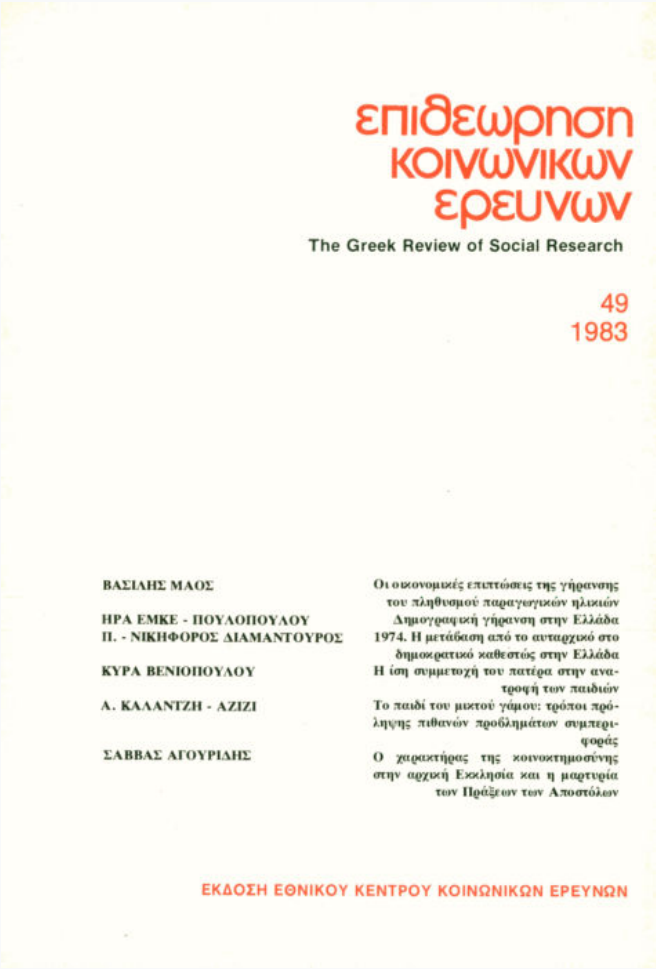
ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 49 (1983)

49



Ο χαρακτήρας της κοινοκτημοσύνης στην αρχική εκκλησία και η μαρτυρία των πράξεων των Αποστόλων

Σάββας Αγουρίδης

doi: 10.12681/grsr.184

Copyright © 1983, Σάββας Αγουρίδης

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Αγουρίδης Σ. (1983). Ο χαρακτήρας της κοινοκτημοσύνης στην αρχική εκκλησία και η μαρτυρία των πράξεων των Αποστόλων. *The Greek Review of Social Research*, *49*, 110–121. https://doi.org/10.12681/grsr.184

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 29/03/2024 07:21:20

Ο χαρακτήρας της κοινοκτημοσύνης στην αρχική Εκκλησία και η μαρτυρία των Πράξεων των Αποστόλων

Σάββας Αγουρίδης*

1. *Ιστορικοφιλολογική κριτική:* Για κοινότητα αγαθών στην αρχική Εκκλησία μάς πληροφορεί ο Λουκάς στις Πράξεις των Αποστόλων (2, 44-47·4,32-5, 11·6,11). Πριν το τέλος του προηγούμενου αιώνα, ο H. Wendt *(Die Apostelgeschichte,* 7te Aufl., Göttingen, 1888, σελ. 94-95) είχε αμφισβητήσει την ιστορικότητα αυτής της μαρτυρίας. Αναλύοντας τα σχετικά χωρία βρίσκει αντιφάσεις και ανακρίβειες. Άλλη σαφή μαρτυρία για κοινότητα αγαθών στην πρώτη Εκκλησία εν γένει δεν έχουμε. Όσα σημειώνονται για την οικία της Μαρίας στα Ιεροσόλυμα (12, 12) δε συμβιβάζονται με την υποτιθέμενη από κοινού ζωή των πρώτων χριστιανών· ούτε η πράξη του Βαρνάβα, που πούλησε ό,τι είχε και τα κατέθεσε στο ταμείο της κοινότητας, μπορεί να θεωρηθεί ως τυπικό παράδειγμα (4, 36 - 37). Το ίδιο και η διήγηση περί του Ανανία και της Σαπφείρας, κατά τον Wendt, περιέχει χονδροειδείς αντιφάσεις. Έτσι, ο Γερμανός λόγιος καταλήγει στο συμπέρασμα πως ο Λουκάς, με την τάση που είχε για εξιδανίκευση των αρχών του χριστιανισμού, επεξεργάστηκε κάποια αρχική πηγή του, που αναφερόταν σε μεμονωμένες περιπτώσεις σαν αυτή του Βαρνάβα και του ζεύγους Ανανία και Σαπφείρας, και έτσι δημιούργησε το θρύλο περί της κοινότητας των αγαθών από όλους τους χριστιανούς στα Ιεροσόλυμα.

Ο Adolf Harnak, επίσης, εξειδικεύει την υπόθεση του Wendt προτείνοντας τα εξής: ΟΙ Γαλιλαίοι στενοί μαθητές του Ιησού πούλησαν

* Θεολόγος, Θεολογική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών

ό,τι είχαν στη Γαλιλαία και εγκαταστάθηκαν από κοινού στα Ιεροσόλυμα, συνεχίζοντας έτσι την κοινή ζωή που είχαν ζήσει κοντά στον Ιησού. Σ' αυτούς προστέθηκαν ελεύθερα και μερικοί ιεροσολυμίτες, καθώς και μερικά άλλα άτομα. Στο επιμέρους αυτό φαινόμενο στηρίζεται ο Λουκάς για τη δημιουργία του θρύλου περί γενικής κοινοκτημοσύνης στην αρχική Εκκλησία *(Die Apostelgeschichte,* Leipzig, 1908, σελ. 126).

Οι απόψεις αυτές δεν πρέπει να θεωρούνται ξεπερασμένες, γιατί επαναλαμβάνονται και από νεώτερους μελετητές του Λουκά, κατά τους οποίους η εικόνα της κοινής ζωής που παρουσιάζουν οι Πράξεις δεν είναι ιστορική αλλά ιδανική. Ιδιαίτερα τα περί κοινοκτημοσύνης είναι εξιδανικευμένα. Εκτός των άλλων, και η ιδιαίτερη μνεία των «χηρών» στο 6, 1 - 11 λαμβάνεται σαν απόδειξη ότι η πλειονότητα δεν ζούσε από το κοινό ταμείο. Τη διήγηση του Ανανία και της Σαπφείρας θεωρούν, εκτός των άλλων, και ως ηθικώς αποκρουστική (Foakes - Jackson, *The Acts of the Apostles,* N. York and London, 1931, σελ. 21 - 23· 41).

Την ερμηνεία αυτή των πληροφοριών του Λουκά ήλθε να ενισχύσει και η πιο σύγχρονη φιλολογική κριτική. Η παλαιότερη, με επικεφαλής τον Harnack, είχε ανιχνεύσει στα πρώτα κεφάλαια των Πράξεων δύο πηγές: δηλαδή, πως στο 3, 1-15, 16 (θεραπεία του χωλού, κήρυγμα Πέτρου, σύλληψη των Αποστόλων, δίκη προ του Συνεδρίου και κάθοδος του Αγ. Πνεύματος, η κοινή ζωή των χριστιανών, οι περιπτώσεις του Βαρνάβα και του ζεύγους Ανανία και Σαπφείρας, Τέλεση τεράτων και σημείων υπό των αποστόλων) αφενός, και στα κεφ. 2 (Πεντηκοστή και κήρυγμα του Πέτρου, η κοινή ζωή των χριστιανών) και 5, 17 - 42 (σύλληψη των Αποστόλων και θαυμαστή απελευθέρωσή τους, δίκη προ του Συνεδρίου και απόλυσή τους) αφετέρου, έχουμε δύο διηγήσεις παράλληλες για το ίδιο θέμα (Dubletten). Ο Λουκάς, κατά την άποψη αυτή, δεν κατάλαβε πως επρόκειτο για διπλές διηγήσεις, γι' αυτό τις συνέδεσε. Ο Harnack, μάλιστα, υποστήριξε και την αρχαιότητα των δύο αυτών πηγών, κάτι που εκ πρώτης όψεως μας κάνει να τις πάρουμε πολύ στα σοβαρά· ο ίδιος όμως τελικά τις θεωρεί σαν δύο στάδια του πρωτοχριστιανικού θρύλου. Αλλά και η νεώτερη φιλολογική κριτική μέσα στους κύκλους της Μορφοϊστορικής Σχολής (Formgeschte) πιστεύει πως ο Λουκάς δεν είχε μπροστά του πηγές αληθινά ιστορικού χαρακτήρα, αλλά αφηγήσεις «λαϊκού τύπου». Κατά τον M. Dibelius, το έργο του Λουκά μπορεί να θεωρηθεί ως η σύνδεση των επιμέρους αυτών διηγήσεων με συνδετικούς κρίκους, μέσω των οποίων ο ίδιος ο συγγραφέας εκφράζει τις παρατηρήσεις του (summaries): Πρόκειται για παρατηρήσεις-σταθμούς (cross-sections) γενικού χαρακτήρα. Οι φι-

λολογικές αυτές διακρίσεις, που προήλθαν από την εφαρμογή γενικότερων φιλολογικών αρχών, κοντά στα άλλα παρουσιάζονται να δίνουν λύση και στο πρόβλημα του καλούμενου αρχικού χριστιανικού κομμουνισμού. Τα αναφερόμενα περί κοινοκτημοσύνης στην αρχική εκκλησία (2, 44 και 4, 32 εξ.) ανήκουν στα «summaries», ενώ οι επιμέρους αφηγήσεις περί του Βαρνάβα και περί του ζεύγους Ανανία και Σαπφείρας, που κατατάσσονται στις αφηγήσεις του «λαϊκού τύπου», κάνουν λόγο μόνο για ελεύθερη και εκούσια προσφορά, ή όπως ονομάζει το φαινόμενο ο E. Troeltsch, περί «κομμουνισμού της αγάπης» (βλ. *The Social Teachings of the Christian Churches,* Torchbooks, Vol. 1, σελ. 63). Ο Λουκάς όμως στα summaries σχηματίζει από τα επιμέρους αυτά γεγονότα την εικόνα ενός ιδεώδους που παρελαύνει στην ελληνική φιλολογία από τα χρόνια του Πλάτωνα. Ειδικότερα, ως προς το μέτρο της ιστορικής αξιοπιστίας των παραπάνω «μορφών», ο Dibelius υποστηρίζει πως οι αφηγήσεις «είναι πιο αξιόπιστες από τις προσθήκες του συγγραφέα, από τις συνδετικές δηλαδή παρατηρήσεις» (*Studies in the Acts of the Apostles,* μεταφρ. υπό H. Greeven, N. York, 1956, σελ. 9· 127 - 128).

Βλέπει κανείς στα παραπάνω μια έμμονη ιδέα της ιστορικής και φιλολογικής κριτικής να αποδείξει την περιγραφή της κοινότητας των αγαθών από το Λουκά, ως «ιδεώδη» ή «εξιδανικευμένη». Η βαθύτερη αιτία αυτής της συμφωνίας δεν είναι εμφανής στον κοινό αναγνώστη. Για «τους γιγνώσκοντες» πρόκειται για το εξής: Πρόκειται κατά ένα μέρος για αντιδράσεις στο έργο του Karl Kautschky, *Η γένεση του Χριστιανισμού.* Σ' αυτό ο αρχηγός της Σοσιαλδημοκρατίας στη Γερμανία αναπτύσσει τις απόψεις του περί ιουδαϊκού προλεταριάτου, περί ρωμαϊκού προλεταριάτου και περί κομμουνισμού στην αρχική Εκκλησία. Φαίνεται πως αυτή ήταν η κύρια αιτία, για την οποία ο Λουκάς στις Πράξεις είτε από ιστορικής είτε από φιλολογικής πλευράς εξεταστεί, παρουσιάζεται στη μετά τον Kautschky χριστιανική έρευνα ως αναξιόπιστος. Ήταν τέτοια η ένταση της κριτικής στο θέμα αυτό, ώστε να αντιπαρέρχεται ορισμένα ερωτήματα πολύ απλά, που οδηγούν σε διάφορα από τα δικά της συμπεράσματα. Π.χ. Τι είδους ενίσχυση στην εξιδανίκευση προσφέρουν τα επεισόδια του Ανανία και της Σαπφείρας, καθώς και η παράβλεψη των αναγκών των χηρών των Εβραίων στα συσσίτια; (6, 1 εξ.). Γιατί, έπειτα, η ελεύθερη και εκούσια είσοδος στο «κοινό» της κοινότητας πρέπει να θεωρείται σαν αντίθετο προς την εμφανιζόμενη γενική είσοδο όλων των χριστιανών, αν λάβει κανείς υπόψη τη δεινή οικονομική κατάσταση του ιουδαϊσμού στην πρωτεύουσά του, καθώς και τον ενθουσιασμό προς μίμηση του παραδείγμα-

τος του ομίλου των αρχικών Αποστόλων για τη δημιουργία μιας από «κοινού» ζωής, για την οποία η προδοσία και ο χωρισμός ισοδυναμεί με το θάνατο; Αν θυμηθούμε τη φοβερή τύχη του αιμομίχτη στην Κόρινθο (Α΄ Κορινθ. 5, 5) και τη συγγένεια της αφήγησης για το αναξιόπιστο ζεύγος προς το ύφος της διηγήσεως για την τιμωρία του Άχερ υιού Ζαρά (Ιησ. Ναυή, κεφ. 7) και των Καθάδ και Αβδιούδ (Λευιτ. κεφ. 10), μπορούμε να πούμε πως ο Πέτρος εξέφερε, όπως άλλοτε ο Μωυσής, αφορισμό (Kerem) με συνεπακόλουθο το θάνατο. Κατόπιν, γιατί οι πληροφορίες των «summaries» πρέπει να είναι λιγότερο αξιόπιστες από τις αφηγήσεις; Ποια απάντηση θα δώσει κανείς στο ερώτημα: ο Λουκάς αναφέρει αυτά στους αναγνώστες του απλώς για να θυμίσει πόσο ψηλά βρισκόταν η αρχική χριστιανοσύνη και πόσο χαμηλά έπεσε στις ημέρες του; Πραγματικά, θα το έκανε αυτό αν η αρχική πράξη στα Ιεροσόλυμα ήταν άσχετη με σκοπούς και στόχους στην Εκκλησία των χρόνων του; Και κάτι άλλο πολύ στοιχειώδες: Δεν πρέπει να συσχετιστούν αυτά που αναφέρει περί κοινοκτημοσύνης στις Πράξεις (το δεύτερο τμήμα του έργου του Λουκά) με το τεράστιο παράλληλο υλικό της ιδιαίτερης πηγής του (L) στο Ευαγγέλιο (το πρώτο τμήμα του έργου του Λουκά), όπου ο πλούτος και η ιδιοκτησία καταδικάζονται από τον ίδιο τον Ιησού; Τα χωρία αυτά μάλιστα θεωρούνται από όλους ως τα πιο αξιόπιστα μέρη της διδασκαλίας του. Εκτός από όλα αυτά, λησμονήθηκε, φαίνεται, πόσες φορές έγιναν από τις εκτός της Παλαιστίνης κοινότητες, είτε σε περιπτώσεις λιμού (Πραξ. 11, 27 - 30) είτε σε «ομαλές» περιπτώσεις, έρανοι υπέρ των χριστιανών στα Ιεροσόλυμα, που φέρουν και το γενικό όνομα «πτωχοί». Ο Παύλος δηλώνει πως σαν μόνη υποχρέωση απέναντι στη διοίκηση του κέντρου είχε αναλάβει να «μνημονεύη των πτωχών», και άλλες φορές μιλάει για «κοινωνίαν τινα ποιήσασθαι εις τους πτωχούς των αγίων των εν Ιερουσαλήμ» (Ρωμ. 15, 26) ή υποδεικνύει τον τρόπο που πρέπει να διενεργούνται οι «λογείες» (= οι έρανοι) (Α΄ Κορινθ. 16, 1 εξ.), και αλλού αγωνιά αν ο έρανός του «ευπρόσδεκτος τοις αγίοις γένηται» (15, 31). Η οργάνωση «λογειών» σε όλες τις Εκκλησίες των εθνών υπέρ των «πτωχών» της Ιερουσαλήμ αναφέρεται επανειλημμένως στις Επιστολές του (βλ. π.χ. Β΄ Κορινθ. κεφ. 8): «... Ου γαρ ίνα άλλοις άνεσις, υμίν δε θλίψις, αλλ' εξ ισότητος εν τω νυν καιρώ το υμών περίσσευμα εις το εκείνων υστέρημα, ίνα και το εκείνων περίσσευμα γένηται εις το υμών υστέρημα, όπως γένηται ισότης».

Υπ' αυτές τις συνθήκες δεν επιτρέπεται να γίνεται λόγος περί εξιδανικεύσεως. Ο Λουκάς πρέπει να στηρίζεται σε αληθινές ιστορικές αναμνήσεις.

2. *Ο χαρακτήρας και τα αίτια της εμφανίσεως του φαινομένου:* Ποιος όμως ήταν ο χαρακτήρας αυτού του φαινομένου και ποια τα αίτια που το γέννησαν; Ήδη κάναμε λόγο για την ερμηνεία του από τον Troeltsch ως «religiöser Liebeskommunismus», που αποκλείει κάθε ιδέα περί ενδιαφέροντος του αρχικού χριστιανισμού για τα κοινωνικά προβλήματα. Από την άλλη μεριά, ο K. Kautschky μιλάει, όπως είδαμε, περί χριστιανικού προλεταριακού φαινομένου (*Foundations of Christianity: A Study in Christian Origins,* από τη 13η γερμανική έκδοση, N. York, 1925, σελ. 300 εξ.) με κίνητρα καθαρώς οικονομικοκοινωνικά, που απλώς είχαν μανδύα θρησκευτικό. Άλλοι θεολόγοι παρουσιάζουν το φαινόμενο απλώς ως καρπό των εσχατολογικών και ενθουσιαστικών τάσεων εντός του αρχικού χριστιανισμού (Albert Schweitzer κ.ά.). Γεννιέται όμως το ερώτημα: Αν επρόκειτο μόνο περί καρπού θρησκευτικής αγάπης, είτε μόνο περί προλεταριακού κινήματος, είτε μόνο περί ενθουσιαστικού φαινομένου, γιατί, υπό την εκτεταμένη και ειδική μορφή που το βρίσκουμε στα Ιεροσόλυμα δεν το βρίσκουμε και σε άλλες χριστιανικές κοινότητες μέσα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία; Δεν άνθισε αλλού η χριστιανική αγάπη, και δεν υπήρχε αλλού προλεταριάτο παρά μόνο στα Ιεροσόλυμα; Έπειτα, οι ενθουσιαστικές τάσεις δεν είναι ένα φαινόμενο που γνωρίζουμε πολύ καλά από όλες τις κοινότητες του Παύλου; Γιατί σ' αυτές πουθενά δεν παρουσιάζεται εκτεταμένο το σύστημα της κοινοκτημοσύνης;

Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά δεν είναι εύκολη. Ο Deissmann (*Das Christentum und die unteren Schichten,* 2te Ausg., Göttingen, 1908, σελ. 9) νομίζει πως απαντάει πλήρως στα ερωτήματα αυτά: Υποστηρίζει πως δεν ήταν η χριστιανική θρησκεία καθαυτή που εξεφράσθη σε τούτη ή σ' εκείνη την κοινωνική μορφή, αλλά τα κοινωνικά στρώματα της αυτοκρατορίας, που τη δέχτηκαν ως νέα θρησκεία και την εξέφρασαν ανάλογα με την κοινωνική τους θέση. Από φόβο κι αυτός προς τον Kautschky (βλ. αναίρεσή του στο τέλος του έργου του Deissmann, *Licht von Osten*) αφήνει τη χριστιανική θρησκεία καθαυτή έξω από τη διαδικασία της κοινωνικοποιήσεως της ζωής στις αρχικές χριστιανικές κοινότητες. Σ' αυτό το σημείο, σαφώς χωλαίνει η ερμηνεία του Deissmann. Αντίθετα, ο E. Hatch (*Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum,* Oxford, 1880, γερμ. μετάφρ. 2 Aufl., Giessen 1883, σελ. 28) τονίζει τους ενδογενείς παράγοντες μέσα στη χριστιανική θρησκεία, που μπορούσαν να εκφρασθούν εδώ έτσι, εκεί αλλιώς με καταπληκτική ευλυγισία αναλόγως των κοινωνικών περιστάσεων. Εξετάζοντας το θέμα σε όλο του το φάσμα, όχι μόνο στην Παλαιστίνη, αλλά και έξω απ' αυτήν, παρουσιάζει την Εκκλησία οργα-

νωμένη κατά το ελληνορωμαϊκό σύστημα των «εταιριών», και στο ερώτημα κατά τι διέφεραν οι χριστιανικές από τις άλλες ποικιλώνυμες «εταιρίες» των χρόνων εκείνων, απαντάει ως εξής: «Και άλλες εταιρίες ασκούσαν φιλανθρωπία, σ' αυτό όμως κάτι τέτοιο ήταν συμπτωματικό· στις χριστιανικές κοινότητες ήταν αυτή η ίδια η ουσία». Κατά τον ίδιο ερευνητή, «η Εκκλησία πρώτη έφερε στην Ευρώπη τη φροντίδα των φτωχών, που επί αιώνες ήξεραν μόνο οι εβραϊκοί ψαλμοί. Η Εκκλησία ένωσε τον Εθιωνιτισμό της Παλαιστίνης με τις πρακτικές κατευθύνσεις του ελληνορρωμαϊκού κόσμου» (στο ίδιο). Έτσι, μπορούμε να πούμε συμπερασματικά, πως ο τρόπος της κοινής ζωής του Ιησού με τους μαθητές του, εναρμονισμένος τέλεια με την ουσία της χριστιανικής θρησκείας, εκφράστηκε κατά ποικίλους τρόπους στους διάφορους χώρους της αυτοκρατορίας, αναλόγως των αναγκών και των δυνατοτήτων που παρουσίασαν οι διάφορες κοινότητες.

Για να αντιληφθεί καλύτερα ο αναγνώστης τα παραπάνω, πρέπει να έχει υπόψη του πως η κοινοκτημονική οργάνωση μέσα στη ρωμαϊκή οικουμένη ήταν αρκετά γνωστή, όχι όμως έτσι που να δημιουργεί σοβαρό πρόβλημα για το Κράτος. Από το ένα άκρο ως το άλλο η αυτοκρατορία ήταν διάσπαρτη από collegia (εταιρίες) κοινωνικού και θρησκευτικού χαρακτήρα (π.χ. collegium Aesculapii et Hygyai, collegium Lanuvinum κτλ.) ή συντεχνίες εργατών, όπως τα διάφορα collegia Fabrum. Οι οργανισμοί αυτοί είχαν δικά τους «sacra», κοινό ταμείο και κοινό καταστατικό (lex collegii). Στη Ρώμη τα διάφορα collegia τελούσαν υπό τον έλεγχο του praefectus urbi, στις ιταλικές πόλεις υπό τον έλεγχο των aediles, και στις επαρχίες υπό τον έλεγχο των legati και των procuratori. Τα collegia έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην πολιτική ιστορία της Ρώμης και υπέστησαν πολλές δοκιμασίες, ιδιαίτερα κατά τους χρόνους της αυτοκρατορίας. Η χριστιανική Εκκλησία, οπουδήποτε της αυτοκρατορίας, εκτός της Παλαιστίνης, εθεωρείτο από τις ρωμαϊκές αρχές σαν μία τέτοια «εταιρία». Αυτό ισχύει ειδικά για τα αστικά κέντρα. Όπως σωστά παρατηρεί ο Kautschky, μέσα στην αυτοκρατορία ήταν απόλυτα δυνατή η κοινωνική ή συνεργατική γεωργία, δεν ίσχυε όμως το ίδιο και για την εμφάνιση συνεργατικής αστικής βιομηχανίας. Στις αγροτικές περιοχές υπήρχαν προϋποθέσεις επιτυχίας σοσιαλιστικών πειραμάτων (π.χ. Εσσαίοι, διάφορες αιρέσεις, μοναστηριακή οργάνωση). Οι τάξεις όμως που απαρτίζουν μια αστική κοινότητα (δούλοι, αχθοφόροι, εργάτες, μικροϊδιοκτήτες και μικρέμποροι) δεν διέθεταν τα μέσα παραγωγής, ώστε να μπορέσουν να συμπήξουν κοινότητα μέσων παραγωγής, ό.π., σελ. 400). Σε τέτοιες περιπτώσεις, την «κοινωνία» μέσα στην κοινότητα εκφράζει μόνο το κοινό

δείπνο, που ήταν σ' όλες τις χριστιανικές κοινότητες δεμένο με την τέλεση της Ευχαριστίας. Πράγματι, στην Κόρινθο, ήδη στα χρόνια του Παύλου, είχε αρχίσει να σημειώνεται κάποια αταξία κατά τα δείπνα, που έδειχνε πως κοντά βρισκόταν ο χρόνος του χωρισμού των δείπνων από την τέλεση της Ευχαριστίας. Από την περίπτωση της Κορίνθου (10, 15 εξ.), ο Kautschky συμπεραίνει (ό.π. σελ. 410) πως η είσοδος περισσότερων εύπορων μελών στις Εκκλησίες έκανε περιττά τα δείπνα. Εξάλλου, όμως, είναι επίσης αληθές πως, όταν οι χριστιανοί έγιναν αριθμητικώς περισσότεροι, προέκυψε η ανάγκη να αποσπασθεί το κοινό δείπνο από την Ευχαριστία. Στην Κόρινθο έχουμε μόνο κοινό δείπνο, που βρίσκεται σε συνάρτηση με την Ευχαριστία· σε άλλες Εκκλησίες του Παύλου η κοινωνική οργάνωση της κοινότητας ήταν φαίνεται πιο εκτεταμένη. Στους Θεσσαλονικείς, π.χ., παραγγέλλει περί των «ατάκτως περιπατούντων», που τρέφονταν από το συσσίτιο της κοινότητας να εργάζονται και να μην επιβαρύνουν τους άλλους, γιατί «ει τις ου θέλει εργάζεσθαι μηδέ εσθιέτω» (Β΄ Θεσσ. 3, 10). Η σοβαρότητα που ο Παύλος αποδίδει στο θέμα, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ευχαριστιακή συνάρτηση, οδηγεί στην άποψη πως δεν επρόκειτο για το άπαξ της εβδομάδας τελούμενο δείπνο αλλά περί συσσιτίου από το ταμείο της κοινότητας επί μονίμου βάσεως. Η επιστολή προς Φιλιππησίους απευθύνεται επίσης προς τα μέλη της Εκκλησίας «συν επισκόποις και διακόνοις», ιδιαιτέρως δηλαδή στους «επισκόπους», τους 'επόπτες των οικονομικών και διοικητικών της Εκκλησίας και προς τους ασχολουμένους με τη διακονία τραπεζών «διακόνους». Αυτό μας κάνει να υποθέσουμε πως και εδώ είναι πιθανό να λειτουργούσε κοινή τράπεζα επί μονίμου βάσεως. Ο τρόπος αυτός ζωής των κοινοτήτων φτάνει σε μεταγενέστερα χρόνια. Γράφοντας ο Ιουστίνος (Α΄ Απολογ. 14, 2) για τη μεταστροφή των ανθρώπων, όταν μπαίνουν στη χριστιανική κοινότητα, μεταξύ των άλλων αλλαγών, σημειώνει και τα εξής: «χρημάτων δε και κτημάτων οι πόρους παντός μάλλον στέργοντες, νυν και α έχομεν εις κοινόν φέροντες και παντί δεομένων κοινωνούντες».

3. *Ειδικότεροι παράγοντες προσδιοριστικοί της ιεροσολυμητικής οργανώσεως.* Όμως ο χαρακτήρας του κοινού των χριστιανών στα Ιεροσόλυμα ήταν πολύ πιο έκδηλος και σαφώς πιο εκτεταμένος, με οργανωμένη ειδική υπηρεσία. Η ιδιαίτερη φυσιογνωμία του «κοινού» στα Ιεροσόλυμα εξηγείται από τρεις κυρίως παράγοντες: την οικονομική κρίση στην πόλη αυτή, το πρότυπο των Εσσαίων και την εξυπηρέτηση των αναγκών της ιεραποστολής.

(α) *Για την οικονομική κατάσταση στα Ιεροσόλυμα* κατά τους χρόνους

του Ιησού μάς δίνει χρήσιμες πληροφορίες ο Joachim Jeremias στο έργο του *Jerusalem in the Time of Jesus, An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period,* SCM Press 1969. Η θέση των Ιεροσολύμων αποτελούσε μάλλον εμπόδιο για την εμπορική κίνηση. Ήταν χτισμένη σε ορεινή περιοχή, χωρίς νερό και χωρίς πρώτες ύλες για βιομηχανία. Γι' αυτό, το κόστος της ζωής ήταν υψηλό. Κατά τα Ευαγγέλια, σχετικά με τον χορτασμό των 5.000 στην έρημο σημειώνεται πως χρειάζονταν ψωμί 200 δηναρίων, δηλαδή 1/25 του δηναρίου ο καθένας. Αυτή ήταν η τρέχουσα τιμή του μισού της ημερήσιας τιμής του ψωμιού. Όταν προέκυπτε έκτακτη ανάγκη, η κατάσταση ήταν τραγική (1 μόδιος σιταριού στοίχιζε 11 δρχ., όπως στα 64 μ.Χ. Βλ. Ιωσήπου Αρχαιολ. XIV 28). Η ζητιανιά στα Ιεροσόλυμα ήταν κάτι πολύ συνηθισμένο. Ο ναός βέβαια αποτελούσε πηγή πλούτου, αλλ' αυτός ήταν για ορισμένη κάστα ανθρώπων, για το ανώτερο ιερατείο. Από την προσέλευση των προσκυνητών είχε δημιουργηθεί κάπως μια πιο αναπτυγμένη μέση τάξη εμπόρων λιανικής πωλήσεως. Υπήρχε ένας περιορισμένος αριθμός δούλων και κάμποσοι μισθωτοί, πολύ περισσότεροι από τους δούλους, με μεροκάματο 1 δηνάριο ημερησίως (Ματθ. 20, 2· 0). Και παρατηρεί ο Jeremias: «Αποτελούσε τυπικό γνώρισμα ότι μέγα μέρος του πληθυσμού αποζούσε πλήρως ή κυρίως από φιλανθρωπίες ή βοηθήματα». Ήταν τόσοι οι άνθρωποι που ζούσαν έτσι, ώστε στην πόλη να μπορεί να δοθεί ο χαρακτηρισμός: «city of idlers» (στο ίδιο, σελ. 115 εξ.). Πάρα πολλοί άνθρωποι ζούσαν παρασιτικά. Στην πολύ κρίσιμη περίοδο του 60 - 70 μ.Χ., πολλοί από αυτούς συγκροτούσαν συμμορίες «ληστών» (Ιουδ. πολ. 2, 275). Μεταξύ τους συγκαταλέγονταν πατριώτες και θρήσκοι άνθρωποι: «Ο κοινωνικός παράγοντας έπαιξε σπουδαίο ρόλο στο κίνημα των Ζηλωτών. Αυτό το βλέπουμε πολύ καθαρά στη δραστηριότητα των ελευθερωτών αυτών του λαού, οι οποίοι το 66 μ.Χ. έκαψαν τα αρχεία του Ναού, ώστε να καταστραφούν τα κατάστιχα των χρεών τους που φυλάγονταν εκεί» (στο ίδιο, σελ. 117).

Υπό τις συνθήκες αυτές, δεν είναι να εκπλήσσεται κανείς ότι οι χριστιανοί μαθητές του Ιησού στα Ιεροσόλυμα περιέλαβαν στη δική τους ζωή αυτόν τον «όχλο», για τον οποίο εκφράζονταν με περιφρόνηση όχι μόνο ο αριστοκράτης Ιώσηπος, αλλά και η μεσαία τάξη των Φαρισαίων. Προς αντιμετώπιση τέτοιων σοβαρών κοινωνικών προβλημάτων, η Εκκλησία είχε στη διάθεσή της όχι μόνο το παράδειγμα του Ιησού αλλά και την πείρα και τα πρότυπα του εσσαϊκού κινήματος στην Παλαιστίνη.

(β) *Το εσσαϊκό πρότυπο.* Του χριστιανικού προγράμματος κοινοκτη-

μοσύνης είχαν προηγηθεί όχι μόνο οι σοσιαλιστικές οργανώσεις των Εσσαίων του Qumran, όπου η κοινοκτημοσύνη (μέσα παραγωγής και εισόδημα) ήταν πλήρης, αλλά και οι οργανώσεις των Εσσαίων της Δαμασκού, όπως ονομάζονται, οι οποίοι παρουσίαζαν ένα σοσιαλισμό περιορισμένο, πολύ όμοιο προς τον χριστιανικό. Περί των αγροτών, στη Νεκρά Θάλασσα, Εσσαίων κάνουν λόγο ο Ιώσηπος (Αρχ. 13, 5, 9... Ιουδ. Πολ. 2, 8, 2 - 13), ο Φίλων (Quod Omnis Probus, II, 475 - 59), ο Πλίνιος (Φυσική Ιστορία 5, 17) και τα Κείμενα της Νεκράς Θάλασσας. Κατά το «Εγχειρίδιο Πειθαρχίας» VI 19 - 20, ο εισερχόμενος στην κοινότητα παραδίδει τα πάντα, τα υπάρχοντά του και την ψυχή του. Υφίσταται σοβαρές συνέπειες όποιος κάνει ψευδή δήλωση για τα υπάρχοντά του (VI 24). Αυτά, όμως, αφορούν ένα αγροτικό κοινόθιο, και για τέτοιου είδους κοινότητα δεν κάνει λόγο ο Λουκάς. Η κοινοκτημοσύνη των αγροτών ή αστών Εσσαίων στρεφόταν κατά της άρχουσας ιερατικής τάξης, και αυτό βλέπουμε και στις Πράξεις των Αποστόλων. Ο O. Cullmann θεωρεί τους «Ελληνιστές» του κεφ. 6 ως Εσσαίους, καθώς επίσης και τον «όχλον των ιερέων» που υπήκουον τη πίστει» (6, 7). Ο χριστιανισμός σαν οργάνωση πρέπει να έμοιαζε περισσότερο προς τον εσσαϊσμό των πόλεων. Το «Σαδωκικό Κείμενο» π.χ. παρουσιάζει την εξής εικόνα: «Και (αυτή) είναι η τάξη (= ο κανονισμός) που αναφέρεται στους "πολλούς", για να αντιμετωπίσουν όλες τις ανάγκες τους. Το μισθό τουλάχιστον δύο ημερών κάθε μήνα θα δίνουν στα χέρια του Επόπτη (επισκόπου;) και των Κριτών. Από αυτό θα δίνουν στα ορφανά και από αυτό θα ενισχύουν τον ταλαίπωρο και το φτωχό και πιστό γέροντα (θα δίνουν), που πεθαίνει και σ' εκείνον... και στη νέα που κανείς δεν ζητάει σε γάμο» (XVIII 12 - 16). Δεν είμαστε σίγουροι για το τι σημαίνει αυτή η επιταγή ως προς τη δομή της κοινότητας. Πάντως, έξω από την πλήρη ακτημοσύνη των Εσσαίων του Qumran, σε άλλες κοινότητες των Εσσαίων έχουμε ένα είδος κοινωνικής ασφάλειας. Ο Ιώσηπος αναφέρει εσσαϊκές κοινότητες έξω από το Qumran: «Μία δε ουκ έστιν αυτών πόλις αλλ' εν εκάστη μετοικούσι πολλοί» (Ιουδ. Πολ. II 8, 4). Όπως επίσης αναφέρει ότι, ενώ μια μερίδα των Εσσαίων απέφευγε το γάμο, άλλοι απ' αυτούς ήσαν έγγαμοι (Ιουδ. Πολ. II 8, 13). Και στον «Μεσσιανικό Κανονισμό» αναφέρονται γυναίκες και παιδιά, ορίζεται πότε οι νέοι πρέπει να παντρεύονται, κτλ. (Ι). Το «Σαδωκικό Κείμενο» περιλαμβάνει κανονισμούς που αναφέρονται σε καταυλισμούς οικογενειών (VII 6 - 10· XIX 3 - 9). Οι αστοί Εσσαίοι, σε σύγκριση με τους σκληρούς αδελφούς τους της ιουδαϊκής ερήμου, τηρούσαν ό,τι ήταν δυνατό να πραγματοποιηθεί μέσα στο αστικό περιβάλλον από τους κανόνες και τρόπους ζωής των αυστηρών Κουμρανι-

τών. Το κοινό δείπνο π.χ. πρέπει να θεωρηθεί ως το στοιχείο που ένωνε τους αστούς Εσσαίους. Στον Μεσσιανικό Κανονισμό, εξάλλου, εκτός από το ότι αναφέρονται παιδιά και γυναίκες (Ι), έχουμε μια ωραία περιγραφή του κοινού μεσσιανικού δείπνου που περιγράφει ο Λουκάς στις Πράξεις: «Και όταν θα συνέλθουν για το κοινό (τραπέζι), να φάνε και να (πιουν) νέο κρασί, όταν το κοινό τραπέζι ετοιμαστεί για φαγητό και το νέο κρασί προσφερθεί προς πόση, να μην απλώσει κανείς το χέρι του πάνω στις απαρχές του άρτου και του οίνου πριν από τον ιερέα· γιατί είναι αυτός που θα ευλογήσει τις απαρχές του άρτου και του οίνου, και θα είναι αυτός πρώτος που θα απλώσει το χέρι πάνω στο ψωμί...» (ΙΙ). Γενικά για τις σχέσεις Εσσαίων και Εκκλησίας, βλ. το βιβλίο του D. Howleth, *The Essenes and Christianity,* Harper, 1957. Από τα παραπάνω είδαμε πως η οργάνωση των Εσσαίων, αναλόγως των βασικών συνθηκών, παρουσίαζε ευελιξία. Κάτι παρόμοιο πρέπει να δεχτούμε για την εμφάνιση του «κοινού» σε κάθε χριστιανική κοινότητα και μάλιστα στα Ιεροσόλυμα. Δεν μπορεί να αμφιβάλλει κανείς πως η εσσαϊκή κοινοκτημονική οργάνωση αποτέλεσε σε πολλά σημεία ένα είδος προτύπου για τη χριστιανική έκφραση της «κοινωνίας» ή του «επί το αυτό», αναλάβει κανείς υπόψη την ομοιότητα των δύο κοινοτήτων και σε πολλά άλλα.

(γ) *Τα Ιεροσόλυμα ήσαν κέντρο χριστιανικής ιεραποστολής:* Αλλά και η εξυπηρέτηση των αναγκών της ιεραποστολής υπήρξε, χωρίς άλλο, ισχυρός παράγων στην προώθηση κοινοκτημονικών λύσεων στην οργάνωση της αρχικής κοινότητας, της μητέρας των Εκκλησιών, στα Ιεροσόλυμα. Οι πάντες δέχονται πως η πρώτη μορφή της από κοινού ζωής των χριστιανών στα Ιεροσόλυμα δεν ήταν παρά η συνέχιση της παρόμοιας ζωής του πρώτου ιεραποστολικού ομίλου με τον Ιησού. Το ιεραποστολικό έργο του Ιησού συνέχισαν οι μαθητές του μετά την Ανάσταση. Ο αρχικός όμιλος των Μαθητών γύρω από τον Ιησού συνετηρείτο από κοινό ταμείο (Λουκ. 8, 1 - 3 Ιω. 12, 6· 13, 29). Το είδος αυτό της ζωής του Ιησού με τους μαθητές του δεν ήταν απλώς το πρότυπο για το μελλοντικό έργο της ιεραποστολής, ήταν μια ανάγκη που επιβαλλόταν από τα πράγματα. Δεν ξέρουμε ποιες ήσαν αρχικά οι οικονομικές σχέσεις των μαθητών του Ιησού προς τις οικογένειές τους. Αργότερα όμως, απόστολοι όπως ο Πέτρος ή οι αδελφοί του Ιησού συζούν με τις γυναίκες τους, και οι τελευταίες αυτές τους συνοδεύουν κατά τα ιεραποστολικά τους ταξίδια (Α΄ Κυρ. 9, 4 - 5). Πρέπει, λοιπόν, να υποθέσουμε πως η οργάνωση συγκατοίκησης και συσσιτίων στην αρχική Εκκλησία πρέπει να είχε και αυτό το σοβαρό σκοπό, να εξυπηρετήσει δηλαδή τις ανάγκες της ιεραποστολής ή των αγάμων, ιδίως όμως των εγγάμων

ιεραποστόλων. Και οι έγγαμοι, όπως ξέρουμε, ήσαν οι περισσότεροι. Πρέπει ίσως και τις «λογείες», τους εράνους των απανταχού εκκλησιών για τη μητέρα τροφό Εκκλησία των Ιεροσολύμων, να τις δούμε κι από αυτή τη σκοπιά, ως ενίσχυση δηλαδή του ιεραποστολικού κέντρου του χριστιανισμού, που έπρεπε να διαθέτει μια οργάνωση για τη συντήρηση των συζύγων και των τέκνων πολλών ιεραποστόλων, καθώς και ορισμένων κατηγοριών από αυτούς (ασθενείς κ.ά.).

(δ) *Η εσχατολογία ως παρούσα πραγματικότητα και ως μελλοντική ελπίδα:* Και οι τρεις αυτοί παράγοντες (ο οικονομικός, το πρότυπο των Εσσαίων, οι ανάγκες της ιεραποστολής) γίνονται θαθύτερα και σωστότερα κατανοητοί, αν τους θεωρήσουμε από τη σκοπιά της εσχατολογίας και του ενθουσιασμού που διακατείχε τις καρδιές των πρώτων χριστιανών, οι οποίοι ενώ με λαχτάρα περίμεναν τον νέο κόσμο, συγχρόνως πίστευαν πως η καινή κτίση ήδη άρχισε την πορεία της μέσα στην ιστορία με τον ερχομό του Ιησού. Η μορφή αυτού του κόσμου παρέρχεται, και μαζί παρέρχονται όλες οι αμαρτωλές δομές του. Το χαρακτηριστικό του Νέου Κόσμου, που ήδη σε κάποια μορφή είναι παρών, θα είναι η πλήρης «κοινωνία» των ανθρώπων. Αυτή βέβαια η «κοινωνία» θα πραγματοποιηθεί μετά την Κρίση και την επάνοδο του Ιησού για να κρίνει ζώντες και νεκρούς. Η πραγματικότητα όμως και ο χαρακτήρας αυτής της κοινωνίας εντός του νέου κόσμου προτυπώνεται κιόλας στις απαρχές του, δηλαδή στο «κοινό» της ζωής του Ιησού με τους μαθητές του, στο «κοινό» της αρχικής Εκκλησίας των Ιεροσολύμων. Η εσχατολογία δημιουργεί ιστορία, και η ιστορία με τη σειρά της επιβεβαιώνει τη μελλοντική ελπίδα. Υπήρχαν πολλοί άνθρωποι στην Παλαιστίνη, ιδιαίτερα στα Ιεροσόλυμα, που ζούσαν τη μεγάλη οικονομική κρίση στην πόλη αυτή, και όλοι αυτοί ήσαν άνθρωποι που γνώριζαν το πρότυπο της οργάνωσης των Εσσαίων· δεν ξεκίνησαν όμως να κάμουν αυτό που επιτέλεσαν οι χριστιανοί. Κι αυτό γιατί τους χριστιανούς, εκτός από την οικονομική πίεση και το πρότυπο των Εσσαίων, ωθούσε και το παράδειγμα της από κοινού ζωής του Ιησού με τους Μαθητές του, τα δείπνα που παρακάθονταν, μετατρέποντάς τα έτσι σε «κοινά» δείπνα αγάπης. Οι πράξεις αυτές «κοινωνίας» του Ιησού ή της αρχικής Εκκλησίας δεν ήσαν παρά αποκρυσταλλώσεις, εκφάνσεις της μεγάλης ελπίδας για το κοινό τραπέζι της ανθρωπότητας στη Βασιλεία του Θεού. Έτσι καταλάβαινε τον εαυτό της η αρχική κοινότητα στα Ιεροσόλυμα, σαν μια πρόγευση της από κοινού ζωής μέσα στον Νέο Κόσμο. Ο Λουκάς, λοιπόν, με όσα γράφει για την από «κοινού» ζωή των πρώτων χριστιανών στα Ιεροσόλυμα δεν εξιδανικεύει, απλώς περιγράφει. Αυτή η «κοινοκτημοσύνη», με κέντρο τουλάχιστο το κοινό δείπνο, διατηρή-

θηκε σε όλες τις χριστιανικές κοινότητες, γιατί παντού παρουσιαζόταν το ίδιο σύμπλεγμα κινήτρων: η οικονομική δυσπραγία και η από κοινού ζωή σαν πρόγευση της ερχόμενης «κοινωνίας» όλων των αγαθών, υλικών και πνευματικών. Τα στοιχεία «κοινοκτημοσύνης» υποχώρησαν εντελώς και μετατράπηκαν σε φιλανθρωπία, αρχικά εκτεταμένη και αξιόλογη, όταν από τον 2ο αι. μ.Χ. και εξής οι οικονομικά ασθενέστερες τάξεις δεν αποτελούσαν τη μεγαλύτερη μερίδα μέσα στις κοινότητες. Συγχρόνως, υποχώρησε και ο ενθουσιασμός και η αγωνιώδης αναμονή της Β΄ Παρουσίας, και αντικαταστάθηκε από την άποψη πως θέθαια θα έλθει ο Κύριος ξανά, αλλά δεν ξέρει κανείς πότε ακριθώς. Η εσχατολογία έπαψε να προσδιορίζει την ιστορία.

Αυτό που πρέπει να τονιστεί, τελικά, είναι πως την «κοινωνία» μεταξύ των μελών της αρχικής Εκκλησίας δεν δημιουργούσε μόνο η οικονομική κρίση· την έτρεφε επίσης η ουσία της χριστιανικής πίστης για τον επερχόμενο Νέο Κόσμο, τη Βασιλεία του Θεού. Διερωτάται κανείς ποιο ρόλο οι δύο αυτοί παράγοντες θα 'πρεπε να παίζουν πάντοτε στη σκέψη και την τοποθέτηση των χριστιανικών Εκκλησιών μπροστά στα μεγάλα οικονομικοκοινωνικά προθλήματα.