

Η βιβλική θεώρηση της ανθρώπινης σεξουαλικότητας. Η Κ.Δ.

Πέτρος Βασιλειάδης

Στην «Επιστολή από το Sheffield», όπου είχε συνέλθει στις αρχές της οικουμενικής δεκαετίας «Εκκλησίες αλληλέγγυες προς τις γυναίκες» σχετική χριστιανική συνδιάσκεψη, προς την Κ.Ε. του ΠΣΕ διατυπώθηκε μια πολυσυζητημένη πρόταση, η οποία ανέφερε επί λέξει: «χαιρετίζουμε την αναγνώριση ότι η ανθρώπινη σεξουαλικότητα δεν έρχεται σε αντίθεση με την (χριστιανική) πνευματικότητα, η οποία είναι ενιαία και αφορά το σώμα, το νου και το πνεύμα στην ολότητά τους... Δυστυχώς όμως η σεξουαλικότητα αυτή καθαυτή ήταν για αιώνες, και συνεχίζει να είναι, προβληματική για τον χριστιανισμό».¹ Το ζήτημα της ηθικής και μεταφυσικής σπουδαιότητας της ανθρώπινης σεξουαλικότητας είναι σημαντικότερο κυρίως με δεδομένες τις συνέπειες της πλήρους σεξουαλικής «απελευθέρωσης» στη σύγχρονη κοινωνία.

Ο κ. Κωνσταντίνου περιέγραψε το πρόβλημα και την θεολογία της Π.Δ. Τα τελευταία χρόνια, και κυρίως μετά τη Β' Βατικανή Σύνοδο,² άρχισε να αναπτύσσεται μια τεράστια επιστημονική βιβλιογραφία αναφορικά με την ανθρώπινη σεξουαλικότητα στον Δυτικό πολιτισμό, με αναγωγή κυρίως στον ιερό Αυγουστίνο αλλά συνολικά και στην σύνολη Δυτική χριστιανική παράδοση, με την οποία θα ασχοληθεί ο κ. Ιωαννίδης. Εγώ θα υπενθυμίσω μόνο την έντονη κριτική της γερμανίδας καθολικής θεολόγου Uta Ranke-Heinemann: «Το άτομο που συνέβαλε στην έχθρα του χριστιανισμού για τις σεξουαλικές σχέσεις και τη σεξουαλική ικανοποίηση, και μάλιστα δημιουργώντας ένα συγκροτημένο θεολογικό σύστημα, ήταν ο μέγιστος των πατέρων της εκκλησίας, ο άγιος Αυγουστίνος... Ο Αυγουστίνος υπήρξε ο πατέρας μιας δεκαπέντε ολόκληρων αιώνων αγωνίας για το βαθύτερο νόημα της σεξουαλικής πράξεως και της διαρκούς εχθρότητας προς αυτήν.... Δραματοποίησε το φόβο της σεξουαλικής ευχαρίστησης, εξισώνοντάς την με τον όλεθρο, σε τέτοιο βαθμό που όποιος προσπάθησε να ακολουθήσει τον ειρμό της σκέψης του παγιδεύτηκε σε έναν τρομερό εφιάλτη».³ Για όσους επιθυμούν μια περισσότερο ισορροπημένη θέση και αποτίμηση της τεράστιας συμβολής του μεγίστου των λατίνων θεολόγων και αγίου της αρχαίας ενιαίας Εκκλησίας παραπέμπω σε σχετική μου μελέτη.

Μια και δεν θα συζητήσουμε σήμερα την ανατολική βυζαντινή πατερική παράδοση πολύ συνοπτικά να αναφέρουμε, πως στην ανθρωπολογική θεώρηση των ελλήνων πατέρων, όχι βέβαια καθολικά αλλά αρκετά αναγνωρίσιμα, η σεξουαλική ζωή στην έγγαμη συμβίωση δεν ήταν προβληματική.⁴ Ότι έχει σχέση με την ανθρώπινη σεξουαλικότητα στην Ορθόδοξη Ανατολή δεν απαξιώνεται, απλώς εντάσσεται στην γενικότερη χριστιανική ανθρωπολογία, η οποία εκφράστηκε με τον όρο «θέωση». Όπως πολύ παραστατικά ανέφερε John o Meyendorff, το όραμα του ανθρώπου, κατά την αντίληψη των θεολόγων της ανατολής, «ήταν να 'γνωρίσει' τον Θεό, να 'μετάσχει' στη ζωή Του και να 'σωθεί' όχι με κάποια εξωτερική ενέργεια του Θεού (έμμεση αναφορά του στην περι

αδηρίτου χάριτος διδασκαλία του ι. Αυγουστίνου), ούτε με την λογική οικείωση θεωρητικών αληθειών (έμμεση αναφορά στη σχολαστική θεολογία του Θωμά Ακινάτη), αλλά με την 'θέωση'». ⁵

Δυστυχώς, τμήμα της νεώτερης Ορθόδοξης θεολογίας αντιμετώπισε τις όποιες προβληματικές θέσεις του ι. Αυγουστίνου στην προτεραιότητα που δόθηκε εκείνος έδινε στη φιλοσοφία (κυρίως νέο-πλατωνική) ⁶ σε σχέση με τη θεολογία (την ερμηνεία δηλαδή της Βίβλου, και κυρίως του Παύλου). Αυτό ουσιαστικά τον οδήγησε – κατά την επιχειρηματολογία των εξ Ανατολής νεώτερων επικριτών του ⁷ – στην κατανόηση των χριστιανικών δογμάτων με βάση την φιλοσοφική κατηγορία της «ουσίας», και έτσι δεν μπόρεσε (όπως τουλάχιστον υποστηρίζουν, αν και αυτό σήμερα αμφισβητείται έντονα ⁸) να κατανοήσει και αποδεχτεί είτε τη απαραίτητη διάκριση ουσίας-ενεργειών, ⁹ είτε την τριαδική οντολογία των Καππαδοκών πατέρων. ¹⁰ Οι περισσότεροι Καθολικοί θεολόγοι σήμερα εναγωνίως επιχειρούν – και σωστά κατά τη γνώμη μου – να αναδείξουν τα σημεία θεολογικής προσέγγισης Αυγουστίνου-Ελλήνων Πατέρων (του Γρηγορίου Παλαμά συμπεριλαμβανομένου), ακόμη και να υποστηρίξουν την ανάδειξη όχι από τον ίδιο τον Αυγουστίνο, αλλά από τους επιγόνους του, της διδασκαλίας του στο σύνολό της ως της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας. Ακόμη και η άποψη της εκμετάλλευσής του από τους Φράγκους στα πλαίσια της αντι-ρωμαϊκής και ανθελληνικής προπαγάνδας τους κατά τους τελευταίους αιώνες της πρώτης χιλιετίας, άρχισε δειλά-δειλά να διατυπώνεται. ¹¹ Παράλληλα, έχει από άλλους υποστηριχθεί, ότι «η επανάληψη των παλαιών στερεοτύπων που περιέγραφαν την ησυχαστική διαμάχη του Βυζαντίου του 14^{ου} αι. ως σύγκρουση 'θεολογικών πολιτισμών', δηλαδή της αυγουστίνειας Δύσεως και της Ορθόδοξης Ανατολής», δεν βοηθά την επιστημονική συζήτηση. ¹²

Αυτό όμως που ελάχιστα μέχρι σήμερα υπογραμμίστηκε είναι ότι μετά την μεταστροφή του ο Αυγουστίνος έπαψε σχεδόν να βασίζεται στην φιλοσοφική ερμηνευτική (είτε με την μανιχαϊκή, είτε με την νέο-πλατωνική εκδοχή της), θεμελιώνοντας τις απόψεις του στην θεολογική ερμηνεία των Γραφών, με κύριες αναφορές στην παύλεια θεολογία. Με εξαίρεση μάλιστα την απόπειρα ερμηνείας της Γενέσεως η επιχειρηματολογία του είχε σχεδόν αποκλειστική εξάρτηση από τον απόστολο Παύλο.

Εγώ, λοιπόν, θα κάνω μια πολύ σύντομη αναφορά στην παύλεια ανθρωπολογία, μια και στη σύγχρονη βιβλική επιστήμη δεν είναι λίγοι αυτοί που έχουν αποδώσει και στον απόστολο Παύλο την ευθύνη απόρριξοσπαστικοποίησης του κηρύγματος του Ιστορικού Ιησού. Ο Peter Brown π.χ. υποστήριξε πως «ο Παύλος άφησε μια θανάσιμη κληρονομιά στις επόμενες γενιές». ¹³ Στο ερώτημα τι συνέβη και σε λιγότερο από μια γενιά μετά τον σταυρικό θάνατο του Ιησού η προγραμματική του διακήρυξη περί της νέας μεσσιανικής εποχής (Λουκ 4,16εξ), που περιλάμβανε και την κοινωνική απελευθέρωση σύμφωνα με το κήρυγμα των Προφητών (Ησ 61,1εξ κλπ), με τη διδασκαλία του Παύλου εξαφανίστηκε ή τουλάχιστο κατέστη περιθωριακό, πειστική απάντηση δεν έχει ακόμη δοθεί.

Πολλοί επιστήμονες κατά τη νεωτερικότητα έχουν επικρίνει τον απόστολο των εθνών είτε για χωρίς όρους υποταγή στην κοσμική εξουσία (Ρωμ 13), είτε για την παράδοση του θείου της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας αποδεχόμενος το καθεστώς της δουλείας (Α' Κορ 7,21; Φιλημ), είτε υπονοώντας υποδεέστερο καθεστώς για τη γυναίκα (Α' Κορ 14,34εξ., Εφ 5,22, Κολ 3,18 κλπ. στους γνωστούς *Haustafeln*, τους κώδικες οικιακής συμπεριφοράς. Αυτές οι περιπτώσεις, και κυρίως οι περί ανθρώπινης σεξουαλικότητας δυαλιστικές αναφορές των επιστολών του (κυρίως η επιχειρηματολογία του στο Α' Κορ 7 και στο Ρωμ 7), ήταν που έδωσαν αφορμή για επικριτικές προς τον Απόστολο Παύλο απόψεις.

Χωρίς αμφιβολία, η διδασκαλία του αποστόλου των Εθνών υστερούσε σε ριζοσπαστικότητα από εκείνην πρωτοχριστιανικής κοινοκτημοσύνης, ή της πλήρους ισοτιμίας ανδρών και γυναικών στην επιτέλεση του αποστολικού έργου. Η πρακτική του όμως της «κοινωνίας της ανοιχτής τραπέζης», και τα «κοινά ευχαριστιακά δείπνα» (εξ Ιουδαίων και εξ εθνών χριστιανών, χωρίς την τήρηση των περί καθαρότητας διατάξεων του Νόμου για τους δεύτερους), τα οποία με τόσο πάθος υπερασπιζόνταν, αναμφίβολα αποτελούσε, για την ελληνο-ρωμαϊκή κοινωνία στην οποία απευθύνονταν, *ρεαλιστική πρόταση*. Την πρόταση αυτή έχουμε χαρακτηρίσει ως εσκεμμένη κίνηση «κοινωνικής ενσωμάτωσης» της Εκκλησίας (ως εσχατολογικής χαρισματικής κοινότητας και προληπτικής φανέρωσης της προσδοκώμενης βασιλείας του Θεού) στην φθίνουσα ρωμαϊκή κοινωνία.¹⁴ Η λύση αυτή του Παύλου ασφαλώς δεν επέμενε στον αγώνα για κοινωνική χειραφέτηση με κάθε κόστος, ούτε στην επαναφορά της ανθρώπινης σεξουαλικότητας στο επίπεδο της «καλής λιάν» τάξης της δημιουργίας των προ αυτού Προφητών και σύνολης της Π.Δ. Αποδεχόμενος την τρέχουσα ελληνο-ρωμαϊκή εγκρατική (νέο-πλατωνίζουσα, φιλώνεια κλπ) ηθική, ο Παύλος έδινε προτεραιότητα μάλλον στην εντός της υφιστάμενης κοινωνικής τάξεως πραγμάτωση της Βασιλείας του Θεού. Με άλλα λόγια η έμφασή του δεν ήταν τόσο στην *ανασυγκρότηση* της κοινωνίας, αλλά στην *συγκρότηση* εκκλησιακής (ευχαριστιακής) κοινότητας, η οποία αναπόφευκτα θα οδηγούσε στη δημιουργία μιας νέας δικαιοτέρας, ηθικότερης και ανθρωπινότερης σε κοινωνικό και ατομικό επίπεδο πραγματικότητας.

Εδώ θα περιοριστούμε στο θέμα της σχέσεως αμαρτίας-σεξουαλικότητας, υπενθυμίζοντας, ότι για τον απόστολο Παύλο ο άνθρωπος δεν προσδιορίζεται από τη φύση του, είτε αυτή είναι η σωματική του υπόσταση είτε ο υλικός κόσμος που τον περιβάλλει, αλλά από την σχέση του με το Θεό και τους συνανθρώπους του. Ως εκ τούτου η σωτηρία του δεν επιτυγχάνεται μέσω της οποιασδήποτε άρνησης της σωματικότητας, συμπεριλαμβανομένης και της σεξουαλικότητας, και της διαφυγής του σε έναν δήθεν «πνευματικό» κόσμο. Πολύ περισσότερο η παρακοή των πρωτοπλάστων έγινε αφορμή να κληρονομήσει η ανθρωπότητα όχι κάποια ενοχή, και μάλιστα συνδεδεμένη με τη σεξουαλικότητα, αλλά την θνητότητα και την φθαρτότητα. Στο περίφημο χωρίο Ρωμ 5,12 η φράση «ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον» δεν αναφέρεται στην μεταβίβαση της ενοχής στους απογόνους

του Αδάμ, αλλά του θανάτου.¹⁵ Οι σωματικές και πνευματικές λειτουργίες του ανθρώπου εκλαμβάνονται ως αδιάσπαστη ενότητα και αμφότερες μπορούν είτε να τον απομακρύνουν από τον Θεό, είτε να τον θέσουν στην υπηρεσία του, δηλαδή σε κοινωνία μαζί του. Η «σαρξ» του ανθρώπου δεν ρέπει προς το κακό, ούτε είναι εξαιρετικά επικίνδυνη. Γίνεται τέτοια μόνον όταν ο άνθρωπος στηρίζει την ύπαρξή του σ' αυτήν. Η ακατάσχετη και αφύσικη σεξουαλική δραστηριότητα απ' τη μια, αλλά και η φαρισαϊκή υποκριτική θρησκευτικότητα από την άλλη, είναι για τον απόστολο παραδείγματα εσφαλμένου προσανατολισμού της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Γενικά, η απολύτρωση δεν είναι ούτε φυσικό, ούτε μεταφυσικό γεγονός, με το οποίο ακυρώνεται η σωματικότητα.¹⁶

Υπάρχουν, όμως, χωρία στο *corpus paulinum*, και κυρίως στα κεφ. 5-8 της προς Ρωμαίους επιστολής,¹⁷ όπου ο όρος «αμαρτία» φαίνεται να είναι δύναμη ανεξάρτητη ικανή να υποδουλώνει τον άνθρωπο. Σύμφωνα με το Ρωμ 5,12 «*ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε...καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους*». Η ακριβής φρασεολογία του αποστόλου στο κεφ. 7 της προς Ρωμαίους είναι η εξής: «*ἐγὼ δὲ σαρκικός εἶμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν (14)...οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ (15)...ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία (17 & 20)...οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω (19)...τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἀμαρτίας (22)...βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου (23)*». Κατά συνέπεια μπορεί να βασιλεύει «*ἡ ἀμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*» (Ρωμ 6,12), και γι' αυτό η μόνη διέξοδος είναι η αποφυγή της «σαρκός» (Ρωμ 8,8), πράγμα που επιτυγχάνεται με το βάπτισμα, «*ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἀμαρτίᾳ*» (Ρωμ 6,6εξ).

Ἐχει, βέβαια, πρόσφατα υποστηριχθεί πως ο Παύλος χρησιμοποιεί τους όρους που υποδηλώνουν την δύναμη της αμαρτίας όχι θεολογικά και οντολογικά, «αλλά για να συμβολίσει το κακό που βρίσκεται έξω από τα εσχατολογικά όρια της εξ εθνών δικαιοθείας κοινότητας των πιστών, τοποθετώντας με τον τρόπο αυτό τους υπό Νόμον Ιουδαίους αμετάκλητα εκτός των ορίων αυτών, με σκοπό να νομιμοποιήσει το αποστολικό του αξίωμα»¹⁸ Με άλλα λόγια η περιγραφή της αμαρτίας ως ανεξάρτητης, υποδουλούσας τον άνθρωπο, δύναμης δεν προέρχεται από κάποια θεολογική κατανόηση της μεταπτωτικής κατάστασης της ανθρωπότητας, όπως υποστήριξε με σθένος ο ι. Αυγουστίνος.

Ασφαλώς η παύλεια ανθρωπολογία δεν περιλαμβάνει την έννοια κληρονομικού αμαρτήματος. Πουθενά επίσης δεν γίνεται λόγος για καθολική καταδίκη του ανθρώπινου γένους με αναφορά στον Αδάμ. Αντίθετα όλες οι αναφορές γίνονται σε αντιπαράθεση με τον «δεύτερο» Αδάμ, δηλαδή τον Χριστό. Θα πρέπει επομένως να αιτιολογηθεί πώς συμβιβάζεται το ότι στην εκτενή ανάλυση των δύο πρώτων και του πέμπτου κεφ. της προς Ρωμαίους (όπου περιγράφεται η κατάσταση αμαρτωλότητας του κόσμου) δεν αναφέρεται

καθόλου η προέλευση της αμαρτίας, ενώ στα επόμενα κεφ. ο Παύλος καταλήγει στο κατά πολλούς αυθαίρετο συμπέρασμα περί της φύσης της αμαρτίας ως αρχής ανεξάρτητης από το Θεό, και μάλιστα με επιχειρήματα που αντικρούουν την δια του Χριστού αποκλειστικά δυνατότητα σωτηρίας. Την σχετική ασυνέπεια της πάλειας αιτιολόγησης της καθολικής επικράτησης της αμαρτίας μεταξύ των ανθρώπων επεσήμαναν πριν από μερικά χρόνια ο H. Conzelmann,¹⁹ και ο E. P. Sanders.²⁰

Δυο είναι οι πιθανές εξηγήσεις: (α) Δεχόμενος εξ αποκαλύψεως ότι το σχέδιο του Θεού ήταν η σωτηρία όλου του κόσμου, ιουδαίων και εθνικών, μέσω της πίστεως στον Υιό του, ο Παύλος έπρεπε φυσιολογικά να υποθέσει ότι όλος ο φυσικός κόσμος είχε ανάγκη απολύτρωσης, και επομένως ότι ήταν υποδουλωμένος στην αμαρτία. Η αναφορά επομένως στην καθολική υποταγή του ανθρώπου στα δεσμά της αμαρτίας ήταν αποτέλεσμα της εκλογίκευσης της επιχειρηματολογίας του.²¹ (β) Παρότι ο Παύλος δεν αποδεχόταν την δυαλιστική διαρχία, υπάρχουν εκφράσεις που θυμίζουν αυτή την πολύ διαδεδομένη την εποχή του στο χώρο της μέσης ανατολής θεωρία. Εκφράσεις, όπως «*υἱὸν φωτός...καὶ υἱὸν ἡμέρας. οὐκ ἔσμεν νυκτὸς οὐδὲ σκότους*», Α' Θεσ. 5,5, «*ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός*», Β' Κορ 11,14,²² «*ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*» (Β' Κορ 4,4), «*Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν...οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων*», (Α' Κορ 2,6) κλπ, σαφώς έχουν δυαλιστικά χαρακτηριστικά. Θα πρέπει, επομένως ο απόστολος Παύλος να χρησιμοποίησε συνειδητά δυαλιστική ορολογία, όχι βέβαια ως βασική θεολογική αρχή, αλλά προς επίρρωση της θεωρίας του, ότι όλη η κτιστή δημιουργία είχε ανάγκη απολύτρωσης (Ρωμ 8,19–23).

Η αμφισημία αυτή του *corpus paulinum*, και κυρίως η υπερίσχυση στην μεταγενέστερη εκκλησιαστική πρακτική της αλεξανδρινής έναντι της αντιοχειανής θεολογικής και ερμηνευτικής παράδοσης, εμπόδισαν τη διαμόρφωση μιας συνεπούς χριστιανικής ανθρωπολογίας, βασισμένης στη ριζοσπαστική και πρωτοποριακή περί αναστάσεως διδασκαλία του αποστόλου Παύλου (Α' Κορ 15,24-26) και μετοχής των πιστών στο αναστημένο σώμα του ζώντος Χριστού. Στην ουσία η ανθρωπίνη σεξουαλικότητα τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση παρέμεινε σταθερά ενταγμένη στην «μετα-πτωτική (post-lapsarian), πλην όμως «προ-απολυτρωτική» (παλαιοδιαθηκική;) θεώρηση της θείας οικονομίας. Είναι χαρακτηριστική η διαμετρικά αντίθετη στάση του Διονυσίου Αλεξανδρείας (κανών 2) και των προερχόμενων από την αντιοχειανή παράδοση Αποστολικών Διαταγών, (κανών VI. 27), αλλά και του ι. Χρυσοστόμου (Ομιλία εις την προς Εβραίους, PG 63, 227εξ, σχόλιο σο Εβρ 13,4), αναφορικά με την ισχύ στην Εκκλησία των περί καθαρότητας διατάξεων του Λευιτικού. Το βέβαιο είναι, ότι με την συμπερίληψη στους κανόνες της Πενθέκτης των κανόνων του Διονυσίου Αλεξανδρείας, και την ταυτόχρονη απόρριψη των περισσότερο φιλελεύθερων κανόνων της αντιοχειανής παράδοσης, διατηρήθηκε η θεολογική ασυνέπεια μεταξύ θεολογικής και κανονικής παράδοσης της Ορθόδοξης Ανατολής.

Κατά τη γνώμη μας, μια συνεπής προς την βιβλική θεολογία χριστιανική ανθρωπολογία, αλλά και προς την μεταγενέστερη περί θεώσεως Ορθόδοξη πατερική διδασκαλία, δεν μπορεί παρά να βασίζεται στην αναγνώριση της «μετα-απολυτρωτικής» θεώρησης του ανθρώπου, κατά την οποία το ανθρώπινο σώμα διατηρώντας δυνάμει τα αγαθά της «καλής λίκαν» δημιουργίας (συμπεριλαμβανομένης και της σεξουαλικότητας, αφού «ὁ Θεός...κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν [τὸν ἄνθρωπον], ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. καὶ εὐλόγησεν αὐτούς ὁ Θεός, λέγων· ἀξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε», Γεν 1,27-28), ἔχοντας «συναποθάνει» και «συνταφεῖ» δια του ιεροῦ Βαπτίσματος με το σώμα του Χριστοῦ (Ρωμ 6), ἔκτοτε μετέχει δια της Θείας Ευχαριστίας στο σώμα του αναστημένου Χριστοῦ προγευόμενο τη δόξα των εσχάτων.²³

Αν και οι ανθρωπολογικές προεκτάσεις της περί αναστάσεως διδασκαλίας του αποστόλου Παύλου δεν προσδιορίζονται με σαφήνεια, οι συνέπειές της καταγράφονται επαρκέστατα, με δεδομένο μάλιστα ότι στον απόστολο Παύλο ο πόλεμος μεταξύ «σαρκός» και «πνεύματος» δεν συνεπάγεται και διχοτόμηση της ανθρώπινης ύπαρξης σε δύο αυτόνομες οντότητες, αυτήν της ψυχής και εκείνην του σώματος. Ας θυμηθούμε την ακριβή επιχειρηματολογία του αποστόλου και ας βγάλουμε τα συμπεράσματά μας: «Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων ἐγένετο. ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται...εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδῶ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν...ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος» (Α' Κορ 15,20-26).

¹ Connie Parvey, ed., *The Community of Women and Men in the Church: The Sheffield Report*, Geneva, WCC 1981, σελ. 83ff.

² Πρβλ. τον προβληματισμό του κορυφαίου – και εκ των θεωρητικῶν της Β' Βατικανῆς συνόδου – θεολόγου της Ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας, Η. De Lubac, *Augustinianisme et théologie moderne*, *Théologie* 63, Paris 1965. Βλ. ἐπίσης πολὺ πρόσφατα και Vittorino Grossi, "La ricenzone Agostiniana della Predestinazione. Difficoltà antiche e moderne," *Augustinianum* 49 (Iunius 2009), σελ. 191-221.

³ Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven. Women, Sexuality and the Catholic Church*, engl. transl. Doubleday: New York, 1990, 75εξ. Παρόμοια ψυχολογικά προβλήματα συναντά κανείς και στη σύγχρονη Ορθόδοξη πραγματικότητα, ὅπως τα παρουσίασε με γλαφυρό και παράλληλα δραματικό τρόπο πριν ἀπὸ λίγα χρόνια ο Κ. Καρακόλης («Συζυγία και τεκνογονία. Ερωτήματα και ἀπορίες ενός λαϊκοῦ μέλους της Εκκλησίας», *Συζυγία και Τεκνογονία. Πρακτικά της Α' Διεπιστημονικῆς Συνσκέψεως (13-14 Δεκεμβρίου 2002)*, 155-168, την πρωτοβουλία της οποίας εἶχε η ὑπὸ τον μακαρισμό Αρχιεπίσκοπο Χριστόδουλο (†2008) Ιερὰ Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος). Η Ranke-Heinemann μάλιστα με υπερβολικά σκληρή, και κατά την ἀποψή μας μη επιστημονικά τεκμηριωμένη, γλώσσα υποστήριξε, πως «η κυρίαρχη ἀποψη της ἀγάμης ἐκκλησιαστικῆς ιεραρχίας, ὅτι ο κατεξοχὴν χώρος (locus par excellence) στον οποίο ἐδράζεται η ἀμαρτία εἶναι το σεξ, εἶναι βασισμένη στις φαντασιώσεις και το μίσος ἐνάντια στην ἠδονή του Αὐγουστίνου» (*Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, 90). Πρβλ. ἐπίσης και την ἀποψη της R. R. Reuther, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston

- 1983, η οποία χαρακτηρίζει το ι. Αυγουστίνου πηγή της «πατριαρχικής» ανδροκεντρικής ανθρωπολογίας της δυτικής χριστιανοσύνης.
- ⁴ P. Brown, *Body and Society*, 255. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση του (ημι-ωριγενιστή;) Γρηγορίου Νύσσης, ο οποίος στην ανάλυση των παύλειων αναφορών της προς Ρωμαίους για το «νόμον τῆς ἀμαρτίας...ἐν τοῖς μέλεσι» (7,23) δεν αναφέρεται στους σαρκικούς πειρασμούς, αλλά στην περηφάνια, την πλεονεξία κλπ. (στο ίδιο, 303).
- ⁵ J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, FUP: New York 1974, 3. Να σημειώσουμε, ότι μια τέτοια «θέωση του ανθρώπου στη βυζαντινή θεολογία είναι ριζικά διαφορετική από τη νεο-πλατωνική επιστροφή στην απρόσωπη Μονάδα. Αποτελεί καινούργια έκφραση της καινοδιαθηκικής ζωής 'εν Χριστώ' και σε 'κοινωνία του Αγίου Πνεύματος» (στο ίδιο).
- ⁶ Η αρχαιότερη μελέτη που υπέπεσε στην αντίληψή μου είναι του J. Meyendorff, "On the Platonism of St. Augustine's 'Quaestio de ideis'," *New Scholasticism* 16 (1942), 14-45. Βλ. βεβαίως και την μελέτη του Nelo Cipriani, "L' influsso di Aristotele..." (υπ. 60 πιο πάνω).
- ⁷ Ευχάριστη εξαίρεση αποτελεί η μετριοπαθής στάση στις μελέτες του Ν. Α. Ματσούκα, «Θρησκευτικό βίωμα και Θεολογία στις Εξομολογήσεις του Αυγουστίνου», *Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 25 (1980), 212εξ και «Ελευθερία, προορισμός και αιώνια ζωή κατά τον ιερό Αυγουστίνου», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 64 (1981), 265εξ.
- ⁸ Ο Lewis Ayers θεωρεί «ατεκμηρίωτη την κριτική, ότι η θεολογία του Αυγουστίνου περιγράφει τη θεϊκή ουσία πριν από τις θεϊκές υποστάσεις, ή ως πηγή των προσώπων της Αγίας Τριάδος» ("The Fundamental Grammar..." 68).
- ⁹ Ι. Ρωμανίδη, *Το προπατορικόν αμάρτημα, αλλά και η Δογματική του. Χρ. Γιανναρά, Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*, Εκδόσεις Δόμος: Αθήνα 2003.
- ¹⁰ J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, SVS Press: Crestwood, 1985, 88, και *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, T & T Clark: Edinburgh/New York 2006, 33. Είναι επίσης ενδιαφέρουσα και η άποψη του Cornelius Plantinga, ο οποίος υποστήριξε ότι στη σκέψη του ι. Αυγουστίνου η σύγκρουση της βιβλικής (κοινωνικής) τριαδολογίας με την «πλατωνική» της προτεραιότητας της απλότητας και ενότητας πάντοτε τον οδηγούσε προς τη δεύτερη, που έκτοτε άφησε το στίγμα της (ως «λατινική τριαδολογία») στη δυτική θεολογία (C. Plantinga Jr, "Social Trinity and Tritheism," R. J. Feenstra -C. Plantinga Jr. (eds.), *Trinity, Incarnation and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, NDP: Notre Dame 1989, 21-47.
- ¹¹ Βλ. τα περισσότερα μελετήματα της πρόσφατης έκδοσης *Orthodox Reading of Augustine*. Την άποψη αυτή με πάθος υποστήριζε στα τελευταία του έργα και ο Ι. Ρωμανίδης.
- ¹² Reinhard Flogaus, "Inspiration-Exploitation-Distortion: The Use of St Augustine in the Hesyhastic Controversy," A. Papanikolaou-G.E.Demakopoulos (eds.), *Orthodox Reading of Augustine*, 63-80, ιδιαίτερα 79εξ. Για τον ενδο-Ορθόδοξο χαρακτήρα της παλαμικής διένεξης, που αφορούσε τις βιβλικές ή φιλοσοφικές αφετηρίες της Ορθόδοξης θεολογίας και όχι τη σύγκρουση Ορθόδοξη Ανατολής και Λατινικής Δύσης που προστέθηκε αργότερα, βλ. J. Meyendorff, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Editions du Seuil : Paris 1959, 56εξ, του ίδιου, *Byzantine Theology*, 139, 188. Επίσης J. Lösst, "Augustine in Byzantium," *JEH* 51 (2000), 267-295. Ατυχώς η ίδια επιχειρηματολογία επαναλαμβάνεται ακόμη και σήμερα, ακόμη δηλαδή και μετά το παραπάνω άρθρο του Flogaus. Βλ. π.χ. Μητρ. Ναυπάκτου Ιερόθεου Βλάχου, «Τα εκατόν πενήκοντα κεφάλαια του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά», *Θεολογία* 80 (2009) 5-25, όπου επιχειρείται αναίρεση των ευρημάτων του Γ. Δημητράκου, *Αυγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς. Τα προβλήματα των αριστοτελικών κατηγοριών και της τριαδικής ψυχοθεολογίας*, Παρουσία: Αθήνα 1997.
- ¹³ *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, CUP: New York 1988, 55.

-
- ¹⁴ Πρβλ. Π. Βασιλειάδη, *Παύλος*, 243.
- ¹⁵ Περισσότερα στο J. Meyendorff, “Ἐφ’ ᾧ (Rom. 5,12) chez Cyrille d’Alexandrie et Théodoret,” *Studia Patristica* 4 [1961], 157-161. Επίσης του ίδιου, *Byzantine Theology*, 143εξ. Για το ίδιο θέμα, εκτός της σχετικής μελέτης του Ι. Ρωμανίδη, *Το προπατορικόν αμάρτημα*, βλ. Ν. Ματσούκα, *Το πρόβλημα του κακού. Δοκίμιον πατερικής θεολογίας*, Πουρνάρας: Θεσσαλονίκη 1986², Γ. Μαριτζέλου, “Original Sin according to the Orthodox Tradition,” *Il Peccato Originale. Una prospettiva interdisciplinare*, Ρώμη 2009, 145-164), με το «ἐφ’ ᾧ» να έχει αιτιολογική έννοια (διότι), όπως σύνολη η σύγχρονη βιβλική εξηγητική, της νεώτερης καθολικής συμπεριλαμβανομένης (βλ. J. A. Fitzmeyer, *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood 1968, ad loc.), παραδέχεται.
- ¹⁶ Περισσότερα για το θέμα αυτό στο R. H. Gunday, *Sōma in Biblical Theology: with Emphasis on Pauline Anthropology*, CUP: Cambridge 1976.
- ¹⁷ Στα χωρία αυτά, άλλωστε, ανατρέχει συχνά ο Αυγουστίνος. Για την ερμηνεία του Παύλου, και ειδικά της προς Ρωμαίους, από τον Αυγουστίνο βλ. W. S. Babcock, “Augustine’s Interpretation of Romans (AD 394-396),” *AS* 10 (1979), 55-74, P. Friedriksen, *Augustine’s Early Interpretation of Paul*, PhD Disserrtation in Princeton, 1979, C. P. Bammel “Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul,” *Augustinianum* 32 (1992) 342-368, M. G. Mara, “L’ Influso di Paolo in Agostino,” J. Ries (ed.), *Le epistole paoline nei Manichei, i donatisti et il primo Agostino*, Augustinianum: Roma (1989), 125-162,
- ¹⁸ T. L. Carter, *Paul and the Power of Sin: Redefining “Beyond the Pale”*, SNTS Monograph Series 115, CUP: Cambridge 2002, 207).
- ¹⁹ H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (αγγ. Μετ. J. Bowden), London 1969, 195-198.
- ²⁰ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977, και “Sin”, *Anchor Bible Dictionary*.
- ²¹ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 442-47 και 474-75, όπου υποστηρίζεται η αντίστροφη (προς τα πίσω) επιχειρηματολογία του Παύλου: από το συμπέρασμα δηλαδή στην αναγκαστική διατύπωση της καθολικής υποταγής του κόσμου στην αμαρτία.
- ²² Πρβλ. επίσης 1QS 3.17-4.1).
- ²³ Η Valerie Karras έχει πρόσφατα αναπτύξει μια ενδιαφέρουσα θεωρία υπογραμμίζοντας τις ασυνέπειες της χριστιανικής ανθρωπολογίας και τις επιπτώσεις της στην παγιωμένη πλέον αντιμετώπιση της γυναίκας στην Ορθόδοξη λατρευτική πράξη (“Orthodox Theologies of Women and Ordained Ministry,” A. Papanikolaou – E. Prodromou (eds.), *Thinking through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, SVS Press: Crestwood 2008, 113-158).