***Παῦλος καί Ἠθική τοῦ «Διαδικτύου» στόν παγκοσμιοποιημένο κόσμο τοῦ 1ου αἰ. μ.Χ. καί τό μετανεωτερικό 21ο αἰ. μ.Χ.[[1]](#footnote-1)***

**Homo Sapiens, Homo viator** ("pilgrim man")και **homo zappiens** ("digital man").

1. Ζούμε σε έναν κόσμο στον οποίο έχει αναβιώσει το αίτημα περί Ηθικής τόσο ως ανάγκη επίτευξης ενός ευτυχισμένου βίου, αρμονικού προς την φύση (οικολογία) και τον εαυτό όσο και ως επιβολή κάποιων αρχών στην οικονομία (Management) μετά την κρίση του 2007[[2]](#footnote-2).Το συγκεκριμένο αίτημα, το νέο κύμα μετανάστευσης και η πολυθρησκευτικότητα της Ευρώπης, επιβάλλουν να ανακαλύψουμε την αυθεντική ηθική του Χριστιανισμού με την οποία γαλουχήθηκε η γηραιά ήπειρος από τη στιγμή που επιβιβάσθηκε στη Νεάπολη (Χριστούπολη ή Καβάλα) ο απόστολος των εθνών Παύλος (Π.) Δεν θα ήθελα να απασχολήσω την ομήγυρη για την ιστορία της έρευνας περί της **ηθικής του Π.** και τις απόψεις που έχουν διατυπωθεί για το πώς μπορεί να συμφιλιωθεί **η οριστική** (το α’μέρος της παύλειας επιστολής) **με την «προστακτική»** (το β’ μέρος της παύλειας επιστολής), το **«είναι»** με τα **«πρέπει»**, το γεγονός δηλ. ότι ***ήδη*** έχουμε δικαιωθεί διά της πίστεως με το γεγονός ότι οφείλουμε να πράξουμε έργα ή μάλλον καρπούς ώστε αυτή η νέα ταυτότητά μας να φανερωθεί, να προκαλέσει «καλή αλλοίωση» στο περιβάλλον ώστε να οδηγήσει στην αιωνιότητα – το *σὺν Κυρίῳ*. Επίσης δεν θα ήθελα να αναφερθώ στο σύγχρονο προβληματισμό αναφορικά με τη διάκριση μεταξύ **ήθους** (= κανονιστικών αρχὠν) και **έθους** (= τρόπου ζωής που διαμορφώνεται από αυτές τις αρχές)[[3]](#footnote-3), το οποίο (ήθος) με τη σειρά του διακρίνεται σε **συμπεριληπτικό** (των αρχών του περιβάλλοντός του ώστε να *συν*υπάρχει η κοινότητα με το ευρύτερο περιβάλλον) και **αποκλειστικό (**χαρακτηριστικά που συγκροτούν την ιδιαίτερη ταυτότητά της ομάδος ως boundary/ identity markers) (βλ. ***ΕΠΙΜΕΤΡΟ Ι***).
2. Εστιάζουμε στον Παύλο (Π.) διότι ως «τέκνο της πόλης» και δη της κοσμοπολίτικης Ταρσού, συνδύαζε στο «προφίλ» του στοιχεία πολυπολιτισμικά (του ελληνικού [γλώσσα-ρητορική], του ιουδαϊκού [ερμηνεία-θεολογία] και του ρωμαϊκού πολιτισμού [παραστάσεις από αρένα]). Επιπλέον ήταν εκείνος που διέδωσε το Ευαγγέλιο του Ι. Χριστού στην Οικουμένη, επιμένοντας ότι το πρωταρχικό στοιχείο της ταυτότητας του βροτού δεν είναι το «ανήκειν» σε ένα εκλεκτό έθνος (μέσω των «έργων του νόμου» [ήτοι περιτομή, Σάββατο, τροφές καθαρές]) αλλά η ενσωμάτωση μέσω της πίστης και του ενός βαπτίσματος στην καινούργια οικογένεια του Θεού, ο οποίος αποκαλύπτεται πλέον ως Αββά-Πατέρας. Βεβαίως και ο μελετητής του συναντά ποικίλες προκλήσεις μελετώντας τα έργα του. Οι επιστολές του, αν και τα αρχαιότερα ντοκουμέντα του χριστιανισμού, ***(α)* δεν είναι συστηματικές πραγματείες** περί δόγματος και ήθους, αλλά «διακεκομμένος διάλογος» με συγκεκριμένα ερωτήματα και προβλήματα Κοινοτήτων, οι οποίες έχουν κάθε φορά διαφορετική «σύνθεση» όσον αφορά στο εθνικό και κοινωνοικονομικό στάτους των παραληπτών. ***(β)*** απευθύνονται σε ήδη χριστιανούς και μάλιστα «όχι εκ γενετής» (όπως οι σημερινοί) αλλά που έχουν βιώσει μεταστροφή (και άρα το «τότε»-«τώρα») και **άρα δεν γνωρίζουμε καν ακριβώς το κήρυγμά του προς τα έθνη**). ***(γ)*** Και ο ίδιος στις επιστολές ομιλεί με ποικίλα «εγώ» (άνθρωπος/απόγονος του Αδάμ, Ιουδαίος και δη Φαρισαίος, «χριστιανός»/μέλος του καινού Αδάμ). Άλλωστε οι ίδιες οι Επιστολές διαιρούνται σε Πρωτο-, Δευτερο- και Τριτοπαύλειες. Σε κάθε περίπτωση και στην εποχή του Π. η συζήτηση περί της ηθικής ήταν ζήτημα φλέγον.
3. Σύμφωνα με τον Π.Χ. Δημητρόπουλο[[4]](#footnote-4), **ηθική καλείται η επιστήμη** η οποία ***(α)*** ασχολείται με τη μελέτη των ανθρωπίνων πράξεων και ως εκ τούτου αποτελεί **το πρακτικό μέρος της φιλοσοφικής θεωρήσεως του ανθρωπίνου βίου.** Διατυπώνει λόγο περί της αξίας ή απαξίας των ενεργειών του ανθρώπου και αποφαίνεται περί των πρακτέων ή των φευκτέων στις σχέσεις του με το Θεό, τον εαυτό του και το περιβάλλον του. ***(β)*** ταυτόχρονα, επικεντρώνεται στην έρευνα περί της ουσίας του **αγαθού** και του κακού, ζητεί δηλ. να καθορίσει σε τι συνίσταται **η ουσία των «καλών» πράξεων** τις οποίες και οφείλουμε να πράττουμε. ***(γ)*** Περαιτέρω (η ηθική) προσδιορίζει το **ηθικό κριτήριο** διά του οποίου χαρακτηρίζεται μία πράξη «καλή»-αγαθή. Συνίσταται η απόλυτη αξία που έχει αυτή η πράξη, στην ηδονή και στην ωφέλεια που αποκομίζουμε από την τέλεσή της ή στο συνδυασμό και των δύο στοιχείων; ***(δ)*** Εν συνεχεία η ηθική εξετάζει το πρόβλημα της **συνειδήσεως,** το της ελευθερίας της βουλήσεως και τέλος πραγματεύεται τα **περί του ηθικού νόμου** ως ανώτατου κανόνος ηθικότητας. Είναι άραγε ο άνθρωπος ***(i)*** εκ γενετής καλός (Rousseau), ***(ii)*** κακός ένεκα του προπατορικού αμαρτήματος (Αυγου­στίνος), ή ***(iii)*** *«tabula rasa»;* Υπάρχουν αιώνιες ηθικές αξίες ή οι ηθικοί κανόνες αποτελούν κοινωνικές συμβατικότητες;
4. Ήδη από τα ανωτέρω διαφαίνεται ότι, έστω κι αν το κήρυγμα περί ηθικής είναι εύκολο, η τεκμηρίωσή της συνιστά ένα δύσκολο εγχείρημα. Ο ιερός Αυγουστίνος (*Civ. Dei* XIX), αφού υπογραμμίσει την καθολικότητα του αιτήματος για μακαριότητα, το οποίο και οδηγεί τον άνθρωπο στη ***φιλο***σοφία, διακρίνει **ποικίλες φιλοσοφικές «αιρέσεις» περί ευτυχίας.** *Στο διάβα της Ιστορίας έχουν κυριαρχήσει οι εξής 288**αξίες[[5]](#footnote-5):* *το τροφοσυλλεκτικό-κυνηγητικό-αδηφάγο, το ηρωικό-ανδρεία (Ό­μηρος), το γεωργικό-φιλοπονίa (Ησίοδος), το γνωστικό-σοφία (Σωκράτης), το μεταφυσικό ή ιδεαλιστικό-δικαιοσύνη (Πλάτων), το θεϊστικό ή «θρησκευτικό»-ευσέβεια (Ιουδαϊσμός και Χριστιανοί φιλόσοφοι), το δεοντολογικό-καθήκον (I. Kant), το ιπποτικό-ανωτερότητα (Με­σαίωνας), το συναισθηματικό ή ρομαντικό-«λογική της καρδίας» (Pascal), το φυσιοκρατικό-«κατά Φύσιν ζην» (Στωικοί, Rousseau, Οικολόγοι), το ανθρωποκεντρικό ίδιον συμφέρον (Σοφιστές), το επιστημονικό-Homo universalis (Εγκυκλοπαιδιστές), το κοινωνικό-αταξική κοινωνία (Κ. Marx), το πολιτικό-πολιτικοποίηση (Σοσιαλισμός, Φιλε­λευθερισμός κ.λπ.), το οικονομικό-Homo economicus (Καπιταλισμός) κ.ο.κ.* Σημειωτέον ότι στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο, όπου διαδόθηκε ο Χριστιανισμός, ως «παλαιά διαθήκη» αναγιγνωσκόταν ο Όμηρος, όπου εξαίρεται το ιδεώδες της ανδρείας (πρβλ. *Αινειάδα* και τον επίλογο αυτής με τη σφαγή του εχθρού) και ως «καινή διαθήκη» ο Πλάτων (με το ιδεώδες της σοφίας), αν και ο τελευταίος απορρίπτει τον πρώτο (Όμηρο). Κατεξοχήν θανάσιμη αμαρτία για τον Ελληνισμό (όπου όμως η «θρησκεία» δεν προϋποθέτει απαραίτητα «ηθική») ήταν η φιλαυτία-πλεονεξία ενώ για τον Ιουδαϊσμό η πορνεία.
5. Η ανωτέρω ποικιλία έχει οδηγήσει και σε προσπάθειες **συμπύκνωσης της ηθικής σε μία μόνον πρόταση** τόσον στον εθνικό (δελφικά παραγγέλματα: *Γνώθι σαυτόν-Μηδέν άγαν*) όσο και στον ιουδαιοχριστιανικό χώρο (*Χρυσός Κανόνας* [*Επί του Όρους* Mτ. 7, 12][[6]](#footnote-6), «Αγάπη προς τον Θεό ***και*** τον πλησίον» (= α’ + β’ πλάκα της Διαθήκης // α’ + β’ «στροφή» Πάτερ Ημών), «Αγάπα και κάνε ό,τι θέλεις» (Αυγουστίνος: **Dilige, et quod vis fac[[7]](#footnote-7)** *βλ. ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΙΙ*), «Γίνε ό,τι είσαι» κ.ο.κ.).
6. Σε κάθε περίπτωση θέματα ηθικής πραγματεύεται στην αρχαιότητα ο **συμβουλευτικός λόγος,** ο οποίος εκφωνείται στην εκκλησία του δήμου και αποσκοπεί στο δίπολο **«προτροπή-αποτροπή»** για να διασαφηνίσει το **«συμφέρον-βλαβερόν»** (Αριστοτ. *Ρητ.* 1.3.3). Στο πλαίσιο αυτού του ρητορικού είδους (που χρησιμοποιεί ευρέως και ο Παύλος στις επιστολές του) γίνεται και η λεπτή διάκριση μεταξύ «προτροπής» και παραίνεσης (Ψευδο-Ισοκράτης, *Δημόνικος* 3-5). Περί της ηθικής του 1ου αι., ο οποίος και μας απασχολεί στην παρούσα εργασία, εκτός από τις 125 *Ηθικές Επιστολές* του στωικού «Ισπανού» Σενέκα από την Κόρδοβα (επιμελητή του Νέρωνα στην πρώτη χρυσή πενταετία της βασιλείας του) και τα *Ηθικά* του πρωθιερέα των Δελφών Βοιωτού Πλουτάρχου, χρήσιμα είναι τα κείμενα του επικούρειου Φιλόδημου (1ος αι. π.Χ.) [[8]](#footnote-8), του στωικού Μουσώνιου Ρούφου (1ος αι. μ.Χ. επιμελητή του ανεψιού του Νέρωνα στη Ρώμη και δασκάλου του Επίκτητου) (πρβλ. Marcus Tullius Cicero, *Περί καθηκόντων*) [[9]](#footnote-9).
7. Στα ελληνορρωμαϊκά χρόνια, όταν αναβιώνει το αίτημα περί Ηθικής, για πρώτη φορά στην παγκόσμια ιστορία επιτυγχάνεται **παγκοσμιοποίηση** στηριγμένη σε τρεις πυλώνες: κοινή γλώσσα, ενιαίο ισχυρό νόμισμα, ανεπτυγμένο διαδίκτυο. Ο ***κοσμοπολίτης (genus humanum)***[[10]](#footnote-10)της εποχής *των σωτήρων* αισθανόταν τον εαυτό του ως μία ασήμαντη και αμελητέα ποσότητα μέσα σε κολοσσιαία συγκροτήματα[[11]](#footnote-11) χωρίς όμως η πόλη να έχει απολέσει εντελώς την ιδιοπροσωπία της και τη δυνατότητα να λαμβάνει κάποιες «εσωτερικές»αποφάσεις. Όντας ταυτόχρονα έρμαιο σε ανεξέλεγκτες από αυτόν δυνάμεις, έθετε με αγωνία το ερώτημα *τίνες ἦμεν͵ τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν͵ [ἢ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν͵ πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις͵ τί ἀναγέννησις* (Κλήμ. Αλεξ., *Εκ των Θεοδότου* 4.78,2). Επιπλέον αντιμετωπίζοντας οικονομική κρίση (χρέη) και ταυτόχρονα ηθικά διλήμματα, αναζητούσε τη **σωτηρία (salus)** από το τραγικό βάρος του πόνου, του φόβου του θανάτου και των ενοχών[[12]](#footnote-12).
8. Στα υπαρξιακά ερωτήματά του προσπάθησαν να απαντήσουν κυρίως η φιλοσοφία και η μύηση στα μυστήρια. Στο σημείο αυτό πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι στην εποχή του Π. η φιλοσοφία δεν απασχολούσε αποκλειστικά μια «ελίτ του πνεύματος» που αρεσκόταν σε διανοητικές πτήσεις. Συνδεόταν άρρηκτα και με τη «θεολογία» αλλά και με την καθημερινή δίαιτα-ζωή (***λάιφ στάιλ)*** καθώς ακριβώς έδινε μεγάλη έμφαση **στην ηθική** δηλ. στην πρακτική μέθοδο επίτευξης ευτυχίας/ ευδαιμονίας. Δεν ήθελε να ερμηνεύσει τον κόσμο και ιδίως τον άνθρωπο, **αλλά κατεξοχήν να τον θεραπεύσει («επιμέλεια ψυχής» - «τέχνη αλυπίας»**[[13]](#footnote-13)). Αν και δεχόταν οξεία κριτική (α) ένεκα της **«πολυφωνίας»** των φιλοσοφικών ρευμάτων και (β) **της ασυνέπειας** των ίδιων των φιλοσόφων (= αναντιστοιχία λόγου [*έπους*] και ζωής [*έργου*]), έχοντας πάψει να έχει την Αθήνα ως επίκεντρό της, αποτελούσε υπόθεση καθημερινή (street level activity)[[14]](#footnote-14) που απασχολούσε την «αγορά» (ακρόαση στα *carrefour* - τις διασταυρώσεις), και τα συμπόσια μετά τα **δείπνα** ενώ (όπως ήδη διαπιστώσαμε στην περίπτωση του Σενέκα) αποτυπωνόταν και μέσω **επιστολών**. Είχε κατά βάση **ατομιστικό** χαρακτήρα, **ορθολογική** μέθ***οδο*** και αποσκοπούσε στην **ευδαιμονία**[[15]](#footnote-15)**.** Απουσιάζει στο «λεξιλόγιό της» η κενωτική-θυσιαστική αγάπη χάριν του «άλλου», η ταπείνωση, αλλά και οι έννοιες «συνείδηση» και «θέληση», όπως νοούνται σήμερα. Επίσης το προβαλλόμενο πρότυπο (μοντέλο) **του *αυτάρκη και σπουδαίου* σοφού,** παρότι σε πολλά σημεία ταυτίζεται με τον «άγιο των ελληνορρωμαϊκών χρόνων» **Σωκράτη**, είναι μια **Ου-τοπία**, όπως και η ιδανική πολιτεία. Σημειωτέον ότι εκτός του Σωκράτη, ταυτόχρονα προβαλλόταν ως πρότυπο ο Ηρακλής, ο οποίος μέσω της υπερνίκησης των «παθών» του, αρπάχθηκε στον ουρανό και προβλήθηκε ως υιός του Θεού.
9. Τα κυριότερα φιλοσοφικά ρεύματα τον 1ο αι. μ.Χ. ήταν αυτά (α) των **Στωικών («Απέχου και Ανέχου»)** και (β) των **Επικούρειων («Λάθε βιώσας» - αταραξία[[16]](#footnote-16)**). Οι τελευταίοι είχαν συγκροτήσει Κοινόβιο (= Κήπο) όπου ζούσαν λιτά και κοινοβιακά (χωρίς όμως κοινοκτημοσύνη αφού αυτό δήλωνε απιστία και όχι πίστη), σε ατμόσφαιρα φιλίας και *ψυχ-αγωγίας* Έλληνες και ξένοι ομοϊδεάτες, ακόμη και δούλοι και εταίρες (*γελᾶν ἅμα δὴ καὶ φιλοσοφεῑν.* Επικ., *Προσφων.* 41)[[17]](#footnote-17). H «ποιμαντική» του Κήπου προέβλεπε **άσκηση** (στον τρόπο ζωής που εγκαινίασε ο φιλόσοφος) και **θεραπεία** (μέσω προσωπικών ***διαλόγων*** με λογοδοσία και συμβουλευτική). Μάλιστα υπήρχε ανταλλαγή επιστολών και επισκέψεων μεταξύ του φιλάσθενου Επίκουρου και των «κοινοβίων» του στα αιγαιοπελαγίτικα νησιά και τη Μικρά Ασία. Παράλληλατο κήρυγμα της ηδονής διαστρεβλωμένο κατέστη δημοφιλές στις μάζες, στις οποίες κυριαρχούσε το σύνθημα: *φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνῄσκομεν* (Α΄ Κορ. 15, 32)[[18]](#footnote-18). Γνωστοί ήταν και (γ) οι *θυρεπανοίκτες* **Κυνικοί** με τη γνωστή *αυθάδεια* (Αντισθένης, Διογένης εκ Σινώπης). Οι τελευταίοι φέροντας τον φθαρμένο τρίβωνα (κάτι σαν το «τζιν»), τη βακτηρία και την πήρα (το σακκούλι για συλλογή ελεημοσύνης) κινούνταν στο περιθώριο της «πολιτισμένης» Κοινωνίας (με σύνθημα «παραχαράσσειν το νόμισμα» [[19]](#footnote-19)).
10. Ενώ μάλιστα σήμερα τώρα είναι της μόδας μάλλον ο «επικουρισμός» (με αρκετή δόση, όμως, «στωικισμού»-γιόγκα), τότε κυρίαρχος ήταν ο «στωικισμός» που ενώ διώχθηκε επί Δομιτιανού, κατέλαβε «το θρόνο της Ρώμης» επί Τραϊανού[[20]](#footnote-20). Ο τελευταίος επηρέασε και τον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό.[[21]](#footnote-21) Χαρακτηριστικός εκπρόσωπος της νεότερης Στοάς, ο οποίος σύμφωνα με τον Wright «ανατράφηκε στον ίδιο δρόμο με τον Π.»[[22]](#footnote-22) είναι ο χωλός γιος σκλάβας Eπίκτητος από την Ιεράπολη της Μικράς Ασίας, ο οποίος «άνοιξε το θεραπευτήριό»του στη Νικόπολη (από όπου πέρασε ο Π.). Η **ευδαιμονία**, σύμφωνα με τους πανθεϊστές **στωικούς**, οι οποίοι σημειωτέον ότι είχαν ως πυρήνα τους την Ποικίλη Στοά στην είσοδο της πολυσύχναστης Αγοράς, επιτυγχάνεται όταν ο άνθρωπος αναχωρεί τροπικά από τον κόσμο, τε. απελευθερώνεται από τα εξωτερικά πράγματα και τα άλογα πάθη, και βυθίζεται στον εαυτό του (πρβλ. Βουδισμός-Ινδουισμός). Οφείλει να ζει ***κατά φύση/λόγο***. Αυτή η διατύπωση δεν έχει κάποια *οικολογική* χροιά, αλλά σημαίνει να συνειδητοποιήσει κάποιος ότι αυτό που διαπερνά και μορφοποιεί ως σπερματικός λόγος το πανείναι το **απρόσωπο πύρινο πνεύμα** που φανερώνεται *ως έξις* στα φυτά, *φύσις* στα ζώα, *λόγος/λογικό* στον άνθρωπο που στέκεται όρθιος και διαθέτει «γλώσσα». Μέσω του λόγου ο βροτός θα κατανοήσει ποια από αυτά που τον περιβάλλουν είναι *ἐφ' ἡμῖν* και ποια δεν είναι, οπότε θεωρούνται *ἀπροαιρετικά, ἀλλότρια, ἀδιάφορα* και δεν συμβάλλουν στην εσωτερική ελευθερία. ελεύθερος είναι όποιος είναι ικανός να σκεφθεί *λογικά* και συνδυάσει τη **θέα** των πάντων με την **ερμηνεία** και τη **δοξολογία**. Χρησιμοποιούν (α) την **εικόνα του ηθοποιού**, ο οποίος οφείλει πάνω στο σανίδι να παίζει καλά το ρόλο που του επιφυλάσσει η Τύχη/ Πρόνοια με τη συνείδηση ότι μόλις πέσουν τα φώτα θα είναι ένας απλός βροτός μόνος με τον ***δαίμονά*** του (υιός Θεού) (Επίκτητος, *Εγχ.* 17). Επιλέγουν ακόμη (β) την **εικόνα** **του σκύλου** που έχει δεθεί σε ένα κάρο (Ιππόλυτος, *Κατά πασών αιρέσεων έλεγχος* Α’ 21). Είτε σέρνεται από την Ειμαρμένη είτε ακολουθεί εκούσια τρέχοντας έχοντας τοποθετήσει ως ηνίοχο του θυμικού και του επιθυμητικού του τον λόγο. Αυτό σημαίνει ότι ποτέ *ο στωικός φιλόσοφος δεν προηγήθηκε των γεγονότων. Το πολύ πολύ ήθελε να ακολουθεί δίχως μεγάλο περισπασμό. Ο Επίκτητος το λέγει totidem verbis: «****Μη ζητείς, αυτό που συμβαίνει, να συμβαίνει όπως το θέλεις, αλλά να θέλεις όλα τα πράγματα συμβαίνουν όπως συμβαίνουν». Επίσης ενώ γινόταν λόγος για συμπάθεια – κοινωνία – οικείωση*,** *ο στωικός επανελάμβανε ότι πρέπει να αποφεύγει την παράφορα την ορμητικότητα. Δεν πρέπει να ερεθιζόμαστε με τους άλλους, ακόμα και όταν τους τιμωρούμε, ακόμα και όταν με το θάνατο ή την εξορία τους αποκόβουμε από την κοινωνία. Να τους αφανίσουμε, αλλά χωρίς μίσος, θα μπορούσε κανείς να πιστέψει ότι αυτό είναι καλοσύ­νη. Αλλά δεν είναι άλλο από αδιαφορία. Ο στωικός προ­έτρεπε, παρά τη θέληση του, να φέρονται στους ανθρώ­πους σα να ήταν πράγματα. Απ' όπου, το ένα από τα μεγάλα παράδοξα του στωικισμού: ο άνθρωπος ήταν πάντα «το άλλο», αυτό που απειλεί να περιστείλει την εσωτερική και αμείωτη ελευθερία της κρίσης του στωι­κού- Σε τελευταία ανάλυση, οι στωικοί μπορούσαν να έχουν ήσυχη τη συνείδηση τους, ακόμα και αφού είχαν αφανίσει τους ομοίους τους -αρκεί αυτό να είχε γίνει sine ira, sine odio. […]* *Ο στωικός δεν ήθελε σίγουρα να χαθεί μέσα στις της εκλεκτικής γλυκύτητας. Αλλά το έκανε επειδή στο βάθος τις φοβόταν, και φανταζόταν ότι, με αυτές τις καλοσύνες, η ζωή θα μπορούσε να «αναφανεί πάλι». Θα όφειλε, επομένως, να προηγηθεί αυτή. Όμως πώς να το κάνει, όταν κανείς αρνείται να πρωτοστατήσει οπουδήποτε και προτιμά να μείνει στην οπισθοφυλακή;* [[23]](#footnote-23)*.*
11. αυτή η στωική **ατομιστική** ηθική, με σημείο αναφοράς τον απρόσωπο λόγο, αναφέρεται σε ***καθήκοντα*** και ***κατορθώματα*** και συμπυκνώνεται είτε στο *απέχου και ανέχου*(αυτονόμηση από τον κόσμο και τον χρόνο [**αυτάρκεια])**, είτε στο *θα ζεις ανάμεσα στους**ανθρώπους σαν θεός (*θεοποίηση της ανθρώπινης σκέψεως). Τελικά αποδεικνύεται, όμως, **αδιέξοδη** καθώς ο άνθρωπος *κλείνει τα μάτια στη σκληρή πραγματικότητα και καταφεύγει με κάποια φαινομενική ελευθερία σε έναν κόσμο εσωτερικά διεσπασμένο και κομματιασμένο. Απορρίπτει με διαλεκτική οξύνοια κάθε εξωτερικό περιορισμό, δέσμευση ή τύχη, και παρόλα αυτά δεν μπορεί να ελευθερωθεί από τη διάσπαση και το σχίσμα που επικρατεί στη σκέψη και τη θέλησή του, παραμένοντας* ***αιχμάλωτος του εαυτού του, του δυστυχισμένου πλανερού εγώ του***[[24]](#footnote-24)*. η αταραξία του Επικούρου και η απάθεια της Στοάς είναι δίδυμες αδελφές και θυγατέρες της απελπισίας (Lightfoot). Η αυτοκτονία προβάλλει ως η ύστατη προσπάθεια φυγής και ελευθερίας*[[25]](#footnote-25). Η πόρτα πάντα είναι πάντα ανοικτή για να αναχωρήσει ο στωικός από τον κόσμο μέσω της αυτοχειρίας.
12. Κατεξοχήν βεβαίως οι Ρωμαίοι είχαν διαμορφώσει μια στάση ζωής - «κολλάζ» **(ταυτότητα patschwork)** συνθέτοντας διάφορα ρεύματα. Αυτό στο οποίο αρεσκόταν η ελίτ ήταν εκτός από τη ρητορική, τα λουτρά και την ένδυση της τηβένου, το αίμα της αρένας και η σεξουαλικότητα στα δείπνα. Τελικά, σύμφωνα με το M. Albrecht *όπως στην αρχαία Κίνα κάποιος γεννιόταν ως ταοϊστής και πέθαινε ως βουδιστής, έτσι και κάθε Ρωμαίος ως homo politicus ήταν στωικός, ως ιδιώτης επικούρειος και σύμφωνα με τις φιλοσοφικές του πεποιθήσεις, ανάλογα με τις περιστάσεις πλατωνικός ή νεοπυθαγόρειος*[[26]](#footnote-26)*.* Ιδιαιτέρως τον ηγεμόνα έπρεπε να στολίζουν **η clementia, iustitia και pietas (επιείκεια, δικαιοσύνη και ευσέβεια).** Σε αρκετούς κύκλους χαρακτηριστική ήταν και η ανάκριση ή μάλλον απολογισμός («σκανάρισμα») της συνείδησης κάθε εσπέρας πριν τον ύπνο αναφορικά με το τι λάθος έκανε και τι καλό μπορούσε να πραγματοποιήσει αλλά δεν το έπραξε (Σενέκας, *De Ira.* πρβλ. Πλάτων, *Πολιτεία* 9.571e-572d).
13. Ταυτόχρονα αυτήν εποχή έχουμε έντονη κινητικότητα (**περιπλάνηση**) με στόχο **τη μύηση σε μυστήρια** θεοτήτων που πάσχουν και ανίστανται και την ελπίδα της αθανατοποίησης[[27]](#footnote-27). Χαρακτηριστική στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου από το Αλγέρι, η περίπτωση του Λούκιου Ένεκα της υποταγής/ροπής του στις ηδονές αλλοιώθηκε στην «πατρίδα»της μαγείας, τη Θεσσαλία στο σύμβολο του θεού Τυφώνα: τον όνο/γάιδαρο. Αγωνίσθηκε μετά από περιπέτειες και περιπλάνηση να ανακτήσει την άνοιξη του 150 μ.Χ. στις Κεγχρεές της Κορίνθου την «πρώτη»-αυθεντική του ταυτότητα. Αυτό το πέτυχε μέσω της επέμβασης της Μεγάλης Μάνας Ίσιδος και της βρώσεως ρόδων. Σε αυτό το έργο περιγράφεται και η αντίστοιχη περιπλάνηση της Ψυχής μέσω της επίσκεψης ακόμη και στον Άδη να ανακαλύψει και να συζευχθεί την «πρώτη» της αγάπη, τον Έρωτα. Βεβαίως στα ελληνορρωμαϊκά χρόνια ο κανόνας ήταν ότι η θρησκεία ή μάλλον θρησκείες (= θυσίες, οιωνοσκοπίες), που δεν είχαν ιερά βιβλία τα΄υπου Βίβλου, δεν συνδέονταν με την «ηθική».
14. Πραγματοποιούμε ένα άλμα ιστορικό για να έλθουμε στο σήμερα, όταν και πάλι καθιερώνεται **παγκοσμιοποίηση** στηριγμένη σε τρεις πυλώνες (όπως και την εποχή της γέννησης του Κυρίου): κοινή γλώσσα, ενιαίο ισχυρό νόμισμα, ανεπτυγμένο διαδίκτυο. Προφανώς με την ανατολή της β’ χιλιετίας δεν δικαιώθηκαν τα «χιλιαστικά οράματα» ή και το αντίθετο, οι υπεραισιόδοξες προβλέψεις που είχαν ανθήσει τις δύο τελευταίες δεκαετίες της α’ χιλιετίας (πρβλ. «Μπαίνουμε στον Υδροχόο»[[28]](#footnote-28)). Δικαιούμαστε, όμως, να ομιλούμε για μια νέα Εποχή στην οποία έχει εισέλθει η ανθρωπότητα θέτοντας ως ορόσημο την 11η.09.2001. Η κατάρρευση των δίδυμων πύργων προκάλεσε κατάπληξη παγκοσμίως, και διότι επανήλθε στην ατζέντα του μεταμοντέρνου ανθρώπου ο «παρωχημένος» παράγων «θρησκεία» και διότι αυτό το τρομοκρατικό χτύπημα, όπως και η απεγνωσμένη αντίδραση των «κατοίκων» των δίδυμων πύργων μεταδόθηκαν ζωντανά σε όλους τους δέκτες, μεταμορφώνοντας το «τοπίο» της *πληροφορίας***.** Πλέον στον αιώνα της επονομαζόμενης **Δ’ Βιομηχανικής** (κατ’ ουσίαν Τεχνολογικής) **Επανάστασης, παράγων διαμόρφωσης** (ίσως και μετάλλαξης) **ταυτότητας,** και ατομικής και συλλογικής (πρβλ. Αραβική Άνοιξη), δεν είναι μόνον ούτε το ατομικό «DNA» ούτε το κοινωνικό περιβάλλον αλλά και **η περιπλάνηση** στο WWW (World Wide Web), το οποίο αρχικά δημιουργήθηκε για να διευκολύνει την επικοινωνία των επιστημόνων στο Κέντρο πυρηνικών ερευνών **CERN** της Γενεύης. Για τα παιδιά, τα οποία **γεννήθηκαν το 2000**, είναι αδιανόητη η ζωή χωρίς αυτό το «σερφάρισμα» στο αχανές του Κυβερνοχώρου (Ίντερνετ). **2, 5 δις μοναχικοί τύποι** σερφάρουν στον εικονικό κόσμο (virtual reality), αναλώνοντας εκεί πολύ περισσότερο από τον χρόνο που επενδύουν στην πραγματική ζωή τους αφού λησμονούν ότι ο κυβερνοχρόνος δεν είναι αχανής όπως ο κυβερνοχώρος. Επιπλέον σήμερα δεν διδάσκουν οι γονείς τα παιδιά αλλά αυτά «μαθαίνουν» τους γονείς. Κι αυτό διότι αν και έχουμε επανέλθει στην «εποχή των καυσόξυλων» ένεκα της οικονομικής κρίσης, ο «κύκλος της καινοτομίας» (*Innovation cycle =* η περίοδος κατά την οποία συντελείται μια καινοτόμα αλλαγή) δεν διαρκεί αιώνες αλλά ελάχιστα χρόνια ή και μήνες («απώλεια/σχετικοποίηση της Παράδοσης») ενώ έχει βαθιά επηρεαστεί ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον χώρο (*κυβερνο*χώρος- Μάτριξ) και τον χρόνο. **Σημειωτέον ότι το πρώτο i-phone βγήκε στην αγορά το 2007[[29]](#footnote-29)** ενώ σήμεραη ίδια η «νοημοσύνη» των υποστηρικτών της Γκουγκλ δεν μπορεί απόλυτα να παρακολουθήσει/ελέγξει την τεχνητή νοημοσύνη/τους αλογόριθμους του εργαλείου τους. Άλλωστε ο ίδιος ο υπολογιστής κινδυνεύει να υποκαταστήσει το ανθρώπινο δυναμικό αφού στο μελλοντικό εργοστάσιο θα είναι απαραίτητα μόνο δύο πλάσματα: «ένας άνθρωπος για να ταΐζει ένα σκύλο και ο σκύλος για να αποσύρει τον άνθρωπο από την οθόνη». Κυρίαρχες έννοιες της εποχής μας είναι η συνεχής επικαιροποίηση, η ταχύτητα/ταχύτητες (speed) και η «κινητικότητα» (mobility) παρότι ο χρήστης όχι μόνο δεν είναι απαραίτητο να βρίσκεται καθημερινά στον επαγγελματικό χώρο αλλά συνήθως είναι καθηλωμένος σε ένα κάθισμα.
15. Πλέον το να είσαι On *[****24/24 ώρες*** *στον κυβερνοχώρο [Cyberspace])* είναι πολύ σπουδαιότερο από το να λειτουργείς Off Line, στην πραγματική ζωή (*Real Life)*.***(α)*****Οι θύρες εισόδου (τα Πόρταλς) στο Διαδίκτυο είναι ποικίλες και πανταχού παρούσες**: Lap Top, Tablet *και* έξυπνα κινητά (Smartphone), τα οποία κατέχουν κεντρική - δεσπόζουσα θέση και στο «τραπέζι» που μοιραζόμαστε εκτός οικίας. *(β)* **Οι δράσεις επίσης πολύχρωμες**: Παιχνίδια (Online Games), κοινωνικά δίκτυα (sozialen Netz), επίσκεψη σε Ιστότοπους (Blog), συζήτηση σε φόρα διαλόγων (Chatrooms). ***(γ)*** Ο χρήστης προ(σ)καλείται **να διαχειρίζεται ταυτόχρονα** πολλά ανοικτά παράθυρα (Super – Multitasker), κατακλυζόμενος από ποικίλα ερεθίσματα (αφού ειδοποιείται συνεχώς για επισκέψεις, μηνύματα, κ.ο.κ.) και εισροή πολλαπλών πληροφοριών (< πολλαπλή δραστηριότητα - ανταγωνισμός). Όντως μέσω των προϊόντων της Silicon Valley δεν «καταναλώνει» απλώς θέαμα, όπως έπραττε η προηγούμενη γενιά στην σκοτεινή αίθουσα του κινηματογράφου και τη «βιομηχανία ονείρων» του Hollywood επίσης της Καλιφόρνια, αλλά έχει να επιλέξει από εναλλακτικά σενάρια (σύνθημα: «ανακάλυψε το γονίδιο της ανακάλυψης μέσα σου»). Ενίοτε, όμως, υποκύπτει στον πειρασμό να είναι προσβάσιμος ***24 ώρες το 24ωρο*** με τον εγκέφαλο (περιοχές του ιππόκαμπου) να βρίσκεται σε υπερδιέγερση και ήδη να είναι εμφανείς οι δυσκολίες μάθησης και συμπτώματα κατάθλιψης από την διαδικτυακή εξάρτηση. ***(δ)*** Ταυτόχρονα ***διαμορφώνεται μια Κοινότητα/ή μάλλον Κοινότητες με πλήθος συν+τρόφων*** (*Peers*) σε όλους την υφήλιο χωρίς τους παραδοσιακούς δεσμούς και δεσμεύσεις. Σημειωτέον ότι μια ιδεατή κοινότητα και φιλική προς τον άνθρωπο συγκροτείται ήδη από τον αρχέγονο κόσμο το πολύ από 250 ανθρώπους**. Εν προκειμένω** διαμορφώνεται από τους Netzjunkies και ένα **νέο Λεξιλόγιο («Κοινή Αγγλική»** ως «Κώδικας»**).** Βεβαίως και Κοινότητες, αποκλεισμένες μέχρι σήμερα από τα «μονοπωλιακά» ΜΜΕ, ανακαλύπτουν ένα φόρουμ προβολής και έκφρασης ενώ γενικότερα ο άνθρωπος μπορεί ανετότερα να συνομιλήσει για «απαγορευμένα» ανθρώπινα, ψυχολογικά και κοινωνικά θέματα που αφορούν εκτός των άλλων και στην προσωπική ανακάλυψη ταυτότητας**. (ε)** Το επόμενο βήμα είναι το επονομαζόμενο Internet of things . Γίνεται δηλ. λόγος για ένα κόσμο όπου όλα θα είναι συνδεδεμένα μεταξύ τους, η ενέργεια θα είναι αποδοτική και όλα θα οδηγούνται από τη γνώση που θα λαμβάνουμε με την χρήση advanced analytics[[30]](#footnote-30). Ταυτόχρονα η διαφήμιση προϊόντων και υπηρεσιών θα γίνεται αυστηρά εξατομικευμένα. Έτσι το Διαδίκτυο εκτός από παράγων ταυτότητας, πλέον θεωρείται και **ως έκτη αίσθηση** ενώ στο άμεσο μέλλον θα ισχύει το «τεχνολογία ενεδύσασθε» αφού και τα ενδύματα θα είναι «έξυπνα» μέσω αισθητήρων που θα μεταδίδουν δεδομένα για τον τρόπο ζωής και το προσδόκιμο θανάτου, κάτι που ήδη συμβαίνει για να προσδιορίζονται ανάλογα και τα «ασφάλιστρα» εκάστου.
16. Η πρώτη αναμενόμενη αντίδραση από έναν «θεολόγο» είναι η άρνηση των αλλαγών που συντελούνται σήμερα επί τη βάσει της επίκλησης της παράδοση**ς («Επιστροφή ολοταχώς στις Πηγές»). Ίσως μάλιστα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί «αντιρρητικά» η πλέον γνωστή «παραβολή» του αρχαιοελληνικού κόσμου: ο Μύθος του Σπηλαίου** από την Πολιτεία του Πλάτωνα. Ο ίδιος ο Πλάτων θεωρούσε την ανακάλυψη της γραφής παρακμή για τη **μνήμη,** μητέρα των [Μουσών](https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%BF%CF%8D%CF%83%CE%B5%CF%82) από τον [Δία](https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%94%CE%AF%CE%B1%CF%82_%28%CE%BC%CF%85%CE%B8%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1%29) (Φαίδρος[[31]](#footnote-31)) αν και η γραφή αποδεικνύεται μέσον απομνημόνευσης.  **Κι όμως ο Χριστιανισμός όχι τυχαία γεννήθηκε και διαδόθηκε σε έναν για πρώτη φορά παγκοσμιοποιημένο Κόσμο αξιοποιώντας και όχι δαιμονοποιώντας το διαδίκτυο που του πρόσφερε η ρωμαϊκή αυτοκρατορία** «Αυγούστου Μοναρχήσαντος», όπως πολύ εύστοχα αφηγείται ο Λουκάς στο Ευαγγέλιό του και «ψάλλει» η Κασσιανή στον Εσπερινό των Χριστουγέννων («Αὺγούστου μοναρχήσαντος»). Έτσι: **Α.** Πολύ γρήγορα η Κοινότητα, αντί του ογκώδους ειληταρίου που χρησιμοποιείται μέχρι σήμερα στη Συναγωγή[[32]](#footnote-32), υιοθέτησε **το «Τάμπλετ»** - τον **Κώδικα, καθώς πρόσφερε τη δυνατότητα της φορητότητας και της εύκολης αναζήτησης** των χωρίων (σελίδες «μπρος-πίσω» αντί «σκρόλινγκ»). Μάλιστα οι στήλες του Κώδικα είχαν το «φορμάτ» που έχουν σήμερα «μηνύματα» και ακολουθούν και οι μοντέρνες εκδόσεις της Βίβλου, οι φιλικές προς τους νέους. **Β.** Ήδη πρώτα από τον Παύλο (Π.) καθιερώνεται η**Επιστολή** (το «Μέιλ»),καθώς δεν είχε τη δυνατότητα φυσικής παρουσίας σε αγαπημένους του παραλήπτες. Μάλιστα στη Β’ Τιμ. (4, 13) ο φυλακισμένος απόστολος μαζί με τη φελώνη του, θέλει οπωσδήποτε να του φέρουν τα βιβλία και τις μεβράνες. Αυτή η «εξάρτησή» του συνδέεται με την ανάγκη επικοινωνίας. Εν συνεχεία η «επτάδα των επιστολών» χρησιμοποιήθηκε κατά κόρον και από άλλους ηγέτες χριστιανούς (Ιωάννης Αποκάλυψης, Ιγνάτιος Αντιοχείας) Μία χιλιετία αργότερα η Βίβλος, **ως πρώτο τυπωμένο βιβλίο,** θα διαδραματίσει καταλυτικό ρόλο στην πραγματοποίηση της Μεταρρύθμισης, αλλά και στην ανάδυση της ατομοκεντρικότητας και τον εθνικισμού. **Γ.** Όλες οι μετακινήσεις του Π. και των συνεργατών του προϋποθέτουν **πλήρη αξιοποίηση του Διαδικτύου της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και των άστεων αυτής.** Άλλωστε ένα από τα χαρακτηριστικά του «κινήματος» του πρώτου Χριστιανισμού, που τον διαφοροποιεί από ομοειδή «κολλέγια-θιάσους», ήταν και η αίσθηση της **οριζόντιας *Οικουμενικότητας* της Εκκλησίας** (που είχε ως πυρήνα της την κατ’ οίκον εκκλησία 30 προσώπων), την οποία, όμως, συνέδεσε **με ένα κοινό κάθετο σημείο αναφοράς**: την ελεύθερη από τη νομοτέλεια και τους ετεροπροσδιορισμούς πατρίδα - «άνω Ιερουσαλήμ». Βεβαίως η Βίβλος παρά τη «μοντέρνα έκδοσή της» σε κώδικα, προϋποθέτει τη Μεγάλη Βίβλο (τη Φύση) και συγκέντρωση όχι μόνο 16 λεπτών. **Δ.** Ένα άλλο ριζοσπαστικό στοιχείο του «άθεου» Πρώτου Χριστιανισμού απέναντι στις παραδοσιακές λατρείες της εποχής του, το οποίο τον καθιστά «φιλικό» προς τη «φιλοσοφία» του Διαδικτύου, ήταν ***1.*** Η απομυθοποίηση του σύμπαντος και της θρησκείας, ***2.*** το γεγονός ότιδεν είμαστε ετεροπροσδιορισμένοι από (i) το αρχέγονο μυθικό παρελθόν και (ii) το ανήκειν στο έθνος-τη φυλή (πρβλ. την *Αρχαιολογία* του Ιωσήπου) αλλά από το μέλλον**-τα Έσχατα** ενώ και ***3.*** το παρόν βιώνεται από τον «οικουμενικό» άνθρωπο σε μια κοινότητα μικτή χωρίς τη λογική της «πυραμίδας» και τα στεγανά των συνόρων (εγκατασπορά και όχι διασπορά»).
17. Ο ίδιος ο Π. προτείνει ένα ήθος, το οποίο που **δεν είναι αποκλειστικό των αξιών που είχε υιοθετήσει ο ελληνορρωμαϊκός κόσμος**, αλλά συμπεριληπτικό. Θα εστιάσω στην επιχειρηματολογία του Π. **στην Α’ Κορινθίους** που απευθύνεται σε μια Εκκλησία εξ εθνών «αγίων» (παρά τα «σαρκικά»προβλήματα) με έντονη συναίσθηση οικουμενικότητας και ταυτόχρονα συνέχειας προς τον αρχαίο Ισραὴλ: *σὺν* ***πᾶσιν*** *τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* ***ἐν παντὶ τόπῳ*** (1, 2. πρβλ. 10,1: ***οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες*** *ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν*). Αυτή η επιστολή, η οποία όπως ήδη αποδεικνύεται από το πρώτο επιχείρημα, δεν είναι η *πρώτη* επιστολή προς τη συγκεκριμένη Κοινότητα, είναι σημαντική για την αποκρυπτογράφηση της ηθικής του Πρώτου Χριστιανισμού, καθώς στην καρδιά της θίγονται τα δύο βασικά νεύρα κάθε ανθρώπινου οίκου καθώς συνδέονται με τα δύο βασικά ένστικτα. Πρόκειται για την κλίνη (γενετήσιες σχέσεις-αναπαραγωγή) και το τραπέζι (τροφή-αυοσυντήρηση και *συν*ύπαρξη-κοινωνία). Σημειώνει ο Π.: ***(α)*** στο **κεφ. 5** ότι ουσέποτε τους κάλεσε να απομακρυνθούν από το αμαρτωλό περιβάλλον: *9Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις****, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν.*** *11νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ᾖ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν. 12 τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; 13τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ.* ***ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*** (στ. 9-13. πρβλ. Β’Κορ. 6, 17-18). ***(β)*** Παρά το γεγονός ότι από τον άγαμο ή χήρο Π. εξαίρεται η παρθενία ενόψει της περατότητας του κόσμου, στο **κεφ. 7** αποτρέπεται το διαζύγιο από τον άπιστο σύζυγο, εάν βεβαίος εκείνος δεν το θελήσει. Είναι αξιοσημείωτα εν προκειμένω τα εξής: (1) Η αγιότητα νοείται **ως κάτι ενεργητικό-θετικό** που μεταδίδει ο ευσεβής στο έτερο ήμισυ μέσω της «οφειλής» και όχι ως κάτι «αρνητικό»: ως η μη μετάδοση «ακαθαρσίας» από τον άπιστο (όπως την «καρδιά της Πεντατεύχου» και το πρώτο «αναγνωστικό των Εβραιόπουλων, το Λευιτικό [πρβλ. Α’ Έσδρα] – αλλά και τη φύση, όπου κάποιος «κολλάει ασθένεια»). (2) Ενώ για πρώτη φορά δίνεται στη γυναίκα η δυνατότητα της παρθενίας, του να μην υποταχθεί στα δεσμά του γάμου, ο στόχος της **ένωσης του ζεύγους δεν είναι αποκλειστικά η απόκτηση τέκνων**, όπως συμβαίνει σε ηθικολόγους της εποχής (π.χ. Μουσώνιος Ρούφος), ούτε γίνεται αναφορά σε ενεργητικό-παθητικό «σκεύος» (πρβλ. Α’Θεσ 4, 4)[[33]](#footnote-33). (3) Ήδη φυσικά αποδομείται και η αντίληψη ότι μέσω της σεξουαλικής πράξης μεταδίδεται κάτι μιαρό και «κληρονομείται» το προπατορικό ή μάλλον προμητορικό αμάρτημα, όπως διαδόθηκε από τον ιερό Αυγουστίνο και εντεύθεν. Εν προκειμένω ένεκα της αγιότητας του ενός μέλους, θεωρείται άγιος ο καρπός της σχέσης, τα παιδιά (τα οποία ήδη στην «Κατήχηση περί Ηθικής» του Ι. Χριστού στο Μκ. 9-10 προβλήθηκαν ως μοντέλα[[34]](#footnote-34)). ***(γ)*** **Στο κεφ. 14** στη σύναξη των Χριστιανών υπονοείται η παρουσία και «απίστων» και ο κίνδυνος να θεωρηθούν οι χαρισματούχοι Χριστιανοί ως μαινόμενοι. Έτσι εκείνοι προτρέπονται να προφητεύουν και να μην επιδίδονται στην ακατανόητη γλωσσολαλιά για να μη δίδουν προς τους «εκτός» την εντύπωση μαινόμενων. ***(δ)*** Η ιδιαίτερη έμφαση του Π. **στην εικόνα που δίνει η Κοινότητα προς τα έξω** (outsiders), αποδεικνύεται και από το ότι στην ίδια επιστολή τονίζεται ότι η γυναίκα οφείλει να φορά κάλυμμα στη λατρεία και προφητεύει ή/και να σιωπά προκειμένου να μην προκαλείται «ἀταξία». Αντιστρόφως «οἱ τοῦ Χριστοῦ» καλούνται και στην *Προς Φιλιππησίους* (η οποία είναι λίαν συμπεριληπτική) μέσω της δικής τους ομόνοιας και της «θυσιαστικής» αγάπης προς τους πάντες-«εκτός» να λειτουργήσουν ως φωστήρες (Φιλ. 2, 14). Δεν χρησιμοποιώ ως επιχείρημα (*Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί,* ***ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε·*** *ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί, ταῦτα πράσσετε· καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν* (4, 8-9)*.* Αυτό σύμφωνα με κάποιους ερευνητές θεωρείται και ως το «κύκνειο άσμα» του Π.
18. Υπάρχουν, όμως, και στοιχεία της σύγχρονης πραγματικότητας, τα οποία για τον Π. δεν θα λειτουργούσαν ως «συμπεριληπτικά» αλλά ως απαγορευτικά: Η σύγχρονη γενιά είναι η πρώτη στην Ιστορία, η οποία απέκτησε τη δυνατότητα μέσω των Selfies τόσο συχνά να «αποθανατίζει» τον εαυτό της και μάλιστα με ακρίβεια ενώ το έσοπτρο της εποχής του Π. ήταν «συνεσκιασμένο» (13, 12).Έχει αποδειχθεί ως η πλέον αυτοερωτική **– ναρκισσιστική.** Από την **υπερ**έκθεση του Εαυτού, το Marketing του εγώ [Ich-Inflation = πληθωρισμός του Εγώ], **ο «σκηνοθέτης»** (δηλ. έκαστος εξ ημών)επιθυμεί να αποκομίσει ανταμοιβή/τιμή όχι απλώς μόνον οικονομική αλλά κατεξοχήν αναγνώριση/ πρεστίζ.Έτσι μέσω του *Posting Karusell* επιχειρείται το επονομαζόμενο *Impression Management:*η υπόληψη και η αναγνώριση κάποιου «αυξάνουν» ανάλογα με τα θετικά σχόλια (Posts), τις καταφάσεις, τα αιτήματα φιλίας (Buddy List) αλλά και από το βαθμό που εκείνος ανατροφοδοτεί με νέο υλικό, του οποίου βεβαίως δεν ελέγχεται η αυθεντικότητα και τα ίχνη ποτέ δεν σβήνουν ενώ παραμένουν και μετά θάνατον. ταυτόχρονα η ύπαρξη διακατέχεται από τη ζήλεια/το φθόνο[[35]](#footnote-35) αφού διαπιστώνει ότι δεν μπορεί να έχει «χαμογελαστό προσωπάκι»-ευθυμία όπως συνήθως συμβαίνει στις αναρτήσεις των «φίλων» (πρβλ. και Nocebo-Effekt)[[36]](#footnote-36).
19. Και ενώ υπάρχει υπερέκθεση της εικόνας του εαυτού, συνήθως σε χαρούμενες στάσεις, ταυτόχρονα οι χρήστες διαθέτουν **πολλαπλές ταυτότητες**[[37]](#footnote-37). **Οι περισσότεροι (χρήστες) διαθέτουν δύο τουλάχιστον ψηφιακές περσόνες** (virtuelle Person): τουλάχιστον μία ιδιωτική στο Facebook και μία επίσημη LinkedIn). Τα χαρακτηριστικά αυτών των ταυτοτήτων είναι τα εξής: ***(1)*** **Ανωνυμία** (Pseudonym-Nickname). Οι πολλαπλές ψηφιακές ταυτότητες «εκφράζονται» μέσω των *Buddy Icons:* των *Cartoon*, και των *άβαταρ,* όπου όχι σπάνια παρατηρείται «αλλαγή φύλου» από τον χρήστη (Genderswapping)[[38]](#footnote-38). Βεβαίως και μέσω των συγκεκριμένων «εικόνων», που συχνά «αντιγράφουν» τα μοντέλα Σούπερμαν (=Υπεράνθρωπος) και Μπάρμπυ (= Βαρβάρα - «Μαντόνα»), αποτυπώνονται βαθύτερες ανάγκες του προσώπου, αλλά και μία βαθιά **ανασφάλεια αναφορικά με την αυτοεικόνα**. ***(2)*** **αποσωμάτωση** (Disembodied): πλέον στην επικοινωνίαδε διαδραματίζουν ρόλο η τόσο «ποιητική» γλώσσα του σώματος [παντομίμα – «χειρονομία»] και οι αισθήσεις (πρβλ. «ανταλλαγή βλέμματος», Primacy Effekt - «Looking glass self»). ***(3)*** ***Κοινωνικοποίηση*** τύπου *Face to Book[[39]](#footnote-39)*: το γεγονός ότι ο χρήστης βρίσκεται μόνος «ενώπιος ενωπίω» με μια οθόνη και ταυτόχρονα σε μια πλατφόρμα όπου συχνάζουν ***1,5 δις χρήστες*** (online-community**)** οδηγεί σε σύγχυση μεταξύ του δημόσιου και του προσωπικού καταφυγίου-του ιδιωτικού χώρου (***Illusion von Privatheit*** - Privacy Paradoxon) με συνέπειες στο ήθος και το έθος. Πρόκειται για την απώλεια του αυτοελέγχου και των «φραγμών» (Controlverlust, λήθη των Standards) αφού η δημόσια υπερέκθεση, ενώ είναι κάποιος μόνος στο «σκοτεινό» δωμάτιο απέναντι στην οθόνη, συνοδεύεται από απώλεια της τόσο αναγκαίας αιδούς ή/και την καλλιέργεια της νοοτροπίας της αγέλης (Group mind ohne Selfawareness - χωρίς αξιακό κώδικα και ηθικούς φραγμούς). Είναι άλλωστε γνωστά τα “αδικήματα των καρναβαλιστών” (όσων φορούν μάσκες) ενώ αντιθέτως έχει παρατηρηθεί ο καθρέφτης σε κάθε ανελκυστήρα αποτρέπει από βανδαλισμούςδιότι ένας αόρατος δείκτης λειτουργεί σαν «ηθική προστακτική». Σε κάθε περίπτωση τα ανωτέρω και κατεξοχήν η απώλεια της σχέσης πρόσωπο προς πρόσωπο (αλλά Face to book) όπως και η συνενοχή, ευνοούν τη διασπορά ύβρεων και συκοφαντιών (Flaming ***- Shitstorm*** versus ***Smilestorm***) ή εκβιασμών, όπως και την ανάπτυξη περιέργειας (Voyareismus) και ηδονοβλεψίας (Κυβερνοσεξ) /θανατοβλεψίας (netz-gaffern) με τη μετατροπή του άλλου σε αντικείμενο-εμπόρευμα. Η θυματοποίηση (μπούλινγκ) ευνοείται και από την ύπαρξη διαδικτυακών χώρων τύπου Ντακρκνετ. Από την άλλη πλευρά βεβαίως δεν πρέπει να λησμονείται το λεγόμενο whistleblowing, τέ. η αποκάλυψη σκανδάλων μέσω διαδικτύου (Εdward Snowdown, Julian assange).
20. **Εκτός των ανωτέρω η χρήση του διαδικτύου προκαλεί τις εξής ψευδαισθήσεις: (α) *Παντοδυναμία*** (undercontrol – externalisieren - overconfidense bias) ενώ κατ’ ουσίαν υπάρχει ψηφιακός ετεροπροσδιορισμός του χρήστη (**digitale Fremdbestimmung)** μέσω πανέξυπνων μαθηματικών προγραμμάτων-αλγορίθμων.Τελικά ο εγκέφαλος («*σκληρός δίσκος της ύπαρξης»)* αντικαθίσταται ενίοτε από τον αντίστοιχο του υπολογιστή. Ένα επίσης αρνητικό σημείο είναι ότι τελικά δημιουργείται ένα κέλυφος γύρω από τον χρήστη καθώς οι «μηχανές», όπως αποδείχθηκε και στις εκλογές της Αμερικής, φροντίζουν να βομβαρδίζουν τον χρήστη ανάλογα με τα «θέλω» του χωρίς να τον «αφήνουν» να επσικεφθεί και άλλες επιλογές (σολιψισμός). **(β)** ***Παντογνωσία («Γκουγκλιανισμός»)*:**καλλιεργείται «πίστη» στο Wikipaideia («Υπεραγορά Γνώσης» η οποία όμως είναι «ανυπόγραφη») και άλλα «εργαλεία». **(γ)** ***Επέκταση της μνήμης:*** ενώ **όντως διογκώνεται η βραχύβια μνήμη,** πειραματικά έχει αποδειχθεί η **απώλεια μακράς μνήμης** (πουμέσω γραφήςπαρέχειβάθος ως παράγων κατανόησης πολύπλοκων συναρτήσεων και σαφήνεια στη σκέψη)**.** Ειδικότεραόσο πιο πολλαπλές δράσεις πραγματοποιούμε στο Διαδίκτυο, τόσο χάνουμε την αίσθηση του συγκείμενου (*Kontext-Kollapse)* αλλά και του χρόνου. Αυτό επιδρά στην καταχώρηση-διάταξη των πληροφοριών και την κριτική «ματιά» καθώς και (2) στη συναισθηματική παρορμητικότητα με την οποία αντικρίζουμε τα πράγματα τα πρόσωπα. Άλλωστε η πολυδιάσπαση του νου είναι δεδομένη, αφού έχει υπολογιστεί ότι 130 φορές την ημέρα αναβοσβήνουμε το κινητό, δαπανώντας τρεις ώρες σε απαντήσεις. Μία άλλη συνέπεια αυτής ακριβώς της χρήσης του διαδικτύου είναι ότι συνεργεί στην έλλειψη (1) της ζωτικής για τον οργανισμό του Homo sapiens κίνησης καθώς και (2) της της επαφής με τη μητέρα-γη (η οποία προσφέρει αληθινή καλλιέργεια - culture και αυτοεπίγνωση-humility), τον εαυτό αλλά και τον Θεό. Ήδη κατ’ αντιστοιχία προς το κίνημα **Slow Food** (ενάντια στο Fast Food), διαφημίζονται το **Slow Communication** όπως και το ***Rescue Time*** (πρβλ. τη διαφήμιση της Vodafone [**48 λεπτά αφιέρωση στην οικογένεια]**). Σημειωτέον ότι ηοριζόντια ανάγνωση έχει υποκαταστήσει την κάθετη[[40]](#footnote-40) με αποτέλεσμα τα διαδικτυακά άρθρα να γράφονται ώστε να τα αναγιγνώσκει κάποιος σε δεκαπέντε το πολύ λεπτά, καθώς όχι σπάνια, όταν δεν διακοπτόμαστε από το «φωτεινό δέκτη του έξυπνου κινητού» παρατηρείται ***το σύμπτωμα της στέρησης*** (του «Σκυλιού του Παβλόφ»).**(δ) *Μοίρασμα («χρηματιστήριο φτωχών»):*** ουσιαστικά πίσω **από την «πρωτόγονη συναλλαγή μέσω της ανταλλαγής αγαθών» ή και την «κομμούνα»** (*«κοινή χρήση αυτοκινήτων και διαμερισμάτων)* υποκρύπτεται η κερδοφορία και οΚαπιταλισμός της πλατφόρμας.Άλλωστε στην «ανταλλαγή» βάσεων δεδομένων, το άτομο και τα δεδομένα του κοστίζουν μόλις40 Ευρώ!
21. Στη σύγχρονη Εκκλησία έχει διαδοθεί ευρύτατα η χρήση του Διαδικτύου καθώς αυτό εξυπηρετεί τη μαρτυρία και τη διακονία του Χριστιανισμού. Παρέχεται η ευκαιρία κατήχησης με μοντέρνα εργαλεία και στο λαϊκό στοιχείο να εκφράσει την άποψή του ακόμη και να συμμετάσχει και σε Συνόδους (παρότι η Αγία και Μεγάλη Σύνοδος 2016 δεν αξιοποίησε αυτόν τον «οικουμενικό παράγοντα»).Το μεγάλο βεβαίως ζήτημα δεν είναι τα «ηλεκτρονικά συγχωροχάρτια»[[41]](#footnote-41) που διανεμήθηκαν πρόσφατα, αλλά η λεκτική και άλλη «βία» που ασκείται από «σύγχρονους σταυροφόρους» και δη εν ονόματι της αγάπης σε όσους στιγματίζονται ως αιρετικοί.
22. Παρά το γεγονός ότι ο Π. (α) διέθετε τιμή και ως Ιουδαίος ραβίνος και ως Ρωμαίος πολίτης και (β) στις επιστολές του όντως κουβαλάει αρκετά «εγώ» (ήτοι του ανθρώπου-Αδάμ, του Ιουδαίου, του «Χριστιανού»), στην περίπτωση της ηθικής και του έθους του **καταλύεται/καταργείται ο ναρκισσισμός όπως και η ένδυση μασκών-προσωπείων**. Σύμφωνα με την «Εξομολόγηση» στο ***Ρωμαίους 7*** ζητούμενο είναι η ανακάλυψη **μιας καινούργιας ταυτότητας** αφού όποια μάσκα κι αν ενδυθεί ο απόγονος του Αδάμ, υπόκειται από τη στιγμή της γέννησής του σ**την απειλητική επήρρεια της αμαρτίας, της φθοράς και του θανάτου**. Ήδη διαπιστώθηκε ότι ο Σωκράτης και οι Στωικοί διακήρυτταν ότι ανεξαρτήτως του ρόλου που παίζουμε στο θέατρο του βίου, η σωστή ηθική συμπεριφορά προέρχεται από την **πλήρη γνώση του εαυτού μας κατεξοχήν μέσω της λογικής/ της νόησης***.* Ο Π., όπως αποδεικνύεται από το Ρωμ. 7-8, εντοπίζει το δράμα της μεταπτωτικής «σαρκικής» ανθρώπινης ύπαρξης όχι στο ότι αγνοεί αλλά στο ότι (παρότι αναγνωρίζει την ύπαρξη της φωνής της συνείδησης Ρωμ. 2, 14-15[[42]](#footnote-42)) **δεν μπορεί να πράξει το αγαθό**. Γι’ αυτό και το Εγώ είναι διχασμένο: *οὐ γὰρ ὃ θέλει ποιεῖ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλει κακὸν τοῦτο πράσσει* (Ρωμ. 7, 19). Άρα η αρμονία και η δικαίωση/ευτυχία δεν επιτυγχάνεται ούτε μέσω της ένταξης σε έναν εκλεκτό λαό-τα παιδιά ενός ανώτερου Θεού διά της εφαρμογής των «έργων του Νόμου» ούτε μέσω της παιδείας και της καλλιέργειας του ηγεμονικού λόγου. Άρα η ευδαιμονία δεν πραγματοποιείται μέσω κατάδυσης στο διεσπασμένο εγώ του χωματένιου Αδάμ, αλλά μέσω (α) ***της υπακοής*** (= του να αφουγκραστεί το συγκλονιστικό μηνύμα-message του Ευαγγελίου περί της ανεπανάληπτης αγάπης του Θεού *Πατέρα*), όπως αυτή φανερώθηκε στον απαίσιο για κάθε «πολιτισμένο Ρωμαίο» Σταυρό, και (β) ***της πίστης*** (της αυτοπαράδοσης [όχι απλώς like]) σε αυτόν τον προσωπικό Πρωτοπατέρα που ανέστησε τον Υιό Του από τον παμφάγο Άδη. (γ) Ακολουθεί η εμπειρία μιας Face to Face **εμπειρίας συνταύτισης** με τον Υιό-τον καινό Αδάμ μέσω του **ενός και μοναδικού βαπτίσματος** στο ύδωρ, το σύμβολο του χάους ***και της αναγέννησης***, και της συχνής/ επανειλημμένη συμμετοχής στην Τράπεζα, όπου προσφέρεται το Σώμα και το Αίμα του Χριστού και βιώνεται η ισότητα των μελών της νέας οικογένειας. Έτσι καθίσταται κάποιος ταυτόχρονα μέλος μιας **νέας κοινότητας-οικογένειας**, όντως οικουμενικής που διαθέτει αληθινό «Μάτριξ» αφού πλέον καινούργια πατρίδα. Αυτή η εμπειρία προηγείται ακόμη και της τόσο σημαντικής ***Face to Holy Book*** σχέσης του Ιουδαϊσμού. Το δίλημμα «πίστη-έργα» δεν αφορά, όπως κακώς υποστήριξε ο Λούθηρος, το εάν η νεά εμπειρία θα συνοδεύεται από αντίστοιχες πράξεις. Η Νέα Παύλεια Προοπτική[[43]](#footnote-43) έχει αποδείξει ότι τα έργα του Νόμου αφορούν στην εφαρμογή επιταγών (όπως της περιτομής, του Σαββάτου, της διάκρισης των τροφών) έτσι ώστε *να ανήκει κάποιος* σε έναν «εκλεκτό» λαό. Άρα ο αγώνας του Π. αφορά το εάν στην ταυτότητα του χριστιανού προτεραιότητα έχει η «πίστη» (το ανήκειν στην οικουμενική Εκκλησία) ή η μετοχή σε μια εκλεκτή «ράτσα», η οποία χρησιμοποιεί ενίοτε τη θρησκεία ως φολκλόρ. Γι’αυτό και ο Π. δέχτηκε εξαιρετικό εκφοβισμό (bullying) ο οποίος μάλιστα διασώθηκε στα Ψευδοκλημέντεια συγγράμματα.
23. Γι’αυτό το βασικό νεύρο της θεολογίας του συμπυκνώνεται στη φράση ***ἐν Χριστῶ*** (βλ. ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΙΙΙ) Πρόκειται για την χάραξη - ανακάλυψη της εικόνας Χριστού (ως αυθεντικού Big Brother) **όχι *ως μάσκας*** αλλά ως ***ενδύ***ματοςπου προσδιορίζει τον εαυτό (πρβλ. Ρωμ. 6, 5: ***σύμφυτος***). Αυτό το εν Χριστώ βεβαίως από τους εθνικούς παραλήπτες ίσως δεν νοήθηκε μόνο σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τα *κατά Νόμον* αλλά και προς το ***κατά λόγον-φύσιν* ζην των Στωικών** ήτοι την εναρμόνιση του βροτού με το απρόσωπο πύρινο Πνεύμα, το οποίο ως «σπερματικός λόγος» ουσιοποιεί το Σύμπαν και δονεί/αστυνομεύει το είναι (Σενέκας, *Επ. Ηθική* 41.1-2), προκαλώντας μια αόριστη **συμπάθεια-φιλότητα-οικειότητα** προς κάθε κοσμοπολίτη και κάθε πλάσμα του *παντός*. Ο ίδιος ο Π. διακήρυττε χρησιμοποιώντας γλώσσα ερωτική: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι·* ***ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός·*** *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί,* ***ἐν πίστει ζῶ******τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*** (2, 19-20). Ουσιαστικά αυτή η ένδυση - συνουσία με τον Χριστό και το Πνεύμα σημαίνει **αλλαγή σελίδας στην Ιστορία/έλευση ενός καινούργιου σύμπαντος** και ταυτόχρονα ανακάλυψη του μοναδικού και αυθεντικού εαυτού «κατ’ εικόνα», όπως ήταν πριν την πτώση (Γαλ. 4, 5: *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν* ***ἀπο****λάβωμεν*) αλλά και αξιοποίηση του **προσωπικού χαρίσματος** χάριν του «άλλου». Άρα η ταυτότητα που προσδιορίζει το ἀτομο και το μεταβάλλει σε αληθινό πρόσωπο δεν είναι μάσκα/μάσκες αλλά ο Χριστός. Ο στόχος της ηθικής, η αληθινή χαρά, επιτυγχάνεται με την χρίστωση και όχι αόριστα με τη θέωση.
24. *(β)* Αυτό που ο κήρυκας Π. ενσαρκώνει και φανερώνει («λανσάρει») προς τα έξω δεν είναι *το προσωπείο του ευτυχισμένου* που αναζητά αγχωτικά το «πάντα υψηλότερα […]» και αλιεύει οπαδούς (followers). Αυτό που λιτανεύει (κυριολεκτικά) στον κόσμο είναι τα στίγματα του Εσταυρωμένου, όπως επισημαίνει στην κατακλείδα της Προς Γαλάτας (6, 17. πρβλ. «πάσχω άρα υπάρχω»). Αυτός ένας ακόμη λόγος για να γίνει αντικείμενο έντονης αμφισβήτησης που αντικατοπτρίζεται στο Β’Κορ. 3-5. Νομίζω ότι και στο Γαλ. 3, 1, την αρχή της επιχειρηματολογίας του, όταν ο Π. σημειώνει *Ω ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς* ***κατ᾽ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος****;* υπονοεί ότι με την ίδια την παρουσία του (και όχι απλώς με το λόγο του) απεικόνιζε τον Μεσσία πάνω στο πλέον εξευτελιστικό και επώδυνο θανατικό εργαλείο της Ρώμης. τα πάθη/*οι θλίψεις*, που βιώνει και τα στίγματα τα οποία φέρει στο σώμα του αντί της στωικής α*πάθειας*, δεν συνδέονται με παθολογικά συναισθήματα μαζοχισμού, όπως συνέβαινε με τα τατουάζ των μυστών της Κυβέλης στην εποχή του αλλά και των «μιμητών του Εσταυρωμένου» στη δικἠ μας (πρβλ. Φιλιππίνες), αλλά με τον τιτάνιο αγώνα του*/ τους κόπους* να κηρυχθεί **το *ευ*αγγέλιο της ανάστασης και της ελπίδας** στον κόσμο και να μορφωθεί ο Χριστός στις καρδιές των συνανθρώπων του. Ταυτόχρονα μέσω των *πειρασμών* που υφίσταται κατεξοχήν από ψευδαδέλφους, αποκτά συναίσθηση της οικείας του ταπεινότητας και του μεγαλείου του Θεού. Βιώνοντας το *ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου,* ***ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται*** *(*Β’ Κορ. 12, 9), τονίζει: ***πάντα*** *ἰσχύω* [όχι διά του εαυτού / του νου μου αλλά] *ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με* (Φιλ. 4, 13)**.** Εν προκειμένω έχουμε την αποδόμηση της ψευδαίσθησης της παντοδυναμίας και της παντογνωσίας που καλλιεργεί το Διαδίκτυο.
25. ***(γ)*** Στην επικοινωνία και την όντως πληροφορία που παρέχει το κήρυγμα του Π., ήδη έγινε φανερό ότι κορυφαίο ρόλο διαδραματίζει **η υλικότητα-το σώμα** (που επίσης απουσιάζει στον διαδικτυακό ιστό). Η εμπειρία του καινούργιου σύμπαντος που ζει κάποιος εν Χριστώ, όπου καταλύονται και οι κοσμικές αντιθέσεις μεταξύ φύλου και φυλής, συντελείται μέσω κατεξοχήν της «καταιγιστικής» εμπειρίας ενός και μοναδικού ***εμβαπτίσματος εντός τρέχοντος ύδατος*** και της ισότιμης μετοχής στην ***κοινή*** τράπεζας (άρτος- οίνος), όπου προηγείται ως ένδειξη του ομοθυμαδόν ο ασπασμός «αλλήλων» (δείγμα αγάπης μεταξύ αδελφών) και ακολουθεί η λογεία (= έρανος χάριν των πτωχών). Άλλωστε για τον Π. το νεύρο του Χριστιανισμού είναι το κήρυγμα της ανάστασης και του κορμιού. Από εκεί απορρέει και η παύλεια διάκριση μεταξύ σώματος και σάρκας (=αμαρτωλού φρονήματος) όπως και η αποτροπή της διαδεδομένης στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο **πορνείας** όχι με το επιχείρημα του Μουσώνιου Ρούφου ότι χρειάζεται αυτοκυριαρχία αλλά με το σκεπτικό ότι το κορμί είναι ναός του Αγ. Πνεύματος. Μάλιστα είναι ιδιαίτερα σημαντικό να μην προσφεύγουν τα μέλη της Κοινότητας της Κορίνθου στο εθνικό δικαστήριο, και δη τα «ισχυρά» (αφού συνήθως αυτά προσέφευγαν στο «βήμα του Γαλλίωνος») βιώνοντας έτσι την αδελφότητα και στην καθημερινότητά τους, όπως και να φανερώνουν στο Τραπέζι του Κυρίου ότι πλέον δεν συνιστούν μια κοινότητα-πυραμίδα (με «πρωτοκαθεδρίες» και χορτασμό για τους πλούσιους πάτρωνες) αλλά ότι ισχύει η εξισωτική αμοιβαιότητα που αποτυπώνεται στις παύλειες επιστολές με το αλλήλ\* το οποίο χρησιμοποιούνταν στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο αποκλειστικά για μέλη της ίδιας οικογένειας ή φίλους όμοιου στάτους. Η Κοινότητα δεν συνάζεται σε Εκκλησία (όπως στα ελληνορρωμαϊκά χρόνια [πρβλ. Πρ. 19, 32]) αλλά είναι Εκκλησία, μία «εναλλακτική πολιτική» Σύναξη με οικουμενική συνείδηση και κάθετη προοπτική!

Ενώ στην περίπτωση ημών των χριστιανών του 21ου αι. συνήθως προηγείται η διδασκαλία συγκεκριμένου ήθους και κατόπιν διαμορφώνεται το έθος, στον πρωτοχριστιανισμό συνέβαινε το αντίστροφο: μέσω μέσω της πίστης – της απόλυτης εμπιστοσύνης στον Θεό Πρωτοπατέρα (Big Father) και της ζωντανής ανάμνησης-ενθύμησης του Σταυρού και της Ανάστασης του Υιού του ως πρωτότοκου αδελφού κινητοποιούνταν η φιλοτιμία του βροτού σε ανταπόκριση, η οποία δεν ήταν ιδεολογική αλλά περιελάμβανε και το σώμα. Γνωρίζουμε ότι αυτό που σφηρηλατεί αληθινούς δεσμούς σε ένα «σώμα», δεν είναι απλώς η περιλάνηση-το σερφάρισμα σε «α-πέραντες και απρόσωπες κοινοπολιτείες» αλλά η μετοχή σε εμπειρίες μεταστροφής όπως και κατεξοχήν το να «μοιράζεσαι με τον άλλο ψωμί και αλάτι» στον ίδιο οίκο. Η εμπειρία της αγάπης επίσης καθιστά τον άνθρωπο να αγαπήσει θυσιαστικά και τους αδελφούς και τους πάντες. Γι’αυτό και το πρωτοχριστιακό έθος είναι και το κριτήριο, σύμφωνα με το οποίο κρίνονται και αξιολογούνται πράξεις και αντιλήψεις. Βεβαίως για τον Κύριο δεν υπάρχουν ούτε κρέατα ούτε πράγματα καθαρά και ακάθαρτα. Αλλά *μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν […]*23  *ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως·* ***πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν*** (Ρωμ 14, 15. 23). Υποθέτω ότι αν ο Π. ζούσε σήμερα, βεβαίως και δεν θα δαιμονοποιούσε αλλά θα προσλάμβανε και την τεχνολογία προς δόξαν Θεού. Εκτός της κατάκρισης (που είναι η κατεξοχήν θανάσιμη αμαρτία στον αυθεντικό Χριστιανισμό), όμως, θα πρόσθετε στα «έργα της σαρκός» και την αδιαφορία για το περιβάλλον που συμπάσχει και συνωδίνει (8, 22) όπως και θα πρότεινε την αποχή/νηστεία από οτιδήποτε «διαδικτυακό» διακόπτει την αυθεντική επι*κοινωνία* με τους αδελφούς και τον Χριστό.

Ίσως ο καλύτερος επίλογος στην παρούσα εισήγηση είναι η κατακλείδα της αρχαιότερης παύλειας επιστολής που συνάμα αποτελεί και το αρχαιότερο ντοκουμέντο του Χριστιανισμού: *πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας. Πάντοτε χαίρετε 17ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, 18 ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. 19  τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, 20  προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, 21  πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, 22  ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε. 23  Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη* (Α’ Θεσ. 5, 15-23).

***ΕΠΙΜΕΤΡΟ Ι:* Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΩΣ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ[[44]](#footnote-44)**

MICHAEL WOLTER

Γενικώς η Ηθική θεωρείται ως μία συνάφεια επιχειρημάτων[[45]](#footnote-45) από την οποία εξάγονται επιταγές (πρόκειται για τη λεγόμενη «προστακτική») από περιγραφικές και αφηγηματικές προτάσεις αλλά και ορισμούς (από τη λεγόμενη «οριστική» έγκλιση). Η προσπάθεια να συσχετίσουμε ακριβέστερα την εν λόγω συνάφεια με τη θεολογία του Αποστόλου Παύλου συνιστά μια εξαιρετική από συστηματική και ερμηνευτική άποψη πρόκληση, της οποίας η σημασία υπερβαίνει κατά πολύ το πρόβλημα της ιστορικής αναψηλάφησης. Ενάντια στις προσπάθειες –που κατά κύριο λόγο ήταν διαδεδομένες στην προτεσταντική Ερμηνεία– να ερμηνευθεί αυτή η συνάφεια με αφετηρία τη θεολογία της Μεταρρύθμισης και να τοποθετηθεί η παύλεια θεωρία της δικαίωσης στο κεφάλαιο των αποφάνσεων περί μιας ήδη υφιστάμενης πραγματικότητας, ο Albrecht Schweitzer υπέδειξε δικαίως ότι ο ίδιος ο Παύλος ποτέ δεν «**προσπαθεί να εξαγάγει την ηθική του εκ της δικαιοσύνης διά της πίστεως».[[46]](#footnote-46)** Γι’ αυτό κατά τον Schweitzer ισχύει το εξής: «Στη διδασκαλία για τη δικαίωση εκ της πίστεως, η λύτρωση και η ηθική σχετίζονται όπως δύο δρόμοι, από τους οποίους ο πρώτος οδηγεί σ’ ένα φαράγγι, ενώ ο δεύτερος συνεχίζει πέρα απ’ αυτό. Λείπει, όμως, η γέφυρα για να περάσει κάποιος από τον ένα στον άλλο».[[47]](#footnote-47) – Μερικά χρόνια νωρίτερα, ο Rudolph Bultmann είχε προσπαθήσει να γεφυρώσει το φαράγγι –δηλ. τη δικαίωση χωρίς έργα του νόμου και μόνον εκ της πίστεως αφενός και το ηθικό αίτημα αφετέρου– μιλώντας για «παράδοξο ή αντινομία»[[48]](#footnote-48) μεταξύ της οριστικής των αποφάνσεων περί της ήδη υφιστάμενης πραγματικότητας (ενν. της σωτηρίας) αφενός και της προστακτικής των αποφάνσεων περί του δέοντος αφετέρου. Ως γέφυρα μεταξύ των δύο θεώρησε την μεταβολή στη σκοπιμότητα της ηθικής πράξης: «Φυσικά η ηθική πράξη του καινού ανθρώπου δεν είναι δυνατόν να έχει πια το νόημα των «έργων», δηλ. δεν μπορεί […] να θέλει να πραγματώσει τη δικαιοσύνη· διότι αυτή έχει βέβαια πραγματωθεί. Μπορεί να λάβει μονάχα το νόημα της υπακοής».[[49]](#footnote-49) Μερικά χρόνια αργότερα,[[50]](#footnote-50) ο Bultmann θα εξηγήσει την εν λόγω σχέση σύμφωνα με το **«Γίνε αυτός που είσαι!».** – Σε νεότερες παρουσιάσεις αρέσκονται να ονομάζουν τη γέφυρα αυτή «Διαλεκτική»,[[51]](#footnote-51) ή επιστρατεύονται μεταφορές για να αναπαραστήσουν αυτό που εννοεί ο Παύλος. Εν προκειμένω η γέφυρα αποκαλείται «ευδοκίμηση», δηλαδή απόδειξη της ήδη υφιστάμενης πραγματικότητας της σωτηρίας μέσω μιας συγκεκριμένης πράξης.[[52]](#footnote-52) Αυτή βασίζεται βέβαια στην προβληματικότατη από θεολογική άποψη ιδέα μιας «υπό δοκιμήν δικαίωσης» ή «του βαπτίσματος με επιφύλαξη (ενν. όσον αφορά στις σωτηριώδεις συνέπειές του)», που είναι αυτονόητο ότι ο Παύλος θα την απέρριπτε.

Επίσης εδώ και παλιά, στη συζήτηση έχει προστεθεί μια άλλη όψη του ίδιου προβλήματος: η μη «αποκλειστικότητα» της παύλειας ηθικής εξ επόψεως του συγκεκριμένου περιεχομένου της, το ότι δηλ. στην πραγματικότητα δεν διακρίνεται κάποια ειδοποιός διαφορά (ενν. με άλλες «ηθικές»). Δεν υπάρχει τίποτε το ειδικά χριστιανικό στην παύλεια ηθική· απεναντίας, ακόμα και μια επιπόλαια ματιά στα κείμενα καθιστά σαφές ότι τα ηθικά παραγγέλματα του Παύλου έχουν σαφέστατα έναν προσανατολισμό που συμπεριλαμβάνει όλες τις αρετές. Ας παραπέμψουμε απλώς στους καταλόγους των αρετών και των παθών,[[53]](#footnote-53) στα γενικά κελεύσματα για το *καλὸν ποιεῖν* ή το *ἀγαθὸν ἐργάζεσθαι* (*Γαλ* 6,9-10) ή ακόμα και στο Φιλ 4,8 *(«… ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε»)*. Κείμενα κατεξοχήν σαν και τα ανωτέρω, παρατίθενται επανειλημμένα προκειμένου να θεμελιωθεί ο ισχυρισμός ότι η παύλεια ηθική δεν κομίζει τίποτε νεότερο εξ επόψεως περιεχομένου.[[54]](#footnote-54) Αντιθέτως για κάθε ηθικό παράγγελμα και κάθε ηθική αξία που βρίσκουμε στον Παύλο, απαντά κάποια παραλληλία εκτός της Καινής Διαθήκης. Και ό,τι δεν μπορούμε να συλλέξουμε από τον περιβάλλοντα κόσμο των Εθνικών, το ανακαλύπτουμε στον Ιουδαϊσμό. Εν προκειμένω δεν βοηθάει το να υποδεικνύει κάποιος μαζί με τον Wolfgang Schrager ότι απαιτείται «να μην ξεχνάμε ότι εκτός από την ενσωμάτωση της αρχέγονης Ηθικής, ταυτόχρονα επιτελείται μια επιλογή και μια διάκριση του ηθικού αγαθού το οποίο παρουσιάζει ποικιλία. […] Κάθε πρόσληψη γινόταν επιλεκτικά και κριτικά και όχι ανεπιφύλακτα».[[55]](#footnote-55) Απεναντίας μια ματιά στα κείμενά μας αποδεικνύει ότι η πρόσληψη δεν αφορά σε παραθεωρημένες περιθωριακές κανονιστικές αρχές και αξίες, αλλά σ’ εκείνες που μπορούσαν να κερδίσουν τη συναίνεση: Για να θεωρήσει κάποιος πάθη τα *«ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι»* (2 *Κορ* 12,20) και καλά τα *«ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια»* (*Γαλ* 5,22 κ.ε.), δεν ήταν ανάγκη να γίνει πρώτα χριστιανός.

Ο εν λόγω «συμπεριληπτικός» χαρακτήρας των παύλειων κρίσεων αναφορικά με τα περιεχόμενα των αποφάνσεων περί του δέοντος διακρίνεται ακόμα σαφέστερα επειδή συγκρούεται κατά ενδιαφέροντα τρόπο με τον αναμφίβολα «αποκλειστικό» χαρακτήρα των αποφάνσεων περί της ήδη υφιστάμενης πραγματικότητας: οι χριστιανοί έχουν ήδη το *πολίτευμά* τους στον ουρανό (*Φιλ* 3,20), είναι *ναὸς Θεοῦ*, (1 Κορ 3,16), ως *ἅγιοι* διαφοροποιούνται από τους μη χριστιανούς ως *ἀδίκους* (1 *Κορ* 6,1· βλ. επίσης *Ρωμ* 1,7· 16,2/15· 1 *Κορ* 1,2· 6,1f κ.ε.· 14,33· 16,15· 2 *Κορ* 1,1· 13,12· *Φιλ* 1,1· 4,21 κ.ε.· *Φλμ* 5/7), ως *«υἱοὶ φωτὸς»* και *«υἱοὶ ἡμέρας»* από εκείνους της *«νυκτὸς»* και του *«σκότους»* (*1 Θεσ* 5,5-8). Είναι *«τέκνα Θεοῦ ἀμώμητα ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης»* (*Φιλ* 2,15) κ.τ.λ..

Συνεπώς βρισκόμαστε ενώπιον μιας διττής έντασης, που πολύ σχηματικά μπορεί να περιγραφεί ως εξής: Από τη μία τη σημαδεύει η αντίθεση της πίστης προς την πράξη. Αν αποκλειστικά και μόνον η *πίστις Χριστοῦ*, δηλαδή η πίστη στον Ιησού Χριστό, εγγυάται τη μετοχή στη θεία σωτηρία, πώς μπορεί τότε να εξαχθεί οποιαδήποτε ηθική; Αυτό δεν συνεπάγεται άραγε αυτό το οποίο γράφει ο Παύλος στο *Ρωμ* 6,1, *«ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ»*; – Από την άλλη, έχουμε την σύγκρουση (που περιγράφηκε τελευταία) ανάμεσα στον αποκλειστικό χαρακτήρα των σωτηριολογικών αποφάνσεων περί της ήδη υφιστάμενης πραγματικότητας και τη συμπεριληπτικότητα των ηθικών κρίσεων περί του δέοντος.

**ΙΙ**

Εν συνεχεία θα αποδειχθεί ότι οι δύο συγκρούσεις έχουν άμεση εξάρτηση, και ότι είναι δυνατόν να αναιρεθούν μέσω της περιγραφής της συνάφειάς τους και να μετασχηματιστούν στο πλαίσιο μιας συνολικής ερμηνείας της παύλειας Ηθικής. Εν όψει αυτού που επιχειρώ, θα ήθελα να εισαγάγω ως κατευθυντήρια αναλυτική κατηγορία την έννοια του «ήθους». Λειτουργεί αποκλειστικά ως γλωσσική-ερμηνευτική κατηγορία, και γι’ αυτό **εξηγώ** τη σημασία που της αποδίδω στην παρούσα συνάφεια:

1. Ενώ η «ηθική» αναφέρεται σε κάποια συνάφεια θεμελίωσης βάσει της οποίας συνάγονται αποφάνσεις/επιταγές περί του δέοντος από αποφάνσεις περί μιας ήδη υφιστάμενης πραγματικότητας, προσωπικά χρησιμοποιώ την έννοια του «ήθους» ως ονομασία ενός κανόνα θεσμοθετημένων πράξεων που είναι δεσμευτικές στο εσωτερικό μιας ορισμένης ομάδας, διότι κατεξοχήν μέσω αυτών (των πράξεων) αυτή (η ομάδα) γίνεται αναγνωρίσιμη και λαμβάνει «σάρκα και οστά»/αισθητοποιείται. Δεν νοείται λοιπόν (α) καμιά ανθρώπινη κοινωνία που να κατανοείται ως διακριτή, η οποία ν’ αντεπεξέρχεται στις ανάγκες της χωρίς κάποιο ήθος που να της προσιδιάζει.[[56]](#footnote-56) Ο Wolfgang Kluxen έχει αναφερθεί στο εξής γεγονός: μέσω των πράξεων που σχετίζονται με το ήθος, «πραγματώνεται» η «κοινωνικότητα» μιας Κοινότητας.[[57]](#footnote-57) Αναφέρομαι σε «θεσμοθετημένες πράξεις», διότι αυτές έχουν παγιωθεί *εξ επόψεως έκφανσης περιεχομένου* και είναι επίσης σαφείς και επαναλαμβανόμενες. Δεν χρειάζεται δηλ. ν’ ανακαλύπτονται και να αιτιολογούνται μέσω καινούργιων κάθε φορά ηθικών αποφάσεων. Εξ επόψεως λειτουργικότητας, κάποιο ήθος παραπέμπει πάντοτε σε κάτι πέρα από το ίδιο, επειδή αποσκοπεί στο *να καταστήσει ορατή* την καθορισμένη ταυτότητα που αποδίδει μια ομάδα στον εαυτό της. Σ’ αυτό το σημείο θα επανέλθω σε λίγο.

Από τα ανωτέρω εξάγεται το συμπέρασμα ότι (β) το ήθος κάθε ομάδας που υφίσταται ως τέτοια (ομάδα) στο εσωτερικό κάποιας ήδη υφιστάμενης πλειοψηφούσας κοινωνίας, πρέπει πάντοτε ν’ αποτελείται από ένα μείγμα *πράξεων με αποκλειστικό χαρακτήρα* αλλά καιπράξεων *συμπεριληπτικών*. Μέσω των *πράξεων με αποκλειστικό χαρακτήρα* μια ομάδα διαφοροποιείται από το περιβάλλον της, ενώ οι *συμπεριληπτικές πράξεις* είναι αποδεκτές για το νόημά τους και εκτός της ομάδας, γι’ αυτό και υπηρετούν την ενσωμάτωσή της στην πλειοψηφούσα κοινωνία. Αυτό σημαίνει: Καμιά ομάδα που θέλει να υπάρξει και να γίνει αντιληπτή ως τέτοια, δεν μπορεί να παραιτηθεί από κάποιο, τουλάχιστον εν μέρει, αποκλειστικό ήθος, το οποίο λειτουργεί προς τα έξω ως «δείκτης οριοθέτησης» [boundary marker] και προς τα έσω ως «δείκτης ταυτότητας» [identity marker]. Στο βαθμό, όμως, που κάθε ομάδα είναι υποχρεωμένη να συνυπάρχει με την πλειοψηφούσα κοινωνία, πρέπει, τουλάχιστον εν μέρει, να ενταχθούν στο ρεπερτόριο των πρακτικών της και στοιχεία ενός *συμπεριληπτικού* ήθους.

Εν προκειμένω πρέπει να προστεθεί κι ένα άλλο στοιχείο (γ): Η «ηθική» δραστηριότητα[[58]](#footnote-58) επιτελείται πάντοτε μέσα σε συγκεκριμένες ζωτικές για τον κόσμο *συνάφειες* ή *πρακτικά πεδία*. Μπορεί να είναι συνάφειες της *καθημερινότητας*, όπως π.χ. η σφαίρα του σπιτιού, της συζυγίας και της οικογένειας, ή η σφαίρα του τοπικού δημόσιου βίου με τις κοινωνικές, νομικές και πολιτικές συμβατότητές του αλλά και τα Status που κάθε φορά παρέχει. Μπορεί, όμως το «ήθος» να αναδεικνύεται και *εκτός καθημερινότητας*, όπως π.χ. είναι οι κοσμικές ή/και θρησκευτικές γιορτές και εορτασμοί (από τις θείες Λειτουργίες μέχρι και τις γιορτές που περιλαμβάνουν προσφορά θυσίας ή τις επετείους ίδρυσης και τις λοιπές επετείους συλλόγων).

1. Εντός των τριών αυτών στοιχείων, η σημασία κάποιου ήθους είναι εξ επόψεως λειτουργικότητας εξαιρετικά σημαντική: το ήθος αποσκοπεί στο να καταστήσει ορατή τη νοητική/νοερή ταυτότητα μιας ομάδας και να επιτελέσει, έτσι, το πέρασμα σε μια σαφή κοινωνική ταυτότητα. Η λειτουργικότητα αυτή συγγενεύει μ’ εκείνο που ο Friedrich Schleiermacher χαρακτηρίζει στη «Γενική Εισαγωγή» της Διδασκαλίας του περί των Ηθών, ως ένα από τα «δύο βασικά είδη» της χριστιανικών πράξης: την **«παραστατική πρακτική δραστηριότητα»** –που διακρίνεται από την «επιδρώσα πρακτική δραστηριότητα»–, «μέσω της οποίας ο άνθρωπος…» θέλει «να παγιώσει εξωτερικά τους εσωτερικούς προσδιορισμούς της αυτοσυνειδησίας» και που δεν είναι τίποτε άλλο «παρά η έκφραση της κοινής μας κατάστασης ως χριστιανών».[[59]](#footnote-59) Εν προκειμένω αυτό που έχει σημασία είναι ότι η διαφοροποίηση δεν αναφέρεται σε πράξεις διακριτές εξ επόψεως ειδολογικής/*περιεχομένου*. Απεναντίας, πρόκειται πάντα μονάχα για διαφορετικότητα της πρακτικής δραστηριότητας εξ επόψεως *λειτουργικότητας*.

Στο πλαίσιο της συζήτησης αναφορικά με την ηθική του Παύλου έχουμε μιαν απολύτως ανάλογη *λειτουργική* ερμηνεία από τον Hans Windisch, ο οποίος αντιπαρατέθηκε κριτικά προς την ήδη σκιαγραφηθείσα θέση του Bultmann και γράφει: *Στο βαθμό που η διδασκαλία περί δικαίωσης είναι η προϋπόθεση της Προστακτικής, η αντινομία μπορεί να λυθεί εύκολα.* ***Σημαίνει το εξής: Ό,τι έχει καταστεί πραγματικότητα στη σφαίρα των πράξεων του Θεού που δεν υπόκεινται στις αισθήσεις, πρέπει τώρα να καταστεί ορατό και στην επίγεια σφαίρα*.[[60]](#footnote-60)**

1. Ότι ο Windisch υιοθετώντας αυτή τη σκοπιά έχει πράγματι δίκαιο, καταφαίνεται προπαντός στο παράδειγμα των ηθικών αποφάνσεων τού *Ρωμ* 6: Πρόκειται για τη βάπτιση, η οποία στις παύλειες κοινότητες εξακολουθούσε να είναι βάπτισμα μεταστροφής: Αυτό συνέβαινε διότι στην πρώτη γενιά, εξ επόψεως θρησκειολογικής τυπολογίας, **ο Χριστιανισμός ήταν θρησκεία της μεταστροφής καθώς δεν είχε εξελιχθεί ακόμα σε μια παραδοσιακή θρησκεία.** Καθεμία και καθένας που πίστευε στον Ιησού Χριστό και βαπτιζόταν στο Όνομά Του, είχε πρωτογενώς κοινωνικοποιηθεί σε κάποια μη χριστιανική οικογένεια, και έτσι δεν υπήρχε καμιά βιογραφία χριστιανού που να μην ήταν βιογραφία μεταστροφής. Στο *Ρωμ* 6 η εν λόγω βιογραφική τομή εικονογραφείται με μια συγκεκριμένη ερμηνεία της βάπτισης, την ενέργεια της οποίας στον βαπτισθέντα ο Παύλος συνοψίζει στο στ. 11: *«οὕτω καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν»*. Επειδή, όμως, κανένας βαπτισμένος δεν φαίνεται εξ όψεως πως είναι τέτοιος, η καινή αυτή ύπαρξη χρειάζεται να καταστεί ορατή ηθικά. Αυτό διευκρινίζει ο Παύλος στους στίχους που ακολουθούν: *«****μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ Θεῷ»*** (στ. 13). Έχει σημασία να προσέξουμε την περιορισμένη εμβέλεια αυτής της ηθικής εντολής, όπως και των άλλων που περιέχονται σ’ αυτό το κεφάλαιο: τα συγκεκριμένα περιεχόμενα απουσιάζουν σε όλες τους (τις εντολές) και σε κανένα απολύτως χωρίο δεν φτάνουν στο επίπεδο της συγκεκριμένης συμπεριφοράς. Εν προκειμένω ο Παύλος δεν περιγράφει τίποτε άλλο πέρα από τη *λειτουργική* αντιστοίχηση τού Είναι και του Δέοντος ή της ταυτότητας και του ήθους. Το ίδιο ισχύει επίσης εκεί όπου το ζήτημα δεν είναι η συμπεριφορά του μεμονωμένου ανθρώπου, αλλά εξετάζεται το επίπεδο της Εκκλησίας. Στo *Γαλ* 5,25 *(«εἰ ζῶμεν Πνεύματι, Πνεύματι καὶ στοιχῶμεν»)* λείπουν επίσης τα συγκεκριμένα ηθικά περιεχόμενα, όπως και στο *Φιλ* 1,27 *(«ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε»)* ή στο *Θεσ* 2,12 με το παράγγελμα για *«τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν»*.

Έτσι, τίθεται το ζήτημα που θα εξετάσουμε στο επόμενο βήμα μας, δηλ. το ποιες είναι οι συγκεκριμένες πράξεις –ή αν υπάρχουν καν κάποιες συγκεκριμένες πράξεις– που θα μπορούσαν να καταστήσουν ορατή τη χριστιανική ταυτότητα από τη σκοπιά της ηθικής.

**ΙΙΙ**

1. Θα ξεκινήσουμε από τη νεότερη ερμηνεία της παύλειας θεωρίας περί της δικαίωσης του ανθρώπου, όπως αυτή παρουσιάστηκε τις τελευταίες δεκαετίες στο πλαίσιο της λεγόμενης «Νέας Προοπτικής για τον Παύλο».[[61]](#footnote-61) Αυτή η προοπτική ορίζει τη διδασκαλία περί δικαίωσης ως ένα πλαίσιο θεμελίωσης, το οποίο αντανακλά στο θεολογικό επίπεδο τις εμπειρίες και τις συνέπειες της παύλειας ιεραποστολής προς τα έθνη. Συνεπώς, η λειτουργικότητά της συνίσταται στο να καταδείξει, σε αντιπαράθεση προς την –αποκλειστικού χαρακτήρα– αξίωση του Ισραήλ ότι είναι ο εκλεκτός (μιαν αξίωση που καθίσταται ορατή μέσω της υπακοής στην Τορά κατά την εγκόσμια καθημερινότητα), **ότι δεν υπάρχει από θεολογική έποψη καμιά διαφορά μεταξύ Ιουδαίων και μη Ιουδαίων, διότι ενώπιον του Θεού είναι όλοι τους αμαρτωλοί** (*Ρωμ* 3,9 κ.ε./22 κ.ε.) και **διότι μονάχα μέσω της πίστης φτάνουν όλοι τους στη σωτηρία –κι αυτό ανεξάρτητα από την τήρηση της Τορά, η οποία διαφοροποιεί τους Ιουδαίους από τους μη Ιουδαίους.** Εξ αυτής της επόψεως, οι θεολογικές αποφάνσεις στην *Προς Ρωμαίους* περί της δικαίωσης (πρβλ. 1,16· 3,27-30· 10,11-13· βλ. επίσης ήδη *Γαλ* 2,15-16) συναντώνται με τις αρχέγονες εκκλησιολογικές παραδόσεις, οι οποίες διασώζονται π.χ. στο ***Γαλ* 3,28** («εκεί» –δηλ. *«ἐν Χριστῷ»*– *«οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ* *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»*) ή στο 1 *Κορ* 12,13 *(«καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες* ***εἰς ἓν σῶμα*** *ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες εἰς* ***ἓν Πνεῦμα*** *ἐποτίσθημεν»)*. Το κοινό σε όλες τις αποφάνσεις είναι ότι ο Παύλος αποδίδει στην πίστη και το βάπτισμα που επιτελείται στο Όνομα του Ιησού Χριστού, τη λειτουργικότητα της υπεροχής έναντι οποιασδήποτε διαφοράς, εθνικής, κοινωνικής και νομικής, που διαχωρίζει τους ανθρώπους, με τις εκάστοτε απονομές status και τις προσδοκίες του αντίστοιχου ήθους. **Έτσι η παύλεια διδασκαλία περί δικαίωσης μπορεί να κατανοηθεί ως εκκλησιολογική θεωρία, της οποίας η κριτική δύναμη συνίσταται στο γεγονός ότι φανερώνει πως η ενσωμάτωση/προσχώρηση στον Ιησού Χριστό, η οποία επιτελείται μέσω της πίστης και του βαπτίσματος, γεννά μια *συλλογική ταυτότητα* [corporate identity], που υπερβαίνει κάθε διάκριση σχετική με το ήθος και την καταστατική θέση που έχει ισχύ στην εγκόσμια καθημερινότητα**.
2. Με βάση την συμπεριληπτική προοπτική αυτών των σωτηριολογικών και εκκλησιολογικών αποφάνσεων περί της υφιστάμενης πραγματικότητας, καταρχάς είναι δυνατόν να κατανοηθεί μια πολύ συγκεκριμένη ιδιότητα των ηθικών κρίσεων περί του δέοντος που διατυπώνει ο Παύλος: η έλλειψη –για την οποία ήδη μιλήσαμε και η οποία έγινε συχνά αισθητή ως πρόβλημα– ιδιαίτερων περιεχομένων στα ηθικά παραγγέλματα, τα οποία δεν διαφοροποιούνται ούτε από τα αιτήματα που περιέχονται στις παραινέσεις της ελληνιστικής-ιουδαϊκής Τορά, ούτε από την παραινετική παράδοση των Εθνικών.[[62]](#footnote-62) Αυτή, όμως, ακριβώς η έλλειψη κάποιας ιδιαιτερότητας σε ό,τι αφορά στα περιεχόμενα, είναι που χτίζει **και τη γέφυρα μεταξύ της διδασκαλίας περί της δικαίωσης και της ηθικής,** τη γέφυρα που έλειπε στον Albert Schweizer, αφού ανάμεσα στο συμπεριληπτικό προσανατολισμό τής σωτηριολογίας του Παύλου και τον εξίσου συμπεριληπτικό προσανατολισμό των παραινέσεών του, υπάρχει άμεση αντικειμενική αντιστοιχία. Και από εδώ εξάγεται το εξής: Στον Παύλο, η ηθική «προσταγή» δεν βρίσκεται ούτε ***σε τεταμένη – «διαλεκτική»*** ούτε σε *«παράδοξη»– σχέση* με τη σωτηριολογική Οριστική, παρά σε μια σχέση ομόλογης αντιστοιχίας. Ο παύλειος χριστιανισμός, όντας μια μη ομογενής από πολιτισμική και κοινωνική άποψη θρησκεία μεταστροφής, δεν μπορούσε να καταστήσει ορατή την ηθική του ταυτότητα με κανέναν άλλο τρόπο, παρά μέσω ενός συμπεριληπτικού ήθους, ικανού ν’ αποτελεί αντικείμενο συναίνεσης για *όλους*, ανεξάρτητα από τις ταυτότητες του εγκόσμιου βίου τους.
3. Θα ήταν ωστόσο παρανόηση το να συμπεράνει κάποιος από τα ανωτέρω ότι η παύλεια ηθική δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια ηθική της *σύμπτωσης*/ *σημείου τομής* ή του ελάχιστου κοινού παρονομαστή. Φυσικά και συμμετέχει εξίσου στον αποκλειστικό χαρακτήρα του χριστιανικού σωτηριολογικού προσανατολισμού και έχει το σημαντικότατο καθήκον να παράσχει εντός τού εν λόγω πλαισίου αναφοράς ένα εξίσου αποκλειστικό ήθους. Είναι πρόδηλο σε τι συνίσταται ο αποκλειστικός χαρακτήρας αυτού του ήθους κατ’ αντιστοιχίαν προς όσα αναφέραμε ανωτέρω για τη σωτηριολογία: **Αυτό το ήθος έχει ως έργο του να εκφράσει το γεγονός ότι η ενσωμάτωση στον Ιησού Χριστό, που τη θεμελιώνουν η βάπτιση και η πίστη, ιδρύει μια κοινότητα, η οποία αφήνει πίσω της με συνέπεια και δίχως συμβιβασμούς κάθε κοινωνική, εθνική και οικονομική διάκριση που έχει ισχύ στα πλαίσια άλλων συμβολικών κόσμων νοήματος**.

Ο ηθικός θεσμός που επωμίζεται αυτό το έργο, το να καταστεί δηλαδή κοινωνικά ορατή η χριστιανική σωτηριολογία, είναι φυσικά η θεία Λειτουργία. Αυτό απαντά ήδη στον Schleiermacher, που ορίζει τη χριστιανική θεία Λειτουργία ως το «γενικό τύπο» εκείνης της πρακτικής δραστηριότητας, η οποία ταυτοποιεί «την κοινή κατάσταση των Χριστιανών».[[63]](#footnote-63) **Στον Παύλο, και γενικά στον πρώιμο Χριστιανισμό,[[64]](#footnote-64) η «αποκλειστική» σωτηριολογική ταυτότητα εκείνων που πίστευαν στον Ιησού Χριστό και είχαν βαπτιστεί στ’ Όνομά Του, μπορούσε να καταστεί ορατή και να βιωθεί μονάχα στις συνάξεις της θείας Λειτουργίας όπου τελούνταν η θεία Ευχαριστία**. Για να το επαναλάβουμε διαφορετικά: Η πίστη και το βάπτισμα αυτά καθ’ εαυτά είναι απολύτως αόρατες πραγματικότητες, κι ήταν η Θεία Λειτουργία εκείνη στο πλαίσιο της οποίας οι χριστιανοί των παύλειων Εκκλησιών μπορούσαν να καταστήσουν ορατό και εμπειρικό το γεγονός ότι η προσχώρηση στον έναν και τον αυτόν Κύριο μπορούσε να αναπαρασταθεί/αποτυπωθεί και στα πλαίσια μιας κοινής κοινωνικής πράξης. Ή για να το διατυπώσουμε αδρότερα γι’ άλλη μια φορά: **Το κοινωνικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο οι πρώτοι χριστιανοί μπορούσαν να καταστήσουν ορατό και να βιώσουν ότι «ἐν Χριστῷ» *« οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ»* (Γαλ 3,28· βλ. επίσης 1 Κορ 12,13) ή μέσα στο οποίο μπορούσαν να έχουν την εμπειρία εκείνου που γράφει ο Παύλος στο 1 Κορ 10,17: *«ἓν Σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν»*) ήταν, καταρχάς, αποκλειστικά και μόνον ο εκτός καθημερινότητας εορτασμός της θείας Λειτουργίας.** – Η θεμελιώδης σημασία που είχε η ευχαριστιακή σύναξη για την πρώτη χριστιανοσύνη εκδηλώνεται προπαντός στο γεγονός ότι η λέξη *ἐκκλησία*, η οποία μέχρι τότε και εκτός του πλαισίου της χριστιανικής γραμματείας, αναφερόταν πάντοτε και αποκλειστικά σε μια περιορισμένη χρονικά «συνέλευση», μπόρεσε στον πρώιμο χριστιανισμό (και μονάχα σ’ αυτόν) να **ορίσει μεμιάς μια συγκεκριμένη ομάδα**.

**ΙV.**

1. Δεν είναι καθόλου δύσκολο να αποδείξουμε τώρα, ότι επίσης και οι λεγόμενες «κατά περίσταση» παραινέσεις του Παύλου, και μάλιστα ακριβώς εκεί που βαδίζει σε δρόμους καινούργιους εξ επόψεως των ηθικών περιεχομένων, καθοδηγούνται απ’ αυτό το εκκλησιολογικό ενδιαφέρον και μπορούν να ερμηνευτούν αντίστοιχα ως εφαρμοσμένη Εκκλησιολογία.[[65]](#footnote-65) Δεν πρέπει να παραβλέπεται η συνεκτικότητα των πρακτικών οδηγιών που παρέχει ο Παύλος, διότι σ’ αυτές τις οδηγίες έχουμε τη φανέρωση επί του πεδίου της ηθικής της ίδιας εκείνης θέσης, την οποία αναπτύσσει και η περί δικαίωσης διδασκαλία του: ότι η από κοινού ενσωμάτωση στον Ιησού Χριστό εγκαθιδρύει μια συλλογική ταυτότητα, η οποία βρίσκεται υπεράνω απονομών Status και τρόπων ζωής που διαθέτουν κύρος εκτός Εκκλησίας.

Επιτρέψτε μου να το δείξω αυτό παραστατικά μέσα από τρία παραδείγματα, που όμως όλα τους εφάπτονται στο ένα και μοναδικό εν λόγω σημείο:

***α) Τα προβλήματα με τη θεία Ευχαριστία στην Κόρινθο (1 Κορ* 11,17-34*)***

Εν προκειμένω ο Παύλος ασκεί κριτική στην πρακτική της θείας Ευχαριστίας όπως αυτή εφαρμοζόταν στην Κόρινθο. Είναι φανερό πως οι κοινωνικές και οικονομικές διαφορές μεταξύ των μελών της Κοινότητας είχαν οδηγήσει στο να μη τελούν μαζί τη θεία Ευχαριστία, αλλά χωριστά σε ομάδες: ο καθένας μ’ εκείνους οι οποίοι του ταίριαζαν κοινωνικά. Έτσι όμως, παρεισέδυσαν στη θεία Λειτουργία οι καθημερινές εγκόσμιες διαφορές Status, και το νόημα της θείας Eυχαριστίας διαστράφηκε στο αντίθετό του: **Η θεία Ευχαριστία έπαψε να καθιστά ορατή μιαν ενότητα που βρισκόταν υπεράνω κάθε διάκρισης, κι έγινε έκφραση των εγκόσμιων διαφορών μεταξύ των μελών της Κοινότητας**. –Εναντιούμενος ο Παύλος, επιμένει να επιστρέψει η Κοινότητα στην κοινή τέλεση της θείας Ευχαριστίας (*«ἀλλήλους ἐκδέχεσθε»*, στ. 33), και, αντίστοιχα, η ηθική του εντολή είναι η εξής (στ. 34): *«****εἰ δέ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω****»* (βλ. επίσης ήδη το στ. 22). Το τι απασχολεί τον Παύλο καθίσταται αρκετά σαφές: δεν αξιώνει τον παραμερισμό των οικονομικών διαφορών ανάμεσα στους χριστιανούς, επιθυμεί όμως να γίνει η τέλεση της θείας Ευχαριστίας να είναι το **πραγματικό σύμβολο μιας ενότητας συγκροτημένης μέσω του Ιησού Χριστού**, τέτοιας που να δεσπόζει πάνω από κάθε διαφορά μεταξύ των χριστιανών που είναι θεμελιωμένη στην εγκόσμια καθημερινότητα.

*β) Χριστιανοί έρχονται σε δικαστική διαμάχη μπροστά σε μη χριστιανούς δικαστές*

Αν εκείνο διαμέσου του οποίου καθίστατο ορατή και βιωνόταν η χριστιανική ταυτότητα ως και κοινωνική, ήταν η εκτός καθημερινότητας και χρονικά περιορισμένη θεία Λειτουργία, τότε τίθεται άμεσα το ερώτημα του τι γινόταν με την καθημερινή παρουσίαση της χριστιανικής ταυτότητας. Στο ιδεατό τυπολογικό πεδίο, μπορεί να διακρίνει κάποιος δύο διαμετρικά αντίθετες θέσεις:

* Η καθημερινότητα δεν έχει σημασία σε ό,τι αφορά το ζήτημα του ειδικά χριστιανικού ήθους, διότι η χριστιανική ταυτότητα καθίσταται ορατή αποκλειστικά στη θεία Λειτουργία.
* Η καθημερινότητα έχει οπωσδήποτε σημασία σε ό,τι αφορά το ζήτημα του ειδικά χριστιανικού ήθους, διότι κάποιος δεν αφήνει το Άγιο Πνεύμα και την πίστη πίσω του στην Εκκλησία μετά το τέλος της θείας Λειτουργίας.

Μολονότι δεν γνωρίζουμε αν ο Παύλος στο *1 Κορ* 6 έχει ως θέμα του μια μεμονωμένη περίπτωση ή μια γενικευμένη πρακτική, μπορεί κάποιος, ανεξάρτητα απ’ αυτό, να ερμηνεύσει το κείμενο στο εξής πλαίσιο: Στην κορινθιακή κοινότητα υπήρχαν χριστιανοί, οι οποίοι θεωρούσαν ότι η κοινή τους χριστιανική ταυτότητα καθίστατο ορατή και βιωνόταν μονάχα κατά τη θεία Λειτουργία και ότι η εγκόσμια καθημερινή ζωή δεν επηρεαζόταν από αυτήν. Όταν αντιπαρατίθενται μεταξύ τους σε ζητήματα *βιωτικῶν*, όπως τα ονομάζει ο Παύλος (στ. 3), γύρω δηλ. από υποθέσεις της καθημερινότητας, κάνουν ό,τι έκαναν πάντοτε και ό,τι κάνει κάποιος συνήθως: **αφήνουν να λύσει την εν λόγω σύγκρουση κάποιο αστικό δικαστήριο**.

Η τοποθέτηση του Παύλου απέναντι στην πρακτική αυτή είναι ξεκάθαρη κι επιπλέον μπορεί να ερμηνευθεί ως άμεση επέκταση όσων έχει διευκρινίσει περί της τέλεσης της θείας Ευχαριστίας στο *1 Κορ* 11: Ενώ εκεί το ζήτημα ήταν ότι δεν επιτρεπόταν να παρεισφρήσουν στη θεία Λειτουργία διαφορές που αφορούν την εγκόσμια ζωή, εν προκειμένω η προοπτική αντιστρέφεται: Η επί του πεδίου της ηθικής έκθεση της χριστιανικής ταυτότητας ως κοινής ταυτότητας που υπερβαίνει κάθε εγκόσμια διαφορά, δεν είναι μονάχα υπόθεση της θείας Λειτουργίας, **αλλά ισχύει και για την καθημερινότητα!** Αυτό το εκκλησιολογικό υπόβαθρο της ηθικής επιχειρηματολογίας διασαφηνίζεται προπαντός στο *1 Κορ* 6, από το γεγονός ότι ο Παύλος αποκαλεί τους αντίδικους τουλάχιστον τέσσερεις φορές, **«αδελφούς»** (στ. 5/6 [δις]/8). Κατ’ αυτόν τον τρόπο, χρησιμοποιεί μια κοινωνική *μεταφορά* που τους ανακαλεί την κοινή εξισωτική τους ταυτότητας, η οποία τους αποδίδεται αποκλειστικά εντός του συμβολικού νοηματικού κόσμου της *Εκκλησίας*. Εν προκειμένω θα επανέλθουμε σύντομα.

 – Ο Παύλος συγκεκριμενοποιεί το ηθικό του παράγγελμα σε δύο επίπεδα:

1. Στο νομικό επίπεδο, οι δύο αντίδικοι οφείλουν να εκφράσουν την κοινή τους ταυτότητα επιλύοντας τις διαφορές τους **στο πλαίσιο της χριστιανικής κοινότητας**. Οφείλουν να μην καταφύγουν σε δικαστή που δεν έχει κανένα κύρος εντός τής *ἐκκλησίας* (στ. 4), παρά να διευθετήσουν τις διαφορές τους ενώπιον ενός προσώπου που ανήκει στο δικό τους «στρατόπεδο». – Αυτή, όμως, δεν είναι παρά η δεύτερη καλύτερη λύση.
2. **Το καλύτερο θα ήταν *και οι δύο μονομερώς* να παραιτηθούν των δικαιωμάτων τους** (στ. 7): *«διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε;»*. Φυσικά αυτή η αξίωση, εξαιτίας του αμοιβαίου χαρακτήρα της, είναι από νομική σκοπιά παράδοξη. To θεολογικό της προφίλ φανερώνεται όμως ξεκάθαρα ακριβώς σ’ αυτό το σημείο, διότι μέσω αυτής της αξίωσης ο Παύλος καθιστά σαφές ότι και η **καθημερινότητα του χριστιανού έχει εκκλησιολογικό ποιόν.** Αυτό ισχύει διότι το εν λόγω παράγγελμα δεν είναι τίποτε άλλο παρά η νομική εκδοχή της ηθικής εντολής που εκφέρεται στο *1 Κορ* 10,24: *«μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου ἕκαστος»*. Ο Παύλος αξιώνει *και από τους δύο* αντίδικους να βρουν μια λύση στην εγκόσμια διαμάχη τους, που θα ήταν αναπόσπαστο συστατικό της κοινής χριστιανικής τους ταυτότητας, πράγμα που σημαίνει: οφείλουν να επιλύσουν τη σύγκρουσή τους από κοινού, ώστε το γεγονός ότι είναι *«ἐν Χριστῷ ἀδελφοὶ»* να εκφράζεται επίσης και στον τρόπο που θα επιλυθεί η διαμάχη τους.

*γ) Η διαμάχη για την τήρηση των διατροφικών απαγορεύσεων στην Κόρινθο και τη Ρώμη (1* Κορ *8,1-13· 10,23-33·* Ρωμ *14,1-15,7)*

Και στις δύο περιπτώσεις στις οποίες αναφερθήκαμε, το ζήτημα ήταν η εκάστοτε στάση απέναντι σε οικονομικές (*1 Κορ* 11) και νομικές (1 *Κορ* 6) διαφορές. Εν προκειμένω το θέμα είναι η στάση των χριστιανών απέναντι στις διαφορετικές διατροφικές συνήθειες. Στην Κόρινθο το ζήτημα ήταν το αν οι χριστιανοί επιτρεπόταν να τρώνε τα λεγόμενα *εἰδωλόθυτα*, δηλαδή το κρέας θυσιασμένων ζώων που πουλιόταν ελεύθερα. Εδώ υπήρχε μια ομάδα η οποία όχι μόνο δεν είχε οιουσδήποτε δισταγμούς, αλλά το έκανε τελείως ανοιχτά και μάλιστα επιδεικτικά, ενώ για μιαν άλλη ομάδα (τους λεγόμενους *«ἀσθενεῖς»*) δεν ετίθετο καν τέτοιο ζήτημα, διότι αυτοί, όπως είναι φανερό, δεν μπορούσαν ν’ αποσυνδέσουν το συγκεκριμένο κρέας από τη σχέση του με τις ειδωλολατρικές θεότητες. Στη Ρώμη η έριδα αφορά σε ζητήματα αρχών σε βαθμό μάλιστα κάπως μεγαλύτερο: ένα μέρος τής εκεί κοινότητας (που κι εδώ επίσης αποκαλούνται *«ἀσθενεῖς»*) έτρωγε (μόνο) «χόρτα» (δηλ. καθόλου κρέας· 14,2) και ενδεχομένως δεν έπινε ούτε και κρασί (14,21), ενώ οι λεγόμενοι «δυνατοί» έτρωγαν κι έπιναν τα πάντα (14,2.5).

Ο Παύλος αντιμετωπίζει και τις δύο συγκρούσεις με παρόμοιο τρόπο: Κι εδώ όπως κι εκεί, συμμερίζεται τη θεολογική θέση εκείνων που δεν εφαρμόζουν καμιά διατροφική απαγόρευση διότι κατά τη γνώμη του οι διαιτητικοί κατάλογοι δεν μπορούν να έχουν κατ’ αρχήν κανένα θεολογικό ποιόν.

Τώρα, σε ό,τι αφορά στην ηθική εντολή που δίνει ο Παύλος και στις δύο περιπτώσεις, ισχύει ότι αυτή δεν τοποθετείται στο επίπεδο των περιεχομένων του αντικειμένου της έριδας (εν προκειμένω ο Παύλος θα έπρεπε να επικυρώσει τη συμπεριφορά των «δυνατών» και ν’ ασκήσει κριτική στους *«ἀσθενεῖς»*), αλλά στο επίπεδο της *στάσης* απέναντι στην έριδα. Και –ακριβώς– το επίπεδο στο οποίο εκτίθεται ο αποκλειστικός χαρακτήρας της ταυτότητας της κοινότητας του Ιησού Χριστού, είναι αυτό της *στάσης* απέναντι στις διαφορές που εντοπίζονται στην εγκόσμια καθημερινότητα –όπως συνέβαινε και στις δύο περιπτώσεις που προαναφέραμε. Αντίστοιχα, ο Παύλος απαιτεί από το κοινό και των δύο επιστολών να πάρει στα σοβαρά τις πεποιθήσεις που συνδέονται με τη συμπεριφορά τής εκάστοτε άλλης πλευράς: *«ὁ ἐσθίων Κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ Θεῷ· καὶ ὁ μὴ ἐσθίων Κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ Θεῷ»* (*Ρωμ* 14,6).

Και στις δύο επιστολές στο πεδίο της ηθικής επιχειρηματολογίας είναι σαφές ότι ο Παύλος συνεκτιμά βάζει στο παιχνίδι κι ένα δεύτερο επίπεδο, στο οποίο δεν πραγματεύεται την ηθική διαμάχη σε σχέση με το αντικείμενό της («επιτρέπεται ή όχι να φάει κάποιος;»), αλλά την αντιμετωπίζει **ως *κοινωνικό* ή *εκκλησιολογικό* πρόβλημα**.

Στο 1 *Κορ* 8,9-13 η εν λόγω μετατόπιση του ηθικού προβληματισμού εκδηλώνεται στο γεγονός ότι ο Παύλος πραγματεύεται κατ’ αρχάς την *πρακτική* τής κατανάλωσης των *εἰδωλοθύτων* από τους «δυνατούς», και πιο συγκεκριμένα τις συνέπειες που ενδεχομένως θα μπορούσε να έχει η δημόσια βρώση τους για τους *«ἀσθενεῖς»*. Συνεπώς το θέμα δεν είναι η κατανάλωση της συγκεκριμένης τροφής, αλλά η *διαδικασία του φαγητού* και η κοινωνική σημειολογική λειτουργία του. Μέσω της πρακτικής των «δυνατών», οι λεγόμενοι *«ἀσθενεῖς»* μπορεί να ωθηθούν να φάνε κρέας ενάντια στις ίδιες τις επιφυλάξεις τους (στ. 9-11α), πέφτοντας έτσι –αυτό υπαγορεύουν οι πεποιθήσεις τους– ξανά στην εξουσία των «ειδώλων». – Σ’ ένα δεύτερο βήμα, ο *«ἀσθενῶν»* (στ. 11α) απέναντι στον οποίο οι «δυνατοί» ενδεχομένως καθίστανται ένοχοι μέσω της κοινωνικής πρακτικής τους, κατονομάζεται διαφορετικά (στ. 11β-13): Ο Παύλος τον αποκαλεί τώρα «αδελφό», δηλ. προσδιορίζει την ταυτότητά του με τη βοήθεια εκείνης ακριβώς της εκκλησιολογικής μεταφοράς η οποία περιγράφει τη συναλληλία των χριστιανών.

Κατ’ αυτόν τον τρόπο, ο Παύλος μεταφέρει **τη σύγκρουση στο επίπεδο της ταυτότητας τής χριστιανικής Κοινότητας,** και ακριβώς σ’ αυτήν (την κοινότητα) και στην ενότητά της είναι που αποδίδει σημασία σε ό,τι αφορά τον πρακτικό προσανατολισμό. Για την εν λόγω συνάφεια, ουσιαστική σημασία έχει επίσης το γεγονός ότι η έγνοια για τους *«ἀσθενεῖς»* που ζητάει ο Παύλος από τους «δυνατούς», *δεν* σημαίνει ότι αυτοί οφείλουν τώρα να παραιτηθούν από τη βρώση των *εἰδωλοθύτων*. **Ένα τέτοιο συμπέρασμα θα παρέβλεπε ότι στο συγκεκριμένο πλαίσιο το ζήτημα δεν είναι το φαγητό καθεαυτό, παρά *ο τρόπος και οι συνθήκες του φαγητού* σε σχέση με τον αδελφό**. – Ο Παύλος συνοψίζει αναλόγως στο 10,13: Το μοναδικό σημαντικό κριτήριο σε ό,τι αφορά την αντιμετώπιση των ηθικών συγκρούσεων, θα πρέπει να είναι το να αναγνωρίζεται η χριστιανική κοινότητα μέσα στον κόσμο ως *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, διότι μόνον τότε μπορεί να ισχυρίζεται ότι τιμά τον Θεό.

Και στο *Ρωμ* 14,1-15,7 το θέμα δεν είναι τα προβλήματα που αφορούν στα περιεχόμενα, αλλά το πώς η κοινότητα *αντιμετωπίζει* τις διαφορές στο εσωτερικό της. Και εδώ επίσης, ο Παύλος στρέφεται κατ’ αρχάς στους λεγόμενους «δυνατούς». Και εδώ επίσης, αλλάζει το χαρακτηρισμό «δυνατοί» και περνάει στην εκκλησιολογική *μεταφορά* που συνιστά ο χαρακτηρισμός «αδελφοί» (14,10/13/15/21). Και, τελικά, μπορεί κάποιος να ερμηνεύσει άνετα το 14,16-18 ως μία, ανάλογη με το 1 *Κορ* 10,31-32, διατύπωση του κριτηρίου το οποίο οφείλει να κατευθύνει την αντιμετώπιση των διαφορών στο εσωτερικό τής Κοινότητας: **η αντιμετώπιση των ηθικών συγκρούσεων στο εσωτερικό της χριστιανικής κοινότητας οφείλει να λαμβάνει χώρα έτσι ώστε και το *«άγαθόν»* της (στ. 16), ή η παρουσία της Βασιλείας του Θεού μέσα της (στ. 17), να καθίστανται εμφανή προς τα έξω.**

**V.**

Ως σύνοψη θα ήθελα να επιχειρήσω μια «φιλολογική συμπύκνωση» και να πω δυο λόγια αναφορικά με τα όρια της παύλειας ηθικής.

1. *Η «φιλολογική συμπύκνωση»*

Όσα είπα για τους εκκλησιολογικούς προσδιορισμούς της παύλειας ηθικής, μπορεί να τα συλλάβει κάποιος με τη βοήθεια ενός σλόγκαν που θα ήθελα να το ορίσω δοκιμαστικά «εξισωτική αμοιβαιότητα». Αυτό, βασίζεται από γλωσσική άποψη, στις παύλειες επιστολές όπως και γενικά στην Καινή Διαθήκη, στις φαινομενικά αθώες αλληλοπαθείς αντωνυμίες *ἀλλήλων, ἀλλήλοις* ή *ἀλλήλους*. Συνήθως μεταφράζεται ως «μεταξύ τους», και είναι άξιο προσοχής ότι απαντά σε πλήθος ηθικών παραγγελμάτων: *«τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι»* (*Ρωμ* 12,10), *«προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους»* (*Ρωμ* 15,7)· *«δουλεύετε ἀλλήλοις»* (*Γαλ* 5,13)· *«ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε»* (*Γαλ* 6,2) κ.τ.λ. Οι ηθικές εντολές που περιέχουν την εν λόγω αντωνυμία ισχύουν πάντοτε και για τα δύο μέρη. Ο Παύλος τις θεωρεί συμμετρικές και μάλιστα με τρόπο που και οι δύο πλευρές βρίσκονται ενώπιον *μίας και της αυτής* αξίωσης.

Αυτή η ιδιαιτερότητα των ηθικών εντολών δεν είναι κάτι καινούργιο, διότι απαντά ήδη στο ελληνιστικό περιβάλλον του πρώιμου χριστιανισμού. Εκεί (στο περιβάλλον), όμως, περιορίζεται σε δύο πλαίσια εφαρμογής, τα οποία οριοθετούνται με σαφήνεια: στην οικογενειακή ηθική (εδώ έχουμε πάντοτε σχέση μεταξύ αδελφών) και την ηθική της φιλίας, δηλαδή σε όσα οφείλουν να κάνουν οι φίλοι ο ένας για τον άλλο. Συνεπώς ως συστατικό ηθικών εντολών, αυτή η αντωνυμία χρησιμοποιείται πάντοτε μονάχα εκεί όπου το ζήτημα είναι η διαδραστική σχέση προσώπων *με ίδια καταστατική θέση*, δηλ. όπου οι σχέσεις πρόκειται για σχέσεις *μεταξύ ίσων*. Έτσι η χρήση τής συγκεκριμένης αντωνυμίας στα ηθικά παραγγέλματα της Καινής Διαθήκης συνεπάγεται μια πολύ συγκεκριμένη εκκλησιολογική θέση: το γεγονός ότι η πίστη στον Ιησού και η βάπτιση στο Όνομά Του καθιστά τους πλέον διαφορετικούς ανθρώπους αδελφούς και φίλους. Σε ό,τι αφορά στη διαφορά μεταξύ Ιουδαίων και μη Ιουδαίων, αυτή η θέση θεμελιώνεται στην παύλεια διδασκαλία περί της δικαίωσης.

1. *Τα όρια της παύλειας ηθικής*

Μια πραγμάτευση της παύλειας ηθικής από τη σκοπιά της προσλαμβάνουσας ερμηνείας της θα πρέπει να λαμβάνει πάντοτε υπόψη της ότι αυτή η ηθική βασίζεται, θεωρούμενη από τη σκοπιά της ερμηνείας της παραγωγής της, στον δυϊσμό Εκκλησίας και κόσμου. Για να κατανοήσουμε την παύλεια διδασκαλίας περί δικαίωσης και την αδελφή της, την παύλεια ηθική, ως εννοιολογικοποίηση της ταυτότητας και του ήθους της Εκκλησίας του Ιησού Χριστού, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ως αποφασιστική προϋπόθεση ότι ο παύλειος χριστιανισμός ήταν μια *θρησκεία μεταστροφής* και ότι αποτελείτο από *ομάδες* οι οποίες υπήρχαν στο εσωτερικό της πλειοψηφούσας κοινωνίας ως περιθωριοποιημένες μειοψηφίες και οριοθετούνταν ξεκάθαρα απέναντι στο περιβάλλον τους. Χρησιμοποιώντας θεολογικούς όρους: τη χριστιανική κοινότητα τη χώριζε από το μη χριστιανικό της περιβάλλον το σύνορο μεταξύ σωτηρίας και απώλειας, ενώ το άτομο με την ενσωμάτωση στην Κοινότητα διάβαινε αυτό το σύνορο οριστικά. Οποιαδήποτε ευθύνη απέναντι σε ολόκληρη την Κοινωνία ή κάτι σαν πολιτική ηθική δεν ενδιέφερε ούτε τον Παύλο ούτε τους άλλους συγγραφείς της Καινής Διαθήκης. Μια τέτοια ευθύνη ή ηθική μπόρεσε να γεννηθεί μονάχα σ’ ένα πολιτισμικό πλαίσιο καθολικά χριστιανικό, όπου ο Χριστιανισμός δεν ήταν πια θρησκεία μεταστροφής, παρά είχε μετατραπεί σε παραδοσιακή θρησκεία με διαμορφωμένη ηθική συνείδηση, και όπου τα όρια μεταξύ Εκκλησίας και κόσμου ή σωτηρίας και απώλειας δεν εντοπίζονταν πια ανάμεσα στις χριστιανικές κοινότητες αφενός και το μη χριστιανικό τους περιβάλλον αφετέρου, παρά μέσα σε κάθε άτομο. Σ’ αυτή την αλλαγή του πολιτισμικού πλαισίου οφείλουμε την εκ μέρους της Μεταρρύθμισης νέα σύλληψη της παύλειας θεωρίας της δικαίωσης, η οποία προσανατολίζεται στον χριστιανό ατομικά. Παρ’ όλη την απόσταση που την χωρίζει από τον Παύλο, αυτή η νέα σύλληψη πρέπει, όπως είναι αυτονόητο, να ερμηνευτεί όχι ως παραχάραξη, αλλά ως ερμηνευτική συνέχεια της παύλειας θεολογίας. Βέβαια ασκώντας αυτοκριτική θα πρέπει να παρατηρήσουμε το εξής: Το γεγονός ότι ακριβώς τώρα, στο τέλος του 20ού και στην αρχή του 21ου αι., επανακαλύπτονται και καθίστανται εύλογοι οι συγκεκριμένοι προσδιορισμοί της παύλειας θεολογίας μέσω των προαναφερθέντων παραγόντων που αφορούν στο πλαίσιό της, οφείλεται ενδεχομένως ή και κατά πάσα πιθανότητα στην πρόσφατη μεταβολή των πολιτισμικών συνθηκών με τις οποίες βρίσκονται αντιμέτωπες οι χριστιανικές Εκκλησίες στα μέρη μας. Ας αφήσουμε, όμως, να το κρίνουν αυτό οι μεταγενέστεροι.

# Michael Wolter

# Η ΑΜΑΡΤΙΑ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΗΝ Κ.Δ. [[66]](#footnote-66) Sünde nach dem Neuen Testament

## 1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ο όρος *αμαρτία* ανήκει στην ομάδα των *αφηρημένων* ονομάτων. Αυτό σημαίνει ότι δεν προσδιορίζει κάτι πρό-*χειρο* αλλά κάτι νοοούμενο. Δε νοούνται υπό αυτόν τον όρο συγκεκριμένα αντικείμενα ή πράξεις (όπως π.χ. πίσω από τις λέξεις *λαγός, πλοίο, ποδόσφαιρο*). Αντίθετα προς αυτούς τους όρους ο όρος *αμαρτία* δεν παράγει στον εγκέφαλό μας εικόνες. δεν είναι δυνατόν κάποιος να παρουσιάσει την αμαρτία διότι η αμαρτία ως τέτοια δεν υπάρχει, ούτε μπορεί κάποιος να το ισχυριστεί αυτό. Υπάρχουν πολύ περισσότερο απλώς και μόνον άνθρωποι, οι οποίοι προσδιορίζουν συγκεκριμένες πράξεις ως *αμαρτία* ή χαρακτηρίζουν τον εαυτό τους ή άλλους ανθρώπους ως *αμαρτωλούς*.

Για την Κ.Δ. εξάγεται ότι γίνεται λόγος για την αμαρτία σε δύο επίπεδα:

* από τη μία μεριά οι συγγραφείς των καινοδιαθηκικών βιβλίων προσδιορίζουν συγκεκριμένους ανθρώπους ως αμαρτωλούς (Γαλ. 2, 15. Α’ Τιμ. 1, 9. Ιακ. 4, 8)ή συγκεκριμένες συμπεριφορές ως αμαρτίες (*ἁμαρτία ή ἁμάρτημα* z.B. Μκ. 3,28 κε. κ. παράλ.: η *βλασφημία εναντίον του Αγ. Πνεύματος*. Α’ Κορ. 6, 18: η πορνεία. Α’ Ιω. 5, 16 κε.: *η προς θάνατον αμαρτία* –Ιακ. 2, 9: προσωποληψία. 4, 17:*εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν*). Επιπλέον ομιλούν για την αμαρτία ωσάν πρόσωπο (π.χ. Ρωμ. 5, 21. 6, 12. 14: η αμαρτία «κυριαρχεί». Ρωμ. 7, 9: η αμαρτία ζωντανεύει. Ρωμ. 7, 11. Εβρ. 3, 13: η αμαρτία απατά. Ρωμ. 7, 17. 20: η αμαρτία κατοικεί στον άνθρωπο όπως ο διάβολος).
* από την άλλη πλευρά και μάλιστα στα Ευαγγέλια απαντούν αναφορές στις οποίες πρόσωπα προσδιορίζουν τους εαυτούς τους ή άλλους ανθρώπους ως αμαρτωλούς (π.χ. Μκ. 2, 16 κε. και παράλ.. Λκ. 15, 1 κε. 19, 7. Ιω. 9, 16. 24).

2. Καταρχάς είναι απαραίτητο να παρουσιάσω το πώς κατανοώ την *αμαρτία*. Αυτή η ανάγκη πηγάζει από το γεγονός ότι ο όρος *αμαρτία* έχει σχεδόν ολοκληρωτικά εξαφανιστεί από το μοντέρνο λεξιλόγιο. Αυτό φυσικά έχει να κάνει με την εκκοσμίκευση του πολιτισμού μας, όπου έπαψε να υφίσταται η βασική προϋπόθεση η οποία καθιστά εύλογη την αναφορά στην αμαρτία αφού αυτή προϋποθέτει μία κατανόηση της πραγματικότητας, σύμφωνα με την οποία η κατανόηση του κόσμου και του Εαυτού μας σχετίζονται άρρηκτα με το Θεό. Εντός αυτού του συμπλέγματος της κατανόησης του ανθρώπου, του κόσμου και του θεού, θεωρώ ότι με τον όρο *αμαρτία* προσδιορίζεται ως η παραβίαση του είναι όπως το θέλει ο Θεός**[[67]](#footnote-67)**.

## ΙΙ. Μεταφορές

Δε χρησιμοποιείται στην Κ.Δ. ο όρος *αμαρτία* τόσο αφηρημένα όσο σε εμάς. Βέβαια ισχύει το ότι πάλι χρησιμοποιούνται άλλοι όροι, οι οποίοι εκφράζοντας την πραγματικότητα της αμαρτίας συμπυκνώνουν παραστάσεις από την ανθρώπινη εμπειρία. Με αυτόν τον τρόπο ο όρος *αμαρτία* χάνει την απροσδιοριστία του και αποκτά μορφή**[[68]](#footnote-68)**. Εισαγωγικά θα ήθελα να αναφερθώ στην

## 1. Η αμαρτία ως οφειλή. Η συγχώρεση ως άφεση των οφειλών.

Η σημασία του γερμανικού όρου *vergeben* είναι το ίδιο αόριστος όπως ο όρος *ἁμαρτία*. Η αιτία είναι ότι το αντικείμενο του *vergeben*είναι πάντα *η αμαρτία*, ή συνώνυμοι όροι όπως *ενοχή, κακούργημα, απάτη*, *κάτι που πληγώνει*. Φαίνεται ότι στην ευρεία συνάφεια το αντικείμενο της συγχώρεσης ανάμεσα σε αυτόν που συγχωρεί και αυτόν που συγχωρείται δεν παίζει κανένα ρόλο. Η εμπειρία διδάσκει βέβαια ότι η έκφραση *σε συγχωρώ* δεν είναι κατά κανόνα τίποτε παραπάνω από δήλωση της θέλησης ή του σκοπού. Όταν εξετάσουμε, όμως, την Κ.Δ. κατανοούμε αμέσως ότι ο ελληνικός όρος *ἀφίημι* που εκφράζει τη συγχώρεση, σε καμία περίπτωση δε σχετίζεται αποκλειστικά με την αμαρτία. Έχει μία πολύ συγκεκριμένη σημασία στην καθημερινή ζωή και μόνον μεταφορικά σχετίζεται με αυτήν (την αμαρτία)**[[69]](#footnote-69)**. Πρόκειται για έναν όρο ο οποίος χρησιμοποιείται συχνά με σημασία οικονομική και προσδιορίζει την απαλλαγή από ένα χρηματικό χρέος.

Ιδιαίτερα σαφές καθίσταται αυτό σε δύο περικοπές του Κατά Ματθαίον (ενός ευαγγελιστή τελώνη/τελωνιακού!): Στο αίτημα για συγχώρεση της Κυριακής Προσευχής (Μτ. 6, 12: *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,* ***ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν****)* στο σημείο που εμείς αναφερόμαστε σε ενοχή, εκεί γίνεται λόγος για *ὀφειλήματα*, ωσάν να γινόταν λόγος για οικονομικά χρέη. Πρώτος ο Λουκάς στη δικιά του εκδοχή του *Πάτερ Ημών* αντικαθιστά αυτόν τον όρο με τον όρο *ἁμαρτίαι* (11, 4:*καὶ ἄφες* ***ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν****, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·).* Θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε το αίτημα του *Πάτερ ημών* του Μτ. ως *απάλλαξέ μας από τα χρέη μας*. η συνέχεια κινείται επίσης στο ίδιο σημασιολογικό επίπεδο: *όπως και εμείς απαλλάξαμε τους χρεώστες μας*. Αυτή η *μεταφορά* καθίσταται δυνατή, διότι στα αραμαϊκά ο ίδιος όρος ***chōbā*** σημαίνει και το χρέος και την αμαρτία (ταυτόσημη διπλή σημασία που υποκρύπτεται ακόμη και σήμερα και στον γερμανικό όρο *Schuld*) **[[70]](#footnote-70)**.

Το άλλο παράδειγμα είναι η παραβολή της απαλλαγής από το χρέος στο Μτ. 18, 23-25: πρόκειται για ένα βασιλιά ο οποίος απαλλάσει έναν από τους υπαλλήλους του από χρέος 10.000 ταλάντων, το οποίο εκείνος αδυνατεί να το αποπληρώσει[[71]](#footnote-71). Ο υπάλληλος, όμως, αρνείται να απαλλάξει ένα συνάδελφό του από ένα χρέος μόλις 100 δηναρίων! Είναι σημαντικό ότι με αυτόν τον τρόπο ο Ιησούς απαντά στο ερώτημα του Πέτρου: *πόσες φορές πρέπει να συγχωρήσω τον αδελφό μου όταν αμαρτάνει σε μένα;*

Εδώ η αμαρτία δεν κατανοείται ως ιδιότητα ή κατάσταση ενός προσώπου, αλλά ως μία σχέση σε αναλογία προς την κατάσταση του χρέους. Έτσι γίνεται δυνατή η παρουσίαση της συγχώρεσης των αμαρτιών ως κάτι συγκεκριμένου δηλ. εμμένοντας στο *παρά-δειγμα* **ως μηδενισμός των χρεών-αμαρτιών**.

Αυτή η αναλογία της αμαρτίας και του χρέους μάς μεταδίδει μία ακόμη μικρή εικόνα για το πώς μπορεί κάποιος να φανταστεί την αμαρτία: αυτή μεταβάλλεται σε μια σχεδόν *κοινωνική* κατηγορία, διότι στα χρέη εμπλέκονται πάντα δύο: *κάποιος χρωστά πάντα σε κάποιον άλλον*. Και στην ερώτηση ποιο χαρακτηριστικό εξάγεται από την *εικόνα* των χρεών όταν αυτή η μεταφορά προσδιορίζει τις αμαρτίες, η απάντηση είναι εύκολη: η υποχρέωση **της εξόφλησης**! Ακριβώς περί αυτού πρόκειται στην παραβολή του κακού δούλου. Προσδιοριστική εν προκειμένω είναι η συνείδηση ότι πρέπει κάποιος να «πληρώσει» για τη λανθασμένη του συμπεριφορά. Η κατανόηση της αμαρτίας ως ενοχής ενέχει έτσι την αντίληψη ότι ο αμαρτωλός οφείλει **να «πληρώσει»** για τις αμαρτίες του. Στη χειρότερη των περιπτώσεων αυτό το αντίτιμο θα μπορούσε να είναι η ίδια η ζωή του. Ίσως όμως είναι ένα σφάγιο, ή μία προσευχή, ή μία άλλη εκδήλωση/χειρονομία. Και ως αντάλλαγμα ο Θεός μηδενίζει τα χρέη, συγχωρεί τις αμαρτίες.

## 2. η αμαρτία ως ακαθαρσία. Η συγχώρεση ως κάθαρση

Μία εντελώς άλλη διαφορετική παράσταση κατανοεί την αμαρτία ως ρύπο που εξ αντικειμένου προκαλεί σπίλωση. Σε αυτήν την παράσταση ανήκει φυσικά και το ότι η αμαρτία μπορεί να καθαριστεί. Η συγχώρεση των αμαρτιών δεν κατανοείται έτσι ως απαλλαγή χρεών αλλά ως καθαρισμός/κάθαρση. Στην Κ.Δ. αυτή η εικόνα παραδίδεται με σαφήνεια στο Πρ. 22, 16, όπου ο Ανανίας προσκαλεί τον Παύλο, ο οποίος μόλις έχει μεταστραφεί:

*καὶ νῦν τί μέλλεις; Ἀναστὰς* ***βάπτισαι******καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου,***

*ἐπικαλεσάμενος τὸ Ὄνομα αὐτοῦ*!

Η παράσταση αυτή απαντά ήδη στην Π.Δ.:

**Ησ. 1, 14-16**

*καὶ τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰς ἑορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου*

*ἐγενήθητέ μοι εἰς πλησμονήν οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν*

*ὅταν τὰς χεῖρας ἐκτείνητε πρός* ***μ****ε*

*ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ᾽ ὑμῶν*

*καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν*

*αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν αἵματος πλήρεις*

***λούσασθε! καθαροὶ γένεσθε!***

***ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν***

***ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου***

***παύσασθε ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν***

**Ψ. 50 (51), 3. 7-9**

*Ἐλέησόν με ὁ θεός κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου*

*καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου ἐξάλειψον τὸ ἀνόμημά μου [...]*

*ἰδοὺ γὰρ* ***ἐν ἀνομίαις*** *συνελήμφθην*

***καὶ ἐν ἁμαρτίαις*** *ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου!*

*ἰδοὺ γὰρ ἀλήθειαν ἠγάπησας*

*τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας σου ἐδήλωσάς μοι*

*9 ῥαντιεῖς με ὑσσώπῳ καὶ καθαρισθήσομαι*

***πλυνεῖς με καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι***

Σε αυτή τη συνάφεια εντάσσεται και η χειρονομία του Πόντιου Πιλάτου, ο οποίος προτού οδηγήσει τον Ιησού στη Σταύρωση, σύμφωνα με το Μτ. 27, 24, ***λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας*** *ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων·* ***Ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· Ὑμεῖς ὄψεσθε***! Το ίδιο ισχύει και για τον Ιωάννη το Βαπτιστή ο οποίος βάπτιζε τους ανθρώπους στον Ιορδάνη προσδιορίζοντας αυτή τη διαδικασία ως *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Mκ. 1, 4).

Βρισκόμαστε στη συνάφεια της χριστιανικής βάπτισης. Αυτό διακρίνεται και στο Α’ Κορ. 6, 11 (*καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ* ***ἀπελούσασθε,*** *ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ Ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*). Σε αυτό το χωρίο με την αναφορά στο όνομα του Κυρίου Ιησού Χριστού και στο Πνεύμα προβάλλονται δύο ακόμη θέματα/μοτίβα τα οποία συνδέονται άρρηκτα με το βάπτισμα. Η πρακτική και η κατανόηση του βαπτίσματος στην περίπτωση του Ιωάννη του Βαπτιστή και του Αρχέγονου Χριστιανισμού ως κάθαρσης από τις αμαρτίες και ως εξάλειψης του ρύπου/της κηλίδας της αμαρτίας, βασίζεται στη σχέση του με τη μετάνοια. Βαπτίζονται μόνον ενήλικες οι οποίοι διαζευγνύονται από το παρελθόν τους θέλοντας να εγκαινιάσουν μία καινούργια ζωή. Για το θέμα μας αυτό σημαίνει: οι βαπτισμένοι δεν ήταν μόνον καθαροί αλλά και αγνοί: στο νερό δεν παρέμενε μόνον η εξωτερική ακαθαρσία, αλλά καθαρίζονταν και από τις αμαρτίες. Οι χριστιανοί ήταν πλέον **ελεύθεροι** από την αμαρτία.

Τη θεολογική αξία αυτής τη *μεταφοράς* μπορούμε να την θεωρήσουμε από δύο προοπτικές: όταν καταρχήν ερωτούμε πώς περιγράφεται στα προμνημονευθέντα κείμενα η κατάσταση που προκύπτει από την κάθαρση των αμαρτιών, η εικόνα που προκύπτει είναι σαφής: *καθαρίζομαι* (Ψ. 50 [51], 9), *γίνομαι λευκότερος από το χιόνι*, *αγιάζομαι,* *δικαιώνομαι* (Α’ Κορ. 6, 11). Έτσι δεν περιγράφονται φυσικά διαφορετικές καταστάσεις, αλλά «ζωγραφίζεται» μία ποιότητα με διαφορετικούς όρους. Όλες οι κατονομαζόμενες ιδιότητες σημασιολογικά είναι *ισότοπες,* καθώς συνιστούν κατεξοχήν ιδιώματα του Θεού: **Αυτός** είναι ο κατεξοχήν καθαρός, άγιος, δίκαιος (Ψ. 10 [11], 7. 118 [119], 137. 145, 17)! το ότι το λευκό είναι το χρώμα του Θεού αποτελεί συστατικό της ιουδαϊκής εικόνας περί Θεού (πρβλ. Δαν. 7, 9. Α’ Ενώχ 14, 20). η κάθαρση από τις αμαρτίες οδηγεί συνεπώς στην είσοδο της κοινωνίας με το Θεό διότι έτσι ο άνθρωπος μετέχει των ιδιωμάτων Του.

Από μία άλλη προοπτική ως συνέπεια της παραπάνω μεταφοράς (αμαρτία = ρύπος) προβάλλει η θεολογική διαπίστωση ότι η αμαρτία είναι κάτι το οποίο χωρίζει από το Θεό. Ο Θεός αποστρέφεται τους αμαρτωλούς όπως ο καθαρός καρατάει αποστάσεις από τους ακάθαρτους.

## 3. Η Αμαρτία ως ασθένεια. Η συγχώρεση των αμαρτιών ως θεραπεία

Το σημασιολογικό προφίλ αυτής της *μεταφοράς* μπορεί να καταστεί σαφές επί τη βάσει των παραδειγμάτων δύο κειμένων:

Στο Μκ. 2, 17 ο Ιησούς απαντά στη μομφή ότι συντρώει με τους τελώνες και τους αμαρτωλούς, με το λόγιο: ***οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ᾽ οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς***. Είναι σαφές ότι οι αμαρτωλοί προσδιορίζονται μεταφορικά ως ασθενείς.

Στην επονομαζόμενη ως *θεωρία της Παραβολής,* η οποία καταγράφεται στα Ευαγγέλια (Μκ. 4, 11–12. Mτ 13, 13–15. Ιω 12, 37–40. πρβλ. Πρ. 28, 26–27) μνημονεύεται το Ησ. 6, 9-10 για να δοθεί απάντηση στο ερώτημα διότι οι περισσότεροι Ιουδαίοι απεμπόλησαν το Ευαγγέλιο του Ιησού και το μεταπασχάλιο χριστολογικό κήρυγμα. Στον επίλογο αυτής της προφητείας όλα τα κείμενα μνημονεύουν μία πιθανή μετάνοια των Ιουδαίων. Στο σημείο, όμως, αυτό προκύπτει μία αξιοσημείωτη διαφορά ανάμεσα στο Μκ. 4, 12 και στα υπόλοιπα κείμενα. Ο Μάρκος ως αποτέλεσμα αυτής της μετάνοιας αναφέρει το *ἀφίημι* (*μήποτε ἐπιστρέψωσιν* ***καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς***) ενώ οι άλλοι Ευαγγελιστές κάνουν λόγο ***για ίαση*** (Μτ. 13, 13-15: *καὶ ἐπιστρέψωσιν* ***καὶ ἰάσομαι αὐτούς***)[[72]](#footnote-72).

Δεν πρέπει να παραβλεφθεί το γεγονός ότι και στα δύο κείμενα η αμαρτία κατανοείται μεταφορικά ως αρρώστια. Αυτή η κατανόηση της αμαρτίας συνεχίζει τον π.διαθηκικό μεταφορικό λόγο. διακηρύσσει ο Θεός στην Έξοδο στο λαό του: ***ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσῃς τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου [...] πᾶσαν νόσον ἣν ἐπήγαγον τοῖς Αἰγυπτίοις οὐκ ἐπάξω ἐπὶ σέ! Ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ ἰώμενός σε*** ( 15, 26)*.* Παρομοίως αναφέρεται στο Σοφ. Σιρ. 38, 9: *τέκνον ἐν ἀρρωστήματί σου μὴ παράβλεπε ἀλλ᾽* ***εὖξαι κυρίῳ καὶ αὐτὸς ἰάσεταί σε*** ενώ στο στ. 15: ***ὁ ἁμαρτάνων*** *ἔναντι τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἐμπέσοι εἰς χεῖρας ἰατροῦ*. Ως συνέπεια αυτής της μεταφοράς στην Κ.Δ. ο όρος *σώζειν* σχετίζεται και με τις αμαρτίες αλλά και με την ασθένεια (πρβλ. Μτ. 1, 21. 9, 21).

Με όλα αυτά δεν εννοείται ότι πάντα η ασθένεια αποτελεί συνέπεια της αμαρτίας. Αυτό βεβαίως ισχύει (πρβλ. Ιω. 5, 14. 9, 2–3. Α’ Κορ. 11, 29 κε.). Επιπλέον, όμως, η αμαρτία επενδύεται μεταφορικά με τα χαρακτηριστικά τη αρρώστιας και ένεκα αυτού πρέπει να ερωτήσουμε ποια δομικά στοιχεία από το σημασιολογικό προφίλ της ασθένειας *μεταφέρονται* στην αμαρτία.

Κατά την άποψή μου σε αυτή τη συνάφεια, σημασία έχουν κατεξοχήν τρία χαρακτηριστικά:

-η αμαρτία επηρεάζει τη σωματική ύπαρξη του ανθρώπου. Διαπιστώνεται ότι η αμαρτία δεν είναι μόνο κάτι αφηρημένο, αλλά επηρεάζει τους ανθρώπους **και** σωματικά, επιδρώντας συνεπώς σε ολόκληρη την ύπαρξη. Ανθρωπολογικά πίσω από αυτή τη μεταφορά υποκρύπτεται η παράσταση της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου (του ανθρώπου δηλ. ως σώματος **και** ψυχής).

- η αμαρτία (όπως και η ασθένεια) βιώνεται ως δύναμη που απειλεί τη ζωτικότητά μας. άρα καθένας θα ήθελε να απέχει αυτής, κάτι που όμως –τουλάχιστον τις περισσότερες φορές- δεν είναι εφικτό.

-τις περισσότερες φορές δεν μπορεί κάποιος να απελευθερωθεί από μία ασθένεια μόνος του. Έχει ανάγκη τον ιατρό, το θεραπευτή, ο οποίος εκτός της Κ.Δ. ονομάζεται συχνά ***σωτήρας***[[73]](#footnote-73)**.** Σε αυτό το χαρακτηρισμό αντικατοπτρίζεται η εμπειρία ότι δεν μπορεί κάποιος να αντιπαλαίσει εναντίον της αμαρτίας με τις ατομικές του δυνάμεις αλλά έχει ανάγκη την εξωτερική βοήθεια.

## 4. Ενδιάμεσο συμπέρασμα

Με τα προλεχθέντα γνωρίσαμε ένα μικρό μόνον μέρος από το πεδίο των μεταφορών με τις οποίες απεικονίζεται η αμαρτία στην Κ.Δ. Σημαντικό είναι το ότι αυτά τα μεταφορικά πεδία δεν είναι δυνατόν να να εξεταστούν αυτόνομα. Οι παραστάσεις της αμαρτίας δεν αλληλοαποκλείονται. Πρόκειται για αλληλοσυμπληρούμενες προσπάθειες να καταστεί «ορατός» ο αφηρημένος όρος *αμαρτία*. Για παράδειγμα ο Ιωάννης ο Βαπτιστής από τη μία χρησιμοποιεί ως σημείο αφετηρίας την παράσταση της αμαρτίας **ως ακαθαρσίας**, την οποία μπορεί κάποιος να εξαλείψει με το βάπτισμα. Από την άλλη περιγράφει τη συνέπεια αυτής της διαδικασίας **με την άφεση των αμαρτιών,** τ.έ. με μία κατηγορία, που συνδέεται με την έννοια της αμαρτίας ως χρέους-οφειλής.

Στη συνέχεια θα ήθελα να παρουσιάσω τρεις τρόπους διαπραγμάτευσης του θέματος *αμαρτία* που διακρίνονται με σαφήνεια στην Κ.Δ.: το ενδιαφέρον του Ιησού για τους αμαρτωλούς στην ευαγγελική παράδοση περί Αυτού, το χριστολογικό προσδιορισμό της αμαρτίας στον Ιωάννη και την ανθρωπολογική κατανόηση της αμαρτίας στον Παύλο.

## ΙΙΙ. Ο Ιησούς δεν ενδιαφέρεται καταρχάς για την αμαρτία αλλά για τους αμαρτωλούς

Εάν εξετάσουμε τη σχετική με το θέμα μας συνοπτική παράδοση περί του Ιησού καταλήγουμε σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα: στο προσκήνιο δεν προβάλλει το θέμα της συγχώρεσης της αμαρτίας ούτε με το πρόβλημα της αμαρτίας γενικά. Ο φακός επικεντρώνεται στους αμαρτωλούς/στις αμαρτωλές και στη συναναστροφή/σχέση του Ιησού μαζί τους.

Αυτό το γεγονός εκφράζεται με τις κατηγορίες ότι ο Ιησούς είναι φίλος των τελωνών και αμαρτωλών ή ότι αποδέχεται αμαρτωλούς και τρώει μαζί τους (*οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς* Λκ. 15, 2) ή ότι πήγε να μείνει στο σπίτι ενός αμαρτωλού (*ὅτι παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλῦσαι* Λκ. 19, 7). Στο 15, 1 ο αφηγητής με μία δόση υπερβολής διαπιστώνει *Ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες* ***πάντες*** *οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ* (Λκ. 15, 1). Αυτό το μοτίβο απαντά και σε μεμονωμένες παραδόσεις, όπως στο προμνημονευθέν γεύμα στον οίκο του Λευί με πολλούς τελώνες και αμαρτωλούς (Μκ. 2, 15) ή στη συνάντηση του Ιησού με μια αμαρτωλή γνωστή *στην πόλη* στο Λκ. 7, 36-50. Ανεξάρτητα από το εάν αυτές οι παραδόσεις ανταποκρίνονται μεμονωμένα σε ξεχωριστά ιστορικά γεγονότα, συνολικά διαπιστώνεται ένα αναντίρρητο στοιχείο το οποίο ήταν *τυπικό* για τη δράση του Ιησού[[74]](#footnote-74).

Η επόμενη ερώτηση είναι φυσικά: τι έκανε τους ανθρώπους αμαρτωλούς. Ποιο στοιχείο τους κατέστησε αμαρτωλούς; Τα κείμενα απαντούν πολύ επιφυλακτικά: οι επονομαζόμενοι τελώνες όχι μόνο μνημονεύονται πάντα σε συνδυασμό με τους αμαρτωλούς, αλλά προσδιορίζονται και έτσι (Λκ. 19, 7). Στο περιβάλλον, στο οποίο έδρασε ο Ιησούς, δεν θεωρούνταν απλώς δωσίλογοι – συνεργάτες με τους Ρωμαίους κατακτητές, αλλά ήταν Ιουδαίοι ιδιώτες επιχειρηματίες οι οποίοι κατά κανόνα κέρδιζαν αρκετά, αλλά είχαν κακή φήμη στον λαό. Επιπλέον έχουμε μία γυναίκα η οποία αλείφει τα πόδια του Ιησού και για την οποία αναφέρεται ότι *ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός* (7, 37). Θεωρείται ως πόρνη ή εταίρα, κάτι το οποίο όμως δε διασαφηνίζεται και δε διαδραματίζει κανένα ρόλο για την αφήγηση. Αμαρτωλοί χαρακτηρίζονται καταρχάς οι άνθρωποι από το περιβάλλον τους. Πρόκειται για θρησκευτικό στιγματισμό περιθωριακών οι οποίοι με τη συμπεριφορά τους παρεκκλίνουν από το κυρίαρχο κοινωνικό ρεύμα. Η χρησιμοποίηση αυτής της κατηγορίας ως απαξιωτικού στερεοτύπου είναι ένδειξη ότι για την πλειονότητα ισχύει αυτό που εισαγωγικά αναφέραμε περί αμαρτίας: πρόκειται για μια κατανόηση της πραγματικότητας την οποίας η σχέση με τον εαυτό και με τον κόσμο εντάσσονται στη σχέση/κοινωνία με τον Θεό. Και όταν αυτό ισχύει, όλοι άνθρωποι των οποίων η συμπεριφορά παρεκλίνει από την ηθική του κυρίαρχου ρεύματος, χαρακτηρίζονται *αμαρτωλοί*, αφού με τη βιοτή τους συγκρούονται με το θέλημα του Θεού, με το οποίο θέλει να συνάδει η πλειονότητα της Κοινωνίας.

Όταν εξετάζουμε πώς τα κείμενά μας αντιμετωπίζουν αυτό το στιγματισμό, βιώνουμε μία έκπληξη, η οποία όμως δεν έγκειται στο ότι ο Ιησούς επαναπροσδιορίζει ***τι*** είναι αμαρτία ή στο ότι Αυτός θέτει υπό αμφισβήτηση τη θρησκευτική κατανόηση της πραγματικότητας. Δεν υπάρχει η παραμικρή τέτοια ένδειξη, διότι οι αφηγήσεις υπονοούν ότι αυτοί που χαρακτηρίζονταν ως αμαρτωλοί από τους συγχρόνους του Ιησού, όντως ήταν αμαρτωλοί για τον Θεό. Ο Ιησούς δεν αντιπαραθέτει σε καμιά περίπτωση την κρίση του Θεού εναντίον αυτής των ανθρώπων, λέγοντας ότι αυτό το οποίο εσείς θεωρείτε ως αμαρτία, δεν είναι όντως για το Θεό. Έτσι αναφορικά με το τι είναι αμαρτία υπάρχει στοιχειώδης συμφωνία ανάμεσα στον Ιησού και στους συγχρόνους.

Παρα ταύτα είναι σαφές, ότι σε σχέση προς τους συγχρόνους Του ο Ιησούς διαφοροποιείται όσον αφορά στις συνέπειες (της αμαρτίας). δεν περιχαρακώνεται έναντι των αμαρτωλών αλλά καλλιεργεί την κοινωνία μαζί τους. Στο ερώτημα ποια θεολογική αρχή ενυπάρχει πίσω από αυτήν την παράδοξη στάση, απαντά το Λκ. 15, 1-10: ο Λουκάς αφηγείται εν προκειμένω ότι ο Ιησούς κατηγορείται από τους Φαρισαίους για τη συναναστροφή του με τελώνες και αμαρτωλούς. Απαντά σε αυτήν την κριτική με τις παραβολές του απολωλότος προβάτου και της χαμένης δραχμής. Η απάντηση γίνεται σε δύο στάδια:

Υπάρχουν στο κείμενο δύο επίπεδα: το επίπεδο των δύο αφηγήσεων (στ. 4-9 και 8-9) και το επίπεδο της αντιπαράθεσης του Ιησού με τους κατηγόρους του (στ. 1-3 και 7. 10). Οι στ. 7 και 10 λειτουργούν στο σημείο αυτό ως γέφυρα μεταξύ των δύο αυτών επιπέδων:

*7 λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως* ***χαρὰ*** *ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται* ***ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ*** *μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας.*

*10 οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ* ***ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ*** *μετανοοῦντι.*

Χαρακτηριστική είναι η παρατήρηση ότι στο επίπεδο της Ομιλίας/του σχολιασμού γίνεται συνεχώς αναφορά σε αμαρτωλούς ενώ στις αφηγήσεις/παραβολές γίνεται λόγος για *απολωλότες*-χαμένους. Η λειτουργικότητα των δύο αυτών αναφορών είναι σαφής: να οδηγήσουν τους κατηγόρους (Φαρισαίους) στο να αντικρίσουν στα πρόσωπα των αμαρτωλών ***χαμένους*** και έτσι να κάνουν οτιδήποτε πρέπει να γίνει σε περίπτωση απώλειας: πρέπει να αναζητηθεί το χαμένο και όταν ανακαλυφθεί να σκορπίσει ευφροσύνη. Το χαμένο ένεκα του ότι χάθηκε γίνεται πολυτιμότερο από το μη χαμένο. Το αποφασιστικό επιχείρημα και στα δύο *λόγια* στους στ. 7 και 10 είναι ότι και στον Ουρανό στα πρόσωπα των αμαρτωλών διακρίνονται χαμένοι, που αναζητούνται και προκαλείται χαρά για την επανεύρεσή τους. Δεν υπάρχει αμφιβολία έτσι στο ότι αμαρτωλοί είναι όντως αμαρτωλοί. Με αυτό, όμως, το χαρακτηρισμό δεν περιγράφεται πλήρως η ταυτότητά τους διότι ο Θεός τους θεωρεί ως χαμένους/απολωλότες που πρέπει να ξεναευρεθούν. Και στις δύο περιπτώσεις η ανακάλυψη περιγράφεται ως μετάνοια/επι-**στροφή**.

Βεβαίως κάθε φαρισαίος και γραμματεύς γνώριζε το ότι οι αμαρτωλοί έχουν τη δυνατότητα μετανοίας και ότι στον ουρανό κυριαρχεί μεγάλη χαρά. Δεν ήταν αναγκαίο ο Ιησούς να τους επεξηγήσει με τόση λεπτομέρεια. Χρειαζόμαστε έτσι και το δεύτερο βήμα: οι δύο αναφορές στους στ. 7 και 10 αποκτούν θεολογική σημασία ένεκα του ότι συ-ζητάται η σχέση μεταξύ των αμαρτωλών **και του Ιησού**: ότι δηλ. ως μετάνοια-επιστροφή, η οποία προκαλεί στον ουρανό την ίδια ευφροσύνη που δοκιμάζουν και οι άνθρωποι όταν ανακαλύψουν κάτι χαμένο στα μάτια του Θεού, θεωρείται η έλευση των τελωνών και αμαρτωλών **προς τον Ιησού** για να τον ακούσουν (στ. 1) και η κοινή τράπεζα με αυτούς του Ιησού (στ. 12). Οι στ. 7 και 10 ανακαλούν έτσι την αφετηριακή *εισαγωγική* σκηνή των στ. 1-2 όπου πρωταγωνιστεί ο Ιησούς και δίνει στο θέμα *Μετάνοια των Αμαρτωλών* χριστολογική χροιά: η συνάντηση **με τον Ιησού** έχει τέτοια σπουδαιότητα-απήχηση που φθάνει μέχρι τον Ουρανό.

Ό,τι συμβαίνει είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον: η ερώτηση σχετικά με την αμαρτία των αμαρτωλών σκιάζεται από το ότι η μετάνοια των αμαρτωλών δε θεωρείται υπό την έποψη της αμαρτίας ή της αμαρτωλής συμπεριφοράς αλλά υπό την έποψη της στροφής τους προς τον Ιησού. Όταν οι αμαρτωλοί αναζητούν την κοινωνία με τον Ιησού, αυτό είναι τόσο πολύτιμο όσο η μετάνοια/επι-**σ**τροφή από τις αμαρτίες.

Η παραπάνω προβληματική συνεπάγεται ότι το κρίσιμο στοιχείο σχετικά με το εάν κάποιος θεωρείται από το Θεό αμαρτωλός ή όχι είναι ουσιαστικά η σχέση Του με τον Ιησού. Και αυτή η συλλογιστική αποτυπώνεται με σαφήνεια στο *Κατά Ιωάννη* (Ιω.) και στην *Α’ Καθολική Επιστολή του Ιωάννη* (Α’ Ιω.).

## ΙV. Η χριστολογική κατανόηση της αμαρτίας στο Κατά Ιωάννη και στην Α’ Ιωάννη

Ως σημείο αφετηρίας χρησιμοποιώ τρία κείμενα:

**Ιω. 8, 21:** *Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς·*

*Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με,*

*καὶ* ***ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν*** *ἀποθανεῖσθε·*

*ὅπου Ἐγὼ ὑπάγω* ***ὑμεῖς******οὐ*** *δύνασθε ἐλθεῖν!*

**15, 22-24:** *Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν·*

*νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.*

*Ὁ Ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.*

*εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς, ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν·*

*νῦν δὲ* ***καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν*** *καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου*.

**16, 7-11:** *ἀλλ᾽ Εγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω,* ***ὁ παράκλητος*** *οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. καὶ ἐλθὼν Ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον* ***περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως****·* ***περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ****· περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*.

Ο κοινός παρονομαστής και των τριών χωρίων αναφορικά με την κατανόηση της αμαρτίαςείναι σαφής: **Ως αμαρτία ορίζεται η άρνηση της αξίωσης του Ιησού ότι απεστάλη από το Θεό για να Τον αποκαλύψει στους ανθρώπους**[[75]](#footnote-75). Η θεολογική σημασία αυτής της κατανόησης της αμαρτίας γίνεται ακόμη σαφέστερη όταν ανακαλέσουμε τον εισαγωγικό ορισμό της αμαρτίας ως εναντίωσης στο θέλημα του Θεού. Το ότι στο *Κατα Ιωάννη* αμαρτία είναι η απόρριψη του Ιησού ως Υιού του Θεού, ο οποίος και Τον αποκαλύπτει στον Κόσμο, έχει δύο συνέπειες: (α) διαφοροποιείται έναντι της ιουδαϊκής κατανόησης όσον αφορά στο τι εστί θέλημα του Θεού: το θέλημα του Θεού δεν εκπορεύεται από την Τορά (το Νόμο) αλλά από τον Ιησού, όπως ορίζεται στο 6, 40: ***τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν, ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν Ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ Ἡμέρᾳ***. Σε αυτό το λόγο διακρίνεται και η δεύτερη συνέπεια: (β) η επαγγελία της ζωής, που συνδέεται άρρηκτα με την εκπλήρωση του θελήματος του Θεού, δε συναρτάται από την εφαρμογή/υπ-ακοή της Τορά, αλλά από την πίστη στον Υιό. Η ζωή χορηγείται δηλ. σε εκείνον ο οποίος πιστεύει ότι ο Ιησούς είναι όντως ο απεσταλμένος από το Θεό Υιός, ο οποίος και τον αποκαλύπτει. Για την κατανόηση της αμαρτίας στο Κατά Ιωάννη αυτό συνεπάγεται ότι η αμαρτία δεν είναι παρά απιστία ή (για να διατυπώσουμε τη θέση μας διαφορετικά) το αντίθετο της αμαρτίας είναι η πίστη στον Ιησού Χριστό.

Όταν λάβουμε υπόψιν μας αυτή την κατανόηση της αμαρτίας, μπορούμε να κατανοήσουμε αυτά τα οποία σχετικά αναφέρουν τα Α’ Ιω. 3, 6. 9. 5, 18:

*πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων* ***οὐχ ἁμαρτάνει****·*

*πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.*

*Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* ***ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ****,*

*ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει,*

***καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν****, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.*

Ο ισχυρισμός ότι οι χριστιανοί είναι αδύνατον να αμαρτήσουν θεωρούμενος **ηθι(κιστι)κά** οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας είναι εντελώς αποξενωμένος από την πραγματικότητα των χριστιανών. Κατανοείται όμως εύκολα επί τη βάσει της χριστολογικής κατανόησης της αμαρτίας του *Κατά Ιωάννη*, όπου η πίστη συνιστά το αντίθετο της αμαρτίας. Αντικαθιστώντας τις φράσεις *ἐν αὐτῷ μένων, ἔγνωκεν αὐτόν, ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ* με το *πιστεύειν ἐν αὐτῷ* γίνεται ακόμη σαφέστερη η βαθιά θεολογική έννοια των κειμένων.

Από το Ιω. 5, 16-18 εξάγεται ότι στην Α’ Ιω. έχουμε μία διπλή κατανόηση της αμαρτίας: μία ηθική (*πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν*) και η επονομαζόμενη *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*.

*Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα* ***ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον****,*

*αἰτήσει καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον.*

***ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον****·*

*οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ.*

*Πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.*

*Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* ***οὐχ ἁμαρτάνει****,*

*ἀλλ᾽ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν*

*καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.*

Οι ηθικές αμαρτίες δεν συνιστούν πρόβλημα, διότι συγχωρούνται. Δεν υπάρχει αντιθέτως συγχώρεση για την αμαρτία προς θάνατον, διότι δεν πρόκειται για μία ηθική, αλλά χριστολογική αμαρτία: ***την άρνηση και την παραίτηση της πίστης στον Ιησού Χριστό***. Έτσι ολοκληρώνεται τώρα ο κύκλος: όπως στο Ιω. 6, 40 διακηρύσσεται η υπόσχεση/επαγγελία της σε συνάρτηση με την πίστη στον Ιησού Χριστό, έτσι και στο Ιω. 5, 16 η άρνηση αυτής της πίστης συνδέεται με την απειλή του θανάτου.

## V. Η ανθρωπολογική κατανόηση της αμαρτίας στον Παύλο.

Το ότι ο Παύλος κατανοεί την αμαρτία διαφορετικά γίνεται αμέσως σαφές όταν διαβάζουμε το Ρωμ. 5, 12-14:

*Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι᾽ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*

*καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,*

*καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν,* ***ἐφ᾽ᾧ πάντες ἥμαρτον****·*

*ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου,*

*ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας*

*ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος*.

Η αμαρτία υπάρχει στον κόσμο από την εποχή του Αδάμ, διότι από τον Αδάμ οι άνθρωποι αμαρτάνουν. Ο Π. έτσι δεν κατανοεί την αμαρτία ως άρνηση της πίστης στον Ιησού Χριστό, όπως ο Ιωάννης, αλλά ως κάτι που ανήκει στην ανθρώπινη φύση.

## 1. Η αμαρτία ως δύναμις και η πρόταξή της έναντι του Νόμου*[[76]](#footnote-76)*

Όταν ο Π. συλλογίζεται την αμαρτία, το κάνει σε συσχετισμό προς το Νόμο (πρβλ. Ρωμ. 5, 12–14. 20. 7, 7–25. Γαλ. 3, 21–22). Δεν ταυτίζει όμως την αμαρτία με την παράβαση του νόμου. Τονίζει συνεχώς ότι η αμαρτία υπάρχει ανεξάρτητα του Νόμου και υπήρξε ήδη στον κόσμο προ του Νόμου, τ.έ. από τον Αδάμ. Ο Νόμος υπάρχει από το Μωυσή. Στο Ρωμ. 5, 12-14 μάλιστα ο Π. κάνει διάκριση ανάμεσα στην αμαρτία και μία ιδιαίτερη μορφή αμαρτίας, την παράβαση μίας Εντολής: η αμαρτία κυριαρχούσε μεταξύ Αδάμ και Μωυσή, την εποχή δηλ. που δεν υπήρχε καμία εντολή που θα μπορούσε κάποιος να παραβεί. Αυτό είναι κατανοητό από το θάνατο που κυριαρχούσε και αυτήν την περίοδο. Ο Π. προϋποθέτει λοιπόν ότι υπήρχε μία μορφή αμαρτίας η οποία δεν ταυτίζεται με την παράβαση εντολής. Αυτή τη μορφή είχε η αμαρτία στην περίπτωση του Αδάμ και μετά πάλι από τότε που παραδόθηκε ο Νόμος στο Μωυσή.

Για την αλληλουχία Νόμου και Αμαρτίας σημαντικές είναι δύο τινά:

1. Από το Ρωμ. 7, 8 (*χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*) εξάγεται το ότι η αμαρτία πάντα υφίσταται στους ανθρώπους. Χωρίς όμως το Νόμο είναι αβλαβής. Σύμφωνα με το Ρωμ. 7, 9 *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς*. Το πώς ο Π. εννοεί αυτή τη διαδικασία εξάγεται από τους στ. 7-8: η επιθυμία, η οποία είναι γνωστή στον ελληνιστικό Ιουδαϊσμό ως η μητέρα όλων των αμαρτιών[[77]](#footnote-77), αφυπνίστηκε από την εντολή ***Οὐκ ἐπιθυμήσεις***[[78]](#footnote-78). Έτσι η νομοδοσία, η οποία αποσκοπούσε στο καλό και στη ζωή (πρβλ. Ρωμ. 7, 12), με ένα τραγικό τρόπο προκαλεί το ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα: το ραγδαίο πολλαπλασιασμό των ανομημάτων. Ο Αδάμ παρέβη μόνο μία εντολή και έφερε στον κόσμο την αμαρτία. Η Τορά του Σινά εμπεριείχε 613 εντολές και αυτό φυσικά οδηγεί στον πολλαπλασιασμό της ανομίας, όπως διακηρύσσεται και στο Ρωμ. 5, 20: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*.

2. Ο Π. κατανοεί την αμαρτία ως μία δύναμη που ευρίσκεται εντός των ανθρώπων και τους εξαναγκάζει στο να αμαρτάνουν. Προϋπάρχει του Νόμου και ο άνθρωπος έρχεται σε επαφή με το Νόμο πάντα και μόνον ως αμαρτωλός. Ακριβώς όπως και στα Μαθηματικά ό,τι πολλαπλασιάζεται με το μηδέν έχει ως αποτέλεσμα μηδέν. αυτό σημαίνει: επειδή ο άνθρωπος μόνον ως αμαρτωλός σχετίζεται με το Νόμο, δεν μπορεί να κάνει τίποτε άλλο παρά να παράγει καινούργιες αμαρτίες. Στο Ρωμ. 7, 7-25 ο Π. εικονίζει αυτή την ανθρωπολογική ροπή προς το αμαρτάνειν, τη δυνατότητα δηλ. παραγωγής πάντα και μόνον αμαρτίας, με τη μεταφορά της σάρκας. Δεν εννούνται φυσικά μόνον οι επονομαζόμενες αμαρτίες της σαρκός. Ο Π. χρησιμοποιεί αυτή την κατηγορία ως εικόνα του αναπόφευκτου της αμαρτίας: όπως καμία ανθρώπινη ύπαρξη δε νοείται χωρίς σάρκα, έτσι και η αμαρτία ανήκει στην (πεπτωκυία) ανθρώπινη ύπαρξη. Στο Ρωμ. 7, 14 παρουσιάζει την αμαρτία ωσάν μία αφέντρα υπό την οποία οι άνθρωποι έχουν αλλοτριωθεί από την ελευθερία του πράττειν: ***Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν***. Στους επόμενους στ. ο Π. περιγράφει επιπλέον τη διαίρεση εντός του ανθρώπου: με το λόγο του γνωρίζει ότι ο Νόμος είναι ορθός και καλός και παρα ταύτα πράττει κάποιος εναντίον του Νόμου –ωσάν να είναι κυριευμένος από μία αλλότρια δύναμη που τον εξαναγκάζει να κάνει κάτι το οποίο δεν επιθυμεί: ***νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία***.

Ο Π. εν προκειμένω διατυπώνει την ανθρωπολογία του, τ.έ. ομιλεί κυρίως στο Ρωμ. 7 για την κτιστότητα του ανθρώπου καθεαυτού ή ακριβέστερα για τον άνθρωπο που επιχειρεί να επιβληθεί στην αμαρτία με τη βοήθεια του Νόμου. Με σαφήνεια καταδεικνύεται ότι αυτή η προσπάθεια είναι καταδικασμένη σε αποτυχία διότι η αμαρτία είναι μία δύναμις που έχει εγκλωβίσει τον άνθρωπο σε μία θανατηφόρα μοίρα, από όπου είναι αδύνατον ο άνθρωπος μόνος του να ξεφύγει. Γι’ αυτό η σωτηρία προέρχεται μόνον από έξω – φυσικά διά του Ιησού Χριστού, του Κυρίου μας, όπως αναφέρεται στο Ρωμ. 7, 25. Το πώς ο Π. επεξηγεί στους αναγνώστες του αυτή την απελευθέρωση από την κυριαρχία της αμαρτίας, ανήκει στα πιο εντυπωσιακά θεολογικά κείμενα της Κ.Δ.

## 2. Η απελευθέρωση από τη δύναμη της αμαρτίας διά της βαπτίσεως

Ο Π. αναλύει αυτό το στοιχείο στο Ρωμ. 6, 1-7. Δύο προϋποθέσεις είναι αναγκαίες για την κατανόηση αυτού του κειμένου:

-από την εποχή του Αδάμ γνωρίζουμε ποιες είναι οι συνέπειες της αμαρτίας: ο θάνατος. Ο θάνατος είναι τρόπον τινά το χρέος το οποίο η αμαρτία απαιτεί από τον αμαρτωλό.

-η χριστιανική βάπτιση είναι τέτοια διότι τελείται στο όνομα του Ιησού Χριστού (Ρωμ. 3, 3α) και αυτό σημαίνει για τον Π. βάπτιση *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*. Αυτό σημαίνει: κάθε βαπτιζόμενος αποθνήσκει και ενταφιάζεται με τον Ιησού (στ. 6β). Στο στ. 5 αναφέρεται ότι κάθε βαπτισμένος είναι *σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, και αυτό συνεπάγεται ότι κατά τη βάπτιση βιώνει κάποιος ένα συμβολικό θάνατο. Αυτό ήταν ευκολότερα κατανοητό για τους συγχρόνους του Π. παρά για μας σήμερα, αφού η βάπτιση την εποχή του Π. ήταν μία βάπτιση η οποία βιογραφικά σήμαινε μια τομή και έναν καινούργιο προσανατολισμό της ζωής. Ο παλαιός μας άνθρωπος[[79]](#footnote-79) για τον οποίο γίνεται λόγος στο στ. 6, ήταν η ύπαρξη προ Χριστού, προ της αλλαγής. Μετά την εν Χριστώ αλλαγή είναι δυνατόν κάποιος να διακηρύξει ότι αυτός ο άνθρωπος έχει πλέον πεθάνει.

Ο Π. συνθέτει τις δύο αυτές δύο προϋποθέσεις αναφέροντας: ο θάνατος αυτός που οι βαπτισμένοι συμβολικά βίωσαν ως μετοχή στο θάνατο του Ιησού, είναι ακριβώς ο θάνατος του αμαρτωλού τον οποίο απαιτεί η αμαρτία! Από αυτό εξάγεται ότι η απαίτηση της αμαρτίας για θάνατο του αμαρτωλού εκπληρώνεται και ταυτόχρονα η ίδια η αμαρτία λαμβάνοντας αυτό που της αρμόζει (το θάνατο του αμαρτωλού), δεν έχει πλέον κανένα δικαίωμα σε αυτούς που βαπτίστηκαν στον Ιησού Χριστό. Ακριβώς αυτό εννοεί ο Π. όταν στο στ. 7 αναφέρει: ***ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας***. Ο βαπτισμένος δε βρίσκεται πλέον υπό την κυριαρχία της αμαρτίας αλλά μπορεί να εγκαινιάσει μία νέα ζωή.

Υπάρχει, όμως, ένα *Αλλά*, το οποίο έχει δύο αιτίες: ο βαπτισμένος είναι απελευθερωμένος βέβαια από το κράτος/την κυριαρχία της αμαρτίας αλλά η αμαρτία ως τέτοια δεν έχει εξοστρακιστεί από τον κόσμο, αφού ακόμη υφίσταται και προσπαθεί να υποτάξει τους ανθρώπους. Συνιστά συνεπώς ακόμη για τους βαπτισμένους έναν κίνδυνο και μάλιστα για τον εξής απλούστατο λόγο: η πραγματικότητα της αποδυνάμωσης της αμαρτίας κατά τη βάπτιση σχετίζεται με την πίστη και όχι με τη σωματική ύπαρξη. Οι βαπτισμένοι δεν πεθαίνουν σωματικά, αλλά στο επίπεδο της σωματικότητας ζούνε ακριβώς όπως και προηγουμένως. Εν προκειμένω υπάρχει λοιπόν μία συνέχεια μεταξύ του Τότε και του Τώρα και ακριβώς αυτή είναι η θέση η οποία, σύμφωνα με τον Π., προκαλεί τον κίνδυνο ο βαπτισμένος και πάλι να υποταχθεί στο κράτος της αμαρτίας (αυτό αλλάζει μόνον όταν κατά την ανάσταση εκ των νεκρών ελευθερωθούμε από τούτο το σώμα). Συνεπώς οι χριστιανοί, σύμφωνα με τον Π., ευρίσκονται σε μια κατάσταση που είναι ανοικτή: απελευθερώθηκαν από τη δυναστεία της αμαρτίας αλλά όχι και από τον κίνδυνο να περιπέσουν και πάλι υπό την κυριαρχία της.

Ο Π. δεν αφήνει τους αναγνώστες της *Προς Ρωμαίους* μόνους με αυτή τη διαπίστωση αλλά στο 6, 12-23 τους αναλύει πώς ένας βαπτισμένος πρέπει να αντιμετωπίσει μια τέτοια κατάσταση. Χρησιμοποιώντας τη ρητορική παράδοση και την τεχνική της Δημηγορίας αναπτύσσει τη διδασκαλία του σε δύο άξονες-κατευθύνσεις[[80]](#footnote-80): από τη μία **προτρεπτικά**, παροτρύνοντας τους αποδέκτες της επιστολής του να επιδείξουν μία συγκεκριμένη συμπεριφορά σε σχέση με τον εαυτό τους και με τον κόσμο ώστε να γίνει αισθητή η νεοαποκτηθείσα ταυτότητα, η καινή ύπαρξή τους. το ότι δηλ. πλέον δεν κυριαρχούνται από την αμαρτία. Αντιστοίχως **αποτρεπτικά** οι παραλήπτες παροτρύνονται να μην τελούν/ενεργούν πλέον υπό το κράτος της αμαρτίας. Ο πραγματολογικός σκοπός και των δύο είναι ταυτόσημος, αφού πρόκειται για ανάπτυξη και εφαρμογή των συνεπειών του βαπτίσματος στην ύπαρξη των βαπτισμένων. Η αναφορά στην αμαρτία στο 6, 12-23 λειτουργικά ερμηνεύεται ως μεταβαπτισμιαία υπόμνηση/νουθεσία. Ενέχει ρητορικά έμφαση και αποσκοπεί στην υπογράμμιση της αναγκαιότητας η επιτευχθείσα αλλαγή να «μεταφραστεί» σε ζωή. ο Π. δεν αναφέρει το πώς συγκεκριμένα αυτό θα επιδειχθεί. παρουσιάζει τη ζωή των βαπτισμένων ως ένα πεδίο ελεύθερο από την επίδραση και τη δύναμη της αμαρτίας. Το ζητούμενο για τους χριστιανούς είναι ποτέ να να μην απομακρυνθούν από αυτό το πεδίο.

 Μτφρ. Σ. Σ. Δεσπότης

Επίκουρος καθηγητής ΕΚΠΑ

***ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΙΙ* Die Liebe beim hl. Augustinus**

In der Postmoderne, in der wir uns befinden, ist auch das Bedürfnis nach Vorbildern wiederaufgelebt. Diese aber erscheinen nicht mehr idealisiert, sondern „irdisch“ mit ihren Leidenschaften, ihren Schwächen, aber auch ihren Errungenschaften, ihren Tugenden. Nur wenn wir die Heiligen aus den Ikonen, in die wir sie zuweilen eingesperrt haben, „herausnehmen“ um sie in unser und unserer Kinder Leben hineinzunehmen, können wir uns mit ihnen identifizieren und die Freude spüren und die Perspektive, die der Glaube an Christus bieten kann. Bereits in der Heiligen Schrift, im Gegensatz zu den späteren Lebensbeschreibungen der Heiligen, werden herausragende Gestalten mit dem Makel des Fallens aber auch ihren Auferstehungen „gezeichnet“, wie zum Beispiel David und der herausragende Petrus im Neuen Testament.

Der heilige Augustinus ist so ein „irdisches“ Vorbild, mit dem wir uns identifizieren und den wir als Weggefährten haben können. Er ist zudem der erste, der seine Erfahrungen in dem literarischen Werk *Bekenntnisse* niedergeschrieben hat. Seine Herkunft ist nicht der Westen und deren Hauptstadt Rom, obwohl er als deren größter Kirchenvater gilt. Er ist in Nord Afrika (dem heutigen Algerien) aufgewachsen, wo er auch das Amt des Bischofs innehatte. Es handelt sich um eine Gegend, die von der Ewigen Stadt gering geschätzt wurde, die aber viele Eigenschaften hat, die auch uns im Osten charakterisieren. Er wurde von Eltern großgezogen, die in Fragen des Glaubens nicht einer Meinung waren. Seine Mutter Monika, die ihn sein ganzes Leben lang beeinflusst hat, hat in ihm den Samen der Liebe zu Christus gesetzt. Sein Vater, Patricius, Staatsbediensteter, wollte dass sein Sohn ein erfolgreicher weltlicher Mann wird, und hat deswegen Geld gegeben, damit der hl. Augustinus ein Rhetoriker oder besser ein „Verkäufer schöner Worte“ (wie er selber sagt) wird und Geld, Lust und Ehre anhäuft. Das Leben des Augustinus war kein gradliniges Fortschreiten zu immer besseren und höheren Gipfeln geistiger Erhebungen. Er erlebte leidenschaftslose Liebschaften aus denen auch Abkömmlinge hervorgegangen sind, er verstrickte sich im Manichäismus mit dem bekannten „schwarz-weiß“ Dualismus, wechselte zur Neuen Akademie über, die die absolute Kenntnis der Wahrheit ausschloss, wobei er allem mit einem Relativismus begegnete. In ihm herrschte jedoch immer ein innerer Schmerz, da ihn der metaphysische Durst, den ihm seine Mutter, die ständig für ihn betete, eingeflößt hatte nicht verließ. Somit, während er sich bereits in Mailand niedergelassen hatte, dem Sitz des kaiserlichen Hofes, aber auch des Bischofs Ambrosius, dessen Predigten er über zwei Jahre hinweg verfolgte, hörte er eine kindliche Stimme: **nimm und lies**. Er öffnete die Schriftrolle an der Stelle des Briefes an die Römer „Lasst uns ehrbar leben wie am Tage, nicht in Fressen und Saufen.......sondern zieht an den Herrn Jesus Christus (13,13)“.

Für eine solche Gestalt, wie die oben beschriebene und die im „Exzess“ lebte, ist es nur natürlich, dass sie sich darüber Gedanken macht, wo sie die wahre Liebe und gleichzeitig den Sinn des Lebens finden kann. Es ist bereits angemerkt worden, dass er die Liebe der Mutter erlebte und zwar als einziger Sohn, während er selbst, mit Ausnahme seiner Liebschaften, in der Freundschaft treu war. Er stellte jedoch aus Anlass eines frühzeitigen Verlusts eines Freundes fest, dass dieser wesentliche Bestandteil des menschlichen Lebens (die Freundschaft) sich auf etwas Unvergängliches gründen muss, damit dieser (der Mensch) nicht den Verlust erlebt, wenn sich der Gegenstand der Freundschaft entfernt. Augustinus bemerkt: „Es gibt keinen Menschen, der nicht wünscht, glücklich zu sein. Verlangen hat mit Liebe zu tun, denn niemand verlangt nach etwas, was er nicht liebt. Liebe besteht darin, eins zu werden mit dem Objekt, das geliebt wird. Nur das immerwährende und unauslöschliche Gute kann uns wirklich glücklich machen, denn nur so ein Gut schließt jede Angst und jeden Verlust dessen, was geliebt wird, aus. Gott allein kann solche Glückseligkeit garantieren. Liebe vereint uns mit Gott als unserem ewigen, immerwährenden Gut, und lässt uns so teilhaben an Gottes Ewigkeit. Das geschieht nach dem Prinzip, dass ein Mensch das wird, was er liebt.“ Vereinfacht führt Abbas Dositheos das folgende praktische Beispiel an: Zwei Strahlen begegnen sich schließlich und umarmen sich auf ihrem Weg wenn sie auf einen Mittelpunkt ausgerichtet sind, der kein anderer ist als der Gott der unbegrenzten Liebe und Freiheit. An diesem Punkt muss betont werden, dass die Natur nicht die reine Liebe lehrt, in der das Gesetz des Stärkeren gilt. Selbst als Begriff ist die Liebe vom Christentum eingeführt worden, nachdem im Hellenismus entweder die besitzende Liebe oder die Freundschaft gebräuchlich war. Der Gott der Griechen mischt sich nicht unter die Menschen noch unterliegt er der Leidenschaft zu lieben, da für den Griechen oder den Römer die Liebe im Grunde nichts anderes war als ein Mangel/Entzug (also etwas Schlechtes), das der Einzelne – damit er sich vollendet- „erfüllen“ musste oder „die Liebe ist ein Verlangen und als solches deutet sie einen Mangel/Entzug an.“ Augustinus selbst beschreibt auf eine einmalige Weise wie der Mensch als Säugling mit allen Mitteln versucht den Blick und die Aufmerksamkeit aller, die ihn umgeben auf sich zu ziehen. Und die Epen Homers, die Lektüre der römisch-hellenischen Epoche, mit der die zukünftigen Bürger, also auch der hl. Augustinus, heranwuchsen, verherrlichen die Rachsucht und nicht die Vergebung, während sie die Tapferkeit als die höchste Tugend ansehen. Vorallem die Aineis, das Hauptepos der römischen Welt (mit dem unsere Hauptperson aufgewachsen ist, der übrigens kein Griechisch sprach) beginnt mit der nachtragenden Wut der Hera und endet mit dem rasenden Zorn des Aeneas, der den verwundeten Turnus tötet, obwohl letzterer seine Niederlage eingesteht, die Lavinia, den Zankapfel zwischen ihnen, abtritt und nur darum bittet, ihn zu seinem greisen Vater zurückzuschicken, tot oder lebendig, nachdem er den Aeneas an seinen eigenen Vater, den Anchises erinnert.

Gewöhnlich konzentrieren sich die Aussagen des hl. Augustinus über die Liebe auf das Motto das einem in allen Sprüchesammlungen begegnet: **Liebe, und tue was Du willst (Dilige, et quod vis fac[[81]](#footnote-81))**. Es handelt sich um ein oft missverstandenes Motto, selbst unter Menschen, die in der Kirche leben. Es wird missverstanden als Befreiung von der Verpflichtung, die Gebote des Herrn zu erfüllen oder die Wahrheit des Christentums zu erkunden. Es ist wahr, dass besonders der Europäer unter der fruchtlosen kasuistischen Ethik gelitten haben, ebenso wie es wahr ist, dass damals, als das Christentum erstarkte, die Ethik mit dem Individualismus, dem Rationalismus und dem Eudämonismus verbunden war.

Um die Aussagen des hl. Augustinus zu verstehen muss zunächst berücksichtigt werden, (a) welchen Begriff er für die Liebe verwendet, (b) im Rahmen welchen Zusammenhangs, und (c) wie er selbst allgemein diese Tugend lebte, vor und nach seiner Bekehrung. (a) Der hl. Augustinus benutzt das Verb der Troubadouren ***amor*** nicht ( =die auf Begehren [appetitus] beruhende weltliche Liebe, die dauernd jeweils nach Befriedigung strebt, diese aber niemals erreicht und sich so, trotz ihrer Weltbejahung, nur negativ verwirklicht). *«*Es scheidet die Art von Liebe aus, die Sokrates im platonischen Dialog "Phaidros" auf dem Hintergrund seiner Zeit (die von der unsrigen in dieser Beziehung nicht allzu verschieden gewesen sein dürfte) demaskiert: "Dies also mußt du bedenken, Kind, und die Freundschaft des Liebhabers durchschauen, daß sie nicht aus Wohlwollen entsteht, sondern gleich einer Speise um der Sättigung willen. Denn wie Wölfe das Lamm, so lieben Verliebte den Knaben." Eine Schriftstellerin unserer Zeit (K. Dimoula) spricht von der Liebe, die als Nahrung/Beute unseres menschenhändlerischem Egoismus dient. In anderen Texten stellt der hl. Augustinus die (ichhafte) concupiscentia der gebenden Liebe gegenüber. Er benutzt die dilectio (Liebe/Zuwendung/Zärtlichkeit) etymologisch das Moment der electio, also der wissentlichen und willentlichen Wahl, die nicht dem Instinkt gehorcht: *die Liebe zum Nächsten (dilectio proximi), die in der freilassenden, nicht begehrenden Zuneigung zum anderen Menschen die Gottesliebe vorwegnimmt und somit einen gottgefälligen Standpunkt in der Welt ermöglicht. In der Liebe entdecken wir eine doppelte Bewegung: Die Sehnsucht,* ***eins mit dem Geliebten zu werden****, und die Tatsache,* ***eine gewisse Distanz zu wahren wegen des Respektes der persönlichen Identität*** *und der Person selbst, die wir lieben. Liebe ergibt sich im gegenseitigen Dasein ohne die Zerstörung des anderen: ein Freund in seinem Freund oder seiner Freundin, ein Ehemann in seiner Frau, eine Mutter in ihrem Kind. Christus identifiziert sich mit allen Menschen und ist in ihnen gegenwärtig.* Sie ist gleichwertig mit der caritas (Liebe)*: die auf nach dem summum bonum strebende* [Gottesliebe](http://de.wikipedia.org/wiki/Gottesliebe)*, die aus der Weltlichkeit fort in den Himmel, zu Gott strebt und den paradiesischen Frieden ersehnt, dadurch aber zur Welt, die sie ablehnt, in einem dauernden Missverhältnis steht.* Folglich ergibt sich aus dem Gesagten, dass der hl. Augustinus mit seinem Motto nicht meint „liebe alles einnehmend und tu was Du willst“. Das Motto wurde zum ersten Mal um das Jahr 395 in seiner Auslegung des Galaterbriefes, später im Jahr 415 in seinem Kommentar zum Ersten Johannesbrief, formuliert. Vorallem im Kommentar zum Ersten Johannesbrief wird von dem hl. Augustinus folgendes betont: «Gott ist Liebe. Indem er sich als gut und erbarmungsvoll offenbart, offenbart sich Gott als Liebe. Daraus entsteht für uns ein Anreiz, eine Bitte und letztlich ein Gebot, die Menschen so zu lieben, wie Gott sie liebt. Die höchste Form der Liebe zu unseren Brüdern und Schwestern besteht darin, diese **mit der Liebe Gottes zu lieben, die uns durch den Heiligen Geist geschenkt wurde.** So ist unsere Liebe Teilhabe an der Liebe Gottes, die alle Menschen umfasst, **sogar unsere Feinde**. Unsere **Liebe muss die Liebe Gottes spiegeln.** Wenn Augustinus von Liebe spricht, meint er Liebe als ein göttliches Geschenk, die den menschlichen Willen **mit einem neuen Verlangen ausstattet, einem Streben nach göttlicher Wahrheit, nach Weisheit, Frieden und Gerechtigkeit.** Mit einer solchen Liebe zu lieben, schließt alles aus, was sündhaft ist, nämlich egoistische oder einnehmende Gier, Stolz, Anmaßung, Selbstruhm oder -ehre, und dass man nur den eigenen Profit sucht. Der Tatsache, dass Liebe ein Geschenk Gottes ist, entspricht der Vorrang der Liebe zu Gott, denn er allein kann sich uns selbst geben. Er hat uns zuerst geliebt. Aber das gleiche Prinzip entspricht der Liebe zum Nächsten. Der Heilige Geist in uns entzündet uns ebenso, den Menschen neben uns zu lieben. Nach Augustinus reicht eine einfache natürliche Liebe nicht aus, denn dann könnten wir schnell Gott als unser höchstes Gut vernachlässigen. **Die anderen wie uns selbst zu lieben bedeutet, dass er oder sie sein oder ihr Gut dort finden, wo wir selbst es finden, nämlich in Gott.** Nur in diesem Licht können wir Augustins berühmten Ausspruch richtig verstehen: „Liebe, und tue, was du willst. Denn aus dieser Wurzel kann nur Gutes hervorgehen.“[[82]](#footnote-82) Liebe ist das schwierigste Gesetz, das wir haben; es meint niemals, dass wir frei seien zu tun, was uns gerade einfällt». Also bedeutet das Motto des Augustinus „ lebe die Liebe Gottes durch die Erfahrung des Heiligen Geistes, die in der Teilhabe am Mysterium der Kirche gelebt wird, liebe diesen Gott und tue was Du willst. Daher ist Augustinus selbst im Kommentar zum Ersten Johannesbrief gegenüber allen denen, die den orthodoxen Glauben in dem Schoss der Gemeinschaft verfälschen besonders ätzend, wie auch Paulus (siehe nach dem Lobgesang der Liebe Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht! Marána tha - Unser Herr, komm 1.Korinther 16,22) und Johannes in seinen Briefen.

Die Liebe von der Augustinus spricht muss sich letztendlich entsprechend an dem Dienst eines jeden Gliedes in seinem Leben an dem Nächsten messen, und zwar dem Schwachen, dem Feind, der biologisch als „Wolf“ angesehen wird (homo hominis lupus). Augustinus verteidigt sogar einen zwischenzeitlichen ***Vorrang der Nächstenliebe***. Zwischenzeitlich meint: hier auf Erden, so lang wir uns um unsere Mitmenschen kümmern müssen. **Es ist zwar wahr, dass die Gottesliebe als erstes Gebot steht, doch es ist auch wahr, dass die Nächstenliebe auf der praktischen Ebene zuerst kommt**. Um Gott zu lieben, müssen wir damit beginnen, unseren Nächsten zu lieben. „Diese Gebote müssen immer wieder neu reflektiert werden, sie müssen überdacht werden, sie müssen eingehalten werden, es muss nach ihnen gehandelt werden, sie müssen erfüllt werden. Die Liebe zu Gott ist zuerst in der Ordnung der Gebote, doch die Liebe zum Nächsten zuerst in der Ordnung der Handlung. Indem du deinen Nächsten liebst und dich um ihn oder sie kümmerst, schreitest du voran. Wohin könntest du gehen außer zu Gott, dem Herrn?" Der Grund dafür ist, dass beide Liebesgebote einander beinhalten und nicht voneinander getrennt werden können. Deshalb reicht es aus, nur eines von ihnen zu erwähnen. Gestützt auf die Autorität des Paulus und Johannes kommt Augustinus zum Schluss, dass es nicht ohne Grund sein kann, dass die Heilige Schrift gewöhnlich ein Gebot für beide einsetzt. Der Grund dafür wird klar im folgenden Text: **„Warum erwähnt Paulus sowohl im Galater- als auch im Römerbrief nur die Nächstenliebe? Liegt es nicht daran, weil man die Liebe zu Gott nicht so einfach testen kann, weil die Menschen sich leicht über sie täuschen könnten?** Bei der Nächstenliebe aber können sie leichter zur Überzeugung kommen, dass sie Gott bestimmt **nicht lieben, wenn sie ungerecht gegenüber anderen handeln**. Durch das Gebot der Nächstenliebe werden sie auf ihre Kurzsichtigkeiten hingewiesen. Einige von den Galatern täuschten sich damit, dass sie Gott liebten. Ihnen wurde klar gezeigt, dass dem nicht so war aufgrund des Hasses unter den Brüdern und Schwestern." So ist die Nächstenliebe die greifbare Norm für die Liebe zu Gott, denn durch ihre praktische Seite ist eine Selbsttäuschung ausgeschlossen. Die Liebe zum Nächsten bringt am deutlichsten die Liebe zu Gort zum Ausdruck. „Ich meine, dass Tugend nichts anderes ist, als die vollkommene Liebe zu Gott... Mäßigkeit ist Liebe, die sich mit ganzem Herzen dem hingibt, der geliebt wird. Tapferkeit ist Liebe, die bereit ist, alles zu ertragen, um das, was geliebt wird, zu suchen. Gerechtigkeit ist Liebe, die nur dem geliebten Objekt dienen will, und deshalb gerecht regiert. Klugheit ist Liebe, die mit Scharfsinn zwischen dem wählt, was hilft und dem was hindert." (Moribus ecclesiae catholicae 15,25).

Aus diesem Grund gründete Augustinus als Bischof eine klösterliche Gemeinschaft, die sich um ausgesetzte Kinder, Prostituierte oder die im Sterben Liegenden der Arena kümmerte. Es handelt sich um alle diejenigen, die das System benutzte um den sogenannten Frieden-Pax zu festigen, „die Seelen und die Leiber der Bürger freikaufend“ durch Brot und Spiele. Gleichzeitig lebte er den Gottesdienst, indem er Gott auf die verschiedensten Weisen lobte, nachdem, wie bekannt, das Christentum außer Liturgie auch Bekenntnis und Dienst ist.

Letztendlich führen uns die Gestalt und die Bekenntnisse des heiligen Augustinus zu sehr fruchtbaren Fragen, ob wir tatsächlich lieben, was wir lieben und ob wir letztendlich das tun, was unser Schöpfer will und wir begehren, damit wir glücklich werden, nicht als Individuen - selfies, sondern als Personen, Glieder eines Leibes, Bilder eines Gekreuzigten, der aber der einzig Auferstandene ist. Die Abenteuer unseres geehrten Heiligen fordern uns dazu auf, eine neue Seite aufzuschlagen, da es überall und immer Hoffnung gibt. Dann tun wir das, was wir wirklich wollen.....

### Επιμετρο ΙΙΙ:  Παύλος[[83]](#footnote-83)

Το πρόσωπο που συνειδητοποίησε το «άηθες ήθος» του Χριστιανισμού ήταν ο φαρισαίος **Σαύλος**, ο οποίος ανατράφηκε με αυστηρές ιουδαϊκές αρχές στο πολιστιστικό κέντρο της Μεσογείου, την Ταρσό (πατρίδα του στωικού Αθηνόδωρου, καθηγητή του Οκταβιανού), και είχε φοιτήσει το Μωυσαϊκό Νόμο στην Ιερουσαλήμ. μετά το συγκλονιστικό όραμα στις πύλες της Δαμασκού, την τριήμερη τύφλωση, τη Βάπτιση και τη μετοχή του στη θεία Ευχαριστία (Πρ. 9), συνειδητοποίησε ότι το ουσιώδες στο Χριστιανισμό δεν είναι η καινούργια διδασκαλία, η καινούργια λατρεία, η καινούργια ηθική, αλλά η καινούργια ζωή, η καινούργια δημιουργία-*καινή κτίσις* (*ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά* Β’ Κορ. 5, 17), η οποία πραγματοποιείται με την πλήρη και πραγματική συσσωμάτωση με το νέο Αδάμ, το Χριστό. Αυτό το γεγονός εκφράζεται με την επανειλημμένη χρήση στις επιστολές του αποστόλου των εθνών του πολυσήμαντου *ἐν Χριστῷ,* το οποίο βρίσκεται σε αντίθεση προς το *κατά Λόγον ζην* των Στωικών και συνιστά **το νεύρο** της ηθικής του**.** Ο Ιησούς δεν αποτελεί ένα ιδεατό ηθικό πρότυπο προς μίμηση το οποίο βρίσκεται εκτός από μας και απέναντί μας (όπως συνέβαινε με τον *σοφό* των Στωικών που τον χαρακτηρίζει *η απάθεια και η αλαζονεία*), *αλλ’ αποτελεί πηγή δυνάμεως και ζωής ερχόμενος «ἐν ἡμῑν» (Γαλ. 2, 20) όχι συμβολικώς αλλά πραγματικώς και ανακαινίζων εμάς διά θυσίας της ζωής αυτού και της μεταδόσεως σε μας του Σώματος και του Αίματος Αυτού[[84]](#footnote-84)*. Αυτό συμβαίνει διότι η ***εικόνα-το Αρχέτυπο*** του ανθρώπου είναι *Θεός αληθινός* και ταυτόχρονα ένα ιστορικό πρόσωπο το οποίο γεύθηκε τον απόλυτο πόνο, τους πειρασμούς και τον ίδιο το θάνατο στην πιο επώδυνη και εξευτελιστική μορφή που μπορεί να δοκιμάσει η ανθρώπινη ύπαρξη. Κι έτσι *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι* (Εβρ. 2, 18).

Ο ίδιος ο Παύλος διακήρυττε ότι *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ,* ***ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός****· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* (2, 19-20). τα πάθη τα οποία βιώνει και τα στίγματα τα οποία φέρει στο σώμα του (Γαλ. 6, 17) αντί της στωικής α-πάθειας, δεν συνδέονται με παθολογικά συναισθήματα μαζοχισμού, όπως συνέβαινε με τους μύστες της Κυβέλης στην εποχή του αλλά και των μιμητών του Εσταυρωμένου στη δικιά μας, αλλά με τον τιτάνιο αγώνα του να κηρυχθεί **το ευ-αγγέλιο της ανάστασης και της ελπίδας** στον κόσμο και να μορφωθεί ο Χριστός στις καρδιές των συνανθρώπων του. Ταυτόχρονα μέσω των πειρασμών που υφίσταται αποκτά και έχει συναίσθηση της οικείας του ταπεινότητας και του μεγαλείου του Θεού. Βιώνοντας το *ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου,* ***ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται*** *(*Β’ Κορ. 12, 9), τονίζει: ***πάντα*** *ἰσχύω* [όχι διά του εαυτού, του νου μου αλλά] *ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με* (Φιλ. 4, 13)**.**

Ο εγκεντρισμός στο θεανδρικό αυτό πρόσωπο, το οποίο με την ανάστασή του και τη νίκη του απέναντι στο θάνατο συνέτριψε τις αναγκαιότητες της φύσης στις οποίες τελικά υποκλίθηκε το αγέρωχο ελληνικό πνεύμα, επιτελείται με την επενέργεια ενός άλλου προσώπου. Όπως ήδη διαπιστώθηκε, ο Σωκράτης και οι Στωικοί διακήρυτταν ότι η σωστή ηθική συμπεριφορά προέρχεται από την πλήρη γνώση του εαυτού μας κατεξοχήν μέσω της λογικής, της νόησης*.* Ο Παύλος, όπως αποδεικνύεται από το Ρωμ. 7-8 εντοπίζει το δράμα της μεταπτωτικής «σαρκικής» ανθρώπινης ύπαρξης όχι στο ότι αγνοεί αλλά στο ότι (παρότι αναγνωρίζει την ύπαρξη της φωνής της συνείδησης Ρωμ. 2, 14-15[[85]](#footnote-85)) δεν μπορεί να πράξει το αγαθό. Γι’ αυτό και το Εγώ είναι διχασμένο: *οὐ γὰρ ὃ θέλει ποιεῖ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλει κακὸν τοῦτο πράσσει* (Ρωμ. 7, 19). Η λύση σε αυτην την τραγωδία βρίσκεται στο **Άγ. Πνεύμα**. διά των ενεργειών Του ο χριστιανός λυτρώνεται από το διάβολο, το νόμο, την αμαρτία και το θάνατο και γίνεται μέσω των μυστηρίων του Βαπτίσματος (Γαλ. 3, 27) και της Ευχαριστίας (Α’ Κορ. 10, 6. 12, 12 κ.ε.) μέλος του σώματος του Χριστού[[86]](#footnote-86), όπου *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς* (σημ.: και όχι απλά **ἕν**) *ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Γαλ. 3, 28). Το ίδιο το Πνεύμα παρέχει χαρίσματα τα οποία συντελούν στην οικοδομή αυτού του εκκλησιαστικού Σώματος (Α’ Κορ. 12) και ως αρραβώνας εγγυάται τη μελλοντική δόξα του ανθρώπου και του Σύμπαντος (Ρωμ. 8). Έστω κι αν και στο παρόν *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός* (Γαλ. 5, 17), ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα αξιοποιώντας την ελευθερία (Β’ Κορ. 3, 17. Γαλ. 5, 16. Ρωμ. 8, 4) να περιπατήσει *εν καινότητι ζωής*, η οποία στην πληρότητά της θα βιωθεί μετά την οριστική συντριβή του Σατανά (Ρωμ. 16, 20. Α’ Κορ. 15, 24), την ανάσταση των πάντων και την Κρίση προς τα οποία οδεύει η Ιστορία.

Αυτή η εμπειρία του Παύλου, η οποία είναι χριστοκεντρική αλλά **και εκκλησιοκεντρική** (αφού πάντα απευθύνεται στους πιστούς ως **μέλη ενός Σώματος και μάλιστα με Κεφαλή**), αποτυπώνεται στις επιστολές του. Στις εισαγωγές τους τροποποιεί τον ελληνικό χαιρετισμό ***χαίρειν*** (Ιακ. 1, 1) και *υγιαίνειν* (Γ’ Ιω.) σε ***χάρις***, τον οποίο και συνδυάζει με την *ειρήνη.* Έτσι, με την καθιέρωση της ευλογίας ***χάρις και******ειρήνη***[[87]](#footnote-87), ***η μεγάλη σημιτική ευχή συνοδεύει το τυπικά ελληνικό ιδανικό.*** Και οι δυο όροι, οι οποίοι έχουν σχέση αιτίας και αποτελέσματος (η ειρήνη αποτελεί καρπό της χάριτος) συμπυκνώνουν τα μεσσιακά αγιοπνευματικά δώρα της καινής χριστιανικής εποχής, τα οποία πρόσφερε ο Θεός *(*που αποκαλείταισυνήθως στις εισαγωγικές παύλειες ευλογίες ως *Πατέρας)* διά του Ι. Χριστού, του *Κυρίου* *ημών*. Ενώ τα έργα των ανθρώπων οδηγούν στο θάνατο, ο Θεός τούς δίνει **χάρη,** τους δικαιώνει διά του Σταυρού του και τους λυτρώνει: *Ἀλλ΄ οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα͵ οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον͵ πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.* (Ρωμ. 5, 15).Ο Θεός εκλέγει έναν εχθρό, δίνει χάρη σε ένα κατάδικο. Η λύτρωση και η σωτηρία δεν εξαρτάται πλέον από τη φυλετική καταγωγή, την κληρονομιά και από τη συγγένεια αίματος, ούτε από την εκπλήρωση ορισμένων νομικών επιταγών ~~(Ιουδαϊσμός)~~ και δεν αποτελεί επίσης επίτευγμα της καλλιέργειας των έμφυτων σωματικών και νοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου (Ελληνισμός).

Η οριστική διάσταση της χάριτος του Θεού συνοδεύεται εν συνεχεία από την προστακτική, όπως παρατηρήθηκε και στο κήρυγμα του Ιησού. Γι’ αυτό και το κυρίως σώμα των επιστολών ενίοτε χωρίζεταιστο **δογματικό** μέρος (όπου περιγράφεται η *δικαιοσύνη*-δικαίωση που απορρέει από το Σταυρό και την Ανάσταση του Χριστού) και στο **ηθικό**. ***Η παρουσία του Ι. Χριστού στον καινό άνθρωπο είναι πραγματική,******ποτέ όμως στατική****, αλλά* ***πάντοτε δυναμική.*** *Χαρίζεται από το Θεό στον άνθρωπο, αλλά και πρέπει να κερδίζεται από αυτόν καθημερινώς. Είναι δωρεά του Θεού αλλά και διαρκής αγώνας* (Π. Ανδριόπουλος[[88]](#footnote-88)).

Προφανώς αρκετοί χριστιανοί θεώρησαν ότι η ελευθερία από το Νόμο και η «θεϊκή» υιοθεσία διά της μετοχής στα μυστήρια του Βαπτίσματος και της θείας Ευχαριστίας τους νομιμοποιεί να ζούνε «απελευθερωμένα» από τις καθιερωμένες συμβατότητες (ταμπού). Τα μυστήρια τη Εκκλησίας, όπως όμως ιδιαιτέρως τονίζεται στο Α’ Κορ. 10, δεν σώζουν μαγικά (όπως αυτά του ελληνικού περιβάλλοντος) ούτε εξασφαλίζουν την τελική σωτηρία και απολύτρωση, αν δεν «μετουσιώνονται» σε συνεχή ανακαίνιση του νου και πράξεις αγάπης και προς τους αδελφούς αλλά και προς πάντας. Στην ίδια την προς Γαλάτας, όπου διακηρύσσεται το *Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε* (Γαλ. 5, 1), για να δηλωθεί η απαλλαγή από τις τελετουργικές διατάξεις του Μωσαϊκού Νόμου (περιτομή) και τα στοιχεία του κόσμου, σημειώνεται: *ὑμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον* ***μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί****, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (Γαλ. 5, 13-14). Εν συνεχεία, ο Παύλος στα πονηρά (γεμάτα κατ’ ουσίαν πόνο και σκότος) ***έργα της σαρκός*** με έμφαση αντιπαραθέτει τους φυσικούς ***καρπούς του Πνεύματος, που δεν συνίστανται σε κάποιες πτήσεις σε εξωκόσμιους χώρους αλλά*** είναι *ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια· κατὰ τῶν τοιούτων* ***οὐκ ἔστιν νόμος***[= εναντίον αυτών δεν υπάρχει Νόμος !] *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες* (Γαλ. 5, 22-26). Με ιδιαίτερη σφοδρότητα και στην Α’ Κορ., εφόσον ήδη έχει κατακεραυνώσει εκείνους που διχάζουν την Εκκλησία (αφού κατεξοχήν θανάσιμη αμαρτία στην Εκκλησία είναι η αλλαζονεία και η αυτάρκεια), καυτηριάζει την πορνεία, η οποία καταρρακώνει τον ιερό ναό του αγ. Πνεύματος, το **σώμα** υποβιβάζοντάς το σε ***σάρκα*** (Α’Κορ. 5-6). Στο *Πάντα μοι ἔξεστιν* των αντιπάλων του ο απόστολος των εθνών αντιπαραθέτει το *ἀλλ᾽ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν* ***ἀλλ᾽ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*** (Α’ Κορ. 6, 12)[[89]](#footnote-89).

### Παύλος και «εθνική ταυτότητα»[[90]](#footnote-90)

Το οικουμενικό μήνυμα του ευαγγελίου του Ιησού τελικά δεν το συνειδητοποίησαν όμως τόσο οι μαθητές, όσο ένας πρώην διώκτης, ο **Σαύλος** από την εκλεκτή φυλή Βενιαμίν ο οποίος αν και προερχόταν από ένα μάλλον αυστηρό φαρισαϊκό οικογενειακό περιβάλλον είχε την τύχη να γεννηθεί στην κοσμοπολίτικη Ταρσό όντας εκ γενετής ρωμαίος πολίτης.

Αυτός συνειδητοποίησε το παγκόσμιο μήνυμα του Ναζωραίου και αναλώθηκε στην ιεραποστολή των εθνών. Ο ίδιος με το όραμα που είχε καθ’ οδόν προς τη Δαμασκό, την τριήμερη τύφλωση, τη βάπτιση αλλά και την κοινωνία στο δείπνο της θείας Ευχαριστίας από το ίδιο Ποτήρι (!) συνειδητοποίησε ότι διά της συσσωμάτωσης με το Χριστό (*ἐν Χριστῷ*) αναδύεται μια *καινή κτίση*, ένα καινούργιο σύμπαν (Β’ Κορ. 5, 17), όπου όλα τα παλαιά προνόμια της φυλής και της θρησκείας αποτελούν *σκύβαλα* (= περιττώματα) καθώς ανατρέπεται με την κένωση και την αίσχιστη (για τα δεδομένα της εποχής) σταύρωση του αυθεντικού Υιού του Θεού η πυραμίδα των «κοσμικών» αξιών και η «κούρσα των αξιωμάτων» όπως ονομαζόταν από τους Ρωμαίους η αναρρίχηση στην ιεραρχία. Σε αυτούς που καυχόντουσαν ότι είναι εξ αίματος παιδιά του Αβραάμ απαντά απαριθμώντας τα προνόμια που ο ίδιος είχε ως «εκλεκτός Ιουδαίος»: ***ἡμεῖς*** *γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή͵ οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες͵ καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί. εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί͵ ἐγὼ μᾶλλον·* **(α)** *περιτομῇ ὀκταήμερος͵* **(β)** *ἐκ γένους Ἰσραήλ***͵ (γ)** *φυλῆς Βενιαμείν* (= η πλέον εκλεκτή διότι στα χώματά της ήταν η Ιερουσαλήμ)͵**(δ)** *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων* (= μπορούσε να διαβάσει την Π.Δ. εκ του πρωτοτύπου και συνδεόταν με την Αγία Γη)͵ *(ε) κατὰ νόμον Φαρισαῖος͵ κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν͵ κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος.* ***[ἀλλὰ] ἅτινα ἦν μοι κέρδη͵ ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν***(Φιλ. 3, 3-6 πρβλ. Ρωμ. 2, 19-20 [αυτοσυνειδησία Ιουδαίου]: *πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων*)[[91]](#footnote-91).Για το πώς θεωρούσαν οι Ιουδαίοι τα έθνη (παρότι φρόντιζαν για τους προσηλύτους ξένους που βρίσκονταν ανάμεσά τους και ήλπιζαν ότι στα Έσχατα θα ιεραποδημήσουν στη Σιών και μετανοημένοι «Έλληνες») χαρακτηριστικό είναι και το Εφ. 2, 12*: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*.

Στο Φιλ. 3, 20-21 ο Π. μάλιστα σημειώνει: ***ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει****͵ ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν͵ ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὑτῷ τὰ πάντα[[92]](#footnote-92).* Οι Ρωμαίοι καυχόνταν για το «πολίτευμα», που κατοχυρωνόταν όχι απλώς την όγδοη ημέρα του βρέφους όταν και «υιοθετούνταν» από τον πατέρα και τη φυλή του, αλλά στην ηλικία των δεκαέξι όταν ο πολίτης φορούσε την λευκή τήβεννο. Για τον Π. έχουμε ήδη υιοθετηθεί από τον Θεό Πατέρα. Μέσα από την άσκηση στη διακονία, όμως, θα ενδυθούμε και εμείς κατά τη Δευτέρα Παρουσία του αυθεντικού Κυρίου τα αναστημένα σώματα για να είμαστε διαρκώς κοντά του (προνόμιο που είχαν στον επίγειο Καίσαρα ελάχιστοι εκλεκτοί).

Παρότι νεότερος των αποστόλων που δεν συγκινήθηκε από τον ιστορικό Ιησού αλλά αντιθέτως καταδίωξε με ζήλο την Εκκλησία μεταπηδώντας από τη μετριοπαθή σχολή του Γαμαλιήλ στην εξτρεμιστική, ο Π. πάλεψε για να καθιερώσει την οικουμενικότητα του Χριστιανισμού και στην αποστολική Σύνοδο των Ιεροσολύμων (48 μ.Χ.) και κατόπιν στην Αντιόχεια. Είχε συνειδητοποιήσει ο ίδιος ότι η Πίστη με την προσωπική κοινωνία του Χριστού και την οικουμενική της προοπτική δεν είναι μια ακόμη νέα παραφυάδα του Ιουδαϊσμού αλλά κάτι καινούργιο. Η **αποστολική Σύνοδος των Ιεροσολύμων**, όπως εξάγεται από το Γαλ. 2, 7-10 (πρβλ. Πρ. 15), ασχολήθηκε με τη σχέση των *χριστιανών Ιουδαίων* και *των μη Ιουδαίων χριστιανών* επιτρέποντας στα έθνη να μην γίνουν Ιουδαίοι, προφανώς διότι ήδη εμπειρικά το Άγ. Πνεύμα επεσκίαζε και Έλληνες. Η τελική ***κοινωνία*** μεταξύ του Π. και των τριών «στύλων» της ιεροσολυμιτικής Ε. (Γαλ. 2, 9), δεν σημαίνει απλώς σύμπτωση απόψεων αλλά μία σχέση *φιλίας* προσώπων που έχουν μερίδιο σε κάτι *κοινό*. εν προκειμένω στο ***ένα Ευαγγέλιο.*** ο Π. αναλαμβάνει να κηρύξει στα έθνη και ο Πέτρος στους Ιουδαίους. Δεν πρόκειται για γεωγραφικό ή εθνοτικό καταμερισμό αλλά δύο ***διαφορετικούς τρόπους*** ιεραποστολής αφού οι Π. και Βαρνάβας μπορούν να μεταστρέφουν τα έθνη (=την ακροβυστία) στον Χριστό χωρίς να τα εξαναγκάζουν να γίνονται Ιουδαίοι. Για τον Π. η μοναδική προϋπόθεση είναι η ***λογεία*** (=ο έρανος) χάριν των ιεροσολυμιτών χριστιανών, που αναλαμβάνεται (Α’ Κορ. 16, 1-4. Β’ Κορ. 8-9. Ρωμ. 15, 25-31) και ονομάζεται και **«χάρις»** ενώ φιλοδοξεί να αναβιώσει το «κοινόβιο» του λαού της Εξόδου. Η λογεία δεν αποτελεί απλώς *έρανο αγάπης* χάριν των ενδεών αλλά *πραγματικό σύμβολο* του συνδέσμου της αγάπης-*φιλίας* μεταξύ εθνών και Ιουδαίων που επισφράγιζε την ευχαριστιακή σύναξη. Σημειωτέον ότι επισφράγιζε την τέλεση του κοινού δείπνου (της Κοινωνίας του αίματος του Χριστού), το οποίο συνιστούσε κατεξοχήν στοιχείο της ταυτότητας και της σύναξης της πρώτης Κοινότητας. Αυτή εγκαινιαζόταν με τον ασπασμό αλλήλων (ανεξάρτητα φυλής, φύλου, κοινωνικού στάτους) και συνεχιζόταν με τη μετάληψη από το ίδιο (!) ποτήριο. Η λογεία ερμηνεύθηκε όμως από Ιουδαιοχριστιανούς *ιουδαϊκά*: ως προσφορά προς τον Ισραήλ των *φοβουμένων* (Λκ. 7, 5. Πρ. 10, 2. πρβλ. Ιώσ. *Αρχ.* 14.110). Και το *αποστολικό διάταγμα* των Πρ. 15 που επικαλούνταν οι απεσταλμένοι του Ιακώβου και δεν προέβλεπε ως υποχρεωτική την περιτομή (στην οποία δεν υποβλήθηκε ο συνοδός του Π. στην Ιερουσαλήμ Τίτος, κάτι που η σύγχρονη Έρευνα βασίζει σε μία ερμηνευτικά αμφιλεγόμενη βραχυλογία [Γαλ. 2, 3-4][[93]](#footnote-93)), προέβλεπε για τους μη Ιουδαίους Χριστιανούς, μέσω της εφαρμογής των νωαχικών εντολών, στάτους αντίστοιχου όσων ***ξένων*** εξακολουθούσαν να ζουν στη γη-έρετς Ισραήλ (Λευ. 17-18). Σε κάθε περίπτωση η αντιδιαστολή μεταξύ πίστεως και έργων στην παύλεια γραμματεία (ιδιαιτέρως στο Γαλ. 2) δεν αφορά στην μη πραγματοποίηση πράξεων αγάπης αλλά των **έργων του Νόμου**. Ως έργα του Νόμου νοούνταν εκείνες οι πράξεις, οι οποίες διέκριναν τον εκλεκτό λαό από τα ακάθαρτα έθνη: περιτομή, διάκριση καθαρών τροφών, Σάββατο.

Στην Αντιόχεια ο Π., θεωρώντας ότι η πίστη στο ένα ευαγγέλιο κατά την καινή κτίση παρέχει σε όλους την **κοινή *ταυτότητα****,* την κυρίαρχη πάνω σε όλες τις άλλες υφιστάμενες (ταυτότητες) που δεν καταργούνται αλλά σχετικοποιούνται, συγκρούστηκε με τους κορυφαίους Πέτρο και Βαρνάβα όταν εκείνοι αποστασιοποιήθηκαν από την κοινή τράπεζα και την ευχαριστιακή κοινωνία των εθνικοχριστιανών. Αυτό συνέβη από *υποκρισία* και ίσως διότι το θέμα δεν είχε απόλυτα ξεκαθαρισθεί στην Ιερουσαλήμ όπου οι αμφιτρύωνες ήταν Ιουδαίοι. Ο Π., που στην *Προς Γαλάτας* φαίνεται ακόμη πικραμένος από τη στάση των μη *ορθοποδούντων* Κορυφαίων, τους οποίους χαρακτηρίζει ***δοκοῦντες*** (Γαλ. 2, 6. 9), τελικά *αποστασιοποιήθηκε* από την αντιοχειανή Εκκλησία προτιμώντας να ευαγγελίζεται *οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ᾽ ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ* (Ρωμ. 15, 20) και απευθυνόμενος διά των επιστολών (εκτός της Ρωμ.) κατεξοχήν σε Ε. που είχαν ιδρυθεί από τον ίδιο.

Σημειωτέον ότι η ανωτέρω εξαιρετικά σημαντική για τη διαμόρφωση της χριστιανικής θεολογίας «σύγκρουση των τιτάνων» στην Αντιόχεια, η οποία όντως προκαλεί αμηχανία και στους ίδιους τους Πατέρες[[94]](#footnote-94), αποτέλεσε πρόσφατα αντικείμενο διατριβής στον ορθόδοξο ανατολικό χώρο[[95]](#footnote-95). Επισημαίνω απλώς ότι η συγκεκριμένη σύγκρουση δεν προκάλεσε σχίσμα στην αρχέγονη Εκκλησία, η οποία αποτυπώνει τον πλουραλισμό της και στον Κανόνα των Γραφών της. Σε αυτόν μετά τις Πρ. αρχικά ακολουθούσε η συλλογή των *Καθολικών* που συνέγραψαν ιουδαιοχριστιανοί απόστολοι και μετά η συλλογή των Επιστολών του Π. (το Corpus Paulinum)[[96]](#footnote-96).

Η β’ περιοδεία, που έπεται της Συνόδου των Ιεροσολύμων και πρωταγωνιστεί πλέον ο απόστολος των εθνών, χαρακτηρίζεται από τη καταιγιστική κινητικότητα κατεξοχήν του Παύλου στον δακτύλιο της ανατολικής Μεσογείου. Ενώ ο Δευτερονομιστής και οι Προφήτες διακηρύσσουν την ιεραποδημία των εξόριστων Ιουδαίων και των εθνών στην Ιερουσαλήμ και μάλιστα το Ναό, όπου ανατέλλει το φως (Ησ. 60, 1 κε.) και στο Ευαγγέλιο του Λουκά δεσπόζει το Οδοιπορικό του Ιησού προς την πόλη του Δαυίδ (9, 51- 19, 27), οι Πρ. περιγράφουν **την αντίστροφη φυγόκεντρη κίνηση από την Ιερουσαλήμ προς τα έθνη**. Δεν αναμένει η «μήτηρ» Εκκλησία τής Σιών τους *άλλους* «να πέσουν στα πόδια της», αλλά είναι εκείνη η οποία εξακτινώνεται σ’ ένα παγκοσμιοποιημένο για πρώτη φορά στα ιστορικά χρονικά κόσμο (*Αὐγούστου μοναρχήσαντος*). Ολόκληρο το βιβλίο των Πρ. αποτελεί ανάπτυξη της κατακλείδας τού *Κατά Ματθαίον*: *Πορευθέντες* ***μαθητεύσατε*** *(!) πάντα τὰ ἔθνη* (28, 28). Όντως η «Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται»[[97]](#footnote-97). Το τέλος τής πορείας έχει ήδη προσδιορισθεί στην εισαγωγή των Πρ. με την προαναφερθείσα διακήρυξη του Αναστάντος, η οποία εκπληρώνει την προφητεία του Ησαΐα περί του πάσχοντος Δούλου (49, 6)[[98]](#footnote-98) με τον οποίο ταυτίζεται κατά χάριν και ο Π. ως αφορισμένος εκ κοιλίας μητρός, όπως ο προφήτης του Πάθους Ιερεμίας. Αυτή η πορεία, η οποία προσδιορίζεται επακριβώς από το Λουκά με ιδιαίτερη αναφορά των τοπικών θεσμών, δεν συνοδεύεται από αντίστοιχους χρονικούς προσδιορισμούς ή τουλάχιστον *συγχρονισμό* με κάποιο κορυφαίο γεγονός της αντίστοιχης περιόδου της ρωμαϊκής ιστορίας, όπως αντιστρόφως συμβαίνει με τη γέννηση του Ιησού η οποία τέμνει τον χρόνο (Λκ. 3, 1).

Βεβαίως κατεξοχήν από τη μαρτυρία των Πράξεων συνάγεται ότι ο Π. και μετά την Αποστολική Σύνοδο να εφαρμόζει έθιμα του λαού του χωρίς να γίνεται υποχείριος αυτών. Για παράδειγμα και στην Κόρινθο και κατόπιν εφαρμόζει την ευχή (= υπόσχεση)/όρκο των Ναζιριτών που καταγράφεται στο Αρ. 6:[[99]](#footnote-99) Επί τριάντα και πλέον μέρες αυτοί δεν κούρευαν τα μαλλιά τους (πράγμα που υπό φυσιολογικές συνθήκες ο Π. θεωρεί ατιμία Α’Κορ. 11, 14) και δεν έπιναν οίνο (πρβλ. Σαμψών, Ιωάννης Βαπτιστής). Ήταν μια περίοδος κατά την οποία αφιερώνονταν ολοκληρωτικά στον Κύριο απέχοντας από τον κόσμο. Κατόπιν κουρεύονταν και τα μαλλιά τους κατακαίονταν στο θυσιαστήριο του Ναού (έστω κι αν η κουρά γινόταν κατ’ οικονομία μακριά από την Ιερουσαλήμ).

Κατεξοχήν ο Π. ονομάζει την Εκκλησία ***Σώμα*** **(=** Οργανισμό) **Χριστού** όπου σε αντίθεση προς άλλα «σώματα» (πρβλ. Ρωμαϊκή αυτοκρατορία+Συναγωγή) ***οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, δοῦλος καὶ ἐλεύθερος, ἂρσεν καὶ θῆλυ*** αλλά είναι(όχι *ένα*, αλλά)**ένας*.* Χριστός**(Γαλ. 3, 28. Κολ. 3, 11 [σε αυτό απουσιάζει το άρσεν και θήλυ αλλά προστίθεται το Σκύθης ως ο απόλυτος-«εξτρέμ» βάρβαρος])[[100]](#footnote-100)*.* Ο κάθε πιστός ανεξάρτητα φυλής, φύλου και στάτους λάμβανε τη μορφή του νέου Αδάμ. Αυτό αισθητοποιούνταν με το γεγονός ότι στο δροσερό ζών (=τρέχον) νερό **εμ**βαπτίζονταν (μετά από νηστεία, ακρόαση του λόγου και ομολογία πίστης) παρόμοια οι πάντες (ενώ η περιτομή αφορούσε μόνον τους άνδρες) μιμούμενοι κατεξοχήν την σταύρωση και προγευόμενοι λαμβάνοντας το Πνεύμα ως αρραβώνα (= ως εγγύηση) την ανάσταση του Ιησού που λατρευόταν ως Κύριος[[101]](#footnote-101). Ταυτόχρονα στην κοινή τράπεζα δεν υπήρχαν «πρωτοκαθεδρίες» για τους πάτρωνες κυρίους ή μη ιδιοκτήτες της οικίας αλλά όλοι μεταλάμβαναν από το Κοινό Ποτήρι (πράγμα που δεν ισχύει μέχρι σήμερα στο ιουδαϊκό πασχαλινό γεύμα) αφού είχαν αναφέρει την προσευχή όπου αποκαλείται ο Θεός **Αββά-Πατέρας** και όπως προελέχθη είχαν ασπασθεί άπαντες ανεξαρτήτου φύλου και στάτους αλλήλους (πράγμα επίσης ριζοσπαστικό στην ελληνορωμαϊκή πυραμοειδή κοινωνία). Ας σημειωθεί ότι το λέξημα *αλλήλ\** χρησιμοποιείται στη φιλολογία της εποχής μόνον για αδελφούς και φίλους.

Τέσσερα σημεία στην «ηθική» του Π. είναι αξιοσημείωτα: **Πρώτον.** το **σώμα** δεν είναι το εφήμερο «ένδυμα» ή το δεσμωτήριο - «φυλακή» της ψυχής», αφού η ύλη αποτελεί δημιουργία του Θεού, η οποία μετέχει διά των Μυστηρίων στην ανακαίνιση και αναμένει την παλιγγενεσία (Ρωμ. 8, 21). Η σωτηρία και ιδίως η ανάσταση αναφέρονται στα *σαπισμένα και σκουληκιασμένα* κατά τον επικούρειο Κέλσο (5. 17) σώματα: *εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν* (Α’ Κορ. 15, 16-17)[[102]](#footnote-102). Γι’ αυτό άλλωστε ο Π., ακολουθώντας την ιουδαϊκή «ηθική» είναι ριζικά αντίθετος στην πορνεία (Α’ Θεσ. 4, 1-8. Α’Κορ. 6, 12-20), όπως και στην ομοφιλοφιλία (Α’Κορ. 6, 9. Ρωμ. 1, 26-27). Αντιθέτως, ενώ εξαίρει την παρθενία, τιμά και το γάμο (χωρίς να τον συνδέει οπωσδήποτε με την τεκνογονία όπως ο Μουσώνιος Ρούφος) αλλά και το γυναικείο φύλο. *Ἡ συμμετοχή κατά τρόπο ἰσότιμο (χάρη στό παράδειγμα καί το ἔργο τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ) τῶν χριστιανῶν γυναικῶν στή λατρεία, τη χαρισματική διδαχή, την οἰκοδομή καί τή διακονία τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ μία συγκλονιστική (γιά τά δεδομένα τῆς ἐποχῆς) καί ἁπτή συνάμα πραγματικότητα γιά τήν πρώτη Ἐκκλησία. Ἡ πραγματικότητα αὐτή συνοδεύεται ἀπό τήν ἄρση ποικίλων προκαταλήψεων ὡς πρός την ἀξιοπιστία τῶν γυναικῶν καί τό δικαίωμά τους νά ἐξέρχονται ἀπό την ἰδιωτική σφαίρα, ὅπου παραδοσιακά (καί πατριαρχικά) εἶχαν περιοριστεῖ.* *Σημεῖο πιστοποίησης τοῦ νέου ρόλου πού ἐπιφυλάσσει τό χριστιανικό Εὐαγγέλιο στή γυναίκα εἶναι ἡ σταδιακή ἀλλά ἀποφασιστική ἔξοδός της ἀπό τήν ἀνωνυμία, ἡ ἐπώνυμη συμμετοχή της στό καθόλου ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, στήν ὑπηρεσία τῆς διακονίας τοῦ λόγου καί τῶν καθημερινῶν ἀναγκῶν τῶν μελῶν τῆς χριστιανικῆς κοινότητος. Τό παράδειγμα τῆς Φοίβης, τῆς Χλόης καί τῆς Πρίσκιλλας* *εἶναι ἐνδεικτικό τῶν νέων δεδομένων πού ἔχουν δημιουργηθεῖ* (Κ. Μπελέζος[[103]](#footnote-103)).Η κατάφαση στην τεκνογονία (Α’Τιμ. 2, 15) συνδέεται με την κατάφαση στη λειτουργία του φύλου της στο πλαίσιο της πολεμικής αιρετικών που δαιμονοποιούσαν συγκεκριμένες τροφές και το γάμο ενώ η σιωπή στη λατρεία (Α’Κορ. 14) μάλλον με ενθουσιαστικές υπερβολές.

**Δεύτερον.** η *μόρφωση* του εσταυρωμένου-παθητού και αναστημένου Χριστού στην καρδιά δεν οδηγεί τον άνθρωπο κατ’ ουσίαν στην απάθεια-νιρβάνα, δηλαδή **στη νέκρωση του πάθους** (όπως πρέσβευαν οι περισσότεροι εκπρόσωποι του Στωικισμού)[[104]](#footnote-104), **αλλά στη μεταμόρφωσή του,** έτσι ώστε να λειτουργεί *όντως κατά φύσιν* και να διακονεί την αγάπη προς το Θεό και τον πλησίον, η οποία και ελευθερώνει οντολογικά τον άνθρωπο. Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ οι Στωικοί πρέσβευαν την αοργησία, ο Παύλος, ο οποίος δεν διστάζει να αποτυπώσει τις έντονες μεταπτώσεις των συναισθημάτων του στις επιστολές του (πρβλ. Φιλ. 2-3), σημειώνει: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ [τῷ] παροργισμῷ ὑμῶν, μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* (Εφ. 4, 26-27). Πρόκειται για την οργή, η οποία δε στρέφεται πλέον εναντίον του αμαρτωλού *άλλου* αλλά εναντίον της αμαρτίας και του διαβόλου: *Τοῦ λοιποῦ ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα͵ ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς͵ πρὸς τὰς ἐξουσίας͵ πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου͵ πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Εφ. 6,10-20)*.* Χωρίς το «απαθές πάθος» δεν μπορεί κάποιος ν' αγαπήσει τον Θεό και να σωθεί.

**Τρίτον.** ουδέποτε ο απόστολος διατυπώνει λόγο για ***καθήκοντα*** τα οποία οφείλει κάποιος να τηρήσει προκειμένου να ελευθερωθεί. όπως πίστευαν οι Στωικοί[[105]](#footnote-105), ούτε για ***αρετές*** που πρέπει να επιδείξει ο άνθρωπος[[106]](#footnote-106). Ομιλεί για τους ***καρπούς του Πνεύματος,*** τους οποίους και αντιδιαστέλλει προς τα πονηρά (αφού παρά την εφήμερη ηδονή προκαλούν πόνο-*οδύνη* και οδηγούν στο σκότος) ***έργα της αμαρτίας*** (Γαλ. 5, 19-23). Οι αγαθοεργίες δεν επιβάλλονται έξωθεν, αλλά αποτελούν φυσικούς καρπούς μιας χαριτωμένης από το Άγ. Πνεύμα και λυτρωμένης από το φόβο του θανάτου ύπαρξης, η οποία ανακάλυψε την αυθεντική εικόνα της. Η καινούργια ζωή δεν είναι συνεπώς η «κόπια» ενός μοντέλου ούτε συνεπάγεται την «κλωνοποίηση» του ανθρώπου, αλλά ανακάλυψη της πραγματικής εικόνας εντός του (πρβλ. Γίνε ό,τι είσαι). Έτσι, συνειδητοποιούμε ότι τελικά στο χριστιανισμό δεν υπάρχει διάκριση δόγματος και ήθους, θεωρίας και πράξης, πνευματικής και κοινωνικής διακονίας. Η κοινωνική διακονία αποτελεί καρπό, αποτέλεσμα της πνευματικής ανακαινίσεως και μεταμορφώσεως, η οποία συντελείται κατά τη διάρκεια της κατηχήσεως και της θείας Ευχαριστίας. Αυτή ως κοινή λατρεία (όχι ατομική προσευχή) αποτελεί το κορυφαίο κοινωνικό γεγονός της Ορθοδοξίας

**Τέταρτον.** Αρχή, το κέντρο και τέλος-σκοπός της χριστιανικής ζωής, *σύνδεσμος τελειότητας* (Κολ. 3, 14) των πάντων είναι η **αγάπη και η οικοδομή του αδελφού**. Έτσι ενώ οι τροφές δεν διαιρούνται σε καθαρές και ακάθαρτες, ο πιστός θυσιάζει αυτή την ελευθερία για να μην σκανδαλισθεί εκείνος που έχει ασθενή συνείδηση (πρβλ. Α’Κορ. 8-10. Ρωμ. 14). Το ζητούμενο συνεπώς δεν είναι η ατομική μυστικιστική έξοδος του ανθρώπου από το σώμα και τον κόσμο, αλλά η έξοδος από το εγωκεντρικό φρόνημα αυτού του κόσμου και η έμπρακτη φανέρωση της αγάπης του Χριστού όχι αφηρημένα αλλά τη συγκεκριμένη στιγμή και κατά τις ανάγκες του πλησίον. Στην Α’ Κορ. απαντώντας σε εκείνους που καυχώνταν για τα αγιοπνευματικά χαρίσματα της γλωσσολαλιάς και της προφητείας προβάλλει την τριάδα των ύψιστων χριστιανικών αρετών, η οποία μνημονεύεται ήδη στην εισαγωγή του αρχαιότερου βιβλίου της Κ.Δ.: *Νυνὶ δὲ μένει* ***πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη****, τὰ τρία ταῦτα·* ***μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*** (Α’ Κορ. 13, 13. πρβλ. Α’ Θεσ. 1, 3). Κλασικός μέχρι σήμερα παραμένει ο **παύλειος ύμνος της αγάπης** (Α’ Κορ. 13). Αυτή η αγάπη αφορά κατά πρώτον στα μέλη της ίδιας Εκκλησίας (*δουλεύειν αλλήλοις.* Γαλ. 3, 13), ιδίως τα ασθενή, και κατά δεύτερον στην ειρήνευση με **όλους** τους ανθρώπους: *μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. τὸ γὰρ «οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις», καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]· «ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν» (Λευ. 19, 18). ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται·* ***πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη****.* Και σε αυτήν την παραίνεση ως πλησίον πρέπει να θεωρηθεί όχι μόνον ο εν Χριστώ αδελφός αλλά ο αλλοεθνής και αλλόθρησκος[[107]](#footnote-107). Ό,τι δεν συσχετίζεται με την πίστη στο Θεό της αγάπης και της ελευθερίας είναι αμαρτία: *πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν* (Ρωμ. 14, 23)*.*

Σημειωτέον ότι στον ελληνορωμαϊκό κόσμο η αντωνυμία αλλήλ\* αφορούσε είτε στη σχέση μεταξύ αδελφών είτε σε όσα οφείλουν να κάνουν οι φίλοι ο ένας για τον άλλο. Πάντα δηλ. επρόκειτο για σχέσεις *μεταξύ ίσων*. *Έτσι η χρήση τής συγκεκριμένης αντωνυμίας στα ηθικά παραγγέλματα της Καινής Διαθήκης συνεπάγεται μια πολύ συγκεκριμένη εκκλησιολογική θέση: το γεγονός ότι η πίστη στον Ιησού και η βάπτιση στο Όνομά Του καθιστά τους πλέον διαφορετικούς ανθρώπους αδελφούς και φίλους Σε ό,τι αφορά στη διαφορά μεταξύ Ιουδαίων και μη Ιουδαίων, αυτή η θέση θεμελιώνεται στην παύλεια διδασκαλία περί της δικαίωσης*. **[…]** Το κοινωνικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο οι πρώτοι χριστιανοί μπορούσαν να καταστήσουν ορατό και να βιώσουν ότι «ἐν Χριστῷ» *« οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ»* (Γαλ 3,28· βλ. επίσης 1 Κορ 12,13) ή μέσα στο οποίο μπορούσαν να έχουν την εμπειρία εκείνου που γράφει ο Παύλος στο 1 Κορ 10,17: *«ἓν Σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν»*) ήταν, καταρχάς, αποκλειστικά και μόνον ο εκτός καθημερινότητας εορτασμός της θείας Λειτουργίας. – Η θεμελιώδης σημασία που είχε η ευχαριστιακή σύναξη για την πρώτη χριστιανοσύνη εκδηλώνεται προπαντός στο γεγονός ότι η λέξη *ἐκκλησία*, η οποία μέχρι τότε και εκτός του πλαισίου της χριστιανικής γραμματείας, αναφερόταν πάντοτε και αποκλειστικά σε μια περιορισμένη χρονικά «συνέλευση», μπόρεσε στον πρώιμο χριστιανισμό (και μονάχα σ’ αυτόν) να ορίσει μεμιάς μια συγκεκριμένη ομάδα*[[108]](#footnote-108).*.

Τα μέσα που χρησιμοποιούσε ο απόστολος των εθνών σε εγρήγορση και παραγωγή καρπών αγάπης ήταν η υπόμνηση του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος, αφού ο χρόνος στην Εκκλησία δε ρέει κυκλικά (όπως στον Ελληνισμό), ούτε κινείται μόνο γραμμικά (όπως στον Ιουδαϊσμό) αλλά βιώνεται σταυρικά: η αιωνιότητα τέμνει το παρόν, το οποίο είναι προσανατολισμένο προς τα τελικά Έσχατα: *ἰδοὺ* ***νῦν*** *καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ* ***νῦν*** *ἡμέρα σωτηρίας!* (Β’ Κορ. 6, 2). Έτσι, συχνά με το σχήμα **τότε/τώρα** αλλά και το εκτός/εντός (φως, γνώση) ανακαλείται η «έξοδος» διά του βαπτίσματος (rediitus ad baptismum), η κλήση και η εκλογή, όταν και οι ίδιοι οι άγιοι των Εκκλησιών, οι οποίοι δεν είχαν γεννηθεί αλλά γίνει χριστιανοί, προσωπικά είχαν βιώσει την οντολογική αλλαγή που προσφέρει ο Χριστός και το Πνεύμα. Συχνά επίσης η παραίνεση συνοδεύεται από την αναγνώριση *του εσχατολογικού καιρού και της ώρας*, που σηματοδοτεί η **έλευση της ημέρας του Κυρίου**[[109]](#footnote-109). Οι χριστιανοί είναι, σύμφωνα με τον Παύλο, αυτοί που σε αντίθεση προς τους *λοιπούς,* έχουν ελπίδα (Α’ Θεσ. 4, 13)[[110]](#footnote-110): *Η μετά του Θεού ένωσις δεν βυθίζει τον πιστό σε αδράνεια και απραξία, αλλά κινεί αυτόν σε ζωή και δράση, επαγρύπνηση και ετοιμότητα, διότι τα πάντα είναι «εγγύς». Η ελπίδα της επανόδου του Σωτήρα Χριστού δίνει νόημα στη ζωή των χριστιανών που τον αναμένουν συνεχώς.* Με την αυτοσυνειδησία *ότι το πολίτευμα των χριστιανών ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* (πρβλ. *Προς Διόγνητον*) σχετικοποιούν τους επίγειους σωτήρες και τα ενδοκοσμικά σχήματα, τις ιδεολογίες και δυνάμεις του κόσμου τούτου, αποδεχόμενοι ακόμη και το μαρτύριο για χάρη της αλήθειας[[111]](#footnote-111).

Σε ύστερες παύλειες επιστολές απαντούν ***κατάλογοι συμπεριφοράς***[[112]](#footnote-112) οι οποίοι απευθύνονται στους άνδρες ως συζύγους και κυρίους αλλά και στις γυναίκες, στα τέκνα, στους δούλους, στα ασθενέστερα δηλ. μέλη μιας οικίας, η οποία αποτελούσε και την εστία της χριστιανικής Σύναξης[[113]](#footnote-113). η είσοδος στη βασιλεία του Θεού (malkut Jahwe), η εν Χριστώ ***απο-λύτρωση*** (όρος που χρησιμοποιούνταν για την απελευθέρωση των δούλων), το γεγονός ότι διά του Βαπτίσματος έγιναν *βασιλεία και ιερείς* (Α’ Πε. 2, 9. Απ. 1, 6. 5, 10. πρβλ. Εξ. 19, 6) αλλά και η **ισότητα** όλων στο Σώμα του Χριστού, όπου παύει να ισχύει πλέον η διαφορά τάξης, φυλής και φύλου, που προσδιόριζαν το κύρος και την «τιμή» εκάστου στην «πυραμίδα» της Pax Romana, ώθησαν εκείνα τα μέλη της Εκκλησίας που βρίσκονται στο περιθώριο και της Κοινωνίας και της Συναγωγής (πρβλ. Κέλσ. 3.44: *φτωχοί, λαϊκής καταγωγής, ηλίθιοι, δούλοι, γυναίκες, παιδιά*)[[114]](#footnote-114) να παρεξηγήσουν ιδίως το ριζοσπαστικό βαπτισματικό παιάνα *οὐκ ἔνι...* (Γαλ. 3, 28)ως διακήρυξη χειραφέτησης από την κηδεμονία του συζύγου ή του κυρίου αλλά και ως αφορμή ανατροπής της καθεστηκυίας κοινωνικής τάξης. Αυτήν ακριβώς την παρεξήγηση αντιμετωπίζει ο Παύλος με τις υποδείξεις του στην Α’ Κορ. (κεφ. 7. 11), και στο Ρωμ. 13, 1 κ.ε. με την αναφορά του στην προέλευση της πολιτικής εξουσίας από το Θεό, αλλά και με τους προαναφερθέντες καταλόγους που απαντούν στο Εφ. 5, 22-6, 9. Α’ Τιμ. 2, 8-15. 6, 1-2. Τιτ. 2, 1-10 (πρβλ. Α’ Πε. 2, 13-3, 7). *Για τους αποστόλους, η κοινωνική δικαιοσύνη ή η κατάργηση της δουλείας και εν γένει των κοινωνικών ανισοτήτων* ***δεν ήταν ο σκοπός****, αλλά* ***η συνέπεια*** *του κηρύγματος τους.* ***Σκοπός του κηρύγματός τους ήταν η εν Χριστώ σωτηρία του ανθρώπου, η οποία μεταβάλλει τον «παρά φύσιν» άνθρωπο σε «κατά φύσιν» και, αγιάζοντας τις μεταξύ των ανθρώπων σχέ­σεις, τις καθιστά σχέσεις αδελφών.*** *Παρά την οποιαδήποτε ελευθερία ο άνθρωπος είναι δυνατόν να είναι δούλος στα πάθη και να έχει «ως επικάλυμμα της κακίας την ελευθερίαν» (Α' Πέτρ. 2, 16)· αυτή η δουλεία είναι κατά την Κ. Διαθήκη η χει­ρότερη μορφή δουλείας*[[115]](#footnote-115)*.*

Τελικά, το κήρυγμα του Παύλου, ο οποίος πραγματοποίησε την αντίστροφη πορεία από τον Αλέξανδρο *διαβαίνοντας* από την Ασία στη Μακεδονία χωρίς την ισχύ και τη δόξα του δευτέρου, παρότι αφορούσε σε ένα *βάρβαρο δόγμα* και ένα *Μεσσία ἀνασκολοπισθέντα ἐν Παλαιστίνηι* (Λουκ. Περεγρ. 11), εκτελεσθέντα *με τον πιο ατιμωτικό τρόπο χωρίς να υποστούν αντεκδίκηση οι σταυρωτές του* (Κέλσος 2, 1-50) κατόρθωσε να κατακτήσει με το αίμα των μαρτύρων του τον κόσμο. Στον αντίποδα έτσι του Παρθενώνα, όπου δέσποζε το χρυσελεφάντινο άγαλμα της ενσάρκωσης της σοφίας των Ελλήνων, της παρθένου Αθηνάς, η οποία είχε **πολεμικά insignia**, υψώθηκε ο ναός της του Θεού Σοφίας, του Υιού της Παρθένου, του οποίου σύμβολο είναι ο Σταυρός. Αυτό, σύμφωνα με τον R. Stark[[116]](#footnote-116), συνέβη διότι οι ίδιοι οι *άθεοι* (κατά κόσμον) Χριστιανοί τις κρίσιμες στιγμές επιδημιών και θανατικών που διάσημοι εθνικοί φιλόσοφοι αλλά και ιατροί, όπως ο Γαληνός, εξαφανίζονταν, αλλά και οι προσευχές και οι χρησμοί των ειδώλων αποδεικνύονταν άχρηστοι, έδειξαν καταπληκτική αυτοθυσία, διακονώντας ετοιμοθάνατους εθνικούς συμπολίτες τους και απεδεικνύοντας έτσι έμπρακτα τη χριστιανική αγάπη[[117]](#footnote-117). Γι’ αυτό και, εκτός από το σκωπτικό *Γαλιλαίοι,* έφεραν και το όνομα *χρ****η****στιανοί* (Chrestianus) από το *χρηστός* που σημαίνει την *πραότητα και την καλοσύνη* (πρβλ. Ιουστ. Α’ Απολ. 46.3-4. Τερτυλ. Απολ. 3.5). Αυτή τη δύναμη την αντλούσαν από την ευχαριστιακή σύναξη, η οποία αποτέλεσε από κοινού με το σταυρό την κατεξοχήν «πέτρα σκανδάλου» για το ελληνορωμαϊκό περιβάλλον, το οποίο και την πολέμησε αδυσώπητα ως ηθικά επιλήψιμη (*οιδιπόδειες μίξεις, θυέστεια δείπνα*)[[118]](#footnote-118). Σε αυτή (τη Σύναξη) μετά την επιφοίτηση του Αγ. Πνεύματος σε 120 άνδρες **και γυναίκες** η μετάληψη από το κοινό ευχαριστιακό Ποτήριο συνοδευόταν από τις κοινές *αγάπες-*τράπεζες κι έτσι χωρίς την επιβολή κάποιου κοινωνικού προγράμματος βιωνόταν η ισότητα και η κοινοκτημοσύνη: *πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ* ***καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά͵ καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν*** (Πρ. 2, 44-47). Σημειωτέον ότι στο παραπάνω κείμενο των Πράξεων απαντά για πρώτη φορά ο όρος **communa (<Κομουνισμός)** [[119]](#footnote-119)**.**

Σημειώνει σχετικά ο γνωστός [Julian Baggini](https://www.amazon.co.uk/Julian-Baggini/e/B001IOFHPK/ref%3Ddp_byline_cont_book_1)[[120]](#footnote-120): *In common with most other periods in history, ours is a time of moral decline. At least, that’s what most people seem to think. In the United States, Gallup conducts an annual poll which always finds a large majority believing that moral values are in decline, with around 38–45 per cent judging the country’s values to be poor and only 14–23 per cent rating them good or excellent.1 A few years ago, a poll in the UK for the BBC showed that 83 per cent agreed with the statement ‘Britain is experiencing a moral decline’.* ***Morality’s descent, however, seems to be accompanied by the ascent of ethics****. Go into any mainstream supermarket nowadays and you’ll find a number of ethical products, from fairly traded food to ecofriendly cleaners. Most businesses now* ***have codes of ethics and heads of ‘Corporate Social Responsibility’.*** *Even during the worst economic slump since the 1930s, Britain continued to spend more on overseas aid, reaching an all-time high of 0.56 per cent of GDP in 2011, due to rise to 0.7 per cent by 2013. How can we explain this strange juxtaposition of perceived moral decline and increased ethical awareness? I think that part of the explanation lies in the remedial level of public discourse about values.* ***Put bluntly, few of us have any idea how to talk or think about ethics.*** *In place of lucid thought, we find only confused perception. The perception of decline comes when people think of morality in terms of established rules and norms, particularly to do with sexual and anti-social conduct. But this is only a small part of what comprises right and wrong conduct. In many other respects, people are more aware of the impact their actions have on others, hence the rise of business ethics and the ethical consumer.* ***To put it simply, if morality means adherence to conventional rules, and ethics means trying to do the right thing more broadly, morality may well be in decline even as ethics at least holds its ground.*** *Some of the general confusion about ethics and morality stems from the fact that the two terms are used interchangeably and there is no settled consensus even among moral philosophers about how each should be defined.* ***I take morality to be concerned with the actions we are permitted or not permitted to do, almost always ones that affect other people. Ethics is a somewhat wider term, encompassing all that relates to life going well or badly****. So, for example, many ethical theorists have talked about the role that contemplation or friendship should play in the good life, but you are not immoral if you fail to match up to thestandard set. The biggest questions in ethics, however, do tend to be deeply moral ones, as they concern not only how well our own lives go but how our actions might seriously affect the welfare of others. [ … ] As I hope will be clear by the end of the final chapter, this reflects a deeper truth about ethics: values often conflict, not because one is wrong and one is right, but simply because sometimes having more of one good means we cannot have as much of another*.

1. Οι βασικές πληροφορίες για την ψυχολογία του Διαδικτύου στην παρούσα εισήγηση έχουν ληφθεί από C.Katzer*,* Cyberpsychologie, *Leben im Netz: Wie das Internet uns verändert*, München: Dtv 2016. Πλούσιο υλικό υπάρχει θησαυρισμένο στην εξαιρετικά επιμελημένη και «πλούσια» ιστοσελίδα της *Πεμπτουσίας,* όπου έχουν αναρτηθεί ανακοινώσεις Συνεδρίων <https://www.pemptousia.gr/new_videothiki/?subject=%ce%b4%ce%b9%ce%b1%ce%b4%ce%af%ce%ba%cf%84%cf%85%ce%bf-%ce%ba%ce%b1%ce%b9-%ce%b5%ce%ba%ce%ba%ce%bb%ce%b7%cf%83%ce%af%ce%b1> [↑](#footnote-ref-1)
2. H. Küng, *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, München, Zürich: Piper 2010, 132-135. Ο συγκεκριμένος τονίζει ότι εκτός από Χάρτης Δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι απαραίτητος και Χάρτης Υποχρεώσεων αυτού. Υπάρχει εδώ και δύο δεκαετίες *Καταστατικός Χάρτης Παγκόσμιου Ήθους/ηθικής* συνταγμένος από το Κοινοβούλιο των παγκόσμιων Θρησκειών στο Σικάγο το 1993 (www,weltethos.org). Πρόκειται για τις τέσσερεις ¨Προστακτικές για τον Ουμανισμό" στις οποίες έχουν συμφωνήσει οι εκπρόσωποι των βασικών θρησκειών προκειμένου να διαφυλαχθούν ο ανθρωπισμός και η αμοιβαιότητα και στην Πολιτική και στο Μάρκετινγκ. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ήθος (< εθος swedh-os «έθιμο, συνήθεια» < σανσκριτ. svadha-, γοτθ. sidus, λατ. sodalis suesco εθίζομαι ομόρ. Έθιμο, εθίζω, έθνος). Σύμφωνα με τον Γ.Δ.Μπαμπινιώτη, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα 1998, ad Loc ήδη αρχική είναι η διάκριση σημασιών μεταξύ των λ. ήθος «χαρακτήρας» και έθος «συνήθεια, έθιμο». To ήθος σήμαινε καταρχάς την κατοικία ανθρώπων και ζώων, ενώ αργότερα το εσωτερικό φρόνημα και το χαρακτήρα, δηλ. τον μόνιμο σταθερό τρόπο του πράττειν των ελεύθερων λογικών όντων. Σήμερα γίνεται διάκριση μεταξύ ήθους, ηθών και ηθικής: **Ήθος** είναι η βαθύτερη διαμόρφωση και καλλιέργεια του χαρακτήρα του ανθρώπου ώστε να συμπεριφέρεται λελογισμένα με μέτρο κι αξιοπρέπεια σεβόμενος τον εαυτό του και τους άλλους. **Ήθη** είναι οι μορφές συμπεριφοράς που αναπτύσσονται σε ομάδες ανθρώπων (κοινωνίες, λαούς κι έθνη) μέσα από τον τρόπο της ζωής, τις αντιλήψεις, τις αξίες, την ιστορία και την καλλιέργειά τους σε μακρότερες περιόδους χρόνου. Τα ήθη συνοδεύονται συχνά και από τα **έθιμα**, τις πάγιες συνήθειες και παραδόσεις ενός λαού που συμβαδίζουν με τη διαμόρφωση των ηθών του. Ο όρος **ηθική** ξεκινώντας από τη φιλοσοφία δήλωσε «τη μελέτη των ηθών (αξιών, αντιλήψεων, συμπεριφοράς κ.λ.π.) μιας κοινωνίας και κατ’ επέκταση το σύστημα των κανόνων σκέψης και συμπεριφοράς που ρυθμίζει τις πράξεις και τις στάσεις μιας κοινωνίας σε ορισμένο τόπο και χρόνο». [↑](#footnote-ref-3)
4. Ηθική *ΘΗΕ* 6, 8-14. Τα σημεία (1) και (2), όπως και περισσότερες πληροφορίες για την Ηθική του ελληνορρωμαϊκού κόσμου και του Παύλου αναπτύσσονται βλ. στο άρθρο μου Ελληνική Φιλοσοφική Ηθική και Ηθική του Πρωτοχριστιανισμού, *Διαχρονικές Συνιστώσες της Θεολογίας στην Ορθοδοξία.* [ΟΡΘ 60] Τόμος Γ’ Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο 2009 155-275. Περιέχεται και στον συλλογικό τόμο εμού και του Αθ. Δεσπότη: *Ανθρώπινο Πρόσωπο και Ήθος στην Καινή Διαθήκη.* *H Κ.Δ. στον 21ο αι.* *Τόμ. Β’,* *Βιβλικές Μελέτες στη βιβλική Ηθική*, Αθήνα: Άθως 2008, 13-93. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ο κατάλογος των αξιών προέρχεται από το Σ. Κ. Τσιτσίγκου, *Το Χρυσοστομικό Ήθος. Οι Αρετές κατά τον Ιωάννη Χρυσόστομο*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 2001, 16-17. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.* [↑](#footnote-ref-6)
7. Πρβλ. P. Bernward Deneke "Liebe - und dann tue, was du willst" <http://www.kath-info.de/liebe.html> (ανάκτηση 13.02.2017). Η ίδια η ημερομηνία ισχύει για την ανάκτηση όλων των επομένων ιστοσελίδων. [↑](#footnote-ref-7)
8. Χαρακτηριστικές «ποιμαντικές συμβουλές» για την επιμέλεια εαυτού και την αγωγή της ψυχής δίνει τον 1ο αι. π.Χ. ο Φιλόδημος (110-140 π.Χ.) στο *Περί Παρρησίας*. Πρβλ. Michel Foucault, Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia 6 lectures given by at the University of California at Berkeley,

<https://foucault.info/system/files/pdf/DiscourseAndTruth_MichelFoucault_1983_0.pdf> [↑](#footnote-ref-8)
9. Ο Αριστοτέλης πρώτος διατυπώνει λόγο περί ***ἠθικῆς θεωρίας*** (Αναλυτ. Προτέρων 89). Το ύψιστο αγαθό σύμφωνα με το Σταγειρίτη φιλόσοφο είναι **η ευδαιμονία** (Ηθικά Νικομ. 1097 α). Τον όρο ***Moral*** (mos, mores) χρησιμοποιεί πρώτος ο Κικέρων (De fato 1. philosophia moralis). O Τερτυλιανός (+220) είναι ο πρώτος χριστιανός που συγγράφει ηθικά δοκίμια: *De spectaculis, de corona, de patientia, de poenitentia, de virginibus velandis, de exhortatione castitatis, de pudicitia*. Ο Μέγας Βασίλειος το 361 εξέδωσε την *Αρχή των Ηθικών* (PG 31, 691-888), που περιλαμβάνει 80 κανόνες για τη χριστιανική ζωή. Ο Αμβρόσιος Μεδιολάνων συγγράφει την πρώτη συστηματική μονογραφία για τη χριστιανική ηθική το 391 (De officiis ministrorum PL 16, 25-188) ακολουθώντας το *De officiis* του Κικέρωνα. Πρβλ. επίσης De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Mainichaeorum (32, 1309-1).Βλ. Martin Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin-New York: walter de gruyter 1990, 3-4. [↑](#footnote-ref-9)
10. Πρβλ. Κικέρων*De finibus* III67. [↑](#footnote-ref-10)
11. Κ. Δ. Γεωργούλη, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Παπαδήμα 1994, 346-347. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ο Σ. Αγουρίδης, *Ιστορία των Χρόνων της Καινής Διαθήκης*. *Ελλάδα, Ρώμη, Ιουδαία: Ιστορικό και πνευματικό υπόβαθρο για τη μελέτη της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 41985142, σημειώνει ότι την ανάγκη θεραπείας, που αισθανόταν ο άνθρωπος των ελληνιστικών χρόνων, την αποτυπώνει ωραιότατα ο Σενέκας: Αυτός *μιλάει για το σύγχρονό του* ***κόσμο σαν για ένα απέραντο νοσοκομείο****. Στο Lucilius, που επιθυμεί να τον επισκεφθεί στη μόνωση του, για να κάνει κά­ποια πρόοδο, γράφει: «... Δεν θα βρεις εδώ κανένα γιατρό, αλλ΄ έναν άρ­ρωστο άνθρωπο» (Εp. 68, 9). Σ΄ άλλη Επιστολή του γράφει: «Συζητάω μαζί σου βάσανα κοινά και μοιράζομαι το φάρμακο μαζί σου σαν να είμαστε κι' οι δύο τρόφιμοι του ίδιου νοσοκομείου» (Εp. 27, 1).* ***Γενική και βαθειά είναι η συνείδηση της αμαρτίας:*** *«Peccavimus Omnes, άλλοι σε σο­βαρά κι άλλοι σε κοινά πράγματα, άλλοι εκ προθέσεως, άλλοι απ΄ την παρόρμηση της στιγμής ή γιατί σπρώχθηκαν απ' την κακότητα άλλων αν­θρώπων. Με την αθωότητά μας παρά τη θέλησή μας και παρά το γεγονός ότι παραμένουμε προσκολλημένοι σ' αυτή. Κι' όχι μόνο επράξαμε κακά μέχρι τώρα, αλλά θα εξακολουθήσουμε να πράττουμε κακά μέ­χρι το τέλος της ζωής μας (De Clementia VI).* **Ως πηγή των δεινών αισθάνεται ο Σενέκας το σώμα και ως γενέθλια ημέρα της αιωνιότητας το θάνατο**. Προκειμένου να λυτρωθεί σε αυτή τη ζωή, χρησιμοποιεί την «τέχνη της αλυπίας». [↑](#footnote-ref-12)
13. Θ.Ν. Πελεγρίνης, *Οι Πέντε Εποχές της Φιλοσοφίας,* Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα 31998104-5: *Στα χρόνια της ελληνιστικής εποχής η φιλοσοφία έπαψε πια να είναι η πύρινη στήλη που πάει μπρος καθοδηγώντας τους λιγοστούς ατρόμητους ζητητές της αλήθειας. Είναι μάλλον ένα φορητό νοσοκομείο που πάει ξοπίσω απ’ εκείνους που παλεύουν στον αγώνα της ζωής, για να* ***περιμαζέψει τους αδύνατους και τους τραυματίες****. Στα φιλοσοφικά ρεύματα της περιόδου αυτής και των αιώνων που ακολούθησαν αντίθετα προς τα συστήματα της κλασικής φιλοσοφίας που έχουν θεωρητική υφή βάραινε περισσότερο ο παραμυθητικός και πρακτικός χαρακτήρας των καθώς αυτά δεν στόχευαν απλώς στον ορισμό της αλήθειας και της αρετής, και πώς κατ’ επέκτασιν ο άνθρωπος μπορεί να τις κατακτήσει, αλλ’ αποσκοπούσαν στην παροχή τρόπων συμπεριφοράς, μέσω των οποίων η ζωή των ανθρώπων θα ήταν δυνατόν να ανακουφιστεί από την αγωνία, την ανασφάλεια, την δυστυχία.* [↑](#footnote-ref-13)
14. N.T. Wright, Paul and the Faithrfulness of God. Book II. Parts III and IV, Minneapolis: Fortress 2013,231- 232.. [↑](#footnote-ref-14)
15. A. Dihle, Ethik. RAC 6 (1966) 646-796 [↑](#footnote-ref-15)
16. Το τετραφάρμακο για την επίτευξη της αταραξίας είναι: *ἄφοβον ὁ θεὸς, ἀνύποπτον ὁ θάνατος καὶ τἀγαθὸν μὲν εὔκτητον τὸ δὲ δεινὸν εὐκαρτέρητον* (Φιλόδ. Προς Στωικούς Ηράκλ. Πάπ. 1005 στήλ. 5.1.7) [↑](#footnote-ref-16)
17. *Γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι χρῆσθαι καὶ μηδαμῇ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας*. [↑](#footnote-ref-17)
18. Λ. Μπενάκη, Η Ελληνική Φιλοσοφία των πρώτων χριστιανικών αιώνων. *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους,* Αθήνα ΣΤ΄ (1977) 430-448, εδώ 434: *Στους αιώνες της αυτοκρατορίας, δηλαδή τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, ο Επικουρισμός δεν ανέδειξε καμμιά προσωπικότητα πού θα μπορούσε να συγκριθή με τον Σενέκα ή τον Επίκτητο, έμεινε όμως, αν και εξασθενημένος, ο κύριος αντίπαλος του Στωικισμού και η συνεπέστερη αντίδραση στη δεισιδαιμονία και δαιμονολατρία των πολλών. Οπωσδήποτε η διδασκαλία του Επικούρου — συνδεδεμένη πάντα με το πρόσωπο του δημιουργού της, που αναφέρεται από τους μεταγενέστερους πολύ πιο συχνά από ό,τι άλλοι ιδρυ­τές φιλοσοφικών σχολών—είναι και την εποχή αυτή πολύ γνωστή, όπως μαρτυρούν οί φιλόσοφοι της Νέας Στοάς καθώς και ο Πλούταρχος, ο Λουκιανός, ο Διογένης Λαέρτιος και οι Πατέρες της Εκκλησίας. Όλοι αυτοί μαζί με την πολεμική τους κατά του Επικουρισμού προσφέρουν χρήσιμες συμπλη­ρώσεις στις γνώσεις μας για τη διδασκαλία του Επικούρου. [...] Στην «αγέλη των Επικούρειων» κατατάσσει τον εαυτό του ο Τίτος Λουκρήτιος Κάρος (95-55 π.Χ.), που παρέχει με το ποίημά του De rerum Natura στα Λατινικά την πιο πιστή έκθεση του Επικουρισμού, και ο Οράτιος (65-8 π.Χ.).* Ο M. Albrecht *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης 2002 319, σημειώνει ότι ο Λουκρήτιος στο *Περί Φύσεως* έργο του αποσκοπεί στην υπερνίκηση του παραλυτικού φόβου των θεών τής δεισιδαιμονίας και δεν σταματά ούτε μπροστά στην κρατική λατρεία. Η pietas δε συνίσταται στην ακατάπαυστη επιτέλεση επιφανειακών θυσιών και τελετουργιών αλλά στην ικανότητα να παρατηρούμε τα πάντα με ειρηνικό πνεύμα (5.1198-1203). Σε αντίθεση προς την αληθινή ευσέβεια που είναι ζευγαρωμένη με την ειρήνη της ψυχής, από την άγνοια προκύπτει σφαλερή δεισιδαιμονία, όπως π.χ. μπροστά στην αστραπή και άλλες απειλές της ύπαρξής μας (5.1161-1240). **Τίποτε δεν μπορεί να γεννηθεί από το μηδέν και τίποτε να καταλήξει στο μηδέν** (1.149-264). [↑](#footnote-ref-18)
19. Πρβλ. Αναστάσιος Γιουζέπας, *Η σχέση των Κυνικών και των Στωικών με το διεθνικό χαρακτήρα της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής εξουσίας: 1ος π.Χ. με 6ο μ.Χ. αιώνα* (Διδ. Διατρ.). Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών 2007. http://www.openarchives.gr/set/620 [↑](#footnote-ref-19)
20. Wright, Paul and the Faithrfulness of God 213. [↑](#footnote-ref-20)
21. Όπως αποδεικνύεται από τη Σοφία Σολομώντος, στον Ιουδαϊσμό το Πνεύμα/η Σοφία δεν εντοπίζεται στον καθένα αλλά σε όποιον ακολουθεί την Τορά, εφαρμόζοντας το θέλημα του Θεού στην καθημερινότητά του. Επίσης δικαίωση-επισκοπή παρέχεται σε όποιον υπομείνει μέχρι εσχάτων το διωγμό. Τέλος ο Θεός λειτουργεί καταλυτικά στην Ιστορία μέσω της Εξόδου όταν και κυριολεκτικά επιστρατεύονται τα τέσσερα στοιχεία της φύσης στον απελευθερωτικό αγώνα. Έτσι η μονοθεϊστική πίστη ντύνεται με ρούχα της γκαρνταρόμπας του στωικισμού (που δανείστηκε και ο χριστιανισμός).Βλ. Wright, Paul and the Faithrfulness of God, 239-242. [↑](#footnote-ref-21)
22. Wright, Paul and the Faithrfulness of God 224. [↑](#footnote-ref-22)
23. Jose Ferrater Mora, Κυνικοί και Στωικοί, Μτφρ. Ι. Σ. Χριστοδούλου, *Επίκτητος, Διατριβή Γ’*, Αθήνα: Ζήτρος 2003, 9-46, εδώ [↑](#footnote-ref-23)
24. J.Holzner, *Παύλος,* Μτφρ. αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερωνύμου, Αθήναι 1973, 306. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ό.π. 496. [↑](#footnote-ref-25)
26. Albrecht *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας*, 1041. στη σελ. 745 σημειώνει: *Στη θε­ωρητική του σκέψη ο μορφωμένος Ρωμαίος ακολουθεί τη* ***theologia rationalis ή naturalis*** *με το φυσιογνωστικό της κοσμοείδωλο, που τείνει ως επί το πλείστον προς έναν αφηρημένο μονοθεϊσμό. Στην πρακτική του συμπεριφορά εναρμονίζεται με την κρατική θρησκεία -****theologia civilis****- που θεωρείται χωρίς ιδιαίτερο προβληματισμό ακρογωνιαίος λίθος της κρατικής οργάνωσης και η οποία από τη μια παρουσιάζει αυστηρά αρ­χαϊκό και τελετουργικό χαρακτήρα και από την άλλη υμνεί τον εκάστο­τε μονάρχη. Τέλος, στον κόσμο της ποιητικής του φαντασίας εξακολου­θεί να προτιμά τη* ***theologia fabulosa****: το μύθο και τον άνθρωπο μορφικό πολυθεϊσμό του. μολονότι γνωρίζει ότι η παλιά τριμερής αντίληψη του κόσμου είναι βέβαια από άποψη ψυχολογίας αποδεκτή, από επιστημο­νική όμως άποψη ξεπερασμένη.*  [↑](#footnote-ref-26)
27. L.H. Martin, *Οι Θρησκείες της ελληνιστικής Εποχής* (Μτφρ. Δ. Ξυγαλατάς, Επιμ. Π. Παχής) Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2004, 85-144. [↑](#footnote-ref-27)
28. Πλήρης παράθεση http://www.stixoi.info/stixoi.php?info=Lyrics&act=details&song\_id=1124. [↑](#footnote-ref-28)
29. Σχετικά με τον πρώτο Υπολογιστή της αρχαιότητας, τον Μηχανισμό των Αντικυθήρων βλ. http://www.nooz.gr/entertainment/mixanismos-ton-antiku8iron-sto-doodle-tis-google Μηχανισμός των Αντικυθήρων στο doodle της Google [↑](#footnote-ref-29)
30. Πρβλ. <http://www.pemptousia.gr/video/ekti-esthisi-to-internet-ti-ginete-me-tin-asfalia-mas/> <http://www.sas.com/el_gr/insights/big-data/internet-of-things.html> [↑](#footnote-ref-30)
31. Πρβλ. https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A6%CE%B1%CE%AF%CE%B4%CF%81%CE%BF%CF%82\_(%CE%B4%CE%B9%CE%AC%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%82: Όταν τέλος η συζήτηση έφθασε στο αλφάβητο, είπε ο Θευθ: «Βασιλιά μου, οι Αιγύπτιοι θα γίνουν σοφότεροι μαθαίνοντας τα γράμματα και θα γίνουν ικανότεροι στην μνήμη· μνημονικό και μόρφωση έχουν βρει το φάρμακο τους!». Όμως ο βασιλιάς του είπε: «Θευθ, αξεπέραστε στις εφευρέσεις· άλλοι είναι ικανοί να γεννήσουν νια τέχνη κι άλλοι να κρίνουν πόση ωφέλεια ή ζημιά φέρνει η τέχνη αυτή σ΄ όσους θα την χρησιμοποιήσουν. Δες τώρα, είπες κι εσύ, από αγάπη, σαν πατέρας των γραμμάτων, το αντίθετο αποτέλεσμα από εκείνο που μπορούν να δώσουν. Γιατί αυτή σου η εφεύρεση θα φέρει χαλάρωμα στο μνημονικό εκείνων που θα τη μάθουν γιατί θα αδιαφορήσουν για την εξάσκησή του· περνά από το νου σου ότι, με το να βασανίζονται στα γράμματα, το μυαλό τους θα ανιστορεί τα όσα έμαθε με τη βοήθεια κάποιου που έρχεται από έξω, με ξένα σημάδια κι όχι από μέσα τους, από τη δύναμη του δικού τους μνημονικού· που πάει να πει ότι το φάρμακο που βρήκε δεν είναι για το μνημονικό, είναι για την [υπόμνηση](https://el.wikipedia.org/w/index.php?title=%CE%A5%CF%80%CF%8C%CE%BC%CE%BD%CE%B7%CF%83%CE%B7&action=edit&redlink=1). Αυτό που με τη βοήθειά σου θ΄ αποχτήσουν οι μαθητές είναι σοφία για τα μάτια του κόσμου κι όχι η αληθινή· γιατί συσσωρεύοντας μέσα τους γνώσεις πολλές δίχως να μαθητέψουν σε δασκάλους θα φανταστούν ότι έχουν πολύ μυαλό, ενώ οι περισσότεροί τους δεν έχουν καθόλου και θα γίνουν ανυπόφοροι στις συζητήσεις, αφού εκεί που περιμέναμε να γίνουν σοφοί, έγιναν δοκησίσοφοι».[[274c-275b].](https://el.wikisource.org/wiki/%CE%A6%CE%B1%CE%AF%CE%B4%CF%81%CE%BF%CF%82#p274c) [↑](#footnote-ref-31)
32. ###  Πρβλ. [The Scroll versus the Codex - Bibles, Wheels, and Brains](http://www.biblewheel.com/Canon/Scroll_vs_Codex.php), <http://www.biblewheel.com/Canon/Scroll_vs_Codex.php> :*The codex was a huge technological advance over the scroll for two reasons. First, it was much more compact because its pages could be written on both sides. Scrolls were usually written on only on the inside since text on the unprotected outside would easily get smudged and effaced. Given the same amount of papyrus, a codex could hold twice as much text as a scroll. Second, the codex allowed quick random access to any of its content since one could simply turn to the appropriate page rather than having to "scroll" through the entire document. Imagine trying to compare Scripture with Scripture; first, you would have to retrieve both scrolls, and then scroll all the way through each until you found the passages you were looking for. Furthermore, it would be very difficult to travel with a huge satchet of rolled up documents. The freedom afforded by the codex is immortalized in the image from the Catacombs of Domitilla. It shows the a circular leather box - a capsa - with a big shoulder strap stuffed full of scrolls with a codex, presumably holding the same content, flying above it! The codex gave great freedom to the early Christian missionaries who could go forth with the Scriptures bound in a single Book. It seems likely that God inspired this invention to further His Gospel. The invention of the codex had a third effect of great significance: it imposed a fixed order to the books it contained. A collection of scrolls contains no intrinsic order. Any order needs to be imposed by either written or oral tradition. A bound codex, on the other hand, has an intrinsic order by the mere fact of binding the books together. This ultimately led to the fixed order that we see in modern Bibles such as the King James Version, which is the foundation of the Bible Wheel.*

 [↑](#footnote-ref-32)
33. R. Zimmermann, Ehe, Sexualitaet und Heiligkeit*.* Aspekte einer Ehe-Ethik im Neuen Testament, *in: B. Heininger (Hg.), Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz. Herausforderungen fόr Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen,* Berlin 2010, 87-113. Πρβλ. Μ. Theobald,Paulus und die Sexualitae, https://www.bibelwerk.de/sixcms/media.php/169/BK\_315\_Theobald.pdf [↑](#footnote-ref-33)
34. Πρβλ. Σ. Δεσπότη, Η Θέση της Ενότητας Μκ.8,22-10,52 στη δομή του κατά Μάρκον Ευαγγελίου και το ‘Παιδίον’ ως μοτίβο και πρότυπο σε Αυτήν, *Αγία Γραφή και Σύγχρονος Άνθρωπος*, Τιμητικός τόμος στον Καθηγητή Ι. Καραβιδόπουλο, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 2005, 115-136. [↑](#footnote-ref-34)
35. http://www.techgear.gr/forget-social-media-fear-116470/: «Η σχέση μας με τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης έχει εξελιχθεί σε έναν φαύλο κύκλο. Θέλουμε να εισέλθουμε στις αγαπημένες μας κοινωνικές πλατφόρμες για μοιραστούμε με όλες τις επαφές μας τα θετικά πράγματα που κάνουμε και τα οποία μας κάνουν να αισθανόμαστε καλά», σχολίασε ο Evgeny Chereshnev, επικεφαλής των Social Media της Kaspersky Lab.«Αλλά η πραγματικότητα είναι ότι ο καθένας κάνει το ίδιο πράγμα, έτσι όταν συνδεόμαστε στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, βομβαρδιζόμαστε με εικόνες και δημοσιεύσεις φίλων μας που διασκεδάζουν. Και φαίνεται σαν να απολαμβάνουν τη ζωή περισσότερο από εμάς. Είναι εύκολο να καταλάβει κανείς γιατί αυτό αφήνει στους ανθρώπους το αίσθημα της θλίψης και γιατί τόσοι πολλοί άνθρωποι έχουν σκεφτεί να εγκαταλείψουν εντελώς τα social media. Η δυσκολία έγκειται στο ότι οι άνθρωποι αισθάνονται παγιδευμένοι, επειδή τόσες πολλές από τις πολύτιμες αναμνήσεις τους είναι αποθηκευμένες στα social media και δεν θέλουν να χάσουν την πρόσβαση τους σε αυτές», πρόσθεσε ο ίδιος.  [↑](#footnote-ref-35)
36. https://en.wikipedia.org/wiki/Nocebo [↑](#footnote-ref-36)
37. Σημειωτέον ότι οι ιδρυτές των μέσων κοινωνικής δικτύωσης δεν εμφανίζονται πραγματικά πουθενά. [↑](#footnote-ref-37)
38. Συνήθωςελκυστικό προφίλ έχουν τύποι εσωστρεφείς και νευρωτικοί. [↑](#footnote-ref-38)
39. Πρβλ. [*Face in a Book*](http://www.getyourfaceinabook.com/) <http://www.getyourfaceinabook.com/>. Επίσης Ed. Keller and Brad Fay The Face-to-Face Book: Why Real Relationships Rule in a Digital Marketplace <https://www.amazon.com/Face-Face-Book-Relationships-Marketplace/dp/1451640064> [↑](#footnote-ref-39)
40. #  Πρβλ. Γ. Μπασκόζος Η ανάγνωση στην εποχή της Google http://www.tovima.gr/books-ideas/article/?aid=525684

 [↑](#footnote-ref-40)
41. Ξ. Αλμπανάκη, Η θρησκευτική πραγματικότητα μέσα από τον Κυβερνοχώρο. Θεσμικό πλαίσιο, προβληματικές και προεκτάσεις. <http://www.educircle.gr/periodiko/images/teuxos/2013/3/teuxos3-6.pdf> Βλ. και την Εγκύκλιο **«Λειτουργία ἱστοσελίδων ἐκ μέρους ἐκκλησιαστικῶν φορέων καί ἐκ μέρους κληρικῶν καί μοναχῶν»** <http://www.imdlibrary.gr/index.php/el/2013-01-14-09-09-13/books/book/132-mantzaridi-g-orthodoksi-theologia-kai-koinoniki-zoi/2-books>[***http://www.imdlibrary.gr/index.php/el/2013-01-14-09-09-13/periodika/synaksi/book/56-synaksi-50-aprilios-ioynios-1994/22-2013-03-21-12-46-45***](http://www.imdlibrary.gr/index.php/el/2013-01-14-09-09-13/periodika/synaksi/book/56-synaksi-50-aprilios-ioynios-1994/22-2013-03-21-12-46-45) Σχετικά άρθρα βλ. **Κ. Κορναράκης Ο λόγος της Εκκλησίας και ο σύγχρονος άνθρωπος, *Εφημέριος*  61 (2012) 12-14 + 62 (2103) 10-13. Του ιδίου, Bloggers in the name** **Bloggers in the name of Christ**: **The Orthodox faith in network and “private” theologies in Greece today.** Π. Καραμούζης, Η αναπαραγωγή των θρησκευτικών Δομών Εξουσίας στο Διαδίκτυο, *Παιδαγωγικά Ρεύματα στο Αιγαίο – Θεωρείο* <https://drive.google.com/drive/folders/0B_GoxQ-H17_dWXVqSE1jVDBDOW8?usp=sharing>. Του ιδίου: Η διαχείριση διαδικτυακού υλικού ως δεξιότητα του ατόμου στην κοινωνία της πληροφορίας και ο ρόλος της εκπαίδευσης, Παιδαγωγικές Διαστάσεις των Νέων Μέσων, Σ. Αλιβίζος, (επιμ.) Αθήνα: Γρηγόρης 2009 126-155. [↑](#footnote-ref-41)
42. Πρβλ. Σοφ. Αντιγόνη 450. Μένανδρος Απ. 654. Διογ. Λαέρτιος 7.85. [↑](#footnote-ref-42)
43. Αὐτὴ μὲ κυριότερους ἐκπροσώπους τοὺς J. Dunn, K. Stendahl καὶ Ε.-P. Sanders ἔχει ἀνασκευάσει τὴν κλασικὴ λουθηρανικὴ «εἰκόνα» τοῦ ᾿Ιουδαϊσμοῦ τῶν μεσοδιαθηκικῶν χρόνων ὡς μίας θρησκείας αὐστηρὰ καὶ ἀποκλειστικὰ νομικιστικῆς, καθὼς ἡ ἐκλογὴ, ἡ διαθήκη καὶ ἡ ἐπαγγελία εἶχαν τὸ χαρακτήρα τῆς χάριτος ποὺ συνιστᾶ δῶρο ζωῆς. Συνεπῶς δὲν ὑφίσταται ἡ διαλεκτικὴ ἀντίθεση μεταξὺ πίστεως καὶ ἔργων. Σύμφωνα μὲ τὴ Νέα Προοπτικὴ τὸ ἐρώτημα τοῦ Π. δὲν εἶναι «πῶς οἰκειοποιοῦμαι ἀτομικὰ τὴν χάρη ἀπό τὸν Θεό» ἀλλά πῶς εἶναι δυνατὸν χριστιανοὶ ἄλλων ἐθνοτήτων νὰ οἰκειοποιηθοῦν τὴ σωτηρία καὶ τὶς ἐπαγγελίες τοῦ ᾿Ισραήλ, χωρὶς νὰ γίνουν οἱ ἴδιοι ᾿Ιουδαῖοι. Σύμφωνα μὲ τὸν J. Frey, Das Judentum des Paulus, *Paulus. Leben-Umwelt-Werk-Briefe* (O. Wischmeyer hrsg.),Tübingen und Basel: A.Francke 5-43, ἐδῶ 35 κ.ἑ. ἡ κριτικὴ ἐναντίον τῆς Νέας Προοπτικῆς ἑστιάζει στὰ ἑξῆς: α) ἔστω κι ἄν ἡ ἰδεατὴ ὑπακοὴ δὲν γίνεται γιὰ ἀντιμισθία ἀλλὰ χάριν τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ ἤ τῶν ἰδίων ἐντολῶν, σέ πολλά κείμενα ἡ σωτηρία συνδέεται μὲ τὴν τήρηση τῶν ἐντολῶν ἐνῶ ἀντίστροφα ἡ κόλαση μὲ τὴν ἀνυπακοὴ (ἀρχὴ τῆς ἀνταπόδοσης). β) Ἡ ἄποψη τοῦ Dunn ὅτι ὁ Π. μὲ τὰ *ἔργα τοῦ Νόμου* ὑπονοεῖ τὴν περιτομὴ καὶ τὶς ἐντολὲς ποὺ σχετίζονται μὲ τὸ φαγητὸ καὶ σηματοδοτοῦν τὰ ὁρόσημα ποὺ διαφοροποιοῦν τοὺς ᾿Ιουδαίους μὲ τὰ ἔθνη, ἴσως ἰσχύει γιὰ τὸ Γαλ. 2,16 κ.ἑ. ὄχι ὅμως καὶ γιὰ τὸ Ρωμ. 3,20. Ὁ συγκεκριμένος ὅρος σύμφωνα μὲ τὸν M. Bachmann δὲ συνδέεται μὲ συνΝομες ἀνθρώπινες πράξεις (F. Anemarie) ἀλλὰ μὲ διατάξεις τῆς Τορά, τὶς Χαλαχότ, ποὺ πρέπει νὰ μετουσιωθοῦν σὲ πράξη γιὰ νὰ ὑπάρξει δικαίωση. Ὁ k. Haacker τὰ κατανοεῖ ὡς λατρευτικὲς διατάξεις σὲ ἀντίθεση μὲ ἠθικές ἐνέργειες κάτι ποὺ δὲ δικαιώνεται ἀπόλυτα ἀπὸ τὸ 4QMMT C 27-31. γ) Ἡ καύχηση ποὺ ἀπορρίπτει ὁ Π. δὲ σχετίζεται μόνον μὲ τὴν ἐθνότητά του ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ὑπακοή ποὺ συνδέεται μὲ τὴν ἐκλογή. Τὸ βασικὸ ἐρώτημα τοῦ Π. σχετίζεται μὲ τὴ θέση τῶν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι μόνο μὲ τὴ μετοχὴ τῶν ἐθνῶν στὸ λαὸ τοῦ Θεοῦ. δ) Ἡ σκέψη ἔχει ἐσχατολογικὸ χαρακτήρα καθὼς θεωρεῖ ὁλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα ἐνώπιον τοῦ Δικαστηρίου, γι᾿ αὐτὸ καὶ χρησιμοποιεῖ δικανικοὺς ὅρους καὶ ἔννοιες (δικαιοσύνη μὲ τὴ σημασία τῆς δικαίωσης). ε) Ἡ Νέα Προοπτική ἀγνοεῖ τὴν ἀνθρωπολογικὴ ἀφετηρία τοῦ Ἀποστόλου τῶν Ἐθνῶν ὅτι ἡ ἀνθρώπινη θέληση ἔστω κι ἄν θέλει τὸ καλό, δὲν μπορεῖ νὰ τὸ πραγματοποιήσει, κάτι ποὺ ἀντίκειται στὸ Δτ. 30,11-14. [↑](#footnote-ref-43)
44. Το άρθρο του M. Wolter, πρωτοδημοσιεύτηκε με τίτλο Paulinische Ethik als angewandte Ekklesiologie, στο *Sacra Scripta* V.Ι (2008) 45-57. [↑](#footnote-ref-44)
45. Πρβλ. ήδη τα λόγια του Αριστοτέλη περί *ἠθικῆς θεωρίας* στα *Ἀναλυτ. Ύστερα*, Ι,33 (89b9)· βλ. επίσης Ε. Herms, άρθρο Ethik I, *RGG*4 2 (1999) σσ. 1598–1601, στήλη 1598: „Theorieunternehmen”· T. Rendtorff, άρθρο Ethik V.II, TRE 10 (1982) σσ. 481–517· M. Ηonecker, *Einführung in die Theologische Ethik*, Βερολίνο/Νέα Υόρκη 1990, σ. 4. [↑](#footnote-ref-45)
46. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), Τυβίγγη 1981, σ. 286. [↑](#footnote-ref-46)
47. Αυτόθι, σ. 287· βλ. επίσης σ. 220. [↑](#footnote-ref-47)
48. R. Bultmann, „Das Problem der Ethik bei Paulus (1924)”, στο: του ιδίου, *Exegetica*, εκδ. Ε. Dinkler, Τυβίγγη 1967, σσ. 36–54, 36: «δηλαδή [σαν] αντιφατικές και ταυτόχρονα συναφείς αποφάνσεις, οι οποίες αναφύονται στα πλαίσια μιας κατάστασης που χαρακτηρίζεται από ενότητα»· βλ. επίσης αυτόθι, σσ. 40, 54 όπως επίσης και W.Marxsen, *„Christliche” und christliche Ethik im Neuen Testament*, Γκύτερσλο 1989, σ. 163· U. Luz, „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus”, στο: του ιδίου κ.ά., *Eschatologie und Friedenshandeln* (SBS 101), Στουτγάρδη 1981, σσ. 153–193, 176 κ.ε. [↑](#footnote-ref-48)
49. Bultmann, Problem, σ. 51. [↑](#footnote-ref-49)
50. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Τυβίγγη 61968, σ. 334. [↑](#footnote-ref-50)
51. Έτσι π.χ. ο W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD.E 4), Γκαίτινγκεν 1982, σ. 161 κ.α.· U.H. J. Körtner, „Rechtfertigung und Ethik bei Paulus. Bemerkungen zum Ansatz paulinischer Ethik“, *WuD NF* 16 (1981) σσ. 93–109, 107. [↑](#footnote-ref-51)
52. Πρβλ. π.χ. J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Τυβίγγη 31998, σ. 460: «Πραγμάτωσε την εσχατολογική πραγματικότητα του Χριστού, στην οποία έχεις μετατραπεί μέσω του Ευαγγελίου, της βάπτισης και του Πνεύματος, με το να αποδειχτείς μέλος του σώματος του Χριστού»· E. Lohse, *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (ThW 5/2), Στουτγάρδη κ.α. 1988, σ. 9. [↑](#footnote-ref-52)
53. Πρβλ. *Ρωμ* 13,13· 1 *Κορ* 5,10 κ.ε.· 6,9 κ.ε.· 2 *Κορ* 12,20· *Γαλ* 5,19-21/2 2 κ.ε.· *Εφ* 4,3· *Φιλ* 4,8· *Kολ* 3,5/8/12· 1 *Τιμ* 1,9 κ.ε.· 6,11· *Τιτ* 3,3· 1 *Πε* 2,1· 3,8· 4,3. [↑](#footnote-ref-53)
54. Βλ. π.χ. Bultmann, «Problem», σ. 51· G. Strecker, „Strukturen einer neutestamentlichen Ethik”, *ZThK* 75 (1978) σσ. 117–146· Becker, *Paulus*, σ. 461· R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament,* Σαν Φρανσίσκο 1996, σ. 41, και πολλούς άλλους ακόμα. [↑](#footnote-ref-54)
55. Schrage, Ethik, σ. 191 κ.ε. [↑](#footnote-ref-55)
56. Βλ. επίσης M. Volf, „Christliche Identität und Differenz”, *ZThK* 92 (1995) σσ. 357–375, **εδώ σ. 359**: «Κάθε κοινωνική μονάδα που δεν ταυτίζεται με ολόκληρη την κοινωνία… πρέπει να πάρει αποστάσεις από το περιβάλλον πολιτισμικό πλαίσιο μέσω μικρών ή μεγάλων διαφορών, για να μπορέσει να υπάρξει ως διακριτή, η καθεμιά τους θα πρέπει να επιτελέσει “boundary maintenance”». [↑](#footnote-ref-56)
57. W. Kluxen, *Die Ethik des Ethos*, Φράιμπουργκ/Μόναχο 1974, σ. 22. [↑](#footnote-ref-57)
58. Χρησιμοποιώ εδώ και στα παρακάτω το επίθετο «ηθικός» ως παράγωγο του ουσιαστικού «ήθος». Αναφέρεται πάντοτε σε θεσμοθετημένες πράξεις μέσω των οποίων καθίσταται ορατή η οικεία ταυτότητα. [↑](#footnote-ref-58)
59. F.Scleiermacher, *Die christliche Sitte nach den Grudsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, neu hg. u. eingel. v.W.E. Müller, Teil 1, Βάλτροπ 1999, σ. 50, 51. [↑](#footnote-ref-59)
60. H. Windisch, „Das Problem des paulinischen Imperativs”, *ZNW* 23 (1924) σσ. 265–281, 271. [↑](#footnote-ref-60)
61. Η ονομασία αυτή οφείλεται στον τίτλο του δοκιμίου τού J.D.G. Dunn «Τhe New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983), σσ. 95–122· ανατύπωση με προσθήκη παραρτήματος στο: του ιδίου, *Jesus, Paul and the Law*, Λονδίνο 1990, σσ. 183-214. – Το δρόμο της νεότερης αυτής ερμηνείας τον είχαν ανοίξει ήδη άλλοι πριν από τον Dunn: Krister Stendahl („The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, *HThR* 56 [1963] σσ. 199–215, γερμ.: „Der Apostel Paulus und das „introspektive” Gewissen des Westens”, *KuI* 11 [1996] σσ. 19–33· *Paul among Jews and Gentiles*, Φιλαδέλφεια 1976, γερμ.: Der Jude Paulus und wir Heiden, Μόναχο 1978· πρβλ. σήμερα επίσης: *Final Account. Paul’s Letter to the Romans*, Μιννεάπολη 1994) und Ε.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Λονδίνο, 1977, γερμ.: *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen* [StUNT 17], Γκαίτινγκεν 1985· *Paul, the Law, and the Jewish People*, Φιλαδέλφεια 1983). [↑](#footnote-ref-61)
62. Πρβλ. από τη μία τον K.-W. Niehbur, *Gesetz und Paränese* (WUNT 2/28), Τυβίγγη 1987 και από την άλλη τον A.J. Malherbe, „Hellenistic Moralists and the New Testament”, *ANRW* 2/26/2 (1992) σσ. 267–333. [↑](#footnote-ref-62)
63. Schleiermacher, Die christliche Sitte, σ. 51. [↑](#footnote-ref-63)
64. Bλ. επίσης την κατάσταση που μαρτυρείται από τη μία στα *Πραξ* 2,42/44α/46 και στον Πλίνιο, *Ep*. 10,96,7· επ’ αυτού βλ. Μ. Wolter, Theologie und Ethos im frühen Christentum (WUNT 236), Tυβίγγη 2009, σσ. 153 κ.ε. [↑](#footnote-ref-64)
65. Πρβλ. και M. Wolter, Theologie und Ethos, σ. 170 κ.ε. [↑](#footnote-ref-65)
66. Πρόκειται για διάλεξη την οποία ο συγκεκριμένος Καθηγητής, που χρημάτισε επιμελητής των δέκα πρώτων τόμων του έγκριτου θεολογικού Λεξικού ***Theologische Realenzyklopädie*** (*TRE*) και εκδότης του περιοδικού ***Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*** (ZNW) έδωσε στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας στις 20.05.2008 στο πλαίσιο του ευρωπαϊκού προγράμματος Έρασμος. Τη μετάφραση εκπόνησε ο Σ. Σ. Δεσπότης. [↑](#footnote-ref-66)
67. Πρβλ. υπό αυτήν την έννοια επίσης C. Axt-Piscalar, Sünde. VII. Reformation und Neuzeit, *TRE* 32 (2001) 400–436, εδώ 428,34 κε.: „Sünde ist ein theologischer Begriff und bezeichnet das verkehrte Verhältnis des Menschen zu Gott, mit dem ein verkehrtes Selbst- und Weltverhältnis einhergeht“ (= Αμαρτία είναι ένας θεολογικός όρος και προσδιορίζει την παραμορφωμένη σχέση του Θεού με το Θεό, από την οποία απορρέει μία παραμορφωμένη σχέση με τον Εαυτό και τον Κόσμο). [↑](#footnote-ref-67)
68. Λεπτομερείς αποδόσεις των μεταφορών με τους οποίους αποδίδεται η αμαρτία υπάρχουν στο Hans-Josef Klauck, Heil ohne Heilung?, στο: Hubert Frankemölle (επιμ.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Freiburg u.a., 1996, 18–52. Βλ. επίσης Günter Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde*, Tübingen 1987. [↑](#footnote-ref-68)
69. Βλ. ανάλυση στο H. Leroy, Zur Vergebung der Sünden (SBS 73), Stuttgart 1974. C.-H. Sung, Vergebung der Sünden (WUNT 2/57), Tübingen 1993; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament* I, Peabody, MA 1994, 238–244; C. Breytenbach, Vergebung, *ThBLNT*2 2 (2000) 1737–1742. [↑](#footnote-ref-69)
70. Η ίδια σημασιολογική «ώσμωση» απαντά επιπλέον στο ελλην. Ενώχ 6, 3: *ὀφειλέτην ἁμαρτίας μεγάλης*. Πρβλ G. Dalman, *Die Worte Jesu I,* Leipzig 21930, 335κε.. M. Wolter, ὀφείλημα, *EWNT* 2,1345.1348 με επιπλέον βιβλιογραφία. [↑](#footnote-ref-70)
71. Σημ. του Μεταφρ.: Σημειωτέον ότι το 1 ασημένιο τάλαντο αντιστοιχούσε σε 6.000 δηνάρια, δηλ. σε 6.000 ημερομίσθια, άρα σε κόπους πραγματικά μιας ολόκληρης ζωής (20 ετών). [↑](#footnote-ref-71)
72. Η παραλλαγή του Μάρκου πιθανόν εξαρτάται από την απόδοση του χωρίο στο Ταργκούμ του Ησαΐα όπου το εβραϊκό *rf ’* („θεραπεύειν“) μεταφρ. με το *śbq* („συγχωρείν“). [↑](#footnote-ref-72)
73. Πρβλ. επιπλέον τα παραθέματα στο W. Foerster, *ThWNT* 7, 1006,44 κε., όπως και τη μονογραφία του F. Jung, *ΣΩΤΗΡ*, Münster 2002. [↑](#footnote-ref-73)
74. Βάση αυτής της διαπίστωσης είναι το κριτήριο της πολλαπλής μαρτυρίας: τα προαναφερθέντα κείμενα προέρχονται από πολλές παραδόσεις: το Μκ., την Πηγή των Λογίων και το ιδιαίτερο υλικό του Λουκά. [↑](#footnote-ref-74)
75. Για την κατανόηση της αμαρτίας στο Κατά Ιωάννη πρβλ. κυρίως τη μονογραφία του R. Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, Tübingen 2000. [↑](#footnote-ref-75)
76. Σύμφωνα με μια διατύπωση του G. Klein, Art. Gesetz III, *TRE* 13,58–75, εδώ 67. [↑](#footnote-ref-76)
77. Πρβλ. Φίλων, *Νόμων Αλληγ*. 4, 82–85: *ὡς γὰρ αἱ ἀμείλικτοι καὶ ἀπαρηγόρητοι δέσποιναι τοῦ σώματος, δίψα καὶ πεῖνα, κατατείνουσιν αὐτὸ μᾶλλον ἢ οὐχ ἧττονἥσσων τῶν ἐκ βασανιστοῦ τροχιζομένων ἄχρι θανάτου πολλάκις, εἰ μή τις αὐτὰς ἐξηγριωμένας τιθασεύσει ποτοῖς καὶ σιτίοις, οὕτως ἡ ἐπιθυμία κενὴν ἀποδείξασα τὴν ψυχὴν λήθῃ μὲν τῶν παρόντων, μνήμῃ δὲ τῶν μακρὰν ἀφεστηκότων οἶστρον καὶ μανίαν ἀκάθεκτον ἐγκατασκευάσα βαρυτέρας μὲν τῶν πρότερον δεσποινῶν ὁμωνύμους δ᾽ἐκείναις ἀπειργάσατο, δίψαν τε καὶ πεῖναν, οὐ τῶν περὶ γαστρὸς ἀπόλαυσιν, ἀλλὰ χρημάτων, δόξης, ἡγεμονιῶν, εὐμορφίας, ἄλλων ἀμυθήτων ὅσα κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον ζηλωτὰ καὶ περιμάχητα εἶναι δοκεῖ. καὶ καθάπερ ἡ λεγομένη παρὰ τοῖς ἰατροῖς ἑρπηνώδης νόσος οὐκ ἐφ ᾽ ἑνὸς ἵσταται χωρίου, κινεῖται δὲ καὶ περιθεῖ καί, ὡς αὐτό που δηλοῖ τοὔνομα, διέρπει πάντῃ σκιδναμένη καὶ χεομένη, πᾶσαν τὴν κοινωνίαν τῶν τοῦ σώματος μερῶν ἀπὸ κεφαλῆς ἄκρας ἄχρι ποδῶν συλλαμβάνουσα καὶ συνείρουσα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἐπιθυμία δι᾽ὅλης ᾄττουσαᾄσσω τῆς ψυχῆς οὐδὲν οὐδὲ τὸ βραχύτατον ἀπαθὲς αὐτῆς ἐᾷ, μιμουμένη τὴν ἐν ἀφθόνῳ ὕλῃ πυρὸς δύναμιν· ἐξάπτει γὰρ καὶ ἀναφλέγει, μέχρις ἂν διαφαγοῦσα πᾶσαν αὐτὴν ἐξαναλώσῃ. τοσοῦτον ἄρα καὶ οὕτως κακὸν ὑπερβάλλον ἐστὶν ἐπιθυμία, μᾶλλον δεῖ τἀληθὲσὁ εἰπεῖν, ἁπάντων πηγὴ τῶν κακῶν· σῦλα γὰρ καὶ ἁρπαγαὶ καὶ χρεωκοπίαι συκοφαντίαι τε καὶ αἰκίαι καὶ προσέτι φθοραὶ καὶ μοιχεῖαι καὶ ἀνδροφονίαι καὶ πάνθ᾽ ὅσα ἰδιωτικὰ ἢ δημόσια ἢ ἱερὰ ἢ βέβηλα ἀδικήματα πόθεν ἄλλοθεν ἐρρύη; τὸ γὰρ ἀψευδῶς ἂν λεχθὲν* ***ἀρχέκακον πάθος*** *ἐστὶν ἐπιθυμία, ἧς ἓν τὸ βραχύτατον ἔγγονον, ἔρως, οὐχ ἅπαξ ἀλλ᾽ ἤδη πολλάκις ἀμυθήτων κατέπλησε τὴν οἰκουμένην συμφορῶν*. Βλ. επίσης 95; Του ιδίου Δεκάλ. 142.151–153. QGen 1, 47 (ο όφις της Πρωτοϊστορίας είναι σύμβολο της επιθυμίας). Αποκ. Μωυσή 19 (*ἐπιθυμία κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας*). [↑](#footnote-ref-77)
78. Υπάρχουν ενδείξεις ότι το *εγώ* στο Ρωμ. 7, 7-11 δεν ταυτίζεται με αυτό του Αδάμ, αλλά της Εύας. Πρβλ St. Krauter, Eva in Röm 7, *ZNW* 99 (2008) 1–17. Σημ. Μεταφρ.: Σε αυτό κείμενο του Παύλου η έρευνα μέχρι σήμερα διίσταται στο εάν ομιλεί ο πρώην φαρισαίος για τον εαυτό του, για τον Αδάμ (ως εκπρόσωπο του ανθρωπίνου γένους), για τον Ισραήλ, ή τους χριστιανούς. [↑](#footnote-ref-78)
79. Σημ. Μεταφρ.: στα νέα ελληνικά υπάρχει η έκφραση «παλι-άνθρωπος». [↑](#footnote-ref-79)
80. Πρβλ. τον κλασικό ορισμό του Αριστοτέλη: ο επιδεικτικός λόγος (η Δημηγορία) αποσκοπεί στην *προτροπή* ή την *αποτροπή*  (Ρητ. 1,3,3). Το *τέλος* της είναι αντιστοίχως τὸ συμφέρον καὶ βλαβερὸν, αφού *ὁ μὲν γὰρ προτρέπων ὡς βέλτιον συμβουλεύει͵ ὁ δὲ ἀποτρέπων ὡς χείρονος ἀποτρέπει͵ τὰ δ΄ ἄλλα πρὸς τοῦτο συμπαραλαμβάνει͵ ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον͵ ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν·* (ό.π. 1,3,5). [↑](#footnote-ref-80)
81. **P. Bernward Deneke "Liebe - und dann tue, was du willst"http://www.kath-info.de/liebe.html** [↑](#footnote-ref-81)
82. [↑](#footnote-ref-82)
83. Από το άρθρο μου Ελληνική Φιλοσοφική Ηθική και Ηθική του Πρωτοχριστιανισμού, *Διαχρονικές Συνιστώσες της Θεολογίας στην Ορθοδοξία.* [ΟΡΘ 60] Τόμος Γ’ Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο 2009 155-275. Περιέχεται και στον συλλογικό τόμο εμού και του Αθ. Δεσπότη: *Ανθρώπινο Πρόσωπο και Ήθος στην Καινή Διαθήκη.* *H Κ.Δ. στον 21ο αι.* *Τόμ. Β’,* *Βιβλικές Μελέτες στη βιβλική Ηθική*, Αθήνα: Άθως 2008, 13-93. [↑](#footnote-ref-83)
84. Π. Ανδριοπούλου, *Η περί Αμαρτίας και Χάριτος διδασκαλία του αποστ. Παύλου*, 280-281. [↑](#footnote-ref-84)
85. Πρβλ. Σοφ. Αντιγόνη 450. Μένανδρος Απ. 654. Διογ. Λαέρτιος 7.85. [↑](#footnote-ref-85)
86. Ο Π. χρησιμοποιεί για την Εκκλησία (Ε.) την εικόνα του Σώματος, για να τονίσει ότι η Ε. δε μοιάζει αλλά **είναι** Σώμα Χριστού. Εξ αφορμής των σχισμάτων που συναντά στην Εκκλησία της Κορίνθου ο απόστολος των εθνών σημειώνει στο Α’ Κορ. 1, 13: *μεμέρισται ὁ Χριστὸς;* Στο Α΄ Κορ. 10, 16 ρωτά: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν͵ οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν͵ οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; ὅτι εἷς ἄρτος͵ ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν͵ οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.* Από τα χωρία που χρησιμοποιεί ο Π. αυτόν τον όρο, συμπεραίνουμε ότι η αντίληψη της Ε. ως σώματος ήταν ήδη γνωστή στους παραλήπτες των επιστολών του (πρβλ. Α΄ Κορ. 6, 15). Συνδεόταν με τη Κοινότητα που συναζόταν επί το αυτό για να τελέσει μυστήριο του Βαπτίσματος και της Ευχαριστίας και εξέφραζε το ότι οι πιστοί εν Χριστώ είναι όπως το κλήμα εν τη αμπέλω. [↑](#footnote-ref-86)
87. Πρβλ. Αρ. 6, 24-6 [↑](#footnote-ref-87)
88. *Η περί Αμαρτίας και Χάριτος διδασκαλία του αποστ. Παύλου*, 281. [↑](#footnote-ref-88)
89. Σημειώνεται και στο Α’ Ιω. 2, 16-17*: ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,* ***ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου****, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Ο Ιάκωβος σημειώνει: *Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν͵* ***ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν;*** *ἐπιθυμεῖτε͵ καὶ οὐκ ἔχετε· φονεύετε καὶ ζηλοῦτε͵ καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν· μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε. οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε͵ διότι κακῶς αἰτεῖσθε͵ ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε* (4, 1-8). [↑](#footnote-ref-89)
90. Για το θέμα βλ. Ιερά Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας, *Πρακτικά Διεθνούς επιστημονικού Συνεδρίου, Ξενοφοβία και Φιλαδελφία κατά τον απόστολο Πάυλο (Βέροια, 26-28 Ιονίου 2008)*, Βέροια 2008. [↑](#footnote-ref-90)
91. Σημειώνει ο J. Holzner τα εξής: *χωρίς τον Παύλο η Δύση θα ήταν μια επαρχία του ασιατικού πνεύματος. Η ζυγαριά στην εποχή του Παύλου ταλαντευόταν, αν ο Χριστιανισμός θα ήταν ή όχι μια θρησκεία τυπολατρίας, θρησκεία εξωτερικών τύπων ή θα εξακολουθούσε πάνω στα φτερά του Πνεύματος το αέρινο πέταγμά της σε όλο τον κόσμο, αν η βασιλεία του θεού είναι ζήτημα του τί θα τρως ή θα πίνεις ή θα ήταν χαρά εν Πνεύματι αγίω, μια ιερή ένωση των καρδιών, που μας κάνει να φωνάζουμε 'αββά, δηλ. πατέρα'! Γι' αυτό αγωνίσθηκε σαν λιοντάρι ο Παύλος στα Ιεροσόλυμα και στην Αντιόχεια και τράβηξε μόνος του τον δρόμο, προσφέροντας θυσίες αίματος και καρδιάς. Κανένας άλλος ποτέ, εκτός από τον Ιησού, δεν αγωνίσθηκε έναν τέτοιον τεράστιο απελευθερωτικό αγώνα σαν τον Παύλο, που είχε ανατραφεί με όλη την αυστηρότητα του Μωσαϊκού Νόμου. Αν μπορούσε ο άνθρωπος να σωθεί εκπληρώνοντας ορισμένους τύπους λειτουργικού Νόμου και να πάρει από τον Θεό ως βραβείο την σωτηρία του, τότε ο θάνατος του Χριστού ήταν περιττός κι ο Θεός θυσιάζοντας το μονάκριβο παιδί του έκαμε ένα τρομερό λάθος! Η σωτηρία που υποσχέθηκε ο Θεός στον Αβραάμ δεν εξαρτώνται από την φυλετική καταγωγή, την κληρονομιά και από την συγγένεια αίματος. Δεν είναι προνόμιο μιας φυλής αλλά περιουσία όλης της ανθρωπότητας. Στην καρδιά του Παύλου κτυπούσε η καρδιά της οικουμένης* (*Παύλος* [Μετάφρασις Αρχιεπ. Αθηνών Ιερωνύμου], Αθήναι 1973, 498)*.* [↑](#footnote-ref-91)
92. Πρβλ. Ι. Καραβιδοπούλου, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1992, 361: *Το ότι το πολίτευμα των χριστιανών ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει δεν σημαίνει βέβαια ότι οι χριστιανοί δεν πρέπει να μετέχουν ενεργά σ' αυτόν τον κόσμο ή ότι δεν πρέπει να ενδιαφέρονται για την καθημερινή ζωή. Οι αιτιάσεις των πολεμίων του χριστιανισμού στο θέμα αυ­τό ή είναι άδικες ή είναι σωστές, αλλά αφορούν έναν κακώς ερμηνευόμενο και κακώς παρουσιαζόμενο χρι­στιανισμό, κατά τον οποίο πίσω από την αναβολή της αντιμετώπισης κρίσιμων για την ανθρωπότητα θεμάτων για το εσχατολογικό μέλλον καλύπτει κανείς την τωρινή οκνηρία του ή την ανευθυνότητα του. Το ότι το πολίτευμα των χριστιανών βρίσκεται στους ουρανούς σημαίνει για την εποχή μας το εξής: Οι χριστιανοί ζουν δημιουργικά μέσα στον κόσμο, γιατί ε­μπνέονται από αρχές που προέρχονται από τον ουράνιο κόσμο και ιδίως από την αποκάλυψη του θεού εν Χριστώ. οι χριστιανοί δεν συμμερίζονται την αυταπάτη ότι μπορεί να σωθεί ο άνθρωπος με ενδοκοσμικά σχήματα, ιδεολογίες και δυνάμεις του κόσμου τούτου, γι´ αυτό και αναμένουν τη σωτηρία τους από τον Θεό. Αυτό δη­λώνεται σαφώς στο δεύτερο μέρος του στίχου: ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Η ελπίδα της επανόδου του Σωτήρα Χριστού δίνει νόημα στη ζωή των χριστιανών που τον αναμένουν συνεχώς. Η έντονη αυτή αναμονή, που εκφράζεται εδώ με το σύνθετο ρήμα «απεκδέχομαι», δια­ποτίζει πέρα ως πέρα ολόκληρη την Κ.Δ. και πρέπει να αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της εκκλησίας κάθε εποχής.* [↑](#footnote-ref-92)
93. Ο Ι. Χρυσόστομος (PG 61.635) ερμηνεύει ακριβώς αντίθετα. [↑](#footnote-ref-93)
94. Ο Κλήμης Αλεξανδρεύς (Ευσεβίου, *Εκκλ. Ιστορία* 1.12) θεωρεί ότι ο Κηφάς του επεισοδίου δεν είναι ο Πέτρος και ο Ιωάννης Χρυσόστομος, ακολουθώντας τον Ωριγένη, ομιλεί για σκηνοθεσία «για να αναδειχθεί το πρόβλημα και να δοθεί επιτέλους λύση». Βλ. Στ. Χατζησταματίου, Η Διεύρυνση της Εκκλησίας στα Έθνη και ο Απόστολος Παύλος, *Απόστολος Τίτος* (Επίσημο Δελτίο της Εκκλησίας Κρήτης) 10 (2008)153-161, εδώ 159. [↑](#footnote-ref-94)
95. Α.Γερ. Μουστάκη, *Πέτρος και Παύλος στην Αντιόχεια. Ιστορική και Ερμηνευτική Προσέγγιση*, Αδημ. Δ.Δ., Αθήνα 2011. [↑](#footnote-ref-95)
96. M. Theobald, Offen-dialogisch-(selbst-)kritisch: Die grundlegende Bedeutung historisch-kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments, *BiKi* 63 (2008) 240-245. [↑](#footnote-ref-96)
97. Πρόκειται για τίτλο του βιβλίου του Θ. Παπαθανασίου, *Η Ιεραποστολή ως Ελπίδα και ως Εφιάλτης,* Αθήνα: Εν Πλω 2008. Η απάντηση στο ερώτημα εάν αντίστοιχη κίνηση προϋπήρξε από την πλευρά του Ιουδαϊσμού έχει προκαλέσει διχασμό στην Έρευνα. Σύνοψη των απόψεων που έχουν διατυπωθεί βλ. R.S. Ascough, *The Formation of Pauline Churches?* New York: Paulist 1998, 15-16. Ο ίδιος ερευνητής εξετάζει και το ερώτημα εάν ασκούσαν προπαγάνδα οι φιλοσοφικές σχολές, οι μυστηριακές θρησκείες και οι θίασοι/τα κολλήγια. Οι απόψεις διίστανται στο εάν η παρουσία των Ιουδαίων ήταν *παθητική* (περιοριζόμενη στο άνοιγμα της Συναγωγής προς τα έθνη) ή εάν εκδηλώθηκε **δυναμικός ιουδαϊκός προσηλυτισμό**ς, όπως φαίνονται να προϋποθέτουν τα Μτ. 23, 15 και Ιώσ. Αρχ. 20. 17-53 (όπου περιγράφεται η *μεταβολὴ τοῦ βίου τῶν Ἀδιαβηνῶν [βασιλὶς Ἑλένη καὶ ὁ παῖς αὐτῆς Ἰζάτης] εἰς τὰ Ἰουδαίων ἔθη* το 44-47 μ.Χ.). Ο M.F. Bird ”Gentiles for Moses”: The Debate about the Nature and Intensity of Jewish Proselytizing Efforts in Ancient Judaism <http://www.bibleinterp.com/articles/gentile357918.shtml> καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η κάθε περίπτωση θα πρέπει να αντιμετωπισθεί ως ξεχωριστή κι ότι στο μεταιχμαλωσιακό Ιουδαϊσμό δεν παρατηρείται μία ομοιόμορφη τάση απέναντι στους εθνικούς. Γενικά ωστόσο μπορεί να σημειωθεί μία πρόθυμη αποδοχή των εθνικών, στην περίπτωση που επιθυμούν να γίνουν προσήλυτοι, όχι όμως μία εσκεμμένη και συνειδητή ιεραποστολική δράση. Αυτή η στάση σίγουρα προκύπτει από την κατάσταση την οποία βιώνουν οι διάφορες ιουδαϊκές ομάδες στη Διασπορά. Σύμφωνα με το σχόλιο της Α. Τσαλαμπούνη στη δημοσίευση αυτού του άρθρου και την κοινοποίησή του στο ιστολόγιό της <http://biblicalstudiesblog.blogspot.com/> (20.08.2010) *το ζήτημα του ιουδαϊκού προσηλυτισμού δεν μπορεί να απαντηθεί με απόλυτη βεβαιότητα, δεδομένου ότι -όπως συμβαίνει γενικά με τις πηγές αυτής της εποχής - οι πληροφορίες είναι αποσπασματικές και ποικίλης αξιοπιστίας και προέλευσης. Ωστόσο -και χωρίς με αυτό να ακυρώνεται το τελικό συμπέρασμα του Bird-δε φαίνεται από κάποιες πηγές, με πολεμικό κυρίως εναντίον των Ιουδαίων ύφος, ότι ο προσηλυτισμός εθνικών ήταν πάντοτε ένα ακούσιο αποτέλεσμα της παρουσίας των ιουδαϊκών κοινοτήτων μέσα στις πόλεις των εθνικών. Αντίθετα κάποιες φορές ήταν μία περισσότερο συνειδητή πράξη. Οι κατηγορίες, για παράδειγμα, εναντίον των Ιουδαίων για προσηλυτισμό που προκάλεσαν την εκδίωξή τους από τη Ρώμη κατά καιρούς, κι όταν ακόμη ήταν ένα είδος "στημένης" και αβάσιμης κατηγορίας και φυσικά ήταν μεμονωμένα περιστατικά, μπόρεσαν να βρουν απήχηση προφανώς, γιατί υπήρχε η εντύπωση ήδη ότι οι Ιουδαίοι ή κάποιοι από αυτούς (οι οποίοι όμως για ευνόητους λόγους χαρακτηρίζονταν με το γενικό όρο "Ιουδαίοι") προσπάθησαν να προσελκύσουν στην ιουδαϊκή πίστη εθνικούς. Είναι επίσης βέβαιο ότι ο βαθμός προσέλκυσης διέφερε από κοινότητα σε κοινότητα ή από άτομο σε άτομο, όπως έδειξε ο S. Cohen στο πολύ κατατοπιστικό του άρθρο "Crossing the Boundaries and Becoming a Jew" (HTR 82: 1989, 13-33) κι αυτό συνδέεται άμεσα με την πολιτικοκοινωνική κατάσταση που επικρατούσε στις διάφορες περιοχές της ρωμαϊκής αυτοκρατορία.* Στο πλαίσιο της παραπάνω συζήτησης θα πρέπει να ληφθεί υπόψιν και το βιβλίο του Ιωνά αλλά και άλλα ιουδαϊκά κείμενα (π.χ. οι Σιβυλικοί Χρησμοί) που προϋποθέτουν πορεία προς τα έθνη. [↑](#footnote-ref-97)
98. Σχετικά με το γεγονός ότι τα έσχατα της γης δεν ταυτίζονται με τη Ρώμη αλλά με την Σπανία (Ρωμ. 15, 24. 28) και μάλιστα με τα Γάδειρα δυτικά του Γιβραλτάρ, βλ. E.E. Ellis, The Ends of the Earth, *Bbr* 1 (1991) 123-132. Σύμφωνα με τον Στράβωνα (3.1.8), *Γάδειρα͵ πορθμῷ στενῷ διειργομένη νῆσος ἀπὸ τῆς Τουρδητανίας͵ διέχουσα τῆς Κάλπης περὶ ἑπτακοσίους καὶ πεντήκοντα σταδίους· οἱ δὲ ὀκτα κοσίους φασίν. ἔστι δ΄ ἡ νῆσος αὕτη τἆλλα μὲν οὐδὲν διαφέρουσα τῶν ἄλλων͵ ἀνδρείᾳ δὲ τῶν ἐνοικούντων τῇ περὶ τὰς ναυτιλίας καὶ φιλίᾳ πρὸς Ρωμαίους τοσαύ την ἐπίδοσιν εἰς πᾶσαν εὐτυχίαν ἔσχεν* ***ὥστε καίπερ ἐσχάτη ἱδρυμένη τῆς γῆς ὀνομαστοτάτη τῶν ἁπασῶν ἐστιν****. ἀλλὰ περὶ μὲν ταύτης ἐροῦμεν͵ ὅταν καὶ περὶ τῶν ἄλλων νήσων λέγωμεν.* [↑](#footnote-ref-98)
99. Πρβλ. Ιώσ., *Πόλ.* 15. 1. [↑](#footnote-ref-99)
100. [Bruce Hansen, ‘All of you are one’: the social vision of Gal 3:28, 1 Cor 12:13 and Col 3:11.](http://hdl.handle.net/10023/433) PhD diss. University of St. Andrews, 2007, 9: For those who would identify as Greeks rather than Jews, their conventional out-group was not Jews, but barbarians. Thus the inclusion of “barbarian” evokes the Greek/barbarian social exclusion to balance the Jew/Greek convention (cf. Rom 1:13-16). As is often noted, Scythian was the barbarian in extremis, so here the formula heightens the call for inclusion of members from the most excluded out-group.18 Second, David M. Goldenberg has presented persuasive evidence for a Jewish topos denoting the entire Gentile world using the synecdoche, “Scythian and barbarian” to refer to the extremes of the known world—Scythian naming the northern pale peoples and barbarian the southern, dark nations.19 Given this evidence, “barbarian, Scythian” in Colossians may be a restatement of the preceding term, “uncircumcised,” emphasizing its universal reach to the ends of the known world. Such a reading suggests that the modifications in the Colossian version highlight the formula’s social implication ofincluding the outsider, even the extreme outsider. [↑](#footnote-ref-100)
101. ο ιερός Αυγουστίνος διακήρυσσε: *Να μη γίνουμε μόνο Χριστιανοί αλλά και Χριστός (Totus Christus) (In Evangelium joannis 21, 8 PL 35, 1568).* *η Ε. είσθε πολλοί και εντούτοις ένα, είμεθα πολλοί και είμεθα ένας (In Ps. 127, 3 PL 37, 1679).* Ελήφθησαν από τοΓ. Φλωρόφσκυ, Εκκλησία: Η φύσις και το έργον της. *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις* 78-100, εδώ 89. [↑](#footnote-ref-101)
102. Σημειώνει ο Κέλσος*: Είναι ανάξιο να συζητάει κανείς με τους Χριστιανούς, διότι είναι αγροίκοι κι ακάθαρτοι, χωρίς λογικό, ενώ ποθούν κι ελπίζουν ν΄ αναστηθεί το σώμα τους —μια και δεν έχουν τίποτε πολυτιμότερο απ' αυτό—. Εν τού­τοις το ρίχνουν στα βασανιστήρια σαν κάτι το ευτελές.* ***Αντίθετα αξίζει να συζητάει κανείς με τους φιλοσόφους, οι οποίοι ελπίζουν να έχουν αιώνια το νου και την ψυχή τους, που είναι έκγονα θείας φύσεως· αυτοί αξίζει να πι­στεύουν ότι, επειδή είναι δίκαιοι, θα ευδαιμονήσουν, ενώ οι άδικοι θα πέ­σουν σε αιώνια κακά*** (8,49). [↑](#footnote-ref-102)
103. Κ. Μπελέζου, Γυναίκες και απόστολος Παύλος, Αθήναι 2012, 198. [↑](#footnote-ref-103)
104. Πάθος (π.) αξιοκατηγόρητο είναι μια παρά φύση κίνηση της ψυχής ή προς μια παράλογη αγάπη (για φαγητά ή γυναίκα ή χρήματα) ή προς άκριτο μίσος για κάποιον ή για κάτι (Μάξιμος Ομολογητής, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών τόμ. Β’ 62) [...] Κάθε π. σχηματίζεται με τον συνδυασμό 1) κάποιου αισθητού πράγματος και 2) μιας αισθήσεως και 3) μιας φυσικής δυνάμεως, του θυμού π.χ. ή της επιθυμίας που έχει εκτραπεί από την φυσική λειτουργία της. Αν λοιπόν ο νους εξετάσει το αποτέλεσμα της συνθέσεως του αισθητού και της αισθήσεως και της φυσικής δυνάμεως και μπορέσει αφού τα ξεχωρίσει να τα επαναφέρει στον φυσικό λόγο του το καθένα και να θεωρήσει το αισθητό καθεαυτό και τα άλλα καθεαυτά, τότε κατέστησε σκόνη τη σύσταση οποιοδήποτε πάθους και τη σκόρπισε στο νερό της γνώσεως όπως ο Μωυσής στο χρυσό μοσχάρι κι εξαφάνισε και την ψιλή φαντασία των π. (ό.π. 168). Στους πνευματικούς αγωνιστές γίνονται καλά και τα π., όταν απομακρύνοντας με σοφία από τα σωματικά, τα χρησιμοποιούμε για να αποκτήσουμε τα ουράνια. Όταν μετατρέψουμε την επιθυμία σε κίνηση που ορέγεται τη νοερή πόθηση των θείων, την ηδονή σε γαλήνια ευφροσύνη της θεληματικής ενέργειας του νου για τα θεία χαρίσματα, τον φόβο σε επιμέλεια προφυλάξεως από την μέλλουσα τιμωρία, τη λύπη σε μεταμέλεια για την διόρθωση κάποιου παρόντος κακού. Και με ένα λόγο, όπως οι σοφότεροι γιατροί που με το σώμα φοβερής έχιδνας εξουδετερώνουν την βλάβη που αυτή προκάλεσε ή προξενούν ανοσία για ενδεχόμενη, κι εμείς να χρησιμοποιούμε τα π. για εξόντωση της κακίας που υπάρχει ή την περιμένουμε και για απόχτηση και φύλαξη αρετής και γνώσεως (ό.π. 160). Τα έμφυτα πάθη όταν τα κυβερνά το λογικό γίνονται αδιάβλητα, χωρίς λογικό διαβλητά (ό.π. 121). [↑](#footnote-ref-104)
105. ***Καθήκον*** είναι μια πράξη που «καθήκει», φθάνει μέχρι του ανθρώπου ως κάτι που πρέπει να επιτελεσθεί. Είναι κατώτερη από το κατόρθωμα, το οποίο επιτελείται με βαθιά ηθική επίγνωση, συνεπώς όχι απλώς κατά λόγον αλλά κατά τον ορθό λόγο. Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ ηθικότητας και νομιμότητας του Καντίου. Γνωστό είναι το έργο περί καθηκόντων του Κικέρωνα, κατά το πρότυπο του *Περί Καθήκοντος* του Παναιτίου. [↑](#footnote-ref-105)
106. Μοναδική εξαίρεση η προτροπή: *Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα,* ***εἴ τις ἀρετὴ*** *καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε* (Φιλ. 4, 8). Πρβλ. το σχόλιο του Ι. Καραβιδοπούλου, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα* Θεσσαλονίκη:Πουρναράς 1981, 375-379. [↑](#footnote-ref-106)
107. Πρβλ. r. stark, Επιδημίες, Δίκτυα και Μεταστροφή, *Η Εξάπλωση του Χριστιανισμού*, Μτφρ. Μ. Λουκά, Αθήνα: Άρτος Ζωής 2005 115-147, εδώ134-135: *Γιατί κάτι ξεχωριστό μπήκε στον κόσμο με την ανάπτυξη της ιουδαιοχριστιανικής σκέψης: η σύνδεση ενός ιδιαίτερα κοινωνικού ηθικού κώδικα με τη θρησκεία. Δεν υπήρχε τίποτα νέο στην ιδέα ότι το υπερφυσικό θέτει συμπεριφορικές απαιτήσεις στους ανθρώπους -οι θεοί πάντα ήθελαν τις θυσίες και τη λατρεία. Ούτε υπήρξε τίποτα νέο στην έννοια ότι το υπερφυ­σικό θα αποκριθεί στις προσφορές -ότι οι θεοί μπορούν να παρακινηθούν να εξαργυρώσουν τις θυσίες με υπηρεσίες.* ***Το νέο έγκειτο στην αντίληψη ότι κάτι περισσότερο από προσω­πικού ενδιαφέροντος σχέσεις συναλλαγής ήταν εφικτές μεταξύ ανθρώπων και του υπερφυσικού.*** *Η χριστιανική διδα­σκαλία ότι ο Θεός αγαπά εκείνους που τον αγαπούν ήταν άγνωστη για τις εθνικές πεποιθήσεις. Ο MacMullen έχει ση­μειώσει ότι από την ειδωλολατρική προοπτική «αυτό που εν­διέφερε ήταν [...]* ***η υπηρεσία που η θεότητα θα μπορούσε να παρέχει, εφόσον ένας θεός (όπως ο Αριστοτέλης είχε διδά­ξει από καιρό) δεν θα μπορούσε να αισθανθεί καμία αγάπη ως ανταπόκριση σ' αυτήν που του προσέφεραν****» (1981:53). Εξίσου άγνωστη στην ειδωλολατρία ήταν η αντίληψη ότι επει­δή ο Θεός αγαπά την ανθρωπότητα,* ***οι χριστιανοί δεν μπο­ρούν να ευχαριστήσουν τον Θεό εκτός αν αγαπούν ο ένας τον άλλο.*** *Πράγματι, όπως ο Θεός καταδεικνύει την αγάπη του μέσω της θυσίας, οι άνθρωποι πρέπει να καταδείξουν την αγάπη τους μέσω της θυσίας τον ενός προς τον άλλο. Επι­πλέον, τέτοιες υποχρεώσεις έπρεπε να επεκταθούν πέρα από τους δεσμούς της οικογένειας και της φυλής, πράγματι «σε όλους εκείνους που σε κάθε τόπο επικαλούνται το όνομα του Κυρίου μας Ιησού Χριστού» (1 Κορ. 1, 2). Αυτές οι ιδέες ήταν επαναστατικές*. [↑](#footnote-ref-107)
108. M. Wolter, Paulinische Ethik als angewandte Ekklesiologie, *Sacra Scripta* V.Ι (2008) 45-57. [↑](#footnote-ref-108)
109. *Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι. Νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. Ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. Ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα [δὲ] τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. Ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ, ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας (Ρωμ. 13, 8-14). Πρβλ. ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ. Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν ἀκαθαρσίαν πάθος ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρία, δι᾽ ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ [ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας].* (Κολ. 3, 3-6). [↑](#footnote-ref-109)
110. Ο Schmidt Leopold (*Η Ηθική των Αρχαίων Ελλήνων*, Μτφρ. Δημ. Ι. Ολυμπίου, Εν Αθήναις τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου 1901. Ανατύπωση Σαββάλα. Τόμ. 1, *Σελ. 92 κε.)* σημειώνει τα εξής ενδιαφέροντα για την ελπίδα: *Ο όρος «ελπίς» τις περισσότερες φορές στην αρχαιοελληνική γραμματεία σήμαινε απατηλό ίνδαλμα της φαντασίας. Στα Έργα και στις ημέρες του Ησιόδου (96) η ελπίδα ευρισκόμενη στο πιθάρι της Πανδώρας αποτελεί κακό που διευρύνει το χάσμα θεού και ανθρώπων. Αργότερα θεωρήθηκε από τον Αισχύλο ως δώρο (Προμ. 250). Η ε. νοείται ως γέννημα της φαντασίας πηγάζον από την αδηλότητα του μέλλοντος και η οποία άλλοτε κάνει τον άνθρωπο επιλήσμονα των ορίων του εφικτού και άλλοτε φρούδα προσδοκία απαλλαγής από την παρούσα αθλιότητα μέσω μιας αιφνίδιας ματάπτωσης της τύχης. Στο Θέογνη όπου η ελπίδα ονομάζεται μόνη εσθλή θεός (1135-1146) αυτή θεωρείται ως γλίσχρο αναψυκτικό του θανασίμου νοσούντος και οι λόγοι του αποτελούν λόγους απόγνωσης.σύμφωνα με το Στοβαίο (111.12) ο Πίνδαρος είπε τας ελπίδας είναι εγρηγορότων ενύπνια, το οποίο άλλοι (Αιλιαν. Ι.Π. 13. 29. Διογ. Λαέρτιος 5,18) το αποδίδουν στον Πλάτωνα ή Αριστοτέλη (Ρητορ. 1389α 21). Πρβλ. Θουκ. 5.103: ). Υπήρχε και η παροιμιώδης φράση: ελπίσι βουκολείσθαι (Ησυχίου 3.5 εξαπατάσθαι υπό των ελπίδων). Η ελπίδα συνδέθηκε μεταθανάτια προοπτική (Πλάτων Πολ. 1,331α. Ισοκράτης 1,39. 8, 34).επειδή το μέλλον είναι άδηλο και στη βοήθεια των θεών δε μπορεί να ελπίζει κανείς, είναι δεινή αχαριστία κατά την αντίληψη των Ελλήνων να μη δράττηται τις εξ ολιγωρίας των καιρών στους οποίους οι θεοί σαφώς εκδηλώνουν την εύνοιά τους προς επιτυχία των επιδιωκόμενων σκοπών. Έτσι το εγκαίρως πράττειν και το ορθώς πράττειν συμπίπτουσι σχεδόν εν τη διανοία. Πρβλ. Θάλλητου: καιρόν γνώθι (Στοβ. 3, 79).* Από τα ανωτέρω δικαιολογείται η άποψη του Π. ότι μη Χριστιανοί είναι *οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* (Α΄Θεσ. 4, 13). Σημειώνει σχετικά ο J. Holzner, *Παύλος,* Μτφρ. αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερωνύμου, Αθήναι 1973, 498: *Η αρχαία λαϊκή πίστις στην αθανασία, στο υπερπέραν, με την επίδρασι των ορφικών μυστηρίων, πιο συχνά εμφανίζεται σε επιτύμβιες επι­γραφές απ' τον ε' π.Χ. ως τον ε' μ.Χ. αίώνα. Τόπος διαμονής των ψυχών, πό­τε θεωρούνται* ***τα Ηλύσια****, η κατοικία των θεών (Virgil. Aen. 6), πότε ο αιθέρας, πότε κάποιο αστέρι, πότε η «νήσος των μακάρων» (Πυθαγόρειοι). Δεν είναι καθόλου ξεκαθαρισμένο, αν, μετά το θάνατο, διατηρήται η συνείδησις και η προσωπικότητα. Οι Στωϊκοί πίστευαν ότι ενώνεται με την παγκόσμια ψυχή. Η ελπίδα για προσωπική επιβίωση ήταν εξαιρετικά περιωρισμένη (Α' Θεσ. δ', 13). Αλλά η φιλοσοφία δεν κατώρθωσε να υπερνίκηση την λαϊκή πίστη. Έτσι, η ειδωλολατρική ψυχή ήταν κάπως προπαρασκευασμένη για το χαρμόσυνο μή­νυμα. Η αόριστη ελπίδα της, στον Χριστιανισμό με τον Παύλο, έλαβε έναν θερ­μό προσωπικά τόνο του «συν Χριστώ είναι».* [↑](#footnote-ref-110)
111. Πρβλ. Καραβιδοπούλου, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους*, 360-363. [↑](#footnote-ref-111)
112. Ήδη από το Λούθηρο έχουν χαρακτηριστεί ως οικιακοί κανόνες συμπεριφοράς (Haustafel). Από τον J. Gnilka (Der Kolosserbrief, Freiburg-Basel-Wien Herder 2002, 205 κε.) ονομάζονται κανόνες των διαφόρων τάξεων (Ständetafel). Στις ποιμαντικές επιστολές όπως και στους αποστολικούς Πατέρες (Επιστ. Πολυκάρπου 4.2-6) γίνεται πλέον αναφορά στους νεοτέρους και στους πρεσβυτέρους, οπότε σύμφωνα με τον ίδιο ερευνητή πρόκειται για κανόνες της Κοινότητας (Gemeindetafel). Θεωρήθηκαν επίσης ως τμήματα μιας χριστιανικής Κατήχησης που χρησιμοποιούνταν από Ιεραποστόλους και Κατηχητές. Από άλλους (Dibelius, Weidinger) συνδέθηκαν με την ελληνιστική στωική-κυνική διδασκαλία (Διατρ. 2.14.8: *ἀλύπως͵ ἀφόβως͵ ἀταράχως διεξάγειν καθ΄ αὑτὸν μετὰ τῶν κοινωνῶν τηροῦντα τὰς σχέσεις τάς τε φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους͵ τὸν υἱόν͵ τὸν πατέρα͵ τὸν ἀδελφόν͵ τὸν πολίτην͵ τὸν ἄνδρα͵ τὴν γυναῖκα͵ τὸν γείτονα͵ τὸν σύνοδον͵ τὸν ἄρχοντα͵ τὸν ἀρχόμενον.* 2.17.31. 3.2.4. και ιουδαϊκή προπαγάνδα (πρβλ. Σοφ. Σιρ. 7, 18-28. 9, 1-9. 26. 30, 1-13. 42, 9-14. Φίλων Δεκάλ. 165-167. Νόμ. Αλληγ. 2.225-227). *Εάν κανείς αφαιρέσει το εν Κυρίω τότε τίποτε το χριστιανικό δεν υπάρχει*. Την παλαιοδιαθηκική παράδοση αυτών των κανόνων υποστήριξε ο Lohmeyer, καθώς η μορφή τους (πρόσκληση+προστακτική+αιτιολόγηση) αντιστοιχεί στο αποδεικτικό δίκαιο της Π.Δ., ενώ οι Rengstorf και Schroeder υποστήριξαν ότι πρόκειται για αυθεντικές χριστιανικές συνθέσεις, οι οποίες αφορούσαν στην κατ’οίκον Εκκλησία. Συνδέθηκε μάλιστα η παραίνεση με τη διδασκαλία είτε του ιστορικού είτε του αναστημένου Ιησού. [↑](#footnote-ref-112)
113. Δεν αποκλείεται αυτοί οι κατάλογοι να είχαν θέση στη χριστιανική λατρεία. Η Διδαχή η οποία έχει ευχαριστιακή χροιά ξεκινά με τη διδασκαλία περί των δύο οδών (πρβλ. Ιουστ. Α΄Απολ. 65.1). **Ο Πλίνιος ο Σεκούνδος** (Gaius Plinius Caecilius Secundus), ανεψιός του πρεσβυτέρου Πλίνιου, φίλος του Τακίτου κι ευνοούμενος του αυτοκράτορα Τραϊανού, ανθύπατος της Βιθυνίας με έδρα την Προύσα (111-112 μ.Χ.) σε μια από τις 300 συνολικά επιστολές του ερωτά τον αυτοκράτορα αν το όνομα *Χριστιανός* αποτελεί από μόνο του αξιόποινη πράξη. Σημειώνει στην ότι μερικοί Χριστιανοί οι οποίοι προσκυνούσαν την εικόνα του αυτοκράτορα και βλασφημούσαν τον Χριστό, *βεβαίωναν ότι το μεγαλύτερο παράπτωμα ή η μεγαλύτερη πλάνη τους ήταν ότι συνήθιζαν μια ορισμένη ημέρα πριν την ανατολή του ηλίου να συναθροίζονται, να υμνούν εναλλάξ το Χριστό ως Θεό* ***και να ορκίζονται ότι δεν θα φονεύσουν, δεν θα κλέψουν, δεν θα ληστέψουν, δεν θα μοιχεύσουν****, δεν θα ξεπέσουν από την πίστη ούτε θα αρνηθούν την παρακαταθήκη την οποία πήραν σαν άτομα. Από τις δυο διακόνισσες δούλες που βασάνισε δε διαπίστωσε τίποτε άλλο παρά* ***μια τιποτένια και υπερβολική δεισιδαιμονία*** (superstitio prava, immodica). [↑](#footnote-ref-113)
114. Σημειώνει ο Κέλσος στη συνέχεια: *Όσοι Χριστιανοί είναι άντρες, είναι από τους χειρότερους ανθρώ­πους. ήτοι εργάτες δερμάτων και μαλλιών και τεχνίτες καθαριστηρίων ρούχων. Όταν δουν κανέναν αριστοκράτη και μορφωμένο και κύριο, τον τρέ­μουν· όταν όμως βρουν τα παιδιά του μόνα τους, με πολύ θράσος τους διδά­σκουν απείθεια σε γονείς και διδασκάλους, τους υπόσχονται ότι μπορούν να τους εξηγήσουν ποιο είναι το καλό και να τους υποδείξουν πώς να καθαρι­στούν από τις αμαρτίες των* (3,59). [↑](#footnote-ref-114)
115. Γ. Γαλίτη, *Η προς Τίτον Επιστολή του Αποστόλου Παύλου. Ο Ποιμένας και οι αιρετικοί*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς 1995, 299-306. [↑](#footnote-ref-115)
116. R. Stark, *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού*, Αθήνα: Άρτος Ζωής 2005, 128 κε. σημειώνει ο Διονύσιος Αλεξανδρείας στο αποκορύφωμα της β΄ μεγάλης επιδημίας το 260 μ.Χ. που έπληξε την πόλη του: *Οι περισσότεροι από τους χριστιανούς αδελφούς μας έδειξαν απεριόριστη αγάπη και πίστη, χωρίς να φείδονται, εαυτόν και σκεπτόμενοι μόνο ο ένας τον άλλο. Χωρίς να σκέπτονται τον κίνδυνο, ανέλαβαν την ευθύνη των αρρώστων, επιμελούμενοι κάθε τους ανάγκη και υπηρετώντας τους εν Χριστώ, και μαζί τους έφευγαν απ' αυτή τη ζωή γαλήνια ευτυχισμένοι. Γιατί μο­λύνθηκαν από άλλους με την ασθένεια, επισύροντας πάνω τους την ασθένεια των γειτόνων τους και αποδεχόμενοι με χαρά τους πόνους τους. Πολλοί, ενόσω περιποιούνταν και θεράπευαν τους άλλους, μετέφεραν το θάνατο τους στους ίδιους και πέθαναν στη θέση τους [...]. Οι καλύτεροι από τους αδελφούς μας έχα­σαν τις ζωές τους με αυτόν τον τρόπο, διάφοροι πρεσβύτεροι, διάκονοι και λαϊκοί κερδίζοντας μεγάλο έπαινο, έτσι ώστε ο θάνατος με αυτήν την μορφή, το αποτέλεσμα της μεγάλης ευσέβειας και της ισχυρής πίστης, φαίνεται με κάθε τρόπο ισοδύ­ναμο του μαρτυρίου. Ο Διονύσιος υπογράμμισε το μέγεθος της θνησιμότητας της επιδημίας διαβεβαιώνοντας ότι οι επιζώντες θα ήταν ευτυχέ­στεροι εάν έχαναν μόνο το πρωτότοκο παιδί από πάθε σπίτι, όπως συνέβη με τους Αιγυπτίους στα χρόνια του Μωυσή. Γιατί «δεν υπάρχει ένα σπίτι στο οποίο να μην υπάρχει ένας νε­κρός -μακάρι να ήταν μόνο ένας». Αλλά, ενώ υπήρχαν και χριστιανοί μεταξύ των θυμάτων της επιδημίας, σύμφωνα με τον Διονύσιο, οι εθνικοί ήταν εκείνοι που πληρούσαν το με­γαλύτερο αντίτιμο, καθώς «υπέστησαν τον αντίκτυπο της στο σύνολο του».* Ο Διονύσιος έδωσε επίσης μια εξήγηση αυτής της ασυμ­φωνίας θνησιμότητας. Αφού σημείωσε επί μακρόν πώς η χρι­στιανική κοινότητα περιποιήθηκε τους αρρώστους και τους ετοιμοθάνατους και αφειδώς ενασχολήθηκε με την προετοιμασία των νεκρών για τον κατάλληλο ενταφιασμό, έγραψε: Οι εθνικοί συμπεριφέρθηκαν με τελείως αντίθετο τρόπο. Στην πρώτη έφοδο της ασθένειας, απώθησαν τους πάσχοντες μα­κριά και τράπηκαν σε φυγή από τους πιο αγαπημένους τους, πετώντας τους στους δρόμους προτού πεθάνουν και μεταχειρί­στηκαν τους άταφους νεκρούς ως ακαθαρσία, ελπίζοντας με αυτόν τον τρόπο να αποτρέψουν την εξάπλωση και τη μόλυνση από την μοιραία ασθένεια. Ό,τι όμως και. να έκαναν, δύσκολα μπορούσαν να ξεφύγουν… έναν αιώνα αρ­γότερα, ο αυτοκράτορας Ιουλιανός ξεκίνησε μια επιχείρηση θεσμοθέτησης εθνικών φιλανθρωπιών σε μια προσπάθεια να συναγωνιστεί τους χριστιανούς. Ο Ιουλιανός σε επιστολή του προς τον αρχιερέα της Γαλατίας το 362 παραπονέθηκε ότι οι εθνικοί έπρεπε να προσεγγίσουν τις αρετές των χριστιανών, επειδή η πρόσφατη χριστιανική αύξηση οφειλόταν στον «ηθι­κό χαρακτήρα τους, ακόμα κι αν είναι προσποιητός» και «στην καλοκαγαθία τους προς τους ξένους και την μέριμνα για τους τάφους των νεκρών». Σε μια επιστολή προς άλλο ιερέα, ο Ιουλιανός έγραψε: «σκέφτομαι ότι όταν παραμελήθηκαν και να αγνοήθηκαν οι φτωχοί από τους ιερείς, οι ασεβείς Γαλι­λαίοι το πρόσεξαν και αφιερώθηκαν στην αγαθοεργία», ση­μειώνοντας: «οι ασεβείς Γαλιλαίοι υποστηρίζουν όχι μόνο τους δικούς τους φτωχούς, αλλά και τους δικούς μας επίσης. Καθένας μπορεί να δει ότι οι άνθρωποι μας στερούνται της δικής μας βοήθειας»… Σαφώς, ο Ιουλιανός απεχθανόταν «τους Γαλιλαίους». Υποψιάστηκε ότι ακόμη και η αγαθοεργία τους είχε υστερό­βουλα κίνητρα. Αλλά αναγνώρισε ότι οι φιλανθρωπίες τόσο οι δικές του, όσο και εκείνες της οργανωμένης ειδωλολατρίας, ωχριούσαν σε σύγκριση με τις χριστιανικές προσπάθειες που είχαν δημιουργήσει «μια μικρογραφία κράτους κοινωνικής πρόνοιας σε μια αυτοκρατορία που εστερείτο ως επί το πλεί­στον κοινωνικών υπηρεσιών. [↑](#footnote-ref-116)
117. Πρβλ. Κ. Σιαμάκη, Χριστιανικοί Πάπυροι, Θεσσαλονίκη 1992, 7: *Στους αιγυπτιακούς παπύρους ανακαλύφθηκε μια επιστολή του πρεσβυτέρου Ψενοσίριος (1) που εκφράζει με ιδιαίτερο τρόπο τη φιλανθρωπία των χριστιανών. Μια γυναίκα εγκατέλειψε το γιο της Νείλο, ο οποίος μεγάλωσε έπειτα στα χέρια των Χριστιανών πού τον περιμάζεψαν. Κι αυτή έζησε σαν πολιτική (= πόρνη) στην κεντρική πόλι πού γειτόνευε με την απόκεντρη μικρή πόλι Μεγάλη Όασι. κάποτε πέθανε κακοποιημένη από κάποιους, και οι αρχές της πόλεως, επειδή οι πόρνες δεν θάβονταν στα νεκροταφεία των δήμων, έστειλαν το πτώμα της να ταφεί στη Μεγάλη Ό­ασι. Χριστιανοί πάλι για χάρι του γιου της ανέλαβαν την ταφή της. Ο ελλη­νόγλωσσος Αιγύπτιος πρεσβύτερος από τη Μεγάλη Όασι Ψενόσιρις, αφού παρέλαβε το πτώμα και το παρέδωσε για φύλαξι σε καλούς και πι­στούς νεκροτάφους, γράφει την επιστολή αυτή στον πρεσβύτερο Απόλλω­να, στην κεντρική πόλι, για να τον ενημερώσει για την παραλαβή και να του πει ότι πριν από την ταφή της νεκρής περιμένει το γιο της Νείλο, να ρθεί να δει τι έκαναν στη μητέρα του αυτοί πού την πέθαναν*. [↑](#footnote-ref-117)
118. Πρβλ. Αθηναγόρα, Πρεσβ. Χριστ. 3. Βλ. Σιαμάκη, *Εξωχριστιανικές Μαρτυρίες,* 79, υποσ. 3: *Τα θυέστεια δείπνα ισοδυναμούν με καννιβαλισμό (βλ. Ευρ. Ιφ. Τ. 812. Ορ. 1008. Σχόλια Παυσανία 2.18.1) λόγω του ότι στην θεία Ευχαριστία οι Χριστιανοί θυσιάζουν το Χριστό και τρώγουν τη σάρκα και πίνουν το αίμα του. Οι οιδιπόδειες μίξεις ταυτίζονται με τις αιμομιξίες επειδή οι Χριστιανοί τις γυναίκες τους τις είχαν και αδελφές (εν Χριστώ).* [↑](#footnote-ref-118)
119. Εκτός της Σύναξης οι Χριστιανοί αντλούσαν δύναμη και από το θεσμό της οικογένειας, τον οποίο ο Χριστιανισμός ανασυγκρότησε. Η επιστολή προς Διόγνητον αναφέρει με έμφαση ότι οι χριστιανοί *γαμοῦσιν ὡς πάντες͵* ***τεκνογονοῦσιν· ἀλλ΄ οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.*** *Τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται͵ ἀλλ΄ οὐ κοίτην.* Όπως σημειώνει ο Holzner, *Παύλος* 435, η ευαισθησία έναντι **της συζύγου** εκφράζεται στις επιγραφές των κατακομβών: Dulcissimae uxori. ποτέ ένας Έλλην δεν θα έκανε τη σκέψη να τραγουδήσει την πιστή σύζυγό του, αλλά μόνο την ερωμένη του. Σε επιτύμβιες ρωμαϊκές επιγραφές ο θηλασμός των παιδιών από τις μητέρες τους εξυμνείται ως κάτι πρωτάκουστο, ενώ συνήθεις ήταν και οι εκτρώσεις αλλά και η εγκατάλειψη των βρεφών. Γι΄ αυτό και ο Παύλος χαρακτηρίζει τον ειδωλολατρικό κόσμο αστόργους, ανελεήμονας (Ρωμ. 1, 31). [↑](#footnote-ref-119)
120. *The Big Questions: Ethics Hardcover*  <https://www.amazon.co.uk/Big-Questions-Ethics-Julian-Baggini-x/dp/1780870345> [↑](#footnote-ref-120)