύθερου μέσα στην πρωτοχριστιανική κοινότητα *(«ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»).* Επιπλέον ο Παύλος δεν θέλει να διαταράξει την δομή της πρωτοχριστιανικής βαπτισματικής φόρμουλας.

---

130. D. J. Moo, *Galatians,* 254.

131. Αλλά και ως προς το ζεύγος *«ἄρσεν καὶ θῆλυ»*. Βλ. Χ. Ατματζίδη, «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», 184-197.

Επίσης, όπως αναπτύξαμε[132] ο Παύλος διατηρεί και το ζεύγος *«ἄρσεν - θῆλυ»* για να μη διαταράξει τη δομή της πρωτοχριστιανικής βαπτισματικής φόρμουλας που υιοθετεί. Ακόμη, επειδή το ζεύγος *«ἄρσεν - θῆλυ»* έχει ιδιαίτερη κοινωνική σημασία, αφού μέσω αυτού δηλώνεται η άρση της διάκρισης μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας μέσα στην πρωτοχριστιανική κοινότητα *(«ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»)*. Τέλος, επειδή το ζεύγος αυτό έχει και μια άτονη μεν αλλά υπαρκτή θεολογική διάσταση, αφού αυτό συνδέεται χαλαρά με κείμενα της Π.Δ. σχετικά με την δημιουργία[133].

Τέλος διαπιστώσαμε ότι και το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»* αλλά και το ζεύγος *«ἄρσεν καὶ θῆλυ»* λειτουργούν παραπληρωματικά και ενδυναμώνουν το κυρίαρχο ζεύγος *«Ἰουδαῖος - Ἕλλην»,* με το οποίο ο Παύλος τονίζει ότι μέσα στην πρωτοχριστιανική κοινότητα και *«ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»* αίρεται η διάκριση μεταξύ έθνους και φυλής.

Αυτό όμως που έχει μεγάλη σημασία για το θέμα μας είναι ότι ο Παύλος στο Γαλ 3,28 και με το ζεύγος *«δοῦλος - ἐλεύθερος»* διατυπώνει τη θέση ότι *στο πλαίσιο της πρωτοχριστιανικής κοινότητας ο θεσμός της δουλείας ατονεί σε μεγάλο βαθμό χωρίς βέβαια να καταργηθεί.* Το έδαφος έχει πλέον προετοιμαστεί. Ο Παύλος στην Φλμ και με αφορμή το πρόβλημα με τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο θα επαναλάβει την βασική του αυτή θέση.

Η εκ νέου αυτή διατύπωση από τον Παύλο στην Φλμ της θέσης του για την δουλεία θα πραγματοποιηθεί όμως με έναν ιδιαίτερο τρόπο που θα δούμε παρακάτω.

γ) Η Επιστολή προς Φιλήμονα και η διαχείριση της κρίσης από τον απ. Παύλο

Είναι βέβαιο ότι οι παραπάνω παράγοντες επηρεάζουν τον Παύλο στη διαμόρφωση της θέσης του για την δουλεία στην Φλμ. Όμως οι παράγοντες αυτοί καθαυτοί δεν μπορούν να εξηγήσουν όλα όσα υποστηρίζει ο Παύλος στην επιστολή του αυτή.

---

132. Χ. Ατματζίδη, «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», 184-197.

133. Πρβλ. Γεν 1,27 (Ο΄). Βλ. αναλυτικά, Χ. Ατματζίδη, «Ο Απ. Παύλος και ο εθνοφυλετισμός. Μια προσέγγιση του Γαλ 3,28», 184-197.

Είναι φανερό ότι ο Παύλος λειτουργεί όπως άλλα μεγάλα αναστήματα του ελληνορωμαϊκού κόσμου, όπως είναι ο Αριστοτέλης και ο Σενέκας. Αυτοί είδαμε ότι με τον δικό τους τρόπο υποστήριξαν την ισότητα όλων των ανθρώπων. Εντούτοις αυτοί δεν αποπειράθηκαν να προβούν σε κάποια πρακτική εφαρμογή των αντιλήψεών τους.

Από την άλλη μεριά είδαμε ότι ο Παύλος δίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στην «ἐν Χριστῷ» ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, που ακυρώνει τη διάκριση μεταξύ του ελεύθερου και δούλου, καθώς και στην πίστη στην οσονούπω δεύτερη έλευση του Κυρίου. Και τα δύο όμως αυτά διακηρύσσονται από τον Παύλο *εντός* της χριστιανικής κοινότητας. Ιδιαίτερα η θέση που απορρίπτει τη δουλεία είναι πολύ ανατρεπτική για να διακηρυχθεί προς την ευρύτερη ρωμαϊκή κοινωνία. Αργότερα, όταν συντάσσονται οι δευτεροπαύλειες και οι τριτοπαύλειες επιστολές, τότε οι χριστιανοί θα διακηρύξουν υπό το βάρος του κυρίαρχου μη χριστιανικού κοινωνικού περίγυρου και στην προσπάθειά τους να ενταχθούν σε αυτό ότι και στην δική τους κοινότητα ισχύουν οι κοινωνικές διακρίσεις της ρωμαϊκής κοινωνίας. Στους περίφημους κανόνες οικιακής συμπεριφοράς που είναι καταγεγραμμένοι στις Επιστολές προς Κολοσσαείς και προς Εφεσίους, οι συντάκτες τους υπεραμύνονται της κοινωνικής διάκρισης μεταξύ του ελεύθερου και του δούλου[134]. Και στις τριτοπαύλειες Επιστολές, την Α΄ προς Τιμόθεο και την προς Τίτο, υπάρχουν παρόμοιες προτροπές[135]. Γενικά οι χριστιανοί δούλοι προτρέπονται στις επιστολές αυτές να υπακούουν στους κυρίους τους, Το status της δουλείας αναγνωρίζεται και ισχύει παντού.

Ανάμεσα στις θέσεις του Παύλου για την δουλεία που διακηρύσσονται ιδιαίτερα στις Α΄ Κορ και Γαλ και στις θέσεις για την δουλεία των δευτεροπαύλειων και τριτοπαύλειων επιστολών παρεμβάλλεται η

134. Πρβλ. Κολ 3,22: *«Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ εν οφθαλμοδουλια ως ανθρωπαρεσκοι, αλλ εν απλοτητι καρδιας φοβουμενοι τον κυριον»* · Εφ 6,5: *«Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ»*. Βλ., μεταξύ των άλλων, M. Konradt, *Ethik im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2022, 190-198, 211-216.

135. Α΄ Τιμ 6,1: *« Ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι, τοὺς ἰδίους δεσπότας πάσης τιμῆς ἀξίους ἡγείσθωσαν, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται»*· Τιτ 2,9: *«Δούλους ἰδίοις δεσπόταις ὑποτάσσεσθαι ἐν πᾶσιν, εὐαρέστους εἶναι, μὴ ἀντιλέγοντας»*. Βλ. M. Konradt, *Ethik im Neuen Testament,* 224-227.

λιλιπούτεια επιστολή του Παύλου προς τον Φιλήμονα. Στην επιστολή αυτή ο Παύλος επιχειρεί να πείσει τον Φιλήμονα δεχθεί πίσω των δούλο του Ονήσιμο. Η προσπάθειά του αυτή έχει μεγάλη σημασία για την παρούσα εργασία μας. Κι αυτό γιατί κατά την εξέταση της Φλμ βρίσκουμε νέα στοιχεία για το πώς αντιμετωπίζει ο Παύλος την δουλεία. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι στην Φλμ βλέπουμε και τον *τρόπο* με τον οποίο ο Παύλος παρεμβαίνει στην κρίση αυτή που σχετίζεται με τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο και *πώς* επιχειρεί να τη διαχειριστεί. Αυτό θα το εξετάσουμε συνέχεια.

Οι εμπλεκόμενοι στην κρίση:
Παύλος – Φιλήμονας – Ονήσιμος – κοινότητα

Για να διευθετήσει την κρίση στην Φλμ ο Παύλος φροντίζει *να γίνει μέρος της κρίσης.* Ο απόστολος φροντίζει λοιπόν *να γίνει ο ένας εκ των τεσσάρων εμπλεκόμενων στην κρίση. Οι άλλοι τρεις είναι* ο Φιλήμονας, ο Ονήσιμος και η κοινότητα της Φλμ[136].

Ο πρώτος εμπλεκόμενος Παύλος, ενώ είναι προφυλακισμένος, συναντά, προσηλυτίζει και διδάσκει κάποιον δούλο που ονομάζεται Ονήσιμος. Το όνομα αυτό σήμαινε «αυτός που είναι χρήσιμος». Στην έρευνα συζητούνται οι διάφορες εκδοχές της συνάντησης αυτής, που οδήγησε στη στενή σύνδεση του Παύλου με τον Ονήσιμο. Αυτά και πολλά άλλα σχετικά με την Φλμ αφορούν την ιστορικοκριτική έρευνα της Φλμ.

Από την ανάγνωση της επιστολής μπορούμε να ανιχνεύσουμε πολλά στοιχεία που σχετίζονται με το θέμα της εισήγησής μας. Ένα από αυτά είναι ο φόβος που διακατέχει τον δούλο Ονήσιμο. Στο κείμενο μπορούμε να διακρίνουμε ότι ο δούλος Ονήσιμος φοβόταν να επιστρέψει στο σπίτι του κυρίου του Φιλήμονα. Ίσως ο Ονήσιμος να φοβάται επειδή ως δούλος του Φιλήμονα προκάλεσε ζημία στον κύριό του και γι' αυτό δραπέτευσε. Αυτό συνάγεται από όσα αναφέρει ο Παύλος προς τον Φιλήμονα για τον

136. Σημειώνουμε ότι για τη σχετική μας ανάλυση στηριζόμαστε στην εξαιρετική εργασία των A. Hecht and S. O'Brien "Paul Pleads with Philemon. Paul as Master Mediator. Philemon" in S. McKnight / G. Mamula, *Conflict Management and the Apostle Paul*, Kindle Edition, Loc 947-1455.

Ονήσιμο στο Φλμ 18: *«εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα»*.

Επίσης μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η διαχειριστική παρέμβαση του Παύλου είναι σύνθετη και δύσκολη. Ο απόστολος γνωρίζει πόσο δύσκολο είναι να συμφιλιώσει τον ισχυρό χριστιανό και δουλοκτήτη Φιλήμονα με τον δούλο του Ονήσιμο. Ο ισχυρός και κύριος δούλων Φιλήμονας προστατεύεται από το ρωμαϊκό δίκαιο, που είδαμε ότι αναγνωρίζει και προστατεύει τον θεσμό της δουλείας. Ο Παύλος, λοιπόν, πρέπει να συμφιλιώσει το προβεβλημένο αυτό μέλος της ρωμαϊκής κοινωνίας με τον περιθωριακό, δραπέτη και χριστιανό πλέον Ονήσιμο. Για τον Παύλο η συμφιλίωση αυτή θα πραγματωθεί με την αποδοχή ως αδελφού του Ονήσιμου από τον Φιλήμονα μέσα στην χριστιανική κοινότητα, αυτή τη νέα «ἐν Χριστῷ» οικογένεια. Ο Παύλος παρακαλεί τον Φιλήμονα να δεχθεί τον Ονήσιμο *«οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί»* (Φλμ 16). Παραπάνω είδαμε το σημασιολογικό βάρος της λέξης «αδελφός» στην Φλμ στο πλαίσιο της νέας πραγματικότητας που επαγγέλλεται σε αυτή ο Παύλος.

Ακόμη διαπιστώνουμε από την ανάγνωση ότι ο Παύλος για την άρση της διαπροσωπικής αυτής σύγκρουσης στέλνει τον Ονήσιμο πίσω στον Φιλήμονα. Ο Ονήσιμος μεταφέρει μια επιστολή του αποστόλου με τις επιθυμίες του Παύλου και την παραδίδει στη σύναξη της τοπικής χριστιανικής κοινότητας. Εκεί ο Ονήσιμος είτε διαβάζει ο ίδιος την επιστολή είτε παρευρίσκεται εκεί, καθώς αυτή διαβάζεται στην σύναξη των χριστιανών. Ταυτόχρονα ο Ονήσιμος παρακολουθεί τον Φιλήμονα και διερευνά τις αντιδράσεις του.

Επίσης διαπιστώνουμε με την βοήθεια της ρητορικής ανάλυσης του κειμένου[137] ότι ο Παύλος με την επιστολή του εμπλέκεται στην κρίση και επιχειρεί να την διαχειριστεί χρησιμοποιώντας ρητορικές τεχνικές. Συνοπτικά, για να πετύχει τον σκοπό του, ο απόστολος πρώτα επιχειρεί να κερδίσει την εύνοια των ακροατών του (captartio benevoletiae) και έπειτα να τους πείσει. Ο Παύλος επικαλείται κυρίως δύο πράγματα. Το ένα είναι η αναγνωρισμένη αυθεντία του, το «ἦθος» του κατά την ρητορική. Το άλλο είναι τα διάφορα επιχειρήματα που προβάλλει, δηλαδή οι «ἔντεχνες

137. Πρβλ. τα εισαγωγικά για την Φλμ, καθώς και τη σχετική ανάπτυξη στην οποία προβαίνουμε παρακάτω.

πίστεις».

Ο δεύτερος εμπλεκόμενος στην κρίση που περιγράφεται στην επιστολή είναι *ο Φιλήμονας.* Αυτός είναι ένας εξέχων πολίτης που έγινε χριστιανός από τον Παύλο. Επίσης ως πλούσιος χριστιανός πρέπει να διέθετε το σπίτι του για να στεγαστεί η τοπική εκκλησία και το πιθανότερο είναι να χρηματοδοτούσε τη λειτουργία της. Ακόμη ο πλούσιος Φιλήμων κατέχει δούλους, τους οποίους χρησιμοποιεί στον σπίτι του και στις δουλειές του. Το ότι είναι δουλοκτήτης δεν εμπόδισε τον Φιλήμονα να γίνει χριστιανός, όπως έπραξαν και πολλοί άλλοι χριστιανοί δουλοκτήτες της εποχής του. Επίσης ούτε η ιδιότητά του ως δουλοκτήτη τον εμπόδισε να είναι ενεργό και ηγετικό μέλος της τοπικής εκκλησίας. Ο Φιλήμονας, όπως πολλοί άλλοι χριστιανοί, *«δεν είδε καμία ασυμφωνία να διακηρύξει ταυτόχρονα την ιδιότητά του ως ηγέτη στην εκκλησία και την ταυτότητά του ως δουλοκτήτη»* [138]. Για τον Φιλήμονα (και τον Παύλο, ακόμη και τον Ονήσιμο) ήταν αδύνατο να φανταστεί μια κοινωνία χωρίς δούλους. Οι δούλοι ήταν μέλη της ρωμαϊκής κοινωνίας και η αποστολή τους ήταν να εκτελούν εργασίες που δεν έκαναν οι κύριοι τους. Στη συνάφεια αυτή, όπως επισημαίνεται, *«δεν πρέπει να υποθέσουμε ότι ο Χριστιανισμός ήταν εγγενώς καλύτερα διατεθειμένος προς τους δούλους από άλλες προγενέστερες μορφές αρχαίας σκέψης»*[139]. Στο πλαίσιο αυτό ο Φιλήμονας θεωρούσε ότι ήταν φυσικό να κατέχει δούλους, πλην ήταν πολύ πιθανό αυτός να φρόντιζε να τους μεταχειρίζεται ήπια στο πλαίσιο της νέας του χριστιανικής ιδιότητας. Ο Φιλήμων όμως εξακολουθούσε να θεωρεί τους δούλους του εργαλεία[140] που έπρεπε να τα συντηρεί δεόντως, δηλαδή να παρέχει σε αυτούς στέγη, τροφή, ενδυμασία και ιατρική φροντίδα[141]. Σημειώνουμε ότι ο Επίκτητος, πρώην δούλος και αυτός, αναφέρεται στην «φροντίδα» αυτή των κυρίων

138. Βλ. και J. M. G. Barclay, "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership." *New Testament Studies 37 (1991)*, 161–86, ιδίως 177.

139. M. S. Falx and J. P. Toner, *How to Manage Your Slaves,* Profile Books, London, 2015, 202.

140. Βλ. όσα αναφέραμε παραπάνω για τη δουλεία, καθώς και την περίφημη θέση του Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1161a,31-1161b,8 ότι «*ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον*».

141. Πρβλ. Πρβλ. J.-A. Shelton*, As the Romans did. A Sourcebook in Roman Social Hisrory,* Oxford Univeristy Press, 1988, 170-176, όπου παρατίθενται σχετικά με το θέμα κείμενα της ρωμαϊκής περιόδου.

προς τους δούλους, καθώς και στο δικαίωμα των δούλων να αποκτούν την ελευθερία τους (manumissio). Με αφορμή αυτά εκφράζει την άποψη ότι η παραμονή του δούλου στην κατάσταση της δουλείας ήταν προτιμότερη από εκείνη της ελευθερίας, γιατί αυτή του παρείχε μια ασφάλεια[142]. Ο Επίκτητος προφανώς δεν αναφέρεται σε δούλους που δούλευαν σε ορυχεία κάτω από απάνθρωπες συνθήκες[143].

Το πρόβλημα όμως στην περίπτωση του Φιλήμονα είναι ότι ο δούλος του Ονήσιμος, απόδρασε και βρέθηκε κατά έναν δυσεξήγητο λόγο κοντά στον Παύλο. Γι' αυτό είναι βέβαιο ότι ο Φιλήμονας έκδωσε εντολή επ' αμοιβή καταδίωξης του καταζητούμενου Ονήσιμου, ανεύρεσής του, σύλληψης του και επιστροφής του στον ίδιο για να τιμωρηθεί[144].

Αυτό όμως που δυσαρεστεί σφόδρα τον Φιλήμονα είναι ότι αυτός ο δούλος, ο καταπατητής της έννομης τάξης επιστρέφει ως χριστιανός και μάλιστα με τις ευλογίες του Παύλου. Είναι μάλιστα και κομιστής επιστολής από τον κοινό τους διδάσκαλο. Επιπλέον ο Φιλήμονας δυσκολεύεται να αποδεχθεί τον πρώην δούλο του ως αδελφό. Αναρωτιέται επίσης γεμάτος ανησυχία τι επιπτώσεις θα έχει μια τέτοια αποδοχή στους υπόλοιπους δούλους που έχει υπό την κυριότητά του.

Ο τρίτος εμπλεκόμενος στην κρίση που περιγράφεται στην Φλμ είναι ο

---

142. Βλ. σχετικά Επίκτητος, *Διατριβαί,* 4,1, 32-37, μετάφραση Ι. Σ. Χριστοδούλου, Εκδόσεις Ζήτρος (ΤΟ ΒΗΜΑ), Θεσσαλονίκη, 2003: «...*Ο δούλος εύχεται να τον αφήσουν αμέσως ελεύθερο. Για ποιο λόγο; Νομίζετε πως θέλει να δώσει τα χρήματα στους φοροεισπράκτορες του πέντε τοις εκατό;» (σημ.: Πρόκειται για το φόρο της απελευθέρωσης). Όχι· είναι που φαντάζεται πως, μέχρι τώρα, εμποδίζεται και δυστυχεί, επειδή δεν κατάφερε να αποκτήσει την ελευθερία του. «Αν αφεθώ ελεύθερος» λέει, «αμέσως όλα θα γαληνέψουν, σε κανένα δεν θα δίνω προσοχή, σε όλους θα μιλώ ως ίσος και όμοιος, θα πηγαίνω όπου θέλω, θα έρχομαι όταν θέλω και όπου θέλω». Μετά απελευθερώνεται και, αμέσως, επειδή δεν έχει πού να πάει, ψάχνει να βρει κάποιον να κολακεύει, σε κάποιου το σπίτι να δειπνήσει· κατόπιν, είτε εκπορνεύεται και υποφέρει τα πάνδεινα, και, ακόμη κι αν βρει κάποιο παχνί για να φάει, έχει πέσει σε σκλαβιά πολύ πιο δυσβάσταχτη από την προηγούμενη, είτε, και να πλούτιζε ακόμα, άνθρωπος χυδαίος καθώς είναι, ερωτεύεται κάποια παιδούλα και, δυστυχισμένος, κλαίει δυνατά και ποθεί τη σκλαβιά. «Γιατί τι κακό είχα όπως ήμουνα; Άλλος με τάιζε, άλλος με φρόντιζε στην αρρώστια, κι εγώ τον υπηρετούσα σε λίγα πράγματα. Τώρα ο δυστυχής, τί τραβάω, που είμαι δούλος σε περισσότερους από έναν;»...».*

143. Πρβλ. J.-A. Shelton, *As the Romans did. A Sourcebook in Roman Social Hisrory,* 175.

144. Πρβλ. J.-A. Shelton, *As the Romans did. A Sourcebook in Roman Social Hisrory,* 180-181, όπου παρατίθενται σχετικά με το θέμα κείμενα της ρωμαϊκής περιόδου. Βλ. και Falx and Toner, *How to Manage Your Slaves*, 110–11 · Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 12–13.

Ονήσιμος. Είναι ένας δούλος του οποίου η ζωή εξαρτάται από τον κύριό του Φιλήμονα**.** Στη μνήμη του Ονήσιμου είναι χαραγμένες οι εμπειρίες του από τη στιγμή της μεταπώλησής του στον Φιλήμονα μέχρι τη στιγμή που αυτός απόδρασε από τον κύριό του[145]. Μετά ο Ονήσιμος βρέθηκε υπό την προστασία του Παύλου, έγινε χριστιανός και τώρα επιστρέφει πίσω στον κύριό του κομίζοντας μια επιστολή του προφυλακισμένου αποστόλου. Ο Ονήσιμος αγωνιά για την αντίδραση του Φιλήμονα, όταν η επιστολή αυτή θα αναγνωστεί δημόσια παρουσία του κυρίου του Φιλήμονα, της *«Ἀπφίας»,* του *«Ἀρχίππου»,* αλλά και των άλλων μελών της τοπικής κοινότητας που θα είχε συγκεντρωθεί στον οίκο του Φιλήμονα, όπου υπήρχαν και άλλοι δούλοι. Ο Ονήσιμος αγωνιά, αν θα τον συγχωρούσε ο Φιλήμονας ή αν θα τον δέχονταν ως αδελφό του.

Τέλος *η τοπική χριστιανική κοινότητα,* που ίδρυσε ο Παύλος, είναι η *τέταρτη εμπλεκόμενη στην κρίση.* Είδαμε ότι ο απ. Παύλος, προκειμένου να διαχειριστεί την κρίση που προέκυψε μεταξύ του Φιλήμονα και του Ονήσιμου στέλνει τον τελευταίο πίσω στον Φιλήμονα, μεταφέροντας μια επιστολή του αποστόλου με τις επιθυμίες του. Είδαμε επίσης ότι η Φλμ έχει ως παραλήπτες τον Φιλήμονα, την *«Ἀπφία»,* τον *«Ἄρχιπο»* καθώς την *«κατ᾽ οἶκόν…ἐκκλησίᾳ»* του Φιλήμονα (στ. 1.2). Δηλαδή αυτή απευθύνεται και προς την σύναξη των μελών της τοπικής χριστιανικής κοινότητας. Με άλλα λόγια η υπόθεση Φιλήμονα-Ονήσιμου αφορά κατά τον απ. Παύλο και τη χριστιανική κοινότητα. Ο Ονήσιμος προσκομίζει την επιστολή του Παύλου στη σύναξη των μελών της τοπικής χριστιανικής κοινότητας και είτε διαβάζει ο ίδιος την επιστολή είτε παρευρίσκεται εκεί, καθώς αυτή διαβάζεται στην σύναξη των χριστιανών. Ο Παύλος ενσωματώνοντας στους αποδέκτες εκτός από τον Φιλήμονα, την *«Ἀπφία»,* τον *«Ἄρχιπον»* και την *«κατ᾽ οἶκόν…ἐκκλησίᾳ»* του Φιλήμονα αποσκοπεί με τη διαχείριση της κρίσης που αναλαμβάνει να συμβουλεύσει όλη την κοινότητα. Οι σχέσεις κυρίων και δούλων αφορούν πλέον όλη την κοινότητα που έχει ιδρυθεί από τον Παύλο πάνω στα θεμέλια της διδασκαλίας για τον Ιησού Χριστό. Πρόκειται για μια νέα κοινότητα μέσα στην ρωμαϊκή κοινωνία, στην οποία οι παλιοί θεσμοί μεταξύ των οποίων είναι και η δουλεία αντιμετωπίζονται

145. Βλ. σχετικά κείμενα στο J.-A. Shelton*, As the Romans did. A Sourcebook in Roman Social Hisrory,* 168-170, 180-181.

υπό το πρίσμα της χριστιανικής διδασκαλίας.

Ο τρόπος διαχείρισης της κρίσης από τον Παύλο

Στο παραπάνω πλαίσιο ο Παύλος διαχειρίζεται την κρίση με ένα αξιοπρόσεκτο τρόπο.

Πρώτ' απ' όλα, ο Παύλος επικεντρώνει προσεκτικά *στην διαπροσωπική κρίση μεταξύ του δουλοκτήτη Φιλήμονα και του δούλου Ονήσιμου και παραβλέπει το μεγάλο θεσμικό πρόβλημα της δουλείας.*

Ο απόστολος *γνωρίζει το πολιτισμικό υπόβαθρο της εποχής του* και στο πλαίσιο αυτό φροντίζει *για τη συμφιλίωση Φιλήμονα με τον Ονήσιμο,* καθώς και για την ενότητα *των μελών της χριστιανικής κοινότητας.* Έτσι ο απόστολος δεν απαιτεί με την επιστολή του από τον Φιλήμονα να απελευθερώσει τον Ονήσιμο. Μια τέτοια απαίτηση του αποστόλου θα έθετε υπό αμφισβήτηση τον θεσμό της δουλείας, πράγμα άκρως επικίνδυνο. Ο Παύλος είναι πολύ προσεκτικός στην διατύπωση των αιτημάτων του. Προκαταλαμβάνει τον Φιλήμονα ρωτώντας τον, αν θεωρεί τον Παύλο φίλο του, και στη συνέχεια τον παρακαλεί να του κάνει τη χάρη να δεχθεί τον Ονήσιμο (Φλμ 17[146]). Επίσης, ο Παύλος εκφράζει την βεβαιότητα ότι ο Φιλήμων θα κάνει ακόμη περισσότερα από όσα του γράφει (Φλμ 21[147]). Ο απόστολος, λοιπόν επικεντρώνει προσεκτικά στη διαπροσωπική κρίση μεταξύ του δουλοκτήτη Φιλήμονα και του δούλου Ονήσιμου και παραβλέπει το μεγάλο θεσμικό πρόβλημα της δουλείας. Πρόκειται για μια έξυπνη κίνηση του Παύλου άκρως βοηθητική και για την σύγχρονη διαχείριση κρίσεων μέσα στην εκκλησία. *Συμπέρασμα: Η συμβουλή του Παύλου είναι η επικέντρωση στο πρόβλημα που μπορεί να διευθετηθεί ευκολότερα και η προσωρινή παράκαμψη εκείνου που λύνεται δυσκολότερα.*

Δεύτερο, Ο Παύλος αποφεύγει να χρησιμοποιήσει την αυθεντία του ως αποστόλου, καθώς και την εξουσία του, που απέρρεε από αυτή για να πειθαναγκάσει τον Φιλήμονα.

Γνωρίζουμε ότι ο Παύλος, σε άλλα κείμενά του θεωρεί αυτονόητα να χρησιμοποιεί την εξουσία που του έδωσε ο Θεός. Στο Α΄ Θεσ 2,13 λέει προς

146. Φλμ 17: *«εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ».*
147. Φλμ 21: *«εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις».*

την εκκλησία των Θεσσαλονικέων: «*Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ᾽ ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν*». Και παρακάτω, στο Α΄ Θεσ 4,4 αναφέρει ότι «*Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ*». Ο Παύλος, λοιπόν, έχει συναίσθηση της εξουσίας που κατέχει να παρεμβαίνει δυναμικά και εξουσιαστικά για να επιλύει προβλήματα που ανακύπτουν στις κοινότητες του[148]. Ωστόσο ο Παύλος δεν χρησιμοποιεί την αυθεντία του και την εξουσία του στην Φλμ. Αντίθετα, φροντίζει, όπως είδαμε, να χρησιμοποιεί εικόνες σχετικές με την *οικογένεια, που δεν* εμπεριέχουν κάποιο εξουσιαστικό στοιχείο. Έτσι, χρησιμοποιεί την εικόνα του «*ἀδελφοῦ*» (στ. 1.2.7.16.20) για να τονίσει ότι στις χριστιανικές κοινότητες ισχύει η αρχή της ισότητας μεταξύ των μελών τους. Ειδικότερα ο Παύλος αναφέρεται στον Φιλήμονα ως αδελφό του δύο φορές (στ. 7 και 20[149]). Επίσης ο Παύλος χρησιμοποιεί τις εικόνες της *γέννησης* και της *τεκνοποίησης* (στ. 10) για να υποδηλώσει την πνευματική ιεραρχία που ισχύει μεταξύ των μελών της χριστιανικής κοινότητας. Ειδικότερα ο Παύλος χρησιμοποιεί την εικόνα του «*σπλάχνου*», για να τονίσει την επιθυμία της υπαρξιακής ταύτισης του με τον Ονήσιμο (στ. 12[150]). Ακόμη αναφέρεται στον Ονήσιμο χαρακτηρίζοντας τον ως γιο του (στ. 10[151]). Επιπλέον είναι αξιοπρόσεκτο ότι ο Παύλος χρησιμοποιεί τον όρο «*πατήρ*» με *φειδώ*, τόσο εδώ όσο και στις υπόλοιπες επιστολές του. Ειδικότερα η λέξη «*πατήρ*» απαντά στην Φλμ μόνον στον στίχο 3 και αναφέρεται στον Θεό[152]. Η αποφυγή από τον Παύλο της χρήσης της λέξης «*πατήρ*» σε σχέση με τον εαυτό του δεν πρέπει να είναι τυχαία. Γνωρίζουμε ότι στη ρωμαϊκή κοινωνία ο «*pater familias*», δηλαδή ο αρχηγός του κάθε «οίκου», κατείχε την απόλυτη και πολυεπίπεδη εξουσία, σε όλα τα μέλη του,

148. Βλ. και K. Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*, T & T Clark, London, 2007, 1, 177.

149. Φλμ 7: «*χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ*» · Φλμ 20: «*ναὶ ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ*».

150. Φλμ 12: «*ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν, τοῦτ᾽ ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*». Πρβλ. Φλμ 7 & 20.

151. Φλμ 10: «*παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον*».

152. Φλμ 3: «*χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*».

δηλαδή στη σύζυγο του, στα τέκνα του και στους δούλους του[153]. Ο Παύλος φαίνεται να θέλει να αποφύγει τέτοιου είδους ταυτίσεις για τον εαυτό του. Σημειώνουμε ότι στις δευτεροπαύλειες επιστολές οι χριστιανοί υπό το βάρος του κυρίαρχου μη χριστιανικού κοινωνικού περίγυρου θα υιοθετήσουν την κοινωνική αντίληψη για τον *«pater familias»*. Αυτό φαίνεται στους περίφημους κανόνες οικιακής συμπεριφοράς που είναι καταγεγραμμένοι στις Επιστολές προς Κολοσσαείς και προς Εφεσίους[154]. Τέλος, ο Παύλος κορυφώνει την πρόσκλησή του να υπερισχύσει η αδελφικότητα στη σχέση του Φιλήμονα με τον Ονήσιμο στο Φλμ 15-16 γράφοντας ότι ο Ονήσιμος *«Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ᾽ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ». Συμπερασμα: Η παράκαμψη της άσκησης της εξουσίας, από τον διαχειριστή της κρίσης Παύλο είναι ένα χρήσιμο εργαλείο για τη διαχείριση μιας κρίσης, τότε και τώρα.*

Τρίτο, ο απ. Παύλος κατά τη διαχείριση της κρίσης *κινείται σε δύο επίπεδα*. Το ένα επίπεδο σχετίζεται *με το όραμά του για τη στερέωση της νέας «ἐν Χριστῷ» κοινότητας μέσα στη ρωμαϊκή κοινωνία.* Το δεύτερο επίπεδο σχετίζεται *με τη διαχείριση της κρίσης που προέκυψε μέσα στην κοινότητα της Φλμ.*

Ο Παύλος φαίνεται στην Φλμ ότι διαχειρίζεται την τοπική κρίση υπό το πρίσμα του οράματός του για τη νέα «ἐν Χριστῷ» πραγματικότητα. Η επιλογή αυτή του Παύλου είναι ένα ακόμη στοιχείο χρήσιμο για την διαχείριση κρίσεων σήμερα. Ο Παύλος, λοιπόν, *εγκύπτει στο πρόβλημα που ταλανίζει την κοινότητα και προσπαθεί να το επιλύσει.* Παράλληλα όμως *ο απόστολος προσβλέπει και πέρα από το πρόβλημα αυτό, στη διαμόρφωση μιας κοινότητας απαλλαγμένης από τέτοιου είδους προβλήματα.* Ο Παύλος έχει την εμπειρία της «ἐν Χριστῷ» ζωής και θέλει να βοηθήσει τα μέλη της κοινότητας της Φλμ να μετέχουν της ζωής αυτής. Μόνον έτσι θα επιτευχθεί η δημιουργία μια *νέας κοινότητας* που θα σχετίζεται βέβαια με την ιουδαϊκή και με την ελληνορωμαϊκή πολιτισμική παράδοση, πρωτίστως όμως θα είναι

153. K. Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power,* 117, 128 · A. Hecht and S. O'Brien, "Paul Pleads with Philemon. Paul as Master Mediator. Philemon" Loc 1119 (Kindle Edition).

154. Πρβλ. Κολ 3,18-22 · Εφ 6,1-6. Βλ., μεταξύ των άλλων, M. Konradt, *Ethik im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2022, 190-198, 211-216.

διαποτισμένη από την εμπειρία της «ἐν Χριστῷ» ζωής[155]. Η εμπειρία αυτή θα βοηθήσει τα μέλη της κοινότητας της Φλμ να ζήσουν αδελφοποιημένα εγκαθιδρύοντας μια νέα πραγματικότητα. Ο απόστολος έχει οραματιστεί και αποσκοπεί να σταθεροποιήσει αυτή τη νέα πραγματικότητα, αρχίζοντας από την διαχείριση και επίλυση της επιμέρους κρίσης που αφορά τον Φιλήμονα και του Ονήσιμο. Έτσι ο Παύλος υποτάσσει στο όραμα του τη διαχείριση της κρίσης που εμφανίστηκε στην Φλμ και φροντίζει καταστήσει σαφές στους εμπλεκόμενους τον απώτερο σκοπό του, το όραμά του. Παράλληλα με τις προτροπές του κατευθύνει τους εμπλεκόμενους ώστε αυτοί να συνεισφέρουν στην επίλυση της κρίσης. Υπό το πρίσμα αυτό ο απόστολος δεν προτείνει στην Φλμ την κατάργηση της δουλείας, πράγμα αδιανόητο για την εποχή, ούτε καν την νομικά επιτρεπόμενη απελευθέρωση του δούλου Ονήσιμου (manumissio). Αυτό είδαμε ότι ίσως υπονοείται από τον Παύλο στο Α Κορ 7,21[156] Αντίθετα, ο απόστολος θέλει οι δουλοκτήτες, εν προκειμένω ο Φιλήμονας, και οι δούλοι, εν προκειμένω ο Ονήσιμος, να λατρεύουν τον Ιησού Χριστό μαζί, ενωμένοι και με πνεύμα αδελφοσύνης και ισότητας. Αυτό είδαμε ότι δηλώνεται ξεκάθαρα και στο λατρευτικού χαρακτήρα Γαλ 3,26-28[157]. *Συμπέρασμα: Τα όποια προβλήματα διαχειρίζονται από τον Παύλο υπό το πρίσμα του οράματος της νέας πραγματικότητας που είναι η «ἐν Χριστῷ» κοινότητα.*

Τέταρτο, ο Παύλος θέτει *την ρητορική* στην υπηρεσία της επίτευξης του σκοπού του να εμπνεύσει τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο, καθώς και τα μέλη της κοινότητας της Φλμ με το όραμα του για μια νέα «ἐν Χριστῷ» κοινότητα.

Από την ανάγνωση της επιστολής διαπιστώνουμε ότι οι προτροπές του Παύλου προς τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο φιλτράρονται από τις

---

155. Βλ. Χ. Ατματζίδη, «Ο απόστολος Παύλος, η διάδοση του Ευαγγελίου και ο πολιτισμός», σε Χ. Ατματζίδη, *Καινοδιαθηκικά,* Εκδόσεις Ostracon, Θεσσαλονίκη 2014, 94-130. Βλ. και https://charatmatzidis.weebly.com/alpharhothetarhoalpha.html.

156. Α΄ Κορ 7,21: *«δουλος εκληθης, μη σοι μελετω· αλλ ει και δυνασαι ελευθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι».*

157. Γαλ 3,26-28: *«Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ».*

ρητορικού χαρακτήρα τεχνικές που χρησιμοποιεί, χωρίς όπως σημειώσαμε η επιστολή να αποτελεί ενα πρότυπο ρητορικού λόγου. Ο Παύλος επιδιώκει με τις τεχνικές αυτές να πείσει τους ακροατές του και όχι να επιβάλλει τις θέσεις του. Ο απόστολος, όπως είδαμε, υιοθετεί το πνεύμα που ισχύσει στους ρητορικούς λόγους που ανήκουν στο συμβουλευτικό γένος (Genus deliberativum). Στο πλαίσιο αυτό ο Παύλος προσπαθεί να κερδίσει τη συμπάθεια των ακροατών του (captatio benevoletiae), αναφέρεται στον εαυτό του (το «ἦθος» του κατά την ρητορική), επιχειρεί να πείσει τους ακροατές του με επιχειρήματα και, τέλος, προβαίνει σε μια υποτυπώδη ανακεφαλαίωση των όσων είπε (peroration / επίλογος) για να κινητοποιήσει τους ακροατές του.

Έτσι στο Φλμ 4-7 ο απόστολος προβαίνει *σε μια αγαπητική «επίθεση» προς τον Φιλήμονα.* Του αναφέρει πώς προσεύχεται για αυτόν[158], τον επαινεί για την αγάπη του και την πίστη του προς τον Χριστό, καθώς και για την έμπρακτη αγάπη του προς τα μέλη της κοινότητας. Οι πιστοί είναι βέβαιοι ότι έχουν συμπαραστάτη τους τον Φιλήμονα και εξαιτίας τούτου είναι γεμάτοι χαρά και αισιοδοξία[159]. Ακόμη, ο απόστολος του θυμίζει το κοινό στοιχείο που τους ενώνει, που είναι η κοινή πίστη[160]. Τα παραπάνω λόγια του Παύλου ικανοποιούν τον Φιλήμονα *και τον προδιαθέτουν θετικά για όσα θα του γράψει παρακάτω ο απόστολος (captatio benevoletiae*).

Επίσης, ο απόστολος *αναφέρεται στον εαυτό του (το «ἦθος» του κατά την ρητορική*), προκειμένου να προδιαθέσει θετικά τους ακροατές του (Φλμ 1.8-9.12-14.17). Ο Παύλος όμως δεν προβάλλει στην επιστολή τα στοιχεία εκείνα της προσωπικότητάς του που υπερτονίζουν το αποστολική του αυθεντία και την εξουσία που απορρέει από αυτή. Αντίθετα προτιμά να προβάλλει εκείνα τα στοιχεία της προσωπικότητάς του που τον τοποθετούν το ίδιο επίπεδο με τον μαθητή του Φιλήμονα και με τους ακροατές του. Στο πλαίσιο αυτό ο Παύλος, μεταξύ των άλλων, προσφωνεί τον Φιλήμονα

158. Φλμ 4: *«Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου».*

159. Φλμ 5: *«ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους».* Φλμ 7: *«χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ».*

160. Φλμ 6: *«ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν».*

αγαπητό συνεργάτη[161] την Απφία *αγαπητή*[162] και τον 'Αρχιπο *συνστρατιώτη* του[163]. Επίσης ο Παύλος απευθυνόμενος στον Φιλήμονα αποποιείται ρητά την εξουσία που κατέχει ως απόστολος και απευθύνεται σε αυτόν με αγαπητική διάθεση *ως ηλικιωμένος και φυλακισμένος για τον Ιησού Χριστό*[164]. Σε άλλο σημείο της επιστολής του ο Παύλος αναφέρει ότι θα μπορούσε να κρατήσει κοντά του το πνευματικό του τέκνο Ονήσιμο. Όμως υπακούει στους νόμους και στέλνει τον δραπέτη δούλο στον νόμιμο κύριό του. *Ο Παύλος αναγνωρίζει λοιπόν την κοινωνική θέση του Φιλήμονα.* Αυτό που ζητά μόνον είναι να δεχθεί ο Φιλήμονας πίσω τον Ονήσιμο όχι επειδή υπακούει στον δάσκαλό και πνευματικό του πατέρα αλλά *επειδή το θέλει ο ίδιος*[165]. Τέλος σε άλλο σημείο ο Παύλος προσφωνεί τον Φιλήμονα ως *«κοινωνόν», δηλαδή φίλο του*[166].

Ακόμη *ο απόστολος χρησιμοποιεί στην Φλμ επιχειρήματα («ἔντεχνες πίστεις») για να πείσει τους ακροατές του.* Έχουμε δηλαδή εδώ χρήση της λογικής από τον Παύλο. Συγκεκριμένα στο Φλμ 8-16 ο απόστολος χρησιμοποιεί τα εξής επιχειρήματα: Πρώτο, επιχειρηματολογεί ότι αν και διαθέτει την εξουσία να επιβληθεί στον Φιλήμονα, εντούτοις επιλέγει την αγάπη του προς αυτόν και τον παρακαλεί. Ο απόστολος φτάνει στο σημείο να υποβιβάσει τον εαυτό στα μάτια του Φιλήμονα προβάλλοντας την εικόνα του ταλαιπωρημένου φυλακισμένου γέροντα (Φλμ 8-9[167]). Ακόμη, ο Παύλος επιχειρηματολογεί ότι αν και έχει την εξουσία να αναγκάσει τον Φιλήμονα να υπακούσει, εν τούτοις προτιμά ο Φιλήμονας να πράξει το καλό με τη

161. Φλμ 1: «*...Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν*».

162. Φλμ 1: «*...καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ*».

163. Φλμ 1: «*...καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν*».

164. Φλμ 8-9: «*Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*».

165. Φλμ 12-14: «*ον ανεπεμψα σοι, αυτον, τουτ εστιν τα εμα σπλαγχνα· Ον εγω εβουλομην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου, χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον*».

166. Φλμ 17: «*εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ*».

167. Φλμ 8-9: «*Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*».

συγκατάθεση του (Φλμ 14[168]). Τέλος, ο Παύλος επιχειρηματολογεί στα Φλμ 10.11.12.16[169] ότι το πνευματικό του τέκνο ο Ονήσιμος θα μπορούσε να αποτελέσει χρήσιμο μέλος της κοινότητας, αν ο Φιλήμονας τον δεχθεί ως αδελφό αγαπητό. Ο απόστολος επιχειρεί να πείσει ότι ο παραμερισμός δομών της ρωμαϊκής κοινωνίας, όπως είναι ο θεσμός της δουλείας, καθώς και η υιοθέτηση νέων τρόπων κοινωνικής συμεριφοράς των χριστιανών που θα απορρέουν από την «ἐν Χριστῷ» ζωή, θα βοηθήσει στην εδραίωση μέσα στην κοινότητα της νέας πραγματικότητας που οραματίζεται ο Παύλος. Στο πλαίσιο αυτό η αντιμετώπιση του Ονήσιμου ως αδελφού και όχι ως δούλου είναι ένα πρώτο βήμα στην πραγμάτωση του οράματος του Παύλου.

Τέλος στο Φλμ 17-20 ο Παύλος μας παραθέτει στοιχεία που μπορούμε να τα θεωρήσουμε σαν *peroratio* / *επίλογο* της Φλμ. Υπενθυμίζουμε ότι στο μέρος αυτό ενός ρητορικού λόγου πραγματοποιείται μια ανακεφαλαίωση των βασικών επιχειρημάτων του ρήτορα και επιδιώκεται μια έκκληση στα συναισθήματα του ακροατήριου που θα καταλήξει σε προτροπή. Ειδικότερα στην Φλμ διαπιστώνουμε ότι ο Παύλος στον υποτυπώδη επίλογό του, και ιδιαίτερα στο Φλμ 17[170], αποποιείται της εξουσίας του που απορρέει από το αποστολικό του αξίωμα και αντιμετωπίζει τον Φιλήμονα ως «κοινωνόν», δηλαδή φίλο του. Αυτή είναι μια βασική θέση του Παύλου που διατρέχει όλη την Φλμ. Ακόμη ο Παύλος, στο Φλμ 20[171], χρησιμοποιεί το ρήμα «ὀναίμην < ὀνίνημι», που σημαίνει μεταξύ των άλλων, ωφελώ, ευεργετώ, βοηθώ, υποστηρίζω (ενεργητική φωνή) ή *ἔχω κέρδος ἢ ὠφέλειαν, πορίζομαι ὠφέλειαν, ἀπολαύω βοηθείας ἢ ὑποστηρίξεως* ((μέσο) παθητική φωνή)[172]. Πρόκειται, όπως αναφέραμε παραπάνω, για μια από τις εικόνες που χρησιμοποιεί ο Παύλος σχετικές με *την οικονομία*, όπως *η οφειλή και η αποπληρωμή χρεών, η οικονομική ωφέλεια από μια συναλλαγή κ.ά.*

168. Φλμ 14: *«χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον».*

169. Φλμ 10.11.12.16: *«παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον, τόν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ [καὶ] σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον, ὃν ἀνέπεμψά σοι, αυτον, τουτ᾽ εστιν τα εμα σπλαγχνα.... ουκετι ως δουλον αλλ υπερ δουλον, αδελφον ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ».*

170. Φλμ 17: *«εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ».*

171. Φλμ 20: *«ναὶ ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ».*

172. H. Liddell-R. Scott, *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης* 321-322.

(στ. 18-20). Οι στίχοι αυτοί είναι γεμάτοι από όρους με οικονομική χροιά *(«ἀδικέω», «ὀφείλω», «ἐλλογέω», «ἀποτίνω», «προσοφείλω», «ὀνίνημι»)*. Με όλες αυτές τις εικόνες και τη σχετική ορολογία ο Παύλος θέλει να υπογραμμίσει στον Φιλήμονα ότι του οφείλει πολλά. Ειδικότερα με το ρήμα «ὀναίμην < ὀνίνημι» ο Παύλος υπενθυμίζει στον Φιλήμονα ότι κέρδισε πολλά από τον Παύλο, σχετικά με την μεταστροφή του στον χριστιανισμό, και για αυτό οφείλει πολλά στον πνευματικό του πατέρα. Ταυτόχρονα όμως υπονοείται στον στίχο ότι και ο Φιλήμονας κέρδισε πολλά από τον δούλο του Ονήσιμο, που εκμεταλλεύτηκε τόσο καιρό. Επομένως ο Παύλος προτείνει – προτρέπει στον Φιλήμονα μια μορφή ιδιόμορφου «συμψηφισμού». *Συμπέρασμα: Ο άνθρωπος πείθεται με λογικά επιχειρήματα και όχι με απειλές, επίκληση της εξουσίας και υπεροπτική αντιμετώπισή του.*

Πέμπτο, ο Παύλος θέλει να αναδειχθεί και ο δημόσιος χαρακτήρας της κρίσης. Θεωρεί δηλαδή ότι δεν πρόκειται για μια διένεξη που αφορά μόνον τον Φιλήμονα και τον Ονήσιμο. Αυτός είναι ο λόγος που ο απόστολος αναφέρει ως συντάκτες και αποστολείς της επιστολής τον εαυτό του και τον Τιμόθεο (Φλμ 1[173]). Ο Παύλος, καθώς αναφέρει τόσο στην προς Φλμ όσο και σε άλλες επιστολές του τον εαυτό του δίπλα σε άλλους ως συγγραφέα της επιστολής, θέλει να δείξει ότι το *περιεχόμενο των επιστολών πρέπει να εκληφθεί ως έκφραση μιας συλλογικής προσπάθειας να αναζητηθεί το νόημα της εν Χριστώ ζωής σε κάθε πτυχή της ζωής των χριστιανών. Επιπλέον, ο Παύλος γράφει την επιστολή του προς την εκκλησία ως σύνολο (Φλμ 1-2)*[174], όπως κάνει και στις άλλες επιστολές του (Α΄ Θεσ 1,1[175] · Α΄ Κορ

173. Φλμ 1: *«Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς».*

174. Φλμ 1-2: *«Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν και τη κατ οικον σου εκκλησια».*

175. Α΄ Θεσ 1,1: *«Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων...».*

1,12[176]· Β΄ Κορ 1,1[177] · Γαλ 1,1-2[178]· Φιλ 1,1[179] · Ρωμ 1,1.4[180]). Έτσι ενώ στην Φλμ το δικαίωμα της απάντησης στο περιεχόμενο της επιστολής ανήκει στον Φιλήμονα, η επιστολή διαβάζεται *παρουσία όλης της κοινότητας.* Η *δημοσιότητα* της επιστολής επιφέρει μια ισορροπημένη και δίκαιη αντιμετώπιση του ισχυρού Φιλήμονα και του αδύναμου Ονήσιμου, αφού όλη η κοινότητα παρακολουθεί όλη τη διαδικασία εξομάλυνσης της σχέσης μεταξύ των δύο. Αυτό είναι ένα ιδιαίτερα κρίσιμο σημείο που πρέπει να έχουμε κατά νου στις σύγχρονες συγκρούσεις μέσα στις εκκλησιαστικές μας κοινότητες. *Συμπέρασμα: Η συλλογική, και ως εκ τούτου «δημοκρατική» διαχείριση ενός προβλήματος είναι η ασφαλέστερη οδός επίλυσης κάθε προβλήματος που εμφανίζεται στην κοινότητα.*

Συμπεράσματα

Στο άρθρο μας που φέρει τον τίτλο «Ο απ. Παύλος ως πρότυπο διαχειριστή κρίσεων - Το παράδειγμα της Επιστολής προς Φιλήμονα» (Φλμ) εξετάσαμε τρεις σύγχρονες θεωρίες διαχείρισης κρίσεων που σχετίζονται με την Εκκλησία και τα προβλήματα που μπορούν να παρουσιαστούν σε αυτή. Αυτές είναι η θεωρία της διαπραγμάτευσης θέσης, η θεωρία του οικογενειακού συστήματος και της επενέργειας του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία και η θεωρία της «συμφιλίωσης». Είδαμε ότι και οι τρεις θεωρίες συνδυάζουν τη διαχείριση κρίσεων με κεντρικές χριστιανικές θέσεις, όπως

176. Α΄ Κορ 1,1.2: *«Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ...».*

177. Β΄ Κορ 1,1: *«Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ».*

178. 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».*

179. Φιλ. 1,1: *«Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις».*

180. Ρωμ 1,1.7 : *«Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ.....πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις».*

την επενέργεια του αγίου Πνεύματος, τα οικογενειακά χαρακτηριστικά της Εκκλησίας και την τάση να επιλύονται οι κρίσεις σε αυτή με βάση την αγαπητική σχέση που διέπει τα μέλη της Εκκλησίας.

Στη συνέχεια επιχειρήσαμε να δούμε κατά πόσο η Επιστολή προς Φιλήμονα του απ. Παύλου μπορεί να μας διαφωτίσει ως προς το θέμα της διαχείρισης κρίσεων, καθώς και κατά πόσο συμβάλλει σε αυτή ο ίδιος ο Παύλος ως συντάκτης της επιστολής. Διαπιστώσαμε τα εξής:

Πρώτο, ο Παύλος συντάσσει τη μικρή αυτή επιστολή του με σκοπό να συμφιλιώσει δυο μαθητές του, τον δουλοκτήτη Φιλήμονα με τον δούλο του Ονήσιμο, ο οποίος είχε δραπετεύσει από τον κύριό του, συνάντησε τον Παύλο, μεταστράφηκε στον χριστιανισμό και επιστρέφει στον κύριό του Φιλήμονα κομίζοντας την επιστολή του Απ. Παύλου. Σε αυτή ο απόστολος καλεί τον Φιλήμονα να αποδεχθεί τον δούλο του Ονήσιμο.

Δεύτερο, διαπιστώσαμε ότι ο Απ. Παύλος κατά τη σύνταξη της Φλμ λαμβάνει τέσσερις παράγοντες υπόψη του. Αυτοί είναι, η θεσμική αναγνώριση της δουλείας, η αντίληψη του φυσικού δικαίου (ius naturalis) περί ισότητας όλων των ανθρώπων, η χριστιανική θέση ότι η Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου είναι «ἐγγύς» και τέλος η προσωπική αντίληψη του αποστόλου για την δουλεία, που ανέπτυξε σε προηγούμενες επιστολές του (Α΄ Κορ & Γαλ).

Τρίτο, διαπιστώσαμε ότι ο απ. Παύλος προβαίνει στην Φλμ σε μια πιο ξεκάθαρη θέση για τη δουλεία, αποδεχόμενος ότι η διάκριση μεταξύ κυρίων και δούλων μπορεί να παρακαμφθεί μέσα στην κοινότητα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι επιχειρείται η αλλαγή του κοινωνικού status της δουλείας που ισχύει στην ρωμαϊκή κοινωνία.

Τέταρτο, διαπιστώσαμε ότι ο Παύλος διαχειρίζεται την κρίση που προέκυψε στην κοινότητα της Φλμ κατά τρόπο πρωτοποριακό. Μέσα από όσα ο Παύλος αναφέρει στην Φλμ αναδεικνύεται ως ένα διαχρονικό υπόδειγμα διαχειριστή κρίσης για τους χριστιανούς.

Πέμπτο, διαπιστώσαμε και καταγράψαμε τα στοιχεία εκείνα που αναδεικνύουν την ικανότητα διαχείρισης κρίσεων που διαθέτει ο απ. Παύλος. Αυτά είναι επιγραμματικά τα ακόλουθα:

Κατ' αρχάς ο Παύλος για να διαχειριστεί την κρίση επιλέγει να γίνει και ο ίδιος μέρος της υπό διαχείριση κρίσης. Στη συνέχεια συνεργάζεται με τους άλλους δύο εμπλεκόμενους, που είναι ο Φιλήμονας και ο Ονήσιμος.

Επιπλέον όμως και αυτό είναι πολύ σημαντικό ο Παύλος θεωρεί ότι εμπλεκόμενη στη διαχείριση της κρίσης είναι και η χριστιανική κοινότητα της Φλμ.

Ακόμη, ο Παύλος για την επιτυχέστερη και λιγότερο χρονοβόρα διαχείριση της κρίσης επιλέγει να επικεντρώσει στο πρόβλημα που μπορεί να διευθετηθεί ευκολότερα. Αυτό είναι η αποκατάσταση των σχέσεων του δούλου Ονήσιμου με τον κύριό του Φιλήμονα στο πλαίσιο της χριστιανικής κοινότητας. Ο Παύλος παρακάμπτει προσωρινά το δυσεπίλυτο κοινωνικό πρόβλημα της δουλείας, γιατί θεωρεί ότι η λύση του είναι πολύ δύσκολη.

Επίσης, ο Παύλος διαχειρίζεται την κρίση υπό το πρίσμα του οράματος του για την θεμελίωση και τελική εγκαθίδρυση της νέας πραγματικότητα που είναι η «ἐν Χριστῷ» κοινότητα. Το όραμα αυτό ενδιαφέρει πρωτίστως τον Παύλο και με βάση αυτό επιχειρεί να διαχειριστεί την κρίση που προέκυψε μεταξύ του Φιλήμονα και του Ονήσιμου.

Επίσης, ο απ. Παύλος για να διαχειριστεί την κρίση με επιτυχία χρησιμοποιεί τη λογική. Απευθύνεται στους εμπλεκόμενους με επιχειρήματα και επιχειρεί με αυτά να τους πείσει. Ο απόστολος αποφεύγει με κάθε τρόπο τις απειλές, την επίκληση της εξουσίας του, κάθε υπεροπτική συμπεριφορά εκ μέρους του και οπωσδήποτε τον πειθαναγκασμό.

Τέλος, ο Παύλος θεωρεί ότι συλλογική, και ως εκ τούτου «δημοκρατική» διαχείριση ενός προβλήματος είναι η ασφαλέστερη οδός επίλυσης κάθε προβλήματος. Γι' αυτό δημοσιοποιεί το πρόβλημα μεταξύ του Φιλήμονα και του Ονήσιμου και καλεί την κοινότητα να συμβάλλει στην επίλυσή του.

SUMMARY

In our article entitled “Ap. Paul as a model of a crisis manager - The example of the Epistle to Philemon” (Philem.) three modern theories of crisis management related to the Church and the problems that can arise in it are examined. Following this, we examine the extent to which ap. Paul’s epistle to Philemon can enlighten us regarding the issue of crisis management, as well as to what extent Paul himself contributes to this as the author of the letter. In this context, various information about the letter is given and the various factors that affected the way Paul handled the crisis in Philem. are examined. Then it is analyzed how Paul successfully manages the local crisis. It is analyzed that Paul chooses to become part of the crisis, he renounces the authority he holds as an apostle, he equates himself with his interlocutors, he focuses on the problem as such and he discusses it “democratically” before the gathering of members of the community, he uses arguments to convince his listeners and finally he deals with the problem in the context of his vision of a new reality, which is the Church of Christ. Due to all this, ap. Paul emerges as a model of crisis manager.