





ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ - ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Ἐπιμέλεια κειμένων - Διορθώσεις:
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΓΕΡ. ΜΟΥΣΤΑΚΗΣ

Πρώτη ἔκδοση: Φεβρουάριος 2023

ISBN: 978-960-615-578-9

© 2023, Ἀστική Ἐταιρεία «Ἴπποκράτης»
Ἴστοσελίδα Ἀστικῆς Ἐταιρείας: www.krippokratiskos.gr

© 2023, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΡΜΟΣ

ΑΘΗΝΑ: Μαυροκορδάτου 11, Τ.Κ. 106 78
τηλ.: 210 3304196 - 210 3830604, fax: 210 3819439

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Πρασσινάκη 5, Τ.Κ. 546 22
τηλ.: 2310 220992, fax: 2310 220910

e-mail: info@armosbooks.gr
Παραγγελίες: orders@armosbooks.gr

www.armosbooks.gr

Δ. ΓΕΡΟΥΚΑΛΗΣ - Κ. ΓΚΙΝΗΣ
ΑΘ. ΜΟΥΣΤΑΚΗΣ - Δ. ΟΥΛΗΣ

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ
≈
ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Ίστορία και τό μυστήριο
τῶν ἐσχάτων

Ἐπιμέλεια:
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Κ. ΓΕΡΟΥΚΑΛΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΡΜΟΣ



«Βλέπομεν γὰρ
ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι,
τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον·
ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους,
τότε δὲ ἐπιγνώσομαι
καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.
Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη,
τὰ τρία ταῦτα·
μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.»

(Ἐπιστολή Α' Κορινθίους 13:12-13)



Ὁ παρών τόμος ἐντάσσεται στήν ἐκδοτική προσπάθεια τῆς Ἀστικῆς Ἐταιρείας «Ἱπποκράτης», Κέντρο Πρόληψης τῶν Ἐξαρτήσεων καί Προαγωγῆς τῆς Ψυχοκοινωνικῆς Ὑγείας, ἡ ὁποία ἐδρεύει στήν Κω καί δραστηριοποιεῖται στά νησιά τοῦ Βορείου Συγκροτήματος τῆς Δωδεκανήσου.



Διατηρήθηκε ἡ μορφή τῆς γλώσσας
καί ἡ ὀρθογραφία τῶν συγγραφέων



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περιεχόμενα	11
Χαιρετισμός Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου <i>Κώου και Νισύρου κ. Ναθαναήλ</i>	13
Χαιρετισμός κ. Διονυσίας Τελλή-Τσιμισίρη, Προέδρου Δ.Σ. Δήμου Κῶ - Προέδρου Δ.Σ. Ἀστικής Ἑταιρείας «Ἴπποκράτης»	19
Θρησκεία, Θρησκευτική Ἀναγέννηση καί Διεθνῆς Πολιτική, <i>Κωνσταντίνου Γκίνη</i>	21
Ὅταν ἡ ἐπιστήμη διακονεῖ τήν Ἀλήθειαν, <i>Δημητρίου Κ. Γερούκαλη</i>	87
Χριστιανοί ὅλου τοῦ κόσμου ξεβουλευτείτε! Τό ὄραμα μίας «νέας» Πολιτικῆς Θεολογίας στό ἔργο τοῦ Johann Baptist Metz καί τοῦ Jürgen Moltmann, <i>Δημητρίου Οὐλή</i>	219
Ἀτενίζοντας τά ἔσχατα: Θεός καί ἄνθρωπος σέ διάλογο, <i>Ἀθανασίου Γερ. Μουστάκη</i>	265
Ἐπιλεγόμενα, <i>Δημητρίου Κ. Γερούκαλη</i>	407
Βιογραφικά στοιχεῖα συγγραφέων	419



ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου
Κώου καί Νισύρου κ. Ναθαναήλ



ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ
ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΚΩΟΥ ΚΑΙ ΝΙΣΥΡΟΥ
ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΟΣ

Ἐλλογιμώτατον
Δρα Δημήτριον Κ. Γερούκαλην,
Ψυχίατρον-Νευρολόγον,
Ἐπιστημονικόν Διευθυντήν
Ἀστικῆς Ἐταιρείας «Ἴπποκράτης»
Ἐνταῦθα

Ἀγαπητέ μοι Δημήτριε,

Ἄπευθύνομεν τήν παροῦσαν ἐπιστολήν ἐν χαρᾷ πολλῇ καί μυχία καυχῆσει διά τήν νέαν ἐκδοτικήν προσπάθειαν τῆς Ἀστικῆς Ἐταιρείας «Ἴπποκράτης» Κέντρο Πρόληψης τῶν ἐξαρτήσεων καί προαγωγῆς τῆς ψυχοκοινωνικῆς υἰγείας, ἧς ἰδρυτικόν μέλος τυγχάνει ἡ καθ' ἡμᾶς Ἱερά Μητρόπολις Κώου καί Νισύρου. Εὐγνωμόνως ὑποδεχόμεθα ταύτην τήν προσπάθειαν, εἰς τήν ὁποίαν, Ὑμεῖς μετά τῶν ἐτέρων Ἐλλογιμωτάτων συγγραφέων, κ. Κωνσταντίνου Γκίνη, κ. Δημητρίου Οὐλῆ καί κ. Ἀθανασίου Μουστάκη, προσεγγίζετε τά ἄκρως ἐνδιαφέροντα καί πάντοτε ἐπίκαιρα θέματα τῆς Πολιτικῆς Θεολογίας καί τῆς Ὁρθοδόξου Ἐσχατολογίας.

Ἄναμφιβόλως, ἡ Ὁρθόδοξος Θεολογία θέτει εἰς τό ἐπίκεντρον τοῦ ἐνδιαφέροντός της τόν Ἄνθρωπον, ὡς θεϊκόν Δημιούργημα, καί τήν συνειδητήν προσπάθειαν αὐτοῦ ἵνα ὀδηγούμενος εἰς ὁμοίωσιν μετά τοῦ Δημιουργοῦ ἐπιτύχη τῆς σωτηρίας. Εἰς τήν ἐργώδη πορείαν του ἐν τῷ κόσμῳ ὀφείλει ἵνα ζῆ καί ἐργάζεται ὡς μέλος τῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας προσβλέπων ταυτοχρόνως, διαρκῶς καί ἄνευ ταλαντεύσεως, εἰς τήν Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία, ὡς ἐν σοφία πολλῇ τονίζεται εἰς πᾶσαν περίστασιν ὑπό τῶν Ἁγίων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, εὐρίσκεται ἐπέκεινα τῆς ἱστορίας, οὔσα μία ὄντως παραδεισία κατάστασις ἀνεκκλήτου εὐφροσύνης, καθ' ἣν ὁ ἄνθρωπος συναγάζεται μετά τοῦ Ἁγίου Θεοῦ.

Ἡ θεολογία, ὡς τό κατ' ἐξοχήν ἐργαλεῖον κατανοήσεως καί ἐρμηνείας τῆς ἱστορίας καί τῶν ἐν αὐτῇ συμβαινόντων, ὀφείλει ἵνα θέτῃ εἰς τό ἐπίκεντρον τῶν ἐνδιαφερόντων της τάς ἀνάγκας διὰ κοινωνικήν δικαιοσύνην, δι' εἰρήνην, δι' ἄρσιν τῶν ὑφισταμένων περιορισμῶν καί κατάργησιν πάσης ἀδίκου διακρίσεως. Ὁ πιστός Χριστιανός, ὡς μέλος τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας, εἶναι ἐν ταύτῳ μέλος, καί δεῖ ἐκ τῶν πλέον δραστηρίων, μίας κοινωνίας ἀνθρώπων, οἱ ὁποῖοι, παρά τάς τυχόν ἀδυναμίας των, ὀδεύουν πρός τά Ἔσχατα, ἀκόμη καί μή ἔχοντας σαφῆ συνείδησιν αὐτῆς τῆς θαυμαστῆς, ὅσο καί παραδόξου, πορείας. Τοιοῦτοτρόπως ἐμπλουτίζει τήν καθημερινότητά του μέ ἰδιαιτέραν εὐαισθησίαν πρός τόν πόνον καί τήν ὀδύνην, τά ὁποῖα τόν περιβάλλουν, καί ἔχει τήν μοναδικήν χαράν τῆς συστρατεύσεως μετά τῆς Ἐκκλησίας εἰς τόν ἀδιάκοπον καί ἀνυποχώρητον ἀγῶνα διὰ τήν ἐπιτυχή ἀντιμετώπισιν καί τήν οὐσιαστικήν ἐξάλειψίν των.

Ἡ σάρκωσις τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἀποτελοῦσα τό ἐπίκεντρον τῆς ἱστορίας χαράσσουσα μίαν ἀνεξάλειπτον τομήν εἰς αὐτήν, παρέχει τάς προϋποθέσεις, ἵνα πᾶς ἄνθρωπος ὑπερβῆ, ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι, τάς δεσμεύσεις καὶ τούς περιορισμούς τῆς χρονικότητος καὶ ἐξερχόμενος αὐτῆς ἀπολαύσῃ τῶν αἰωνίων καὶ ἀφθάρτων ἀγαθῶν.

Ἐνθυμούμεθα διαρκῶς τάς ἐμπνευσμένας παραδόσεις καὶ τήν, κατὰ πάντα, ὠφέλιμον συναναστροφὴν μετὰ τοῦ ἀειμνήστου σοφωτάτου Καθηγητοῦ ἡμῶν Γεωργίου Π. Πατρώνου, διατελέσαντος Ἄρχοντος Διδασκάλου τοῦ Εὐαγγελίου τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ὅστις ἄφ' ἑνός διὰ πολλῶν ἐμβριθῶν ἐπιστημονικῶν μελετῶν ἔστρεψεν τό ἐνδιαφέρον ἡμῶν πρὸς τὰ καίρια θέματα τῆς Ἐσχατολογίας, θεμελιώσας τάς σχετικὰς σπουδὰς ἐν Ἑλλάδι, καὶ ἄφ' ἑτέρου διὰ τῆς ὑπερεβδομηκονταετοῦς κατηχητικῆς δράσεως αὐτοῦ ὑπεγράμμισεν τὴν ἀνάγκην διὰ κοινωνικὴν δικαιοσύνην, ἣν, ὡς στερρῶς ἐπίστευεν, οὐδεὶς δύναται ἵνα προσφέρῃ ἐν πληρότητι εἰς τὸν σύγχρονον ἄνθρωπον, εἰ μὴ μόνον ὁ Σαρκωθεὶς καὶ Ἀναστάς Λόγος.

Ὁλοκαρδίως συγχαίρομεν τὴν Ἑλλογιμωτάτην κυρίαν Διονυσίαν Τελλῆ-Τσιμισίρη, Δικηγόρον, Πρόεδρον τοῦ Δημοτικοῦ Συμβουλίου τοῦ Δήμου Κῶ, ὡς καὶ τοῦ Διοικητικοῦ Συμβουλίου τῆς Ἀστικῆς Ἐταιρείας «Ἴπποκράτης», διὰ τὴν, διὰ συντόνων βημάτων, πραγματοποιήσιν ἐκτεταμένου ἐκδοτικοῦ προγράμματος, τό ὁποῖον στοχεύει εἰς τὴν προβολὴν ἑνὸς διαφορετικοῦ, καὶ ἐπιτρέψατέ μοι ἵνα εἶπω, πλεον αὐθεντικοῦ καὶ πλησιεστέρου πρὸς τὴν διδαχὴν τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν, τρόπου τοῦ καθ' ἡμέραν βίου.

Πεποιθότες ὅτι ἡ ἀληθῆς ἐπιστήμη ἐξασφαλίζει εἰς ἡμᾶς ὀλοένα περισσότερα καί προσφορώτερα μέσα διά τήν δοξολογίαν τοῦ Ἁγίου ἡμῶν Θεοῦ συγγαίρομεν Ὑμᾶς, Ἐλλογιμώτατε κύριε Γερούκαλη, ὄντα ἄοκνον καί δραστήριον τέκνον τῆς τοπικῆς ἡμῶν Ἐκκλησίας, διά τήν ἔμπνευσιν καί τήν ἐπιμέλειαν τοῦ παρόντος τόμου, διά τήν κατάρτισιν, μετά πολλοῦ κόπου καί μόχθου, τῶν διηκουσῶν γραμμῶν τοῦ πλουσίου ἐκδοτικοῦ προγράμματος τῆς Ἀστικῆς Ἑταιρείας «Ἴπποκράτης», καθῶς καί διά τήν ἀρίστην ἐπιλογὴν τῶν συγγραφέων τοῦ παρόντος τόμου, ὡς καί τῶν δύο προηγουμένων τῆς, τρόπον τινά, ἐκδοτικῆς τριλογίας.

Ἀπάντησιν εἰς πολλά ἐκ τῶν ἐρωτημάτων τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου δίδουν οἱ σοφώτατοι λόγοι τῆς ἐπὶ τοῖς Χριστουγέννοις Ἀποδείξεως τοῦ Παναγιωτάτου Οἰκουμενικοῦ ἡμῶν Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου, οἱ ὅποιοι ἀνεγνώσθησαν εἰς τήν σημερινήν Θεϊάν Λειτουργίαν τῶν Χριστουγέννων καί ὀφείλομεν ἵνα τοὺς δώσωμεν τήν ἀναγκαίαν προσοχήν: «Ἡ θεία Ἐνσάρκωσις, ὁμοῦ μετά τῆς φανερώσεως τῆς ἀληθείας περὶ τοῦ Θεοῦ, ἀποκαλύπτει καί τήν ἀλήθειαν καί τόν τελικόν προορισμόν τοῦ ἀνθρώπου, τήν κατά χάριν θέωσιν. Θεολογικώτατα, ὁ Ἅγιος Νικόλαος Καβάσιλας διακηρύσσει ὅτι ὁ Χριστός “τόν ἀληθινόν ἄνθρωπον καί τέλειον πρῶτος καί ὁ μόνος ἔδειξεν” (Νικολάου Καβάσιλα, Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, PG 150.680-81). Ἐκτοτε, ὁ τιμῶν τόν Θεόν ὀφείλει νά σέβεται καί τόν ἄνθρωπον, καί ὁ ὑποτιμῶν τόν ἄνθρωπον ἀσεβεῖ πρός τόν Θεόν, τόν προσλαβόντα τήν ἡμετέραν φύσιν. Ἐν Χριστῷ, ὁ λόγος τῆς θεολογίας περὶ τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐν ταύτῳ καί λόγος περὶ τοῦ ἀνθρώπου.»

Ἐπευλογοῦντες πατρικῶς καί τήν ἔκδοσιν ταύτην εὐχόμεθα, ὀλοκαρδίως, ὅπως ὁ διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν Σαρκωθεῖς Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐπιδαφιλεύη Ἑμῖν τε καί τῇ κατ' οἶκον Ἑμῶν ἐκκλησίᾳ πλουσίαν τήν Ἁγίαν Αὐτοῦ εὐλογίαν, ἐνισχύη δέ Ἑμᾶς, τήν Ἐλλογιμωτάτην κ. Διονυσίαν Τελλῆ-Τσιμισίρη, Πρόεδρον, καί ἅπαντα τά Μέλη τοῦ Διοικητικοῦ Συμβουλίου τῆς Ἀστικῆς Ἐταιρείας «Ἱπποκράτης», ἅπαντας τοὺς συνεργάτας Ἑμῶν, ὡς καί τοὺς ἐτέρους Ἐλλογιμωτάτους συμμετέχοντας εἰς τήν συγγραφὴν τοῦ Τόμου ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστημονικαῖς, παιδαγωγικαῖς καί ἄλλαις προσπάθειαις καί ἐν τῇ ἐπιτελέσει παντός ἀγαθοῦ καί φιλαδέλφου ἔργου.

Ἐπί δέ τούτοις, διατελοῦμεν μετ' εὐχῶν διαπύρων, τιμῆς καί ἀγάπης ἀνυποκρίτου.

Ἐν Κῶ, ἐν τῇ Ἱερᾷ Μητροπόλει,
τῇ 25ῃ Δεκεμβρίου 2021

Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

† Ο ΚΩΟΥ ΚΑΙ ΝΙΣΥΡΟΥ ΝΑΘΑΝΑΗΛ



ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

Διονυσίας Τελλή-Τσιμισίρη
Προέδρου Δ.Σ. Δήμου Κω και
Δ.Σ. Αστικής Έταιρείας «ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ»

Το ερώτημα για την πορεία του ανθρώπου και την παρουσία του μέσα στον σύγχρονο κόσμο, που μεταβάλλεται με ταχύτατους ρυθμούς, παραμένει ενδιαφέρον και διαχρονικό.

Οι συγγραφείς του τόμου στέκονται απέναντι σ' αυτό το καίριο ερώτημα αξιοποιώντας τις πλούσιες γνώσεις και τη μακρά ενασχόλησή τους με ανάλογα θέματα, προσεγγίζοντας την παρουσία της θρησκείας στον κόσμο μας υπό τό πρίσμα της μακράς και πολύπλευρης συνεισφοράς της ως Πολιτικής Θεολογίας και υπογραμμίζοντας τη σημασία και σπουδαιότητα των εσχατολογικών θεμάτων, που δίνουν νέα πνοή στην ιστορία και αναμορφώνουν τη σχέση μας με αυτήν.

Καταστατικός σκοπός της Αστικής Έταιρείας “Ιπποκράτης”/Κέντρο Πρόληψης των Εξαρτήσεων και Προαγωγής της Ψυχοκοινωνικής Υγείας είναι η μελέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς, του ανθρώπινου ψυχισμού, του πολιτισμού και της ανάδυσης του Προσώπου, ως αναγκαίας συνθήκης της πορείας του.

Αυτά τὰ πεδία διερευνήθηκαν ἤδη ἀπὸ ἐπιστήμονες, που ασπάζονται τοὺς στόχους τῆς Ἀστικής Ἐταιρείας “Ἰπποκράτης”, με τοὺς τόμους *Πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (2013), καὶ *Μετάνθρωπος* (2018). Το παρὸν πόνημα συμπληρώνει τὴν τριλογία που σχεδιάστηκε ἀπὸ τὸν δρᾶ Δημήτρη Γερούκαλη, Ἐπιστημονικὸ Διευθυντὴ τῆς Ἐταιρείας, γιὰ νὰ ἀναδείξει τὴ σχέση ἀνθρώπου καὶ κόσμου, προβάλλοντας τὴν ἐννοια τῆς αγιότητας καὶ τοῦ ἱεροῦ.

Ἡ Ἀστική Ἐταιρεία “Ἰπποκράτης” με αὐτὴν τὴν ἐκδοση ολοκληρώνει ἕναν σημαντικὸ κύκλο καὶ αἰσθάνεται υπερήφανη συμβάλλοντας καὶ με αὐτὸν τὸν τρόπο στὴν ἐνδυνάμωση τῶν σχέσεων μεταξύ τῶν ἀνθρώπων καὶ στὴν πρόληψη κάθε εἴδους καταστροφικῶν ἐξαρτήσεων γι’ αὐτούς.

Ευχαριστῶ ἐκ μέρους τῆς Ἀστικής Ἐταιρείας “Ἰπποκράτης” τοὺς συγγραφεῖς που τῆς ἐμπιστεύθηκαν τὸν πνευματικὸ τοὺς μόχθο καὶ υπογραμμίζω ὅτι αὐτός θα ἀξιοποιηθεῖ καταλλήλως στὴν προσπάθεια νὰ ἐπιτευθοῦν οἱ καταστατικοὶ τῆς στόχοι.

Κως, Φεβρουάριος 2022

Διονυσία Τελλή-Τσιμισίρη



ΘΡΗΣΚΕΙΑ, ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Κωνσταντίνου Γκίνη

1. ΓΕΝΙΚΑ

Λίγο μετά την πτώση του Τείχους του Βερολίνου, το 1989, ο Francis Fukuyama διακήρυξε ότι είχε επέλθει «το τέλος της ιστορίας». Δώδεκα χρόνια αργότερα, το 2001, η κατάρρευση άλλων τειχών, εκείνων των διδύμων πύργων του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου, στη Νέα Υόρκη, υπενθύμισε ότι η ιστορία δεν είχε τελειώσει μαζί μας ακόμη.¹ Ενώ τρία συγκλονιστικά γεγονότα της σύγχρονης παγκόσμιας ιστορίας, η Ισλαμική Επανάσταση στο Ιράν, η άνοδος της Αλληλεγγύης στην Πολωνία και η πρόκληση στον κομμουνισμό, όπως επίσης και η 11η Σεπτεμβρίου 2001, ανέδειξαν και απέδειξαν το ρόλο της θρησκείας στο παγκόσμιο γίγνεσθαι, μας οδήγησαν να μιλάμε για «παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση» και αναμφισβήτητα επανακαθόρισαν το πλαίσιο προσεγγίσεως της διεθνούς

1. William T. Cavanaugh and Peter Scott: *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, 2004, σ. 1.

πολιτικής.² Η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση λοιπόν προκαλεί προφανώς μετατόπιση από την ιδέα της εκκοσμίκευσης και η θρησκεία μεταβάλλεται σε παράγοντα της διεθνούς πολιτικής. Επίσης για την εκτίμηση των επιπτώσεων στη διεθνή πολιτική απαιτείται ο επαναπροσδιορισμός της θεμελιώδους ιδέας της θρησκείας, καθώς επίσης και η διαμόρφωση μιας συνεκτικής θεωρητικής αντιλήψεως περί θρησκείας.³ Η θρησκεία ήταν απύσασα από το σύγχρονο πεδίο των διεθνών σχέσεων, ωστόσο φαίνεται να επανέρχεται. Η «επιστροφή από την εξορία» της θρησκείας σηματοδοτεί μια πνευματική αναστροφή, όχι βέβαια πάντοτε ευπρόσδεκτη, και ενδεχομένως μια νέα δυνατότητα.

2. ΣΚΟΠΟΣ

Σκοπός του παρόντος είναι η προσέγγιση της θρησκείας και της παγκόσμιας θρησκευτικής επαναστάσεως, όπως επίσης και των επιδράσεων τους στις παγκόσμιες υποθέσεις.

2. Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave-MacMillan, New York, 2005, σ. 1.

3. Stephen Dawson: *The Religious Resurgence: Problems and Opportunities for International Relations Theory*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 23.

3. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ - ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Οι θρησκευτικοί πόλεμοι του 16ου-17ου αιώνα διαμόρφωσαν το πρώιμο μοντέλο της σύγχρονης Ευρώπης και καθόρισαν τα συστατικά στοιχεία του πεδίου των διεθνών σχέσεων. Το κυρίαρχο κράτος, ο πολιτικός πλουραλισμός, η μη επέμβαση στις υποθέσεις άλλων κρατών και η απόρριψη της θρησκείας αποτέλεσαν τις «ιερές» αρχές της βεστφαλιανής τάξεως. Η θρησκεία θεωρήθηκε ως η απόλυτη απειλή κατά της τάξεως της ασφαλείας και των ομαλών διεθνών σχέσεων.

Ένας περιορισμένος ορισμός για τις διεθνείς σχέσεις, θα μπορούσε να είναι οι σχέσεις μεταξύ των Κυβερνήσεων αντιπροσωπευόμενων από πολιτικούς εκπροσώπους (Πρόεδροι, Πρωθυπουργοί, Υπουργοί Εξωτερικών κτλ), με σκοπό να εφαρμόσουν την εξωτερική πολιτική και τα εξωτερικά τους προγράμματα. Ένας ευρύτερος ορισμός των διεθνών σχέσεων, ο οποίος και θα υιοθετηθεί είναι, η αξιοποίηση πολλαπλών πεδίων δράσεως κρατικών και μη κρατικών φορέων και παραγόντων για την επίτευξη των στόχων τους πέραν των εθνικών συνόρων. Τα πεδία που εμπλέκονται συνοπτικά είναι, η οικονομία (εμπόριο, οικονομικές σχέσεις, ΠΟΕ, ΔΝΤ, Παγκόσμια Τράπεζα, νομισματική πολιτική κτλ και η επίδραση αυτών στις διεθνείς πολιτικές των κρατών), η διεθνής πολιτική (σχέσεις μεταξύ κρατών, αλλά και διεθνείς οργανισμοί όπως ΟΗΕ, ΕΕ, Αφρικανική Ένωση κτλ), η διεθνής ασφάλεια και σταθερότητα (το κλασικό πεδίο των διεθνών σχέσεων, εστιασμένο στον πόλεμο στην ειρήνη

και στη διπλωματία, διευρυμένο τώρα με την κάλυψη της οικονομικής, περιβαλλοντικής, αντιτρομοκρατικής ασφάλειας και της κυβερνοασφάλειας) και η δημόσια διπλωματία, η οποία παρουσιάζει τα γεγονότα του παρελθόντος και του παρόντος και τις επιπτώσεις τους στις τρέχουσες διεθνείς σχέσεις.⁴

Η αναφορά της θρησκείας, σε πολλά ζητήματα, καθιστά επιβεβλημένο να περιγράφει και να οριοθετηθεί, όπως επίσης να γίνει κατανοητό το περιεχόμενό της. Κατά καιρούς έχουν δοθεί διάφοροι ορισμοί ακόμη και αντικρουόμενοι. Κάποιοι έχουν εγκαταλείψει την προσπάθεια να δώσουν ορισμό. Ενώ άλλοι θεωρούν ότι δεν υπάρχει θρησκεία προκειμένου να μελετηθεί και απλώς είναι μια εφεύρεση του δυτικού κόσμου που επιβλήθηκε για πολιτικούς και θρησκευτικούς σκοπούς. Χωρίς εμπλοκή σε θεωρητικές αναζητήσεις, η θρησκεία είναι υπαρκτή και αποτελεί διακριτό και σταθερό στοιχείο της ανθρώπινης ζωής. Για τις ανάγκες του παρόντος υιοθετείται ο ακόλουθος ορισμός: «*Θρησκεία νοείται ο διακριτός τρόπος ζωής των κοινοτήτων των πιστών, ο οποίος έχει διαμορφωθεί από συγκεκριμένο σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών, οι οποίες είναι προσανατολισμένες προς το υπερφυσικό. Η θρησκεία που προσλαμβάνεται κατ' αυτόν τον τρόπο δεν είναι απλώς ένα σύνολο γνωστικών πεποιθήσεων, συναισθηματικών διαθέσεων ή ηθικών επιταγών, αλλά εκφράζεται πλήρως ως τρόπος της ζωής ο οποίος ασκείται από κοινότητες ανθρώπων*».⁵

4. Jeffrey Hayens: *An Introduction to International Relations and Religion*, 2nd ed. Routledge, 2013, σ. 32-33.

5. Christian Smith: *The Secular Revolution*, University of Cali-

Ο ορισμός αυτός είναι «ουσιαστικός» γιατί χωρίς να επιδιώκει να είναι απόλυτα περιεκτικός, αποδίδει με επαρκή ακρίβεια «τι είναι η θρησκεία». Αντιθέτως ο «λειτουργικός» προσανατολίζεται στο «τι κάνει η θρησκεία», δεν αναφέρεται στο υπερφυσικό και ειδικότερα στη δυνατότητα αυτής να παραγάγει ανθρωπολογικά, κοινωνιολογικά, ψυχολογικά ή οικονομικά αποτελέσματα. Επίσης είναι «επιλεκτικός» γιατί διαχωρίζει τη θρησκεία από άλλες μορφές εμμέσων θρησκειών, όπως οι «κοινωνικές θρησκείες», οι «οιονεί θρησκείες» και οι «κοσμικές θρησκείες», όπως ο μαρξισμός και ο εθνικισμός, οι οποίες έχουν κάποια χαρακτηριστικά παρόμοια με αυτά των θρησκειών (σύστημα πεποιθήσεων, κοινότητα πιστών, θεσμούς και τελετουργία), αλλά ωστόσο είναι προσανατολισμένες στον υπαρκτό κόσμο και όχι προς το υπερφυσικό, αποφεύγοντας έτσι τη σύγχυση με τον «λειτουργικό» ορισμό.⁶

Η θρησκεία δύναται να περιγραφεί συνοπτικά: Πρώτον, ως ένα σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών, το οποίο συχνά σχετίζεται με ένα υπέρτατο όν ή όντα ή με κάτι το υπερφυσικό, χωρίς βεβαίως αυτό να είναι απαραίτητο. Δεύτερον, ως κάτι θείο στην κοινωνία το οποίο συνιστά την υπέρτατη πίστη και πρακτική οι οποίες είναι απαραβίαστες. Από κοινωνικής πλευράς η θρησκεία μπορεί να αναγνωρισθεί πρώτον, ως ένα σύνολο ιδεών συνοδευόμενο και από ένα σύστημα

fornia Press, 2003, σ. vii.

6. Mona Kanwal Sheikh: How does Religion Matter? Pathways to Religion in International Relations, στο *Review of International Studies*, 2012, τ. 38, σ. 371.

εκφάνσεως αυτών (θεολογία, ηθικός κώδικας), δεύτερον, με τη μορφή ενός επισήμου οργανισμού όπως η Εκκλησία και τρίτον, ως κοινωνική ομάδα, όπως οι θρησκευτικές οργανώσεις και ομάδες. Η θρησκεία δύναται να επηρεάσει τις πολιτικές υποθέσεις συμπεριλαμβανομένων και των παγκόσμιων, με δύο βασικούς τρόπους, αφενός μεν με το λόγο και τη ρητορική της και αφετέρου με τις ενέργειες και τις δράσεις της. Ο πρώτος απορρέει από το θρησκευτικό δόγμα και τη θεολογία ενώ ο δεύτερος συνιστά ένα κοινωνικό φαινόμενο. Ο επηρεασμός δύναται να λειτουργήσει από την αλληλεπίδραση των σχέσεων της θρησκείας με το κράτος, την κοινωνία των πολιτών και το πολιτικό σύστημα (εσωτερικό και παγκόσμιο). Η έκφραση της θρησκείας σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο, είναι σημαντική, όμως στην πολιτική ενδιαφέρει βασικά το δεύτερο. Ωστόσο θρησκευτικές προσωπικότητες, όπως ο Πάπας Ιωάννης-Παύλος ΙΙ, ο Δαλάι Λάμα, και ο Οσάμα Μπιν Λάντεν έχουν ενασκήσει σημαντική επιρροή στις διεθνείς υποθέσεις. Φυσικά ο συνδυασμός ενός στιβαρού θρησκευτικού κινήματος, του οποίου ηγείται μια ισχυρή διεθνής θρησκευτική προσωπικότητα (π.χ. Αγιατολάχ Χομείνι) συνιστά αναντίρρητα έναν καταλυτικό συνδυασμό στη διαμόρφωση σημαντικών καταστάσεων στη διεθνή σφαίρα. Τα αιτήματα και οι απαιτήσεις της θρησκείας σε συλλογικό επίπεδο είναι συχνά και σε σημαντικό βαθμό πολιτικές. Η έκφραση της θρησκείας επιδρά στο αξιακό σύστημα της κοινωνίας αλλά και της διεθνούς κοινότητας. Ενίοτε υπάρχει συνεργασία μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων, ενώ άλλοτε υπάρχουν εντάσεις και συγκρούσεις σχετικά

με το θείο ή με ταξικές και πολιτισμικές επιδιώξεις. Φυσικά το ζήτημα γίνεται πολυπλοκότερο όταν ακόμη και για την ίδια θρησκεία αυτές οι δράσεις εκδηλώνονται με διαφορετικό ή και αντίθετο τρόπο σε διαφορετικό τόπο και χρόνο. Οι σχέση θρησκείας και διεθνούς πολιτικής είναι διαλεκτική και διαδραστική, ενώ όλες οι θρησκείες είναι δημιουργικές και αλλάζουν διαρκώς. Γενικώς οι θρησκείες δεν έχουν σταθερές και αμετακίνητες θέσεις σε διάφορα ζητήματα, ενώ οι θρησκευτικές θέσεις και έννοιες επηρεάζονται από το ευρύτερο περιβάλλον εντός του οποίου διαβιούν οι πιστοί.⁷

4. Η ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ

Η 11η Σεπτεμβρίου 2001 θεωρήθηκε ως το ορόσημο το οποίο σηματοδότησε την επαναφορά της θρησκείας στο προσκήνιο της διεθνούς πολιτικής. Ωστόσο η άποψη αυτή δεν τυγχάνει καθολικής αποδοχής. Υπάρχουν πάρα πολλοί, οι οποίοι έχουν σοβαρές επιφυλάξεις και άλλοι οι οποίοι διαφωνούν ριζικά. Σε κάθε περίπτωση για τους προσεκτικούς παρατηρητές και αναλυτές των θρησκευτικών πραγμάτων σε παγκόσμιο επίπεδο αυτό δεν ήταν κεραυνός εν αιθρία, αλλά το αποτέλεσμα μιας μακροχρόνιας διεργασίας, η οποία δεν είχε τύχει της ανάλογης προσοχής, παρακολούθησής, αναλύσεως και μελέτης στον δυτικό κόσμο.

7. Jeffrey Haynes: *An Introduction to International Relations and Religion*, 2nd ed. Routledge, 2013, σ. 34-46.

Την 8η Απριλίου 1966, Μεγάλη Παρασκευή, το εβδομαδιαίο αμερικανικό περιοδικό TIME κυκλοφόρησε με το εξώφυλλο του σε κατάμαυρο υπόβαθρο και με έντονα κόκκινα γράμματα, με το αμφιλεγόμενο ερώτημα, «Is God Dead?». Ύπενθυμίζοντας, τους τολμηρούς ισχυρισμούς του γερμανού φιλόσοφου Φρίντριχ Νίτσε, στο τέλος του 19ου αιώνα, «Ο Θεός είναι νεκρός. Ο Θεός παραμένει νεκρός. Εμείς τον έχουμε σκοτώσει».⁸ Στο ομότιτλο κύριο άρθρο του περιοδικού, αναφέρεται ότι «οι τρεις αυτές λέξεις αποτελούν μια πρόσκληση προς προβληματισμό για την έννοια της υπάρξεως», ώστε να ιχνηλατηθεί η μετατόπιση της θεολογικής τάσεως από την εφησυχαστική πίστη της δεκαετίας του 50, στη μεταφυσική σύγχυση των μέσων της δεκαετίας του 60.⁹ Λίγο αργότερα στο ίδιο μήκος κύματος, ήλθε μια δήλωση με μεγάλη αυτοπεποίθηση: «στον 21ο αιώνα η θρησκευτική πίστη είναι πιθανό να βρίσκεται μόνο σε μικρές σχέτες, συνεργαζόμενες μεταξύ τους, για να αντισταθούν στην παγκόσμια κοσμική κουλτούρα», ενώ η τρέχουσα κατάσταση ήταν «δυνατόν να αλλάξει [μόνο μετά] από ένα τρίτο παγκόσμιο πόλεμο ή κάποιες άλλες αναταράξεις».¹⁰

Με βάση τα προαναφερθέντα και με δεδομένες τις ισχυρές απόψεις για περιορισμένο ρόλο της θρη-

8. Friedrich Nietzsche (Trans. Walter Kaufmann): *The Gay Science*, Vintage Books, New York, 1974, p. 181.

9. John T. Elson: Is God Dead?, Friday, Apr. 08, 1966, Περιοδικό TIME (πρόσβαση 28/3/2020, <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,835309,00.html>).

10. Peter L. Berger: A Bleak Outlook is Seen for Religion, *New York Times*, 25 Febr. 1968 (πρόσβ. 6/6/2020 <https://www.nytimes.com/1968/02/25/archives/a-bleak-outlook-is-seen-for-religion.html>).

σκείας στο σύγχρονο κόσμο, σχεδόν κανένας δεν ήταν προετοιμασμένος για τη σημαντική αναζωπύρωση της θρησκείας η οποία ήλθε στην επιφάνεια στο τέλος της δεκαετίας του '70. Το 1979, έλαβε χώρα η Ισλαμική Επανάσταση στο Ιράν και σύντομα άρχισε ο πόλεμος των ισλαμιστών Μουζαχεντίν εναντίον της σοβιετικής κατοχής του Αφγανιστάν. Το 1980, εξελέγη πρόεδρος των ΗΠΑ ο Ρόναλντ Ρήγκαν, με την υποστήριξη των πολιτικοποιημένων ευαγγελιστών, όπως επίσης καθολικών, εβραίων και μορμόνων. Στο Ισραήλ ο θρησκευτικός εθνικισμός προκάλεσε τον κοσμικό σιωνισμό. Στην Παλαιστίνη η πρώτη ιντιφάντα μετατόπισε το κέντρο βάρους από τους κοσμικούς εθνικιστές σε ισλαμιστικές ομάδες. Στην Ινδία, αυτονομιστές Σίχ προκάλεσαν το κοσμικό κράτος και μετά την ένοπλη κατάληψη του χρυσού ναού του Αμριτσάρ, Σιχ σωματοφύλακες δολοφόνησαν την πρωθυπουργό Ιντιρα Γκάντι. Επίσης το ινδουιστικό εθνικιστικό κόμμα BJP (Bharatiya Janata Party) γνώρισε άνοδο. Στην Πολωνία, η Αλληλεγγύη με την υποστήριξη της Καθολικής Εκκλησίας προκάλεσε το Κομμουνιστικό καθεστώς. Αυτά τα λίγα παραδείγματα είναι επαρκή για να καταδείξουν την επάνοδο της θρησκείας στο πολιτικό πεδίο. Έτσι από το τέλος της δεκαετίας του 1970 η θρησκεία επανεμφανίσθηκε δυναμικά στη δημόσια σφαίρα, ως δείκτης εθνικής ταυτότητας και ως καταλύτης σε σύγχρονα ζητήματα, αλλά και στον τρόπο ζωής. Η ανανεωμένη πολιτική σημασία της θρησκείας άρχισε να γίνεται παγκόσμιο φαινόμενο, καθώς άρχισε να διαπερνά τη Βόρεια Αμερική, την Αφρική, τη Νότια και Ανατολική Ασία, επίσης τη Λατινική Αμερική, ακόμη και την Ευρώπη όπου η

Γιουγκοσλαβία άρχισε να παρουσιάζει στοιχεία διαχωρισμού με βάση εθνοτικές / θρησκευτικές γραμμές.^{11, 12}

Μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, η επιστροφή της θρησκείας στο προσκήνιο της διεθνούς πολιτικής πραγματοποιήθηκε δυναμικά, μαχητικά και συνοδευόμενη με μια τάση προς την πολιτική βία. Τα παραδείγματα πολλά, οι συγκρούσεις στη Βοσνία, στην Αλγερία, στο Κασμίρ, στην Παλαιστίνη, στο Σουδάν, η άνοδος του παγκόσμιου ισλαμικού και του ινδουιστικού εθνικισμού, ο αυξανόμενος ρόλος της χριστιανικής δεξιάς στις ΗΠΑ, η άνοδος της Ορθοδοξίας στο ρωσικό κράτος και φυσικά τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου. Όλα αυτά ήλθαν να επιβεβαιώσουν και να επισφραγίσουν με κατηγορηματικό τρόπο την επάνοδο της θρησκείας στη διεθνή σκηνή σε παγκόσμιο επίπεδο, όπως επίσης και να της καταλογίσουν μια αποσταθεροποιητική τάση. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυρισθεί ότι ο Θεός έστειλε την τιμωρία επί της Γης, δηλαδή ήλθε «η εκδίκηση του Θεού», ή η «Επιστροφή [της θρησκείας] από την Εξορία» όπως υποδηλώνουν ο τίτλος και ο υπότιτλος αντιστοίχως, δύο εκ των πρώτων βιβλίων που επικεντρώθηκαν στην αναγέννηση και επάνοδο της θρησκείας στις παγκόσμιες υποθέσεις.^{13, 14} Ήταν πασι-

11. Martin Riesebrodt: Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence, MWP-2014/01 Max Weber Programme, σ. 1-2 και (1 [Mark Juergensmeyer] - *The New Cold War. Religious Nationalism Confronts the Secular State (Comparative Studies in Religion and Society)*-University of California Press.

12. Mark Juergensmeyer: *The New Cold War. Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, 1994, σ.1-8.

13. Gilles Kepel: *Η Επιστροφή του Θεού*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1992.

14. Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito (Eds): *Religion in Inter-*

φανές ότι η εκκοσμίκευση είχε υποστεί ένα σημαντικό πλήγμα το οποίο ανάγκασε τους απολογητές του να αναδιπλωθούν και να αποδεχθούν ότι: «... η υπόθεση ότι ζούμε σε ένα κοσμικό πλανήτη είναι εσφαλμένη. Ο κόσμος σήμερα ... είναι ασυγκράτητα θρησκευτικός όπως ήταν πάντοτε και σε μερικούς χώρους ακόμη περισσότερο. ... [και] όλη η βιβλιογραφία γραμμένη από ιστορικούς και κοινωνικούς επιστήμονες των δεκαετιών 1950 και 1960, κάτω από την επιγραφή "κοσμική θεωρία", ήταν ουσιαστικά εσφαλμένη».¹⁵

Η επάνοδος της θρησκείας στο προσκήνιο της διεθνούς πολιτικής ονομάστηκε παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση και θεωρήθηκε ως «... η αυξανόμενη υπεροχή και πειστικότητα της θρησκείας, δηλαδή η επαύξηση της επιρροής των θρησκευτικών πεποιθήσεων, πρακτικών και διαλόγου στην προσωπική και δημόσια ζωή και ο αυξανόμενος ρόλος των θρησκευόμενων ή σχετιζομένων με τη θρησκεία ατόμων, μη κρατικών ομάδων, πολιτικών κόμματος, κοινοτήτων και οργανώσεων στην εσωτερική πολιτική σκηνή, με τρόπους που θα έχουν σημαντικές επιπτώσεις και στη διεθνή πολιτική».¹⁶ Η προσέγγιση αυτή είναι αναμφισβήτητη πολύ ευρεία. Η διασύνδεση της θρησκευτικής αναγεννήσεως με όρους αφενός προσωπικής ζωής και αφετέρου δημόσιας σφαίρας εγείρει προβληματισμό.

national Relations. The Return from the Exile, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

15. Peter L. Berger: *Secularism in Retreat, The National Interest*, τ. 46 (1996/97), σ. 3–12.

16. Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave, New York, 2005, σ. 26.

Προφανώς το δεύτερο πεδίο είναι αυτό που συνιστά το φαινόμενο που αφορά στις παγκόσμιες υποθέσεις και αυτό που οδηγεί στην ανάγκη αναζητήσεως «νέων τρόπων με τους οποίους αναμειγνύονται θρησκεία και πολιτική σε ολόκληρο τον κόσμο».¹⁷ Πέραν της αναγεννήσεως υπάρχει και η άποψη ότι η θρησκεία δεν ήταν ποτέ απύσχα και εμφανίσθηκε αιφνιδίως όπως πολλοί ισχυρίζονται, αλλά απλώς είχε διαφύγει της προσοχής, επανέκαμψε στο προσκήνιο και αναλαμβάνει εκ νέου ρόλο και στη σύγχρονη εποχή.¹⁸ Το δεύτερο είναι η πλέον αξιόπιστη θέση. Πάντως ανεξαρτήτως αν πρόκειται για «αναγέννηση» ή «επανεμφάνιση» η θρησκεία είναι παρούσα και στην πρώτη γραμμή του παγκοσμίου γίγνεσθαι.

Η θρησκευτική αναγέννηση παρουσιάζει μια σειρά από χαρακτηριστικά. Πρώτον οι θρησκευόμενοι άνθρωποι και κοινότητες μετατοπίστηκαν από το ιδιωτικό πεδίο, περιορισμένο στην οικογένεια, στην κοινότητα και στο χώρο λατρείας, προς τη δημόσια σφαίρα. Δεν απορρίπτουν πλέον την πολιτική, ως αντιπνευματική δράση και εναγκαλίστηκαν τον πολιτικό ακτιβισμό ως ιερή πρόσκληση. Εφηύραν νέες παραδόσεις και μορφές θρησκευτικότητας, εμπνευσμένες από την πολιτική ενασχόληση. Μετέπεσαν από τη στρατηγική της αλλαγής της στάσεώς τους για ζητήματα όπως η οικογένεια και η προσωπική λατρεία, προς ενεργητικές

17. Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave, New York, 2005, σ. 26.

18. Mona Kanwal Sheikh: How does Religion Matters? Pathways to Religion in International Relations, *Review of International Studies*, 2012, τ. 38, σ. 369, σημ. 17.

προσπάθειες προκειμένου να επηρεάσουν την αλλαγή νόμων, πολιτικών ακόμη και καθεστώτων. Δεύτερον, η θρησκευτική αναγέννηση ανεπτύχθη στο έδαφος της κρίσεως και των αποτυχιών της κοσμικής ιδεολογίας (αποτυχία αποικιοκρατίας, κομμουνισμού κτλ). Τρίτον ένα από τα κύρια αιτήματα της θρησκευτικής αναγεννήσεως ήταν η απαλλαγή των θρησκευτικών κοινοτήτων από τον κρατικό έλεγχο. Ο σκληρός κρατικός έλεγχος της θρησκείας ήταν βασικό χαρακτηριστικό σε μεγάλο αριθμό κρατών του κόσμου. Οι θρησκείες αντιστάθηκαν στις αυταρχικές πρακτικές, όμως όταν επέτυχαν το στόχο τους, δεν σεβάσθηκαν κατ' ανάγκη τη δημοκρατία και τη θρησκευτική ελευθερία άλλων δογμάτων. Τέταρτον, η θρησκευτική αναγέννηση στην προσπάθειά της για ελευθερία και πολιτική επιρροή, σε οποιαδήποτε μορφή και έκταση, ήλθε σε επαφή και συνεργασία με σύγχρονες αντιλήψεις όπως η δημοκρατία, η παγκοσμιοποίηση και η τεχνολογική επανάσταση. Συνοπτικά η θρησκευτική αναγέννηση επικεντρώνεται στο πολιτικό πεδίο, καθώς άτομα και οργανισμοί επιδιώκουν την επίτευξη πολιτικών στόχων, εν ονόματι της θρησκείας.¹⁹

Επίσης, θεωρείται ότι από το 1960 και εντεύθεν, ο θρησκευτικός δυναμισμός έχει ενισχυθεί, καθώς κάθε μεγάλη θρησκευτική παράδοση, θρησκευόμενοι και σχετιζόμενοι με τη θρησκεία έχουν προσεγγίσει την πολιτική ισχύ, όπως επίσης έχουν μεταβάλει τη θεολογική τους αντίληψη γύρω από την πολιτική ισχύ, με

19. Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, Timothy S. Shah: *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton & Company, 2011, Κεφ. 1, 2.

πιο ακτιβιστικές και στενά εμπειλεγμένες πολιτικές θεολογίες, οι οποίες επιβάλλουν τη «θεία υποχρέωση» να είσαι «προφητικός», δηλαδή να διαμορφώνονται πολιτικές και όπου κρίνεται απαραίτητο να προκαλούνται οι πολιτικές αρχές, ώστε να κάνουν το θέλημα του θεού. Η θρησκευτική αναγέννηση έχει μεγάλη πολιτική σημασία καθώς «μείζονες θρησκευτικοί δρώντες σε ολόκληρο τον κόσμο απολαμβάνουν μεγαλύτερη δυνατότητα για πολιτική επιρροή, περισσότερο από κάθε άλλη φορά στη σύγχρονη ιστορία, ή και ίσως πάντοτε». Αυτό συνιστά ποιοτική και ποσοτική άνοδο των πολιτικά ισχυρών θεολογιών και των πολιτικά εμπλεκόμενων θρησκευτικών, και σχετιζόμενων με τη θρησκεία, παραγόντων (ατομικών και συλλογικών).²⁰

Η θρησκευτική αναγέννηση συνδέεται και με την άνοδο των σύγχρονων θρησκευτικών φονταμενταλισμών. Ο φονταμενταλισμός θεωρείται από πολλούς ως μια νέα μορφή θρησκείας με κύριο χαρακτηριστικό την αντίθεση στον εκσυγχρονισμό. Θρησκευτικές ομάδες αξιοποιούν στο έπακρο τα μέσα και τις δυνατότητες του εκσυγχρονισμού για να επιτύχουν τους στόχους τους, ακόμη και εναντίον αυτού.²¹ Η παγκόσμια

20. Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, Timothy S. Shah: *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton & Company, 2011, Κεφ. 3. Ατομικοί θρησκευτικοί παράγοντες: ιερείς, ιμάμηδες, πάστορες, μοναχοί, κτλ. Συλλογικοί θρησκευτικοί παράγοντες: εκκλησίες, συναγωγές, τζαμιά, κτλ. Σχετιζόμενα με τη θρησκεία άτομα: ακτιβιστές, διανοούμενοι, δημοσιογράφοι, διαφωνούντες, κτλ. Σχετιζόμενοι με τη θρησκεία συλλογικοί παράγοντες: θρησκευτικές πολιτικές κινήσεις, θρησκευτικά κόμματα και οργανισμοί (από φιλανθρωπία μέχρι τρομοκρατία) κτλ.

21. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2018, 2nd ed. σ. 15-16.

αναγέννηση της θρησκείας προκαλεί προβληματισμό ακόμη και αισθήματα καταπίεσεως και απωθήσεως. Αυτά οφείλονται στο γεγονός ότι συνοδεύεται από φαινόμενα, βίαιης επιβολής του θρησκευτικού νόμου σε κοινωνίες ή ομάδες, διασυνδέσεως της θρησκείας με την τρομοκρατία, τάσεως (υποτιθέμενης) προκλήσεως ακραίας και αδιάκριτης πολιτικής δράσεως, ενοχοποίησεως άλλων θρησκευτικών ομάδων, και τέλος τον φόβο της «επερχομένης» «συγκρούσεως των πολιτισμών» στην οποία έχει καταχωρισθεί θρησκευτικό πρόσημο.²²

Η διευρυμένη πολιτική, κοινωνική και δημόσια οπτική των θρησκειών, επιβεβαιώνει με σαφήνεια την παρουσία μιας πραγματικής διαδικασίας θρησκευτικής αναζωπυρώσεως στο χώρο της διεθνούς πολιτικής. Όπως δε τονίζεται, «παρότι, ο επηρεασμός της πολιτικής από τις θρησκείες δεν είναι κάτι το καινούργιο, έχει διαμορφωθεί τις τελευταίες δεκαετίες ένα ισχυρό γενικό πλαίσιο και μια ένταση πολιτικοποίησεως τής θρησκείας σε ολόκληρο τον κόσμο».²³ Η θρησκευτική αναγέννηση δύναται να χαρακτηριστεί ως η πολιτικοποίηση ή η απο-ιδιωτικοποίηση της θρησκείας, ωστόσο αυτό συνιστά τη μία πλευρά του νομίσματος, καθώς παράλληλα με την πολιτικοποίηση της θρησκείας έλαβε χώρα και η θρησκευτικοποίηση ή ιεροποίηση της πολιτικής. Συνεπώς η θρησκευτική αναγέννηση δεν είναι απλά μια κοινωνικοπολιτική διαδικασία εντός της οποίας

22. Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito: Introduction, στο Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito: *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Palgrave, New York, 2003, σ. 1.

23. Elizabeth Shakman Hurd: *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, 2008, σ. 135.

διάφοροι παράγοντες έχουν αναπτύξει δυναμικές πολιτικές θεολογίες και έχουν εμπλακεί ενεργά στο δημόσιο διάλογο και στην πολιτική πρακτική. Έχει λάβει χώρα μια πολιτισμική μεταβολή εντός της οποίας ο θρησκευτικός διάλογος, η θρησκευτική ταυτότητα και πρακτική και τα σύμβολα που συνδέονται με αυτές, έχουν αποκτήσει σημαντικό πολιτικό συμβολισμό, δυναμική και δημόσια διείσδυση.²⁴

Η «θρησκευτική αναγέννηση ως κομβικός παράγοντας των σύγχρονων διεθνών σχέσεων διασυνδέεται με την ανανεωμένη οπτική της αντιλήψεως του πολιτισμού στο μεταψυχροπολεμικό διάλογο». Η διαδικασία αυτή μπορεί να θεωρηθεί ως μια «θεωρητική (ή ιδεολογική) αλλαγή», ως ένα «είδος ‘συστημικής’ αλλαγής στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώθηκε η διεθνής πολιτική μέσω νέων ιδεών, διαλόγου και διανομής της γνώσεως», με τους πολιτισμούς ως «στρατηγικά πλαίσια αναφοράς, και όχι ως άμεσους πρωταγωνιστές της διεθνούς πολιτικής». Η θεώρηση των πολιτισμών ως «πλαισίων αναφοράς» διευρύνει την προσέγγιση του Huntingdon ο οποίος προσδιόρισε σαφώς τους πολιτισμούς και επεξήγησε γιατί αυτοί συγκρούονται. Επίσης γίνονται αυξημένες αναφορές στο Ισλάμ, στις αξίες του κομφουκιανισμού και της Ιουδαιο-χριστιανικής παραδόσεως, ως σημαντικών ποιοτικών παραγόντων στη σύγχρονη παγκόσμια πολιτική. Αυτές οι κατηγορίες είναι εμπειλεγμένες σε ένα διάλογο και διαμορφώνουν τις πρακτικές πλου-

24. Bassam Tibi: The Totalitarianism of Jihadist Islamism and its Challenge to Europe and to Islam, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No. 1, σ. 35-38.

ραλισμού της θρησκείας, σε συνδυασμό με θρησκευτικούς κρατικούς και μη κρατικούς παράγοντες, σε πολλαπλά επίπεδα αναλύσεως στην εσωτερική και στην παγκόσμια κοινωνία.²⁵

Δηλαδή, η θρησκευτική αναγέννηση, είναι στενά συνδεδεμένη με τον πολιτικό διάλογο μετά τον Ψυχρό Πόλεμο, για μια νέα οπτική της έννοιας του πολιτισμού. Δηλαδή, τα πολιτισμικά πρότυπα αλληλεπιδρούν με τις πολιτικές και οικονομικές δομές ισχύος, όπως επίσης και με ανάλογες μορφές κοινωνικής εντάξεως και διαφορετικότητας.²⁶ Επίσης η θρησκεία διατηρεί σημαντικό ρόλο σε οποιαδήποτε μορφή και προσέγγιση του πολιτισμού. Οπότε η επιχειρηματολογία του Hundigton, διατηρεί σημαντικό βαθμό αξιοπιστίας. Τέλος, όλο αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως μέρος της μακροπρόθεσμης διαδικασίας προκλήσεως προς τη δυτική κυριαρχία, η οποία έχει ενταθεί μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και έχει ονομασθεί «εξέγερση εναντίον της Δύσεως». Η εξέγερση αυτή περιλαμβάνει πέντε φάσεις. Πρώτη, ο αγώνας για ισότιμη κυριαρχία, δεύτερη, η επανάσταση εναντίον της αποικιοκρατίας, τρίτη, ο αγώνας για φυλετική ισότητα, τέταρτη, ο αγώνας για οικονομική δικαιοσύνη και πέμπτη, ο αγώνας για πολιτισμική απελευθέρωση, δηλαδή, προσπάθεια του μη-δυτικού κόσμου να αποτινάξει τα πολιτισμι-

25. Fabio Petito: In Defense of Dialogue of Civilizations: The Contemporary Ambiguities of Religion as a Source of Civilizational Identity in International Relations, στο *Dialogue of Cultures and Partnership of Civilizations the Making of a Global Culture*, St. Petersburg, 2010, σ. 175-179.

26. Johann P. Arnason: *Civilizations in Dispute*, Brill, Leyden, 2003, σ. 4.

κά δεσμά της Δύσεως και να αναδείξει τη δική του πνευματική ταυτότητα και αυτονομία.²⁷ Η τελευταία φάση της εξεγέρσεως κατά της Δύσεως, η οποία συχνά αναφέρεται και ως αναζήτηση πολιτισμικής αυθεντικότητας του μη-δυτικού κόσμου ή ως αγώνας εναντίον του πολιτισμικού νεοϊμπεριαλισμού, είναι σε εξέλιξη. Τα πλέον ορατά πολιτικά παραδείγματα του είναι η Ιρανική Ισλαμική Επανάσταση του 1979 και η παγκόσμια εμφάνιση του πολιτικού Ισλάμ. Επίσης δεν πρέπει να υποτιμάται και η αποφασιστικότητα των ασιατικών χωρών να αναδείξουν τις λεγόμενες «ασιατικές αξίες». Αναντίρρητα, ευρισκόμεθα εντός της διαδικασίας της πολιτισμικής εξεγέρσεως, η οποία αναμφισβήτητα εντατικοποιήθηκε μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, εναντίον της παγκοσμιοποίησεως, δηλαδή ενός κοινού (πολιτικού, οικονομικού και κοινωνικού) φιλελεύθερου (δυτικού) μοντέλου για ολόκληρο τον πλανήτη.²⁸

Γενικώς είναι πολύ δύσκολο να διαχωρισθεί η θρησκεία από τον πολιτισμό, την εθνικότητα, την εθνική ταυτότητα και μια ποικιλία αντιλήψεων οι οποίες έχουν διαμορφωθεί από την κοσμική οπτική. Ωστόσο πολλές φορές κρατικοί και μη παράγοντες, οι οποίοι πολύ δύσκολα μπορούν να χαρακτηρισθούν ως θρησκευτι-

27. Hedley Bull: *The Revolt Against the West*, στο Hedley Bull, Adam Watson: *The Expansion of International Society*, Clarendon Press, Oxford, 1984, σ. 217-222.

28. Fabio Petito: *The Contemporary Ambiguities of Religions as a Source of Civilisational Identity*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 66.

κοί και ενίοτε δηλώνουν και άπιστοι, επικαλούνται τη θρησκευτική ταυτότητα ευκαιριακά, για να επιτύχουν πολιτικούς στόχους στην εσωτερική και στη διεθνή πολιτική.²⁹

Με βάση τα προαναφερθέντα η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση και η ανερχόμενη επίδρασή της στην παγκόσμια πολιτική είναι μια διαδικασία κοινωνική και πολιτισμική. Η κοινωνική διάσταση καλύπτει τις θρησκείες, τις θεολογίες και τους θρησκευτικούς παράγοντες (ιδιώτες, κρατικούς και μη παράγοντες, κοινότητες, οργανισμούς). Αυτή η διάσταση είναι και η άμεσα ορατή και πολιτικά εμπλεκόμενη. Η πολιτισμική διαδικασία καλύπτει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις και ιδέες, τη θρησκευτική ταυτότητα και διάλογο και τα θρησκευτικά σύμβολα. Αυτή η διαδικασία είναι αργής εξελίξεως και αποκτά σταδιακά πολιτικό βάρος και βάθος. Οι δύο αυτές διαδικασίες έλαβαν χώρα τα τελευταία εξήντα χρόνια και συνεχίζονται με πολλαπλούς και σύνθετους τρόπους, είτε ανεξάρτητα η μια από την άλλη είτε με αμοιβαία αλληλεπίδραση και αλληλοϋποστήριξη.³⁰

Η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση μπορεί να θεωρηθεί και ως προϊόν της κρίσεως του εκσυγχρονισμού. Η αναγέννηση της θρησκευτικής πίστεως συνιστά ένα είδος πολιτισμικής κριτικής προς τον κόσμο που μας έχει οδηγήσει ο εκσυγχρονισμός. Σηματοδοτεί το

29. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen: *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, 2011. σ. 18.

30. Gregorio Bettiza: *The Global Resurgence of Religion and the Desecularization of Foreign Policy, 1990-2012*, Thesis to LSE, August 2012, σ. 26.

τέλος της μοντέρνας πίστεως στην ιδέα της προόδου και στην αισιοδοξία για τη δυνατότητα της επιστήμης και της τεχνολογίας να επιλύσει τα προβλήματα που έχουν ανακύψει στο σύγχρονο κόσμο. Η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση σε καμία περίπτωση δεν σηματοδοτεί το τέλος του ορθολογισμού, αλλά καταδεικνύει το τέλος της εμπιστοσύνης αποκλειστικά στην κοσμικότητα. Επίσης θα ήταν εσφαλμένο να προσεγγισθεί η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση μόνο μέσα από φακούς όπως «σύγκρουση των πολιτισμών» «φονταμενταλισμός» ή θρησκευτικός «εξτρεμισμός», σαν να είναι η θρησκευτική αναγέννηση μια «παρέκλιση» από τον ούτως ή άλλως «σύγχρονο» κόσμο.³¹

5. ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΣΗ

Οι περισσότεροι θεωρητικοί των διεθνών σχέσεων θεωρούν ως αφετηρία του σύγχρονου κρατικού συστήματος στην Ευρώπη το 1648. Ο τερματισμός του τριακονταετούς πολέμου, με την *Ειρήνη της Βεστφαλίας* σηματοδότησε το τέλος της θρησκευτικής εξουσίας στην Ευρώπη και την ανάδυση της κοσμικής εξουσίας. Η υποτιθέμενη υπεροχή της κοσμικής ισχύος και εξουσίας έγινε σαφώς η θεμελιακή και ιδεολογική και οργανωτική αρχή τόσο της *Αμερικανικής* (1776) όσο και της *Γαλλικής* (1789) Επαναστάσεως. Σταδιακά όλες οι ευρωπαϊκές χώρες αποδέχθηκαν την αρχή της υπεροχής της κοσμικής πολιτικής ισχύος επί

31. Scott Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave, New York, 2005, σ. 42-45.

της θρησκευτικής αρχής. Με την πάροδο του χρόνου η αρχή αυτή διαδόθηκε και στον υπόλοιπο πλανήτη, λόγω της εξαπλώσεως της ευρωπαϊκής επιρροής στον κόσμο, μέσω του ιμπεριαλισμού, της αποικιοκρατίας και της διευρύνσεως του εμπορίου.³²

Η αντίληψη της θρησκείας φαίνεται να είναι αρκετά σαφής. Ανεξαρτήτως της ποικιλίας αλλά και της ποιότητας των ορισμών, υπάρχουν δύο σημαντικά στοιχεία που τη χαρακτηρίζουν. Πρώτον, η θρησκεία είναι ένα μοναδικό οντολογικό ζήτημα, το οποίο καλύπτει ολόκληρο το παγκόσμιο ιστορικό και πολιτισμικό φάσμα. Η θρησκεία εκφράζεται με ποικίλες μορφές, ενώ ο πυρήνας της εδράζεται στο διαφορετικό πλαίσιο αντιλήψεως και προτάσεως για την πραγματικότητα. Δεύτερον, για να καταστεί σαφής η έννοια της θρησκείας πρέπει να υπάρξει αξιολόγηση, σύγκριση και διάκριση σε σχέση με το «μη θρησκευτικό», δηλαδή το κοσμικό. Επομένως η θρησκεία και η εκκοσμίκευση συνιστούν μια δυαδική εννοιολογική αντίθεση, η οποία διαμορφώνει ένα ζεύγος αντιλήψεων. Η θρησκεία και η εκκοσμίκευση είναι αντιλήψεις αμοιβαία και ιστορικά συνδεδεμένες με την Ευρωπαϊκή Λατινική Χριστιανοσύνη. Η θρησκεία είναι αναμφισβήτητο στοιχείο της Χριστιανοσύνης, αλλά η εκκοσμίκευση είναι αρχέτυπη θεολογική προσέγγιση, μοναδική στη Δυτική Χριστιανοσύνη. Συνοπτικά, οι πηγές του ζεύγους θρησκεία – εκκοσμίκευση είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τη δυτική παράδοση και φυσικά όχι μόνο με τη θρησκευτική.³³

32. Jeffrey Hayens: *An Introduction to International Relations and Religion*, 2nd ed. Routledge, 2013, σ.16 -17.

33. Stephen Dawson: *The Religious Resurgence. Problems*

Η εκκοσμίκευση συνιστά μια διαδικασία κοινωνικής αλλαγής, η οποία ενσωματώνει τρία αλληλένδετα στοιχεία. Πρώτον, τη διαφοροποίηση των κοσμικών θεσμών (π.χ. κράτος, ελεύθερη αγορά, αυτοδιοίκηση) από αυτούς της θρησκείας (π.χ. εκκλησία), δεύτερον τον περιορισμό της θρησκευτικής πίστεως και τρίτον την ιδιωτικότητα της θρησκευτικής πίστεως και πρακτικής.^{34, 35} Η εκκοσμίκευση είναι συνδεδεμένη με τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού. Ο εκσυγχρονισμός θεωρήθηκε ως ο καταλύτης σε σχέση με την παραδοσιακή θρησκεία και φυσικά τον τρόπο ζωής και κοινωνικής στάσεως και συμπεριφοράς που απορρέει από αυτή. Στην πορεία της κοινωνικής αλλαγής καθώς ο εκσυγχρονισμός ενισχύετο, η θρησκεία υποχωρούσε. Κατά συνέπεια έχανε και κρίσιμα στοιχεία της όπως η δημόσια προβολή, η επιρροή της θρησκείας αυτής καθ'αυτής και των ηγετών της, η κοινωνική της χρησιμότητα ως πηγή ηθικών αξιών, αλληλεγγύης και επιλύσεως κοινωνικών προβλημάτων, αλλά και ως αρχή της εξ' αποκαλύψεως αληθείας έναντι των επιστημονικών ανακαλύψεων. Έτσι, η επιρροή της θρησκείας άρχισε να υποχωρεί από τη δημόσια σφαίρα και να περιέρχεται στην ιδιωτική. Σταδιακά, η καθολική αλή-

and Opportunities for International Relations Theory, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 27.

34. Jose Casanova: *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, σ. 19-20.

35. Jose Casanova: Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, *The Hedgehog Review*, Spring-Summer 2006, σ. 7-22.

θεια της θρησκείας, μετέπεσε σε βαθειά προσωπικές πεποιθήσεις.³⁶ Ωστόσο, «παρότι οι τάσεις εκκοσμικεύσεως λαμβάνουν χώρα στα πλούσια έθνη, αυτό δεν σημαίνει ότι συνολικά ο κόσμος έχει γίνει λιγότερο θρησκευτικός. Οι κοινωνίες των προηγμένων βιομηχανικά χωρών έχουν μετακινηθεί προς πλέον κοσμικούς προσανατολισμούς, τα τελευταία πενήντα χρόνια. Σε κάθε περίπτωση, ο κόσμος σήμερα, συνολικά, έχει περισσότερους ανθρώπους με παραδοσιακές θρησκευτικές αντιλήψεις, περισσότερο από κάθε άλλη φορά, και αυτοί αποτελούν ένα αυξημένο ποσοστό του παγκόσμιου πληθυσμού».³⁷

Η εκκοσμίκευση και τα αποτελέσματά της θεωρήθηκαν μη αναστρέψιμα. Επίσης η εκκοσμίκευση εκτός από μια ιστορική διαδικασία, επιδιώκει να διαδραματίσει και κανονιστικό ρόλο μεταξύ θρησκείας και πολιτικής. Η σχέση αυτή οικοδομήθηκε σε δύο πολιτικούς μύθους. Ο πρώτος είναι αυτός της «θρησκευτικής βίας» σύμφωνα με τον οποίο η θρησκεία αποτελεί παγκόσμιο συστατικό της ανθρώπινης κουλτούρας συνδεδεμένη με τον παραλογισμό, τον διχασμό, την αδυναμία συμβιβασμού και τις τάσεις προς τον αυταρχισμό. Συνεπώς για την εδραίωση μιας διαρκούς ειρήνης είναι απαραίτητος ο διαχωρισμός της θρησκευτικής από την κοσμική σφαίρα (πολιτική, δημόσια

36. Stephen Dawson, *The Religious Resurgence: Problems and Opportunities for International Relations Theory*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations Under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 23-24.

37. Pippa Norris, Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, 2004, σ. 5.

ζωή, δικαιοσύνη, οικονομία κτλ).³⁸ Αυτό οδήγησε στο δεύτερο μύθο, αυτόν του «φιλελευθερισμού», σύμφωνα με τον οποίο ο κίνδυνος της θρησκευτικής βίας μπορεί να ελεγχθεί με την επιβολή του «φιλελεύθερου κράτους», στο οποίο η πολιτική γίνεται καθαρά κοσμική και η θρησκεία περιορίζεται στην ιδιωτική σφαίρα. Η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση προκαλεί την αντίληψη της θρησκείας η οποία μεταφράζεται με αυτόν τον τρόπο, όπως επίσης και την άποψη ότι η κοσμική επιχειρηματολογία μπορεί να παρέχει μια ουδέτερη στάση ερμηνείας της θρησκείας και ότι ανοίγει τη δυνατότητα για πολλαπλούς τρόπους να είσαι «μοντέρνος», να γίνεσαι «προοδευτικός» και «ανεπτυγμένος» εναρμονισμένος με μια ευρεία ποικιλία πολιτισμικών και θρησκευτικών παραδόσεων.³⁹ Δηλαδή, το πρόβλημα ήταν η θρησκεία και ειδικότερα η εγγενής τάση της για βία και αναταραχή. Ως λύση του προβλήματος, για να εμπεδωθεί η τάξη και η ειρήνη, παρουσιάστηκε το κοσμικό φιλελεύθερο κράτος.

Οι δύο αυτοί μύθοι δούλεψαν παράλληλα αλλά και συγκρουσιακά για έναν καλύτερο κόσμο. Φυσικά όχι μόνο για να διαχωρίσουν την πολιτική και τη θρησκεία αλλά για να δημιουργήσουν και τους ιστορικούς όρους ώστε αυτός ο διαχωρισμός να θεωρηθεί η κανονικότητα για αμφότερες πολιτική και θρησκεία. Έτσι η εκκοσμίκευση έγινε η κανονικότητα για την πολιτική.

38. William T. Cavanaugh: *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, 1999, σ. 3-14.

39. Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave, New York, 2005, σ. 21-69.

Η θρησκεία στο χώρο της πολιτικής θεωρήθηκε ως εγγενής ανωμαλία (π.χ. Ισλαμική Επανάσταση στο Ιράν, Ισλαμικό Κράτος κτλ). Ενώ ο φονταμενταλισμός αντιμετωπίσθηκε ως νέα μορφή θρησκείας με κύριο χαρακτηριστικό την αντίδραση στον εκσυγχρονισμό.⁴⁰

Τέλος, θεωρείται ότι η θρησκευτική δραστηριότητα δημιουργεί αναθεωρητικές τάσεις και συνθήκες πίεσεως προς την «καθεστηκυία τάξη», δηλαδή την εκκοσμίκευση. Αυτό προκύπτει από την επιδίωξη εφαρμογής του θρησκευτικού νόμου σε ευρείες ομάδες του πληθυσμού, είτε από την διασύνδεση της θρησκείας με την «τρομοκρατία» ή με την τάση προς ακραίες πολιτικές δράσεις, είτε με την πολεμική εναντίον άλλων θρησκειών ή δογμάτων της ίδιας θρησκείας και τέλος την αποδοχή της θρησκείας ως αποφασιστικού συγκρουσιακού παράγοντα.

6. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Η σύζευξη της πολιτικής με τη θρησκεία γίνεται μέσω της πολιτικής θεολογίας, δηλαδή, των θρησκευτικών ιδεών γύρω από τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας. Ως εκ τούτου η θεολογία είναι πολύ σημαντική πολιτικά. Όσοι ασχολούνται είτε με τη θεολογία είτε με την πολιτική και το παραγνωρίζουν θέτουν εαυτόν αυτομάτως σε μειονεκτική θέση. Θεολογία γενικώς θεωρείται ο διάλογος για τον Θεό και τα

40. Daniel Philpott, Timothy Samuel Shah: *The Fall and Rise of Religion in International Relations: History and Theory*, Columbia University Press, New York, 2011, σ. 34–37.

ανθρώπινα όντα καθώς και η σχέση αυτών με το Θεό. Ἡ πολιτική ασχολείται με χρησιμοποίηση της ισχύος για την οργάνωση και λειτουργία μιας κοινωνίας ή κοινότητας ανθρώπων, ενώ πολιτική θεολογία είναι η ανάλυση και η κριτική των πολιτικών ρυθμίσεων (συμπεριλαμβανομένων πολιτισμικών, ψυχολογικών, κοινωνικών και οικονομικών πτυχών) εδραζόμενη επί των διαφορετικών ερμηνειών των μεθόδων του Θεού, σε σχέση με τον κόσμο.⁴¹

Το έργο της πολιτικής θεολογίας αντιμετωπίζεται με διαφορετικούς τρόπους. Πρώτον, η πολιτική θεωρείται «δεδομένη», δηλαδή, ασχολείται με τη δημόσια εξουσία και έχει τη δική της κοσμική αυτονομία, ενώ η θεολογία έχει διακριτό ρόλο ασχολούμενη με τη θρησκευτική πίστη και τις κοινότητες των πιστών. Στην περίπτωση αυτή η πολιτική θεολογία ενδεχομένως να διασυνδέει τη θρησκευτική πίστη με τα ευρύτερα κοινωνικά ζητήματα, χωρίς να καταργεί την αυτονομία εκάστης. Δεύτερον, η θεολογία έχει κρίσιμη επίδραση στην πολιτική. Τότε αυτή παρεμβαίνει αποφασιστικώς σε όλο το φάσμα δράσεως της πολιτικής (πολιτική, κοινωνία, οικονομία, κτλ). Ο ρόλος τότε της πολιτικής θεολογίας είναι να αποκαλύψει τις αστοχίες του πολιτικού λόγου και πράξεως, οι οποίες παράγουν ανισότητες πολιτικές, οικονομικές, ταξικές, φύλου, φυλετικές κτλ και να αντιμετωπισθούν, ώστε η θεολογία να λειτουργήσει ως παραγωγός δικαιοσύνης. Τρίτον, η θεολογία και η πολιτική είναι παρεμφερείς δραστηριότητες και οι δύο παράγουν «μεταφυσικές» εικόνες γύρω από τις οποίες

41. William T. Cavanaugh and Peter Scott: *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, 2004, σ. 1.

οργανώνονται οι κοινότητες. Όλες οι πολιτικές έχουν ενσωματωμένη θεολογία, καθώς «όλες οι σημαντικές αντιλήψεις για τη σύγχρονη θεωρία του κράτους είναι κοσμικοποιημένες θεολογικές αντιλήψεις».⁴² Επίσης συγκεκριμένες μορφές οργανώσεως είναι εγγενείς σε δόγματα όπως για παράδειγμα της Αγίας Τριάδος, της εκκλησίας, και της εσχατολογίας. Πολιτική και θεολογία χρησιμοποιούν από κοινού την υλική βάση και την πολιτισμική υποδομή. Στην περίπτωση αυτή ο ρόλος της πολιτικής θεολογίας είναι να αποκαλύψει τις εσφαλμένες θεολογικές προσεγγίσεις, οι οποίες ενισχύουν υποτιθέμενες «κοσμικές» πολιτικές και να προωθήσουν πολιτικές εγγενείς της πραγματικής θεολογίας.

Αυτό που καθιστά την πολιτική θεολογία διακριτή από τις άλλες μορφές της και τον πολιτικό λόγο είναι η αποκλειστική της προσπάθεια να διασυνδέσει το λόγο περί του Θεού με την οργάνωση του κοινωνικού σώματος στο χώρο και στο χρόνο.⁴³ Επομένως, με βάση τα προαναφερθέντα η πολιτική θεολογία είναι το «όχημα» που διασυνδέει τη θρησκεία με την πολιτική και φυσικά και με τη διεθνή πολιτική.

7. Η ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΩΣ ΠΑΡΑΓΟΝΤΑΣ ΤΩΝ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Η θρησκεία στο δυτικό κόσμο έχει αντιμετωπισθεί επιφανειακά. Αντί να θεωρηθεί ως ένα κανονικό στοι-

42. Carl Schmitt: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, (Μετ. George Schwab), MIT Press, Cambridge, 1985, σ. 36.

43. William T. Cavanaugh and Peter Scott: *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, 2004, σ. 2.

χείο της πολιτικής, όπως τόσα άλλα, χαρακτηρίστηκε ως φονταμενταλισμός, εξτρεμισμός, ακραία, πολεμική, αδιάλλακτη. Οι θρησκείες υποβιβασθήκαν σε θεσμούς, θεωρούμενοι πολύ εύκολο να αντιμετωπισθούν, όπως τόσοι άλλοι μη-κρατικοί κοινωνικο-πολιτικοί παράγοντες. Στο διεθνές πλαίσιο η θρησκεία θεωρήθηκε υποσύνολο ζητημάτων, τα οποία κατηγοριοποιήθηκαν ως σημαντικότερα αυτής, όπως οι θεσμοί, η τρομοκρατία και η κοινωνία.⁴⁴

Η θρησκεία παραγκωνίστηκε από την οπτική των διεθνών σχέσεων και της διεθνούς πολιτικής για μια σειρά από λόγους. Πρώτον οι διεθνείς σχέσεις όπως και άλλες κοινωνικές επιστήμες θεμελίωσαν την ύπαρξή τους στην απόρριψη της θρησκείας. Έτσι για τις διεθνείς σχέσεις, αρχέτυποι παράγοντες όπως η θρησκεία και ο εθνικισμός, δεν είχαν θέση στη σύγχρονη κοινωνία ή στην ορθολογιστική ερμηνεία της λειτουργίας του κόσμου. Δεύτερον, οι διεθνείς σχέσεις είναι η πλέον δυτικότερη κοινωνική επιστήμη, η οποία σταθερά έχει αγνοήσει τη θρησκεία. Τρίτον, η μελέτη των διεθνών σχέσεων επηρεάστηκε από το συμπεριφορισμό και από τη χρησιμοποίηση ποσοτικών μεθοδολογιών. Με αποτέλεσμα ό,τι δεν μπορεί να μετρηθεί να αγνοείται και, κατά συνέπεια, η θρησκεία που ανήκει σε αυτή την κατηγορία να περιθωριοποιηθεί. Τέταρτον, οι μεγάλες θεωρίες των διεθνών σχέσεων βασίστηκαν σε προϋποθέσεις οι οποίες εξαιρούσαν τη θρησκεία από τους σημαντικούς παράγοντες. Έτσι η απόρριψη της

44. Vendulka Kubálková: Towards an International Political Theology, *Millennium: Journal of International Studies*, 2000, τομ. 29, τ. 3, σ. 682-683.

θρησκείας από την πολιτική, στο δυτικό κόσμο, έφθασε στο επίπεδο του δόγματος και της ιδεολογίας και ενεγράφη στον γενετικό κώδικα των διεθνών σχέσεων.⁴⁵

Η θεμελίωση των διεθνών σχέσεων μετά το τέλος των ευρωπαϊκών θρησκευτικών πολέμων του 16ου και 17ου αιώνα και το κυρίαρχο κράτος-έθνος, που προέκυψε, είναι ο θεσμός που πιστώθηκε την ειρήνη και την ασφάλεια, ενώ η θρησκεία παραγκωνίσθηκε στην ιδιωτική σφαίρα με βάση την αρχή, *cuius regio eius religio* (ο κυβερνήτης προσδιορίζει τη θρησκεία στην επικράτειά του), ενώ θεσμοθετήθηκε ο πλουραλισμός και η αρχή της μη αναμείξεως στα εσωτερικά μεταξύ των κρατών. Αυτά αποτέλεσαν τις νέες ιερές και απαραβίαστες αρχές της Βεσπφαλιανής διεθνούς τάξεως. Αποτέλεσμα αυτών ήταν να θεωρείται η εμπλοκή της θρησκείας στις πολιτικές υποθέσεις ως η απόλυτη απειλή κατά της τάξεως, της σταθερότητας και του πολιτικού ελέγχου. Σε αυτό το πλαίσιο γενικώς κινήθηκαν τα πράγματα σχεδόν μέχρι το τέλος του 20ού αιώνα, όταν επανεμφανίσθηκε η θρησκεία στο προσκήνιο της διεθνούς πολιτικής.⁴⁶

Οι διεθνείς σχέσεις εν πολλοίς έχουν την αντίληψη ότι αποτελούν μέρος του έργου του Διαφωτισμού, ενώ θεωρούν ότι διαθέτουν προνομιακή πρόσβαση στη γνώση και στα κοινωνικά φαινόμενα. Η θρησκεία και ο Διαφωτισμός δεν είχαν ποτέ καλή σχέση, είτε

45. Jonathan Fox and Shmuel Sandler: *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave, New York, 2004, σ. 9-10, 11.

46. Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito: *The Return from Exile. An Introduction*, στο Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito: *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Palgrave, New York, 2003, σ. 1-2.

θεωρητικά, είτε πολιτικά. Ο Διαφωτισμός επιδίωκε την αντικατάσταση του παραδοσιακού κόσμου, βασισμένου στη θρησκεία, με έναν καθολικό σύγχρονο κόσμο, βασισμένο στην ατομικότητα και στον ορθολογισμό. Επίσης, το σύγχρονο διεθνές δίκαιο, αναμφισβήτητα ο προκάτοχος των διεθνών σχέσεων, γεννήθηκε υπό την αιγίδα της δηλώσεως του Alberico Gentili «Silete theologi in munere alieno!» (Σιωπή θεολόγοι για θέματα ξένα προς το πεδίο σας!). Αυτό σηματοδότησε συμβολικά το τέλος του σχολαστικού κόσμου και την έλευση μιας νέας εποχής, της Βεστφαλιανής εποχής, όπου η διεθνής πολιτική θα αντιμετωπιζόταν από την κοσμική παρά τη θεολογική σκοπιά.⁴⁷

Με βάση τα προαναφερθέντα, οι προκαταλήψεις της εκκοσμίκευσης σε βάρος της θρησκείας είχαν πολύ ισχυρές επιρροές στους δυτικούς ακαδημαϊκούς και πολιτικούς κύκλους, επί της υποθέσεως ότι η πολιτικοποιημένη θρησκεία οδηγεί πάντοτε στην πολιτική αστάθεια, στην ανεξέλεγκτη κατάσταση των διεθνών υποθέσεων, στην φονταμενταλιστική / εξτρεμιστική πολιτική και στην τρομοκρατία. Αποτέλεσμα αυτής της μυωπικής προσεγγίσεως ήταν η παράβλεψη και η παραγνώριση του θετικού ρόλου που θα μπορούσε να διαδραματίσει η πολιτικοποιημένη θρησκεία σε πεδία όπως, ο εκσυγχρονισμός, ο εκδημοκρατισμός και η οικοδόμηση της ειρήνης, σε πολλές χώρες τόσο του

47. Fabio Petito: The Contemporary Ambiguities of Religions as a Source of Civilisational Identity, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 65.

λεγόμενου δυτικού όσο και του μη δυτικού κόσμου, καθώς και η συνεισφορά της στη δημιουργία μιας νέας παγκόσμιας πολιτισμικής ισορροπίας.⁴⁸

Από την 11η Σεπτεμβρίου και εντεύθεν η κατάσταση έχει μεταβληθεί δραστικά. Έχει ανακύψει μια αναγέννηση της θρησκείας και του πολιτισμικού πλουραλισμού που δημιουργεί νέες συνθήκες τόσο σε κοινωνικό επίπεδο όσο και στο πλαίσιο των διεθνών σχέσεων και της πολιτικής. Αυτό δημιουργεί προκλήσεις προς τη δυτική κουλτούρα του νεωτερισμού και των ενσωματωμένων θεσμών της στη διεθνή κοινωνία. Επίσης οδηγεί στην εκτίμηση ότι η θρησκεία έχει καταστεί ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες επιρροής στις παγκόσμιες υποθέσεις, ωστόσο παραμένει ένας από τους συντελεστές που ελάχιστα έχουν εξετασθεί, στη μελέτη και στην πρακτική των διεθνών σχέσεων.⁴⁹

Η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση έχει σημαντικές επιπτώσεις στη σκέψη των διεθνών σχέσεων. Οι διεθνείς σχέσεις έχουν πρόβλημα εμπλοκής με τη θρησκεία, ενώ η θρησκεία μπορεί να καταστεί ανατρεπτική για τη θεωρία των διεθνών σχέσεων. Επίσης δημιουργεί για τις διεθνείς σχέσεις θεωρητικές προκλήσεις συγκρίσιμες με αυτές που προέκυψαν μετά το πέρας

48. Fabio Petito: *The Contemporary Ambiguities of Religions as a Source of Civilisational Identity*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 65.

49. Timothy Samuel Shah: *Introduction: Religion and World Affairs: Blurring the Boundaries* στο Timothy Samuel Shah, Alfred Stepan, Monica Duffy Toft, (eds.): *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, σ. 1-12.

του Ψυχρού Πολέμου ή την ανάδειξη της παγκοσμιοποιήσεως. Η επιστροφή της θρησκείας από την εξορία μπορεί να χειραφετήσει τις διεθνείς σχέσεις από τις δικές τους θεωρητικές αγκυλώσεις. Γενικά, οι διεθνείς σχέσεις δεν έχουν επαρκή θεωρητική κατανόηση της θρησκείας και ειδικότερα της παγκόσμιας θρησκευτικής αναγεννήσεως. Ωστόσο, πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη ότι η θεολογική και η θρησκευτική σκέψη έχει συνεισφέρει στην κουλτούρα των διεθνών σχέσεων από την εποχή της Αναγεννήσεως. Η σύγχρονη θρησκευτική σκέψη φέρνει νέους τρόπους σκέψεως γύρω από τις κοινωνικές αλλά και πολιτικές επιπτώσεις των πολλαπλών συστημάτων θρησκευτικής πίστεως, οι οποίες είναι παρούσες στον κόσμο.

Η θρησκευτική αναγέννηση δημιούργησε εκ των πραγμάτων προκλήσεις για την ένταξη της θρησκείας ως παραμέτρου της διεθνούς πολιτικής. Για να καταστεί αυτό εφικτό ένα από τα ζητήματα που ανακύπτει είναι να προσδιορισθεί το επίπεδο της θρησκευτικότητας του σύγχρονου κόσμου. Δηλαδή αν ο κόσμος είναι περισσότερο θρησκευτικός σήμερα από ότι στο παρελθόν ώστε να εξαχθούν συμπεράσματα για τη διεθνή πολιτική. Το επίπεδο της θρησκευτικότητας είναι πολύ δύσκολο αφενός μεν να καταστεί μετρήσιμο, αφετέρου δε να εκφρασθεί και ως αντίληψη και ως μεταβλητή σε μια θεωρία. Δηλαδή να μετρηθεί η ποσότητα και η ποιότητα της θρησκείας. Η θρησκεία-μεταβλητή, με βάση την προτεσταντική αντίληψη, δηλαδή ως σύνολο πεποιθήσεων, περιορίζεται απολύτως στη θεολογία και στην πολιτική θεολογία για τις διεθνείς σχέσεις. Μια διευρυμένη πλέον θεωρητική βάση αποτελεί η

διάκριση μεταξύ της λειτουργικής (όχι τι, αλλά πώς πιστεύουν οι άνθρωποι: δηλαδή η «πρακτική») και της ουσιαστικής (αυτό που πιστεύουν οι άνθρωποι: δηλαδή ένα σύνολο πεποιθήσεων ή δογμάτων, δηλαδή το «ον») προσεγγίσεως της θρησκείας.⁵⁰ Συνεπώς, αν γίνει κατανοητό το σύνολο των πεποιθήσεων ενός συγκεκριμένου δρώντος, θα είναι εύκολο να καταλήξουμε σε συμπεράσματα για τη συμπεριφορά του. Επομένως η πίστη μπορεί να μετρηθεί, με βάση την υπόθεση ότι ένα συγκεκριμένο σύνολο πεποιθήσεων μπορεί επηρεάσει την πολιτική συμπεριφορά ή τις πολιτικές επιλογές ενός δρώντος και ως τούτου να κατηγοριοποιηθεί όπως κάθε άλλη παράμετρος στο πρότυπο ενός λογικού μοντέλου του δρώντος.⁵¹ Ενδεχομένως ο κόσμος να φαίνεται διαφορετικός μετά την άνοδο της θρησκείας, απλά επειδή δίπλα στην οπτική της εκκοσμίκευσης προστέθηκε και αυτή της θρησκείας, ωστόσο ο κόσμος δεν έχει αλλάξει δραματικά, ίσως απαιτείται η επαναπροσέγγιση με βάση νέα «εργαλεία», ώστε να μπορεί να αξιολογηθεί η όποια διαφορά. Η μεταβολή που προκλήθηκε από τη θρησκευτική αναγέννηση δημιουργεί πολλά θεωρητικά και πρακτικά προβλήματα, για τον τρόπο με τον οποίο θα ενσωματωθεί η θρησκεία (ποσοτικά και ποιοτικά)

50. Mona Kanwal Sheikh: How does Religion Matters? Pathways to Religion in International Relations, *Review of International Studies*, 2012, τ. 38, σ. 379.

51. Jodok Troy: 'Little do they know...' How (Not) to Theorise Religion and International Relations, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 32.

στις θεωρίες των διεθνών σχέσεων, ώστε να προκύψει ένα σαφές αποτέλεσμα στη διεθνή πολιτική.⁵²

Αναλυτικότερα για την παραμετροποίηση της θρησκείας είναι απαραίτητο να ληφθούν υπόψη τα κατωτέρω. Πρώτον, η «μέτρηση» της θρησκείας με βάση ένα συγκεκριμένο σύνολο θρησκευτικών πεποιθήσεων μιας ομάδος, οδηγεί συχνότατα σε σύγχυση μεταξύ ταυτότητας και αιτίας. Επειδή πολλές φορές σε μία σύγκρουση οι αναφερόμενες αιτίες δεν είναι τίποτε άλλο ἐκτός από αβάσιμοι ισχυρισμοί, όταν εμπλέκονται δύο πλευρές με διαφορετική ταυτότητα είναι πολύ εύκολο και δελεαστικό να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι αιτία της συγκρούσεως είναι οι αντίστοιχες ταυτότητες, ειδικά δε αν αυτές είναι θρησκευτικές. Δεύτερον, υποτιμάται ο «αφοσιωμένος δρων», ο οποίος απαντάται στη θρησκεία και στην τρομοκρατία. Δηλαδή το άτομο ή η ομάδα η οποία ενεργεί ανεξαρτήτως ορθολογιστικού υπολογισμού και προβαίνει σε ακραίες ενέργειες και θυσίες με βάση, μια δεοντολογική εκτίμηση της καταστάσεως. Τρίτον, υπάρχει δυσχέρεια στην απάντηση του ερωτήματος, γιατί η θρησκεία οδηγεί σε ακραίες και βίαιες πολιτικές δράσεις. Συχνά αγνοείται ότι υπάρχει σημαντική διαφορά μεταξύ αφηρημένων εννοιών (π.χ. δίκαιος πόλεμος, τζιχάντ, πασιφισμός, κλπ.) και ανεπίσημων θρησκευτικών ιδεών, πρακτικών και σύμβολων τα οποία χρησιμοποιούνται ἔξω από το

52. Stephen Dawson: *The Religious Resurgence: Problems and Opportunities for International Relations Theory*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 26.

θεσμοθετημένο πλαίσιο ακόμη και με βίαιο τρόπο.⁵³

Μια εύκολη λύση του ζητήματος της ενσωματώσεως της θρησκείας στις υπάρχουσες θεωρίες διεθνών σχέσεων, φαίνεται να είναι αυτή της «ομογενοποιήσεως». Δηλαδή, η προσθήκη της θρησκείας στις θεωρίες και η ανάμειξή της με τα υπόλοιπα στοιχεία τους, μέχρι να βρεθεί η σωστή αναλογία και να ισορροπήσει το «διάλυμα», δηλαδή η θεωρία. Όμως αυτό είναι εξαιρετικά απλουστευτικό. Η θρησκευτική αναγέννηση πυροδότησε μια σειρά διαλόγων γύρω από τη θρησκεία, τις διεθνείς σχέσεις και τη διεθνή πολιτική. Ο πρώτος αφορά στην παραμέληση της μελέτης και της εντάξεως της επιρροής της θρησκείας στη διεθνή πολιτική. Θεωρείται ότι η Ισλαμική επανάσταση στο Ιράν έδωσε ένα πρώτο έναυσμα γι' αυτό το ζήτημα, ωστόσο η θρησκεία κρατήθηκε στο περιθώριο. Ως αιτία αυτού μπορεί να εκληφθεί η προσπάθεια από τους διαχειριστές της παγκόσμιας πολιτικής σκέψης να πιέσουν το Ιράν για μετασχηματισμό με κοσμικό και δημοκρατικό τρόπο (δυτικός τρόπος), αντί να του αναγνωρίσουν το δικαίωμα να δημιουργήσει μια πολιτική τάξη, η οποία να είναι αντιπροσωπευτική και δημοκρατική, αλλά να ανταποκρίνεται ταυτοχρόνως και στις παραδοσιακές του αρχές.⁵⁴ Ο δεύτερος έχει επικεντρωθεί στο ερώτημα γιατί η θρησκεία έχει παραμεληθεί.

53. Jodok Troy: 'Little do they know...' How (Not) to Theorise Religion and International Relations, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 32.

54. Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave, New York, 2005, σ. 3.

Οι περισσότεροι θεωρούν ότι την ευθύνη φέρει η θεωρία της εκκοσμίκευσης, η οποία προέβλεπε το «θάνατο» της θρησκείας στη σύγχρονη εποχή.⁵⁵ Άλλοι αντιμετωπίζουν τη θρησκεία ως πολιτικό μύθο, με κανονιστικές επιδιώξεις, και όχι ως πραγματικότητα.⁵⁶ Τέλος, επειδή η θρησκεία ήταν δύσκολο να ενταχθεί λειτουργικά στη θεωρία των διεθνών σχέσεων. Ο τρίτος διάλογος αφορά στη μελέτη μιας σειράς θρησκευτικών παραγόντων (παγκόσμια θρησκευτική οπτική, θρησκευτική νομιμοποίηση, θρησκευτικά κράτη, κτλ) οι οποίοι επιδρούν στην παγκόσμια πολιτική και για τους οποίους δεν έχει γίνει ουσιαστική και συστηματική προσπάθεια ώστε να ενσωματωθούν στις υπάρχουσες θεωρίες των διεθνών σχέσεων. Ο τέταρτος και ίσως ο σημαντικότερος αλλά και ο δυσχερέστερος, αφορά στον τρόπο εντάξεως της θρησκείας στη θεωρία των διεθνών σχέσεων. Οι σύγχρονες θεωρίες δεν είναι ικανές να συλλάβουν την έννοια της θρησκείας σε όλες της τις διαστάσεις και ως εκ τούτου δεν είναι δυνατόν να τη διαχειρισθούν στις διεθνείς σχέσεις και κατ' επέκταση στη διεθνή πολιτική. Νέες θεωρίες δεν έχουν διαμορφωθεί. Νέες ιδέες έχουν εμφανισθεί οι οποίες υποβοηθούν στην κατανόηση της συμβολής της θρησκείας στη διεθνή πολιτική, αλλά δεν έχει αναπτυχθεί ολοκληρωμένη θεωρία. Στην προσπάθεια εντάξεως της θρησκείας λόγω της ανεπάρκειας των θεωριών των διεθνών σχέσεων,

55. Eva Bellin: Faith in Politics. New Trends in the Study of Religion and Politics, *World Politics*, Vol. 60, Issue 02, January 2008, σ. 315-347.

56. Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave, New York, 2005, σ. 21.

προτάθηκε η δημιουργία ενός υποπεδίου που θα ονομάζεται Διεθνής Πολιτική Θεολογία, προκειμένου να καταπολεμηθεί η στατικότητα των δυτικών κοινωνικών επιστημών που παραμένουν απρόθυμες ή ανίκανες να χειρισθούν τις θρησκείες ως σημαντικούς κοινωνικούς παράγοντες, ισότιμα με τις άλλες κοινωνικές δυνάμεις. Χρησιμοποιώντας το πρότυπο για τη Διεθνή Πολιτική Οικονομία, το οποίο έγινε προκειμένου να μελετήσει τις επιπτώσεις και επιδράσεις της οικονομίας στη διεθνή πολιτική.⁵⁷ Ωστόσο λίγοι είναι εκείνοι οι οποίοι επιχειρούν να συνδυάσουν έστω και σε περιορισμένη έκταση στοιχεία της θρησκείας στη θεωρία. Χωρίς αξιόπιστη θεωρία είναι πολύ δύσκολο να γίνει εκτίμηση για εξεγέρσεις, εμφυλίους πολέμους και πολυεθνικά ζητήματα, όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα. Γενικώς οι προσπάθειες να ενσωματωθεί η θρησκεία στη θεωρία των διεθνών σχέσεων ή και να δημιουργηθούν νέες θεωρίες είναι στα αρχικά στάδια.⁵⁸

8. ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Η θρησκεία επιβίωσε της μακροχρόνιας εξορίας και είναι πάλι παρούσα στο πεδίο των εξελίξεων της διεθνούς πολιτικής. Η επανάκαμψη αυτή δεν είναι ούτε τόσο απλή ούτε τόσο ανέφελη και σε καμία πε-

57. Vendulka Kubalkova: Toward an International Political Theology, στο Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito, *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Palgrave, 2003, σ. 79-103.

58. Nukhet A. Sandal and Jonathan Fox: *Religion in International Relations Theory, Interactions and Possibilities*, Routledge, 2013, σ. 1-3.

ρίπτωση δεν συνιστά επάνοδο στο προ-βεστφαλιανό καθεστώς και δεν είναι φυσικά ούτε τόσο ευπρόσδεκτη από πολλούς, πλην όμως αποτελεί ένα γεγονός. Αναμφισβήτητα το κεκτημένο της προ-βεστφαλιανής περιόδου έχει μεταβληθεί άρδην ενώ η μακροχρόνια εξορία της θρησκείας αποτελεί μια βαθιά εμπειρία μετασχηματισμού και «αλλαγής σκέψευς». Τίθεται λοιπόν το ερώτημα, έχει η θρησκεία προσαρμοσθεί στα νέα παγκόσμια δεδομένα και είναι έτοιμη να προσανατολισθεί στον άξονα της ειρήνης και της συνυπάρξεως ή σε αυτόν της συγκρούσεως;

Η επιρροή της θρησκείας στο σύγχρονο πεδίο της διεθνούς πολιτικής και της γεωπολιτικής έγινε ορατή στο πλαίσιο: Πρώτον, των λεγόμενων «Νέων Πολέμων» (Υβριδικοί, Μικροί Πόλεμοι, Σύγκρουση Χαμηλής Εντάσεως, κτλ), όπου η πολιτική βία συχνά εκδηλώνεται εντός «αποτυχημένων» κρατών με πολιτικό αντικειμενικό σκοπό την απόκτηση ισχύος, στη βάση φαινομενικά παραδοσιακών πολιτικών ταυτότητας (έθνος, φυλή, θρησκεία).⁵⁹ Δεύτερον, του θρησκευτικού φονταμενταλισμού και της διεθνούς τρομοκρατίας. Τρίτον, της ανησυχίας για μια ενδεχόμενη «συγκρούση πολιτισμών». Τέταρτον, της αυξανόμενης, ενδεχομένως, επιρροής των εσωτερικών θρησκευτικών συμφερόντων και δράσεων, για δυναμικότερη εξωτερική πολιτική, ορισμένων κρατών.⁶⁰

59. Mary Kaldor: *New & Old Wars. Organized Violence in the Global Era*, Polity, 2012, 3rd ed. σ. 1-2, 71, 79.

60. Fabio Petito: In Defense of Dialogue of Civilizations: The Contemporary Ambiguities of Religion as a Source of Civilizational Identity in International Relations, στο *Dialogue of Cultures and Partnership of Civilizations the Making of a Global Culture*, St. Petersburg, 2010, σ. 174.

Η θρησκευτική αναγέννηση προκαλεί προβληματισμό, αν οι νέες πρωτοβουλίες για την ένταξη της θρησκείας στη διεθνή πολιτική, διαμορφώνουν μια νέα και πιο ολοκληρωμένη ατζέντα ή απλώς συνεχίζουν να υποστηρίζουν τις παλαιές προσεγγίσεις, παγιδευμένες στο δίπολο. Επίσης, σχετικά με το αν τα κράτη εμπλέκουν τη θρησκεία ως εταίρο στη χάραξη της πολιτικής και ποια συμφέροντα καθορίζουν την ατζέντα ώστε να ενεργήσουν κατ' αυτό τον τρόπο. Η θρησκεία δεν πρέπει πλέον να αγνοείται· αυτό είναι δεδομένο. Στις Ηνωμένες Πολιτείες ως διορθωτική κίνηση, για την επαναφορά της θρησκείας στη διεθνή πολιτική, αναλήφθηκε η προσπάθεια της «επιχειρησιακής αξιοποίησης της θρησκείας». Πρακτικά δηλαδή, εφαρμόσθηκε η εξής αντίληψη: Οι μετριοπαθείς θρησκευόμενοι θα υποστηριχθούν, θα γίνουν κατανοητές οι θέσεις τους και θα ενισχυθούν, ενώ οι φονταμενταλιστές θα ταυτοποιηθούν, θα περιθωριοποιηθούν ή θα ανανήψουν. Με βάση αυτό το σκεπτικό τα θρησκευτικά προβλήματα θα αμβλυνθούν και η θρησκευτική ελευθερία θα επικρατήσει στον κόσμο. Για την εφαρμογή αυτής της προσεγγίσεως, θρησκευτικοί αντιπρόσωποι θα ενσωματωθούν στις πολιτικές διαδικασίες λήψεως και εφαρμογής της αποφάσεως. Δυστυχώς όμως διαπιστώθηκε ότι «η προσπάθεια για την επιχειρησιακή αξιοποίηση της θρησκείας είναι περιορισμένη μόνο σε προγράμματα βιτρίνα και σε συγκεκριμένες λειτουργικές θέσεις. ... μόνο πολύ λίγοι, περιορισμένες ειδικότητες εντός των ενόπλων δυνάμεων, έχουν αναλάβει την αποκλειστική αποστολή αποκτήσεως και χρησιμοποίησεως της γνώσεως γύρω από θρησκευτικά στοιχεία και

παράγοντες». ⁶¹ Το νέο αφήγημα απλώς αντικατέστησε εξ ορισμού την κοσμική προσέγγιση με τη θρησκεία στη διεθνή πολιτική. Δηλαδή η σχεδίαση για την αντιμετώπιση του ζητήματος, κινήθηκε πάλι στο γνωστό δίπολο εκκοσμίκευση-θρησκεία. Επίσης σχεδιάστηκε η «στρατηγική επιχειρησιακή αξιοποίηση της θρησκείας», η οποία περιλαμβάνει νομικές και διοικητικές πρωτοβουλίες για τα θρησκευτικά ζητήματα ανά τον κόσμο. Αυτή δημιουργεί προϋποθέσεις για διεθνείς επεμβάσεις προς διασφάλιση της θρησκευτικής ελευθερίας, για τη δημιουργία θρησκευτικώς ανεκτών θεμάτων και παρέχει οδηγίες προς τις κυβερνήσεις για την ανάπτυξη και διαχείριση θρησκευτικώς ανεκτικών κοινωνιών. Η προσπάθεια αυτή για αποκατάσταση της θρησκείας στη διεθνή δημόσια ζωή και τη διάδοση του γνωστικού υποβάθρου που την ακολουθεί, διαμορφώνει καινούργιες θρησκευτικές και πολιτικές πραγματικότητες, ανά τον κόσμο. Προσδιορίζονται, αποδεκτοί χώροι για θρησκεία και αποδεκτές μορφές θρησκείας, οι οποίες ρυθμίζονται νομικά και πολιτικά, τοπικώς και διεθνώς. ⁶²

Πριν την 11η Σεπτεμβρίου στο χώρο των διεθνών σχέσεων σταθερή άποψη ήταν ότι η θρησκεία πρέπει να μείνει έξω από την παγκόσμια τάξη πραγμάτων. Ενώ μετά την 11η Σεπτεμβρίου, συνεχίστηκε η ίδια λογική με δύο εξαιρέσεις. Πρώτον, η θρησκεία είναι συμβατή με τη διεθνή πολιτική, όταν επικίνδυνες μορφές της

61. Liora Danan: *Mixed Blessings: U.S. Government Engagement with Religion in Conflict-Prone Settings*, Center for Strategic and International Studies (CSIS), Washington DC, August 2007, σ. 25.

62. Elizabeth Shakman Hurd: *International politics after secularism*, *Review of International Studies*, 2012, τ. 38, σ. 944-946.

διαφεύγουν του ελέγχου του κράτους και απαιτείται διεθνής συνεργασία για την αντιμετώπισή τους. Δεύτερον, η θρησκεία είναι επίσης συμβατή, όταν δύναται να χρησιμοποιηθεί διεθνώς για την προαγωγή του καλού. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί μέσα από προγράμματα ανθρωπιστικής βοήθειας και αναπτύξεως, μεταβατικές δικαστικές ενέργειες κτλ. Οι δύο αυτές «πλευρές» της θρησκείας, δηλαδή η επικίνδυνη και η ειρηνική θρησκεία, είναι αυτό που έχει χαρακτηριστεί από τον Tony Blair, ως «οι δύο όψεις της πίστewς».⁶³ Άρα, η προσπάθεια για τη στρατηγική επιχειρησιακή αξιοποίηση της θρησκείας, επικεντρώνεται στη λογική της περιθωριοποίησης της επικίνδυνης και της ενισχύσεως της ειρηνικής θρησκείας. Επομένως η λογική των «δύο όψεων της πίστewς», συμπυκνώνει το μείζον της συγχρόνου θεωρίας και πράξεως για τη σύζευξη της θρησκείας και της διεθνούς πολιτικής. Φυσικά αυτό οδηγεί σε νέες μορφές εξουσίας, τόσο στο πεδίο της διεθνούς πολιτικής όσο και της θρησκείας. Έτσι παρέχεται το ειδικό προνόμιο, της κατανοήσεως της θρησκείας και της ενισχύσεως συγκεκριμένων θρησκευτικών παραγόντων και θεσμών. Ωστόσο, ο Blair υπενθυμίζει ότι «αυτοί οι οποίοι αισθάνονται ότι η πίστη τους καταπιέζει να ενεργήσουν με καταστροφικό τρόπο για τον αμοιβαίο σεβασμό, πρέπει να πεισθούν ότι αυτή είναι η εσφαλμένη ανάγνωση της πίστewς τους».⁶⁴

63. Tony Blair: *Taking faith seriously*, 23 Dec 2011, (πρόσβαση 10/1/2020 <https://www.project-syndicate.org/commentary/taking-faith-seriously?barrier=accesspaylog>).

64. Tony Blair: *Taking faith seriously*, 23 Dec 2011, (πρόσβαση 10/1/2020 <https://www.project-syndicate.org/commentary/taking-faith-seriously?barrier=accesspaylog>).

Βεβαίως αυτό προκαλεί προβληματισμό, καθώς κάποιες θρησκείες ή κάποιες εκδοχές τους, διακρίνονται για την ελάχιστη προσήλωσή τους στον αμοιβαίο σεβασμό και απαιτούνται πιο δυναμικές και αυστηρές διαδικασίες για να πεισθούν προς τούτο. Σύνηθες παράδειγμα είναι το Ισλάμ, για το οποίο υπάρχει η προειδοποίηση ότι «ο διάλογος διευρύνεται για το αν η σαρία θα συνυπάρχει με την εκκοσμίκευση, τη δημοκρατία ή ακόμη και τον εκσυγχρονισμό».⁶⁵ Το αφήγημα λοιπόν για την αποκατάσταση της θρησκείας βασίζεται στην αντίθεση κοσμικό vs θρησκευτικό, η οποία στην πραγματικότητα δεν υπήρξε ποτέ καθώς η θρησκεία δεν ήταν ποτέ απύσχα από τις δομές της εξουσίας. Όμως η προσπάθεια της αποκαταστάσεως της θρησκείας αλλάζει τον κόσμο. Η δυναμική της ρυθμίσεως της θρησκείας έχει απεικονισθεί σε τοπικές και κρατικές αρμοδιότητες, για κάποιο χρόνο, μέχρι να βρεθεί κάτι καινούργιο που θα προσδιορισθεί ως «θρησκεία». Αυτά συμβαίνουν ενώ παράλληλα στο πλαίσιο της παγκοσμιοποιήσεως, λαμβάνουν χώρα η από-εθνικοποίηση, η από-εδαφοποίηση (κατάργηση ή περιορισμένος ρόλος των συνόρων) και ο επανασχεδιασμός της νομικής και πολιτικής εξουσίας. Αυτή η πολυεθνική δυναμική είναι πολύ κοντά στα κράτη, τα επηρεάζει πιέζοντας προς μια νέα τάξη πραγμάτων και χρήζει συστηματικής παρακολούθησεως.⁶⁶

65. Toni Johnson, Mohammed Aly Sergie «Islam: Governing under Sharia», *Council on Foreign Relations Backgrounder* (New York: 23 July 2014), (<https://www.cfr.org/backgrounder/islam-governing-under-sharia>).

66. Elizabeth Shakman Hurd: International politics after secularism. *Review of International Studies*, 2012, τ. 38, σ. 947-953.

Τα κράτη πρέπει να εκπονούν εθνικές στρατηγικές για την επιβίωση, την ασφάλεια και την προάσπιση των εθνικών τους συμφερόντων. Αυτό επιβάλλει να συμπεριλάβουν μεταξύ των άλλων παραγόντων και τη θρησκεία σε συνδυασμό με το ρόλο που διαδραματίζει, στη διαμόρφωση του ισοζυγίου ισχύος στις περιοχές του εθνικού τους ενδιαφέροντος. Το γενικό πλαίσιο ειρήνης / συγκρούσεως για το οποίο εκπονείται μια στρατηγική είναι σχετικά εύκολο να κατανοηθεί και να εφαρμοστεί. Ωστόσο, έχει παρατηρηθεί ότι οι θρησκευτικοί παράγοντες, είτε παραγνωρίζονται είτε υποτιμώνται και δεν διασυνδέονται με τους επιθυμητούς στόχους, με αποτέλεσμα να τίθενται λόγω αυτών των ελλείψεων σε κίνδυνο, ενίοτε σοβαρό, τα εθνικά συμφέροντα. Ως εκ τούτου απαιτείται μια κατά το δυνατό τυποποιημένη προσέγγιση ώστε να καταστεί δυνατή η ανάλυση, η κατανόηση και η εφαρμογή των θρησκευτικών παραμέτρων από τους υπευθύνους χαράξεως της στρατηγικής. Στο πλαίσιο αυτό θα παρουσιασθούν τέσσερις μέθοδοι, οι οποίες είναι «δυναμικές» και έχουν δυνατότητα εφαρμογής σε παγκόσμιο πλαίσιο.⁶⁷ Πρώτη, η δυναμική της συγκρούσεως. Όταν το κοσμικό και το θρησκευτικό πεδίο, είναι επισήμως διαχωρισμένα. Η δυναμική της συγκρούσεως έχει τις ρίζες της στην έννοια της Βεσφαλίας για το διαχωρισμό της θρησκείας και του κράτους. Η θρησκεία θεωρείται υποδεέστερη και τίθεται υπό τον κρατικό έλεγχο,

67. John A. Rees: *The Four Religions of Foreign Policy*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 45-54.

με στόχο τη διαμόρφωση μιας κοσμικής κοινωνίας. Δεύτερη, η δυναμική της συμπράξεως (συνδυασμός). Όταν οι κοσμικές και οι θρησκευτικές δυνατότητες συνδυάζονται και συνεργάζονται για την οικοδόμηση ενιαίας πολιτικής κουλτούρας. Η Ευρωπαϊκή εμπειρία είναι αυτή της συγκρούσεως και του διαχωρισμού. Αντιθέτως, «στις Ηνωμένες Πολιτείες ο θρίαμβος της εκκοσμίκευσης ήλθε με τη βοήθεια της θρησκείας παρά σε βάρος της, ενώ τα όρια μεταξύ τους είναι τόσο απροσδιόριστα, με βάση τα ευρωπαϊκά εκκλησιαστικά πρότυπα, οπότε είναι ασαφές που το κοσμικό τελειώνει και που η θρησκεία αρχίζει».⁶⁸ Η θρησκεία έτσι γίνεται μια έκφραση της ελευθερίας του πολίτη και μια μορφή κοινωνικού κεφαλαίου για την οικοδόμηση του έθνους και της κοινωνίας. Τρίτη, η δυναμική του εξαναγκασμού. Οι θρησκευτικοί παράγοντες στοχοποιούνται και εκδιώκονται από τη δημόσια ζωή, υπό την απειλή και την εφαρμογή κρατικής βίας. Αυτή η δυναμική έχει τις σύγχρονες ρίζες της στον κομμουνισμό και στον αναπτυσσόμενο κόσμο, όπου η ισχυρή εκκοσμίκευση καταπιέζει τη θρησκεία ως επιτακτική ανάγκη για την επιτάχυνση του εκσυγχρονισμού. Σε αντίθεση με τους πολιτικούς πολιτισμούς της Δυτικής Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής, στα πλαίσια του εξαναγκασμού, ο κοσμικός εκφοβισμός μεταφέρεται μέσω του πολιτικού αυταρχισμού και του στρατιωτικού έλεγχου. Η θρησκεία μπορεί να χρησιμοποιηθεί από αυτά τα καθεστώτα, αλλά περισσότερο, γίνεται

68. José Casanova: Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, *The Hedgehog Review* / Spring & Summer 2006, σ. 12.

στοιχείο της ταυτότητας και αντιστάσεως των λαϊκών στρωμάτων κατά της κοσμικής καταπίεσεως.⁶⁹ Τέταρτη, η δυναμική της συνεπιλογής. Η πολιτική κουλτούρα διαμορφώνεται πάνω στις αντιλήψεις, θεσμούς και νόμους μιας κυριαρχούσας θρησκευτικής παραδόσεως. Η δυναμική της συνεπιλογής μπορεί να θεωρηθεί ως συνέπεια του εξαναγκασμού. Πολλά κράτη, ιδίως στον ισλαμικό κόσμο, χρησιμοποιούν στην ισχυρή πλειοψηφία θρησκευτικές παραδόσεις για την ανάπτυξη της εθνικής και πολιτισμικής ενότητας, παράγοντας μια ποικιλία πολιτικών καθεστώτων από την απόλυτη μοναρχία (Σαουδική Αραβία) στην κληρική ολιγαρχία (Ιράν) και δημοκρατία (Ινδονησία).⁷⁰

Οι ανωτέρω δυναμικές έχουν τη δυνατότητα να χρησιμοποιηθούν ως «πολιτικές οπτικές» από τους υπεύθυνους εκπονήσεως και εφαρμογής της εθνικής στρατηγικής ώστε να κατανοήσουν τον πολιτικό πολιτισμό κρατών και περιφερειών όπου διακυβεύονται εθνικά τους συμφέροντα. Προφανώς, στον ίδιο γεωπολιτικό χώρο δεν επαρκεί μια μόνο δυναμική για να περιγράψει ολόκληρο το πλαίσιο, ενδεχομένως θα απαιτηθούν περισσότερες ακόμη και όλες για να προκύψει μια σαφής και αξιόπιστη εκτίμηση. Επιπλέον, αν αλλάξουν οι πολιτικές συνθήκες πιθανόν να επαναπροσεγγισθεί και ο χαρακτηρισμός και η θέση της θρησκείας, από πολιτική σκοπιά. Το πλαίσιο των τεσ-

69. Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave-MacMillan, New York, 2005, σ. 3-7

70. Man-Li Gu, Eduard J. Bomhoff: Religion and Support for Democracy: A Comparative Study for Catholic and Muslim Countries, *Politics and Religion*, 5 (2012), σ. 280-316.

σάρων δυναμικών παρέχει ένα λειτουργικό μηχανισμό για την κατανόηση σημαντικών ζητημάτων, γύρω από τη θρησκεία, την πολιτική και την εθνική στρατηγική, καθώς διευρύνει το πεδίο της αναλύσεως μακράν μιας περιορισμένης και ενίοτε απατηλής δυαδικής προσεγγίσεως του τύπου *θρησκευτικό-κοσμικό*.

Σήμερα, η διεθνής κοινωνία βιώνει μια διαδικασία μετασχηματισμού, η οικονομική ισχύς μεταφέρεται προς την Ανατολή, παρατηρείται μια άνοδος του αυταρχισμού έστω και υπό τον μανδύα της δημοκρατίας, ενώ λαμβάνουν χώρα τεράστιες μετακινήσεις πληθυσμών από την Ανατολή προς τη Δύση, και η παγκόσμια ισορροπία βρίσκεται υπό επανεξέταση. Η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση δεν σχετίζεται με αυτές τις διαρθρωτικές αλλαγές, αλλά εκ των πραγμάτων συνιστά και αυτή έναν παράγοντα. Είναι απαραίτητο να αναγνωρισθεί η εμφάνιση ενός νέου πολυπολικού κόσμου, στον οποίο είτε θα λάβει χώρα η συγχώνευση των «σύγχρονων» πολιτικών αξιών και πρακτικών με τις παραδοσιακές, είτε θα υπάρξει σύγκρουση. Οι τοπικές αναφορές και οι τρόποι διαβίωσης, οι οποίες συχνά βασίζονται σε θρησκευτικές παραδόσεις, θα είναι ο κανόνας παρά η εξαίρεση. Κινούμεθα προς μια μετα-κοσμική, παγκόσμια τάξη πραγμάτων και διεθνή πολιτική. Η διαδικασία αυτή θα είναι αργή και παρατεταμένη. Ο μετασχηματισμός αυτός θα λάβει χώρα μέσω κρίσεων, όπου θα τεθούν σε αμφισβήτηση η κοσμική αλλά και η θρησκευτική σφαίρα, η πολιτική και το διεθνές σύστημα, αλλά και οι μεταξύ τους σχέσεις. Η δομή της διεθνούς κοινωνίας η οποία θα προκύψει είναι πολύ δύσκολο να έχει τα χαρακτηρι-

στικά του ευρωπαϊκού πολιτισμικού μοντέλου και του φιλελεύθερου υποδείγματος. Επομένως απαιτείται ένα νέο πνευματικό πλαίσιο, προς μια μετα-κοσμική διεθνή σκέψη, η οποία δεν πρέπει να περιορισθεί μόνο στην ανακλαστική χαρτογράφηση των προκλήσεων και των σχέσεων αυτών, αλλά μια πρωτοποριακή σκέψη η οποία θα καθοδηγήσει αποτελεσματικά τους εμπλεκόμενους παράγοντες στη νέα παγκόσμια ισορροπία που θα διαμορφωθεί.⁷¹

Η θρησκεία και η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση θα συνεχίσουν να επηρεάζουν τη διεθνή πολιτική σε μια ανοιχτή αντιπαράθεση με την εκκοσμίκευση αλλά και τις άλλες δυνάμεις που εμπλέκονται στη διεθνή πολιτική, με τρόπους που περιγράφονται στη συνέχεια. Η θρησκευτική ταυτότητα επηρεάζει σε διεθνές επίπεδο τις συμμαχίες και τις συγκρούσεις. Ο βασικός θεωρητικός σε αυτό το πεδίο είναι ο Huntingdon. Θεωρεί ότι τα κράτη με παρόμοιες θρησκευτικές ταυτότητες θα συμπήξουν συμμαχίες, ενώ η σύγκρουση θα λάβει χώρα μεταξύ κρατών που ανήκουν σε διαφορετικά θρησκευτικά μπλοκ. Παρότι ο Huntingdon για να στοιχειοθετήσει την άποψή του χρησιμοποίησε τους όρους «πολιτισμός» και «κουλτούρα», επειδή στην περιγραφή τους έδωσε ένα σαφές θρησκευτικό πρόσημο, κατέστησαν θρησκευτικής βάσεως παράμετροι. Ενώ δύναται να θεωρηθεί υπερβολικό ότι η θρησκεία

71. Fabio Petito: *The Contemporary Ambiguities of Religions as a Source of Civilisational Identity*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 68.

αποτελεί παράγοντα διαμορφώσεως συμμαχιών, αν και υπάρχουν παραδείγματα περί του αντιθέτου, ωστόσο αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο το οποίο μπορεί να επηρεάσει την πολιτική απόφαση. Παράδειγμα αποτελεί η απόρριψη της συμμετοχής της Τουρκίας στην Ευρωπαϊκή Ένωση, όπου μια ομάδα χριστιανικών κρατών απορρίπτει ένα αλλόθρησκο κράτος. Βεβαίως υπάρχει και ο αντίλογος καθώς θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει ότι η Τουρκία είναι μέλος του NATO, δηλαδή μιας χριστιανικής στρατιωτικής συμμαχίας, από την οποία τον τελευταίο καιρό αν δεν αποστασιοποιείται, κατ' ελάχιστον εφαρμόζει μια ιδιότυπη πολιτική. Η απάντηση στην παρατήρηση αυτή θα μπορούσε να είναι ότι οι πολιτισμικοί και οικονομικοί δεσμοί, αλλά και τα ανοικτά σύνορα μεταξύ των μελών της Ευρωπαϊκής Ένώσεως, είναι πολύ ισχυροί παράγοντες. Επομένως, η θρησκευτική ταυτότητα είναι σοβαρότερος συντελεστής συμμετοχής στην Ευρωπαϊκή Ένωση σε σχέση με αυτή στο NATO.^{72, 73}

Η θρησκεία δύναται μέσω της νομιμοποίησεως της κυβερνήσεως και των πολιτικών της επιλογών να διαδραματίσει υποστηρικτικό ή υπονομευτικό ρόλο στην εσωτερική πολιτική σκηνή ενός κράτους. Κατ' αναλογία αυτό δύναται να τύχει εφαρμογής και στη διεθνή πολιτική. Γενικώς οι πολιτικοί δύνανται να αξιοποιήσουν τη θρησκευτική νομιμοποίηση προς τρία ακροατήρια, τον πληθυσμό της χώρας τους, την πολιτική ηγεσία

72. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed, 2018, σ. 197-198.

73. Nukhet A. Sandal, Jonathan Fox: *Religion in International Relations Theory. Interactions and Possibilities*, Routledge, 2013, σ. 179-180.

και τον πληθυσμό του/ων αντιπάλου/ων χωρών και την πολιτική ηγεσία και τον πληθυσμό των ουδετέρων χωρών. Γενικώς επειδή η θεωρία των διεθνών σχέσεων εστιάζει στην ισχύ, η θρησκεία θεωρείται ως μορφή «ήπιας ισχύος» (soft power), με δυνατότητα επηρεασμού και ξένων ακροατηρίων. Εντός αυτού του πλαισίου, η θρησκεία δύναται να προωθήσει την ενσωμάτωση κάποιων αρχών και κανόνων σε εφαρμοζόμενες πολιτικές με αποτέλεσμα να διαμορφώνει ένα σημαντικό νομιμοποιητικό υπόβαθρο. Επίσης η θρησκεία έχει τη δυνατότητα να ενασκήσει τεράστια επιρροή στον εσωτερικό διάλογο μιας χώρας για την εφαρμοζόμενη εξωτερική πολιτική. Τέλος, υπάρχει και η περίπτωση της ρητορικής νομιμοποίησης (π.χ. περιούσιος λαός, θεόσταλτη πολιτική κτλ) για την υποστήριξη της πολιτικής μιας χώρας στη διεθνή αρένα.^{74, 75}

Η οργάνωση των πιστών για πολιτική δράση, από θρησκευτικούς θεσμούς, δύναται να επηρεάσει και τη διεθνή πολιτική, με δύο βασικά τρόπους. Πρώτον, στο εσωτερικό οι θρησκευτικοί θεσμοί οργανώνουν την υποστήριξη ή την αποδοκιμασία της εξωτερικής πολιτικής ή δράσεως μιας χώρας. Δεύτερον, οι θρησκευτικοί οργανισμοί είναι δυνατόν να προσελκύσουν και να στρατολογήσουν σε διεθνή κλίμακα ξένους μαχητές προκειμένου να συμμετάσχουν σε συγκεκριμένη σύγκρουση. Για παράδειγμα οι ξένοι μαχητές που εκπαίδευσε η Αλ Κάιντα στο Αφγανιστάν έφθασαν

74. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed, 2018 σ. 198-199.

75. Nukhet A. Sandal, Jonathan Fox: *Religion in International Relations Theory. Interactions and Possibilities*, Routledge, 2013, σ. 175-176.

τις 70.000 από 60 χώρες. Από τη δεκαετία του 1990, η στρατολόγηση ξένων μαχητών ειδικά στο μουσουλμανικό κόσμο έχει λάβει ενδημική μορφή. Οι ξένοι μαχητές είναι ένα φαινόμενο με διεθνείς επιπτώσεις. Οι χώρες προελεύσεώς τους επιδιώκουν να παρεμποδίσουν τους πολίτες τους να ενταχθούν σε αυτή την κατηγορία, καθώς η συμμετοχή τους συνιστά έμμεση εμπλοκή της χώρας στις συγκρούσεις. Επίσης, επειδή οι ξένοι μαχητές ριζοσπαστικοποιούνται και επειδή είναι και στρατιωτικά εκπαιδευμένοι είναι δυνατόν να αποτελέσουν κατά την επιστροφή στην πατρίδα τους, παράγοντα αστάθειας και ανασφάλειας.^{76, 77}

Η θρησκεία είναι ένα πολυεθνικό γεγονός, εκ φύσεως και χαρακτήρος, καθώς δεν περιορίζεται σε μια χώρα αλλά μεταδίδεται και πέραν των συνόρων της. Επειδή η θρησκεία επαγγέλλεται την αιώνια και πραγματική αλήθεια, η διάδοση αυτής δεν γνωρίζει όρια και ως εκ τούτου έχει θεσμούς και όργανα προς τούτο πέραν των συμβατικών συνόρων. Κλασικό παράδειγμα αποτελεί η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, η οποία έχει διεθνή παρουσία σε όλες σχεδόν τις χώρες του κόσμου. Εντός αυτού του πλαισίου, ενεργεί με μια ευρεία προσέγγιση και ως κράτος ενώ επιδιώκει να επηρεάσει και τις εσωτερικές πολιτικές των κρατών για ζητήματα του ενδιαφέροντός της. Επίσης, πέραν της Καθολικής Εκκλησίας υπάρχουν μικρότερες εκτάσεως και εμβελείας θρησκευτικοί οργανισμοί στη διεθνή σκηνή με ποικιλία

76. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed. 2018 σ. 199.

77. Nukhet A. Sandal, Jonathan Fox: *Religion in International Relations Theory, Interactions and Possibilities*, Routledge, 2013, σ. 176-177.

μέσων και στόχων (εκπαίδευση, φιλανθρωπία, ιεραποστολή, κτλ) και, μέσω αυτών, με ανάλογη πολιτική επιρροή. Με βάση τα προαναφερθέντα θα μπορούσαμε ακωλύτως να ισχυρισθούμε ότι η Καθολική Εκκλησία και το Ισλαμικό Κράτος είναι παρόμοιοι θρησκευτικο-πολιτικοί οργανισμοί. Παρότι, οι στόχοι, τα μέσα και οι μέθοδοι, είναι εντελώς διαφορετικά και οι δύο είναι πολυεθνικοί πολιτικοί παράγοντες, με στόχους που καθοδηγούνται από τη θρησκευτική αντίληψη. Γενικώς διαφόρων τύπων θρησκευτικοί συντελεστές (πολυεθνικοί θρησκευτικοί οργανισμοί, τοπικές οργανώσεις αλλά και ανεξάρτητες προσωπικότητες) επιδιώκουν να επηρεάσουν την εξωτερική πολιτική μιας χώρας αλλά και τη διεθνή πολιτική συνολικά.⁷⁸

Μία σειρά πολυεθνικών ζητημάτων και φαινομένων, τα οποία έχουν θρησκευτικό υπόβαθρο επηρεάζουν τη διεθνή πολιτική. Ένα τέτοιο είναι η διεθνής τρομοκρατία, για την οποία ωστόσο υπάρχουν σοβαρές επιφυλάξεις και ενστάσεις κατά πόσο είναι θρησκευτικής προελεύσεως ή βάσεως. Όμως υπάρχει κάτι αναμφισβήτητο, δηλαδή από τη δεκαετία του 1990 το μεγαλύτερο ποσοστό των τρομοκρατικών ενεργειών ανά τον κόσμο έχει διαπραχθεί από ομάδες οι οποίες έχουν αυτοπροσδιορισθεί ως θρησκευτικές. Αξιοπρόσεκτο στοιχείο αποτελεί η δομή αυτών των ομάδων. Αρχικά ήταν τοπικού χαρακτήρα, σταδιακά όμως εξελίχθηκαν σε διεθνείς, με ανάλογα προγράμματα δράσεως. Η Αλ Κάιντα συγκροτήθηκε από Σαουδαραβικά στοιχεία αντίστοιχα των Αδελφών Μουσουλμάνων της Αιγύ-

78. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed, 2018 σ. 200.

πτου, ενώ στη συνέχεια συμμάχησε με τους Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν. Το Ισλαμικό Κράτος είχε ως αφετηρία τη Συρία, εισέβαλε στο Ιράκ και στη συνέχεια απέκτησε κλάδους και στοιχεία ανά τον κόσμο. Ένα άλλο πεδίο είναι αυτό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η αλληλεπίδραση θρησκείας και ανθρωπίνων δικαιωμάτων πυροδοτεί διεθνή ζητήματα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι μια δυτικής συλλήψεως αντίληψη, η οποία έρχεται σε αντιπαράθεση, ανά τον κόσμο, με τοπικές θρησκευτικές αξίες και αρχές. Η σύγκρουση αυτή προκαλεί διεθνείς εντάσεις οι οποίες επεκτείνονται και τροφοδοτούνται και από άλλα ζητήματα όπως για παράδειγμα, τη θρησκευτική ελευθερία και τα δικαιώματα των γυναικών.^{79, 80}

Η διπλωματία της πίστewς, αποτελεί επίσης ένα στοιχείο επηρεασμού της εξωτερικής πολιτικής μιας χώρας αλλά και του διεθνούς περιβάλλοντος. Φυσικά υπάρχουν πολλές και σοβαρές επιφυλάξεις και αντιρρήσεις για την εφαρμογή της στην πράξη. Πολλοί υποστηρίζουν ότι μπορεί να χρησιμοποιηθούν τα θετικά στοιχεία των θρησκειών ώστε να επιτευχθούν αλλαγές σε διεθνές επίπεδο. Δηλαδή η «θεία διαμεσολάβηση στις ανθρώπινες υποθέσεις» με την οποία μπορεί να επιτευχθεί συμφιλίωση μεταξύ εχθρών, αλληλεγγύη προς τους πτωχούς, ανατροπή της αδικίας και κατανόηση τα οποία είναι έργα του θείου. Θεωρείται ότι κατάλληλος φορέας γι' αυτό είναι η κοινωνία των

79. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed, 2018 σ. 200-201.

80. Nukhet A. Sandal, Jonathan Fox: *Religion in International Relations Theory, Interactions and Possibilities*, Routledge, 2013, σ. 178-9.

πολιτών, έξω από το κυβερνητικό πλαίσιο εστιάζοντας σε αρχές όπως ο πλουραλισμός, η συμμετοχή, η διαμόρφωση ειρήνης, η κοινωνική δικαιοσύνη, η συγχώρηση, η επούλωση συλλογικών τραυμάτων και η εξιλέωση. Η διπλωματία αυτή μπορεί να φαίνεται ελκυστική έξω από τους επισήμους κρατικούς διαύλους αλλά έχει και τις αδυναμίες της καθώς οι θρησκευτικοί παράγοντες έχουν περιορισμένη ισχύ τελικής επιβολής και είναι δυνατόν να έχουν διαφορετικές επιδιώξεις, ακόμη και ανταγωνιστικές, με αυτές των κυβερνήσεών τους. Σε κάθε περίπτωση είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί η διπλωματία της πίστεως ως παράλληλο και συμπληρωματικό στοιχείο της εξωτερικής πολιτικής μιας χώρας.⁸¹

Η παγκόσμια οπτική των πολιτικών ηγετών αλλά και των ανθρώπων είναι δυνατόν να επηρεασθεί από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις και στη συνέχεια να επιδράσει στην πολιτική τους συμπεριφορά στη διεθνή πολιτική. Αυτό δύναται να λάβει χώρα με δύο τρόπους. Πρώτον, με τον επηρεασμό των πεποιθήσεων των πολιτικών ηγετών. «Οι ηγέτες των κρατών μπορεί να ερμηνεύσουν την πραγματικότητα εκτιμώντας την εξωτερική πολιτική μέσα από τους θρησκευτικούς τους φακούς».⁸² Η επιρροή αυτή μπορεί να οδηγήσει σε ακραίες και αδιάλλακτες πολιτικές, καθώς η θρησκεία ασχολείται με «το σύνταγμα της υπέρξεως» και κανένας δεν μπορεί να μην είναι πραγματιστής για

81. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed, 2018 σ. 201-202.

82. Serdar Guner: Religion and Preferences: A Decision-Theoretic Explanation of Turkey's New Foreign Policy, *Foreign Policy Analysis*, τ. 8 (3), 2012, σ. 219.

ζητήματα που προκαλούν την ύπαρξη. Ακόμη και αν η οπτική της πολιτικής ηγεσίας είναι πλήρως πολιτική η θρησκεία μπορεί να επηρεάσει τις αποφάσεις της. Δεν υπάρχουν αποστειρωμένες πολιτικές διαδικασίες. Η θρησκεία λοιπόν κατ' αυτόν τον τρόπο δύναται να επηρεάσει συγκεκριμένες πολιτικές, τα εθνικά συμφέροντα, την οπτική των πολιτικών ηγετών για το παγκόσμιο σύστημα και τα προβλήματά του, όπως επίσης και την επιλογή συμμάχων και εχθρών. Ο δεύτερος τρόπος είναι μέσω των ευρέως διαδεδομένων θρησκευτικών-πολιτικών αντιλήψεων του εντοπίου πληθυσμού, τις οποίες είναι πολύ δύσκολο οι πολιτικοί ηγέτες να αγνοήσουν ακόμη και σε αυταρχικά καθεστώτα.^{83, 84}

Η θρησκεία είναι επισήμως υιοθετημένη σε πολλές χώρες του κόσμου, με την υποστήριξη μίας ή και περισσότερων εξ αυτών. Κατά συνέπεια υπάρχει ποικιλία, θρησκευτικών αντιλήψεων, παγκόσμιας οπτικής ή συστήματος πεποιθήσεων και αξιών, τα οποία δύνανται να επηρεάσουν την ενασκούμενη εξωτερική πολιτική, πέραν του ατομικού επιπέδου των πολιτικών ηγετών. Στην περίπτωση αυτή, υπάρχει μια δομική σχέση μεταξύ θρησκείας και εξωτερικής πολιτικής, η οποία είναι ανεξάρτητη από τις ατομικές απόψεις των πολιτικών ηγετών. Στις χώρες αυτές η θρησκευτική νομιμοποίηση, η θρησκευτική παγκόσμια οπτική των ηγετών και του πληθυσμού είναι ενισχυμένη και η αναζήτηση ομοθρήσκων συμμάχων συγκεντρώνει μεγαλύτερες

83. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed, 2018 σ. 202-203.

84. Nukhet A. Sandal, Jonathan Fox: *Religion in International Relations Theory, Interactions and Possibilities*, Routledge, 2013, σ. 174-5.

πιθανότητες. Κλασικό παράδειγμα χώρας αυτής της κατηγορίας αποτελεί η Σαουδική Αραβία, της οποίας σαφής και διακηρυγμένος στόχος της εξωτερικής της πολιτικής είναι η διάδοση της επικρατούσας σε αυτή αντιλήψεως του Ισλάμ (Γουαχαμπισμός ή Σαλαφισμός), η οποία επιτυγχάνεται όπως περιγράφεται στη συνέχεια. Με ανέγερση και χρηματοδότηση νέων τζαμιών, ισλαμικών πολιτισμικών κέντρων, σχολείων και πανεπιστημίων, όπως επίσης την παροχή υποτροφιών και βοήθειας προσκυνήματος στη Μέκκα. Με τη διάδοση του Κορανίου και άλλων θρησκευτικών κειμένων. Με την προσέλκυση μαθητών από ολόκληρο τον κόσμο, εκπαιδεύεται η νέα γενιά των θρησκευτικών ηγετών και κληρικών οι οποίοι διαδίδουν το Γουαχαμπισμό και έτσι δημιουργείται ένα παγκόσμιο δίκτυο. Επίσης με τη χρηματοδότηση πανισλαμικών οργανισμών για την προώθηση του Γουαχαμπισμού.^{85, 86}

9. ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΓΕΩΠΟΛΙΤΙΚΗ

Η άποψη ότι η θρησκεία και η γεωπολιτική είναι στενά συνδεδεμένες, ίσως δημιουργεί προβληματισμούς, όμως για τους προσεκτικούς παρατηρητές των τεκταινομένων σε παγκόσμιο επίπεδο την τελευταία εικοσαετία αυτό είναι, αν όχι προφανές, τουλάχιστον οφθαλμοφανές. Η δυναμική διάσταση της γεωπολιτικής θα μπορούσε να περιγραφεί ως η τάση των κρατών,

85. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2nd ed, 2018 σ. 203.

86. Nukhet A. Sandal, Jonathan Fox: *Religion in International Relations Theory, Interactions and Possibilities*, Routledge, 2013, σ. 177.

αλλά και μη κρατικών δρώντων, να ενισχύσουν ή να αποκτήσουν τον εδαφικό έλεγχο και την κυριαρχία του, σε βάρος άλλων διεθνών οντοτήτων. Οι βίαιες εκστρατείες διαφόρων ισλαμικών ομάδων, οι οποίες επιδιώκουν να θέσουν υπό τον έλεγχο τους κράτη ή τμήματά τους στη Μέση Ανατολή, στην Αφρική και στην Ασία, για τη δημιουργία ενός νέου καθεστώτος ή ενός νέου χαλιφάτου (Ισλαμικό Κράτος), καθιστούν αναμφισβήτητη τη διασύνδεση μεταξύ γεωπολιτικής και θρησκείας.⁸⁷

Η Βρετανία χρησιμοποίησε τη βιβλική ιστορία της Εξόδου για να δικαιολογήσει τις αποικιοκρατικές επιδιώξεις της (γη της επαγγελίας).⁸⁸ Επίσης ισλαμικές ομάδες έχουν χρησιμοποιήσει θρησκευτικά επιχειρήματα και την ειδική σχέση του Προφήτη με συγκεκριμένο χώρο, προκειμένου να δικαιολογήσουν την επεκτατική τους δράση, ακόμη και εναντίον ομοθρήσκων τους.⁸⁹ Τα παραδείγματα αυτά επιβεβαιώνουν ότι η θρησκεία είναι ενσωματωμένη σε ένα εθνικό αφήγημα για επίτευξη γεωπολιτικών στόχων και γι' αυτό είναι πολύ δύσκολο να προσδιοριστεί ως καθαρά θρησκευτική επιρροή.

87. Gertjan Dijkink, *Shifting Territorial Orders and Religion*, στο Luke Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes (Eds): *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, 2015, σ. 39.

88. John K. Hale: *England as Israel in Milton's writings*, *Early Modern Literary Studies*, (πρόσβαση 10/1/2020 <https://extra.shu.ac.uk/emls/02-2/halemil2.html>).

89. Akbar Ahmed: *The Thistle and the Drone. How America's War on Terror Became a Global War on Tribal Islam*. Brookings Institution Press, Washington, 2013.

Η θρησκεία μπορεί να χρησιμοποιηθεί και ως απάντηση σε ορισμένες εδαφικές τάξεις πραγμάτων στην ιστορία. Το μήνυμα της αγάπης του Χριστιανισμού, ακόμη και πέραν των εθνικών γραμμών, ήταν προσαρμοσμένο στον υπερεθνικό χαρακτήρα της αυτοκρατορικής τάξεως της Ρώμης. Η ρωμαϊκή κυριαρχία επί της Γης, αντισταθμιζόταν, με την αιωνία ζωή της Βασιλείας των Ουρανών, όπου επικρατεί η αγάπη. Η ρωμαϊκή παγκόσμια τάξη αντικατοπτρίσθηκε και στην ονομασία του Ιησού ως «υιός του Θεού». Το 44 π.Χ., λίγο μετά το θάνατό του, η Ρωμαϊκή Γερουσία ανακήρυξε τον Ιούλιο Καίσαρα «θεό». Ο διάδοχός του, ο Αύγουστος, ο οποίος κυβερνούσε όταν ο Ιησούς ήταν μικρό παιδί, χρησιμοποίησε τον τίτλο «υιός του Θεού» (*divi filius*). Επομένως πολλοί από αυτούς που αναφέρθηκαν στον Ιησού ως «υιό του Θεού» γνώριζαν πολύ καλά ότι μια λατινική μορφή της φράσεως, εχρησιμοποιείτο για περιγραφές του Αυγούστου και των διαδόχων του.⁹⁰

Με τη Μεταρρύθμιση τα κυρίαρχα κράτη απώθησαν το θείο από την πολιτική, ωστόσο δεν έμειναν ανεπηρέαστα από αυτό. Καθώς πολλοί θεωρούσαν ότι η Ευρώπη μπορούσε να συγκροτηθεί σε μια ενιαία χριστιανική αυτοκρατορία, υπό τη διακυβέρνηση ενός Αυτοκράτορα-Πάπα, με διπλό ρόλο, έβλεπαν και ως φυσιολογικό τον άμεσο σύνδεσμο μεταξύ της «επίγειας» διακυβερνήσεως και της «θεϊκής» σφαίρας. Οι άνθρωποι της εποχής εκείνης είχαν συνηθίσει να βλέπουν τα γεγονότα του πραγματικού κόσμου ως

90. Daniel Schowalter: *Churches in Context*, στο Michael Coogan (Εκδ.), *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford University Press, 1998, Κεφ. 11.

άμεσες εκδηλώσεις της παρουσίας και της επεμβάσεως του Θεού. Ο διαχωρισμός που δημιουργήθηκε από τους βασιλείς, οι οποίοι έγιναν «αυτοκράτορες στην επίγεια σφαίρα», οδηγούσε στο ερώτημα, με ποιον τρόπο πολλοί διαφορετικοί ηγέτες θα δήλωναν ότι αντιπροσωπεύουν το θείο; Η λύση του προβλήματος ήταν απλή: η απόρριψη της εκπροσωπήσεως του Θεού επί της Γης, ακόμη και από αυτόν τον Πάπα. Ο Λούθηρος προτείνοντας ότι μόνο με *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura* (μόνο με μια πίστη, μόνο με μια χάρη, μόνο με μια Γραφή), είναι δυνατή η επαφή με τον Θεό, απογύμνωσε την εκκλησία από κάθε εξουσία επί των εγκοσμίων. Έτσι, εμμέσως διαμόρφωσε το πλαίσιο της νέας εδαφικής και γεωπολιτικής τάξεως πραγμάτων, καθώς δέχθηκε τη δυνατότητα καλής διακυβερνήσεως σύμφωνα με το θέλημα του Θεού, με την προϋπόθεση ότι αυτό θα γίνεται μέσα από τις Γραφές.⁹¹

Ενώ λοιπόν ο Χριστιανισμός μπορεί να θεωρηθεί ότι αγκάλιασε λίγο ως πολύ μια αυτοκρατορική τάξη πραγμάτων, η άνοδος του Ισλάμ μπορεί να αποδοθεί σε μια ολοκληρωτική επίθεση σε μια τέτοια τάξη. Οι διάφορες εξηγήσεις για την άνοδο του Ισλάμ (πιστοί, εμπόριο κτλ), δεν είναι επαρκείς για μια τόσο ριζική αλλαγή της ζωής και του οράματος των ανθρώπων. Στο τέλος του έκτου προς τις αρχές του εβδόμου αιώνα ο αραβικός κόσμος, ευρίσκετο υπό την απειλή δύο αυτοκρατοριών, της Βυζαντινής από τη Δύση και της Περσικής από την Ανατολή. Η ισχύς αυτών των πανίσχυρων δυνάμεων, έναντι των αραβι-

91. Stuart Elden: *The Birth of Territory*, The University of Chicago Press, 2013, σ. 256-257.

κών φυλών, προήρχετο από την κρατική τους δομή και τη μονοθεϊστική θρησκεία. Η απάντηση ήταν η άμεση πολιτική ενοποίηση των αραβικών φυλών και, όπου αυτή ήταν ανέφικτη, χρησιμοποιήθηκε η θρησκεία, μια μονοθεϊστική προσέγγιση, ανάλογη με αυτή των ισχυρών τους αντιπάλων. Αυτό βοήθησε στην επίτευξη των γεωπολιτικών τους στόχων, με το Χαλιφάτο των Ομεϋαδών, σχεδόν ένα αιώνα αργότερα, να κυριαρχεί σε μια περιοχή που εξετείνετο από τον Ινδό ποταμό έως τον Ατλαντικό ωκεανό.⁹²

Η θρησκευτική οπτική για την πολιτική (εσωτερική και διεθνή) ποτέ δεν χάθηκε από το Μουσουλμανικό κόσμο όπως επίσης δεν δέχθηκε ποτέ τη Βεσφραλιανή αρχή της ασυμβατότητας της θρησκείας με τα παγκόσμια πολιτικά ζητήματα. Επίσης δεν αποδέχθηκε ότι ο θρησκευτικός πόλεμος εναντίον της Χριστιανικής Δύσεως τερματίσθηκε το 1683 στις πύλες της Βιέννης. Αντιθέτως, το 1683 σηματοδοτεί μια μακροχρόνια περίοδο ήττας και ταπεινώσεως από τους Χριστιανούς. Έκτοτε οι Χριστιανοί θεωρείται ότι είναι οι νικητές στον πόλεμο για τον έλεγχο του κόσμου, με θρησκευτικά κριτήρια, καθώς σημαντικά τμήματα του Μουσουλμανικού κόσμου στην Κεντρική και Νότια Ασία, στη Βόρεια Αφρική και στα Βαλκάνια περιήλθαν υπό χριστιανικό έλεγχο. Επίσης είναι σημαντική η επιρροή των Δυτικών Χριστιανικών Κρατών επί του Μουσουλμανικού κόσμου, ακόμη και με στρατιωτικές επεμβάσεις στο Ιράκ, στο Αφγανιστάν, στη Συρία, και στη Λιβύη, οι οποίες απλώς επιβεβαιώνουν και υπογραμμίζουν τη συνέχεια

92. Patricia Crone: *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press, 1987, σ. 231-250.

της ταπεινώσεως των Μουσουλμάνων από τους Χριστιανούς.⁹³ Στον Μουσουλμανικό κόσμο θεωρείται ότι: «*Η αντίδραση της πλειοψηφίας των Μουσουλμάνων έναντι της Δύσεως είναι αμυντική ... Αισθανόμενοι ότι είναι σε κατάσταση πολιορκίας από τη Δύση, είναι μια φυσική τάση εκ μέρους των Μουσουλμάνων να κάνουν ό,τι είναι αναγκαίο προκειμένου να προστατεύσουν τις ισλαμικές τους αξίες*». Επίσης πιστεύουν ότι η κακοδαιμονία της Μουσουλμανικής κοινωνίας είναι αποτέλεσμα της Ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και της Αμερικανικής νεοαποικιοκρατίας. Ο ισλαμικός εξτρεμισμός και η τρομοκρατία είναι αντιδράσεις προς το Δυτικό ιμπεριαλισμό. Η Δύση παραμένει ο επιτιθέμενος και είναι ένοχη για εγκλήματα χειρότερα από αυτά των Μουσουλμάνων και οι χαλαρές αξίες της είναι μέρος της επιθέσεως εναντίον της ισλαμικής κοινωνίας. Η Αμερικανική πολιτική της προωθήσεως της δημοκρατίας είναι εσφαλμένη, γιατί στην πράξη τις περισσότερες φορές υποστηρίζει δικτατορικά καθεστώτα στον Μουσουλμανικό κόσμο και ο πόλεμος εναντίον της τρομοκρατίας είναι ένας πόλεμος εναντίον των Μουσουλμάνων.⁹⁴ Επομένως η πρόσφατη άνοδος της Ισλαμικής βίας εναντίον της Δύσεως δεν συνιστά θρησκευτική αναγέννηση, αλλά τη συνέχεια και μια αλλαγή του ρεύματος μίας εν εξελίξει και από αιώνες συγκρούσεως, με στόχο την ανατροπή της γεωπολιτικής καταστάσεως.

93. Jonathan Fox: *An Introduction to Religion and Politics*, Routledge, 2018, 2nd ed, σ. 197.

94. Douglas Johnston: *Religion, Terror, and Error*, Praeger, 2011, σ. 27-31.

Η παγκοσμιοποίηση προκαλεί συμπίεση του χώρου και του χρόνου και διάβρωση των τοπικών αξιών, με αποτέλεσμα την ανατροπή της ζωής των ανθρώπων σε ολόκληρο τον πλανήτη. Επίσης προκαλεί μια μεταβαλλόμενη εδαφική τάξη, μια νέα γεωγραφία εξουσίας, καθώς το κράτος χάνει κρίσιμα στοιχεία της ισχύος του και αποδυναμώνεται. Προς αυτήν την κατεύθυνση συνεισφέρουν δύο μετασχηματισμοί στην καθιερωμένη διεθνή τάξη. Πρώτον, η εμφάνιση διακρατικών οντοτήτων οι οποίες υπερβαίνουν την εθνική κυριαρχία και εκδίδουν κανόνες οι οποίοι δεν μπορούν πολλές φορές να ελεγχθούν από το κράτος. Όπως, ο Παγκόσμιος Οργανισμός Εμπορίου, το Συμβούλιο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ, κτλ. Δεύτερον, η δημιουργία εξωεδαφικής εξουσίας από κράτη που δημιουργούν διασυνοριακά καθεστώτα μεταξύ γειτονικών κρατών ή ειδικών (βιομηχανικές ή γεωργικές) ζωνών εντός κρατών που εκφεύγουν του εθνικού έλεγχου ή της δημοκρατικής εποπτείας και η οποία συνιστά μια «αποσυναρμολόγηση της εθνικής επικράτειας». Ενώ τα κράτη είναι ακόμη σε θέση να επιβάλουν τους κανόνες τους με βίαια μέσα, το μόνο πειθαρχικό μέσο που έχει τη δυνατότητα να ασκήσει το παγκοσμιοποιημένο διεθνές καθεστώς είναι οι κυρώσεις και ο αποκλεισμός.⁹⁵

Τα ιστορικά παραδείγματα που αναφέρθηκαν βρίσκουν εφαρμογή και στη σημερινή γεωπολιτική πραγματικότητα παρά την αλλαγή των συνθηκών και των προκλήσεων. Η θρησκεία είναι παρούσα προκειμένου να υποστηρίξει τα όποια γεωπολιτικά οράματα.

95. Saskia Sassen: *Territory, Authority, Right*, Princeton University Press, 2006, σ. 1-18.

Σε αυτό το περιβάλλον της παγκοσμιοποίησεως φαίνεται ότι το πολιτικό Ισλάμ κινείται με όραμα την εγκαθίδρυση του χαλιφάτου, με αιχμή του δόρατος την επαναστατική επιλογή μέσω του μουσουλμανικού φονταμενταλισμού και την αυξανόμενη παρουσία στο χριστιανικό χώρο (μεταναστευτικές ροές) και στοιχία κρούσεως το πολιτισμικό και εδαφικό σοκ. Επίσης, φαίνεται να έχει τα χαρακτηριστικά ενός παγκόσμιου κινήματος, από το οποίο ωστόσο απουσιάζει το πολιτικό και ψυχολογικό υπόβαθρο το οποίο θα καταστήσει τα γεωπολιτικά αποτελέσματα εύκολα αποδεκτά. Αντιθέτως, ο Χριστιανισμός έχει απομακρυνθεί από τη διεθνή πολιτική και βασίζεται μόνο στα δυναμικά κινήματά του, τα οποία ωστόσο δεν είναι προσανατολισμένα προς το κράτος-έθνος. Όσον αφορά δε στη διατήρηση του εθνικού εδάφους αφήνεται στην ατομική αντιμετώπιση, καθώς δεν φαίνεται να διαμορφώνεται σχετική προστατευτική ασπίδα.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ιστορικά η θρησκεία στο δυτικό κόσμο τηρήθηκε σε σημαντικότερο βαθμό μακράν της πολιτικής, εσωτερικής και διεθνούς, θεωρούμενη ως απειλή κατά της τάξεως, της σταθερότητας και του πολιτικού ελέγχου. Ο θρησκευτικός δυναμισμός ενισχύθηκε την τελευταία πενήτηνταετία, παγκοσμίως. Αποτέλεσμα αυτού είναι, μέσα από μια σταδιακή και μακροχρόνια διαδικασία, με την αποδοτική χρησιμοποίηση ακτιβιστικής και στενά εμπεπλεγμένης πολιτικής θεολογίας, να εμφα-

νισθεί η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση, στην οποία αμέσως καταλογίσθηκε αποσταθεροποιητικός ρόλος. Η παγκόσμια θρησκευτική αναγέννηση, αιφνιδίασε τόσο τον ακαδημαϊκό όσο και τον πολιτικό κόσμο της δύσεως, αφού διέλαθε της προσοχής τους και επανέφερε τη θρησκεία εκ νέου στο προσκήνιο της παγκόσμιας πολιτικής. Η άνοδος της θρησκείας έθεσε σε αμφισβήτηση την εκκοσμίκευση και τον εκσυγχρονισμό αλλά και την παγκοσμιοποίηση, δηλαδή ένα κοινό φιλελεύθερο μοντέλο για ολόκληρο τον πλανήτη, τρεις βασικές στρατηγικές αντιλήψεις του δυτικού κόσμου, για την ενάσκηση της παγκόσμιας κυριαρχίας, οι οποίες ωστόσο απέτυχαν να δώσουν λύσεις στα προβλήματα, τόσο του δυτικού όσο και του μη δυτικού κόσμου. Η θρησκευτική αναγέννηση: Πρώτον, είναι μια πολιτισμική και κοινωνική διαδικασία η οποία συνδέεται στενά με τον μεταψυχροπολεμικό διάλογο για τον πολιτισμό, όπου οι πολιτισμοί δρουν ως πλαίσια αναφοράς πλέον και όχι ως άμεσοι πρωταγωνιστές της διεθνούς πολιτικής, ενώ πολιτισμικά πρότυπα αλληλεπιδρούν με πολιτικές και οικονομικές δομές ισχύος και τύπους διαφορετικότητας. Δεύτερον, δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως «σύγκρουση πολιτισμών», ως «φονταμενταλισμός» ή ως «θρησκευτικός εξτρεμισμός», αλλά ως παράγοντας της διεθνούς πολιτικής. Τρίτον, συνιστά τμήμα της «εξεγέρσεως εναντίον της δύσεως», των μη δυτικών κρατών, για την απόκτηση πολιτισμικής αυτονομίας και αυθεντικότητας, εναντίον του δυτικού πολιτισμικού ιμπεριαλισμού.

Η διαπάλη, μεταξύ εκσυγχρονισμού, εκκοσμικεύσεως, παγκοσμιοποιήσεως και θρησκευτικής αναγεννήσεως, θα

συνεχισθεί, παράλληλα με την παγκόσμια σύγκρουση για ανακατανομή ισχύος. Σε αυτό το πλαίσιο, ο δυτικός κόσμος κινείται χωρίς τα κατάλληλα θεωρητικά «εργαλεία», αφού δεν έχει καταφέρει να ενσωματώσει τη θρησκεία στις θεωρίες των διεθνών σχέσεων. Έτσι, χωρίς αξιόπιστη θεωρία δεν είναι δυνατόν έχει τις κατάλληλες εκτιμήσεις για συγκρούσεις, εξεγέρσεις, εμφυλίου πολέμους και πολυεθνικά ζητήματα.

Η θρησκεία, θα συνεχίσει να υποστηρίζει στη διεθνή πολιτική, με τη θρησκευτική ταυτότητα, τη θρησκευτική νομιμοποίηση, την αξιοποίηση θρησκευτικών θεσμών για πολιτική δράση, με την πολυεθνική θρησκευτική παρουσία, με την αξιοποίηση πολυεθνικών θρησκευτικών ζητημάτων, με τη διπλωματία της πίστεως, με την αξιοποίηση των θρησκευτικών πεποιθήσεων και με την επίσημη αναγνώριση και χρησιμοποίηση από το κράτος.

Ο δυτικός κόσμος στην προσπάθεια να ενσωματώσει τη θρησκεία στη διεθνή πολιτική, είναι πάλι εγκλωβισμένος στο δίπολο εκκοσμίκευση-θρησκεία, ενώ δεν κατάφερε να την αξιοποιήσει στο πεδίο. Συνεχίζει στην ίδια λογική, δηλαδή η θρησκεία να διατηρηθεί εκτός της διεθνούς πολιτικής, πλην δύο περιπτώσεων, δηλαδή όταν καθίσταται επικίνδυνη και όταν μπορεί να αξιοποιηθεί για την επίτευξη θετικών αποτελεσμάτων. Δηλαδή είναι προσανατολισμένος προς την ενίσχυση της ειρηνικής και την περιθωριοποίηση της επικίνδυνης θρησκείας. Επομένως η στρατηγική του δυτικού κόσμου για τη σύζευξη της θρησκείας με τη διεθνή πολιτική εξαντλείται στη «λογική των δύο όψεων της πίστεως». Η εφαρμογή της στρατηγικής αυτής αλλάζει

τον κόσμο, καθώς οδηγεί στη δημιουργία νέων μορφών εξουσίας τόσο στο πεδίο της διεθνούς πολιτικής, όσο και της θρησκείας ενώ διαμορφώνει καινούργιες θρησκευτικές και πολιτικές πραγματικότητες παγκοσμίως. Επίσης για τον δυτικό κόσμο δεν υπάρχει ρόλος για τη θρησκεία, για τη σχεδίαση και επίτευξη γεωπολιτικών στόχων, σε σχέση με άλλες θρησκείες. Παράλληλα με τα προαναφερθέντα, στα πλαίσια της παγκοσμιοποίησεως λαμβάνει χώρα από-εθνικοποίηση και από-εδαφοποίηση (κατάργηση ή περιορισμένος ρόλος συνόρων) σε συνδυασμό με την περιορισμένη παροχή ασφαλείας.

Όλα αυτά φέρνουν το δυτικό κόσμο σε μειονεκτική θέση, τον υπονομεύουν και τον παγιδεύουν, έναντι άλλων παραγόντων της διεθνούς αρένας. Καταλήγοντας, ο δυτικός κόσμος είναι απαραίτητο να επανεξετάσει τη στρατηγική του, σε σχέση με την ένταξη της θρησκείας στη διεθνή πολιτική, καθώς αυτή θα είναι παρούσα και θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο, στη σύγκρουση για την παγκόσμια κατανομή και ισορροπία ισχύος.



ΟΤΑΝ Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΔΙΑΚΟΝΕΙ ΤΗΝ ΑΛΗΘΕΙΑΝ

Δημητρίου Κ. Γερούκαλη

Ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς μᾶς καθοδηγεῖ οὕτως ὥστε νὰ θεωροῦμε καὶ ἄλλοτε νὰ ἀναζητοῦμε τὰ ὄντα καὶ τὸν κόσμον πέρα ἀπὸ τὸν χρησιμοθηρισμὸν καὶ τὸν ὠφελισμὸν. Νὰ θεωροῦμε δηλαδὴ τὰ ὄντα ὡς ὄντα καὶ ὡς «φορεῖς» ἀληθείας, τὴν ὁποίαν καλεῖται ἀσκητικοερωτικῶς νὰ ἀποκωδικοποιήσει ὁ ἄνθρωπος. Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ βαθύτερος πυρὴν καὶ ἡ κινητήριος δύναμις τῆς ἑλληνικῆς ἐπιστήμης. Ἄλλοι πολιτισμοί, ἀρχαιότεροι ἢ σύγχρονοι τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ, μούσαν τὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν μεταφυσικὴν φυγὴν ἀπὸ τὸν κόσμον πρὸς τὴν ἰδεατὴν περιοχὴν τῆς «ψυχικῆς γαλήνης». Δηλαδὴ, μούσαν τὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν μεταφυσικὴν ἀδιαφορίαν ὡς πρὸς τὸν ὄρατὸν καὶ αἰσθητὸν κόσμον.

Ὅμοίως, ὁ σύγχρονος τεχνοκρατούμενος πολιτισμὸς μυεῖ τὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν ὑπαρξιακὴν λήθην τοῦ κόσμου καὶ τῶν ὄντων πρὸς χάριν ἑνὸς ἐνδοκοσμικοῦ χρησιμοθηρισμοῦ καὶ ἑνὸς ὠφελμιστικοῦ, ὑποκειμενικοῦ παραδείσου, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἀναζητᾶ μίαν βιολογικὴν ἢ ψυχικὴν εὐτυχίαν. Δηλαδὴ, ὁ σύγχρονος

πολιτισμός ὅλο και περισσότερο ἐγκλωβίζεται εἰς τὴν κατανάλωσιν, τὴν βιολογικὴν ἐπιβίωσιν και τὴν τεχνικὴν παραγωγὴν χάριν τοῦ ἀπροσώπου κέρδους.

Σύγχρονη Φυσικὴ και Μαθηματικά

Ὁ ὅρος γραμμικὴ θεωρία ὑποδηλώνει τὴν ιδιότητα ἐκεῖνη συμφώνως πρὸς τὴν ὁποῖαν τό ὅλον εἶναι ἄθροισμα τῶν ἐπὶ μέρους στοιχείων του. Ἀντιθέτως ὁ ὅρος μὴ γραμμικότης ὑποδηλώνει τὴν ιδιότητα ἐκεῖνη τοῦ φυσικοῦ γίνεσθαι συμφώνως πρὸς τὴν ὁποῖαν οἱ ιδιότητες τοῦ ὅλου εἶναι καινοφανεῖς, μὴ ἀναγόμενες προσθετικῶς εἰς τίς ιδιότητες τῶν ἐπὶ μέρους συστατικῶν. Ἀπὸ τὴν ἀποψιν αὐτὴν ἡ γραμμικότης ἰσοδυναμεῖ μὲ ἀναγωγικότητα, ἐνῶ ἡ μὴ γραμμικότης μὲ ὀλιστικὴς (μὴ ἀναγωγίμες) λειτουργίες.

Ὁ Ἀϊνστάιν ἔδειξε ὅτι τόσον ἡ πεδιακὴ πραγματικότητα ὅσο και ἡ σωματιδιακὴ ἔχουν ἓν κοινόν χαρακτηριστικόν: τὴν ἐνέργειαν. "Ἦτοι τά μὲν πεδία δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ μία συνεχὴς κατανομὴ ἐνεργείας εἰς τόν χωρὸν, τά δὲ στοιχειώδη ὑλικά σωματίδια εἶναι τοπικὴς και διακριτὴς συμπυκνώσεις ἐνεργείας. Αὐτὰ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν περίφημον ἐξίσωσιν τοῦ Ἀϊνστάιν $E = mc^2$ συμφώνως πρὸς τὴν ὁποῖαν ἐνέργεια (E) και μᾶζα (m) εἶναι ἐκδηλώσεις τῆς ἰδίας φυσικῆς πραγματικότητος, ἢ ἄλλιῶς ἡ μᾶζα ταυτίζεται μὲ τὴν ἐνέργειαν ὡς φυσικόν αὐτῆς μέτρον. Μὲ τόν ὅρον δὲ ἐνέργεια ἐννοοῦμε εἶδος κοσμικῆς κινήσεως πού ἐμπεριέχεται εἰς τά πεδία και τά σωματίδια.

Εἰς τήν κβαντικήν φυσικήν ή δρᾶσις ἐξωτερικῶν δυνάμεων καταργεῖται χάριν μίας, θά λέγαμε, «πληροφορικῆς» διαδικασίας, συμφώνως πρός τήν ὁποίαν τά φυσικά σώματα «ὀσμίζονται», τρόπον τινά, τά γεωμετρικά χαρακτηριστικά τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου, ἤ καλύτερα τοῦ χωροχρόνου, καί βάσει αὐτῶν καθορίζεται ή κίνησις των.

Μέ άλλα λόγια ὁ χωροχρόνος καί τό βαρυτικόν πεδίον εἶναι μία καί ή αὐτή φυσική πραγματικότης. Ἡ περίφημη δέ προσπάθεια τοῦ Αἰνστάιν διά ἐνοποιήσιν τῶν πεδίων πού κράτησε μέχρι καί τό τέλος τῆς ζωῆς του, δέν ἦτο ἄλλο τι ἀπό τήν ὑπόθεσιν ὅτι καί τό ἤλεκτρομαγνητικόν πεδίον πρέπει νά ταυτίζεται μέ μαθηματικήν (γεωμετρικήν) ιδιότητα τοῦ χωροχρόνου. Δεδομένου δέ ὅτι τά ὑλικά σώματα συνίστανται ἀπό τοπικῶς συμπεπυκνωμένην ἐνέργειαν, ἐνῶ τό πεδίον, τό ὁποῖον πλέον ἔχει ταυτισθεῖ μέ τόν χωροχρόνον, εἶναι ἐν συνεχές ἄπλωμα ἐνεργείας, ὀδηγούμεθα εἰς τήν ἄποψιν ὅτι τόσον ὁ χῶρος καί ὁ χρόνος ὅσον καί τά σώματα μέσα εἰς τόν χῶρον δέν εἶναι ἄλλο τι παρά ἐκδηλώσεις τῆς κοσμικῆς ἐνεργείας ή ὁποία ἐκδηλώνεται ὡς πολλαπλότης συμβαινόντων ή φυσικῶν συμβάντων. Ἔτσι ὁ χῶρος καί ὁ χρόνος μαζί μέ τά ὑλικά σώματα, δηλαδή ὁ χῶρος, ὁ χρόνος καί ή ὕλη, εἶναι «πράγματα» ή ἀλλιῶς πεπραγμένα καί συμβαίνοντα.

Τά ἐπί μέρους στοιχεῖα (ὑποσυστήματα) (α1), (α2), (α3) [...] (αν), τοῦ ἀρχικοῦ φυσικοῦ συστήματος (ἐνιαίου ὄντος) διατηροῦν μεταξύ των μίαν ἐσωτερικήν σχέσιν μέσω τῶν λεγομένων ἀτοπικῶν ἀλληλεπιδράσεων πού τά συγκροτοῦν εἰς ἐνότητα, ἔστω καί ἂν τά ὑποσυστήματα αὐτά χωρικῶς εὐρίσκονται ἀπομεμακρυσμένα.

Οἱ ἀτοπικές δὲ ἀλληλεπιδράσεις πού εἰσάγει ἡ κβαντική θεωρία, λειτουργοῦν ὡς πληροφοριακός μηχανισμός, ὁ ὁποῖος καθιστᾷ τό σύνολον τῶν μερῶν ἐνός φυσικοῦ συστήματος μὴ ἀναγώγιμον ὅλον καί μὴ ἀναγώγιμη ἐνότητα. Ἔτσι ὁποιαδήποτε μεταβολή πού θά ὑποστῆί κάποιον ἀπό τά μέρη (α1), (α2), (α3) [...] (αν) ἀντανανκλᾷ καί ἐπηρεάζει ἤ καταγράφεται καί εἰς τά ὑπόλοιπα, ὄχι μόνο μέσω μεταφορᾶς ἐνεργείας, ἡ ὁποία γίνεται μέ πεπερασμένη ταχύτητα ἀλλά καί μέ ἀκαριαῖες ἀτοπικές πληροφοριακές διαδικασίες. Οἱ ἀτοπικές ἀλληλεπιδράσεις, ὡς πληροφοριακή διασύνδεση τῶν μερῶν μίας φυσικῆς ὄντοτήτος, τήν ὁποῖαν εἰσάγει ἡ κβαντική φυσική, ἀποτελεῖ μία ἀπό τίς μεγαλύτερες προκλήσεις τῆς σύγχρονης φυσικῆς θεωρίας, ἀφοῦ αὐτές οἱ ἀλληλεπιδράσεις, ὅπως δηλώνει καί τό ὄνομά τους (ἀ-τοπικές), ἀντιστοιχοῦν εἰς ὑπο-χωρική ἢ μετα-χωρική μεταφορά πληροφοριῶν εἰς τό φυσικόν σύμπαν.

Ἡ κρίσιμη στιγμή διὰ τήν κβαντικήν θεωρίαν ἐντοπίζεται εἰς τήν ἀνακάλυψιν τοῦ κβαντικοῦ κενοῦ, τό ὁποῖον ἔγινε γνωστόν ὕστερα ἀπό τήν ἀρχικήν ὀλοκλήρωσιν τῆς κβαντικῆς θεωρίας, εἰς αὐτό τό ὁποῖον εἶναι γνωστόν ὡς κβαντική θεωρία πεδίου. Ἐπιχειρώντας, καί μάλιστα διακινδυνεύοντας μία τολμηρῆν ἐρμηνείαν τοῦ ὅρου κβαντικόν κενόν τόν ὁποῖον εἰσάγουν οἱ κβαντικές θεωρίες πεδίου, λέμε πῶς αὐτό ταυτίζεται μέ τό ἀπόλυτον μηδέν ἢ τό ἀπόλυτον τίποτα ἀπό τό ὁποῖον διαρκῶς ἀναδύονται τά ὄντα. Κάθε μικροσωματίδιον ἀναδύεται ἐλευθέρως καί ἀπροβλέπτως ἐκ τοῦ μηδενός ἢ ἐκ τοῦ «ἀπολύτου τίποτα» ὡς μία διέγερσις τοῦ κβαντικοῦ κενοῦ καί χαρακτηρίζεται

από μίαν μορφήν κινήσεως μέ όρισμένην άρμονικήν συχνότητα (ν) και όρισμένην ένέργειαν (E) ώστε νά ισχύει $E=h\nu$ (h =σταθερά του Planck) συμφώνως προς την περίφημον σχέσιν του Planck.

Έδω, κατά κυριολεξίαν, ή κίνησις προηγείται του εΐναι αλλά και του χώρου, διότι συμφώνως προς την κβαντικήν θεωρίαν των υπερχορδών ο χώρος εΐναι μακροσκοπική εκδήλωσις και περιγραφή αυτής της κοσμοποιοΐ κινήσεως που συνιστά τά πράγματα εκ του μηδενός. Δέν έχουμε λοιπόν κίνησιν εν χώρω αλλά κίνησιν εκ του μή όντος (κβαντικόν κενόν) προς τό όν, ή όποία συνιστά τόσον τον χώρον όσον και τά πράγματα. Όπως θά δοΐμε ακολουθως, ή εφαρμογή της κβαντικής θεωρίας εις κοσμολογικόν επίπεδον (κβαντική κοσμολογία) οδηγεί εις την επαναστατικήν διά την δυτικήν επιστήμην άποψιν, ότι όλο τό σύμπαν εΐναι δυνατόν νά προέλθει από τό άπόλυτον μηδέν ή τό άπόλυτον τίποτα.

Τό πέραςμα και ή διάβασις εκ του μή όντος (κβαντικόν κενόν) προς τό όν εΐναι μία κατ' έξοχήν ασύμμετρος λειτουργία, ή όποία προσδίδει όντολογικόν περιεχόμενον εις την διάκρισιν του παρελθόντος από τό μέλλον. Η όντολογική αυτή διάκρισις μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος εις την φυσικήν θεωρίαν έχει όνομασθει βέλος του χρόνου και άποτελεί την μεγαλύτεραν ΐσως πρόκλησιν της όρθολογικής περιγραφής του φυσικοΐ κόσμου, διότι ένω όλοι οί γνωστοί μέχρι τώρα θεμελιώδεις φυσικοί νόμοι επιτρέπουν και την άντίστροφον έξέλιξιν των φυσικων φαινομένων, από τό μέλλον δηλαδή προς τό παρελθόν, όμως ή φύσις πεισματικως επιλέγει μονόδρομον έξέλιξιν και πορείαν

ἀπό τό παρελθόν πρὸς τό μέλλον. Ἔτσι, ἐνῶ, παραδείγματος χάριν, εἶναι ἐπιτρεπτόν ἀπό τούς φυσικούς νόμους ἢ θερμότης νά ῥέει ἀπό ψυχρά πρὸς θερμά σώματα εἰς τήν πράξιν συμβαίνει μόνον τό ἀντίστροφον ἢ ἐνῶ εἶναι ἐπιτρεπτόν νά ἔχουμε καί προηγημένη ἀκτινοβολίαν (προηγμένα δυναμικά) ἢ ὁποία συγκλίνει ἀπό τό ἄπειρον πρὸς τίς πηγές ἀκτινοβολίας, ὅμως ἡ φύσις ἐπιλέγει πεισματικῶς μόνον καθυστερούμενα δυναμικά ἀκτινοβολίας πού κινοῦνται ἀπό τίς πηγές πρὸς τό ἄπειρον. Ἐπίσης ἐνῶ εἰς ἓν κλειστόν σύστημα ἐπιτρέπεται ἡ ἐλάττωσις τῆς ἐντροπίας, ὅμως ἡ φύσις ἐπιλέγει μόνον τήν αὐξησιν τῆς ἐντροπίας μέ τόν χρόνον. Αὐτή ἡ ἀσύμμετρος, ὡς πρὸς τήν ῥοήν τοῦ χρόνου, ἐξέλιξις τοῦ φυσικοῦ κόσμου εἰς τήν κβαντικήν θεωρίαν ἐκδηλώνεται ὡς πιθανοκρατία. Ἡ κβαντική θεωρία ἐξοβελίζει τόν αἰτιοκρατικόν ἢ τόν στεγανόν προκαθορισμόν τοῦ μέλλοντος ἀπό τό παρελθόν, ἀφοῦ εἰς τήν κβαντομηχανικήν ἢ φυσικήν θεωρίαν μπορεῖ νά προσδιορίζει μόνον τήν πιθανότητα νά συμβεῖ κάτι εἰς τό μέλλον. Τό ὅτι, συμφώνως πρὸς τήν κβαντοθεωρίαν, τά μικροσωματίδια, ὡς οἱ ἐλάχιστες μορφές κοσμικῆς κινήσεως, μεταβαίνουν ἀπό τήν κατάστασιν τοῦ δυναμει ἢ τοῦ ἀπολυτοῦ κενοῦ (κβαντικόν κενόν) εἰς τό εἶναι, προσδίδει τελείως ὄντολογικόν περιεχόμενον εἰς τήν πιθανοκρατίαν τήν ὁποίαν εἰσάγει ἡ κβαντοθεωρία.

Ὁ ὅρος ὄντολογική πιθανοκρατία δηλώνει τήν ὄντολογικήν καινοφάνειαν τήν ὁποίαν διαρκῶς εἰσάγει μέσα εἰς τό φυσικόν σύμπαν τό μέλλον καί ἡ ῥοή τοῦ χρόνου ἢ ἀλλιῶς τό κοσμικόν γίγνεσθαι. Τό «σήμερον» ἢ τό «αὔριον» διαφέρει ὄντολογικῶς καί ὄχι ἀπλῶς ὑποκειμενικῶς ἀπό τό «ἐχθές». Ὁ κόσμος διαρκῶς μέ

τρόπον ἀπρόβλεπτον καί φυσικῶς ἀναίτιον ἐμπλουτίζεται ὑπαρκτικῶς καί ὄντολογικῶς, ὥστε εἰς πᾶσαν στιγμήν νά μήν εἶναι ἴδιος μέ τό παρελθόν του. Τό ἐκπληκτικόν δέ εἶναι ὅτι εἰς τόν ὑποπυρηνικόν κόσμον ή κβαντοθεωρία ἀποκαλύπτει διαρκή δημιουργίαν καί καταστροφήν στοιχειωδῶν μορφῶν ὑπάρξεως. Μάλιστα, ή ἐν λόγω διαδικασία δέν ἀποτελεῖ μετασχηματισμόν ἀφθάρτου οὐσίας, ή ὁποία διατηρεῖ τήν ταυτότητά της ἐνόσω περνᾷ ἀπό μίαν μορφήν εἰς μίαν ἄλλην. Ἀντιθέτως, ἔχουμε ἐμφάνισιν εἰς τό ὄν μίας μορφῆς ὑπάρξεως ἀπό τό ἀπόλυτον κβαντικόν κενόν (στοιχειῶδες σωματίον) ή καταστροφήν αὐτῆς. Ἔτσι, κυριολεκτικῶς, εἰς τόν μικρόκοσμον ή ὑπαρξις ταυτίζεται μέ τήν μορφήν καί τήν ὑπόστασιν τοῦ συγκεκριμένου ὄντος. Δηλαδή ή ὑπαρξις δέν ἀντιστοιχεῖ εἰς ἕν ἄμορφον, ἀφθαρτον θεμελιῶδες εἶναι ή εἰς μίαν θεμελιώδη οὐσίαν, ἀλλά εἰς ἐνυποστάτους καί συγκεκριμένους μορφάς ὑπάρξεως, οἱ ὁποῖες μποροῦν νά δημιουργοῦνται ἐκ τοῦ μηδενός (κβαντικόν κενόν) ή νά πίπτουν εἰς τό μηδέν. Ἀπό τήν ἀποψιν αὐτήν ή κβαντοθεωρία, μέ τόν δικόν της τρόπον, ἐπανανακαλύπτει δύο βασικές ἀρχές τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας: α) οὐσία, φύσις καί μορφή ταυτόν ἐστί καί β) ἀνυπόστατος μέν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἄν εἴη ποτέ, δηλαδή δέν ὑπάρχει ἀνυπόστατος οὐσία. Μάλιστα, ή ὑπόστασις ταυτίζεται μέ τό ἄτομον. Ἡ μετεξέλιξις δέ τῆς ἀρχαιοελληνικῆς (προχριστιανικῆς) φιλοσοφίας εἰς τήν φιλοσοφίαν τῆς βυζαντινῆς περιόδου εἰσάγει τήν ἐπαναστατικὴν ταύτισιν ἀτόμου καί ὑποστάσεως μέ τό πρόσωπον. Αὐτό σημαίνει ὅτι τό εἶναι ἐνός ὄντος εἶναι πάντα ἀναφορικόν πρὸς τά ἄλλα ὄντα. Ἡ κβαντο-

θεωρία ἐπαληθεύει τήν ἄποψιν αὐτήν, ἀφοῦ ἡ γνῶσις ἑνός τμήματος τοῦ φυσικοῦ κόσμου εἶναι πάντα εἰς ἀναφοράν μέ τόν ὑπόλοιπον κόσμον.

Αὐτό τό νέον φαινόμενον κατανοεῖται κυρίως ὡς μία πληροφορική διαδικασία ἡ ὁποία συντονίζει μακρινά τμήματα ἑνός φυσικοῦ συστήματος εἰς μίαν ἐναρμονισμένην συνεπῆ κίνησιν ἡ ὁποία δέν δύναται νά κατανοηθεῖ ὡς διαδικασία δράσεως φυσικῶν δυνάμεων. Κατ' ἄλλον τρόπον ἡ δύναμις ὑποκαθίσταται ἀπό τίς συσχετίσεις τίς ὁποῖες ἀναπτύσσουν τά δισεκατομύρια μικροσυστήματα καί μάλιστα ὅταν αὐτά εὐρίσκονται ἀπομεμακρυσμένα χωρικῶς μεταξύ των ὥστε νά μήν μποροῦν νά ἀλληλεπιδράσουν μέσω τοπικῶν δυναμικῶν διεργασιῶν. Ἦδη ἐνθυμούμεθα ὅτι ἡ θεωρία τῆς σχετικότητος τοῦ Ἄϊνστάϊν καταργεῖ τήν ἔννοιαν τῆς δυνάμεως ὡς ἐξωτερικῆς δράσεως πού ἀναγκάζει τά σώματα νά ἀκολουθοῦν ὀρισμένην τροχίαν, καί ἀντικαθίσταται ἀπό μορφήν «πληροφοριακῆς λειτουργίας» πού ἐπιτρέπει εἰς ἓν σῶμα νά ἐπιλέξει τήν τροχίαν του ἀναλόγως πρὸς τήν μορφήν τοῦ χωροχρόνου (δηλαδή τά σώματα ἀκολουθοῦν χωροχρονικές γεωδαισιακές πού εἶναι οἱ τροχιές ἐλαχίστου χωροχρονικοῦ μήκους).

Εἰς τήν θεωρίαν τῆς ἀναδύσεως τά χαρακτηριστικά αὐτά τοῦ φυσικοῦ κόσμου ἐνισχύονται ἀκόμη περισσότερο καί περιγράφονται μέ ἓν νέον μέγεθος, τίς *παράμετρος τάξεως* (order parameters). Οἱ παράμετροι τάξεως εἰσάγουν τήν δυνατότητα νέας ἀτοπικῆς διασυνδέσεως ἡ ὁποία δρᾷ εἰς μακροσκοπικόν ἐπίπεδον πολλῶν κατανεμημένων φυσικῶν μικροσυστημάτων, καί μάλιστα μέ αἰρετικόν τρόπον διά τά δεδομένα τῆς ἀναγωγικῆς μηχανιστικῆς θεωρίας, διότι οἱ παράμετροι

τάξεως άνταννακλουν μίαν νέαν μορφήν αιτιότητας, τήν καθοδικήν αιτιότητα (downward causation), συμφώνως προς τήν όποιαν ή κατάστασησ και ή λειτουργία ενός πολυπλόκου συστήματος ή οργανισμού μπορεί νά ρυθμίζει εκ των άνω προς τά κάτω τίς επί μέρους λειτουργίες των ύποσυστημάτων πού αυτό περιέχει.

Ό όντολογικώς πιθανοκρατικός έμπλουτισμός μέ άπρόβλεπτον τρόπον ενός φυσικού συστήματος, πού είσηγοῦνται τόσο ή κβαντομηχανική όσο και ή μή γραμμική θερμοδυναμική, μάς όδηγει εις τήν περιοχήν τής πληροφορίας. Διότι πληροφορία έχουμε μόνο όταν τό μέλλον είναι άπρόβλεπτον. Παραδείγματος χάριν, εάν γνωρίζουμε άπό πριν αυτό πού πρόκειται νά μάς πει ό συνομιλητής μας, τότε ό λόγος του δέν ενέχει κανένα ποσοστόν πληροφορίας. Έπομένως, έν γεγονός όσο πίο άπίθανον, και άρα λιγότερον προβλεπτόν, είναι τόσο μεγαλύτερον ποσοστόν πληροφορίας μάς προσκομίζει.

Έν βασικόν στοιχείον των μή γραμμικών φυσικών συστημάτων είναι ή δυναμική των παράξενων έλκυστών, ή όποία σχετίζεται μέ τήν εμφάνισιν και λειτουργίαν των παραμέτρων τάξεως όπως αναφέραμε προηγουμένως. Οι παράξενοι έλκυστές επιτρέπουν διά πρώτην φοράν μίαν μαθηματικήν μοντελοποίησιν και κατανόησιν, έν τινι μέτρω, συστημάτων τά όποια, εκτός άπό τόν μετασχηματισμόν και τήν κατανάλωσιν ενεργείας, μπορούν νά έπεξεργάζονται σύμβολα.

Μολονότι εις τήν περιοχήν αυτήν είμεθα ακόμη εις πολύ πρωταρχικά επίπεδα γνώσεως και κατανόησεως, φαίνεται ότι ή δυναμική των παράξενων έλκυστών μπορεί νά δώσει μίαν πρώτην εξήγησιν και περιγραφήν τόσο των συντακτικών (syntactical) και σημαντικών

(semantic) λειτουργιῶν ἑνός γλωσσικοῦ-γνωστικοῦ συστήματος, ὅσον καί τῆς σχέσεώς των μέ τό πραγματιστικόν ἐπίπεδον πού μπορεῖ νά εἶναι τό νευρωνικόν ἢ τό φυσικοχημικόν. Ἡ δυναμική τῶν παράξενων ἔλκυστῶν ἀντιστοιχεῖ εἰς τήν δυνατότητα τῶν φυσικῶν συστημάτων νά ἐμφανίζουσι μίαν ἀπρόβλεπτον καινοφάνεια μελλοντικῶν καταστάσεων, ἐνῶ συγχρόνως ἡ δυναμική των διέπεται ἀπό ἀπλούς κανόνες πού ἀναφέρονται εἰς τάς παραμέτρους τάξεως.

Ὅροι καί λειτουργίες ὅπως ἀνάδυσσις, αὐτοοργάνωσις, αὐτορρύθμισις καί αὐτοποίησης, ἐπικοινωνία μέ τό περιβάλλον, ἐνίσχυσις διακυμάνσεων καί μορφογένεσις, ὄντογένεσις, συμβίωσις, συνεξέλιξις, χωρικές καί χρονικές διασυνδέσεις καί συσχετίσεις, πού εἰσῆχθησαν προκειμένου νά περιγράψουμε τήν βιολογικήν ἐξέλιξιν καί τά βιολογικά συστήματα, φαίνεται τώρα ὅλο καί περισσότερο ὅτι ἀντικατοπτρίζουσι μὴ ἀναγωγικές ἀλήθειαι καί λειτουργίαι μέ δικό των, ἀνυπότακτον εἰς οἰονδήποτε ἀναγωγισμόν, ὄντολογικόν περιεχόμενον ὅσον ἀφορᾷ εἰς τήν εὐρυτέραν κοσμικήν ἐξέλιξιν, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἓν διαρκῶς καί ἀσυμμέτρως διευρυνόμενον ὅλον. Μακροεξελίξεις ἢ μακροδιαδικασίαι συντονίζονται μέ μικροεξελίξεις καί μικροδιαδικασίαι προκειμένου τό σύμπαν ἀπό μίαν ἀρχικήν ὑπερσυμμετρικήν καί ὁμοιογενῆ κατάστασιν νά ὀδηγηθῆ εἰς τήν σημερινήν, ἐντυπωσιακῶς ἀσυμμετρικήν καί ὀργανωμένην.

Συνοφίζοντας λοιπόν τήν προσπάθειαν μίας συνεποῦς ἐρμηνείας τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι εἰς τά ὅρια τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, καί μάλιστα τοῦ μὴ ἀναγωγικοῦ προτύπου τῆς κβαντοθεωρίας, θά εἴπωμεν

ὅτι τό φυσικόν σύμπαν ἀποτελεῖ ἕν ἄκρω ἱστορικόν καί ὀλιστικόν γεγονός ὄντολογικῶς ἐμπλουτιζόμενης κινήσεως καί μεταβάσεως, ή ὁποία συντελεῖται ἤδη ἐπί 15-20 δισεκατομμύρια ἔτη, ἐκ τοῦ μή ὄντος πρὸς τό ὄν. Ἡ ἱστορικότης τῆς κοσμικῆς ταύτης κινήσεως ἔγκειται εἰς τόν διαρκῆ ὄντολογικόν της ἐμπλουτισμόν μέ νέες ἀσύμμετρες «φύσεις», δηλαδή νέες μορφές κινήσεως καί ὑπάρξεως πού δέν ἀνάγονται εἰς τίς προηγούμενες ἀλλά ἔχουν ἴδιον ὄντολογικόν περιεχόμενον.

Ἔτσι, ή κορυφωσις τῆς ἀσυμμέτρου ἀναπτύξεως καί τοῦ ἀσυμμέτρου ὄντολογικοῦ ἐμπλουτισμοῦ τοῦ σύμπαντος ὀδηγεῖ εἰς τήν δημιουργίαν μίας ὄντολογικῆς καί μή ἀναγώγιμης κοσμικῆς ἱεραρχίας, ὅπως εἶναι οἱ ἐπί μέρους «ὑποστάσεις» δηλαδή οἱ ἐπί μέρους κοσμικές μορφές κινήσεως. Ὁ ἀσύμμετρος δέ χαρακτήρ τῶν ἐπί μέρους ὄντων ὑποδηλώνει ὅτι ή μορφή κινήσεως πού τά συνιστᾶ ἔχει ἰδιαιτέρα ταυτότητα πού τήν καθιστᾶ μοναδικήν καί ἀνεπανάληπτον, μολοντί κάθε ἀτομική κίνησις κοινωνεῖ μέ ὅλες τίς ὑπόλοιπες ἀτομικές κινήσεις. Ἔτσι ὅλος ὁ φυσικός κόσμος ἀποτελεῖ ἐνιαία κίνησιν, δηλαδή εἶναι μία κίνησις, ἐνῶ συγχρόνως διακρίνεται χωρίς νά διαιρεῖται εἰς ἐπί μέρους ἀτομικές καί ἀλληλοσυμπλεκόμενες κινήσεις πού διατηροῦν τήν ἀτομικότητα καί τήν ἀσυμμετρία των.

Τά ὀλίγα αὐτά παραδείγματα φανερόνουν τό περιεχόμενον μίας ἐπαναστατικῆς ἀρχῆς, ή ὁποία ὄλο καί περισσότερον γίνεται φανερά μέσα εἰς τό κοσμικόν γίγνεσθαι καί τήν ὁποίαν οἱ κοσμολόγοι ὀνόμασαν ἀνθρωπικήν ἀρχήν (anthropic principle). Συμφώνως πρὸς τήν ὁποίαν τόσον οἱ φυσικές σταθερές ὅσον καί ή μορφή τῶν φυσικῶν νόμων εἴτε εἰς τήν ὑπερσυμμε-

τρικὴν των ἔκφρασιν (ὅπως μᾶς δείχνουν οἱ σύγχρονες ὑπερσυμμετρικὲς θεωρίες ἐνοποιήσεως) εἴτε εἰς τίς διαφοροποιημένες μορφές οἱ ὁποῖες προκύπτουν μετὰ ἀπό διαρκεῖς «θραύσεις» συμμετριῶν καί οἱ ὁποῖες ὀδηγοῦν εἰς τέσσερα διαφορετικὰ εἶδη φυσικῶν δυνάμεων, εἶναι ἄμεσα ἐναρμονισμένες μέ τήν παρουσίαν τοῦ ἀνθρώπου μέσα εἰς τόν φυσικόν κόσμον. Λέγοντας δέ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου ἐννοοῦμε ὅλην τήν βιολογικὴν ὑπαρξιν, διότι ἡ βιολογικὴ ἀνέλιξις ἀπό τὰ ἀπλά κύτταρα μέχρι τούς πολυκυττάρους ὀργανισμούς εἶναι ἀναπόσπαστον τμῆμα τῆς πορείας τοῦ φυσικοῦ κόσμου πρὸς τόν ἄνθρωπον, ἀφοῦ τό ἀνθρώπινον ὄν ἀπαρτίζεται καί ἐμπεριέχει ὅλα τὰ προηγούμενα ἱεραρχικά ἐπίπεδα. Ἀκόμη καί ἂν ὑποθέσουμε ὅτι ἡ φυσικὴ θεωρία ὀδηγηθεῖ μελλοντικῶς εἰς πληρέστερον λογικόν θεωρητικόν σύστημα, τό ὁποῖον θά ἐρμηνεύει ὅλες τίς τιμές τῶν φυσικῶν σταθερῶν καί τίς μεταξύ των σχέσεις, πού σήμερον εἶναι ἀπλές καί ἀπροσδόκητες συμπτώσεις, ἀπαραίτητες ὅμως προκειμένου τό φυσικόν σύμπαν νά ὀδηγηθεῖ εἰς τήν ἀνθρωπίνην παρουσίαν, τότε ἡ ἀνθρωπική ἀρχή θά λάβει νέον περιεχόμενον. Δηλαδή, εἰς τήν περίπτωσιν κατὰ τήν ὁποίαν οἱ ἀπαραίτητες διά τήν ἐμφάνισιν τῆς ζωῆς συμπτώσεις φυσικῶν σταθερῶν ἐξηγηθοῦν ἀπό ἕν εὐρύτερον λογικοθεωρητικόν σχῆμα, αὐτό θά εἶναι τό νέον περιεχόμενον τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρχῆς. Διότι, ἐάν ὑποθέσουμε ὅτι μπορούμε κάποτε νά ἀνακαλύψουμε μίαν μοναδικήν φυσικήν θεωρίαν πού νά ἐρμηνεύει τοῦτο τό φυσικόν σύμπαν, μέσα εἰς τό ὁποῖον ἐδημιουργήθη ζωὴ καί νά ἔχουμε τήν δυνατότητα ὡς ἄνθρωποι νά δημιουργοῦμε φυσικὲς θεωρίες, τότε ἡ διατύπωσις τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρχῆς θά

είναι ή ακόλουθος: Η τελική φυσική θεωρία είναι ή ύφισταμένη, διότι τό σύμπαν «ήθελε» νά όδηγηθεί εις τήν ζωή και εις τά έλλογα όντα. Βεβαίως έδω έχουμε όδηγηθεί εις τά γνωσιολογικά όρια τής επιστημονικής μεθόδου διά τά όποια θά συζητήσουμε αναλυτικώς εις τό έπόμενο κεφάλαιον.

Μία έντυπωσιακή έκδήλωσις τής ανθρωπικής αρχής περιέχεται εις τίς πρόσφατες ανακαλύψεις τής κβαντικής κοσμολογίας, και συγκεκριμένα εις τήν συνθήκην έλλείψεως όριου πού εισήγαγαν οί Hawking και Hartle. Συμφώνως πρός αύτήν ή κβαντική θεωρία, έφαρμοζομένη εις κοσμολογικόν επίπεδον μέ τήν μορφήν τής γενικευμένης εξίσωσεως του Shrodinger (έξίσωσις Wheeler-De Witt), δείχνει ότι ή παρατηρουμένη μορφή του φυσικού σύμπαντος μέ τίς ύφιστάμενες φυσικές σταθερές αντιστοιχεί εις τήν λύσιν μέ τήν μεγαλυτέραν πιθανότητα ως πρός άλλες λύσεις. Έτσι, μεταβαίνοντας τό σύμπαν από τό μή είναι εις τό είναι επιλέγει τήν πλέον πιθανήν κατάστασιν, ή όποία δέν είναι άλλη από έν σύμπαν ικανόν νά «όδηγηθεί» εις τόν παρατηρητήν του. Άκόμη περισσότερο όμως και ή ίδια εξίσωσις Wheeler-De Witt, ως συνέπεια τών γενικότερων φυσικών νόμων πού διέπουν τό φυσικόν σύμπαν, αντιστοιχεί εις τέτοιαν μαθηματικήν μορφήν ή όποια όδηγει εις κοσμολογικάς λύσεις πού περιέχουν τήν δυνατότητα έλλόγου ζωής.

Όμως, οί φυσικοί νόμοι, και κατ' έπέκτασιν οί φυσικές θεωρίες, δέν πρέπει νά νοούνται ως έξωκοσμικές φόρμες λογικής πού καθορίζουν τό κοσμικόν γίγνεσθαι επιβάλλονταξ έξωθεν τήν φυσικήν νομοτέλειαν. Οί φυσικές θεωρίες είναι λογικές μορφές σκέψεως οί

ὁποῖες ἀναφαίνονται καί ἐμφανίζονται εἰς τὰ ὅρια τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος καί τῶν κατασκευαστικῶν αὐτοῦ προϋποθέσεων. Εἶναι λογικόν, λοιπόν, νά εἴπωμεν ὅτι οἱ φυσικές θεωρίες καί οἱ φυσικοί νόμοι, κατά κάποιον τρόπον, ἀντικατοπτρίζουν, εἰς τὰ ὅρια τοῦ ἀνθρώπου καί τῶν προϋποθέσεων αὐτοῦ, τόν τρόπον μέ τόν ὁποῖον συντελεῖται ἡ κοσμική κίνησις καί τό κοσμικόν γίγνεσθαι, καί ὄχι κάποια ὑπερκόσμια ἰδεατή «νομοθεσία» πλατωνικοῦ τύπου. Ἔτσι ἐρμηνεύεται ἡ πιθανοκρατία τῆς κβαντικῆς θεωρίας καί τὰ ὑπόλοιπα χαρακτηριστικά τῆς σύγχρονης φυσικῆς θεωρίας, π.χ. διαστολή τοῦ χώρου, δημιουργία κοσμικῶν μορφῶν κινήσεως καί ὑπάρξεως ἀπό τό ἀπόλυτον τίποτα καί μετάβασις τοῦ κόσμου ἀπό τό μή εἶναι εἰς τό εἶναι, ὡς φυσικῶς ἀναιτία, ἐλευθέρα καί φυσικῶς ἀπρόβλεπτος ὄντογέννησις. Εἰς τήν προοπτικήν ταύτην οἱ φυσικοί νόμοι ἀρχίζουν νά ὑπάρχουν ἀπό τήν στιγμήν πού ἀρχίζει νά ὑπάρχει καί ὁ φυσικός κόσμος. Ἡ δέ ἀνθρωπική ἀρχή προσλαμβάνει τό νόημα ὅτι ὁ φυσικός κόσμος καί οἱ φυσικοί νόμοι, οἱ ὁποῖοι διέπουν τό κοσμικόν γίγνεσθαι, «ἐπιλέγονται» ἐλευθέρως μέσα ἀπό ἕν πλῆθος δυνατοτήτων μέ τέτοιον τρόπον, ὥστε νά δύναται ὁ κόσμος νά φιλοξενήσῃ τήν ζωήν καί τόν ἔλλογον παρατηρητήν.

Οἱ διαδικασίες ἀναδύσεως καί οἱ ἀτοπικές ἀλληλεπιδράσεις τόσον εἰς τό κβαντικόν (μικροσκοπικόν), ὅσο καί εἰς τό μακροσκοπικόν ἐπίπεδον, καθῶς καί οἱ πληροφοριακές λειτουργίες, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζουν τά ἱεραρχικά συστήματα καί ὀδηγοῦν εἰς τήν καθοδικήν αἰτιότητα, μαζί μέ τήν ἀνθρωπικήν ἀρχήν μᾶς ἀποκαλύπτουν τόν φυσικόν κόσμον ὡς τό εὐρύτερον σῶμα

του ανθρώπου. Διότι τοῦτος ὁ κόσμος, ὁ εἷς καί μοναδικός μέσα εἰς ἀπείρους ἄλλους δυνατούς κόσμους, ἐξ ἀρχῆς «σκοπεύει» εἰς τόν ἄνθρωπον, ὅσο παράξενον καί ἐάν ἦχεῖ αὐτό εἰς τήν σύγχρονην ὀρθολογικήν σκέψιν, πού ἔχει ἐθισθεῖ νά ταυτίζει τήν ἐρμηνείαν ἀπλῶς μέ τήν αἰτιοκρατικήν ἀλυσίδα παραγωγῆς τοῦ ὑστέρου ἀπό τό πρότερον. Τοῦτος λοιπόν ὁ φυσικός κόσμος εἶναι ἔνσαρκος νοσταλγία πρὸς τόν ἄνθρωπον. Καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ νοσταλγός τοῦ μέλλοντος. Ὁ ὅρος αὐτός, δηλαδή ὁ ἄνθρωπος νοσταλγός, δέν πρέπει νά νοηθεῖ ὅτι περιγράφει μίαν συναισθηματικήν καί ὑποκειμενικήν κατάστασιν. Ἀντιθέτως μέ ὅσα μέχρι τοῦδε ἔχουν περιγραφεῖ, ὁ ἱστορικός καί χρονικός χαρακτήρ τοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι ὑποδηλώνει τόν διαρκῆ ὄντολογικόν ἐμπλουτισμόν πού εἰσάγει τό μέλλον ὡς κάτι τό ὄντως νέον καί καινοφανές.

Ἀπό τήν ἄποψιν αὐτήν ἡ σύγχρονη φυσική θεωρία ἀντιστρέφει τήν, ἀρχαιοελληνικῆς ἀλλά καί σχολαστικῆς προελεύσεως, οὐσιοκρατίαν τοῦ μηχανιστικοῦ κοσμοειδῶλου, συμφώνως πρὸς τήν ὁποίαν τό «ὄντως εἶναι» καί τό οὐσιαστικόν (= ὄντολογικόν περιεχόμενον) τῶν φυσικῶν ὄντων εἶναι δεδομένον ἐξ ἀρχῆς, εἴτε εἰς τήν μορφήν ὑλικῶν ἀτόμων, εἴτε ὑλικῶν πεδίων, εἴτε ὑλικῶν οὐσιῶν ὅπως ἡ ἐνέργεια, τό φορτίον, ἡ μᾶζα κ.λπ. Συμφώνως πρὸς ὅσα ἔχουμε προηγουμένως περιγράψει, τό εἶναι τῶν ὄντων δέν προηγείται τῆς κινήσεως αὐτῶν. Ἀντιθέτως, ἡ κίνησις προηγείται τοῦ εἶναι, ἀφοῦ τά ὄντα ἀρχίζουν κάποια στιγμή νά ὑπάρχουν ἐνῶ πρὶν δέν ὑπῆρχαν. Δηλαδή τά ὄντα μεταβαίνουν ἀπό τήν κατάστασιν τοῦ μή ὄντος (κβαντικόν κενόν, δυνάμει κατάστασις) εἰς τό εἶναι. Τό μέλλον λοιπόν

ταυτίζεται μέ τόν διαρκῆ ἐμπλουτισμόν τοῦ εἶναι καί τῆς οὐσίας. Ἡ τελική οὐσία καί τό τελικόν εἶναι τῶν ὄντων καί τοῦ κόσμου μας ἀναμένουν εἰς τό μέλλον. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἐντοπίζεται καί τό ὄντολογικόν περιεχόμενον τοῦ ὄρου «κοσμική νοσταλγία», τόν ὁποῖον μᾶς προκαλεῖ νά εἰσαγάγουμε ἡ σύγχρονη φυσική ἐπιστήμη. Εἰς τό ἐπίπεδον τοῦ ἀνθρώπου, τήν κορυφωσιν τῆς κοσμικῆς ἱεραρχίας, τῶν πολλῶν διακριτῶν καί συγκεκριμένων ὄντων τά ὅποια οἱ ἀτοπικές διασυνδέσεις καθιστοῦν μίαν ἀδιαίρετην ἐνότητα, ἡ κοσμική κίνησις πραγματοποιεῖται ὡς συνείδησις τοῦ νόστου (= νοσταλγίας) τοῦ ὄντολογικοῦ ἐκείνου ἐμπλουτισμοῦ πού μᾶς ἀναμένει εἰς τό μέλλον. Δι' αὐτό, ἐάν ἐπιθυμούσαμε νά ὀρίσουμε τό ἀνθρώπινον εἶναι καί τήν ἀνθρωπίνην οὐσίαν, θά τά ὀρίζαμε ὡς τήν δυνάμει συνειδητήν ἔξοδον καί κραυγὴν τοῦ ὅλου κόσμου πρὸς τό Μέλλον, ὡς τό ἀληθῶς καί ὄντολογικῶς καινοφανές, ὡς τό ὄντως Νέον. Αὐτό βεβαίως μᾶς μεταφέρει πέρα ἀπό τά ὄρια ἐρμηνείας τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως, τοῦλάχιστον ὅπως αὐτή κατενοήθη εἰς τόν δυτικόν πολιτισμόν.

*Τό σύμπαν ὡς κοσμικός (κβαντικός) ὑπολογιστής
(Ἐπιστημονική Γνώσις, Πολιτισμός, τό ὄντο-
λογικόν Ἐρώτημα)*

Πολλοί ὑποστηρίζουν τήν ιδέαν ὅτι τό σύμπαν εἶναι εἷς τεράστιος ὑπολογιστής καί τά πάντα ἐρμηνεύονται ὡς ἐπεξεργασία πληροφορίας. Ἡ κβαντική φυσική δέν διαφωνεῖ πλήρως πρὸς αὐτό. Παραδείγματος χάριν, ἡ

περίφημη αρχή τής άπροσδιοριστίας του Heisenberg πού ύποδηλώνει πώς δέν μπορούμε νά γνωρίζουμε ταυτοχρόνως τήν θέσιν καί τήν ταχύτητα (όρμήν) μέ άπόλυτην ακρίβειαν, εις τήν ούσίαν εΐναι μία δήλωσις διά πληροφορίας πού μπορούμε νά έξαγάγουμε άπό έν σύστημα. Άνάλογα ισχύουν καί διά τό λεγόμενον κβαντικό μπλέξιμον («quantum entanglement»), όπου κβαντικά σωμάτια μοιράζονται καί άνταλλάσσουν πληροφορίες άνεξαρτήτως τής χωρικής των άποστάσεως (παράδοξον EPR). Εις τήν ούσίαν, κάθε φυσική διεργασία εις τό σύμπαν μπορεί νά άναχθει εις άλληλεπιδράσεις μεταξύ σωματιδίων πού παράγουν δυαδικές άπαντήσεις: ναι-όχι, εκεί-εδώ, επάνω-κάτω. Συνεπώς εις θεμελιώδες επίπεδον ή φύσις περιέχει πληροφορίες πού μπορούν νά περιγραφοῦν μέ μπιτς, ως του ύπολογιστου. Ό Ed Fredkin του MIT ύποστηρίζει πώς τά πάντα εις τό σύμπαν (όσα γνωρίζουμε μέχρι τώρα τουλάχιστον) ύπακούουν εις τόν βασικό κανόνα τής πληροφορικής: εάν-τότε.

Παρομοίαν άποψιν έχει καί ό V. Vedral τής Όξφόρδης μέ τήν διαφοράν ότι ό δεύτερος θεωρεί ότι τό σύμπαν δέν εΐναι τίποτε άλλο παρά εις κβαντικός ύπολογιστής. Έδω νά σημειώσουμε ότι τό βραβείον Νόμπελ Φυσικής 2012 άπονεμήθηκε εις τόν Γάλλον S. Haroche καί τόν Άμερικανόν D. Wineland διά πειραματικήν έργασίαν ή όποία σχετίζεται μέ τόν χειρισμόν καί τήν διατήρησιν κβαντικών καταστάσεων, κάτι άμέσως συνυφασμένο μέ τήν ύλοποίησιν κβαντικών λογικών πυλών καί κατ' έπέκτασιν τήν δημιουργίαν κβαντικών ύπολογιστών καί τά διάφορα παραφερνάλια καί συμπαραμαρτοῦντα, κβαντικήν κρυπτογραφίαν καί λοιπά.

Ἡ ἄποψις αὐτὴ πηγάζει ἀπὸ τὴν φυσικὴν, ἀλλὰ, καταφανῶς, εἶναι πολὺ δύσκολον νὰ ἀποδείξει κάποιος ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι εἷς κοσμικὸς κβαντικὸς ὑπολογιστὴς. Παρὰ ταῦτα μία σημαντικὴ παρατήρησις ὑποστηρίζει τὴν ιδέαν πῶς τὸ σύμπαν ἀποτελεῖται ἀπὸ πληροφορίες: Τὸ 2008 ὁ βαρυτικὸς ἀνιχνευτὴς GEO 600 εἰς τὸ Ἀννόβερον τῆς Γερμανίας, ψάχνοντας διὰ βαρυτικὰ κύματα, ἔλαβε κάποια ἀνώμαλα σήματα πού ὑποδηλώνουν ὅτι ὁ χωροχρόνος ἀποτελεῖται ἀπὸ pixels. Ἡ θεωρητικὴ ἐρμηνεῖα βασίζεται εἰς τὴν λεγομένην ἀρχὴν ὀλογραφίας πού μὲ ἀπλά λόγια ὑποστηρίζει ὅτι ἡ πραγματικότης πού ζοῦμε ἀποτελεῖ προβολὴν τῶν πληροφοριῶν πού εὐρίσκονται ἐγγεγραμμένες εἰς τὸ σύνορον τοῦ σύμπαντος (ἡ θεωρία αὐτὴ εἶναι βαθεῖα, ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν περίφημον ἐξίσωσιν διὰ τὴν ἐντροπίαν τῶν μελανῶν ὀπῶν τοῦ Χώκινγκ καὶ ἐπεκτείνεται εἰς τοὺς δυῖσμούς τῆς Μ-Θεωρίας). Ἐς σχολιάσουμε περὶ σφόδρα αὐτὸ τὸ σημεῖον: Ἀκρογωνιαίος λίθος τῆς φυσικῆς εἶναι ὅτι ἡ πληροφορία δέ μπορεῖ νὰ καταστραφεῖ, ἀλλὰ οἱ μελανές ὀπές φαίνεται νὰ ἀποτελοῦν ἐξαίρεσιν ἀφοῦ ἀπορροφοῦν ἀντικείμενα πού περιέχουν πληροφορία καὶ ἐν συνεχείᾳ ἐξατμίζονται σταδιακῶς (ἀκτινοβολία Χώκινγκ). Τὸ τί συμβαίνει εἰς τίς πληροφορίες πού ἦσαν καταγεγραμμένες εἰς τὰ ἀντικείμενα ἀποτέλεσε τὸ ἀντικείμενον μακρᾶς διαφωνίας μεταξύ τῶν Χώκινγκ καὶ κάποιων συναδέλφων του. Ἐν τέλει, ὁ Χώκινγκ παραδέχτηκε πῶς δὲν ὑπάρχει ἀπώλεια πληροφορίας διότι οἱ ἀρχικὲς πληροφορίες εἶναι τόσες ὥστε νὰ χωροῦν εἰς τὸν ὀρίζοντα τῶν γεγονότων (τὸ σύνορον μίας μελανῆς ὀπῆς) ὁπότε κατὰ τὴν ἐξάτμισιν ἀπελευθερώνονται καὶ πάλι εἰς τὸ

σύμπαν, συνεπώς δέν υπάρχει άπώλεια πληροφορίας. Αύτή ή παραδοχή όδήγησε τόν Όλλανδόν Νομπελίστα Gerardus 't Hooft, Θεωρητικόν Φυσικόν, νά διατυπώσει τήν άρχήν όλογραφίας, πού ούσιαστικώς δηλώνει ότι αυτό πού συμβαίνει εις τίς μελανές όπέδες συμβαίνει καί εις όλόκληρον τό σύμπαν. Συνεπώς, εάν ισχύει ή άρχή όλογραφίας, ή πραγματικότης δέν είναι παρά έν όλόγραμμα. Η άρχή αύτή γενικεύεται καί εις τήν περίπτωση περισοτέρων διαστάσεων (πρόκειται διά τόν λεγόμενον S-δυσμό, τήν είκασίαν Maldacena εις τήν M-θεωρία, τίς βράνες καί τά πολυσύμπαντα).

Συνείδησις

Ό Καρτέσιος έκανε μίαν σημαντικήν φιλοσοφικήν πρότασιν όταν διετύπωσε τό «σκέφτομαι άρα ύπάρχω». Τό «σκέφτομαι άρα ύπάρχεις», μήπως είναι όλίγον ύπερβολικόν;

Συμφώνως πρός τήν κρατουσαν άποψιν, έν κβαντικόν σωμάτιον, παραδείγματος χάριν έν ήλεκτρόνιον ή έν φωτόνιον, περιγράφεται μαθηματικώς μέ μίαν κυματικήν συνάρτησιν. Αύτές (ώς στοιχειά ενός άπειροδιάστατου χώρου Χίλμπερτ) δύνανται νά ύπάρχουν ως έπαλληλία πολλών καταστάσεων ταυτοχρόνως. Έπί παραδείγματι, έν φωτόνιον μπορεί νά περιστρέφεται εις δύο κατευθύνσεις, μία όπτική ίνα ή έν ήλεκτρόνιον μπορεί ταυτοχρόνως νά έχει δεξιόστροφον καί άριστερόστροφον σπίν ή νά εύρίσκεται εις δύο μέρη ταυτοχρόνως. Όμως εάν προσπαθήσουμε νά παρατηρήσουμε όλες αύτές τίς ταυτόχρονες ύπάρξεις

συμβαίνει κάτι παράξενον: βλέπουμε μόνον μίαν. Πῶς λοιπόν αὐτές οἱ πολλές δυνατότητες γίνονται μόνο μία φυσική πραγματικότης;

Αὐτό ἀποτελεῖ κομβικόν ἐρώτημα εἰς τήν κβαντικήν φυσικήν καί ἔχει δημιουργήσει πληθώραν προτάσεων ἢ ἐρμηνειῶν. Ἡ πλέον δημοφιλής εἶναι ἡ ἐρμηνεία τῆς σχολῆς τῆς Κοπεγχάγης, ἡ ὁποία δηλώνει ὅτι τίποτε δέν εἶναι ἀληθινόν μέχρι νά παρατηρηθεῖ ἢ νά μετρηθεῖ. Ἡ παρατήρησις τῆς κυματικῆς συναρτήσεως προκαλεῖ τήν κατάρρευσιν τῆς ὑπερθέσεως.

Ὅμως ἡ ἐρμηνεία αὐτή δέν λέγει τίποτε ἐν σχέσει πρὸς τό τί ἀκριβῶς εἶναι ἡ μέτρησις. Ὁ John von Neuman (καί ὁ Eugene Wigner) ἔσπασαν αὐτήν τήν σιωπήν καί ἐπρότειναν ὅτι ἡ παρατήρησις εἶναι μία ἐνέργεια ἐνός συνειδητοῦ ἐγκεφάλου. Εἰς αὐτό συμφωνοῦσε καί ὁ Max Planck, ὁ ἰδρυτής τῆς κβαντικῆς θεωρίας πού τό 1931 ἔγραψε: «Θεωρῶ τήν συνειδησιν θεμελιώδη. Θεωρῶ τήν ὕλην ὡς παράγωγον τῆς συνειδήσεως». Τό ἐπιχείρημα αὐτό ἐδράζεται εἰς τήν ἄποψιν ὅτι ὑπάρχει κάτι ἰδιαίτερον εἰς τήν συνείδησιν, τόν ὁποῖον ἐνισχύει τήν ἀνθρωπίνην τοιαύτην. Ὁ von Neumann ὑποστήριζε πῶς εἰς τό σύμπαν ὅσα ὑπόκεινται εἰς τούς κβαντικούς νόμους δημιουργοῦν μίαν τεραστίαν κβαντικήν ὑπέρθεσιν. Ὅμως ὁ συνειδητός ἐγκέφαλος εἶναι διαφορετικός: δύναται νά ἐπιλέγει μίαν ἀπό τίς προσφερόμενες κβαντικῆς δυνατότητες καί νά τήν καθιστᾶ πραγματικήν –εἰς τόν ἑαυτόν του τοῦλάχιστον.

Ὁ Henry Stapp τοῦ ἐθνικοῦ ἐργαστηρίου Lawrence Berkeley τῶν ΗΠΑ εἶναι εἷς ἐκ τῶν ὀλίγων συγχρόνων φυσικῶν πού υἰοθετεῖ αὐτήν τήν ἐρμηνείαν:

εΐμεθα (ύποστηρίζει) συμμετέχοντες παρατηρητές τών όποίων οί έγκέφαλοι προκαλοϋν τήν κατάρρευσιν τών υπερθέσεων. Πρίν έμφανιστεί ή ανθρωπίνη συνείδησις ύπῆρχε άπλώς έν πολυσύμπαν έν δυνάμει συμπάντων. Ή έμφάνισις ένός συνειδητοϋ έγκεφάλου εις κάποιο άπό αυτά τά έν δυνάμει σύμπαντα, τό δικό μας, τοϋ προσδίδει μίαν προνομιακήν θέσιν-κατάστασιν: *τήν πραγματικότητα.*

Ύπάρχουν πάμπολλοι οί όποιοι άμφισβητοϋν τήν θέσιν τοϋ Stapp. Έν πρόβλημα είναι ότι πολλά άπό τά έμπλεκόμενα φαινόμενα δέν έχουν κατανοηθεί έπαρκώς. Έν άρχῆ, άμφισβητείται άπό τήν φιλοσοφίαν εάν ύπάρχει αυτό πού άποκαλοϋμε «συνείδησις» (συμφώνως προς τόν Matthew Donald, καθηγητήν Φιλοσοφίας τῆς Φυσικῆς τοϋ Πανεπιστημίου τοϋ Κέιμπριτζ). Όταν προσθέσουμε καί τήν κβαντομηχανικήν τά πράγματα μπερδεϋονται περισσότερο. Ό Donald προτιμά μίαν περίεργην έρμηνείαν: αυτή τών «πολλαπλών έγκεφάλων». Ή ιδέα αυτή, πού σχετίζεται μέ τήν έρμηνείαν τών «πολλαπλών κόσμων» τῆς κβαντομηχανικῆς συμφώνως προς τήν όποίαν όλες οί πιθανές κβαντικές καταστάσεις πραγματοποιοϋνται εις κάποιο άπό τά πολλά παράλληλα σύμπαντα πού ύπάρχουν, ύποστηρίζει ότι εις παρατηρητής, ό όποίος παρατηρεΐ έν κβαντικόν σύστημα διαπιστώνει όλες τίς πιθανές καταστάσεις άλλά εις κάποιον διαφορετικόν έγκέφαλον. Αυτόι οί έγκέφαλοι πηγάζουν άπό τήν φυσικήν ύπόστασιν τοϋ νοός, μοιράζονται τό παρελθόν καί τό μέλλον άλλά δέν επικοινωνοϋν εις τό παρόν. Δύσκολον, λοιπόν, νά μάς πείσουν οί ύποστηρικτές τών πολλαπλών έγκεφάλων.

Γνώσις

Οἱ φιλόσοφοι δέν εἶναι ἀγενεῖς ὅταν περιγράφουν τήν προσέγγισιν τῶν περισσοτέρων ἀνθρώπων ἔναντι τῆς πραγματικότητος ὡς ἀπλοϊκόν ρεαλισμόν. Εἰς τελικήν ἀνάλυσιν, ἀκόμη καί αὐτοί ὅταν διασχίζουσιν κάποιον δρόμον διά νά μεταβοῦν εἰς τό γραφεῖον των, ἐνδομύχως ἀποδέχονται πῶς ἡ πραγματικότης ὑπάρχει, ἀσχέτως ἀπό τίς παρατηρήσεις μας. Ὅμως ὅταν φτάσουν εἰς τό γραφεῖον των καί ξεκινοῦν νά ἐργάζονται ἡ πρώτη ἐρώτησις εἶναι: ἄν ὑπάρχει κάτι, πῶς μπορῶ νά τό γνωρίζω; Μέ ἄλλα λόγια, ἡ ἐρώτησις τί ὑπάρχει, διά πρακτικούς λόγους, εἰς τήν φιλοσοφίαν μετασχηματίζεται εἰς τήν ἐρώτησιν τί ἐννοῶ ὅταν λέγω «γνωρίζω»;

Ὁ Πλάτων ἦταν ὁ πρῶτος καταγεγραμμένος φιλόσοφος πού προσπάθησε νά ἀπαντήσῃ εἰς τό ἐρώτημα αὐτό, πρὶν 2.400 χρόνια περίπου, καί ὄρισε τήν γνώσιν ὡς δεδικαιολογημένη ἀληθῆ πεποίθησιν. Ὅμως ἡ δοκιμή τῶν ὄρων «δεδικαιολογημένη» καί «ἀληθῆς» ὀδηγεῖ πίσω εἰς τίς παγκοίνως ἀποδεκτές ἀντιλήψεις μας καί αὐτές πιθανόν νά μᾶς παραπλανήσουν. Πολλοῦς αἰῶνες ἀργότερα ὁ Καρτέσιος προσπάθησε νά ἀποφανθεῖ ποῖον εἶναι αὐτό διά τό ὅποῖον εἶναι σίγουρος ὅτι ὑπάρχει καί συνέλαβε τό γνωστόν σκέφτομαι ἄρα ὑπάρχω, τό ὅποῖον μέ τήν σειράν του ὀδηγεῖ εἰς τόν λεγόμενον σολιψισμόν (ἐκ τοῦ λατινικοῦ *solus ipse* = μόνο ἐγώ): ἡ πεποίθησις ὅτι ἡ αὐτοσυνειδήσις εἶναι τό μόνον πού ὑπάρχει μετά βεβαιότητος. Ὁ Καρτέσιος εἶπε καί κάτι ἄλλο: Εἶναι ἀδύνατον νά γνωρίζουμε ὅτι δέν ὄνειρευόμεθα (αὐτό παραπέμπει εἰς ταινίες

του τύπου The Matrix). Έν συνεχεία έμφανίστηκε ό λεγόμενος δυϊσμός, ή ιδέα ότι ό έγκέφαλος και ή ύλη είναι διαφορετικά. Άπάντησις εις αυτό ήταν ή ύπόθεσις πώς υπάρχει μόνο ύλη και ό έγκέφαλος αποτελεί μίαν ψευδαίσθησιν, ή όποία προέρχεται από τούς νευρώνες πού εκτελοϋν τήν έργασίαν διά τήν όποίαν έδημιουργήθησαν. Η αντίθετη άποψις είναι ό λεγόμενος «πανψυχισμός» πού αποδίδει πνευματικές ιδιότητες εις τήν ύλην. Όπαδός της ήταν ό μεγάλος άστροφυσικός Arthur Eddington πού τό 1928 έγραψε: «ή ύλη του κόσμου είναι πνευματική, όχι και πολύ διαφορετική από τά συναισθήματα και τήν συνείδησιν».

Εις ξεχωριστόν μονοπάτι έμφανίζονται άπόψεις σάν του καθηγητού λογικής (και «όρκισμένου» έχθρου του Derrida) εις τό Πανεπιστήμιον του Χάρβαρντ Willard Van Quine, ό όποιος έγκατέλειψε τήν αναζήτησιν των θεμελιών της πραγματικότητας και ύπεστήριξε μίαν είρμολογικήν προσέγγισιν: Άποκλείουμε τήν πυραμίδα της γνώσεως και σκεπτόμεθα σχηματικώς μίαν σχεδίαν κατασκευασμένη από τίς πεποιθήσεις ως έν δίκτυον από φύκια πού συνίσταται από δηλώσεις διά τίς αντίληψεις μας πού δέν βασίζονται εις κάτι, αλλά αιωροϋνται, και πού ταυτοχρόνως προσφέρουν τήν άπαιτουμένην άνωσιν διά ναυσιπλοΐαν. Οι ιδέες αυτές του Quine θεωροϋνται κυκλικές και ψευδεπίγραφες, όδηγοϋν οϋσιαστικώς εις τήν παραδοχήν πώς δέν υπάρχει πραγματικότης ανεξάρτητη από τίς παρατηρήσεις.

Η τελική παρατήρησις άς είναι αυτή, του φιλοσόφου Nick Bostrom, του Πανεπιστημίου της Όξφόρδης: Μήπως ή πραγματικότης αποτελεί τμήμα μίας έξομοιώσεως (μάς θυμίζει τήν ταινία The Matrix και πάλι);

Ἄν ναι, μετά δυσκολίας θά τό ἀνακαλύψουμε! Θά πρέπει κάπου νά ὑπάρχει ἡ θεμελιώδης ἐξομοίωσις (master simulation). Ἐάν ὁ κόσμος μας ἀποτελεῖ τήν θεμελιώδη ἐξομοίωσιν δέν ὑπάρχει δυνατότης νά τό ἀνακαλύψουμε (κάποιος θά πρέπει νά βγεῖ «ἐκτός», ὀτιδήποτε καί νά σημαίνει αὐτό). Ἐάν πάλι δέν εἴμεθα εἰς τήν θεμελιώδη ἐξομοίωσιν, τό μόνον πού ἴσως κατορθώσουμε εἶναι νά δημιουργήσουμε ἐμεῖς μίαν ἐξομοίωσιν, ἀλλά δέν ὑπάρχει δυνατότης νά δοῦμε ἐντός μίας πιθανῆς ἀκολουθίας ἐξομοιώσεων (πεπερασμένη, ἄπειρη;) καί νά διαπιστώσουμε εἰς ποίαν βαθμίδα εὐρισκόμεθα.

Ὡς ἐπίλογον ἐπιλέξαμε ἕν ἀπόσπασμα ἐκ τῶν Καθισμάτων, ἤχος πλ. β', Ἀκολουθία Παννυχίδος Ποίημα Θεοφάνους, Ψυχασάββατον πρό τῆς Πεντηκοστῆς: «Ἀληθῶς ματαιότης τὰ σύμπαντα, ὁ δὲ βίος σκια καὶ ἐνύπνιον· καὶ γὰρ μάτην ταραττεται πᾶς γηγενής, ὡς εἶπεν ἡ Γραφή· ὅτε τὸν Κόσμον κερδήσωμεν, τότε τῷ τάφῳ οἰκήσωμεν, ὅπου ὁμοῦ βασιλεῖς καὶ πτωχοί. Διὸ Χριστὲ ὁ Θεός, τοὺς μεταστάντας δούλους σου ἀνάπαυσον, ὡς φιλόανθρωπος».

Ἐπίσης ὑπενθυμίζουμε καί τό κλασικόν θεατρικόν ἔργον «Ἡ ζωὴ εἶναι ὄνειρο» τοῦ κορυφαίου Ἰσπανοῦ θεατρικοῦ συγγραφέως Πέδρο Καλντερόν δέ λα Μπάρκα.

Θεολογία, Μαθηματικά, Κοσμολογία

Ἄς κάνουμε τώρα ὀρισμένα σχόλια ἐν σχέσει πρός τήν Θεολογίαν καί εἰδικῶς τήν Ὀρθόδοξον Θεολογίαν: Ἡ πρακτικὴ χρησιμότης τῶν ὄντολογικῶν ἐπιχειρη-

μάτων διά τήν χριστιανικήν όμολογίαν είναι άμφίβηλος: Ή μόνη γνωστή περίπτωση άνθρώπου πού παραδέχθηκε πώς έγινε χριστιανός μελετώντας τό άνωτέρω όντολογικόν επιχείρημα του Άγίου Άνσέλμου (τό αναφέρει ο ίδιος εις τήν αὐτοβιογραφίαν του), είναι του γνωστού συγγραφέως καί καθηγητου εις τήν Όξφόρδη C.S. Lewis (1898-1963, συγγραφέως, μεταξύ άλλων, του έξαιρετικου βιβλίου πού μεταφράστηκε καί εις τήν ελληνικήν μέ τόν τίτλον «Ή τακτική του Διαβόλου»). Ή διαφορά ανάμεσα εις τήν χριστιανικήν πίστιν καί τήν θρησκείαν είναι ή έξής: Εις τήν πρώτην ο Θεός προσεγγίζει τόν άνθρωπον, ενώ εις τήν δευτέραν συμβαίνει τό αντίθετον. Θά μπορούσε νά υποθέσει κανείς ότι εις τήν περίπτωση τής θρησκείας είναι ο φόβος πού γεννά τόν Θεόν καί εις κάθε περίπτωση ο Θεός είναι μία πατρική φιγούρα, παράγωγον ένστίκτου. Άναλογικώς μπορούμε νά συμπεράνουμε ότι ο Θεός τής όντολογικής άποδείξεως είναι παράγωγον συλλογισμού καί ίσως θά μπορούσαμε νά υποθέσουμε ότι εις τό βάθος είναι άποκύημα ένστίκτου κυριαρχίας μέσω του όρθου λόγου. (Επί παραδείγματι ή άθεία του Νίτσε δέν είναι παρά τό αναπόδραστον συμπέρασμα του σκέφτομαι άρα ύπάρχω του Καρτεσιου).

Όστόσο, ο χριστιανικός Θεός δέν είναι παράγωγον αλλά άποκάλυψις, ή όποία συνέβη εις συγκεκριμένον χρόνον καί τόπον μέ εμπειρικούς όρους. Οί πατέρες τής Έκκλησίας (ως ο Άγιος Μάξιμος ο Όμολογητής) έγινώρισαν τόν Θεόν ως Πρόσωπον καί έν συνεχεία έθεολόγησαν. Ή άποκάλυψις είναι συστατικόν τής υποστάσεως του Χριστιανικου Θεου, όπως αὐτή περιγράφεται από τό δόγμα τής τριαδικότητος. Εις τήν

πραγματικότητα ἢ χρήσις τοῦ κατηγορήματος ὑπαρξίς δέν ταιριάζει εἰς τόν Θεόν: Ἡ ὑπαρξίς προσδιορίζεται ἀπό τήν παρουσίαν, ἡ παρουσία εἶναι τό ἀποτέλεσμα τῆς διευθετήσεως τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων ἀπό τίς λογικές κατηγορίες, ἔν ἐνέργημα τοῦ νοός μέ τό ὁποῖον ἡ πολλαπλότης ἀποκτᾶ μορφήν (Κάντ) ἢ ἡ ἐναπόθεσις μορφῆς ἐπάνω εἰς ἔν ἄμορφον ὑπόβαθρον τό ὁποῖον ὀνομάζεται ὕλη (Αριστοτέλης). Ὁ ὅρος ὕλη χρησιμοποιεῖται συμβατικῶς: Οἱ περισσότεροι φυσικοί σήμερον θά συμφωνοῦσαν ὅτι συνήθης ὕλη εἶναι ὅτιδήποτε ἀποτελεῖται ἀπό κουάρκ καί λεπτόνια ἀλλά εἷς γενικός ὀρισμός τῆς ὕλης πού θά περιλαμβάνει καί τίς ἐξωτερικές μορφές ὕλης τῆς σύγχρονης φυσικῆς εἶναι δύσκολος ἕως ἀδύνατος.

Ὅμως ὁ Θεός δέν ὑπόκειται εἰς τήν ἀπόφασιν κάθε λογικῆς κατηγορίας. Ἐπομένως δέν εἶναι δυνατή ἡ ἀπόφασις ὑπάρξεως ἢ μή ὑπάρξεως. Ὁ Ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής ἀναφέρει ὅτι τό ἀποφατικόν «μή εἶναι» θά ταίριαζε περισσότερο εἰς τόν Θεόν. Προχωρώντας ἔν βῆμα περαιτέρω θά μπορούσαμε νά δώσουμε μίαν ἀναλογίαν καί νά ποῦμε ὅτι ὁ Θεός εἶναι ὅπως τό κενόν σύνολον: Εἶναι μοναδικόν, καί παρά τό ὅτι εἶναι κενόν, θεμελιώνει τά Μαθηματικά (βλέπε διά παράδειγμα τόν ὀρισμόν τῶν φυσικῶν ἀριθμῶν μέ τήν χρήσιν τῆς θεωρίας τύπων τοῦ B. Russell). Εἶναι παρόν εἰς κάθε σύνολον καθώς εἶναι ὑποσύνολον κάθε συνόλου. (Ἄλλωστε ἡ θεολογία μᾶς ὀμιλεῖ καί διά τήν «Θεῖαν Κένωσιν» τοῦ Λόγου κατά τήν θείαν ἔνσαρκον Γέννησιν Του ἀπό τήν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον).

Ἐξίσου σοβαρόν πρόβλημα εἶναι ὅτι ἡ ὄντολογική ἀπόδειξις δέν παράγει συγκεκριμένην ἠθικὴν θεωρίαν,

ὅπως αὐτή πού ἔχει παραδοθεῖ μέσα ἀπό τήν Βίβλον. Ἐν γένει, δέν προκύπτει μέσα ἀπό κάθε ὄντολογική ἀπόδειξιν ἐκεῖνον τό ὅποιον ὀνομάζεται Ἐκκλησία καί εἶναι θεμελιωμένον εἰς τήν ἐνανθρώπησιν τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἡ χρησιμότης ἔγκειται εἰς τό ὅτι ὑποδηλώνουν ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ ἀπλῶς δέν ἀντιβαίνει εἰς τίς ἀρχές τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως ἀλλά εἰς καμμίαν περίπτωσιν δέν προκύπτει ἀπό αὐτή, εἶναι κάτι πολύ μεγαλύτερον καί εὐρύτερον ἀπό αὐτήν.

Συνεπῶς, ἡ πίστις εἰς τόν Θεόν οὔτε προκύπτει ἀλλά οὔτε καί ἀντιβαίνει εἰς τίς ἀρχές τῆς λογικῆς καθῶς εἰς διάφορα ἐπιχειρήματα πού ἀνεφέρθησαν ἀνωτέρω ὑπέρ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ὑπάρχουν καί οἱ ἀντίστοιχες παρωδίες αὐτῶν (διά τό συγκεκριμένον ὄντολογικόν ἐπιχείρημα τοῦ Γκέντελ πάντως ἀξίζει νά ἀναφερθεῖ ὅτι τοῦλάχιστον ὁ γράφων δέν ἔχει ὑπ' ὄψιν του κάποιαν παρωδίαν). Ἄλλωστε ἡ θεολογία ἐδῶ καί αἰῶνες μᾶς πληροφοροῦσε ὅτι ἡ λογική ἀποτελεῖ ἀτελές (ἀλλά εἰς καμμίαν περίπτωσιν ἄχρηστον) ἐργαλεῖον εἰς τήν προσέγγισιν τοῦ Θεοῦ. Ἐπίσης οἱ ἱεροί νηπτικοί πατέρες εἰς τά συγγράμματά των (κυρίως εἰς τήν Φιλοκαλίαν ἀλλά καί ἄλλοῦ) ὑποστηρίζουν ὅτι τό ζήτημα τῆς κατανοήσεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἀπό τόν ἄνθρωπον δέν εἶναι θέμα διανοητικόν ἀλλά θέμα καθαρισμοῦ τῆς καρδίας ἀπό τά πάθη, τά ὅποια ἔχουν ὡς βάσιν τήν καρδίαν καί συσκοτίζουν τόν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου. Εἰς τήν Ἁγίαν Γραφήν ὑπάρχει ἡ γνωστή φράσις: «*Εἶπεν ἄφρων ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· οὐκ ἔστιν Θεός*», δέν εἶναι τυχαῖον ὅτι χρησιμοποιεῖται ἡ λέξις «καρδία» καί ὄχι, ἐπί παραδείγματι, ἡ λέξις «διάνοια».

Ἡ καταληκτική παρατήρησις ἅς εἶναι ἡ κάτωθι: Εἰς τὴν σύγχρονον ἐπιστήμην ὁ Θεός καί ὅ,τι σχετίζεται μέ Αὐτόν θεωρεῖται κάτι μὴ ἐπιστημονικόν, δηλαδή ἀντικείμενον μελέτης ἄλλου γνωστικοῦ χώρου. Αὐτό συμβαίνει διότι ὡς κριτήριον ἐπιστημονικότητος υἰοθετεῖται κυρίως τὸ κριτήριον τοῦ Πόπερ πού δηλώνει ὅτι ἐπιστημονικόν εἶναι ὅτιδήποτε δύναται νά διαψευσθεῖ (ἔχει χυθεῖ πολύ μελάνι διὰ τὴν ἐπιλογὴν τῆς διαψευσιμότητος ἀντὶ τῆς ἐπιβεβαιωσιμότητος, τὸ πρῶτον εἶναι κατὰ τι γενικότερον). Ἡ φράσις «ὑπάρχει Θεός» δέν εἶναι διαψεύσιμη (ἀλλὰ οὔτε καί ἐπιβεβαιώσιμη), ἄρα μὴ ἐπιστημονική. Ἐγείρονται ὁμως νέες ἐρωτήσεις ὁπως: Τί συνιστᾶ ἀπόδειξις; Γιατί νά ἀσχολούμεθα καί νά θεωροῦμε «ἐπιστήμην» μόνο ὅ,τι ἱκανοποιεῖ τὸ ἐν λόγῳ κριτήριον;

Ἡ προσπάθεια ἀπαντήσεως εἰς τὴν πρώτην ἐρώτησιν ὀδηγεῖ εἰς τὰ θεμέλια τῶν μαθηματικῶν: Εἰς τὴν proof theory (syntax) καί εἰς τὴν model theory (semantics) καί τελικά εἰς τὰ θεωρήματα μὴ πληρότητος τῆς λογικῆς τοῦ Gödel. Οἱ βάσεις τῶν συγχρόνων μαθηματικῶν εἶναι axiomatic set, theory, proof theory, model theory, καί recursion theory, τὰ τρία τελευταῖα θά μπορούσαν νά χαρακτηριστοῦν καί formal logic. Ἡ ἀξιοματική θεωρία συνόλων (axiomatic set theory, οὐσιαστικῶς τὰ ἀξιώματα Fraenkel-Zermelo σύν τὸ ἀξίωμα ἐπιλογῆς· γνωστή καί ὡς ZFC) βασιίζεται εἰς τὴν θεωρίαν τύπων (theory of types) τοῦ B. Russell (πού τὴν ἀπαλάσσει ἀπὸ τὰ παράξενα τύπου Ράσελ). Ἡ θεωρία τύπων βασιίζεται εἰς μίαν ἐνόρασιν (intuition), τὸ κενόν σύνολον, καί εἰς ἓν ἀξίωμα, τὴν ὑπαρξίν τοῦ κενοῦ συνόλου. Ἀξίωμα εἶναι πρότασις

πού δέν δυνάμεθα νά άποδείξουμε, αλλά δεχόμεθα ότι ισχύει, δηλαδή είναι «πίστις».

(Ένοράσεις είναι οι βασικές δομικές μονάδες τών μαθηματικών, έννοιες πού δέν μποροϋν νά όρισθοϋν αλλά άπλως ύπάρχουν, π.χ. ή έννοια τοϋ συνόλου, ή έννοια τοϋ άνήκειν, περιέχειν κ.λπ., συνεπώς τά μαθηματικά μάλλον ανακαλύπτονται παρά κατασκευάζονται· οι περισσότεροι μαθηματικοί ήσαν και είναι Πλατωνιστές).

Ή δευτέρα έρώτησης έτέθη και από τον Ποντίφικα, τον Πάπα Βενέδικτο XVI τό 2006 εις τήν γνωστήν διεθνώς πλέον όμιλίαν εις τό Πανεπιστήμιον τοϋ Ρέγκενσμπουργκ έν Γερμανία όπου μία φράσις (άπό άναφορά τοϋ Αϋτοκράτορος Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου εις καταγεγραμμένην συνομιλίαν μέ Πέρσην μουσουλμάνον διανοούμενον τό 1391 και όχι δική του) «έξόργισε» τους άπανταχοϋ μουσουλμάνους και τό Βατικανόν άναγκάστηκε νά ζητήσει έπισήμως συγγνώμη. Ή όμιλία αϋτή ή όποία άποτελεί ύμνον εις τό άρχαίον έλληνικόν πνεϋμα, ύποστηρίζει πως τό κριτήριον αϋτόν τοϋ Πόπερ άποτελεί άντιπαραγωγικόν περιορισμόν σχετικώς μέ τό τί άποτελεί έπιστήμη και τί όχι. Ίσως λύσις θά ήτο εις μίαν συζήτησιν νά αναφέρεται εάν κάποιος ισχυρισμός ικανοποιεί τό κριτήριον τοϋ Πόπερ ή όχι και μετά άς άκολουθοϋν τά έπιχειρήματα ύπερ ή κατά. Αναμφιβόλως, ύπάρχουν πολύ ένδιαφέρουσες έρωτήσεις πού δέν ικανοποιοϋν τό κριτήριον τοϋ Πόπερ και δι' αϋτό άσχολούμεθα μέ αϋτές. Εις άντίθετην περίπτωσιν δέν θά συζητούσαμε, διότι όπως λέγει και ό Wittgenstein εις τό Tractatus «οί προτάσεις τών μαθηματικών άποτελοϋν ταυτολογίες» (ώς άποδείξιμες).

Παράδειγμα ἐγκλωβισμού τῆς ἐπιστήμης εἰς κλειστά συστήματα, ἀποτελεῖ ὁ Φρόντ, ὁ ὁποῖος εἰσάγει μηχανιστικές ἰδέες ὅσον ἀφορᾶ τὰ ψυχικά φαινόμενα καί τὴν σχέσιν τοῦ συνειδητοῦ μέ τόν ὑποσυνειδητον χῶρον. Ἔτσι ἀρχικῶς ὁ Φρόντ χρησιμοποιοῖ ὑδραυλικά μοντέλα προκειμένου νά ἐρμηνεύσει τίς ψυχικές διαταραχές τῶν ψυχονευρώσεων καί τῶν ψυχικῶν συγκρούσεων. Συμφώνως πρὸς τὰ μοντέλα αὐτά οἱ νευρώσεις καί οἱ ὑστερίες εἶναι συνέπειες συμπίεσμένης ἢ καταπιεσμένης ψυχικῆς ἐνεργείας πού ἀναζητᾶ τρόπους διαφυγῆς καί τοὺς εὐρίσκει μέσα ἀπὸ νευρωτικές διόδους. Ἀργότερα ὁ Φρόντ εἰσάγει εἰς τὴν ψυχολογίαν στοιχεῖα τῆς νευτώνειας δυναμικῆς. Ἔτσι, ἔχουμε «ψυχικές δυνάμεις» πού μάλιστα ἱκανοποιοῦν τὴν νευτώνεια ἀρχὴν δράσις-ἀντίδρασις, ὅπως ὁ «ἔρω» καί ὁ «θάνατος» ἢ τὸ «λίμπιντο» καί τὸ «ντεστρουῖντο».

Τὸ ἀντίθετον τῆς ὑποκειμενικότητος εἶναι ἡ καθολικότης ἢ ἀλλιῶς ἡ οἰκουμενικότης, μέ τὸ νόημα πού ἔχουν προσλάβει οἱ ὄροι αὐτοί εἰς τὴν ὀρθόδοξην χριστιανικὴν πνευματικότητα. Εἰς τὸν ἐλληνόφωνον κόσμον ἔχουμε ἀπὸ τὸ παρελθόν μίαν πνευματικὴν διεργασίαν (μυθολογία, προσωκρατικὴ φιλοσοφία, τραγικὴ ποίησις, ἀττικὴ φιλοσοφία) τοῦλάχιστον χιλίων χρόνων πού δημιουργεῖ τίς προϋποθέσεις δι' ἀποδοχὴν τῆς καθολικότητος καί οἰκουμενικότητος τοῦ προσώπου εἰς τὰ πλαίσια τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς πνευματικότητος. Ἀντιθέτως, τὰ ἐπερχόμενα βαρβαρικά φύλλα καλοῦνται μέσα εἰς ὀλίγον χρόνον νά ἐκπολιτισθοῦν, ἐνῶ οἱ πνευματικές τους προϋποθέσεις εἶναι συχνά ἀνεπαρκέστατες. Ἐάν μάλιστα δεχθοῦμε ὅτι εἰς τὸν

έλληνόφωνον καί καλλιεργημένον κόσμον εἶναι δύσκολον νά γίνει ἀποδεκτή ή ἐμπειρία τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου ὡς ἀπόρριψις καί μετάνοια ἀπό κάθε ὑποκειμενοκρατία, ὅπως ἔδειξαν οἱ χριστιανικές αἱρέσεις, πολύ δυσκολώτερον εἶναι διά τούς μέχρι χθές (πολιτισμικῶς) βαρβάρους λαούς νά περάσουν εἰς ἕνα προσωποκεντρικόν πολιτισμόν. Ἀπό τήν ἄποψιν αὐτήν λοιπόν δέν πρέπει νά κακιώνουμε οὔτε μέ τούς ἐξ ἀνατολῆς προερχομένους μονοφυσίτες (χριστιανούς ἢ μουσουλμάνους) οὔτε μέ τούς φραγκολατίνους παπιστές ἢ προτεστάντες, οὔτε μέ τούς σλαβοφώνους ἐθνικιστές διά τήν ἀδυναμίαν των νά περάσουν ἀπό τόν βαρβαρικόν πολιτισμόν τῆς ὑποκειμενοκρατίας (πού συνεχίζουν μέχρι σήμερα νά ὑπηρετοῦν μέ ποικίλα σχήματα) εἰς τόν πολιτισμόν τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου ὅπως αὐτός ἐβιώθη καί διευτυπώθη εἰς τά ὅρια τῆς, ἑλληνοφώνου ἢ μή, Ὁρθοδόξου Χριστιανοσύνης.

Οἱ Ἕλληνες, εἴτε μέ τόν μῦθον, εἴτε μέ τήν ποίησιν, εἴτε μέ τήν φιλοσοφίαν, ἔθεσαν μέ ἀπαράμιλλον τρόπον τό ἐρώτημα περί τοῦ εἶναι καί τοῦ γίγνεσθαι. Ἔθεσαν δηλαδή τό ἐρώτημα διά τό νόημα τῆς ὑπάρξεως τῶν ὄντων καί τοῦ κόσμου, ἀλλά καί τό αἶτημα τῆς ἐλευθερίας ἀπό κάθε ἀνάγκην, ἐνδοκοσμικήν ἢ ὑπερκοσμικήν. Θέτοντας λοιπόν αὐτά τά ἐρωτήματα, βαθμιαίως ὁ ἑλληνόφωνος κόσμος παιδαγωγεῖται εἰς τήν οἰκουμένην καί κατόπιν τό πολλαπλόν ἀλάθητον τῶν Προτεστάντων. Διά νά φανεῖ ἡ ἀπόκλισις τῆς δυτικῆς Χριστιανοσύνης ἀπό τήν ἀνατολικήν, ἀρκεῖ νά ἀναφέρουμε ὅτι διά τούς Ἕλληνες Πατέρες ἡ θεολογική ἀλήθεια

δέν στηρίζεται εἰς κάποια ἀντικειμενοποιημένη ἀποκάλυψιν. Ἀντιθέτως, αὐτή ταυτίζεται μέ τήν ὄλην ζωήν τῆς Ἐκκλησίας καί τήν ὄντολογικήν καί ἱστορικῶς συνειζομένην σχέσιν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν κεφαλήν της, τόν Σαρκωμένον Θεόν Λόγον. Ἔτσι καταργεῖται ὁ ὑποκειμενισμός, ἀφοῦ κανένα μέλος τῆς Ἐκκλησίας δέν εἶναι φορέας τῆς θεολογικῆς ἀληθείας ὡς ἀτομικόν ὑποκείμενον. Φορέας τῆς Ἀλήθειας εἶναι μόνον ὁ Σαρκωμένος Λόγος καί ὅσοι κοινωνοῦν ὕλικῶς, ρεαλιστικῶς καί ὄντολογικῶς μέ Αὐτόν. Ὅλη δέ ἡ Ἐκκλησία εἶναι ὁ μάρτυς τῆς κοινωνίας μέ τόν «Καθολικόν καί Οἰκουμενικόν» Σαρκωμένον Λόγον. Μποροῦμε λοιπόν νά ποῦμε ὅτι διά τήν ἑλληνορωμαϊκήν Χριστιανοσύνην ἡ ἀλήθεια ταυτίζεται μέ τό Καθολικόν καί Οἰκουμενικόν Ἐσύ καί ὄχι μέ τό ὑποκειμενικόν καί ἀτομικόν «ἐγώ» τοῦ Πάπα, τῶν δυτικῶν θεολόγων, τῶν φιλοσόφων, τῶν ἐπιστημόνων κ.ο.κ.

Ἡ αὐγουστίνεια καί ἡ σχολαστική θεολογία ἀρχικῶς ἐταύτισε τόν κόσμον, τήν ὕλην καί τό σῶμα μέ κάτι τό κακόν, τό δαιμονικόν ἢ τέλος πάντων τό ἀνάξιον λόγου, τό ὁποῖον πρέπει νά ὑποταχθεῖ χάριν τῆς μεταφυσικῆς εὐδαιμονίας καί τῆς ψυχικῆς μακαριότητος, δηλαδή χάριν ἑνός μεταφυσικοῦ ὑποκειμενικοῦ παραδείσου. Ὅταν λοιπόν ὁ θεολογικός μεταφυσικός παράδεισος ἀρχίζει νά ἀμφισβητεῖται, τότε ἡ προσοχή τῶν ἀνθρώπων στρέφεται πρὸς τόν ὄρατόν κόσμον τῆς ὕλης καί τῶν σωμάτων μέσα εἰς τόν ὁποῖον ἀναζητεῖται τώρα ὁ χαμένος παράδεισος τοῦ θεολογικοῦ ὑποκειμενισμοῦ.

Ὅμοίως ἡ ὕλη, διά τήν Θεωρίαν τῆς Σχετικότητος, δέν εἶναι πλέον τό ἀναλλοίωτον σύμπλεγμα μορίων τοῦ Νεύτωνα, ἀλλά τό πύκνωμα ἑνός ἐνεργειακοῦ ρεύματος,

Είς τό πλαίσιον τοῦ χωροχρόνου τοῦ Άϊνστάϊν, ή ὕλη δέν ἀποτελεῖ μίαν ξεχωριστήν ὄντότητα, ἀλλά μίαν ιδιομορφίαν τοῦ πεδίου. Ἐν στοιχειῶδες σωματίδιον δέν εἶναι τίποτε ἄλλον παρά κινούμενος, μή αἰσθητός, στρόβιλος εἰς τόν χῶρον.

Αὐτό πού μέχρι σήμερον ἀντιλαμβανόμεσθε ὡς ἀπτήν καί ἐξατομικευμένην ὕλην, διά τήν σύγχρονον Φυσικήν, δέν εἶναι παρά ἕν ψευδές κατασκευάσμα τῶν αἰσθήσεων. Βλέπουμε δηλαδή τό περιβάλλον ὅχι ὅπως εἶναι εἰς τήν πραγματικότητα, ἀλλά ὅπως οἱ αἰσθήσεις μᾶς ἐπιτρέπουν νά τό ἀντιληφθοῦμε.

Ἐδῶ ὅμως, ἀρχίζουν τά παράδοξα διά τήν κοινήν ἀνθρωπίνην λογικήν, ἐφόσον, ὅπως γνωρίζουμε σήμερον, οἱ αἰσθήσεις μας μποροῦν νά καταγράψουν καί νά συγκεκριμενοποιήσουν σχήματα πού μορφοποιοῦνται μόνο μέσα εἰς χώρους μέχρι τριῶν διαστάσεων καί οἱ ὅποιοι περιγράφονται ἀπό τήν εὐκλείδειαν γεωμετρίαν. Τά σχήματα τά ὅποια μορφοποιοῦνται μέσα εἰς χώρους πού περιγράφονται ἀπό μή εὐκλείδειες γεωμετρίες, ὅπως αὐτές τοῦ Lobatschewski καί τοῦ Riemann, δέν εἶναι δυνατόν νά γίνουν ἀντιληπτά ἀπό τίς ἀνθρώπινες αἰσθήσεις.

Ἡ ἀδυναμία αὐτή τῶν ἀνθρωπίνων αἰσθήσεων μᾶς ἀναγκάζει νά περιορίζουμε τόν κόσμον τῶν αἰσθητῶν ἐντυπώσεων μας εἰς ἕν πολύ μικρόν ὑποσύνολον τοῦ συμπαντικοῦ χώρου. Νά σχηματίζουμε δηλαδή αὐθαирέτως, μέσῳ τῶν αἰσθήσεων μας, εἰς τό συνεχές μή εὐκλείδειον χωροχρονικόν γίγνεσθαι, μίαν ἐλαχιστοτάτην εὐκλείδειαν ὑποκειμενικήν τομήν, ἐντός τῆς ὁποίας δημιουργοῦμε ὅ,τι ὀνομάζουμε «Κόσμον τῶν αἰσθήσεων».

Οἱ ἀνθρώπινες λοιπόν αἰσθήσεις δέν ἀποτελοῦν τό ἀδιάφειυστον κριτήριο ἀληθείας τῶν συμπαντικῶν μορφῶν καί φαινομένων. Ὅτιδῆποτε αὐταρέσκως ὀνομάζουμε ἐξατομικευμένον ὑλικόν ἀντικείμενον ἀποτελεῖ μίαν σκιάν αὐτοῦ τό ὅποῖον εἰς τήν πραγματικότητα εἶναι ἐν τῷ πλαισίῳ τῆς μή αἰσθητῆς πραγματικότητος. Βάσει τῶν προηγουμένων μποροῦμε πλέον μετά βεβαιότητος νά ποῦμε ὅτι: μέσω τῶν αἰσθήσεων μας καί τῶν διαφόρων ὀργάνων τά ὅποια τίς ἐνισχύουν, δέν ἀντιλαμβανόμεθα τό Σύμπαν ὅπως αὐτό εἶναι εἰς τήν πραγματικότητα, ἀλλά ὅπως ἔχει τήν δυνατότητα νά τό ἀντιληφθεῖ ὁ ἐγκέφαλός μας μέσω τῶν ἀτελεστάτων ἀνθρωπίνων αἰσθήσεων. Ἡ πραγματική φύσις τοῦ τετραδιάστατου μή Εὐκλείδειου Σύμπαντος εἶναι μή αἰσθητή καί περιγράφεται μόνο μέσω μαθηματικῶν σχέσεων.

Κατά πᾶσαν πιθανότητα, ὅπως τεκμαίρεται ἀπό τίς ἀπόψεις τοῦ Λευκίππου καί τοῦ Δημοκρίτου, τήν προσωκρατικήν περίοδον εἶχε ἀναπτυχθεῖ ἡ ἰδέα ὅτι ὁ χῶρος δράσεως τῶν αἰσθήσεων δέν ἀποτελεῖ παρά μίαν ἀυθαίρετην ὑποκειμενικήν τομήν τήν ὁποίαν οἱ αἰσθήσεις μας δημιουργοῦν εἰς τόν κενόν χῶρον τοῦ μή ὄντος προκειμένου νά γίνουν ἀντιληπτές, ὡς αἰσθητά ὄντα, κάποιες ἀπεικονίσεις (προβολές) τῶν ἰδιοτήτων τῶν μή ὄντων. Ἡ θέση αὕτη ἐνισχύεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Δημόκριτος ἐπίστευε, ὅπως θά δοῦμε ἐν συνεχείᾳ, ὅτι εἷς (ἐκ τῶν πολλῶν) αἰσθητός κόσμος δημιουργεῖται ὅταν εἰς τόν συνολικόν «κενόν» χῶρον τοῦ Σύμπαντος (μή ὄν) σχηματιστεῖ ἕν ἐπιμέρους «μέγα κενόν» (τομή γενικότερου συμπαντικοῦ χῶρου) μέσα εἰς τό ὅποῖον συρρέουν πολλά σώματα).

Ή άποψις αύτή εΐναι φανερόν ότι συμπίπτει μέ τίς σύγχρονες έπιστημονικές άπόψεις, όπως εκφράζονται άπό τόν πατέρα τής θεωρίας τών Γενικών Συστημάτων, τόν βιολόγον Λούντβιχ φόν Μπερταλάνφι.

Όπως γίνεται φανερόν έκ τών ήδη λεχθέντων, ή ριμάνεια γεωμετρία άποτελεΐ γενίκευσιν τής γεωμετρίας του Lobatschewski, ένω ή εύκλείδεια γεωμετρία εΐναι ένας περιορισμός τής γεωμετρίας του Lobatschewski διά άπεριόριστα κομμάτια του χώρου.

Όμοίως, θά πρέπει νά τονιστεί πώς όταν λέμε ότι ό πραγματικός χώρος εΐναι καμπύλος σημαίνει πώς οί γεωμετρικές του ιδιότητες διαφέρουν άπό τίς ιδιότητες του εύκλειδείου χώρου και όχι ότι ό χώρος μας εύρίσκεται έντός ένός μεγαλυτέρου χρόνου ως προς τόν όποϊον εΐναι καμπύλος.

Άποτέλεσμα αύτου τυγχάνει ότι μεγάλο μέρος τής κοινωνίας άντιμετωπίζει τίς νέες έπιστημονικές άλήθειες ως μεταφυσικές και θεολογικές, στερούμενες κάθε έπιστημονικής και τεχνολογικής άξίας.

Ή τεραστία αύτή σύγχυσις έχει ως έπακόλουθον τήν γνωστικήν στρωματοποίησην τής κοινωνίας. Έτσι άρχικώς διακρίνουμε τήν μικράν ομάδα εκείνων οί όποϊοι έχουν τήν δυνατότητα νά συνειδητοποιήσουν και νά προωθήσουν τά νέα έπιστημονικά δεδομένα τά όποϊα έξελίσσονται πέραν τών όρίων τής κοινής άνθρωπίνης λογικής.

Έν δεύτερον στρώμα δομείται άπό εκείνους, ειδικούς ή μή, τών όποϊών ή έπιστημονική λογική εύρίσκεται άκόμα έγκλειστη εις τό πλαίσιον τής κλασικής κοινής άνθρωπίνης λογικής τών αισθήσεων. Τό στρώμα αυτό περιλαμβάνει δύο έπιμέρους κοινωνικές ομάδες:

α. Τούς ανθρώπους εκείνους οί όποιοι διά διαφόρους λόγους δέν μποροῦν ἢ δέν θέλουν νά δεχθοῦν τήν νέαν ἐπιστημονικήν πραγματικότητα.

β. Ἐκείνους πού θέλουν μέν, ἀλλά δέν γνωρίζουν, ἢ δέν μποροῦν, νά ἀναζητήσουν τίς πηγές τῆς νέας γνώσεως ἐπειδή αὐτή εἶτε δέν διατίθεται μέσω τῆς ἐκπαιδευτικῆς διαδικασίας εἶτε διατίθεται μέ τέτοιον τρόπον ὥστε ἐν τέλει δέν γίνεται κατανοητή.

Δημιουργία, Οἰκονομία, Γένεσις

Ὁ ἄκτιστος Θεός βουλήθηκε καί ἡ βούλησή του ὑλοποιήθηκε εἰς αἰσθητήν καί μή αἰσθητήν Κτίσιν. Ἔτσι ὑπάρχουν οί ἐξῆς πραγματικότητες:

Ἡ πραγματικότης τοῦ Ἀκτίστου Τριαδικοῦ Θεοῦ.

Ἡ πραγματικότης τῆς Κτίσεως, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς θείας βουλήσεως, δηλαδή ὡς ἡ πραγμάτωσις τοῦ βουλήματός Του. Αὐτή ὑποδιαιρεῖται εἰς (α) μή αἰσθητήν Κτίσιν, ἀθεάτου μεγαλείου, (β) αἰσθητήν Κτίσιν τεραστίων διαστάσεων, ἐκτάσεως, ὄγκου, ποικιλίας καί δυνάμεως, (γ) μεικτήν, ἐξ αἰσθητῶν στοιχείων Κτίσιν, τόν, κατά τόν Γρηγόριον τόν Νύσσης, μέγαν καί σμικρόν ἄνθρωπον.

Ἐν ἐκ τῶν πλέον πολυπλόκων θεολογικῶν ζητημάτων, τό ὅποιον μέχρι σήμερον ἀποτελεῖ σημεῖον ἀντιρρήσεων, ἔως καί ἀπορριπτικῶν ἐνστάσεων, ἐκ μέρους τῆς κλασικῆς φυσικῆς θεωρίας ὑπῆρξε ἡ πίστις εἰς τήν ὑπαρξιν ἑνός ἄλλου μή αἰσθητοῦ «πνευματικοῦ» κόσμου, ὅστις εἶναι τό ἴδιον, ἄν ὄχι περισσότερο, ἀληθινός μέ τόν κόσμον τῶν ἀνθρωπίνων αἰσθήσεων.

Ἄόρατος, ή όρθοτέρως ό μή αισθητός, αυτός κόσμος, συμφώνως πρός τίς απόψεις πολλών θεολογικών ρευμάτων, έπρεπε νά συνυπάρχει μέ τόν αισθητόν κόσμον μας, άποτελώντας κατ' αυτόν μίαν άδιαίρετον και άτμητον ένότητα.

Ἡ έκ τοῦ μή όντος δημιουργία, λοιπόν, εις αυτό τό σημείον επιφέρει επαναστατικήν ρήξιν εις τήν μυθικήν και φιλοσοφικήν σκέψιν. Ὅλη ή συμπαντική πραγματικότητα, αισθητός και νοητός κόσμος, από τό τελευταίον λιθαράκι έως τόν άγγελον, προέρχεται όχι από τήν οὐσίαν τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ό όποίος εἶναι τό Ὄν, αλλά κτίζεται ως μία ριζικῶς άνομοία οὐσία εις σχέσιν πρός τήν θείαν οὐσίαν τῆς βουλητικῆς θείας ενεργείας. Ἐπομένως, όλη ή δημιουργία εἶναι έτερουσία, κτιστή έν σχέσει πρός τόν άκτιστον Θεόν. Ἐπομένως τίποτα δέν μεσολαβεί μεταξύ Τριαδικοῦ Θεοῦ και συμπαντικῆς πραγματικότητας. Τοῦτο εἶναι τό μυστήριο τῆς έκ τοῦ μή όντος δημιουργίας –έκ τοῦ μηδενός κατά τά σχολαστικά έγχειρίδια τῆς Δογματικῆς–, πού έξάπαντος εἶναι ρήγμα εις τήν μυθικήν και φιλοσοφικήν σκέψιν, ή όποία γνωρίζει μονάχα δημιουργίαν από τήν οὐσίαν τῶν κάθε λογῆς πραγμάτων και κατ' αναπότρεπτην συνέπειαν εις μίαν ανακύκλωσιν. Τό μηδέν εἶναι άνυπαρκτον, εἶναι πλάσμα ή σημαίνει άπουσίαν άριθμοῦ ή πράγματος. Ἐπομένως και ή θεολογία άσπάζεται τό άξίωμα ότι τίποτα δέν γίνεται από τό τίποτα (*nihil fit ex nihilo*), έπειδή τά κτίσματα έγιναν από τόν Θεόν μέσω τῆς βουλητικῆς Του ενεργείας.

Τούτη ή διδασκαλία θραύει τόν κύκλον και βάζει όλο τό σύμπαν εις τήν άτελεύτητην, άδαπάνητην και άεικίνητην θείαν άπειρότητα. Ἔτσι τό σύμπαν άποει-

δωλοποιεῖται καί, μολονότι κατ' οὐσίαν ἐξαρτώμενον ἀπό τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, ἀποκτᾶ καθαρότητα καί δυναμισμόν. Τά κτίσματα δέν εἶναι συνύπαρκα μέ τόν Θεόν. Συμφώνως πρός τήν φιλοσοφικήν ὀρολογίαν τῆς ἐποχῆς τῶν πατέρων, ὁ Θεός δέν εἶναι δημιουργός μόνο ποιότητων ἢ τῶν εἰδῶν, ἀλλά ὕλης καί εἴδους. Ἡ ἄποψις τῆς διαρχικῆς φιλοσοφίας, κατά τήν ὁποίαν ἡ αὐθύπαρκτη καί ῥευστή αἰσθητή πραγματικότης μορφοποιεῖται, ἀρχιτεκτονεῖται καί διαρθρώνεται μέ τήν αὐθύπαρκτην ἐπίσης νοητήν οὐσίαν, ἀνατρέπεται ἐπαναστατικῶς ἀπό τήν ἀντίληψιν τῆς ἐκ τοῦ μή ὄντος δημιουργίας.

Οἱ λόγοι τῶν ὄντων

Ἡ διάκρισις κτιστοῦ-ἄκτιστου, οὐσίας-ἐνεργείας καί ἡ ἐκ τοῦ μή ὄντος δημιουργία στηρίζονται καί κατανοοῦνται μέ τούς λόγους τῶν ὄντων, ὅπως τούς πραγματεύεται ἡ πατερική θεολογία. Μέ ἄλλα λόγια, πρόκειται διά τήν σχέσιν σύμπαντος κόσμου καί τοῦ Θεοῦ. Μέ τήν ἀποσαφήνισιν αὐτῆς τῆς σχέσεως δίνονται καί ἡ ἀπάντησις εἰς τήν ἀντίληψιν τῶν διαρχικῶν φιλοσόφων, κατά βάσιν πλατωνικῶν, εἰς ὅ,τι ἀφορᾶ τόν δεσμόν αἰσθητοῦ καί νοητοῦ κόσμου.

Μολονότι ῥιζικῶς κατ' οὐσίαν διαφέρει ὁ κτιστός κόσμος ἀπό τόν ἄκτιστον Θεόν, οἱ λόγοι τῶν ὄντων πραγματώνουν ὀργανική ἐνότητα μεταξύ κτιστοῦ καί ἄκτιστου, αἰσθητῶν καί νοητῶν πραγμάτων. Ἡ ἐνότης αὐτή δέν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά αὐτό πού θέλει αἰωνίως ὁ Τριαδικός Θεός. Τίποτα δέν μεσολαβεῖ μετα-

ξύ Θεοῦ δημιουργοῦ καί ολοκληροῦ τῆς δημιουργίας, παρά μόνον ή αἰδιος βούλησις τοῦ Θεοῦ, ὡς ἐνέργεια, νά κτισθοῦν ή νά κτίζονται διαρκῶς καί νά ὑπάρχουν τά πάντα. Ἐπομένως αὐτά πού θέλει ὁ Θεός, καί ὅπως τά θέλει νά εἶναι, εἶναι οἱ λόγοι τῶν ὄντων. Ἡ πατερική θεολογία τούς ἀποκαλεῖ δημιουργικές δυνάμεις, ἀγαθά θελήματα, παραδείγματα, προορισμούς καί οὐσιοποιούς παράγοντες. Ἐτσι ὁ κόσμος συνυπάρχει αἰδίως μέ τόν Θεόν ὡς θέλημα Αὐτοῦ. Εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ὀφείλει ὁ δογματολόγος νά τονίσει μετ' ἐμφάσεως ὅτι οἱ λόγοι αὐτοί δέν ἀποτελοῦν κτιστά ἀρχέτυπα μήτε νοητά ή ἰδεατά πράγματα κατά τήν ἀντίληψιν τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλ' ἀπλῶς αἰδίως ὁ Θεός θέλει τόν κόσμο νά ὑπάρχει καί νά «κτίζεται» ἐξελισσόμενος. Ἡ διδασκαλία αὐτή ἔχει τήν ἀρχήν της εἰς τούς Καππαδόκας, καί μόνον κατά τήν διατύπωσιν καί τήν προφανή ἀπάντησιν εἰς τήν διαρκικήν φιλοσοφίαν περί αὐθυπαρξίας τοῦ αἰσθητοῦ καί τοῦ νοητοῦ κόσμου. Εἰς πλῆθος βιβλικῶν εἰκόνων διαπιστώνεται αὐτή ή σχέσις, ή ὁποία ἐπιβάλλεται ὑπό τῶν λόγων τῶν ὄντων, μεταξύ δημιουργοῦ καί δημιουργημάτων.

Ὁ Νικηφόρος Χοῦμνος εἰς τό ἔργον του «Περί τῆς ὕλης καί τῶν ἰδεῶν» θά ἐνισχύσει τίς ἀπόψεις του διά τήν ἀνυπαρξίαν τῆς ἀδημιούργητης ὕλης ἰσχυριζόμενος ὅτι ὁ Θεός δημιουργεῖ ὕλη καί εἶδος ταυτοχρόνως, «ἅμα τῷ βουλήματι», ὅπως λέει ὁ ἴδιος χαρακτηριστικῶς. Αὐτή του ή ἄποψις ἀποτελεῖ βασικήν θέσιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων.

Ἐπιπροσθέτως, ὁ συγγραφέας θά ἐπισημάνει ὅτι εἰς ἀντίθεσιν μέ ὅ,τι κάνει ὁ ἄνθρωπος, ὁ Θεός δέν ἔχει ἀνάγκην ἀπό παραδείγματα διά νά δημιουργή-

σει τόν κόσμον. Ὁ Θεός δημιουργεῖ «[...] πρὸς παράδειγμα βλέπων οὐδέν οὐδ' ἰδέαν οὐδεμίαν». Ὁ Θεός δέν δημιουργεῖ μέ τόν ἴδιον τρόπον πού δημιουργεῖ ὁ ἄνθρωπος.

Ἡ προβληματική τοῦ συγγραφέως δέν περιορίζεται μόνο εἰς τό ἐνδεχόμενον ἀθύπαρξιας τῶν οὐσιῶν, ἀλλά καί εἰς ὅσα εὐρίσκονται γύρω ἀπό τήν οὐσίαν καί τά ὁποῖα δέν εἶναι ἄλλα ἀπό τά συμβεβηκότα. Εἰς τήν περίπτωσιν τῶν συμβεβηκότων ἡ ἀπάντησις εἶναι ἀπλή καί ξεκάθαρη δεδομένου ὅτι αὐτά καθ' ἑαυτά τά συμβεβηκότα εἶναι ἀνύπαρκτα. Εἶναι λοιπόν ἀδύνατον νά ὑπάρχουν ἀθύπαρκτες ἰδέες διά τά συμβεβηκότα, καθώς δέν μποροῦν αὐτά τά ἴδια νά ὑπάρξουν κεχωρισμένως ἀπό τίς οὐσίες καί ἀπό τά σώματα. Τό ἐνδιαφέρον ἐπομένως τοῦ συγγραφέως στρέφεται εἰς τίς οὐσίες: «[...] οὐσίας εἶδος τί ποτέ καί ἔσται πρότερον τοῦ γε ἅμα ὄντος αὐτή τήν οὐσία;». Μπορεῖ νά ὑπάρξει εἶδος οὐσίας ἀνεξαρτήτως καί ἔξω ἀπό τήν οὐσίαν; Εἶναι τό εἶδος τῆς οὐσίας κάτι ἐντελῶς διαφορετικόν ἀπό αὐτό πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ οὐσία; Ἡ ἀπάντησις πού δίδει ὁ Νικηφόρος Χοῦμνος ἀκολουθεῖ τήν σύνολην βυζαντινήν σκέψιν. Δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν ἰδέες κεχωρισμένες ἀπό τά καθ' ἕκαστον καί ἐπί μέρους ὄντα. Ἀνάμεσα εἰς τόν Θεόν καί εἰς τήν κτίσιν δέν μεσολαβοῦν ἀρχέτυπα. Ἡ ἀποδοχή ἐκ μέρους τοῦ Χοῦμνου τέτοιου εἶδους ἀρχετύπων καί μεσοαιτίων θά ὀδηγοῦσε τόν συγγραφέα εἰς τήν ἀποδοχήν μίας μορφῆς ἐνός λογικοῦ ρεαλιστικοῦ πανθεισμοῦ, δεδομένου ὅτι ὅλα τά πράγματα τοῦ κόσμου θά ἀποτελοῦσαν ἐκφάνσεις τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος, οὐσιαστικῶς θά ταυτιζόταν μέ τόν κόσμον

καί θά διαχεόταν εις τόν κόσμον ώς ούσία αὐτοῦ. Ὁ συγγραφεύς θεμελιώνει τήν ἄποψιν του διά τήν ἀνυπαρξίαν τῶν ιδέων εις δύο βασικά ἐπιχειρήματα. Πρῶτον, εις τό ὅτι δέν δύνανται νά υπάρξουν ἀφθαρτα εἶδη διά φθαρτά καθ' ἕκαστον. Ἡ διαφορά ούσίας πού υπάρχει ἀνάμεσα εις τήν εἰκόνα καί τό πρωτότυπον, διαφορά ή ὁποία καθιστᾶ τήν εἰκόνα ἐν σχέσει πρὸς τό πρωτότυπον ὄχι ἀπλῶς ἀνομοία ἀλλά καί ἀποκλείει τό ἐνδεχόμενον τῆς χρήσεως ἀφθάρτων ιδεῶν διά τήν δημιουργίαν φθαρτῶν ὄντων. Τό δεύτερον ἐπιχείρημα τοῦ συγγραφέως ἀφορᾶ εις τό ἐνδεχόμενον χρησιμοποιοῦσας μίας ιδέας εις πολλά πανομοιότυπα ὄντα. Κάτι τέτοιον δέ θά μποροῦσε νά εἶναι ἐφικτόν, διότι ή μία καί αὐτή αἰωνία ιδέα θά ἦτο ιδέα τόσο τῶν ὄντων ὅσο καί τῶν μή ὄντων, πρᾶγμα ἄτοπον.

Ἐν κατακλιῖδι, ή ἄποψις τοῦ συγγραφέως εἶναι ὅτι «[...] οὐ πρότερον τῶν καθ' ἕκαστον ή ιδέα καί τό εἶδος [...]». Δέν ὑπάρχουν ιδέες ὡς αὐθύπαρκες ὄντότητες μίας ὄντολογικῶς ὑψηλοτέρας βαθμίδος, οἱ ὁποῖες εὐρίσκονται κεχωρισμένες ἀπό τά καθ' ἕκαστον, συμφώνως πρὸς τήν πλατωνικήν διδασκαλίαν. Ἐάν θελήσουμε νά ἀναζητήσουμε τίς ιδέες τῶν ὄντων, τότε θά τίς ἐντοπίσουμε εις τό πρῶτον κάθε φορά ὄν, πού δημιουργήθηκε ὑπό τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι ή ιδέα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ πρῶτος ἀνθρωπος τῆς δημιουργίας, ὁ ὁποῖος δημιουργήθηκε ἰκανός νά γεννᾷ παρόμοια πρὸς αὐτόν ὄντα. Καί αὐτή ή συνεχής γένεσις παρόμοιων –καί ὄχι ὁμοίων– ὄντων μέ τό ἀρχικόν ὄν εἶναι ή αἰτία τῆς πλάνης τῶν ἀνθρώπων εις ὅ,τι ἀφορᾶ εις τήν ὑπόθεσιν διά τήν ὑπαρξιν αἰωνίων καί ἀναλλοιώτων ιδεῶν. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς τά ὄντα συνεχίζουν νά ὑπάρ-

χουν ἀπό τήν πρώτην δημιουργίαν καί μετά, δημιουργεῖται ἡ ἐντύπωσις ὅτι τό εἶδος «[...] τοῦ ἀφθάρτου μετέχειν καί αἰδίου καί εἶναι τό αὐτό αἰεῖ», ἐνῶ κάτι τέτοιο εἰς τήν πραγματικότητα δέ συμβαίνει. Ἐάν κάτι ὑπάρχει, αὐτό εἶναι μόνον τό μερικόν καί ἐπιμέρους, ὁ συγκεκριμένος κάθε φορά ἄνθρωπος, ἡ συγκεκριμένη ἐπιμέρους ὑπαρκτική πραγματικότης, ἡ ὁποία εἶναι φορέας τοῦ ἐκάστοτε γενικοῦ νοήματος, τῆς ἐκάστοτε οὐσίας. Ὁ Νικηφόρος Χοῦμνος ἀρνεῖται κάθε ἐνδεχόμενον μεταφυσικῆς ὑποστασιοποιήσεως τοῦ εἶδους. Θέτει ὡς ὄντολογικόν θεμέλιον τοῦ προσώπου τό συγκεκριμένον καθ' ἕκαστον καί ὄχι κάποιαν μετα-φυσικήν πραγματικότητα πού κατοικεῖ εἰς τό ἐπέκεινα. Ἐάν θέλουμε, ὀφείλουμε νά ὁμιλήσουμε διά τό εἶδος, αὐτό δηλαδή πού εἶναι κοινόν εἰς ὅλα τά ἐπιμέρους ὄντα καί δέν διαφέρει εἰς κανένα ἀπό αὐτά. Παραδείγμα-τος χάριν, ἡ θνητότης εἶναι ἰδίᾳ δι' ὅλα τά ὄντα. Αὐτό εἶναι κάτι τό ὁποῖον συλλαμβάνει ὁ ἀνθρώπινος νοῦς (ἐπιγενοσημένον) ἐκ τῶν ὑστέρων καί ἐν συνεχείᾳ ὀρίζει (δηθ' ὀρισμένον ἐστί). Ἡ ὑπαρξις τοῦ εἶδους συνδέεται μέ τήν ἀφαιρετικήν ἰκανότητα τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας καί διά τόν λόγον αὐτόν θεωρεῖται ὅτι τό εἶδος εἶναι χωριστόν ἀπό τά καθ' ἕκαστον, ὄχι ὅμως ὡς μία ἀνώτερη ὑπαρκτικά πραγματικότης, ἀλλά χωριστόν μέ τήν ἔννοιαν ὅτι ὑπάρχει μόνον εἰς τήν ἀνθρωπίνην ἐπίνοια, εἰς τήν ἀνθρωπίνην, δηλαδή, σκέψιν. Ὅτι ὑπάρχει, ὑπάρχει ὡς μερικόν καί ἐπιμέρους· ὡς ἀτομικόν. Αὐτή ἡ ὑπαρξις τοῦ μερικοῦ εἶναι καί ἡ αἰτία ὑπάρξεως τῶν εἰδῶν, καθῶς ἀπό τό σύνολον τῶν ἰδιοτήτων τῶν ἐπιμέρους ὄντων συλλαμβάνει ὁ ἀνθρώπινος νοῦς τήν ἔννοιαν τοῦ ἀνθρώπου καί ἐν συνεχείᾳ τήν ἀποδίδει

εις κάθε έν από τά επιμέρους όντα ξεχωριστά. Δι' αυτόν τόν λόγον και τό είδος δέν είναι τό αίτιον τής γενέσεως τών όντων («[...] ούκ αυτού τής γενέσεως αίτίου όντος»), αλλά τό επιμέρους είναι ή αίτία τής ύπάρξεως τοῦ καθόλου.

Μέ τήν θεωρίαν αὐτήν άφενός άνατρέπεται κάθε πλατωνική και νεοπλατωνική αντίληψις περί αισθητῶν και νοητῶν πραγμάτων, και άφετέρου, κάθε ίχνος ειδωλολατρικής νοοτροπίας. Κτίσις και ιστορία, πράγματα και γεγονότα, είναι θεία θελήματα, άποτελέσματα τής θείας βουλητικῆς ένεργείας. Τά πάντα άρχιτεκτονοῦνται, διαρθρώνονται και ύπάρχουν μέ λόγον και λογικότητα. Λόγος και λογικότης εύρίσκονται εις τήν δομήν κάθε πράγματος και έξασφαλίζουν τήν ένότητα μέ τίς θείες ένεργειες και μεταξύ των. Ή άλογία είναι τρεπτική και παρασιτική δύναμις, ή όποία διαιρεί και κατακερματίζει τά όντα, ύπερβαίνεται δέ και νικᾶται μόνον μέ τόν λόγον και τήν λογικότητα. Έτσι, κατά τούς πατέρες τής Έκκλησίας, ή γνώσις τών λόγων, τής φυσικῆς δομῆς πραγμάτων και γεγονότων, όδηγεί εις τήν γνώσιν τών θείων ενεργειῶν, τοῦ ιδίου τοῦ Λόγου, και ή γνώσις αὐτῶν τών ενεργειῶν εις τήν γνώσιν τών λόγων, πραγμάτων και γεγονότων τής κτιστῆς πραγματικότητος. Ή ένότης κτιστοῦ και άκτίστου, αισθητοῦ και νοητοῦ κόσμου, σημαίνει ότι όλα τά φαινόμενα, ό ίδιος ό κόσμος, ένυπάρχουν εις τόν νοητόν κόσμον τοῦ Θεοῦ μέσω τών λόγων, και οι λόγοι ένυπάρχουν εις τά φαινόμενα ως τύποι και νόμοι τής φυσικῆς πραγματικότητος. Μέ άλλα λόγια, ή σχέσις λόγων και τύπων άποτελεῖ αὐτήν ταύτην τήν ένότητα.

Ἀρχέτυπα καὶ ἐξέλιξις

Ἡ βιβλική διδασκαλία καὶ ἡ πατερική θεολογία, ἐπειδὴ, ἐξαιτίας τῆς πίστεως, δέν δέχονται τίποτα πού νά παρεμβάλλεται ἀνάμεσα εἰς τόν Θεόν καί τήν κτίσιν, δέν εἶναι δυνατόν ν' ἀποδεχθοῦν ἀρχέτυπα. Κάθε κινήσις καί πραγμάτωσις ὀφείλεται εἰς τήν ὀρμήν μίας κτιστῆς φυσικῆς ἐνεργείας. Τά ἀρχέτυπα συντελοῦν εἰς τήν διαμόρφωσιν κλειστοῦ κόσμου καί ὀριακῶν περιγραμμάτων.

Πάντως ἡ πατερική θεολογία ἀναπνέει ὄχι μόνον εἰς τό κλίμα τῆς περιρρεούσης ἐκκλησιαστικῆς ἀτμοσφαιρας, ἀλλά καί εἰς τό κλίμα μίας, μολονότι παλαιᾶς, δυνατῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως μέ τίς ἰδέες, τά εἶδη καί τίς οὐσίες. Ὅμως ἡ θεολογία κατάφερε καί ἐδάμασε αὐτήν τήν κληρονομίαν. Τά πάντα ἐγιναν καί γίνονται, ὅπως ἀκριβῶς ἐπιθυμεῖ ὁ Θεός. Τοῦτο σημαίνουν οἱ λόγοι τῶν ὄντων, οἱ ὅποιοι, κατά τήν θεολογίαν δέν εἶναι ἰδεατά ἀρχέτυπα ἀλλά θελήματα τοῦ Θεοῦ.

Ἐπομένως, ἀφοῦ τίποτα δέν μπορεῖ νά παρεμβάλλεται μεταξύ τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ καί τῆς κτίσεως, καί καθὼς ὑφίσταται ἄλλωστε ἐνεργειακή σχέσις Θεοῦ καί κόσμου, ὅλα τά κτίσματα, αἰσθητά καί νοητά, κινοῦνται καί πορεύονται κατά τήν ἐνέργειαν τῆς φύσεώς των. Εἰς τόν δυτικόν Μεσαίωνα ὅμως διαφορετική εἰκόνα ἔδιδε ὁ σχολαστικισμός, καί, φυσικά, προετοίμασε μίαν ἄλλην ἐπιστημονικήν καί φιλοσοφικήν ἐξέλιξιν. Τά λεγόμενα *universalia*, ὡς ἰδεατές μῆτρες, πρὶν ἀπό τά πράγματα πού τά καθορίζουν, ἀπετέλεσαν τήν θεωρίαν τῆς πραγματοκρατίας (*realismus*) καί διεμόρφωσαν τυραννικά ἀρχέτυπα. Κατά τόν 14ον αἰ. ὠστόσο ἡ ὄνο-

ματοκρατία (nominalismus) τοῦ Γουλιέλμου "Οκκαμ, μέ τό περιώνυμον ξυράφι του, ἀρχίζει νά ἐκτοπίζει τά ἀρχέτυπα τοῦ σχολαστικισμοῦ καί νά προετοιμάζει τίς βασικές ἀρχές τῆς σημερινῆς ἐπιστήμης.

Οἱ λόγοι τῶν ὄντων κυριαρχοῦν εἰς τήν Ἄνατολήν μέ τήν θεολογίαν καί τήν φιλοσοφίαν τῶν θεολόγων πατέρων. Δι' αὐτό, τόσον ἡ δημιουργία μέ τίς φάσεις της, ὅσο καί ἡ ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας μέ στόχον τήν θεραπείαν, ἀνακαίνισιν καί τελείωσιν τῶν πάντων, ἀκολούθησε ἕν αὐτονόητον ἐξελικτικόν σχῆμα (εἰς τήν διδασκαλίαν ἐννοεῖται, ἡ ὁποία οὕτως ἤ ἄλλως διαμορφώνεται ἀπό τήν πείραν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς).

"Ἐτσι, εἰς τήν Ἄνατολήν δέν θά μπορούσε θεωρία διά τήν ἐξέλιξιν τῶν εἰδῶν, ὅπως τοῦ Δαρβίνου λόγου χάριν, νά προξενήσει τόν σάλον, τήν ἀμηχανίαν καί ἐν πολλοῖς τό τραγελαφικόν ἀδιέξοδον, πού, δι' εὐνοήτους λόγους, προυκάλεσεν εἰς τήν Δύσιν. Εἰς τήν διαπάλην ἐκείνην παγιδεύθησαν ὄχι μόνον οἱ θεολόγοι, ἀλλά καί οἱ ἐπιστήμονες. Μάλιστα, εἰς περιπτώσεις πού, εἰς Δύσιν καί Ἄνατολήν, ἐπιβιώνει αὐτή ἡ κωμική διαπάλη ἡ (αὐτο)παγίδευσις συνεχίζεται μέ ὁμολογουμένως τραγικές (εἰ καί ἄνευ οὐσίας) συνέπειες! Εἰς τήν προκειμένην περίπτωσιν οἱ μέν θεολόγοι ὀφείλουν νά κατανοήσουν τό περιεχόμενον τῆς Ἀποκάλυψεως ὀρθῶς, οἱ δέ ἐπιστήμονες νά συνειδητοποιήσουν ὅτι μία θεωρία, ἀκόμη καί εἷς νόμος, δύναται νά εἶναι μία πραγματικότης, ἀλλά δέν εἶναι δυνατόν νά ἐξαντλεῖ ἀπολύτως τά πάντα, δεχόμενοι δηλαδή ὅτι πέρα ἀπό αὐτήν τίποτα ἄλλο δέν δύναται νά ὑπάρχει. Τέτοιες ἀπολυτοποιήσεις εἶναι ἀφόρητα καταπιεστικές καί τυποποιημένες εἰς στατικά περιγράμματα.

Ἐν πάσει περιπτώσει, ἡ θεολογία τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, εἰς ὅ,τι ἀφορᾷ τήν ἐξέλιξιν τῆς συμπαντικῆς πραγματικότητος, ἔστρεψε τό ἐνδιαφέρον εἰς τό ἐπίπεδον τῆς ἐξελικτικῆς τελειώσεως τῶν λογικῶν πλασμάτων. Τά στραβοπατήματα, οἱ δαιμονικές ἐκδηλώσεις καί τά δραματικά περιστατικά, ὡς μεταπατορικά ἁμαρτήματα, εἰς αὐτήν τήν ἐξελικτικήν πορείαν τῆς τελειώσεως δύνανται νά ἰαθοῦν καί ἐν πάσῃ ἡρεμίᾳ νά προκόπτει ὁ ἄνθρωπος μέσω τῆς κτίσεως, τῆς ἱστορίας καί τῆς αἰωνιότητος. Ἡ τελευταία πάντοτε, ὡς δόξα καί βασιλεία τοῦ Θεοῦ, εἰσβάλλει εἰς τήν κτίσιν καί τήν ἱστορίαν, Δι' αὐτόν τόν λόγον, δέν ὑφίσταται καμμία διαρχική διάστασις φύσεως καί ὑπερφύσεως, φυσικῆς καί μεταφυσικῆς καταστάσεως. Ἄπασα ἡ Δημιουργία, πλέουσα εἰς τίς ἐνέργειες τοῦ αἰωνίου Τριαδικοῦ Θεοῦ, καταξιώνεται, θεραπεύεται, ὅπου ὑπάρχει ἀνάγκη, καί καθίσταται κατά χάριν αἰωνία. Ὅμως ἄλλη ἡ αἰωνιότης τοῦ Θεοῦ, ὡς ἀναρχη καί ἀτελεύτητη φύσει, καί ἄλλη ἡ αἰωνιότης τῆς Δημιουργίας, ὡς χάριτι ὑπαρκτή καί ἀτελεύτητη. Ἀπεναντίας, ἔν νομικόν καί δικαϊκόν σχῆμα, τό ὁποῖον εἰς τήν θεωρίαν καί εἰς τήν πράξιν θά ἐρμήνευε τό περιεχόμενον τῆς ἀποκαλύψεως, θά ὀδηγοῦσε εἰς στατικά ἀρχέτυπα καί εἰς μίαν σωτηρίαν ἡ ὁποία θά ἡδύνατο νά κατανοηθεῖ ὡς εὐδαιμονιστική τακτοποιήσις ὀρισμένων προβλημάτων τοῦ ἀνθρώπου. Ὅμως ἡ δυναμική καί τελειωτική πορεία τῆς δημιουργίας ἔχει προφανῶς ἄλλον χαρακτήρα. Πρόκειται διά τό κάλλος μίας ἀπεράντου πραγματικότητος μέ τήν ποικιλίαν τῶν χαρισμάτων καί τῶν ἀντιστοίχων ἐκδηλώσεων.

Ένεργούμενα συμβάντα και συμβαίνοντα

«Ού γάρ έστι φύσις άνενέργητος»

(Γωάννου Δαμασκηνού,

Έκδοσις άκριβής τής Όρθοδόξου Πίστεως, 3,15 PG 94)

Οι θεολόγοι πατέρες θέλοντας νά υπερασπίσουν τά δόγματα έναντι ποικίλων αίρετικών προσβολών, οι οποίες ήσαν δομημένες εις ισχυρές φιλοσοφικές θέσεις, διεμόρφωναν τήν θεολογίαν των και συνάμα διετύπωναν άκρως πρωτοποριακές έπιστημονικές άπόψεις. Και τούτο δέν ήταν άπλώς έτερογονία τών σκοπών, αλλά συνειδητή σύλληψις τής πραγματικότητας. Υπάρχουν πολλά τέτοια παραδείγματα. Δυνάμεθα εϋθύς έξ άρχής νά παραθέσωμεν δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις άπό τήν θεολογικήν σκέψιν του Μεγάλου Βασιλείου. Μιλώντας διά τήν δημιουργίαν τής ζωής είχε νά άντιμετωπίσει τήν έσφαλμένην, άλλ' άποδεκτήν τότε, άποψιν ότι όρισμένοι μικροοργανισμοί και τά χέλια παράγονται άυτομάτως χωρίς τήν παρεμβολήν άλλης ζωής μήτε αύγών! Μολονότι εις εκείνο τό κήρυγμα θά μπορούσε νά ειπει ότι ό Θεός και αυτά τά δημιουργεί εκ του μή όντος, κάνει μίαν έπιστημονικήν ύπόθεσιν λέγοντας ότι δύο τρόποι παραγωγής υπάρχουν: 1) τά μέν άπό τά δέ παράγονται εκ τής διαδοχής, και 2) άλλα παράγει ή ίδια ή γη, πού εις τά σπλάχνα της είναι προικισμένη μέ ζωογονητικές ιδιότητες. Σήμερον θά λέγαμε ότι άνόργανη και όργανική ύλη συνυφαινονται και δέν ύφίσταται άγεφύρωτη δυαδικότης. Έξάλλου θέλοντας ν' άποκρούσει τόν αίρετικόν Εϋνόμιον, όστις ύπεστήριζε ότι ό άνθρώπινος νοϋς μπορεί νά γνωρίσει

τήν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ –ὁπότε παραμονεύει ἄμεση ἢ ἐπικίνδυνη συνέπεια νά προκύψουν ἀρχέτυπα ἰσοδύναμα μέ τόν Θεόν–, ἀποφαίνεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος μήτε τήν οὐσίαν τῶν πραγμάτων δύναται νά γνωρίσει. Ἡ ἄποψις αὐτή ὑπεβίβασε τίς οὐσίες εἰς τά πράγματα, τά ὁποῖα γνωρίζουμε μέσω τῶν ἰδιοτήτων καί τῶν ἐνεργειῶν τους!

Τό «κατ' εἰκόνα» καί τό «καθ' ὁμοίωσιν»

Τό σύνολον τῆς πατερικῆς θεολογίας καί τῶν ἐγχειριδίων τῆς Δογματικῆς ἐπανειλημμένως ἀναφέρονται εἰς τήν περιώνυμην ρήσιν τοῦ πρώτου κεφαλαίου τῆς Γενέσεως: «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καί καθ' ὁμοίωσιν καί ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καί τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καί τῶν κτηνῶν καί πάσης τῆς γῆς καί πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπί τῆς γῆς» (Γενέσεως 1:26). Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος εὐθύς ἐξαρχῆς διαφοροποιεῖται ἀπό τήν ὑπόλοιπην κτίσιν, ἀπό τό φυτικόν καί τό ζωικόν βασιλεῖον κατά τά δύο αὐτά ἄκρως περισπούδαστα χαρακτηριστικά: 1) εἶναι δημιουργημα κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ, καί 2) ἔχει λάβει τήν ἐξουσίαν νά κυριαρχεῖ ἐπάνω εἰς τήν κτίσιν, μέ ἄλλα λόγια ἔχει κυριαρχικότητα. Ἐπομένως κατά τήν διήγησιν αὐτήν τῆς Γενέσεως ὁ ἄνθρωπος δέν διαφοροποιεῖται ἀπό τήν ὑπόλοιπην κτίσιν μέ τά συνηθισμένα κριτήρια πού θέτει κυρίως ἡ φιλοσοφία, ὅτι δηλαδή ὁ ἄνθρωπος διαφέρει ἀπό τό ζωικό βασιλεῖο ὡς προικισμένο ὄν μέ λογικήν, μέ νοῦν καί μέ ἀθάνατην ψυχήν. Βεβαίως,

οί ιδιότητες αυτές δέν αποκλείονται από τά βιβλικά, και κατά βάσιν από τά πατερικά κείμενα, αλλά τά χαρακτηριστικά τής διαφοροποίησης του ανθρώπου από τήν υπόλοιπην κτίσιν είναι πάντοτε, κατά τήν βιβλικήν και πατερικήν θεολογίαν, τό κατ' εικόνα και τό καθ' όμοίωσιν, και ή δύναμις τής κυριαρχικότητας.

Ευκόλως καταλαβαίνει κανείς ότι αυτά τά χαρακτηριστικά, και όχι τά κριτήρια τής φιλοσοφικής σκέψευς, επιβάλλουν μίαν σχέσιν ιδιάζουσα και άκατάλυτην μεταξύ Θεού και ανθρώπου, δημιουργού και δημιουργήματος. Και πέρα από τήν επιβαλλομένην αυτήν σχέσιν, διαβλέπει κανείς ευκόλως και τόν συγκεκριμένον και πραγματιστικόν χαρακτήρα τής βιβλικής διδασκαλίας και τής πατερικής θεολογίας. Έδω, δηλαδή, δέν υπάρχουν άφηρημένες έννοιες, αλλά συγκεκριμένα πράγματα και πραγματικές σχέσεις: εικών, όμοιώσις, κυριαρχία. Λογική, νοϋς, νόησις, νοητός κόσμος, στοχασμός κ.τλ. —έννοιες κατά βάσιν φιλοσοφικές μέ κατά τό μάλλον ή ήττον άφηρημένον χαρακτήρα —δέν απορρίπτονται διόλου, αλλά δευτερευόντως έντάσσονται εις τήν σχέσιν δημιουργού και δημιουργήματος μέσω τής εικόνας, τής όμοιώσεως και τής κυριαρχίας.

Η πατερική θεολογία έντάσσει όλο αυτό τό δράμα και τήν σχέσιν εις τά όρια κτιστου-άκτιστου, όντος και μή όντος. Η κτίσις νομοτελειακώς μετέχει εις τόν άκτιστον Θεόν. Η μετοχή αυτή έξασφαλίζει τό είναι και τήν περαιτέρω προκοπήν. Η περαιτέρω αυτή προκοπή τών λογικών πλασμάτων, κατά τά δεδομένα του κατ' εικόνα και του καθ' όμοίωσιν, πραγματώνεται εις τήν έν ύπακοή σχέσιν του μή όντος, του κτίσματος, προς τόν ζωοδότην Θεόν. Έπομένως μία στρεβλή και

ἀνυπάκοη σχέσις δέν ἐξαφρανίζει μηδενιστικῶς τόν ἄνθρωπον, ἀλλά διακόπτει τήν ἀνάπτυξιν, σκοτεινιάζει τό ζωτικόν περιβάλλον τῆς ζωοποιουῦ σχέσεως. Ὅμως ποία εἶναι αὐτή ἡ παρακοή καί ἡ γνῶσις τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ, δηλαδή ἡ πικρὴ αὐτή γεῦσις τοῦ θανάτου; Παρακοή, κατά τήν πατερικὴν θεολογίαν, εἶναι ἡ λήθη τοῦ Θεοῦ, ἡ διακοπὴ τῆς δοξολογικῆς σχέσεως (ὡς ἐκδηλώσεως φιλίας καί ἀγάπης καί οὐχί ὡς ταπεινωτικῆς ἐξουθενώσεως), ἡ ἀποστασία ἀπὸ τὰ νοητὰ –ὀπότε θραύεται ἡ ἐνότης αἰσθητῶν καί νοητῶν–, ἡ ἐγωκεντρικὴ συσπείρωσις τοῦ ἀνθρώπου ἰδιοτελῶς εἰς τὴν ἀτομικότητά του κ.τλ. κ.τλ.

Εἰς τὴν Πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολὴν ὁ Ἀπόστολος Παῦλος, κáνοντας λόγον διὰ τὴν ἀποστασίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἄκρως χαρακτηριστικῶς, τονίζει αὐτὴν τὴν παρακοήν: «διότι γνόντες τόν Θεόν οὐχ ὡς Θεόν ἐδόξασαν ἢ ἠὺχαρίστησαν ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καί ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά» (Ῥωμαίους 1:21). Μολονότι ἐγνώρισαν τόν Θεόν, δέν τόν ἐδοξολόγησαν μήτε τόν εὐχαρίστησαν. Αὐτὴ εἶναι ἡ διακοπὴ τῆς σχέσεως, ἡ ὁποία δέν εἶναι ἀπλῶς ἠθικὴ, ἀλλὰ σχέσις ζωῆς· καί αὐτὴ εἶναι ἡ παρακοή, ἡ ὁποία, ὅπως ἐξάγεται ἀπὸ τὴν παραπάνω ρῆσιν τοῦ Παύλου, συνεχῶς ἐπαναλαμβάνεται ἀπὸ τόν ἄνθρωπον. Ἐδῶ πρέπει νά τονιστεῖ κάτι ἰδιατέρως σημαντικόν. Τό προπατορικόν ἁμάρτημα εἶναι δυναμικόν, ὅσον καί ἐάν τοῦτο φαίνεται παράδοξον. Πρόκειται διὰ τὴν ἀπαρχὴν συνεχοῦς σειρᾶς μεταπατορικῶν ἁμαρτημάτων. Τό αὐτό δράμα συναντᾶται καί εἰς τὴν κονίστραν τῆς κτίσεως καί τῆς ἱστορίας, ὑπακοή φιλίας, ἀγάπης, δοξολογίας, ἀναπτύξεως, παρακοὴ λήθης,

ἀμνησίας, σκότους καί ὀδύνης λόγω τῆς στερήσεως. Τοῦτο, λοιπόν, μέ γενικές καί ἀπλές ἐπισημάνσεις εἶναι ἡ ἐρμηνεία τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος ἀπό τό σύνολον, θά ἔλεγε κανεῖς, τῆς πατερικῆς θεολογίας.

Εἰς τόν Παράδεισον ὁ ἄνθρωπος ἔπρεπε νά γυμνάσει τήν βούλησίν του εἰς τόν ἀγῶνα καί τήν διελκυστίδα ὑπακοῆς-παρακοῆς, διά νά φτάσει μέ συνδημιουργικήν ἀνάπτυξιν εἰς τήν κατά χάριν ἰσοθειᾶν, εἰς τήν ὁμοίωσιν μέ τόν Θεόν. Τό δένδρον τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ, κατά τόν Ἰωάννην Δαμασκηνόν ὑπάρχει διά τήν δοκιμασίαν καί τήν γυμνασίαν τῆς ἀνθρωπίνης βουλήσεως. Τοῦτο σημαίνει αὐτογνωσίαν τῆς οἰκείας κτιστῆς φύσεως. Αὐτή εἶναι καλή διά τούς τέλειους, δηλαδή αὐτούς οἱ ὅποιοι μέ ἐπιτυχῆ καί ὑπομονετικόν ἀγῶνα ἀναπτύσσουν τήν ζωήν ἐν σχέσει πρὸς τόν ζωοδότην Θεόν, ἀλλά κακή καί ὀδυνηρή διά τούς ἀτελεῖς καί ἀνυπομόνους, ὅποτε ἐξαιτίας τῆς ἐγκωκεντρικῆς συσπειρώσεώς των χάνουν τήν θεοποιόν εὐεργεσίαν τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς.

Ἡ δυϊστική ὄντολογία καί ἡ ἔλλειψις τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου

Ἡ μήτρα ὄλων τῶν βασικῶν χαρακτηριστικῶν καί προϋποθέσεων τῶν ἱστορικῶν μετασχηματισμῶν τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ καί τρόπου ζωῆς, ὅλο καί περισσότερον γίνεται σαφές ὅτι ἐντοπίζεται εἰς τήν αὐγουστίνειαν σχολαστικήν θεολογίαν καί τήν μεταφυσικήν ὄντολογίαν τήν ὁποίαν αὐτή εἰσάγει εἰς τόν δυτικόν κόσμον. Ἡ δυτική λατινογενῆς πολιτισμική

παράδοσις κληρονομεῖ ἀπό τήν ἀρχαίαν ἑλληνικήν φιλοσοφίαν, τήν ἔλλειψιν τῆς ὄντολογικῆς θεμελιώσεως τοῦ προσώπου. Ὅπως θά δοῦμε εἰς τά ἐπόμενα, ἡ ἔλλειψις αὐτή χαρακτηρίζει ὅλες τίς πτυχές τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ βίου, ἀπό τόν πρῶτον μεσαίωνα ἕως σήμερον. Ἡ ἀδυναμία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας νά θεμελιώσῃ ὄντολογικῶς τό πρόσωπον ἀπορρέει ἀπό τήν ταύτισιν τῆς ἀληθείας καί τῆς οὐσίας τῶν ὄντων μέ τήν καθολικήν νοητήν μορφήν καί τό εἶδος-ιδέα. Ἀσχέτως τοῦ ἕαν οἱ νοητές οὐσίαι-μορφές-ιδέαι (εἶδη) ὑπάρχουν κεχωρισμένως ἀπό τά ὄντα εἰς τόν ὑπερουράνιον νοητόν τόπον (Πλάτων), ἢ εἶναι σύμφυτες μέ τήν ὕλην ὡς τό «δυνάμει» εἶδος τῆς ὕλης (Ἀριστοτέλης), αὐτές ὡς ἀφθαρτα αἰώνια καί ἀδημιούργητα πρότυπα κάθε ἀτομικῆς ὑπάρξεως προσδιορίζουν καί προκαθορίζουν κάθε πραγματικήν ἐκδήλωσιν ἢ πτυχῆν τῶν ἀτομικῶν ὄντων. Ἔτσι ὁ κάθε συγκεκριμένος ἄνθρωπος δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει ὡς πρόσωπον μοναδικόν καί ἀνεπανάληπτον, ἀλλά ὡς ἐπανάληψις τῆς ἀρχετυπικῆς ιδέας «ἄνθρωπος» ἢ «ἀνθρωπότης», ὅπως κάθε ὑλικό-σωματικό τρίγωνο εἶναι ἀμυδρῆ εἰκὼν τῆς ἀρχετυπικῆς ιδέας-μορφῆς «τριγωνικότης» πού ὑπάρχει κεχωρισμένως τῆς ὕλης, εἰς τόν νοητόν τόπον τῶν ιδεῶν.

Ἔτσι ἐξηγεῖται γιατί εἰς τήν Δυτικήν Εὐρώπην κυοφορεῖται ὁ ἄνθρωπος μᾶζα, ὁ ἄνθρωπος μηχανή, ὁ ἄνθρωπος καταναλωτής κ.λπ., χωρίς δυνατότητα διαφυγῆς ἀπό τούς ποικίλους ὀλοκληρωτισμούς καί τά διάφορα ἀλάθητα. Ἀκόμη, ἡ ταύτισις οὐσίας καί ἐνεργείας ἀναιρεῖ τήν δυνατότητα ὄντολογικῆς καί ὑπαρξιακῆς, δηλαδή ἀληθινῆς κοινωνίας τῶν ὄντων

μεταξύ των, χωρίς συγχρόνως νά χάνουν αὐτά τήν ἀτομικήν των ταυτότητα, ἀφοῦ ή ὄντολογική κοινωνία δύο ή περισσοτέρων οὐσιῶν σημαίνει αὐτομάτως ἀναίρεσιν τῆς ἑτερότητος τῶν ὄντων.

Άπό ὅλα αὐτά καθίσταται ἀπόλυτως προφανές ὅτι ὁ δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός εἶναι διαποτισμένος ἀπό τέτοιου εἴδους πνευματικές προϋποθέσεις, πού ἀναιροῦν διαρκῶς τήν ὄντολογία τοῦ προσώπου ὡς τό ὄντολογικῶς μοναδικόν καί ἀνεπανάληπτον.

Άντιθέτως λοιπόν μέ τήν ὀρθόδοξον ἀνατολήν, ή δύσιν θέτει ὡς ὄντολογικήν βάσιν περιγραφῆς τοῦ κόσμου καί τῶν ὄντων τό γένος ή τήν γενικήν κοινήν οὐσίαν. Άκόμη καί ὅταν ὁ νομιναλισμός θέτει τό κέντρον βάρους τῆς ὄντολογίας εἰς τό ἐπί μέρους, δηλαδή τό ἀτομικόν ή τό ἄτομον, πάλι ἔχομεν, μέ ἄλλον τρόπον, ἰσχύν τῆς ὄντολογίας τοῦ γενικοῦ, ἀφοῦ κάθε ἄτομον θεωρεῖται ἐπανάληψις ἑνός ἰδίου πρὸς τόν ἑαυτόν του ὄντος, ἀναιρώντας διά μίαν εἰσέτι φοράν τήν ὄντολογία τοῦ μοναδικοῦ καί ἀνεπαναλήπτου.

Δέν εἶναι διόλου τυχαῖον τό γεγονός ὅτι ὁ δυτικός πολιτισμός, ὁ ὁποῖος κυριαρχεῖ εἰς τήν σύγχρονον Εὐρώπην γεννᾷ τήν σχολαστικήν θεολογίαν καί διδάσκει τήν ὄντολογικήν ἀποξένωσιν τοῦ κόσμου καί τῆς ἱστορίας ἀπό τήν θεϊκήν ὕπαρξιν (κοσμική-ἱστορική ἀπουσία τοῦ Θεοῦ), εἶναι ὁ ἴδιος πολιτισμός ὁ ὁποῖος εἰσάγει τούς ποικίλους κοινωνικούς ὀλοκληρωτισμούς, φιλελευθέρους ή σοσιαλιστικούς μέ τήν ἀνάλογον ἰδεολογικήν κάλυψιν, ή προετοιμάζει τόν οἰκολογικόν θάνατον τοῦ γῆϊνου οἰκοσυστήματος, μέσω τοῦ συγχρόνου οἰκονομοτεχνικοῦ κερδοσκοπισμοῦ καί ἀπανθρωπισμοῦ.

Ὄντική καί ὄντολογική ἐκδοχή τοῦ πολιτισμοῦ

Ὁ πολιτισμός τῆς Ῥωμανίας, (ὁ συνήθως λεγόμενος Βυζαντινός), καθώς καί ὅλοι οἱ πολιτισμοί πού προηγήθηκαν τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ, εἶναι κατεξοχήν ὄντολογικός πολιτισμός, δηλαδή πολιτισμός τῆς σχέσεως καί τῆς κοινωνίας ἢ μετοχῆς. Ἀντιθέτως, συμφώνως πρὸς ὅσα προηγήθηκαν, ὁ δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός μετὰ τὸν 10ον αἰῶνα ἐξελίσσεται εἰς ὄντικόν πολιτισμόν ὅπου κυριαρχεῖ ἡ ἐξατομίκευσις καί ὁ ὑποκειμενισμός. Ἐπειδὴ πίσω ἀπὸ κάθε μορφή πολιτισμοῦ καί κοινωνίας κρύβονται συνειδητές ἢ ἀσυνειδήτες ὑποθέσεις καί πεποιθήσεις περὶ τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος, δηλαδή τοῦ ἐρωτήματος πού ἐνδιαφέρεται νὰ προσδιορίσει τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων τοῦ κόσμου καί τῆς ζωῆς, εἶναι ἀναγκαῖον ἐδῶ νὰ διευκρινίσουμε τὴν διάκρισιν μετὰ τῆς ὄντικῆς καί ὄντολογικῆς ἐκδοχῆς τῆς ἀληθείας καί τῆς ζωῆς. Θὰ μπορούσαμε, μάλιστα, νὰ ἰσχυριστοῦμε πῶς οἱ πολιτισμοί δέν διακρίνονται εἰς καλυτέρους ἢ χειρότερους, πρωτογόνους ἢ προοδευμένους, διότι δέν ὑπάρχει ἐξω-πολιτισμικόν κριτήριον κρίσεως καί ἀξιολογήσεως τῶν πολιτισμῶν. Κάθε πολιτισμός ὀριοθετεῖ μὲ τὰ δικά του κριτήρια τὸ καλόν καί τὸ κακόν, τὴν πρόοδον ἢ τὸν ἐκφυλισμόν, τὸ ἠθικόν ἢ τὸ ἀνῆθικον. Αὐτό πού διαφοροποιεῖ μᾶλλον τοὺς πολιτισμούς εἶναι κυρίως ὁ τρόπος θεάσεως, τοῦ κόσμου, τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς ζωῆς. Δηλαδή ὁ τρόπος ἀπαντήσεως εἰς τὸ ὄντολογικόν ἐρώτημα καί ἡ στάσις τῶν ἀνθρώπων ἔναντι εἰς τὰ ὄντα ὀριοθετεῖ καί διαποτίζει τὴν δόμησιν ἐνός πολιτισμοῦ εἰς ὅλες του τίς πτυχές. Ἡ τραγικὴ ὑπεροψία τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ

όρθολογιστικοῦ καί τεχνοκρατούμενου πολιτισμοῦ ὡς τοῦ κατ' ἔξοχήν προοδευμένου καί προηγμένου τρόπου ζωῆς (μολονότι θρέφει ἀκόμη τόν ἐγωισμόν τοῦ ἀνυποψιάστου εὐρωπαίου πολίτη), θρυμματίζεται ἐκ τῶν πραγμάτων ἀπό τήν ἀνεπανόρθωτην οἰκολογικήν καταστροφήν τοῦ πλανήτη μας, τήν ἀπανθρωποίησιν τοῦ καθημερινοῦ βίου τῶν μεγαλουπόλεων, τῆς ἀπόσωσης καταναλωτικότητος καί τῆς ἐξατομικεύσεως τῆς ζωῆς, καί τόν ἄσπλαχνον ἀνταγωνισμόν ἀνθρώπων εἰς ὅλα τά ἐπίπεδα, κοινωνικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν, κομματικόν, ἔθνικόν κ.λπ.

Ἔτσι ἡ ὄντικῆ ἀντίληψις περὶ τοῦ κόσμου ὑποτάσσει τά ὄντα καί τά πράγματα ἤ τόν ὑπαρκτόν τους πλοῦτον εἰς τήν πτωχείαν τῶν ἀρχετυπικῶν γενικῶν ἐννοιῶν-ιδεῶν τῆς λογικῆς, κυρίως μάλιστα εἰς τίς ποσοτικῆς ἔννοιες πού προσφέρονται κατ' ἔξοχήν εἰς τήν ἀντικειμενοποίησιν καί τήν ἀπόσωπην μελέτην. Ἡ ὄντικῆ γνωσιολογία περιορίζει τόν ἄνθρωπον καί τήν γνωστικὴν του δυνατότητα εἰς τήν διάνοιαν, εἰς ἐκείνην δηλαδή μόνο τήν ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπου πού μπορεῖ νά σχηματίζει ἔννοιες διὰ τά κοινά γνωρίσματα-ιδιότητες (ἢ οὐσίες) τῶν πραγμάτων, ἀφήνοντας ἐκτός τοῦ συμβολισμοῦ της τό ἀτομικόν, τό ἴδιον, τό μοναδικόν καί τό ἀνεπανάληπτον. Κατά ἄλλον τρόπον ἡ ὄντικῆ ἐκδοχὴ τῆς ὄντολογίας, ταυτίζοντας τήν γνῶσιν μέ τήν νόησιν ὡς συλλογιστική, ὑποτάσσει τά ὄντα καί τόν ἄνθρωπον εἰς τόν νοησιαρχισμόν καί εἰς τήν ἀτομίκευσιν. Δηλαδή, τά πράγματα εἶναι ἀπλῶς ἀτομικῆς, ὅμοιες ἐπαναλήψεις μίας ἀρχικῆς ιδέας καί ὁ ἄνθρωπος ἐκλαμβάνεται ὡς μία ἐπὶ μέρους ἀτομικῆ ἐκδήλωσις τοῦ γενικοῦ εἴδους «ἀνθρωπότης». Δηλα-

δὴ, κάθε ἐπὶ μέρους ἄνθρωπος ὄντολογικῶς δὲν ἔχει ἢ δὲν εἶναι τίποτα περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι προβλέπει τὸ γενικὸν εἶδος «ἄνθρωπος», ἐνῶ οἱ ἀτομικὲς του διαφοροποιήσεις καὶ ἀποκλίσεις ἀπὸ τὸ γενικὸν εἶδος «ἄνθρωπος» ἐντάσσονται εἰς τὴν ὑποκειμενικότητα καὶ τὴν τυχαίότητα. Διὰ τὴν ὄντικὴν ἀντίληψιν τὸ εἶναι ταυτίζεται μὲ τὸ νοησιαρχικῶς γνωριζόμενον ὄν.

Ἔτσι μέσα ἀπὸ αὐτὴν τὴν ὄντικὴν ἀντίληψιν μπορεῖ νὰ φθάσει κανεὶς εἰς τὴν τραγικὴν παραδοξολογίαν νὰ λατρεύει τὸ γενικὸν εἶδος «ἄνθρωπος», ἢ τὴν ἀνθρωπότητα γενικῶς, ἀλλὰ νὰ μισεῖ τὸν συγκεκριμένον ἄνθρωπον. Αὐτὸ εἶναι ἐμφανὲς εἰς ὅλες τὶς ἀνθρωπιστικὲς ἰδεολογίες (θρησκευτικὲς, πολιτικὲς ἢ οὐμανιστικὲς), πού ἐνῶ θέλουν νὰ σώσουν τὴν ἀνθρωπότητα, χάριν αὐτοῦ μποροῦν νὰ θυσιάσουν ἑκατομμύρια ἀνθρώπους. Λέμε λοιπὸν χαρακτηριστικῶς ὅτι, εἰς τὴν ὄντικὴν ἀντίληψιν τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς, ἡ οὐσία ὡς γενικὸν (γενικὴ ἀρχετυπικὴ ἰδέα-μορφὴ) προηγεῖται καὶ καθορίζει τὸ ἐπὶ μέρους, τὸ ἀτομικὸν καὶ ἱστορικῶς συγκεκριμένον. Ἡ ὅτι ἡ οὐσία προηγεῖται τῆς ὑπάρξεως, ἐάν ὡς οὐσίαν ἐννοήσουμε τὸ ἀνιστορικὸν καὶ μεταφυσικὸν ὑπόβαθρον τῶν ὑπαρκτῶν ὄντων.

Ἐδῶ ὁ Marx μαζί μὲ τὸν Nietzsche καὶ τὸν Heidegger, δείχνουν πῶς ἡ ἰδεαλιστικὴ μεταποίησις τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τοὺς εὐρωπαϊοὺς στοχαστὲς τὴν ἔχει στερήσει ἀπὸ τὴν βασικὴν τῆς ἀποστολῆς, πού εἶναι ἡ διαμόρφωσις καὶ ἡ παιδαγωγία τοῦ ἱστορικοῦ κόσμου.

Ἀντιθέτως πρὸς τὴν δυτικοευρωπαϊκὴν θεολογικὴν φιλοσοφικὴν παράδοσιν, οἱ βυζαντινοὶ θεολόγοι, χωρὶς

νά ύποτάσσουν τήν θεολογίαν εις τήν φιλοσοφίαν ούτε τήν φιλοσοφίαν-έπιστήμη εις τήν θεολογίαν, άπαντοϋν μέσα άπό τήν χριστιανικήν έμπειρίαν εις τά έρωτήματα τής έλληνικής φιλοσοφίας μέ τρόπον πού σαφώς ύπερβαίνει τά παραδεδομένα. Μελετώντας τήν βυζαντινήν και τήν δυτικοευρωπαϊκήν παράδοσιν διακρίνουμε σαφώς ότι ή σχολαστική θεολογία και ή φιλοσοφία, εκτός άπό τό νά ταυτίζουν τόν χριστιανικόν Θεόν μέ τόν Θεόν ουσία τής ευρωπαϊκής παραφράσεως τής έλληνικής φιλοσοφίας, άδυνατοϋν νά ύπερβοϋν όρισμένα άπό τά όρια τής έλληνικής φιλοσοφίας. Άντιθέτως, εις τά πλαίσια τής βυζαντινής θεολογίας έχουμε ριζικές καινοτομίες όσον άφορᾶ τήν ύλην, τόν κόσμον και τόν χῶρον, τήν ιστορίαν και τόν χρόνον, τόν άνθρωπον και τόν Θεόν. Οί έλληνες Πατέρες τής Έκκλησίας, ένῶ είναι εις θέσιν νά κατανοοϋν πολύ βαθύτερα και αυθεντικότερα άπό κάθε άλλον τόν άρχαϊον πολιτισμόν τών πατέρων τους δέν προσπαθοϋν νά φέρουν εις συμφωνίαν τήν χριστιανικήν πίστιν και τό χριστιανικόν βίωμα μέ τίς δεσμεύσεις τής έλληνικής φιλοσοφίας. Άντιθέτως, προσπαθοϋν, όσο γίνεται, νά εκφράσουν τήν νέαν έμπειρίαν και τό νέον βίωμα μέ τήν βοήθειαν τής γλώσσας του φιλοσοφικού λόγου. Αυτό οδηγεί εκ τών ύστερων εις μίαν μεταμόρφωσιν και τής ΐδιας τής φιλοσοφίας, άφοϋ αυτή εμπλουτίζεται άπό έν βίωμα νέον διά τά έλληνικά δεδομένα.

Ή χριστιανική αλήθεια είναι «άντικειμενοποιήσιμη» μόνο εις τά πλαίσια τής κοινότητος και ποτέ εις τήν άτομικήν/ύποκειμενικήν διάνοιαν, πού μένει αυτόνομη άπό τήν κοινότητα τής Έκκλησίας.

Ἡ ὄντολογία τοῦ Προσώπου

Ἄπό μίαν ἄποψιν, ἐάν θά θέλαμε νά μείνουμε ἀπολύτως συνεπείς εἰς ὅσα εἰπώθησαν προηγουμένως περί τῆς βυζαντινῆς θεολογίας καί φιλοσοφίας, θά ἔπρεπε νά σταματήσουμε ἐδῶ τήν ἀνάλυσιν τῆς βυζαντινῆς ἐκδοχῆς περί τῆς ὄντολογίας καί τῆς ἀληθείας τῶν ὄντων, ἀφοῦ μόνον ἡ ἀσκητικοπρακτική μετοχή εἰς τήν κοινήν ἐμπειρίαν καί ζωήν τῆς κοινότητος τῶν «πιστευσάντων» ὀδηγεῖ εἰς τήν γνῶσιν τῆς ἀληθείας. Ἀναγκαστικῶς λοιπόν, ὅταν θέλουμε νά μελετήσουμε τήν βυζαντινήν πολιτισμικήν κληρονομίαν ἐν σχέσει πρὸς τόν σύγχρονον πολιτισμόν θά μένουμε εἰς τήν περιφέρειαν τοῦ θέματος, μέ κίνδυνον νά ἀδικηθοῦμε καί νά ἀδικήσουμε.

Ἡ Ὁρθόδοξη παράδοσις ἀποφεύγει τήν ὄντικνὴν γνωσιολογίαν καί ὄντολογία καθὼς ἐστιάζει εἰς τήν σχέσιν καί τήν κοινωνίαν καί ὄχι εἰς τήν ἰδεαλιστικὴν καί νοησιαρχικὴν ὑποκειμενοκρατίαν. Πλησιάζοντας τόν βυζαντινόν πολιτισμόν ὁ ἀπροκατάληπτος μελετητῆς ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἐδῶ ἀποκλείεται παντελῶς ἡ ἐπιδίωξις τῆς ἀποτελεσματικότητος εἰς ὅποιοδήποτε ἐπίπεδον. Ὁ ἄνθρωπος, σχετιζόμενος μέ τήν ὕλην, τόν κόσμον, τούς ἀνθρώπους καί τόν Θεόν, δέν ἀποβλέπει καί δέν προσδοκᾷ τήν ἀποτελεσματικότητα ἢ τό κέρδος εἰς καμμία ἐκδοχὴν των, μηδέ ἀκόμη καί ὡς «πνευματικὸ ἀγαθὸ τῆς ψυχῆς» ἢ «σωτηρία τῆς ψυχῆς» ἢ «ἀπόκτησις ἀρετῶν». Ἡ νοσταλγία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας διὰ τήν ἀλήθειαν τοῦ γίγνεσθαι ἢ τῆς κινήσεως καί τοῦ βαθυτέρου εἶναι ἢ οὐσίας τῶν ὄντων, προτυπώνει ἀμυδρῶς (ἀμυδρόν ἀπήχημα) αὐτό

πού πρόκειται νά ἀκολουθήσει εἰς τόν βυζαντινόν πολιτισμόν. Ἀκόμη αὐτό «προτυπώνεται» μέ ὀρισμένον τρόπον εἰς τὴν ἑλληνικὴν μυθολογίαν καὶ τὴν ποίησιν. Διότι πίσω ἀπὸ τὴν μυθικὴν καὶ ἀνθρωπομορφικὴν περιγραφὴν τῶν θεῶν καὶ τῆς σχέσεως τοὺς μέ τόν κόσμον μποροῦμε νά διακρίνουμε τὴν «συνουσίαν» καὶ κοινωνίαν τῶν θνητῶν ἀνθρώπων μέ τοὺς ἀθανάτους προσωπικούς θεούς. Οἱ θεοὶ ἔχουν ἄμεσον ἐνδιαφέρον διὰ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ μάλιστα ὄχι γενικῶς, ἀλλὰ διὰ κάθε ἄνθρωπον συγκεκριμένως. Ἐπί πλέον οἱ ἄνθρωποι σχετιζόμενοι μέ τοὺς θεοὺς ἀθανατίζονται.

Ἐδῶ ὑπερβαίνεται ὁποιαδήποτε ἀντίληψις περὶ ἀποτελεσματικότητος ἢ ὁποία δέν ὑπηρετεῖ τὴν σχέσηιν τῶν ἀνθρώπων ὡς ζωντανῶν προσώπων, ἔστω καὶ ἐάν ἡ ἀποτελεσματικότης ὑπηρετεῖ τὴν «ἀλήθειαν». Τούτῃ ἡ ποιότης τῆς ὁμηρικῆς ποιήσεως ὡς μυστικόν ὑπόγειον ρεῦμα διαποτίζει ὅ,τι ἠκολούθησε εἰς τὴν ἑλληνικὴν παράδοσιν. Ἡ Ἀντιγόνη, προκειμένου νά τιμήσει τόν πολυαγαπημένον ἀδελφόν της καὶ νά μὴν τόν ἀφήσει «ἄταφον καὶ ἀθρήνητον» ὅπως ὄρισε ὁ Κρέοντας, ὑπερβαίνει τοὺς νόμους τῆς πόλεως καὶ τὴν ἀποτελεσματικότητα τῆς κρατικῆς εὐνομίας, φανερώνοντας τοὺς νόμους τοῦ κράτους ὡς γελοίους καὶ ἀνόμους ἀφοῦ δέν τιμοῦν τοὺς νεκρούς. Καὶ ἐδῶ ἡ σχέσις μέ τόν συγκεκριμένον ἄνθρωπον, «ζωντανόν» ἢ «νεκρόν», εἶναι ὑπερτέρα κάθε ἀποτελεσματικότητος ἐνδοκοσμικῆς ἢ μεταφυσικῆς καὶ ὑπερκοσμίας.

Αὐτό τό δείγμα τῆς ἀρχαίας ποιήσεως τῶν Ἑλλήνων «προτυπώνει» αὐτό πού πρόκειται νά ἀκολουθήσει ὡς βυζαντινὴ ὄντολογία τοῦ προσώπου, δηλαδή ὡς ἐρωτικὴ ἔκπληξις τῆς παρουσίας τοῦ προσώπου, πού

ὑπερβαίνει ὅποιαδήποτε ἀποτελεσματικότητα καί ἰδιο-
στέλειαν κοινωνικήν, ἠθικήν, θρησκευτικήν, πολιτικήν,
οἰκονομικήν κ.λπ. Αὐτό λοιπόν πού σήμερα ἀρχίζουμε
νά ἐπανεκτιμοῦμε καί νά κατανοοῦμε εἰς τήν βυζαν-
τινὴν παράδοσιν εἶναι οἱ ἄνθρωποι. Ὁ κόσμος καί ἡ
ὕλη ἢ τό σῶμα δέν ὑπηρετοῦν καμμία σκοπιμότητα
καί δέν μποροῦν νά ὑπηρετήσουν καμμία ἀπολύτως
ἀποτελεσματικότητα πέρα ἀπό τήν κοινωνίαν τῶν ζώ-
ντων προσώπων, δηλαδή πέρα ἀπό τόν συγκλονισμόν
τῆς παρουσίας τοῦ ἄλλου ὡς προσώπου μοναδικοῦ,
ἀναντικαταστάτου καί ἀνεπαναλήπτου εἰς τήν ἱστορίαν
τοῦ σύμπαντος. Ἡ βυζαντινὴ κοινωνία μπορεῖ, ὅπως
ὄλες οἱ ἀνθρώπινες κοινωνίες, νά συνοδεύεται ἀπό πολ-
λά λάθη, ἐγκλήματα καί ἀποτυχίες εἰς πολιτικόν καί
κοινωνικόν ἐπίπεδον. Ὅμως πέρα ἀπό αὐτά ὁ κόσμος
τοῦ Βυζαντίου μᾶς μεταφέρει εἰς τόν χῶρον μίας μονα-
δικῶς ἰδιόμορφης «ἐπαναστάσεως», δηλαδή μίας νέας
ὄντολογίας τήν ὁποίαν ἐδῶ χαρακτηρίζουμε ὡς ὄντολο-
γία τοῦ Προσώπου. Αὐτή ἡ ὄντολογία δέν εἶναι ἄλλη
ἀπό τήν γνωστή μας ἄγνωστη χριστιανική ἐμπειρία,
πού μέσα εἰς τό βυζαντινόν πολιτιστικόν περιβάλλον
βιάζει ἀσκητικο-πρακτικά τήν ἑλληνικήν φιλοσοφίαν
νά διασταλεῖ καί νά μεταμορφωθεῖ εἰς ἱερόν ἐρωτι-
κόν τραγούδι τοῦ προσώπου, τοῦ ὁποίου ἡ ἀλήθεια
ὑπερβαίνει τήν ἀτομοκεντρικὴν ζωὴν καί τόν θάνατον
διὰ τοῦ ἰδίου τοῦ θανάτου. Εἰς τήν βυζαντινὴν ὄντο-
λογίαν τό πρόσωπον, ὡς ὑπόστασις, δηλαδή ὡς ἔρωσ
καί ἀγάπη, προηγείται τῆς οὐσίας καί τοῦ γενικοῦ, ὡς
νόμου καί ἀπρόσωπου «πρέπει». Εἰς τήν ὄντολογίαν
τοῦ προσώπου τό πρόσωπον ὀρίζεται ὡς ὑπεροχική
δύναμις ἀγάπης καί ἔρωτος πρὸς τόν κάθε ἄλλον·

φίλον ή έχθρόν. Έρωτος δηλαδή άνιδιοτελοῦς πού δέν ζητᾶ τά έαυτοῦ άλλα τά τοῦ άλλου. Διότι ό έρωσ δέν εἶναι άλλον τι παρά συμπετυκνωμένη άνιδιοτελής αγάπη.

«Άνυπόστατος μέν φύσις τουτέστιν οὐσία οὐκ ἄν εἴη ποτέ. Οὐ μήν ή φύσις υπόστασις, ότι μηδέ άντιστρέφει, ή μέν γάρ υπόστασις καί φύσις, ή δέ φύσις οὐκέτι καί υπόστασις, ή μέν γάρ φύσις τόν τοῦ εἶναι λόγον έπιδέχεται, ή δέ υπόστασις, καί τόν τοῦ καθ' έαυτόν εἶναι, καί ή μέν εἶδους λόγον έπέχει, ή δέ τοῦ τίνος εἶναι δηλωτική, καί ή μέν καθολικού πράγματος χαρακτηήρα δηλοῖ, ή δέ τοῦ κοινου τό ἴδιον άποδιαστέλλεται».

Ό λόγος αυτός πού έπισημαίνει ότι κάθε οὐσία καί ύπαρξις ύπάρχει καί ύφίσταται έν ύποστάσει, δηλαδή μέ τρόπον μοναδικόν καί άνεπανάληπτον, άποτελεῖ τήν βυζαντινήν έπανάστασιν όσον άφορα τήν όντολογία, τήν γνωσιολογία, καί τήν κοσμολογία. Τό πρόσωπον εἶναι υπόστασις, δηλαδή μοναδική, συγκεκριμένη, άνεπανάληπτη πραγματικότης. Εἶναι ό Κώστας, ό Γιάννης, ή Μαρία... Δηλαδή πρόσωπον εἶναι αυτός έδω ό καλός ή κακός γείτονας, αυτός έδω ό καλός ή ό κακός φίλος κ.λπ. Τό πρόσωπον εἶναι αυτό πού ύπάρχει όντως καί όχι ή οὐσία-φύσις-μορφή ως γενικόν καί άπρόσωπον. Δέν ύπάρχει γενικῶς ή ανθρωπότης άλλα τά συγκεκριμένα πρόσωπα, «όμορφα» ή «άσχημα», «καλά» ή «κακά», «ένάρετα» ή μή, «έξυπνα» ή μή, «σπουδαία» ή «άσημα», «άφανή» ή «φανερά», «νεκρά» ή «ζωντανά». Κάθε φύσις ή οὐσία ή μορφή ύπάρχει «έν προσώποις», «έν ύποστάσει», ύπάρχει συγκεκριμένως, μοναδικῶς καί άνεπαναλήπτως, καί όχι γενικῶς καί άπροσώπως.

«Οὐσία, φύσις καὶ μορφή κατὰ τοὺς ἀγίους πατέρας ταυτόν ἐστίν, καὶ πάλιν ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταυτόν ἐστίν, καὶ διαφορὰ καὶ ποιότης καὶ ἰδίωμα ταυτόν ἐστίν [...]».

Ὁ «χῶρος» τοῦ προσώπου εἶναι ὁ τόπος καὶ ὁ τρόπος διαφυγῆς ἀπὸ κάθε δέσμευσιν, ἀντικειμενοποίησησιν, ὀρθολογοποίησησιν καὶ ἀποτελεσματικότητα (ἠθικὴν, θρησκευτικὴν, πολιτικὴν, κοινωνικὴν, βιολογικὴν) πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τοῦ συγκεκριμένου, τοῦ μοναδικοῦ καὶ τοῦ ἀνεπαναλήπτου. Τό πρόσωπον εἶναι ἡ διάρρηξις μέ τούς φυσικούς χωροχρονικούς περιορισμούς καὶ ἡ συνάντησις μέ κάθε προσωπικὴν ὑπαρξιν, θεϊκὴν ἢ ἀνθρωπίνην. Πρόσωπον εἶναι ἡ δυνατότης καὶ ὁ τρόπος τῆς ἀπόλυτης καινοφανείας, τοῦ ἀπολύτως νέου καὶ ἀπροβλέπτου, δηλαδή ἡ δυνατότης ἱερῆς καὶ παρθενικῆς ἐρωτοαγαπητικῆς ἐκπλήξεως καὶ συγκλονισμοῦ ἀπὸ τὴν παρουσίαν τοῦ ἄλλου. Πρόσωπον εἶναι ὁ τρόπος συναντήσεως ἐρωτικονοσταλγικῶς καὶ ἀδεσμεύτως ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα (ἠθικὴν, θρησκευτικὴν, κοινωνικὴν, οἰκονομικὴν, βιολογικο-συναισθηματικὴν) εἰς τούς ὀφθαλμούς τοῦ ἄλλου, τοῦ κάθε ἄλλου γνωστοῦ ἢ ἀγνωστοῦ, καλοῦ ἢ κακοῦ, δικοῦ σου ἢ ξένου, φίλου ἢ ἐχθροῦ, τόν ὅλον ἄνθρωπον καὶ τόν ὅλον Θεόν. «Ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε [...] (Ματθαίου 25:40)».

Ὅποιοι εἰς τούς ὀφθαλμούς τοῦ ἄλλου, τοῦ παιδιοῦ του ἢ τῆς μάνας του, τῆς γυναικός του ἢ τοῦ ἀνδρός της, τοῦ γνωστοῦ ἢ τοῦ ἀγνωστοῦ, δέν εἶδε παρόν καὶ δέν ἐνοστάλησε μέ τρόπον ἀσύγχυτον καὶ ρεαλιστικόν κάθε ἄλλο ζωντανόν πρόσωπον πού ἔζησε ἢ θά ζήσει ἐδῶ καὶ παντοῦ, κάθε ἄλλο πρόσωπον ἀνθρώπινον

(κτιστόν) ή θεϊκόν (άκτιστον), εΐναι νεκρός-νεκρότατος, ἔστω καί άν μπορεί μέ τό μικρό του δάκτυλον νά κινεί τό σύμπαν, ή νά δημιουργεί ύλη από τό μηδέν. «Τοσοῦτον χρόνον μεθ' ύμῶν εΐμι καί οὐκ ἔγνωκάς με Φίλιππε; ὁ ἑώρακώς ἐμέ ἑώρακε τόν πατέρα [...]» (Ίωάννου 14:9).

Ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου εΐναι ὁ Ἔρωσ ὡς Ἀγάπη καί ἡ Ἀγάπη ὡς Ἔρωσ διά τόν ὄλως Ἄλλον, δηλαδή δι' ὄλους τούς ἄλλους καί διά κάθε ἕνα κευρισμένως, ὡς νά μήν ὑπάρχουν ἄλλοι, πέρα από κάθε συναισθηματικήν καί βιολογικήν ὑποκειμενικότητα καί ἀποτελεσματικότητα πού ἀποβλέπει εἰς τήν ἀτομοκεντρικήν καί φίλαυτην αὐτοβεβαίωσιν. Ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου ἐπιτρέπει τήν μεταμόρφωσιν τοῦ σπερματικοῦ ἔρωτος, πού φανερώνεται ὡς ἀβάστακτος πόνος καί θλίψις εἰς τήν ἀπουσίαν-ἐγκατάλειψιν ἑνός συγκεκριμένου ἀνθρωπίνου προσώπου πού ἔρωτευθήκαμε ἀτομικῶς καί ὑποκειμενικῶς, εἰς ἀναστάσιμην, ἑορταστικήν, λυτρωτικήν, καί ζωοποιόν συνάντησιν μέ τήν θεοειδῶς συγκλονιστικήν καί μανικῶς χαροποιόν ἀποῦσαν παρουσίαν του ὡς προσωπική καθολικότης. Δηλαδή πρόσωπον εΐναι ἡ δυνατότης τῆς μεταμορφώσεως τῆς ἀδιεξόδου καί ἐν θλίψει, ἔρωτικῆς βεβαίως ἀλλά ἀτομικῶς καί διαιρεμένως, νοσταλγίας τοῦ ἄλλου εἰς ἱερήν νοσταλγίαν τοῦ ὄλως Ἄλλου καί ὄλων τῶν ἄλλων. Δηλαδή, ἡ μεταμόρφωσις καί διάνοξις τοῦ ἀτομικοῦ καί ὑποκειμενικοῦ ἔρωτος εἰς χαροποιόν ἔκπληξιν τῆς ἐν ἐλευθερίᾳ παρουσίας τοῦ ἄλλου, τοῦ ὄλως Ἄλλου τόν ὅποιον ἔρωτεύομεθα πλέον καί νοσταλγοῦμε μόνο δι' Αὐτόν καί πρός χάριν Αὐτοῦ: «Ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνί τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἑλα-

χίστων, ἐμοί ἐποιήσατε [...]» (Ματθαίου 25:40) καί «Ὅκ ἦν καιομένη ἡμῶν ἡ καρδιά ἐν ὄσω ἦτο μεθ' ἡμῶν [...]» (Λουκᾶ 24:32).

Τούτη ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου φανερώνει ὅτι ὁ κόσμος, ἡ ὕλη, τὰ σώματα καί ὅλο τό σύμπαν δέν υπόκεινται εἰς κανένα πρέπει, εἰς καμμίαν ἠθικήν, εἰς καμμίαν θρησκείαν, εἰς κανέναν νόμον καί εἰς καμμίαν νομοτέλειαν. Ἀντιθέτως, καθιστᾶ ἀπολύτως σαφές ὅτι ὅλα αὐτά ὑπηρετοῦν μόνο τήν συνάντησιν τῶν προσώπων εἰς τήν ὑπέρβασιν τοῦ χωρισμοῦ τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου. Ὅποιος εἶδε, ἐρωτεύθηκε καί ἀγάπησε ἐν ἀληθείᾳ ἐν συγκεκριμένον ἀνθρώπινον πρόσωπον, δέν εἶναι δυνατόν νά μήν ἐπαναστατήσῃ, ἀργά ἢ γρήγορα, κατά τοῦ θανάτου ὁ ὅποιος φθείρει ὅ,τι ἀγάπησε. Ἐπίσης, δέν εἶναι δυνατόν νά μήν φθάσῃ εἰς ἱερόν πάθος καί σφοδρόν ἔρωτα διά κάθε μίαν προσωπικήν ὑπαρξίν. Ἀκόμη περισσότερο, δέν εἶναι δυνατόν, ἐξαιτίας τοῦ ἐνός πού ἀγάπησε καί ἐρωτεύθηκε, νά μήν συναντήσῃ μέ ἱερὴν καί ἐρωτικήν μέθην καί ἐκπληξίν τήν ζωντανήν παρουσία τῶν ὄντως Προσώπων πού ὑποστασιοποιεῖ καί δίδει ζωὴν εἰς κάθε ἄλλο πρόσωπον καί τό προσκαλεῖ διά παρθενικήν ἐρωτικήν ζωοποιόν «συνουσίαν» εἰς τήν χώραν τῶν Ζώντων Προσώπων. Τούτη ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου εἶναι ἡ «ἐν νηφαλίᾳ μέθῃ» νοσταλγία τῆς συναντήσεως μέ τό ὄντως νέον, τό ὄντολογικῶς ἀπρόβλεπτον καί ἀπρόσμενον, τό ἐορταστικῶς καί πανηγυρικῶς καινοφανές: Τήν συνάντησιν τῶν προσώπων ὄλων ἀνεξαίρετως εἰς τήν χαροποιόν πόλιν εἰς τήν ὁποίαν ὁ θάνατος τοῦ ἀτομοκεντρισμοῦ, τοῦ ὑποκειμενισμοῦ καί κερδοσκοπισμοῦ ἢ τῆς ὀρθολογιζούσης ἀντικειμενοποιήσεως νικᾷται.

Ἔτσι ή βυζαντινή όντολογία άναδεικνύεται εἰς κατ' έξοχήν «κοινωνικό» καί «πολιτικό» γεγονός.

«Καί εάν πορευθώ καί έτοιμάσω ύμῖν τόπον, πάλι έρχομαι καί παραλήψομαι ύμᾶς πρός έμαυτόν, ίνα όπου εἰμί έγώ, καί ύμεῖς ήτε [...] οὐκ άφήσω ήμᾶς όρφανούς [...] ότι έγώ ζω καί ύμεῖς ζήσεσθε [...] έρχομαι πρός ύμᾶς [...] καί ό κόσμος μέ οὐκέτι θεωρεῖ, ύμεῖς δέ θεωρεῖτέ με [...] καί έγώ άγαπήσω αὐτόν καί έμφανίσω αὐτῷ έμαυτόν [...]» (Ιωάννου 14:3-21, έπιλογή).

Ἐάν ή σύγχρονη θετική (φυσική) έπιστήμη έχει μίαν νέαν κοινωνικοπολιτικήν σημασίαν, εἶναι ότι «έπαληθεύει» μέ τόν δικόν της τρόπον τούτην τήν νέαν βυζαντινήν όντολογίαν εισάγοντας έν άπολύτῳ ρεαλιστικῇ διαθέσει τήν όντολογικήν πιθανοκρατίαν. Συμφώνως δέ πρός αὐτήν, τό μέλλον δέν έξαντλεῖται ποτέ εἰς τό παρελθόν, αλλά εἶναι όντολογικῶς καινοφανές, εισάγοντας διαρκῶς νέαν όντολογίαν εἰς τόν κόσμον.

Ἀπό τήν άποψιν αὐτήν, τῆς όντολογίας τοῦ προσώπου, ό Θεός δέν εἶναι ή οὐσία πού ύπάρχει προαιωνίως ως Αὐτοαιτία. Διά τόν λόγον αὐτόν δέν ύπάρχουν άποδείξεις γύρω άπό τήν ύπαρξιν τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεός εἶναι ή άπροϋπόθετος «θεϊκή» κοινωνία τοῦ Πατρός, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Αγίου Πνεύματος, δηλαδή κοινωνία Τριῶν Προσώπων. Τήν ύπαρξιν αὐτῶν τῶν Τριῶν Προσώπων έμεῖς δέν έχουμε κανέναν μά κανέναν τρόπον νά βεβαιώσωμεν όρθολογικῶς, πρίν τά ἴδια φανερώσουν έμπράκτως, έμπειρικῶς καί αἰσθητῶς τόν έαυτόν των εἰς τόν άνθρωπον. Ὁ Θεός δέν εἶναι άπλῶς ή οὐσία, δέν εἶναι ή προαιωνία νομοτέλεια καί τό προαιώνιον πρέπει (ανάγκη), οὔτε τό προαιώνιον στήριγμα κάθε άπροσώπου

ἀποτελεσματικότητας ἠθικῆς, θρησκευτικῆς, κοινωνικῆς κ.λπ. Ἐν συγκαταβάσει πολλῇ μόνον θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἡ Ἀποῦσα Παρουσία τοῦ ἐν παρθενίᾳ ἔρωτος τοῦ Λόγου, δηλαδή τοῦ κατεξοχῆν ἐρωτικοῦ καί προσωπικοῦ Λογο-νοσταλγικοῦ τρόπου ὑπάρξεως. Ἐνδεχομένως δι' αὐτόν τόν λόγον ὁ φιλόσοφος Ἡράκλειτος ἀπέθανε μέσα εἰς τίς «κοπριές» καί ἔγινε ὕλη διότι ἐνοστάλησε τόν κοινόν (ξυνόν) Λόγον: «δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ (λόγῳ)».

Τούτη ἡ Λογο-νοσταλγική καί ἐρωτο-νοσταλγική ὄντολογία τοῦ προσώπου, τήν ὁποίαν μᾶς ἐκληροδότησε ὁ βυζαντινός πολιτισμός εἶναι τό κατεξοχῆν πολιτικόν γεγονός, ἀκριβῶς ἐπειδὴ δέν ὑποτάσσει τά ἀνθρώπινα πρόσωπα εἰς καμμίαν ἄλλην ἀναγκαιότητα ἀπό τήν συνάντησιν τῶν προσώπων, θείων καί ἀνθρωπίνων, εἰς τήν ὄντως «Πόλιν». Τούτη ἐξάλλου ἡ συνάντησις δι' ἄλλους θά εἶναι «κόλασις», δι' ἄλλους «παράδεισος», χωρίς τοῦτοι οἱ ὅροι νά ἔχουν ἄλλο νόημα πέραν τοῦ πόσον θέλουμε ἢ δέν θέλουμε νά χαιρόμαστε τήν παρουσίαν τῶν ἄλλων νεκρώνοντας τήν ὑποκειμενικότητά μας. Καί ἐδῶ ὀδηγούμεθα εἰς τά ὅρια τῆς ἐγκοσμίου κτιστῆς μας ὑπάρξεως διερωτώμενοι τί εἶναι «ἐκεῖνο τό πρᾶγμα» πού εἰς τό πρόσωπον ἐνός ἐκάστου τῶν ἄλλων (γνωστοῦ ἢ ἀγνώστου, φίλου ἢ ἐχθροῦ, ὠφελίμου ἢ βλαβεροῦ, καλοῦ ἢ κακοῦ, παρόντος ἢ ἀπόντος) μπορεῖ νά μᾶς κάνει νά ξεχνοῦμε τόν ἀτομικόν ἑαυτόν μας καί νά νοσταλγοῦμε διακαῶς καί ἀνιδιοτελῶς τήν παρουσίαν του μέ τρόπον μοναδικόν, ἀνεπανάληπτον καί ἀναντικατάστατον διά κάθε ἓνα ἀπό αὐτούς.

Ἐπί πλέον, ἡ διάκρισις τοῦ προσώπου ἀπό τήν φύσιν-οὐσίαν καί τῶν ἐνεργειῶν ἀπό τήν φύσιν-οὐσίαν

έπιτρέπει νά θεμελιωθει όντολογικώς πλέον ή έλευθερία του προσώπου. Από τήν άποψιν αυτήν πράγματι ό άνθρωπος είναι «καταδεδικασμένος» νά είναι έλεύθερος, διότι άφοϋ ή ανθρωπίνη φύσις δέν ύπάρχει άνυπόστατος αλλά «έν προσώποις και έν ύποστάσεσιν» κάθε άνθρωπος, ως μοναδικός, άνεπανάληπτος ή άναντικατάστατος, είναι «άπολύτως» έλεύθερος ως προς τό πώς δύναται νά ενεργήσει, δηλαδή νά σταθει ένώπιον τής ζωής και του κόσμου. Τούτη ή έλευθερία του ανθρώπινου προσώπου ως συγκεκριμένου και μοναδικού είναι ό,τι πολυτιμότερον μπορεί νά ύπάρξει, διότι είναι προϋπόθεσις τής όντως κοινωνίας των ανθρώπων και τής όντως λογικής πολιτικής ζωής. Είς τά πλαίσια αυτής τής έλευθερίας του ενεργοϋντος προσώπου κρύπτεται ό πολυτιμότερος θησαυρός του ύπαρκτικού γεγονότος. Ή δυνατότης δηλαδή πού έχεις ως ζών πρόσωπον νά επιμεινεις έλευθέρως και άνιδιοτελώς, νά νοσταλγείς τήν παρουσίαν του άλλου ως συγκεκριμένου άλλου, ακόμη και όταν αυτός σέ άρνεϊται ή σέ άδικεί, έλεύθερος ών νά σέ άρνεϊται ή νά σέ άδικεί. Ό άλλος είναι ό θησαυρός σου, ό πλοϋτος σου, ή περιουσία σου, ό,τι πολυτιμότερον δύνασαι νά έχεις, ακριβώς έπειδή δύναται νά είναι έλεύθερος νά σέ άρνεϊται.

Τό Πρόσωπον και ή Γνώσις

Ή βυζαντινή όντολογία του προσώπου περιέχει ή άντιστοιχεί και είς άνάλογην γνωσιολογίαν, ή όποία «μερικώς» ως «άμυδρόν άπήχημα» προτυπώνεται είς τήν άποφατικήν, αληθώς νοσταλγικήν και μή χρησι-

μοθηρικήν, γνωσιολογίαν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἔτσι, ἐάν εἰς τὴν ἑλληνικὴν μυθολογίαν καί ποιήσιν ἢ γνῶσις ὑποδηλώνει νόστον πρὸς συνάντησιν, καί εἰς τὴν φιλοσοφίαν ὑποδηλώνει μέθεξιν καί μετοχήν εἰς τὰ νοητά ὄντως ὄντα, εἰς τὴν βυζαντινὴν γνωσιολογίαν ἢ γνῶσις εἶναι σχέσις καί ἔνωσις προσώπων. Ἐξάλλου, ὅπου δέν ὑπάρχει πραγματικὴ καί ρεαλιστικὴ ἔνωσις-σχέσις γιγνώσκοντος καί γιγνώσκομένου, δέν εἶναι δυνατόν νά παραχθεῖ γνῶσις. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψιν τό γνωρίζομενον δέν ὑποτάσσεται εἰς καμμίαν ἔννοιαν ἢ νόησιν ὑποκειμενικὴν τοῦ γνωρίζοντος. Καί ἐνῶ εἰς τὴν σχολαστικὴν θεολογίαν καί φιλοσοφίαν ἢ γνῶσις ἀναφέρεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ γνωριζομένου, ὡς τό ἀρχετυπικόν παράδειγμα, ἰδέα ἢ μορφή, πού ἐξαντλεῖ ἐξ ἀρχῆς κάθε πτυχὴν τοῦ γνωριζομένου ἐνῶ συγχρόνως αὐτὴ ἢ οὐσία-ἀρχέτυπον ἢ μορφή μπορεῖ νά γίνει κτῆμα τῆς διανοίας τοῦ γνωρίζοντος ὑποκειμένου, μέ μίαν νοησιαρχικὴν καί ὑποκειμενικὴν διαδικασίαν, εἰς τὴν βυζαντινὴν γνωσιολογίαν τίθεται διαφορετικῶ τῷ τρόπῳ. Ἡ γνῶσις εἶναι γνῶσις τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας τῶν ὄντων καί ὄχι τῆς οὐσίας καθ' ἑαυτῆς, ἢ ὅποια ἐξάλλου ποτέ δέν ὑπάρχει γεγυμνωμένη, δηλαδή ἀνυπόστατος καί ἀνενέργητος. Βασικὴ ἀρχὴ τῆς βυζαντινῆς γνωσιολογίας εἶναι ἢ ἀγνωσία τῆς οὐσίας. Ἐπομένως, αὐτό τό ὅποῖον γνωρίζουμε ἀπὸ τὰ ὄντα εἶναι ἢ ἐνέργεια τῆς φύσεώς των, εἰς τὴν ὁποίαν μετέχουμε ἐπίσης διὰ τῶν δικῶν μας ἐνεργειῶν καί ὄχι διὰ τῆς οὐσίας μας. Ἐπί πλέον ἢ γνῶσις τῆς οὐσίας εἰς τὴν δυτικοευρωπαϊκὴν γνωσιολογίαν εἶναι «ἀνιστορικὴ», μέ τὴν ἔννοιαν ὅτι ἢ διάνοια γνωρίζοντας τίς οὐσίες ὡς νοητές ἰδέες-ἀρχέτυπα ἔχει ἐξαντλήσει ἐξαρχῆς

ὅ,τι εἶναι δυνατόν νά γνωσθεῖ ἐντός τῶν πραγμάτων. Μέ ἄλλα λόγια, ή οὐσία τῶν ὄντων καί τό περιεχόμενον τῆς γνώσεως των εἶναι ἐξαρχῆς δεδομένα καί προκαθορισμένα προαιωνίως καί δέν ἐξαρτῶνται καθόλου ἀπό τό γιγνώσκον ὑποκείμενον, τό ὅποῖον ἀπλῶς ὡς ἄψυχος, τρόπον τινά, «φωτογραφική μηχανή» φωτογραφίζει ή ἀπεικονίζει παθητικῶς ὡς ἔννοιες καί ιδέες νοησιαρχικές αὐτό πού ὡς οὐσία προαιωνίως εἶναι δεδομένον ἀντικειμενικῶς, στατικῶς καί ὑποκειμενικῶς. Οὐσιαστικῶς, δηλαδή εἰς τά πλαίσια αὐτά τῆς νοησιαρχικῆς καί οὐσιολογικῆς γνωσιολογίας, ή γνώσις δέν εἶναι μετοχή εἰς τό διαρκῶς διευρυνόμενον, ἀπρόβλεπτον καί ὄντολογικῶς καινοφανές γεγονός τῆς ζωῆς. Ἀντιθέτως, ή ζωή ὑποτάσσεται εἰς τίς προαιωνίως δεδομένες, ἀντικειμενικῶς καί ἀναποτρέπτως, κλειστές ιδέες-οὐσίες-μορφές, πού ὑπάρχουν ἐκτός τοῦ ὑποκειμένου ὡς νεκρά-ψυχρά «ἀγάλματα» πού καθορίζουν ἐξαντλητικῶς καί ἀμετακλήτως κάθε γνώσιν, ή ὁποία ὑφίσταται ἤδη ή εἶναι μέλλουσα. Τά πάντα εἶναι δεδομένα καί προκαθορισμένα ἐξαρχῆς.

Οὐσιαστική ἔνστασις καί ἀνταρσία ἀπέναντι εἰς αὐτήν τήν δυτικοευρωπαϊκὴν ἀντικειμενοποιητικὴν καί «νεκροθαπτικὴν» γνωσιολογίαν ἀπετέλεσε ή πρόοδος τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν, ιδιαιτέρως εἰς τόν αἰῶνα μας. Αὐτές ὅλο καί περισσότερο ἀντιλαμβάνονται τήν γνώσιν ὡς τό δυναμικῶς ἀπροσδιόριστον καί ἐλεύθερον γεγονός τῆς ἀναπτυσσομένης σχέσεως μεταξύ γνωρίζοντος καί γνωριζομένου. Δηλαδή ή γνώσις εἶναι τό ἀπροϋπόθετον καί ὄντολογικῶς ἀπρόβλεπτον «προϊόν» τῆς συναντήσεως ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου, ή παρατηρητοῦ καί παρατηρουμένου. Ὅμως πολύ πρὶν

ἀπό τίς θετικές ἐπιστήμες, ἡ βυζαντινὴ γνωσιολογία ἦταν μία μονίμη ἔνστασις εἰς τόν δρόμον πού ἀκολούθησε ἡ δύσις, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἐπιμονήν τῶν βυζαντινῶν θεολόγων καί φιλοσόφων εἰς τήν τριπλήν διάκρισιν: οὐσία (ἢ φύσις), Πρόσωπον (ἢ ὑπόστασις), καί ἐνέργειες (ἢ δυνάμεις), κάτι βέβαια πού δέν ἔγινε ποτέ δεκτόν ἀπό τήν δυτικὴν θεολογικὴν καί φιλοσοφικὴν παράδοσιν.

Ἡ Ὑλὴ λοιπόν, ὁ χῶρος καί ὁ χρόνος, ἔστω καί ὡς μορφοποιήσις τοῦ χάους, ἔχουν κατὰ τοὺς σοφοὺς Ἑλληνας προγόνους μας προαιώνιον ὕπαρξιν. Εἶναι δέ τρόπος ὑπάρξεώς των τέτοιος, ὥστε νά ἐπιβάλλεται τὰ συγκεκριμένα σωματικά καί πεπερασμένα ὄντα νά φθειρονται. Τούτῃ ὁμως ἡ ἐκδοχὴ ἀναιρεῖται τελείως ἀπό τήν χριστιανικὴν ἀντίληψιν, συμφώνως πρὸς τήν ὁποῖαν ἡ ὕλη, ὁ χῶρος καί ὁ χρόνος (καθὼς καί τὰ ὄντα) δέν ἦταν ἀνάγκη νά ὑπάρχουν καί θά μπορούσαν νά μὴν ὑπάρχουν. Μὲ αὐτόν τόν τρόπον ἡ κίνησις καί τό γίγνεσθαι ἀποκτοῦν πλήρως θετικόν νόημα καί σημαίνουν τό πέρασμα (Πάσχα) τῶν ὄντων, ὡς ὕλικῶν-σωματικῶν καί συγκεκριμένων, ἀπό τήν ἀπόλυτην ἀνυπαρξίαν «μὴ εἶναι» εἰς τήν ὕπαρξιν καί εἰς τό «εἶναι». Δηλαδή ἡ κίνησις καί τό γίγνεσθαι εἰσάγουν μίαν ριζικὴν ἀσυνέχειαν μεταξύ τοῦ μὴ ὄντος, ὡς τοῦ ἀπολύτου τίποτα, καί τοῦ εἶναι ἢ τῆς ὑπάρξεως τῶν ὄντων, τοῦ χώρου, τοῦ χρόνου καί τῆς ὕλης. Ἐδῶ φαίνεται ἡ ἐκπληκτικὴ συμφωνία τῆς βυζαντινῆς αὐτῆς ἀντιλήψεως καί τῆς συγχρόνου ἐπιστημονικῆς κοσμολογίας, ὅπου ὁ χῶρος-χρόνος-ὕλη ἀρχίζουν νά ὑπάρχουν ταυτοχρόνως πρὶν 20, περίπου, δισεκατομμύρια ἡλιακὰ ἔτη.

Σημαίνοντας ή κίνησις τό πέραςμα από τό μή ὄν, τό ἀπόλυτον τίποτα, εἰς τήν ὕπαρξιν ἀναιρεῖται κάθε ἀρνητισμός τοῦ ὕλικου καί σωματικοῦ κόσμου. «Ἴδού καλά λίαν» (Γενέσεως 1:31). Τό κακόν ταυτίζεται πλέον ὄχι μέ τήν ὕλην, τό σῶμα, τόν χῶρον καί τόν χρόνον, ἀλλά μέ τήν φθοράν καί τόν θάνατον: «Ἐκτισεν γάρ εἰς τό εἶναι τά πάντα» (Σοφία Σολομώντος 1:14), δηλαδή ὁ κόσμος ἐκτίσθη, ἦλθε εἰς τό εἶναι διὰ νά ὑπάρχει καί ὄχι διὰ νά φθείρεται. «Ὅτι ὁ Θεός θάνατον οὐκ ἐποίησεν» (Σοφία Σολομώντος 1:13).

Δηλαδή, ὁ «θάνατος» καί ή φθορά τῶν ὄντων δέν εἶναι φυσική ἀνάγκη πού προκύπτει ἀπό τήν φύσιν τῶν πραγμάτων, ἀπό τήν φύσιν τῆς ὕλης, τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου. Ἄλλοῦ πρέπει νά ἀναζητηθοῦν τά αἷτια. Πάντως, μολονότι εἰς τήν ἑλληνικήν φιλοσοφίαν ή φθορά θεωρεῖται προαιώνιος φυσική ἀνάγκη, εἶναι ὀλοφάνερη ή θλίψις τῆς ἑλληνικῆς ψυχῆς ἐξαιτίας τῆς φθορᾶς τῶν ὄντων καί τῆς ἀναίρεσης τοῦ κάλλους, τῆς ὁμορφιάς καί τῆς ζωῆς. Αὐτό ἄλλωστε φανερώνει ή δίψα τῶν Ἑλλήνων διὰ τήν διάσωσιν τῆς μορφῆς καί τοῦ κάλλους μέσω τῆς μετοχῆς εἰς τόν νοητόν κόσμον. Ἡ Εὐρώπη «οὐδέποτε» μπόρεσε νά ἀντιληφθεῖ πῶς ὁ νοητός κόσμος τῶν Ἑλλήνων δέν ὑπηρετεῖ τήν ὑπεροπτικήν ἐξουσιαστικότητα τῶν ἰδεῶν ἔναντι τῆς ὕλης, ή τοῦ γενικοῦ ἔναντι τοῦ ἀτομικοῦ καί σωματικοῦ, ή τήν ἀπρόσωπην ἐγκεντρικήν, ἰδεοληπτικήν ἀντίληψιν τοῦ ὀραίου ἀπογεγυμνωμένου ή ἐρήμην τῶν ὕλικῶν καί σωματικῶν ὄντων ὡς συγκεκριμένων καί ἀνεπαναλήπτων ἱστορικῶν προσώπων καί παρουσιῶν. Τούτη ή αἰσθητική ἐξάλλου τοῦ ἰδεατοῦ καί ἀσάρκου ὀραίου ή τῆς ἀσάρκου ὀραιότητος, ἐρμηνεύει κάθε ἔκφρασιν τῆς

συγχρόνου βαρβαρότητας, ὅπου κατεξοχὴν λατρεύεται τό ὠραῖον, ἐνῶ συγχρόνως τά συγκεκριμένα ὄντα (φύσις-ἄνθρωπος) περιφρονοῦνται καί ὑποτάσσονται εἰς τήν τεχνοκρατικήν ἀσχημοσύνην. Ἐδῶ πρέπει νά τονισθεῖ ὅτι ἡ δυτική χριστιανοσύνη καί ἡ φιλοσοφία της, παρά τίς προσπάθειες πού κατέβαλαν, δέν κατόρθωσαν νά ὀδηγηθοῦν ἐμπράκτως εἰς τίς συνέπειες τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος περί δημιουργίας τοῦ κόσμου καί τῶν ὄντων ἀπό τό ἀπόλυτον μηδέν. Διά τούς Ἑλληνας ὁ νοητός κόσμος δέν εἶναι κάτι ἄλλο ἀπό τήν δίψαν τῆς ὕλης νά ἀφθαρτοποιηθεῖ. Αὐτό φαίνεται ἰδιαιτέρως εἰς τήν ἐλληνικήν ποίησιν, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ὡς ὕλικοσωματικόν ὄν «συν-οὐσιάζεται» καί «συν-κάθεται» μέ τόν Θεόν.

Ἐνῶ λοιπόν συμφώνως πρός τήν χριστιανικήν ἀντίληψιν ἡ ὕλη, ὁ χῶρος, ὁ χρόνος καί τά ὄντα, ὡς ὕλικά-σωματικά καί συγκεκριμένα, ἔρχονται εἰς τό «εἶναι» καί εἰς τήν ὑπαρξίν ἀπολύτως ἐκ τοῦ μή ὄντος καί τήν ἀνυπαρξίαν, καί ὅτι ἀρχίζουν νά ὑπάρχουν καί θά ἔπρεπε νά ὑπάρχουν ἐσαεῖ (διά πάντα), ἐν τούτοις ὁ θάνατος καί ἡ φθορά τά καταπίνει. Ἐάν αὐτό πού ὄντως ὑπάρχει εἶναι τό πρόσωπον-ὑπόστασις ὡς κάτι συγκεκριμένον καί μοναδικόν («ἀνυπόστατος μέν οὖν φύσις τουτέστιν οὐσία οὐκ ἄν εἴη ποτέ»), τότε αὐτό πού ὄντως ὑπάρχει (τό πρόσωπον καί ἡ υπόστασις) εἶναι ὑποκείμενον εἰς τόν θάνατον καί τήν φθοράν. Ἐάν τίποτε δέν ὑπάρχει εἰς τόν κόσμον ἀπροσώπως καί ἀνυποστάτως, τότε ὁ θάνατος καί ἡ φθορά εἶναι ὅ,τι τραγικότερον θά μποροῦσε νά ὑπάρξει. Διότι εἰς τήν βυζαντινήν ἀνθρωπολογίαν ἡ ὕλη δέν διαιρεῖται ἀπό τήν μορφήν, δηλαδή τό πρόσωπον-ὑπόστασις δέν

εἶναι κάτι τὸ ἄυλον, ἀσώματον καὶ ψυχικόν, ἀλλὰ εἶναι ὕλικότατον καὶ σωματικότατον.

«Ἐχετε τί βρώσιμον ἐνθάδε; οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῶ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος καὶ λαβῶν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν» (Λουκᾶ 42:41-43). Ἐπομένως, καθὼς εἶναι φθειρομένη ἡ ὕλη ἀναγκαστικῶς φθείρεται καὶ τὸ σῶμα, τοῦλάχιστον ὡς πρὸς μίαν διάστασιν τοῦ ὅλου προσώπου καὶ τῆς ὕλης ὑποστάσεως. Εἰς τὴν τωρινὴν λοιπὸν κατάστασιν πραγμάτων ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος εἶναι ἡ τραγικὴ διαβεβαίωσις ὅτι ἡ ὕλη δέν εἶναι ἀφθαρτὴ ἀλλὰ φθαρτὴ. Δέν ἰσχύει πλέον ἡ ἀφθαρσία τῆς ὕλης ὡς φυσικὸς νόμος, ἀλλὰ ἡ φθορὰ τῆς καὶ ἡ ὑποταγὴ τῆς εἰς τὸ μὴ-εἶναι, διότι «ἀνυπόστατος φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἶη ποτέ». Καὶ ἐὰν φθείρεται, τότε ἀναιρεῖται καὶ ἡ ὕλη.

Ὁ χῶρος τώρα εἶναι ἡ ἀπουσία τῆς παρουσίας τοῦ ἄλλου προσώπου ὡς τῆς πολυτιμότερης καὶ πλέον ἀνεκτίμητης πραγματικότητος. Τούτῃ τὴν τραγικότητα τοῦ χώρου ὡς θανάτου καὶ ἀναιρέσεως τῆς «συν-οὐσίας» μέ τὸ ὄντως ὑπαρκτὸν πού εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον τῶν ἄλλων πρόσωπον, ὡς τὸ μοναδικόν καὶ ἀνεπανάληπτον, δέν ἀναιρεῖται μέ καμμίαν ἐπὶ μέρους ψυχοσωματικὴν ἔνωσιν καὶ ἐπαφήν, ὅσο στενὴ καὶ ἂν γίνεῖ αὐτή. Διότι ὁ χῶρος εἶναι «διαποτισμένος» μέ τὸν θάνατον, ὡς ἀναίρεσις τῆς βαθυτέρας ἀνιδιοτελοῦς ἐρωτικῆς μας φύσεως, καὶ κάθε χωροχρονικὴ ἐπαφὴ δέν ἀναιρεῖ τούτῃ τὴν τραγικότητα τοῦ χώρου ὡς θανάτου καὶ ἀπουσίας. «Καὶ ζητήσω ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου· ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν» (Ἄσμα ἁσμάτων 3:2). Τούτῃ τὴν τραγικότητα τοῦ χώρου ὡς θανάτου καὶ ἀπουσίας ματαίως πασχίζει νὰ ἀναιρέσει ἀντί τοῦ

ἔρωτος, ἡ σεξουαλικότητος καὶ οἱ διαρκεῖς χειραφετήσεις καὶ σεξουαλικές διαπαιδαγωγήσεις πού εἰσήγαγε ὁ δυτικός πολιτισμός μετὰ τὴν ἀναγέννησιν καὶ τὸν διαφωτισμόν, ἀναζητώντας νά πληρώσει τὸ κενόν πού ἐδημιούργησε ὁ ἀπρόσωπος χαρακτήρ τῆς σχολαστικῆς θεολογίας. Διότι, ὅποιος ὄντως ἀγάπησε καὶ ἐρωτεύθηκε ἢ εἶδε ἀληθῶς τοὺς ὀφθαλμούς ἑνός συγκεκριμένου ἀνθρώπου, γνωρίζει ἢ θά γνωρίσει ὅτι ὁ κενός χῶρος δέν ἀναιρεῖται, ἀκόμη καὶ ὅταν μηδενίζεται σωματικῶς ἢ θανατηφόρα οὐσία του. Ὁ κενός χῶρος εἶναι ἢ ἀπουσία τοῦ ὄντως ἔρωτός μας. Ὁ κενός χῶρος εἶναι ἢ ἀπουσία αὐτοῦ ἀκριβῶς πού πάνυ ἐνοστάλησε ἢ καρδιά μας, καὶ μάλιστα μυριάκις, διότι τὸ σῶμα καὶ ἡ ὕλη εἶναι ἀναπόσπαστη φανέρωσις τοῦ προσώπου καὶ τῆς ὑποστάσεως ὡς τοῦ ἱστορικῶς συγκεκριμένου καὶ ἀπτοῦ· αὐτοῦ δηλαδή πού ἔχει ὄνομα καὶ ταυτότητα. Ὅταν φθείρεται τὸ σῶμα καὶ ἡ ὕλη, φθείρεται καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἀνθρώπινον πρόσωπον. Ὁ θάνατος ἐπομένως δέν εἶναι ἀπελευθέρωσις τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀλλά εἶναι ὁ θάνατος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τραγικὴ κατάληξις κάθε ἀνθρωπίνης προσωπικῆς καὶ ὑποστατικῆς ὑπάρξεως.

«Θρηνῶ καὶ ὀδύρομαι, ὅταν ἐννοήσω τὸν θάνατον, καὶ ἴδω ἐν τοῖς τάφοις κειμένην τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὠραιότητα, ἄμορφον, ἄδοξον, μὴ ἔχουσαν εἶδος» (Νεκρώσιμη Ἀκολουθία Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ).

Τὸ σῶμα φθείρεται, καὶ ἡ ὕλη φθείρεται. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ ὄντως προσώπου, πεθαίνει, πίπτει εἰς τὸν θάνατον. Καὶ ἐάν ὁ θάνατος δέν ἀναιρεῖ τελειωτικῶς καὶ ἀμετακλήτως τὸ

«εΐναι» τής ύποστάσεως καί τοῦ προσώπου πού εΐναι ὁ ἄνθρωπος, αὐτό δέν ὀφείλεται τόσον εἰς τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος εΐναι κυρίως ή ψυχή πού ὡς νοητον-πνευματικόν εἶδος εΐναι αἰώνιον καί ἄφθαρτον. Όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο ὀφείλεται εἰς τήν κατεξοχήν «ἐρωτικήν μνήμην» ἐκεῖνου πού καλεῖ τά μή ὄντα εἰς ὄντα καί τό μή εΐναι εἰς τό εΐναι.

Ἐάν λοιπόν, συμφώνως πρὸς τήν βυζαντινήν παράδοσιν, ή ὕλη δέν εΐναι τό κακόν καί ἐκ φύσεως φθαρτόν, ἀλλά ἀντιθέτως ή βεβαίωσις τής παρουσίας τοῦ ὄντος ὑπαρκτοῦ ὡς τοῦ μοναδικοῦ, συγκεκριμένου καί ἀνεπαναλήπτου, δηλαδή τοῦ προσώπου ὡς Κωνσταντίνος, Ἰωάννης, Μαρία.... Τότε ὁ χῶρος καί ὁ χρόνος εΐναι ή τραγική διαβεβαίωσις τής ἀπουσίας καί τής φθορᾶς τής ὕλης, δηλαδή τοῦ ὀνόματος τοῦ προσώπου πού μυριάκις εΐναι γεγραμμένον εἰς τό χωρίον: «Ἐφ' ὅσον ἐποίησατε ἐνί τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων [...]» (Ματθαίου 25:40). Ὁ χῶρος μυριάκις εΐναι τραγικός, διότι μυριάκις ή ἀπουσία Αὐτοῦ πού ἀγάπησε ή ψυχή μας εΐναι παροῦσα ὡς χῶρος.

Τούτη ή φυσιολογία, κατά κύριον λόγον τής ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως, εἰς τήν τυχόν διασάλευσίν της παρουσιάζει συμπτώματα φθορᾶς εἰς ὅλα τά μέλη. Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός ἐκφράζοντας τήν διάγνωσιν ἀρνητικῶν παθῶν τής ψυχοσωματικῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρώπου –κατά τήν πατερικήν θεολογίαν τά πάθη, κατ' ἀρχήν, εΐναι θετικά ὡς καλή ἀλλοίωσις σώματος καί ψυχῆς–, διατυπώνει ἄκρως ἐπιγραμματικῶς μίαν (ἀρνητικήν) παθολογίαν, ή ὁποία δέν ἔχει τίποτα νά ζηλεύσει ἀπό τίς ἀναλύσεις –ἐνίοτε φλύαρες– τόμων ὀγκωδῶν τής ψυχολογίας τοῦ βάρθους. Μᾶς λέγει ὅτι

οί πονηροί λογισμοί (καί φυσικά δέν ἐννοεῖται κατ' ἀποκλειστικότητα τό σεξ!), ὅταν ἀπωθοῦνται καί δέν φανερώνονται, μή δημοσιευόμενοι, ὡς χαρακτηριστικῶς ἐπισημαίνει, καλλιεργοῦν τήν φθοράν. Αὐτή ἡ φθορά ἀφορᾷ τήν συνολικήν ὑπαρξιν, καί δέν εἶναι ἀπλῶς μερικές ψυχολογικές διαταραχές, ὅπως οἱ ψυχολόγοι τοῦ βάθους διατείνονται, ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ ὅποιες ἀπωθήσεις δημιουργοῦν διαταραχές τῆς ψυχῆς. Εἰς τήν πατερικὴν θεολογίαν πουθενά δέν μπορεῖ κανεὶς νά συναντήσῃ τήν φθοράν ὡς κυρίαρχην εἰς ἓν ἢ εἰς μερικά μέλη τῆς ὑπάρξεως. Ἡ φθορά ἀφορᾷ ὀλόκληρον τόν ἄνθρωπον, καθὼς τό πρώτιστον πού ἐπιφέρει, εἶναι ἡ διάσπασις τῆς ψυχοσωματικῆς ἐνότητος, ὁ μετεωρισμός τοῦ νοός, πού διακόπτει τήν ἐπικοινωνίαν πρὸς τήν καρδιακὴν χώραν, καί κυρίως ἡ λήθη τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἡ διακοπή τῆς πολὺ καλῆς σχέσεως πρὸς τό περιρρέον κλίμα τῶν ἁγιοπνευματικῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος ὡς φυσιολογία μέ (θετικὴν) παθολογίαν εἶναι συγκεκροτημένος ἀφενὸς μέ εὐστάθειαν τῶν ψυχοσωματικῶν λειτουργιῶν, καί ἀφετέρου μέ σταθερὴν σχέσιν πρὸς τόν δοτῆρα τῆς ζωῆς. Οἱ θέσεις αὐτές, εἰς ὅτι ἀφορᾷ τήν διάγνωσιν τῆς νόσου ἀπὸ τό ἓν μέρος, καί τήν θεραπευτικὴν ὁδὸν ἀπὸ τό ἄλλον, εἶναι ἀνοικτές καί συγχρονιστικὲς πρὸς τὰ σημερινὰ δεδομένα. Θά ἔλεγα μάλιστα, ὅτι μποροῦν νά ἐμπλουτίσουν καιρίως τήν πείραν τῆς σημερινῆς ἐπιστήμης. Κυρίως δέ, δέν ὑποκρύπτουν κανέναν Μανιχαϊσμόν, ὁπότε, μέ σύγχρονον ὁρολογίαν θά ἔλεγε κανεὶς, δέν ἐπισημαίνουν κακὰ γονίδια! Φρονοῦμε δέ ὅτι, πέραν πάσης ἀμφιβολίας, ἀξίζει τόν κόπον οἱ σημερινοὶ βιολόγοι, ἐθνολόγοι καί ἠθολόγοι νά διαλεχθοῦν μέ τέτοιες θέσεις!

Υπόστασις καὶ Γνώσις

Ὁ ἄνθρωπος ὡς ὄν ἔχον λειτουργοῦσαν συνείδησιν, ὡς ὄν τὸ ὁποῖον δύναται νὰ αἰσθάνεται, νὰ ἀντιλαμβάνεται καὶ νὰ σκέπτεται, ἔχει μία ἰδιαιτέραν, καὶ ὄντως μοναδικὴν καὶ ἀνεπανάληπτην, σχέσιν μέ τὸ σῶμα του. Ὁ ἄνθρωπος δέν κατέχει τὸ σῶμα του, ὅπως κατέχει τὴν οἰκίαν του ἢ τὸ αὐτοκίνητόν του. Μέ κανένα ἀντικείμενον τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου δέν ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὴν σχέσιν πού ἔχει μέ τὸ σῶμα του. Ἡ ἀπώλεια, διὰ παράδειγμα, ἐνός μέλους αὐτοῦ σημαίνει τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὸν ἐκφυλισμὸν τῆς ἀνθρωπίνης ὁλότητος. Ἐάν χάσω κάποιον μέλος τοῦ σώματός μου, δέν εἶμαι πλέον ὁ ἴδιος ἄνθρωπος –τόσο φυσιολογικῶς ὅσον καὶ ψυχολογικῶς.

Ἐπιπλέον, τὸ ἀνθρώπινον σῶμα ἀποτελεῖ τὸν «ἀειγενῆ» διαμεσολαβητὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς. Τὰ ψυχικά συμβάντα δέν μποροῦν νὰ γίνουν ἀμέσως ἀντιληπτὰ παρά μόνον διὰ τοῦ σώματος. Ἄν δέν ὑπάρξουν τὰ σωματικά ἐκφραστικά συμπτώματα –ἢ σωματικὴ «λεκτικὴ» συμπεριφορὰ– εἶναι ἀδύνατη ἡ συνάντησις μέ τὴν ἑτερότητα, μέ τὸν κόσμον τοῦ ἄλλου. Μόνον ἐάν καὶ ἐφ' ὅσον μεταφραστοῦν τὰ ψυχικά συμβάντα εἰς σωματικά δεδομένα, τότε καὶ μόνον τότε σχετίζομαι μέ τὸν διπλανόν μου. Εἰς τὴν κατάστασιν αὐτὴν δέν διακρίνω μίαν ψυχὴν νὰ κλαίει ἀλλὰ ἔν σῶμα τὸ ὁποῖον φανερώνει τὸν πόνον τῆς ψυχῆς. Μόνον διαβάζοντας τὰ σωματικά συμβάντα μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὸν ψυχισμόν του ἄλλου. «Ἡ ἀναγνώρισις τῆς προσωπικῆς παρουσίας τοῦ ἄλλου ξεκινάει μέ τὸ σωματικὸν στοιχεῖον».

Ἀπό τήν γνῶσιν τῶν αἰσθητῶν εἰς τήν γνῶσιν τῶν νοητῶν

Ἡ γνωστική διαδικασία, ὅπως στοιχειοθετήθηκε ἀπό τόν ἅγιον Ἰωάννην Δαμασκηνόν καί ἡ ὁποία ἀφοροῦσε εἰς τό «πῶς» τῆς γνώσεως, περιορίζοταν εἰς τόν χῶρον τοῦ ἀμέσως προσιτοῦ, εἰς τόν χῶρον τῶν αἰσθήσεων καί τῆς ὕλης. Ἐκτός ὅμως ἀπό τήν γνῶσιν τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων, τῶν ὑλικῶν ἀντικειμένων, ὑπάρχει καί ἡ γνῶσις τῶν νοητῶν.

Προκειμένου διά τά νοητά, εἴτε αὐτά ἀφοροῦν εἰς τόν χῶρον τοῦ κτιστοῦ (ψυχή, ἄγγελοι, δαίμονες) εἴτε εἰς τόν χῶρον τοῦ ἀκτίστου (Θεός), ἀκυρώνεται ἡ προηγούμενη γνωστική πορεία. Ἡ ἀντίληψις τῶν νοητῶν, θά ὑποστηρίξει ὁ Δαμασκηνός, δέν ἐπιτυγχάνεται «ἐξ αἰσθήσεως». Μέ αὐτήν του τήν φράσιν ὁ Δαμασκηνός τοποθετεῖ εἰς μίαν νέαν βάσιν τήν γνωστικήν διαδικασία, καθὼς ἡ αἴσθησις δίδει τήν θέσιν της εἰς τόν νοῦν. Ἡ ψυχή ἀντιλαμβάνεται τά νοητά διά τοῦ νοός. Ἡ νοητική ἀντιληπτική διαδικασία δέν γίνεται παρά μόνον «ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας».

Ἡ ἄρνησις τοῦ Δαμασκηνοῦ νά θεωρήσει τήν αἴσθησιν πηγὴν τῆς γνώσεως διά τά νοητά, δέν σημαίνει ὅτι ἀπορρίπτει τήν σπουδαιότητα καί τήν ἀναγκαιότητα τῆς ἐμπειρικῆς γνώσεως. Ἀντιθέτως, ὁ νοῦς, ἐπειδὴ «οὐ δύναται ἐκβῆναι τά σωματικά», καθὼς ἡ ψυχή δέν εἶναι γυμνή ἀλλὰ καλύπτεται ἀπό τό σῶμα, χρειάζεται τήν ὕλην ἀκόμη καί διά τήν κατανόησιν τῶν νοητῶν. Ἡ ὕλη ἀποτελεῖ τόν ἀειγενῆ διαμεσολαβητὴν διά τήν κατανόησιν τῶν νοητῶν. Ἄν καί ὁμιλοῦμε διά πνευματικὴν θεωρίαν, ὥστόσο εἶναι «ἀδύνατον ἡμᾶς

ἐκτός τῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπί τά νοητά». Ἰπάρχει ἄλλωστε καί ή ἔμφυτος προδιάθεσις τοῦ ἀνθρώπου, λόγω τῆς διπλῆς φύσεώς του, «σωματικῶς ὀμιλεῖν καί ὀραν τά ἅγια».

Εἰς αὐτήν τήν προοπτικήν, τήν προοπτικήν μίας ὑλικότερας κατανοήσεως τῶν νοητῶν, ἔχουμε τήν σύζευξιν τοῦ ὑλικοῦ μέ τό πνευματικόν στοιχεῖον. Χρησιμοποιοῦνται ἀπό τόν Θεόν τύποι, σχήματα καί εἰκόνες σωματικές «κατά τήν ἀναλογίαν τῆς φύσεως ὑμῶν». Οἱ τύποι αὐτοί, ἄν καί εἰκονίζουσι σωματικῶς τά νοητά, οἱ ἴδιοι εἶναι οὐσιαστικῶς ἀσώματα. Ἡ παρουσία τους δέν γίνεται ἀντιληπτή μέ τοὺς ὀφθαλμούς τοῦ σώματος, ἀλλά «ἀύλοις νοός ὀφθαλμοῖς». Τό γεγονός ὅτι τά σχήματα αὐτά «οὐ πᾶσιν ἐωρῶντο», ἐπιβεβαιώνει τόν ἄυλο χαρακτήρα των. Ἡ βιωματική ἐμπειρική ἀμεσότης τῶν θεοφανειῶν δέν περιορίζεται εἰς τίς ἀφορμές καί εἰς τά δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, καθὼς δέν ἐξαντλεῖται εἰς τήν αἰσθητὴν προφάνειαν. Ἀπαιτεῖται ή ἱκανότης τοῦ ἀνθρώπου νά βλέπει μέ τοὺς ὀφθαλμούς τῆς ψυχῆς, πέρα ἀπό ὅ,τι ἀποτελεῖ τήν κοινήν ἀντιληπτικήν ἐμπειρίαν. Μέ τόν τρόπον αὐτόν καταφάσκεται ή ἐμπειρική ἀμεσότης τῆς γνώσεως, καθὼς ή ἐμπειρία τίθεται ὡς ἀναπόδραστος ὀρίζων τῆς γνωστικῆς διαδικασίας, μέ τά αἰσθητά δεδομένα νά χρησιμοποιοῦνται ὡς ἀναγκαῖον καί μὴ δυνάμενον νά παρακαμφθεῖ ἐφαλτήριοι, λόγω τῆς ἀνθρωπίνης ἰδιοσυστασίας καί καταστάσεως, διά τήν κατανόησιν τῶν νοητῶν. Θά πεῖ χαρακτηριστικῶς ὁ ἱερός συγγραφεύς: «ἀπλῶ δέ λόγω εἰπεῖν, δυνάμεθα ποιεῖν εἰκόνας πάντων τῶν σχημάτων ὧν εἶδομεν, νοοῦμεν δέ ταῦτα, καθὼς ὠράθη». Ἡ ὕλη ὡστόσο ἐπ' οὐδενί θά

μποροῦσε νά ἀποτελέσει πηγὴν γνώσεως τῶν νοητῶν, ὁ ρόλος της εἶναι διαμεσολαβητικός: βοηθώντας τόν νοῦν «διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀναχθῆναι πρὸς τὴν ὑπὲρ πᾶσαν αἴσθησιν καί κατάληψιν».

Ἡ ὑπαρκτική σύμφυσις τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Χριστόν, ἡ Χριστοποίησίς του, ἀφετηριακῶς πραγματώνεται εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου. Δέν μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ, ὅμως, εἰς τὴν ψυχὴν τῆς φθορᾶς καί τῆς ἁμαρτίας, εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου πού ζεῖ καί βιώνει τὴν μεταπτωτικὴν πραγματικότητα. Ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὴν προσπάθειαν νά γίνεῖ ἐνεργόν μέλος τῆς πολιτείας τοῦ Χριστοῦ, καλεῖται νά θεραπευθεῖ ἀπὸ τὴν κοινὴν νόσον ἐξερχόμενος ἀπὸ τὴν ἀφάνειαν τῆς αὐτονομημένης φύσεως, ἀπὸ τὴν φύσιν τῆς ἁμαρτίας. Ὡσαύτως, ὀφείλει νά ἀπολέσει καί νά μισήσει, δηλαδή νά ἀρνηθεῖ, τὴν ψυχὴν, πού ἔχει ἰδιοποιηθεῖ τὴν φθοράν καί τὴν ἁμαρτίαν προκειμένου νά γευθεῖ τὴν ἀληθινὴν πνευματικὴν ζωὴν.

Ἡ κένωσις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ κάθε ἐγωτικὴν συμπεριφορὰν, ἡ ὁποία εἶναι ἀποκύημα τῆς ἐπαναστατημένης φύσεως, προϋποθέτει τὴν μετάνοιαν, τὴν ὀλοσχερῆ ἀλλαγὴν τοῦ τρόπου σκέψεως, καί κατ' ἐπέκτασιν, τοῦ τρόπου δράσεως. Ἡ μετάνοια εἰς τὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς πραξιολογικῆς προοπτικῆς, ἐκφράζεται μέ τὴν ἄσκησιν ἢ τὴν παρασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως χαρακτηριστικῶς λέει ὁ Νικόλαος Καβάσιλας. Εἶναι ἀνάγκη νά ἐπισημάνουμε ὅτι ἡ ἄσκησις δέν ταυτίζεται μέ ἄρνησιν τῆς ἐνθαδικῆς, ἐνδόκοσμης παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου. Μέ τὴν ἄσκησιν ὁ πιστός δέν λέει ὄχι εἰς τὴν ζωὴν καί εἰς τὰ ὀρμέφυτά του, ἀλλὰ λέει ὄχι εἰς κάθε τί ἀνίερρον καί πονηρόν. Ὁ πιστός δέν εἶναι εἷς

ἀρνητής τῆς ζωῆς, δέν ἀπαξιώνει τήν ὕλικήν ἔκφρασιν. Ἀντιθέτως, ἀπαντᾶ θετικότερα καί καταφάσκων εἰς τήν ζωήν, καταφάσκει εἰς τό Ἀπόλυτον. Ἡ ἄσκησις εἶναι ἡ ἀπόλυτη κατάφασις εἰς τό Ἀπόλυτον. Εἶναι ἐκείνη ἡ προσπάθεια τοῦ πιστοῦ νά δώσει ἀληθινόν νόημα καί περιεχόμενον εἰς τήν ζωήν, ἡ προσπάθεια νά τήν κάνει νά εἶναι αἰωνία. Ἡ ἀπολυτή αὐτή κατάφασις τοῦ πιστοῦ σημαίνει τήν ὑπέρβασιν τοῦ «παρά φύσιν» τρόπου ὑπάρξεως, ὑπέρβασις ἡ ὁποία κατορθώνεται μέ τήν ἐπανασύνδεσιν τοῦ ἀνθρώπου μέ τό ζωοπάροχον μητρικόν σῶμα.

Αὐτή ἡ πρός τά ἄνω πορεία τοῦ ἀνθρώπου ἐνέχει τόν χαρακτήρα τῆς ἀποκαλύψεως, τοῦ φανερώματος. Ἡ ἄσκησις φανερώνει τήν ἀνθρωπίνην φύσιν ὅπως ἔχει πλασθεῖ νά εἶναι. Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ οὐσιακοῦ χαρακτήρος τοῦ ἀνθρώπου, μέσα ἀπό τήν διαδικασίαν τῆς καθάρσεως, εἶναι ἀκριβῶς ὁ ἐνοικισμός τοῦ Χριστοῦ εἰς τόν πιστόν καί ἡ ἀντίστοιχη οὐρανοποίησις τοῦ πιστοῦ, ἡ μετοχή του εἰς τήν αἴγλην τῶν ἀγγέλων.

Ἰδρυματική προϋπόθεσις, λοιπόν, τῆς ἐνώσεως τοῦ πιστοῦ μέ τόν Χριστόν εἶναι ἡ χριστοποίησις τῶν δύο συστατικῶν μερῶν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς, τοῦ νοός καί τῆς βουλήσεως. Ἡ αὐτεπιστροφή καί αὐτοπροσφορά τῆς ἐνιαίας ἀνθρωπίνης ψυχῆς εἰς τόν Χριστόν, τήν καθιστᾷ ἀλεξίκακην καί εἰκόνα καλοκαγαθίας.

Δι' αὐτό καί ὁ Δαμασκηνός ὑποστηρίζει ὅτι τά «χαρακτηριστικά ἰδιώματα, τά συμβεβηκότα εἰς τά χαρακτηρίζοντα τήν ὑπόστασιν», ἐνῶ ὀρίζει τήν ὑπόστασιν ὡς «οὐσίαν μετά συμβεβηκότων».

Διά νά ἐκφράσει ὁ Δαμασκηνός τόν τρόπον συστάσεως τῆς ὑποστάσεως καί τήν συνακόλουθην ὑπαρ-

πτικὴν διαφοροποίησιν τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων, ἐχρησιμοποίησε τὸν γενικὸν ὄρον «συμβεβηκός». Εὐθύς ἐξ ἀρχῆς καθίσταται σαφές ὅτι εἰς τὴν σκέψιν τοῦ Δαμασκηνοῦ ἔχουμε μίαν ἰσόκυρον θεώρησιν τοῦ κεχωρισμένου μέ τὸ μὴ κεχωρισμένον συμβεβηκός. Κάθε ἐπιμέρους ἀτομικὴ ὑπαρξίς εἶναι μοναδική. Ἡ ἄνευ παραλλήλου τινός μοναδικότης κάθε προσώπου συνίσταται ἀκριβῶς εἰς τὸ σύνολον τῶν συμβεβηκῶν τὰ ὅποια αὐτὸ συγκεντρώνει, εἴτε αὐτὰ εἶναι κεχωρισμένα εἴτε ὄχι.

Τὰ ἀχώριστα συμβεβηκῶτα ἔχουν μόνιμον χαρακτῆρα, καθὼς ἐπισυμβαίνουν μὲν ἐνδεχομενικῶς, ἀλλὰ, ὅταν ἐμφανισθοῦν εἰς μίαν ὑπόστασιν, δέν ξαναχάνονται –δι' αὐτὸ ἄλλωστε λέγονται καί μὴ κεχωρισμένα. Ἀποδίδονται εἰς σωματικὰς διαφοροποιήσεις (σιμότης, γλαυκότης, γρυπότης, κ.ἄ.), διαμορφώνοντας μὲ τὸν τρόπον αὐτόν τὴν σωματικὴν ἰδιοσυστασίαν καί τὴν ἐξωτερικὴν ἑτερότητα τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων. Μὲ τὴν συμβολὴν τῶν μὴ κεχωρισμένων συμβεβηκῶν ἐπιτυγχάνεται «ἡ ἀποτετμημένη ἐκάστου ὑπαρξίς τε καί σύμπηξις».

Ἔτσι ἡ ἐξελεκτικὴ καί δυναμικὴ πορεία τοῦ κόσμου καί τῆς ζωῆς θεωρεῖται ὀρθῶς εἰς τὰ πλαίσια τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας μόνον εἰς τὴν διάκρισιν αὐτῶν τῶν δύο ἑτερογενῶν εἰδῶν, κτιστοῦ καί ἀκτιστοῦ. Συνάμα δέ, ἐπιβάλλει καί τὴν ὀρθὴν σχέσιν μεταξύ των. Τὸ κτιστὸν ἐξελίσσεται καί τείνει πρὸς τὴν ὀλοκλήρωσιν, ἀναφερόμενον πρὸς τὸ ἄκτιστον. Κάθε ἄρσις τῆς ἀναφορᾶς ὁδηγεῖ πρὸς τὴν καταστροφὴν αὐτῆς τῆς ὀλοκληρώσεως. Ἐδῶ εὐρίσκεται ὅλο τὸ νόημα τοῦ δραματικοῦ γίγνεσθαι τῆς φύσεως καί τῆς ἱστορίας.

Σύγχρονος κόσμος, Ψυχοθεραπεία

Κατ' αρχάς ἄς κομίσουμε εἰς τήν ψυχοθεραπευτικήν διερώτησιν ὀρισμένες σκέψεις πού ἀφοροῦν εἰς τήν σημασίαν πού ἴσως ἔχει δι' αὐτήν τό ἱστορικό καί πολιτισμικό μας παρόν. Διότι τοῦτο συνιστᾶ τό δεσμευτικό πλαίσιον ἐντός τοῦ ὁποίου αὐτή καί κάθε ἄλλη διερώτησις λαμβάνει χώρα, διαμορφώνοντας ἐν τέλει τόν χαρακτήρα ἐνός αἰτήματος. Ταυτοχρόνως, θά ἐπιχειρήσουμε καί τήν ἀντίστροφον ἐρμηνευτικήν διαδρομήν: τό ζήτημα τῆς «ἀσθενείας» καί τῆς «θεραπείας» ὡς διαστάσεων πού φωτίζουν τό σημερινόν ἱστορικό καί πολιτισμικό πεδίον.

Ὡς ὑπαρκτικῶν περιοχῶν, μέ ἄλλα λόγια, πού μᾶς ἀποκαλύπτουν κάτι διά τήν ποιότητα τοῦ πολιτικοῦ πεδίου μέ τήν βσθυτέραν ἔννοιαν τοῦ ὅρου, τήν ἔννοιαν τοῦ κοινοῦ πεδίου ζωῆς. Μέ τήν ἔννοιαν τῆς κοινότητος δέν ὑπονοεῖται ἐδῶ μία ἀφετηριακή κοινή οὐσία, ἀλλά τό ἔσχατον σημεῖον μίας δυναμικῆς πορείας, εἰς τό ὁποῖον ἡ διάρρηξις τῆς ὑπάρξεως ἀπό τήν ἐξωτερικότητα συμπίπτει μέ τήν κλήσιν της εἰς τό αὐθεντικό παρόν της. Ἀπό τοπολογικήν ἄποψιν τοῦτο σημαίνει πῶς ἡ ἐσχάτη βαθμῖς εἰς τήν ὁποίαν ἀφορᾶ ἡ ἔννοια τῆς παθήσεως καί τῆς παθολογίας δέν εἶναι (καί δέν μπορεῖ νά εἶναι) ἐκεῖνη μίας ἀτομικῆς περιπτώσεως, ἀλλά ἐκεῖνη τῆς καταστατικῆς ἀναφορᾶς τῆς ἀτομικότητος εἰς ὅ,τι ἀκριβῶς τήν ὑπερβαίνει, εἰς ὅ,τι τήν συγκροτεῖ καθῶς αὐτή ἐξίσταται ἐνώπιόν του. Αὐτή ἡ ἔκ-στασις εἶναι ἐν ἄλλο ὄνομα διά τήν διάνοξιν τοῦ ἀνθρώπου εἰς τόν ἄλλον ἄνθρωπον, διά τήν «ἀνθρωπιά του» –καί ἴσως, ἔτσι, διά τήν πνευματικήν του ὑγείαν ἐπίσης.

Ἴσως, συνεπῶς, ἡ ἀσθένεια νά μὴν ἀφορᾷ τόσο ἓν ἀσθενές «ἐγώ», ὅσο ἓν ἀσθενές «ἡμεῖς».

Τό πρόβλημα εἶναι ἀφετηριακῶς ἐγγεγραμμένον εἰς τὴν ἰδίαν τὴν ἔννοιαν τῆς θεραπείας –εἰς τίς θεμελιώσεις καὶ τίς ἐκλείψεις αὐτῆς. Ὅμιλώντας διὰ θεραπείαν ἀναποφεύκτως ὁμιλοῦμε δι' ἓνα τετραπευμένον ἄνθρωπον καὶ διὰ τὴν διάκρισιν τοῦ ἀπὸ ἕτερον μὴ-τετραπευμένον ἀλλ' ἀσθενῆ. Δίχως αὐτὴν τὴν διάκρισιν ἡ θεραπεία εἶναι ἀδιανόητη, διότι δέν ἐμφανίζεται καμμιά ἀπόστασις τὴν ὁποίαν καλεῖται τις νά καλύψει. Ταυτοχρόνως μέ τὴν διάκρισιν ἀναδύεται τό ζήτημα τοῦ κριτηρίου τῆς διακρίσεως καὶ ἐπομένως, ἀναποφεύκτως, μίας ὀρισμένης ἀντιλήψεως διὰ τόν ἄνθρωπον –μία εἰκὼν τῆς ἀληθείας τοῦ καὶ τῆς ἐλλείψεώς της. Διότι, ἐάν ἡ ἀσθένεια καὶ ἡ ὑγεία καταστοῦν ζητήματα τῆς ἐκάστοτε ὑποκειμενικῆς ἀποφάσεως, τότε μᾶλλον ἐξουδετερώνονται μέσα εἰς τὴν ἀπλήν αὐτοπεριγραφὴν. Καὶ τότε τὰ ἀδιέξοδα τῆς κατανοήσεως καὶ τῆς ἐρμηνείας γίνονται καθολικά, καθὼς προϋποθέτουν τὴν ὑπέρβασιν κάθε αὐτοαναφορικότητος. Διὰ τό ζήτημα τῆς θεμελιώδους ἀμφιταλαντεύσεως τῆς ψυχαναλύσεως ἀνάμεσα εἰς μίαν πολὺ περιορισμένην ἀξίωσιν της, ἀφοῦ δηλώνει πῶς δέν παραπέμπει εἰς καμμίαν ἔννοιαν ἀληθείας, καὶ εἰς μίαν πολὺ μεγάλην, ἀφοῦ ταυτοχρόνως δηλώνει, οὔτε λίγο οὔτε πολὺ, ὅτι στοχεύει εἰς μίαν ἀναδόμησιν τῆς ταυτότητος, καταλληλότεροι νά ὁμιλήσουν εἶναι οἱ ψυχαναλυτές. Ἡ συρρίκνωσις αὐτῆ ἀρθρώνεται γύρω ἀπὸ τὴν σταδιακὴν ἐξαφάνισιν ὄρων πού παραδοσιακῶς ὑπεδείκνυόν τι πέραν τῆς ἀπλῆς λειτουργικότητος: πέραν τοῦ μετρησίμου καὶ χρηστικῆς, τοῦ

«ἀντικειμενικοῦ», ἐν τέλει τοῦ ἀπλῶς-καί-μόνον-φυσικοῦ. Οἱ ὅροι ἐκεῖνοι συνιστοῦσαν εἰς τό παρελθόν ἐννοιολογικές παραλλαγές πού ὑποδήλωναν τό πεδῖον μίας ὑπερβάσεως, παραλλαγές, οἱ ὅποῖες συμπυκνῶνταν ἐν τέλει εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς ἀληθείας. Πόσοι ἐξ ἡμῶν δύνανται σήμερον νά σκεφθοῦν τὴν ἔννοιαν τῆς ἀληθείας, ἢ ἐκείνην ἀκόμα τοῦ νοήματος, δίχως νά νιώσουν ἀφελεῖς ἢ ἔνοχοι μίας ἀντιδραστικῆς νοσταλγίας, εἰς μίαν ἐποχὴν κατὰ τὴν ὁποῖαν τό πραγματικόν συγχωνεύεται μέ τὴν ἀκατάπαυστον μεταβολὴν κάθε δεδομένου, μέ τὴν ἰδίαν τὴν ὀλικὴν ρευστότητα τοῦ κόσμου, ἢ ὁποῖα διαλύει κάθε δείκτην πού δεικνύει κάτι καί ὄχι ὅτιδῆποτε; Εἰς μίαν τέτοιαν κατάστασιν, ἢ ἐξωτερικότης καί μαζί της τό ἴδιον τό πραγματικόν δέν κινδυνεύουν ἄραγε νά συμπέσουν μέ τὰ ἀντίθετά των, δηλαδή μέ τὴν κατάργησιν κάθε ἐξωτερικότητος καί ἐπομένως κάθε πραγματικότητος;

Διὰ νά ὑπάρξει διαφορὰ, διαφορὰ ἀνάμεσα εἰς τό ἐσωτερικόν (ἴδιον) καί εἰς τό ἐξωτερικόν (ἄλλον), διαφορὰ ἐπίσης ἀνάμεσα εἰς τό πραγματικόν καί εἰς τό φαντασιακόν καί, ἐν τέλει, ἀνάμεσα εἰς τὴν παρούσῖαν καί τὴν ἀπουσίαν, κάτι πρέπει νά διατηρεῖ, ἢ μᾶλλον νά ἀναδεικνύει σταδιακῶς, τούς ὅρους ὡς ἀσυγχύτους. Καί τοῦτο δέν σημαίνει μὲν ἀναλλοιώτους εἰς τόν χρόνον τοῦ ἀτομικοῦ βίου ἢ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν πολιτισμῶν, σημαίνει ὅμως καθ' ἑαυτό, ἐν τέλει, μὴ-ρευστούς – «ἀρρεύστους», συμφώνως πρὸς μίαν ἔκφρασιν τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ πού ἀφορᾷ εἰς τὴν φύσιν τῆς ὑπερβατικῆς ἀληθείας καί κατὰ συνέπειαν παραπέμπει εἰς διακρίσεις καί εἰς κριτήρια διακρίσεων. Πῶς, λοιπόν, εἰς ἓν πολιτισμικόν σύμπαν,

τό ὁποῖον ἀξιῶνει ὅτι ἀπομυθοποιεῖ κάθε ἀλήθειαν ὡς ὑποκειμενικήν (αὐτο)κατασκευήν, προωθώντας ἔτσι, εἰς ἐσχάτην ἀνάλυσιν, μίαν σύμπτωσιν τῆς ἀνθρωπίνης ὠριμότητος μέ τήν ἀπουσίαν κάθε ἐκπλήξεως καί κάθε συγκινησεως, μέ τόν ἴδιον τόν ἀποχαιρετισμόν τοῦ πραγματικοῦ καί τῆς παρουσίας ὡς τελευταίων ψευδαισθήσεων, νά ὁμιλήσουμε διά τά ἐπέκεινα τῆς λειτουργικότητος εὐρισκόμενα; Καί ποῖον τό κριτήριον δι' αὐτό; Ἡ ἰδία ἡ λειτουργικότης δέν εἶναι ἄραγε τό μόνον κριτήριον τό ὁποῖον μᾶς ἀπέμεινε –ἐν κριτήριον, θά ἔλεγε κανεῖς, μετά τό τέλος τῶν κριτηρίων, μετά τήν κατάργησιν τῶν ἀποστάσεων;

Ἄρκει, ὅμως, ἡ λειτουργικότης ὥστε νά δικαιολογηθεῖ ὅλο τό νοηματικό εὖρος τῆς «θεραπείας», ὡς ἐάν νά ἐπρόκειτο διά μίαν ἐπιδιόρθωσιν, ἡ ὁποία ἀγνοεῖ κάθε διαφορά τοῦ ψυχικοῦ καί τοῦ πνευματικοῦ ἀπό τό ἀπλῶς βιολογικόν καί τό μηχανικόν, ἢ ἀπό ἓν ἀφηρημένον ἰσοζύγιον πού ἐπιφέρεται εἰς τήν ἐγγενῶς φυγόκεντρον τάσιν ἐνός ἀσπονδύλου ἑαυτοῦ; Δέν μετέχει ἤδη αὐτή ἡ ἄποψις περί θεραπείας εἰς τήν ἰδίαν τήν οὐσίαν τῆς χυδαιότητος; Τό πρόβλημα πρέπει, ὡστόσο, νά διατυπωθεῖ μέ τόν πλέον ριζικόν τρόπον. Ἐκεῖθεν τῆς διακρίσεως ἀνάμεσα εἰς τήν παρουσίαν καί εἰς τήν ἀπουσίαν, παράγεται μία ὑπόστασις ἡ ὁποία ἔχει μέν ἀπελευθερώσει ἀπεριόριστες δυνατότητες διαχειρίσεως τοῦ ἑαυτοῦ της, ὅμως, εἰς ταύτην ἀκριβῶς τήν, ἐξ ὀρισμοῦ εἰκονικήν, ἀπελευθέρωσιν, οὔτε αὐτός πού διαχειρίζεται ὑπάρχει, οὔτε ἐκεῖνο τό ὁποῖον αὐτός διαχειρίζεται ἔχει κανένα νόημα. Ὅταν ὅλα εἶναι διαθέσιμα, τίποτα δέν εἶναι πραγματικόν καί κανεῖς δέν εἶναι ἐκεῖ διά νά τό μαρτυρήσει. Ἐδῶ, ἀποκτᾶ νόημα ἡ

ἐρώτησις περί τῆς ταυτότητος πού ἔχει πρωτίστως ἐξοριστεῖ –ἀλλά καί ἡ ὁποία πάλιν καί πολλάκις ἐπιστρέφει ὡς φάντασμα. Ἡ ἄλλη ὄψις αὐτοῦ πού ὁμοιάζει ὡς ὀλική νίκη τοῦ συγχρόνου ἀτόμου (ἐπί ποιοῦ ἀκριβῶς, ἄραγε, ἂν ὄχι ἐπί τῆς ἰδίας του τῆς ἀληθείας καί τοῦ ἐκάστοτε φορέως αὐτῆς –τοῦ προσώπου τοῦ ἄλλου;), εἶναι ἡ ἐσωτερική αὐτοῦ ἀποσάθρωσις, τό ὀλίσθημά του εἰς τόν λήθαργον. Καί ἡ ἀπόστασις ἀπό τήν μίαν αἴσθησιν εἰς τήν ἄλλην μετρᾶται ἀπό τόν χρόνον μίας καί μόνης αὐθεντικῆς ἀνθρωπίνης πνοῆς.

Ἐπισημάνθηκε ὅτι «μᾶς ἀπέμεινε» τό κριτήριον τῆς λειτουργικότητος. Ἄραγε εἶναι ἀκριβῆς αὐτή ἡ διατύπωσις; Θά ἔπρεπε πράγματι, διά νά εἴμαστε εἰς θέσιν νά θέσουμε κἄν τό ἐρώτημα, νά εἶχαμε κάπου νά ἐπιστρέψουμε; Ἡ μήπως θά μπορούσαμε, ἀντιθέτως, νά διαχωρίσουμε τήν θέσιν μας ἀπό τήν κυρίαρχην (ἐπιτρέψτε μου νά πῶ: ἰδεολογικήν) αὐτοπεριγραφὴν τῆς ἐποχῆς μας, ἀπό τό φαῦλον δίλημμα μεταξύ κυνισμοῦ καί νοσταλγίας ἐνώπιον τοῦ ὁποίου αὐτή μᾶς θέτει, ἀναλογιζόμενοι ὅ,τι ἐνδέχεται νά ἔχουμε εἰς ἓν ἄγνωστον ἀκόμα πεδῖον, πέραν τόσον τῆς λειτουργιστικῆς αὐτοεξουδετερώσεως τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου, ὅσον καί τῶν ἐξιδανικευμένων μορφῶν πού εὐλόγως παίρνει ἡ ἀπελπισμένη ἄλλη του ὄψις; Ἐάν, λοιπόν, πρόκειται περί νοσταλγίας, τότε αὐτή εἶναι μία νοσταλγία τοῦ μέλλοντος –τουλάχιστον ἐάν ὀρίσουμε τό μέλλον ὡς τήν νοηματικήν πληρότητα τοῦ παρόντος καί ὄχι ὡς μίαν ἄπειρην διεύρυσίν του ἡ ὁποία θά ἀγνοοῦσε κάθε ρῆγμα. Ἡ ἰδία ἡ ἐπιθυμία τοῦ παρόντος ὡς νοηματικῆς πληρότητος ὀδηγεῖται ἐκ τῶν ἔνδον εἰς μίαν ψυχικήν καί πνευματικήν διάνοξιν

εἰς τό «ἀνώνυμον», δηλαδή εἰς τό ἀκόμη ἀνύπαρκτον –εἰς μίαν ἰδρυτικήν διαθεσιμότητα εἰς κάτι ἄλλον, πού διαταράσσει τό φαῦλον δεδομένον τῆς αὐτοπαρουσίας μου καί τόν λήθαργόν μου. Τό μέλλον εἶναι ἔν ὄνομα διά τό ξύπνημα εἰς τήν σχέσιν μέ τό ἀνύπαρκτον, δηλαδή διά τό ὑπάρχειν ὡς διαθεσιμότης εἰς τό ἄλλον.

Διότι ἐδῶ, ἀφενός ἀπορρίπτεται ὁ προσανατολισμός ὀρισμένων ψυχοθεραπευτικῶν σχολῶν ὡς ἐπιπόλαιος καί ἀνεπαρκής, ἀφετέρου ὅμως δηλώνεται ῥητῶς ὅτι ὀρθῶς ἀπεμυθοποιήθησαν ἀπό αὐτές (ὅπως καί ἀπό ἄλλες εἰς συγγενικά πεδία) μεταφυσικά εἰδῶλα ὅπως ἡ ψυχή, ἡ αὐτόνομη καί αὐτοαναφορική ἐσωτερικότης κ.ἄ. Ἐν τέλει, ὅμως, ὑποδηλώνεται πῶς ταῦτα ἀπεμυθοποιήθησαν ἴσως μέ τά λάθος κριτήρια, καθῶς εἰς τήν ἰδίαν αὐτήν ἀποδόμησιν φέρονταν ἀπό ἐπιπόλαιες καί παραπλανητικές μέριμνες. Ὅταν μία ἀντίληψις τῆς ἀληθείας νοσεῖ, ἡ λύσις πιθανότατα δέν ἔγκειται εἰς τήν παραίτησιν ἀπό τήν ἰδίαν τήν μέριμναν τῆς ἀληθείας.

Ἄς θεωρήσωμεν, λοιπόν, πῶς πρόκειται κατ' ἀρχάς δι' ἓνα προσανατολισμόν, καί ὡς ἐκ τούτου πῶς ἀναζητοῦμε ἴχνη, πού εἶναι πάντοτε τά ἴχνη μίας πορείας καί, ἐπομένως, μίας ὀρισμένης σχέσεως ἀνάμεσα εἰς τήν παρουσίαν καί εἰς τήν ἀπουσίαν –τῆς κατεξοχῆν σχέσεως τήν ὁποίαν οἰκοδομεῖ τό ἴχνος.

Ἡ ψυχαναλυτική καί ἡ ψυχοθεραπευτική θεωρία δέν καλεῖται ἀπλῶς νά δράσει μέσα εἰς ὀρισμένα ἱστορικά καί πολιτισμικά πλαίσια, ἀλλά καλεῖται ἐπίσης νά προσδιοριστεῖ ἡ ἴδια μέσα εἰς αὐτά, διότι αὐτά δέν δύνανται νά τήν ἀφήσουν ἀναλλοίωτην. Ἀπό ἐκεῖ θά πάρει, ἀναγκαστικῶς, τά πρωταρχικά ὕλικά της, ὅσον καί ἂν μπορέσει ἐκ τῶν ὑστέρων νά τά ἐπεξεργαστεῖ.

“Όσον, λοιπόν, είναι έγκυρη ή φράσις «ή ψυχοθεραπεία εις τόν σύγχρονον κόσμον», άλλο τόσο έγκυρη είναι και ή φράσις «ό σύγχρονος κόσμος εις τήν ψυχοθεραπείαν». Εις τήν πραγματικότητα δέν πρόκειται παρά διά άλληλένδετες φράσεις: ή μία ισχύει εις τόν βαθμόν πού ισχύει και ή άλλη.

Η παρουσία του κόσμου, δηλαδή του ιστορικού παρόντος, εις τήν καρδίαν της ψυχοθεραπείας φανερώνεται εις μίαν όρισμένην άμηχανίαν πού διατρέχει τήν έννοιαν της θεραπείας και, κυρίως, του θεραπευμένου ανθρώπου. Πρόκειται διά μίαν άνθρωπολογικήν άμηχανίαν άπέναντι εις τήν ιδέαν του σώου, δηλαδή του ολοκλήρου ανθρώπου. Μπορούμε νά τόν ονομάσουμε ύποκειμενον, ή άν μάς έμποδίζουν κάποιοι συνειρμοί πού άφοροϋν εις τήν μεταφυσικήν παράδοσιν, μπορούμε νά όμιλήσουμε διά πρόσωπον, δι' έαυτόν, ή και δι' άλήθειαν της ύπάρξεως. Πάντως, μία έννοια ή όποία δηλώνει τό άπόλυτον είναι κατά τήν γνώμη μου αναπόφευκτος, ακόμα και εάν άξιώνουμε πώς αυτό παράγεται αυστηρώς φαινομενολογικώς και όχι ιδεαλιστικώς ή θετικιστικώς –άκόμα, δηλαδή, και εάν τό άπόλυτον αυτό αναδύεται εκ τών ένδον της άπροϋποθέτου έμπειρίας, πού δέν ανάγεται εις άλλον τι (πρίν ή πέρα) από τόν έαυτό της. Εις τήν περίπτωσιν αυτήν, θά μπορούσαμε νά όμιλήσουμε διά τό άπόλυτον ενός ανοίγματος, ή μίας κλήσεως, ακόμα δέ και μίας δωρεάς –έννοιες γύρω από τίς όποίες ή σύγχρονη φαινομενολογία έχει αναπτύξει, έδω και δύο δεκαετίες περίπου, ένα ιδιαίτερος πλούσιον στοχασμόν, ό όποιος, ως φρονοϋμεν, έχει ακόμη τήν δυνατότητα νά προσφέρει πλουσίους καρπούς εις τήν ψυχοθεραπείαν.

Κι ἔτσι ἐπανευρίσκουμε ὅσα λέγαμε ἐνωρίτερον διὰ τὴν ρευστότητα εἰς ἐπίπεδον συλλογικῆς νοοτροπίας. Τὰ ἐπανευρίσκουμε τώρα εἰς ἓν φιλοσοφικόν ἢ θεωρητικόν ἐπίπεδον: δέν ἔχουμε εἰς τὴν διάθεσίν μας καμμίαν ἱκανοποιητικὴν εἰκόνα διὰ τὸν ἄνθρωπον. Δέν μπορούμε νά συνθέσουμε, ὅπως ἔλεγε ὁ Lyotard, τὸ ἄ-τοπον καί τὸ ἄ-μορφον πού καθορίζουν τὴν ἐποχὴ μας. Ὅλα καταρρέουν ὡς ἐφήμερες κατασκευές ἐνὸς ἀνθρώπου πού δέν μπορεῖ πλέον οὔτε κἄν νά μετεωριστεῖ ὑπαρκτικῶς. Διότι ὁ μετεωρισμός σημαίνει ἤδη μίαν δραματικὴν βίωσιν τοῦ παρόντος –θά ἔλεγα μάλιστα καί θά τόνιζα ὅτι ὁ μετεωρισμός εἶναι ὁ πρωταρχικός ἐντοπισμός τοῦ ἀνθρώπου, ἡ πρωταρχικὴ του εἴσοδος εἰς τὸν χρόνον καί εἰς τὸν κόσμον, ἡ πρωταρχικὴ, μολονότι ὀλωσδιόλου παράδοξη, συνάντησις του μέ τὰ ἴχνη τῶν προσώπων καί τῶν πραγμάτων, μέσα εἰς τὴν ἰδίαν τὴν φασματικὴν ὑπόστασιν τῶν τελευταίων. Εἰς ὅλα αὐτὰ θά ἀναφερθῶ ἀφοῦ ὀλοκληρώσω τὴν σκέψιν ὅτι, εἰς ἀντίθεσιν μέ μίαν τέτοιαν ἐκκρεμότητα, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ ὅτι φέρεται ἀπὸ ἓν ἀπὸν ἀπόλυτον, ἀπὸ τὴν ἀπουσίαν του ὡς πρωταρχικὴν μορφήν του (τῆς παρουσίας του), ἀπὸ μίαν τραυματικὴν ἔλλειψιν, ἡ σύγχρονος ἐκκρεμότης ὁμοιάζει μᾶλλον μέ τὸ ἀντίθετόν της: μίαν ἀπάθειαν, μίαν ὀδύνη ἀπὸ τὴν ἀδυναμία νά γονιμοποιηθοῦμε ἀπὸ κάποιον ζωτικὸ ἔλλειμμα, ἀπὸ κάποιον καημό, μίαν ὀδύνην τῆς μή-ὀδύνης, τῆς ἀδυναμίας νά ξυπνήσει κανεὶς εἰς τὰ πράγματα, διὰ τὴν ὁποίαν οἱ θεραπευτές θά εἶχαν, φαντάζομαι, νά μᾶς εἰποῦν πολλά μέσα ἀπὸ τὴν μακρὰν καί ἐπίπονον, ἀλλὰ ἄκρως διαφωτιστικὴν, κλινικὴν ἐμπειρίαν των.

Όδηγούμεθα δηλαδή ενώπιον μίας νέας αντίληψως διά τήν ανθρωπίνην ύποκειμενικότητα καί, έπομένως, δι' εκείνον έπίσης τόν τύπον ανθρώπου, εις τόν όποιον θά μπορούσε νά αναφέρεται καταγωγικώς ή έννοια τής θεραπείας. Διαδρομή ή όποία τοϋ έπιφυλάσσει μίαν διπλήν ανατροπήν, τήν όποίαν μπορούμε νά ακούσουμε δι' ενός άφορισμοϋ ενός σχεδόν λησμονημένου πλέον συγγραφέως, μίας ταπεινής ύπάρξεως, ή όποία άφηγε μικρές φράσεις ώς τό «άμην μίας έμπειρίας», όπως ό ίδιος έλεγε: «Δέν έχει νόημα εάν είμαστε άσθενεις ή υγιεις, αλλά εάν είμαστε άσθενεις μέ τόν υγιή τρόπο καί όχι υγιεις μέ τόν άρρωστον τρόπον». Τί ειδους ανατροπή ύπονοείται εδώ; Διπλή ανατροπή τής υγείας εις άσθένειαν καί τής άσθενείας εις υγείαν; Έάν δέν πρόκειται δι' έν κενόν οϋσίας εύφυολόγημα, θά έλεγε κάποιος, πρόκειται διά μίαν παράδοξον θεραπευτικήν παθογονίαν.

Έχοντας κανείς μίαν όρισμένην έξοικείωσιν είτε μέ τήν ψυχαναλυτικήν παράδοσιν είτε μέ τό άρχαϊον δράμα, έν πρόσωπον, μία persona μόνον έρχεται εις τόν νοϋν του πριν από κάθε άλλη: ό Οιδίπους. Ό Οιδίπους ό όποϊος καλείται από τούς Θηβαίους ώς ό πρώτος μεταξύ τών θνητών, ό έπιφανέστερος πολίτης, μέ κριτήριον ακριβώς τήν λύσιν από αυτόν τοϋ αινίγματος τής Σφίγγας, τήν συνακόλουθον έξαφάνισιν της καί, τέλος, τήν λύτρωσιν τών Θηβών. Έδώ όμως τά πράγματα περιπλέκονται, διότι ένω εις τήν άνάλυσιν τοϋ Lévi-Strauss ή λύσις τοϋ αινίγματος παύει τόν διάλογον καί καταργεί τήν συνύπαρξιν, εις τήν τροπήν τοϋ άρχαϊου δράματος ή λύσις τοϋ αινίγματος οδηγεί εις τήν κοινήν ζωήν. "Η έτσι τοϋλάχιστον μοιάζει καταρχάς νά γίνεται.

Μπορεῖ ἄραγε νά ὑπάρχει κάποια ὑπογεία καί ἀφανής σχέσις ἀνάμεσα εἰς τήν παύσιν τῆς συνομιλίας καί εἰς τήν λειτουργικήν κοινήν ζωήν; Ὅμιλῶ ἐδῶ διά λειτουργικήν κοινήν ζωήν, διότι ἡ θηβαϊκή κοινωνική θέσμισις ἔχει ὡς ἄξονα τήν ἐξαφάνισιν τῆς μνήμης τοῦ θανάτου, τήν ὁποίαν ἐνσάρκωνε ἡ Σφίγγα, δηλαδή τήν συρρίκνωσιν τῆς ζωῆς ἀποκλειστικῶς εἰς τήν ἄμεσην βιολογικήν καί συναισθηματικήν ἢ «ψυχολογικήν» μέριμναν. Δίχως νά μπορῶ ἐδῶ νά ἐπεκταθῶ ἐρμηνευτικῶς ἐπαρκῶς, περιορίζομαι εἰς τήν ὑπόδειξιν ὅτι ὅλα τοῦτα μαρτυροῦν ἐπίσης τήν ἐξαφάνισιν τῆς πατρικῆς λειτουργίας καί, συναφῶς, τῆς ὑπερβατικότητος ἀπό ἄξονες τῆς κοινῆς ζωῆς. Καί παρατηρῶ ἐπίσης ὅτι ἡ πόλις τῶν Θηβῶν μοῦ φαίνεται πολύ γνωστή καί ὅτι εἰς τούς δρόμους τῆς ἀναγνωρίζω τούς δρόμους τῶν ἰδικῶν μας συγχρόνων πόλεων.

Τήν ἀλλαγὴν τῆς προοπτικῆς εἰς τήν πόλιν θέτει, βεβαίως, εἰς κίνησιν ὁ λοιμός: ἡ ἴδια ἡ λειτουργικότης, τό ἴδιον τό ἐξαφανισμένον ἐρώτημα εἰς τό προσωπεῖον τῆς Σφίγγας –ὄλ' αὐτά ὅμως εἶναι τό πρόβλημα, καί ὄχι ἡ λύσις αὐτοῦ. Ἡ ἀπρόσκοπτη ροή πού ἐπιτεύχθηκε εἰς βάρος κάθε ἐνοχλήσεως καί κάθε διαταραχῆς εἶναι ἡ ἀπολυτή διαταραχή. Ὅλα αὐτά θά τά ὀνομάσει μέ μία κουβέντα ὁ Τειρεσίας: αὐτός ὁ θρίαμβος ἦταν ὁ χαμός σου. Μία νίκη πού ἦταν ἦττα –μία ἰσχύς πού ἀφάνισε τόν ἰσχυρόν. Ἐτσι ὁ Τειρεσίας εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος θά ὑποδείξει εἰς τόν Οἰδίποδα ἕν ἕτερον μοντέλον λόγου, πέραν τῆς αἰνιγματικῆς ἐρωταποκρίσεως, ἡ ὁποία εἰς τήν πραγματικότητα ὑπέκρυπτε ἄρνησιν καί ἀποφυγὴν τῆς συνομιλίας. Ὑπό μίαν ἔννοιαν εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος θά πλήξει, θά τολμοῦσε κανεὶς νά πεῖ,

θά άρρωστήσει τόν Οιδίποδα, κάνοντάς τόν νά άντι-
κρίσει τήν ύποβόσκουσαν καί άπωθημένην άσθενείαν
του, τήν άσθενείαν ή όποία διπλασιαζόταν εις τήν
έπιθυμίαν τής τελικῆς λύσεως, τής τελικῆς θεραπείας:
τήν άσθενείαν τής έλλείψεως ένός άληθοῦς έαυτοῦ ό
όποιος, εις τήν «λύσιν», εις τήν μεταμφίεσιν τής πρω-
ταρχικῆς άσθενείας, μετατοπίζεται μετατρεπόμενος
εις ψευδη έαυτόν.

Ό Τειρεσίας είναι τό πρόσωπον τοῦ λοιμοῦ. Διά
τήν άκρίβειαν, είναι ή φανέρωσις πῶς ό λοιμός είναι
άρχικῶς έν πρόσωπον καί μάλιστα έν άρνημένον πρό-
σωπον: τό πρόσωπον τοῦ άλλου, εκείνου ό όποιος
ὡς έκ τής οὐσίας είναι εις κατάλληλον θέσιν διά νά
μοῦ όμιλεῖ. Συνεπεία αὐτοῦ, ή άσθένεια μεταφέρεται
διά τοῦ άπεθύνεσθαι εις τήν όμιλίαν, ὡς οὐσίαν τοῦ
προσώπου. Αὐτή φανερώνει τό πρωταρχικόν έλλειμμά
μου, τήν ιδίαν μου τήν έλλειψιν, καί, έπομένως, αὐτή
είναι πού ὀφειλε νά άκυρωθεῖ μέσα εις τήν λύσιν.
Ἡ λύσις τοῦ προβλήματος τοῦ όντολογικοῦ μου έλ-
λείμματος είναι ή κατάργησις τοῦ πεδίου τής όμιλίας.
Ἔτσι τό άλλον μοντέλον, τό αντίστροφον, εκείνο τοῦ
Τειρεσία, είναι ό χρησμικός ή ό προφητικός λόγος —εις
λόγος ό όποιος φέρει ὡς συστατικόν του τό ἴδιον τό
λέγειν καί τίποτα άλλον, κανένα περιεχόμενον, καμμίαν
πληροφορίαν, καμμίαν λύσιν. Μέσα εις τήν έξ όρισμοῦ
άποκαλυπτικῆν άπώλειαν τοῦ έαυτοῦ τόν όποιον φέρει
ή προφητεία ὡς καθαρή όμιλία, ό άνθρωπος άντικρίζει
τήν ύπερβατικῆν άλήθειάν του.

Προφητικός, εις αὐτά τά πλαίσια, δέν είναι ό λόγος ό
όποιος προβλέπει μελλοντικά δεδομένα, αλλά εκείνος ό
όποιος ανακαλεῖ εις τό παρόν τήν πληρότητα τοῦ χρόνου.

Ὁ προφητικός λόγος φωτίζει τήν ἰδίαν τήν χρονικότητα ὡς πυρῆνα τοῦ ὑπάρχειν. Τήν φωτίζει ὀμιλώντας ἀπό τό ἐπίκεντρον τῆς χρονικότητος καί, πιά συγκεκριμένως, ὑποδεικνύοντας πῶς αὐτό τό ἐπίκεντρον δέν εἶναι ἡ ἀπώλεια καθ' ἑαυτή, ἀλλά μονάχα μία ἀπώλεια πού γίνεται λόγος, ὀμιλία, ἀναφορά. «Ὁ χρόνος», γράφει ὁ Lévinas, «δέν εἶναι μία ἀπλή ἐμπειρία τῆς διάρκειας, ἀλλ' εἷς δυναμισμός πού μᾶς ὀδηγεῖ ἔξω ἀπό τά πράγματα πού κατέχουμε. Καί τοῦτο ὡς ἐάν εἷς τόν χρόνον νά ὑπῆρχε μία κίνησις πέραν ἐκείνου πού δι' ἐμᾶς εἶναι οἰκεῖον. Ὡς ἐάν ὁ χρόνος νά εἶναι μία σχέσις μέ τήν ἀνέφικτην ἑτερότητα καί ὡς ἐκ τούτου διακοπή τοῦ ῥυθμοῦ καί τῶν ἐπανόδων του». Ἔτσι, ἡ διακοπή (τό ῥήγμα καί ἡ ὄντολογική μείωσις) πού συνιστᾷ τό ἐπίκεντρον τοῦ χρόνου προεκτείνεται ὀργανικῶς εἰς μίαν ῥιζικήν σχέσιν μέ τήν ἑτερότητα. Καθώς ἐκτίθεται εἰς τό ἐκτός αὐτῆς εὐρισκόμενον, ἡ ὑπαρξις κενώνεται καί κατά τήν αὐτήν στιγμὴν πληροῦται –ἔρχεται εἰς τόν ἑαυτὸν τῆς ὑποδεχομένη τήν ἐξωτερικότητα. Καί τότε ἡ νοσταλγία τοῦ μέλλοντος, διά τήν ὁποῖαν ὀμίλησα ἐνωρίτερον, ἀναδεικνύεται ὡς προφητικός λόγος: ὡς δεξιῶσις ἐκείνου, τοῦ πάντοτε ἀνοικείου καί ἄγνωστου, τό ὅποῖον μέ ὑπερβαίνει καί τό ὅποῖον μέ συστήνει. Εἰς τό κέντρον τῆς χρονικότητος γεννᾶται μία ὑπόστασις ἡ ὁποία ὑπάρχει ἀμιγῶς ἀναφορικῶς· ἡ ὁποία, δηλαδή, δέν ἀναγνωρίζει μία προϋπάρχουσα τάξιν ἢ δομήν, ἡ ὁποία ἐκτίθεται εἰς μίαν ἰδρυτικὴν κλήσιν εἰς τήν ὑπαρξίν.

Ἔτσι, ὁ χρησμικός καί ὁ προφητικός λόγος ὡς ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῶν οἱ ὁποῖοι προσφέρουν ἑαυτὸν διά μίαν ἀκατάπαυστην κίνησιν τῆς ὀμιλίας, διά μίαν ἀέ-

ναην, άτελείωτην έρμηνείαν θά λέγαμε ότι εΐναι εΐς λόγος ό όποιος έκφέρει τό ΐδιον τό λέγειν. Η άλήθεια πού κομΐζει αυτός ό λόγος εΐναι αυτός ό ΐδιος ώς διάλογος. Υποδεχόμενος τήν πρωταρχικήν έρώτησιν ή όποία έτέθη, ή όποία συνάμα ήταν και μία κλήσις –τό «πou εύρίσκεισαι;», τό όποϊον χαρτογραφεί εις τήν Γραφήν όλην τήν άπόστασιν άπό τήν έξορίαν μέχρι τήν υίοθεσίαν του άνθρώπου–, ό,τι έδω άποκαλείται προφητικός λόγος δέν εΐναι παρά μία άπόκρισις πού διακωνΐζει άντί νά καταργεί εκείνην τήν έρώτησιν –έν τέλος τό όποϊον ενεργοποιεί και πάλι τήν άρχήν, και τούτην τήν φoράν (κάθε φoράν) άλλιως.

Η τραγική ειρωνεία εΐναι, έν τέλει, τό ΐδιον τό πρόσωπον του Τειρεσίου. Και αυτή ή άρχαία ειρωνεία, ή όποία έχει ώς άφετηρίαν τήν μέριμναν διά τήν άλήθειαν και τήν έλευθερίαν του προσώπου, του έτέρου και του ίδιου προσώπου, εΐναι ειρωνεία θεραπευτική. Ίδού, λοιπόν, μία διαφορετική έκδοχή τής θεραπείας. Μία παράδοξη θεραπεία ή όποία κατάγεται άπό ένα άρρωστον και άνάπηρον, ό όποιος, κατ' ουσίαν, προσκαλεί εις τήν ιδίαν αναπηρίαν· άπό ένα τυφλόν πού προσκαλεί εις τό ΐδιον σκότος –δηλονότι εις τήν ιδίαν άγνωσίαν– έάν και έφόσον γνωσις καλείται ό έποπτικός έλεγχος τής συνειδήσεως επί των πραγμάτων.

Αυτόν ζητούσε έν άγνοία του ό γνωστικός Οιδίπους διά νά «θεραπευθεί», και αυτόν έγκατέλειπε διά νά θεραπευτεί άπό εκείνην τήν ψευδή, δηλαδή τήν όλοκληρωτικήν ή όριστικήν «θεραπείαν», πού καθιστά κάποιον κύριον, τάχα, τής μοΐρας του. Εις αυτόν τόν «θεραπευτικόν» λόγον, πού άχρηστεύει και έγκαταλείπει όπίσω του τά αϊνίγματα, τά χάσματα, τίς ασθένειες,

ὁ Τειρεσίας ἀντιτάσσει ἓνα ἄλλον, ἀντίθετον, προφητικόν ἢ χρησμικόν, συμφώνως πρὸς τὴν γραμματικὴν τοῦ βλέμματος τῶν ἀρχαίων πολιτισμῶν, τοῦ ἑλληνικοῦ, τοῦ ἐβραϊκοῦ καὶ τοῦ χριστιανικοῦ. Συμφώνως πρὸς αὐτὴν τὴν γραμματικὴν, θεραπευμένος εἶναι ἐκεῖνος πού διαιωνίζει ἓν ἀτελείωτον συμβάν τοῦ λόγου, ἓν συμβάν εἰς τό ὁποῖον τόν καλεῖ ἡ σκοτεινὴ ἑτερότης τοῦ ἄλλου. Εἶναι, ἔτσι, εἷς ὁ ὁποῖος ἀντιλαμβάνεται ὅτι τό σκότος του (ἢ ἀσθένειά του) εἶναι ἡ ἰδία ἡ δυνατότης του νά εἶναι καθ' ὁδόν καί, μέ τόν τρόπο αὐτόν, νά ὑπάρχει ἀπό κοινοῦ μέ τὰ πρόσωπα καί τὰ πράγματα, φίλια καί ἀνοιχτά. Νά ὑπάρχει ἓν ἀληθεία, δηλαδή ἐκτεθειμένος εἰς τό σκότος, μέσα ἀπό τό ὁποῖον λάμπει ὁ ἄλλος. Μεταφέρω τὰ λόγια μίας ἄλλης ταπεινῆς καί μεγάλης ὑπάρξεως: *«Εἰς τό ταξίδι μου εἰς αὐτό τό δάσος τῶν ἀριθμῶν πού λένε κόσμον, κρατάω ἓν μηδέν ὡς εἰάν νά ἦταν φανάριον»*. Ἴσως αὐτό νά εἶναι μία μορφή τοῦ θεραπευμένου, δηλαδή τοῦ ὑγιοῦς ἀρρώστου τοῦ Kudsus: ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος, ὑπερβαίνοντας τὴν ἀνάγκην κτήσεως ἑνός ἑαυτοῦ καί κυριαρχίας ἑνός τόπου, δίνεται εἰς τόν κόσμον διδόμενος εἰς ἓν ταξίδιον· ἐκεῖνος πού ταξιδεύοντας φωτίζει τόν κόσμον μέ τό τίποτα. Ἀπό τόν Ἀβραάμ μέχρι τὴν ἐξορίαν καί τὴν περιπλάνησιν τοῦ Οἰδίποδος εἰς τόν Κιθαιρῶνα, εἰς τό σκότος τῆς τυφλότητός του, διὰ νά μὴν ὁμιλήσουμε διὰ τὴν ὄντολογικὴν ἐξορίαν τοῦ Χριστοῦ εἰς τόν Σταυρόν, τοῦ Θεοῦ εἰς τόν Ἄδην, ἢ θεραπεία ἑνός ἀνθρώπου, δηλαδή (μποροῦμε πλέον νά τό ποῦμε) ἡ ἔλευσις του εἰς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἑαυτοῦ του, ξεκινᾷ μέ μίαν ζωτικὴν ἐγκατάλειψιν, μίαν κενωτικὴν ἀπώλειαν, μίαν κατάφασιν εἰς μίαν ἰδρυτικὴν πληγὴν.

Ὅλα αὐτὰ δηλώνουν ὅτι ἡ ἀναζήτησις προσανατολισμοῦ καί ἡ εἴσοδος εἰς ἓν πεδῖον περιπλανήσεως δέν ἀποτελεῖ θεραπευτικόν πρόβλημα. Ἀπεναντίας! Αὐτό πού κατά κανόνα συμβαίνει εἶναι ὅτι ζητοῦμε νά τελειώσουμε ἢ νά μὴν ξεκινήσουμε κᾶν—αὐτό ἀντιλαμβανόμεθα ὡς θεραπείαν. Πρόκειται διὰ τὸ αἴτημα μίας φαντασιώσεως αὐτοτελείας. Ὅμως ἡ θεραπευτικὴ ἀντιστροφή ὑποδεικνύει ὡς θεραπείαν τὴν διαθεσιμότητά μας εἰς τὴν ἰδίαν τὴν ἔναρξιν, εἰς τὸ βᾶδισμα καί εἰς τὸ ἔλλειμμα ἀπ' τὸ ὁποῖον τοῦτο φέρεται καταστατικῶς. Ἐκεῖνος πού καθίσταται εἰς θέσιν νά ξεκινήσει, νά ἀναλάβει τὴν πρόκλησιν τῆς ἀρχῆς—αὐτὴ εἶναι, πιθανῶς, ἡ συνθήκη τοῦ τεθεραπευμένου καί τῆς ὑγιῶς ἀσθενείας του. Ἡ ἔννοια τοῦ ξεκινήματος θά ἀπέδιδε εἰς αὐτὴν τὴν περίπτωσιν μὲ ἀκρίβειαν τὴν «ὕγιᾴ ἀσθενείαν» του. Διότι ὑποδηλώνει μίαν θεμελιώδη ἀμφισημία: ἀπὸ τὴν μίαν τὸ ξεκίνημα φέρεται ἀπὸ κάτι πού λείπει καί, ἐφόσον λείπει, μειώνει καί ὑπονομεύει τὸ ὄν· ἀπὸ τὴν ἄλλην, ἐφόσον τῆς ἀρχῆς μπορεῖ νά προηγεῖται προφανῶς μονάχα τὸ τίποτα, τὸ ξεκίνημα εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ γενέθλιον—ἐκκινώντας, μάλιστα, ἀπὸ μίαν ἐλευθερίαν πού διασπᾷ κάθε ὄντολογικὴν νομοτέλειαν, καθὼς τούτῃ θά ἀπέκλειε κάθε μετάβασιν ἀπὸ τὴν ἀνυπαρξίαν εἰς τὴν ὑπαρξιν. Αὐτὴ ἡ γενεθλία μείωσις εἶναι τὸ παράδοξον τῆς ἀντεστραμμένης θεραπείας εἰς τὴν ὁποῖαν ἀναφέρομαι—τὸ παράδοξον τοῦ ἀνοίγματος τοῦ ὑποκειμένου, ἢ, διὰ τὴν ἀκρίβειαν, τοῦ ἀνοίγματος ὡς τοῦ συμβάντος τῆς ὑποκειμενοποιήσεως τοῦ ὄντος.

Ἐνῶ τὸ ἀφετηριακὸν αἴτημα ἐκ μέρους τῆς «ἀσθενείας» εἶναι νά ἐξουδετερωθῇ τὸ δυσλειτουργικόν κενόν πού κάποιαν στιγμὴν ἤνοιξε εἰς τὸ ἐπίκεντρον

τοῦ ψυχικοῦ βίου, ἡ θεραπεία θά ἔγκειτο εἰς τό ἀντίκρισμα αὐτοῦ τοῦ κενοῦ ὡς ἐνάρξεως –ὡς διαταραχῆς ἐκ μέρους τῆς ἀληθείας καί ὄχι ὡς διαταραχή τῆς ἰδίας τῆς ἀληθείας. Τό μόνον πού διαταράσσεται εἶναι ἡ τάξις τῆς λήθης καί τό «θεραπευτικόν» αἴτημα πού ἀποτυπώνει μίαν νοσταλγίαν τῆς ἀνυπαρξίας ἐνώπιον τῆς τραυματικῆς προκλήσεως τῆς ὑπάρξεως. Ἡ βοήθεια ἐδῶ δέν μπορεῖ, ἴσως, νά συνίσταται εἰς ἄλλον τι παρά παρά εἰς τόν φωτισμόν τῆς ἀληθινῆς φύσεως τοῦ πεδίου τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας πού διανοίγεται ἐνώπιόν του.

Ἡ Ἐκκλησία ὡς ἐσχατολογία

Τό μέγα στοίχημα διά τήν ἐκκλησιαστικήν αὐτοσυνηδησίαν ἦταν νά σταθεῖ ἀπέναντι εἰς τόν χρόνον καί θετικῶς καί ἀρνητικῶς. Θετικῶς, διότι ἐπραγματοποιήθηκε ἡ πρώτη παρουσία τοῦ Λόγου, ἀρνητικῶς διότι ἡ δευτέρα παρουσία του δέν ἔχει πραγματοποιηθεῖ ἀκόμη. Ἐπομένως, τό πρόβλημα λαμβάνει τήν ἐξῆς μορφήν: μέ ποῖον τρόπον θά καταφάσκουμε καί ταυτοχρόνως θά ἀποστασιοποιούμεθα ἀπό τόν χρόνον ἢ τήν Ἱστορίαν. Ἀπό τήν πλευράν τῆς ἐσχατολογικῆς θεολογίας ἐδόθη μία διαλεκτική λύσις: οἱ πιστοί ὀφείλουν νά βιώνουν τόν χρόνον ὡς μία διαλεκτική σύνθεσις παρόντος καί μέλλοντος, δηλαδή ὡς ἀνοιχτή ἱστορία. Εἰς τό πλαίσιον αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας –ἐννοήσεως, ἡ Ἱστορία ναί μέν καταφάσκειται, ἀλλά δέν ἀπολυτοποιεῖται, κάτι πού ἐπιτυγχάνεται μέ τήν πρόταξιν τοῦ ὑπερβατολογικοῦ αἰτήματος τῆς ἀναμενομένης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

Αυτή, άκριβώς, ή νοοτροπία προκύπτει άμέσως από τό τί σημαίνει ή αισθητική πολιτική πραγμάτωσις τής Έκκλησίας ως έσχατολογίας: α) τό σώμα τής Έκκλησίας λειτουργεί διακονικώς, μυστηριακώς, προσωπικώς και συμβολικώς, β) τό σώμα τής Έκκλησίας άποτελεί μία διαρκή προφητικήν κριτικήν και γ) τό σώμα τής Έκκλησίας διαβρώνει και μεταποιεί εκ των έσω τά υπάρχοντα πολιτικά συστήματα. Άς προχωρήσουμε, όμως, εις αναλυτικότερην έπεξεργασίαν των άνωτέρω γνωρισμάτων.

1) Πολιτική διακονία

Διά τήν έσχατολογικήν αυτοσυνειδησίαν, κάθε ρόλος εντός ή εκτός του έκκλησιαστικού σώματος κατανοείται πρωτίστως και κυρίως ως ρόλος διακονίας.

2) Μυστηριακή πολιτική

Ή Έκκλησία δέν έχει τρία, πέντε ή έπτά μυστήρια. Άντιθέτως, πραγματώνεται ως μυστήριον εις τό σύνολόν της, δηλαδή ως σώμα. «Μυστήριον», όμως, δέν σημαίνει κάτι τό σκοτεινόν, παράλογον ή άπροσπέλαστον, σημαίνει τήν μύησιν εις ένα άλλον τρόπον κατανοήσεως και προσλήψεως του κόσμου.

3) Προσωπική πολιτική

Ή Έκκλησία άποτελεί κοινωνίαν προσώπων και όχι κάποιαν άφηρημένην ή άπρόσωπην συλλογικότητα. Ό Θεός, προς τόν όποιον ειναί έστραμμένη ή έσχατο-

λογική της παρουσία ἐντός τοῦ κόσμου, ὑπάρχει ὡς Τριαδική κοινωρία προσώπων. Αὐτό καί μόνο ὑπαγορεύει εἰς τήν Ἐκκλησίαν νά πραγματώνεται κατά τρόπον πού θά ἀναδεικνύει τήν προσωπικήν ὑπαρξιν καί ἐπικοινωνίαν τόσο τῶν μελῶν της ὅσο καί τῶν ἐκτός αὐτῆς εὐρισκομένων.

4) Συμβολική πολιτική

Συνηθίζουμε νά λέμε ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἔχει σύμβολα. Ἐντούτοις, αὐτοῦ τοῦ εἴδους οἱ διατυπώσεις ἀποτελοῦν προῖόν μίας θεσμοποιημένης νοοτροπίας. Εἰς τήν πραγματικότητα, ὀλόκληρη ἡ Ἐκκλησία, ἀπό τούς θεσμούς μέχρι τίς πλέον μικρές σκέψεις καί πράξεις, λειτουργεῖ ὡς σύμβολον, ὡς τύπος. Ἐπομένως, δέν εἶναι τά σύμβολα τῆς Ἐκκλησίας τά ὁποῖα παραπέμπουν εἰς αἰώνιες ἀλήθειες, ἀλλά ἡ ἴδια πού πραγματώνεται ὡς τό ἔνσαρκον, ὑλικόν καί ἱστορικόν σύμβολον, μέσα καί μέσω τοῦ ὁποίου τά μέλη της καί ὁ κόσμος ὀλόκληρος προγεύονται καί ζοῦν πραγματικῶς αὐτό μελλοντικῶς θά ἔλθει εἰς τό πλήρωμά του.

5) Ἡ πολιτική ὡς προφητική κριτική

Ὅπως ἔχουμε ἤδη τονίσει, ἡ Ἐκκλησία δέν ὑποστηρίζει ὅτι μπορεῖ νά ἀλλάξει ἄρδην τόν κόσμο. Αὐτό εἶναι κάτι πού τό ἀφήνει εἰς τήν δύναμιν καί εἰς τήν διακριτικήν εὐχέρειαν τοῦ Θεοῦ. Εἰς αὐτό κανεῖς δέν μπορεῖ νά τόν ὑποκαταστήσει. Ὑπ' αὐτήν τήν ἔννοιαν, λοιπόν, ἡ ἐσχατολογική αὐτοσυνειδησία τῆς Ἐκκλησίας δέν κυνηγᾷ καμμίαν χίμαιραν οὔτε τρέφει φροῦδες

ἐλπίδες. Παρ' ὅλα αὐτά, διατηρεῖ εἰς τὸ ἀκέραιον τὸ δικαίωμα νά ἀσκεῖ κριτικὴ εἰς τὴν αὐθαιρεσίαν, εἰς τὴν ἀδικίαν, εἰς τὸ κακόν, εἰς τὴν ἐκμετάλλευσιν καὶ εἰς τὴν ἀπανθρωπίαν τοῦ κόσμου. Διότι, εἰς τελικὴν ἀνάλυσιν, αὐτὸ καὶ κανένα ἄλλο εἶναι τὸ ἔργον ἑνός προφήτου: μπροστά εἰς τὴν ἀνάγκην διὰ ὑπέρβασιν ἑνός ἀτελοῦς καὶ ἀποτυχημένου παρόντος νά ὑποδεικνύει – ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, δηλαδή τοῦ «τελείου»– διεξόδους ποιοτικῆς ἀναβαθμίσεως. Ἄλλωστε, μέ τὸν τρόπον αὐτόν ἡ Ἐκκλησία συνεχίζει νά ἀσκεῖ τὸ μεγαλειῶδες πολιτικόν ἔργον τῶν προφητῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

6) Ἡ πολιτικὴ ὡς μεταμόρφωσις

Συνήθως ὁμιλοῦμε διὰ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν κόσμον ὡς ἐάν ἐπρόκειτο διὰ δύο ξέχωρα μεταξύ των μεγέθη. Ὅμως τὸ γεγονός ὅτι εἶναι διακριτά ἐπ' οὐδενί συνεπάγεται ὅτι εἶναι ἄσχετα μεταξύ των. Τὸ ἀντίθετον! Τὰ ὅρια τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ κόσμου εὐρίσκονται εἰς σχέσιν ἀμοιβαίας περιχωρήσεως καὶ διαχύσεως. Αὐτό, πάνω ἀπὸ ὅλα, σημαίνει ὅτι τὸ ἕν μέγεθος εὐρίσκεται μέσα εἰς τὸ ἄλλον καὶ συνυπάρχει μὲ αὐτό. Ἡ πραγματικὴ τομὴ τῆς διακρίσεως μεταξύ των ἔγκειται εἰς τὴν μεταλλαγὴν τῶν κοσμικῶν δεδομένων εἰς πραγματικότητες ἐκφαντορικές τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ συνάμα διαλυτικές τοῦ ὅποιου κοινωνικοῦ συστήματος. Ἐάν ἡ ἐσχατολογικὴ νοοτροπία δέν δρᾷ καταλυτικῶς μέσα εἰς τὸ πολιτικόν κατεστημένον, τότε δέν δύναται νά θεωρηθεῖ ὅτι τὸ ὑπερβαίνει χάριν ἑνός ὁράματος, καὶ κατὰ συνέπειαν δέν εἶναι ἐσχατολογικὴ.

Συμπεράσματα

Υπό τό πρίσμα τῆς συγχρόνου φυσικῆς ἢ ὕλη διὰ τήν θεωρίαν τῆς Σχετικότητος, δέν εἶναι πλέον τό ἀναλλοίωτον σύμπλεγμα μορίων τοῦ Νεύτωνος, ἀλλά τό πύκνωμα ἑνός ἐνεργειακοῦ ρεύματος. Εἰς τό πλαίσιον τοῦ χωροχρόνου τοῦ Ἄϊνστάϊν ἡ ὕλη δέν ἀποτελεῖ μίαν ξεχωριστήν ὄντοτητα ἀλλά μίαν ἰδιομορφίαν πεδίου. Ἐν στοιχειῶδες σωματίδιον δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά εἷς κινούμενος, μή αἰσθητός, στροβίλος εἰς τόν χῶρον.

Αὐτό πού μέχρι σήμερον ἀντιλαμβανόμεθα ὡς ἀπτή καί ἐξατομικευμένη ὕλη, διὰ τήν σύγχρονην Φυσικήν, δέν εἶναι παρά ἓν ψευδές κατασκευάσμα τῶν αἰσθήσεων. Βλέπουμε δηλαδή τό περιβάλλον ὅχι ὅπως εἶναι εἰς τήν πραγματικότητα, ἀλλά ὅπως οἱ αἰσθήσεις μᾶς ἐπιτρέπουν νά ἀντιληφθοῦμε.

Οἱ αἰσθήσεις μας δύνανται νά καταγράψουν καί νά συγκεκριμενοποιήσουν σχήματα πού μορφοποιοῦνται εἰς χώρους μέχρι τριῶν διαστάσεων, οἱ ὅποιοι περιγράφονται ἀπό τήν Εὐκλείδειον γεωμετρίαν. Τά σχήματα τά ὅποια μορφοποιοῦνται εἰς χώρους πού περιγράφονται ἀπό μή Εὐκλείδειους γεωμετρίας, ὅπως τοῦ Lopatschewski καί τοῦ Riemann, δέν εἶναι δυνατόν νά γίνουν ἀντιληπτά ἀπό τίς ἀνθρώπινες σχέσεις.

Συνεπῶς, ἐπειδή ἡ γεωμετρία τοῦ τετραδιαστάτου χώρου τῆς Γενικῆς Θεωρίας τῆς Σχετικότητος τοῦ Ἄϊνστάϊν βασίζεται εἰς τό ἔργον τοῦ Riemann, τό Σύμπαν δέν εἶναι εὐκλείδειον εἰς τό σύνολον αὐτοῦ. Αὐτό σημαίνει ὅτι δέν θά ἔπρεπε νά γίνονται ἀντιληπτά μέσω τῶν αἰσθήσεων τά σχήματα καί οἱ μορφές

τοῦ συμπαντικοῦ χώρου. Τό ὅτι συνειδητοποιοῦμε τά σχήματα πού μᾶς περιβάλλουν, εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ γεγονότος ὅτι «οἱ αἰσθήσεις μας ἔχουν τήν ιδιότητα, δημιουργώντας ἰδεατές τομές εἰς τό συνεχές χωροχρονικόν γίνεσθαι τοῦ συμπαντικοῦ χώρου, νά καταγράφουν μόνον μικρά τμήματα τοῦ μή Εὐκλείδειου χώρου *Riemann* πού μᾶς περιβάλλει». Αὐτοί, οἱ μέσω τομῶν, δημιουργοῦμενοι ὑποχώροι, ὅπως ἀναφέραμε προηγουμένως, συμπεριφέρονται μέ μεγάλην ἀκρίβειαν ὡς εὐκλείδειοι, καί μποροῦν νά γίνουν ἀντιληπτοί ἀπό τίς αἰσθήσεις μας.

Συνεπῶς, μέσω τοῦ συνόλου τῶν αἰσθήσεων μας δέν εἶναι δυνατόν νά ἀντιληφθοῦμε παρά μόνο ἓν ἀπειροελάχιστον τμήμα τοῦ συμπαντικοῦ χώρου πού μᾶς περιβάλλει. Ἡ ἀδυναμία αὐτή τῶν ἀνθρωπίνων αἰσθήσεων μᾶς ἀναγκάζει νά περιορίζουμε τόν κόσμον τῶν αἰσθητῶν ἐντυπώσεων μας εἰς ἓν πολύ μικρόν ὑποσύνολον τοῦ συμπαντικοῦ χώρου. Νά σχηματίζουμε δηλαδή αὐθαιρέτως, μέσω τῶν αἰσθήσεων μας, μίαν ἐλαχιστοτάτην εὐκλείδειον ὑποκειμενικὴν τομήν εἰς τό συνεχές μή εὐκλείδειον χωροχρονικόν γίνεσθαι, ἐντός τῆς ὁποίας δημιουργοῦμε ὅ,τι ὀνομάζουμε «*Κόσμον τῶν αἰσθήσεων*».

Οἱ ἀνθρώπινες λοιπόν αἰσθήσεις δέν ἀποτελοῦν τό ἀδιάφυστον κριτήριον τῆς ἀληθείας τῶν συμπαντικῶν μορφῶν καί φαινομένων. Ὅ,τι αὐταρέσκως ὀνομάζουμε ἕξατομικευμένον ὕλικόν ἀντικείμενον ἀποτελεῖ μίαν σκιάν αὐτοῦ πού πραγματικῶς εἶναι εἰς τό πλάισιον τῆς μή αἰσθητῆς πραγματικότητος. Μέ βᾶσιν τά προηγούμενα μποροῦμε πλέον νά ποῦμε ὅτι μέσω τῶν αἰσθήσεων, καί τῶν διαφόρων ὀργάνων τοῦ σώματος

πού τίς ἐνισχύουν δέν ἀντιλαμβανόμεθα τό Σύμπαν ὅπως αὐτό εἶναι εἰς τήν πραγματικότητα, ἀλλά ὅπως ἔχουμε τήν δυνατότητα νά τό ἀντιληφθοῦμε μέσῳ τῶν ἀτελεστάτων ἀνθρωπίνων αἰσθήσεων. Ἡ πραγματική φύσις τοῦ τετραδιαστάτου μή Εὐκλείδειου Σύμπαντος εἶναι μή αἰσθητή καί περιγράφεται μόνο μέσῳ μαθηματικῶν σχέσεων.

Ὅπως πιστεύουμε σήμερον οἱ διαστάσεις τοῦ σύμπαντος εἶναι τοῦλάχιστον τέσσερις. Αὐτό σημαίνει ὅτι κάθε τί τό ὁποῖον ἀντιλαμβανόμεθα ὡς πραγματικό, ἀκόμα καί ὀλόκληρον τό ὕλικόν Σύμπαν, δέν εἶναι παρά προβολές (ἀπεικονίσεις) τμημάτων τοῦ μή Εὐκλείδειου πραγματικοῦ καί μή αἰσθητοῦ σύμπαντος, ἐπάνω ἀπό ἓνα ψευδῆ τρισδιάστατον Εὐκλείδειον κόσμον τόν ὁποῖον δημιουργοῦν ὡς ψευδαίσθησιν οἱ ἀνθρώπινες αἰσθήσεις.

Τόν κόσμον αὐτόν τῶν ἀνθρωπίνων ψευδαισθήσεων τόν ὀνομάζουμε εἰς τήν ἐπιστήμην, Ψευδοευκλείδειον χῶρον Μινκόφσκι.

Ὅπως ἀναφέραμε εἰς τά προηγούμενα, οἱ καθαρῶς μαθηματικοί χῶροι, ὅπως καί τά γεωμετρικά σχήματα πού μορφοποιοῦνται εἰς αὐτούς εἶναι ἰδεατά καί ἄυλα καί δέν ἔχουν καμμίαν σχέσηιν μέ τήν ὕλικήν συμπαντικήν πραγματικότητα. Τά μαθηματικά μελετοῦν ἰδεατούς χώρους, μή πραγματικούς καί ἀπτούς, ἐνῶ ἡ Φυσική τόν ὕλικόν, αἰσθητόν καί μετρούμενον συμπαντικόν κόσμον.

Ἡ σύνδεσις αὐτῶν τῶν δύο κόσμων ἔγινε μέσῳ τῆς Θεωρίας τῆς Σχετικότητος.

Ἡ μεγαλοφυΐα τοῦ θείου Ἀλβέρτου συνέλαβε τήν ἰδέαν ὅτι τό κύριον συστατικόν τῆς κλασικῆς Φυσικῆς,

ή ύλη, δέν εἶναι παρά καμπύλωσις τοῦ κύριου συστατικοῦ τοῦ κόσμου τῶν μαθηματικῶν, τοῦ χώρου.

Μέ τόν τρόπο αὐτόν τά ἰδεατά μαθηματικά συνεδέθησαν μέ τήν Φυσικήν. Ἄς δοῦμε ὅμως πῶς γίνεται ή σύνδεσις Μαθηματικῶν καί Φυσικοῦ Σύμπαντος.

Τό χωροχρονικό συνεχές

Ὅπως πιστεύουμε σήμερον, τό μόνον πραγματικόν, μέσα εἰς τό Σύμπαν εἶναι τό Χωροχρονικόν Συνεχές τό ὁποῖον εἶναι ἄτμητον καί ἀδιαίρετον.

Αὐτό σημαίνει ὅτι ἂν τμήσουμε τό χωροχρονικόν συνεχές, εἰς χῶρον καί χρόνον, οὔτε ὁ μετρούμενος ἀνθρώπινος χρόνος οὔτε ὁ χῶρος θά περιέγραφαν τήν συμπαντικήν πραγματικότητα.

Ὁ χρόνος καί ὁ χῶρος ὅπως τόν περιγράφουν καί τόν μετροῦν τά ὠρολόγια, τά ἡμερολόγια καί τά μέτρα μας ἀντιστοίχως, δέν ἔχουν καμμίαν σχέσιν, οὔτε περιγράφουν τήν πραγματικότητα τῆς Συμπαντικῆς Δημιουργίας. Εἶναι μία ψευδαίσθησις· τίποτα.

Τί εἶναι ή ύλη;

Ὅμως, βάσει τῶν ἀνωτέρω λεχθέντων, τίθεται καίριον καί ὄντως ἀναπόφευκτον τό ἐρώτημα: τί εἶναι ή ύλη;

Συμφώνως πρός τήν Θεωρίαν τῆς Σχετικότητος ή ύλη ἀποτελεῖ ἓνα καμπυλωμένον χῶρον τριῶν διαστάσεων. Ἄν ὅμως, ὁ χῶρος τριῶν διαστάσεων εἶναι τίποτα, ὕλη εἶναι ή καμπύλωσις τοῦ τίποτα. Ἐπειδή ὅμως ἤδη ἀναφερθήκαμε εἰς τήν ἔννοιαν τῆς καμπυλότητος, ἄς δοῦμε ἐν συνεχείᾳ τί περιγράφει αὐτός ὁ ὅρος.

ἼΑς θεωρήσουμε χῶρόν τινα μίας διαστάσεως, δηλονότι μίαν νοητὴν εὐθειαν. Ὁ μονοδιάστατος αὐτός χῶρος καμπυλώνεται εἰς τὰ σημεῖα τὰ ὁποῖα ἔχουν ἀποκτήσει καὶ τὴν διάστασιν τοῦ πλάτους. Δηλαδή χῶρός τις μίας διαστάσεως καμπυλώνεται πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τῆς δευτέρας διαστάσεως τοῦ πλάτους. Ὅμοίως εἷς χῶρος δύο διαστάσεων καμπυλώνεται πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τῆς διαστάσεως τοῦ ὕψους.

Ἐξ ὄλων τῶν προηγουμένως λεχθέντων ὁδηγοῦμεθα εἰς τό συμπέρασμα ὅτι «ὅταν ὀμιλοῦμε διὰ καμπύλωσιν τοῦ Εὐκλείδειου συμπαντικοῦ χώρου τῶν τριῶν διαστάσεων πού μποροῦν νά ἀντιληφθοῦν οἱ αἰσθήσεις μας, ἀπλῶς ἐννοοῦμε μίαν κύρτωσίν του πρὸς τὴν τετάρτην διάστασιν. Ἐν φρέαρο δηλαδή τοῦ χώρου πρὸς τὴν διάστασιν χρόνος».

Ἡ αἰσθητὴ λοιπὸν ὕλη, καὶ κατ' ἐπέκτασιν ἡ ὕλη ἐν γένει, εἶναι τρισδιάστατος χῶρος καμπυλωμένος πρὸς τὴν διάστασιν χρόνος καὶ ἡ ὕλη ὑπάρχει αἰσθητῶς ἐάν ἡ τιμὴ τῆς διαστάσεως χρόνος εὐρίσκεται μεταξύ μίας ἐλαχίστης καὶ μίας μεγίστης τιμῆς. Ἡ ἀξομειώσις λοιπὸν τῆς καμπυλότητος μίας περιοχῆς ἐνός τρισδιάστατου χώρου σηματοδοτεῖ τὴν γέννησιν, τὴν ἐξέλιξιν καὶ τὸν θάνατον μίας ὕλικῆς ὑπάρξεως.

Ἡ ἔννοια ὅμως τῆς καμπυλότητος περιοχῆς τοῦ συμπαντικοῦ χώρου εἶναι δυσνόητη ἀπὸ τὸν ἀπλὸν ἀνθρώπινον νοῦν. Δι' αὐτό ἀντ' αὐτῆς χρησιμοποιοῦμε μίαν ἄλλην ταυτόσημην μέ αὐτὴν φυσικὴν ἔννοιαν, αὐτὴν τῆς πυκνότητος τῆς ἐνεργείας. Αὐτό σημαίνει ὅτι ὕλη εἶναι περιοχὴ μέ μεγάλη πυκνότητα ἐνεργείας.

Ἐάν λοιπὸν ἀντικαταστήσουμε εἰς τὰ ἤδη λεχθέντα τὸν ὄρον καμπυλότητος μέ τὸν ὄρον πυκνότητος ἐνεργείας,

γίνεται άπολύτως σαφές ότι ή εξέλιξις μίας ύλικής ύπάρξεως έξαρτάται άπό τίς μεταβολές τής πυκνότητος τής ένεργείας της.

Τί είναι ή ζωή;

Έχοντας αυτά ως βάσιν, δυνάμεθα νά όνομάσουμε ζωήν τήν δυνατότητα τής ύλικής μας ύποστάσεως νά μεταβάλλει τήν ένεργειακήν της πυκνότητα (δηλαδή τήν καμπυλότητά της). Αυτό σημαίνει αυτομάτως μίαν δυνατότητα αύξομειώσεως τής διαστάσεως χρόνος, πού έγκλείουμε άοράτως έντός μας. 'Η έννοια τής ζωής, όμως, χαρακτηρίζεται άπό τίς έννοιες τής γεννήσεως, τής αναπτύξεως, τής φθοράς και του θανάτου. 'Η έννοια τής γεννήσεως, τής έμφανίσεως δηλαδή μίας ύλικής πραγματικότητας άπό τό αισθητόν τίποτα, δέν είναι παρά μία καμπύλωση του χώρου προς τον χρόνο, πέραν κάποιου όρίου. 'Η καμπύλωση αυτή μπορεί νά γίνει αισθητή και λογικώς άντιληπτή άπό τήν έπιστήμη, ως περιοχή αύξημένης τιμής τής πυκνότητος ένεργείας, γύρω άπό τήν όποίαν σχηματίζεται πεδίον βαρύτητος. 'Η έννοια τής αναπτύξεως μίας ύλικής ύπάρξεως, είναι ταυτόσημη μέ τήν έννοιαν τής αύξήσεως τής καμπυλότητος του χώρου και μέ τήν ίσοδύναμον έννοιαν τής αύξήσεως τής ένεργειακής πυκνότητος.

Τί είναι ό θάνατος;

Έδω, εάν συναρτήσουμε τον ύλικόν θάνατον εκ τής αισθητής έξαφανίσεως τής ύλης, μπορούμε νά διακρίνουμε δύο άκραία είδη θανάτων:

Θάνατος ὡς ἐλαχιστοποιήσις τῆς πυκνότητος ἐνεργείας, πού ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τόν ἐγκλωβισμόν εἰς τήν ψευδῆ φύσιν τοῦ τρισδιαστάτου φυσικοῦ εἰδώλου τοῦ χώρου τοῦ σύμπαντος. Αὐτό συμβαίνει ἐφόσον ἡ τιμή τῆς πυκνότητος ἐνεργείας (καμπυλότητος) τοῦ χώρου πού καταλαμβάνει τό ἀντικείμενον, γίνεται μηδέν ἢ δέν ξεπερνᾷ τήν ὀριακὴν τιμὴν ὥστε νά γίνεται ἀντιληπτὴ ἀπό τίς ἀνθρώπινες αἰσθήσεις ὡς «ὕλη».

Ὅπως παρατηρήσαμε προηγουμένως, ἐάν ἡ καμπύλωση (πρὸς τήν διάστασιν χρόνος) τοῦ τρισδιαστάτου χώρου γίνεῖ μικρότερη ἀπὸ μίαν ἐλαχίστην τιμὴν, τότε ἡ ὕλη στερουμένη τῆς αἰσθητῆς καμπυλότητος ξαναπαίρνει τήν μορφήν τοῦ καθαροῦ χώρου, μίας οὐσίας ἔξω ἀπὸ τήν δυνατότητα τῶν αἰσθήσεων μας.

Ἐάν ἡ καμπύλωση τοῦ τρισδιαστάτου χώρου (πρὸς τήν διάστασιν χρόνος) ξεπεράσει τό ἀνώτατον ὄριον, τότε τό ὑλικόν καθίσταται ἀόρατον ἀπὸ τίς ἀνθρώπινες αἰσθήσεις. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ αἰτία θανάτου, ὅσον ἀφορᾷ τήν ζωὴν τῶν ἄστρον, ὀνομάζεται *μέλαινα ὀπή*.

Ζοῦμε εἰς ἓν ὑπέροχον σύμπαν, τόν ὁποῖον συμφώνως πρὸς τήν θεωρίαν τῆς σχετικότητος ἔχει τέσσερις διαστάσεις, συμφώνως δέ πρὸς ἄλλες θεωρίες ἔχει ἔνδεκα διαστάσεις. Τό μόνον βέβαιον ὅμως εἶναι ὅτι οἱ αἰσθήσεις μας δέν ἔχουν τήν δυνατότητα νά ἀντιληφθοῦν ἀντικείμενα, τά ὁποῖα ἔχουν περισσότερες τῶν τριῶν διαστάσεων. Αὐτό λοιπόν πού ἀντιλαμβανόμεθα γύρω μας εἶναι μόνο οἱ προβολές, τό καθρέφτισμα, ἢ σκιά τετραδιαστάτων ἀντικειμένων εἰς τόν χώρον τῶν τριῶν διαστάσεων, τόν ὁποῖον πλαστῶς δημιουργοῦν οἱ αἰσθήσεις καί ὁ ἐγκέφαλός μας. Συνεπῶς, εὐρισκόμεθα καί πάλιν ἐνώπιον πλάνης τῶν αἰσθήσεων.

Ζοῦμε λοιπόν τήν ἐποχήν μίας νέας μεγάλης ἐπιστημονικῆς ἐπαναστάσεως, μίας ἐπαναστάσεως, ή όποία ἐάν γίνει κτῆμα τοῦ καθενός μας θά όδηγήσει τήν κοινωνίαν εἰς νέαν παγκοσμίαν πολιτισμικήν ἐποχήν. Ἄς προετοιμαστοῦμε διά νά δεχθοῦμε τόν νέον αὐτόν θαυμαστόν κόσμον· τό μέλλον εἶναι πλέον παρόν, ἄς τό κατακτήσουμε!

Τό συναρπαστικόν πού συμβαίνει τά τελευταία ἑκατό περίπου χρόνια, εἶναι μία σύγκλισις ὄχι «ἀπόψεων» ἤ «θέσεων», ἀλλά γλωσσῶν. Καί αὐτό τό λέγω μέ τήν ἀφορμήν τῆς γλώσσης πού διαμορφώνεται προκειμένου νά ἐκφραστοῦν ὅποιες θεωρήσεις τῆς πραγματικότητος προκύπτουν ἀπό τήν κβαντομηχανικήν ἤ καί ἀπό τίς μή Εὐκλείδειες γεωμετρίες, τήν θεωρίαν τῆς σχετικότητος, τό θεώρημα τῆς μή πληρότητος (τοῦ Kurt Gödel) κ.λπ. Καί ἀπό τήν ἄλλην μεριάν τῆς γλώσσης ὄντολογικῶν προτάσεων, ὅπως ή προσωποκεντρική τοῦ ὀρθοδόξου Χριστιανισμοῦ ἤ ή μηδενιστική τῆς φιλοσοφίας τοῦ Martin Heidegger.

Τά μαθηματικά καί ή σύγχρονη φυσική χρησιμοποιήθησαν καί παρουσιάσθησαν εἰς τήν παροῦσαν μελέτην ὑπό τίς ἐξῆς δύο προϋποθέσεις:

α) Νά ἀποδείξουν τό πεπερασμένον τοῦ ρασιοναλισμοῦ καί τῆς ἐπιστήμης, καί

β) Νά παρουσιάσουν τό νέον φυσικόν πεδίον εἰς τό ὅποιον καλεῖται νά λειτουργήσει καί νά ζήσει ὁ ἄνθρωπος, καί τό ὅποιον εὐρίσκεται ἐκτός τῶν ὀρίων καί τῶν δεσμεύσεων τῆς Εὐκλείδειου Γεωμετρίας καί τῆς Νευτωνείου Φυσικῆς. Τό πεδίον αὐτό ἐμβαπτίζεται καί κινεῖται εἰς τόν χῶρον τῆς *Μή Γραμμικῆς Δυναμικῆς* καί τῶν *Μή Εὐκλείδειων Γεωμετριῶν*.

Ἡ παράθεσις τῶν θέσεων τῶν Δανέζη, Gödel καί Tipler, εἰς τὰ κείμενά μου, διευκολύνει τόν ἀναγνώστη νά κατανοήσῃ ἀφ' ἑνός μὲν τό πεπερασμένον τοῦ νοός καί τῶν ἐπινοήσεών του, ἀφετέρου δέ τήν ἀνάγκην ὁμολογίας ὅτι χωρίς τόν Θεό δέν ἐρμηνεύονται τά φαινόμενα.

Μέ τὰ νέα αὐτά δεδομένα διαμορφώνεται μία μικρή ομάδα ἐκείνων οἱ ὅποιοι ἔχουν τήν δυνατότητα νά συνειδητοποιήσουν καί νά προωθήσουν τὰ νέα ἐπιστημονικά δεδομένα τὰ ὅποια ἐξελίσσονται ἔξω ἀπό τὰ ὅρια τῆς κοινῆς ἀνθρωπίνης λογικῆς.

Ἐν δεύτερον στρῶμα δομεῖται ἀπό ὅλους ἐκείνους, εἰδικούς ἢ μὴ, τῶν ὁποίων ἡ ἐπιστημονική λογική εὐρίσκεται ἀκόμα ἔγκλειστη εἰς τό πλαίσιον τῆς κλασικῆς κοινῆς ἀνθρωπίνης λογικῆς τῶν αἰσθήσεων. Τό στρῶμα αὐτό περιλαμβάνει δύο ἐπιμέρους κοινωνικές ομάδες:

α. Τούς ἀνθρώπους ἐκείνους οἱ ὅποιοι διά διαφόρους λόγους δέν μποροῦν ἢ δέν θέλουν νά δεχθοῦν τήν νέαν ἐπιστημονικήν πραγματικότητα, καί

β. Ἐκείνους πού θέλουν μὲν, ἀλλά δέν γνωρίζουν, ἢ δέν μποροῦν, νά ἀναζητήσουν τίς πηγές τῆς νέας γνώσεως ἐπειδή αὐτή δέν διατίθεται μέσω τῆς ἐκπαιδευτικῆς διαδικασίας, εἴτε διατίθεται μέ τρόπον πού δέν γίνεται κατανοητή.

Εὐκόλως γίνεται ἀντιληπτόν ὅτι μέ τόν «τρόπον ὑπάρξεως» ὡς πρόσωπον, εἰς τόν κόσμον τῶν Μή Εὐκλειδείων Γεωμετριῶν, οἱ ἐπιστῆμες τῆς Ψυχολογίας καί τῆς Ψυχιατρικῆς μένουں μετέωρες, ἀπογυμνώνονται τοῦ «ἐπιστημονικοῦ» κελύφους, τό ὅποιον κατέρρευσε, τό δέ περιεχόμενόν τους ἐξαϋλώνεται καθὼς ἀρχή καί τέλος τους εἶναι ὁ πεπτωκώς ἄνθρωπος, μέ τὰ

ἀναλώσιμα ψυχολογικά του γνωρίσματα, ἀποκεκομμένος ἀπό τήν πορείαν πρὸς τήν Θέωσιν καί μέ ἀρχιμήδειον στήριγμα τήν αὐτοαναφορικότητά του. Αὐτή προβάλλεται, ἐσφαλμένως, ὡς ἀσφαλές καί ἀξιόπιστον στήριγμα, ἀντί τοῦ ἀναγκαίου, ἐκτός τοῦ ἀνθρώπου εὐρισκομένου, συμφώνως πρὸς τό ἀρχιμήδειον «δός μοι πᾶ στῶ καί τὰν γὰν κινήσω».

Μέ πολὺ θράσος οἱ ψυχολόγοι καί ἰδιαίτερος οἱ ψυχίατροι-ἱερεῖς εἰσβάλλουν εἰς τὸν χῶρον τῆς θεολογίας καί εἰς τό ὄνομα τῆς μετανεωτερικότητος ἀξιῶνουν διαρκῆ ἐπαναπροσδιορισμὸν τῆς ταυτότητος τῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ Μυστηρίου τῆς Θείας Εὐχαριστίας, μέ κριτήριον τίς ἐξελίξεις τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν καί τῆς τεχνολογίας! Ἐάν ἡ ταυτότης τῆς Ἐκκλησίας καί τό Μυστήριον εἶναι ὁ ζῶν Χριστός, ἀξιῶνουν –λίγο πολὺ– τὸν διαρκῆ ἐπαναπροσδιορισμὸν τοῦ Χριστοῦ! Διὰ τὸν λόγον αὐτόν, ἡ μετανεωτερικότης ἔχει καταγγεληθεῖ ἐπισήμως εἰς τήν Διαρκῆ Ἱεράν Σύνοδον, ὡς διανοίγουσα δρόμον «ἐντὸς τοῦ χώρου τῆς Ἀγιωτάτης Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, εἰς τήν σαρωτικὴν τῶν ἀξιῶν λαίλαπα τῆς Νέας Ἐποχῆς, τῆς Νέας Τάξεως Πραγμάτων εἰς τήν ζωὴν τοῦ κόσμου!».

Κατὰ συνέπειαν, ὅταν ὁ μετανεωτερικός ὀρθόδοξος ψυχοθεραπευτής θεοποιεῖ τήν μετανεωτερικότητα ἀντιφάσκει ἔναντι τοῦ ἑαυτοῦ του, διότι ἀντιφάσκει ἔναντι τῆς ὀρθόδοξης ταυτότητός του. Πρόκειται ἐδῶ δι' ἓν εἶδος ἐνδοψυχικῆς συγκρούσεως καί ἀντιφάσεως, πού ἐγγίζει τὰ ὅρια μίας σχιζοφρένειας: Ὁρθόδοξος, ἔναντιον τοῦ ὀρθοδόξου(;) ἑαυτοῦ του!

Μέ τήν εὐλογίαν τῆς μετανεωτερικότητος, ὁ ὀρθόδοξος ψυχοθεραπευτής ἀρνεῖται τό ἀγιοπνευματικόν

κῦρος τῆς θεραπευτικῆς του ταυτότητος. Καί μέ τίς θεωρίες καί τίς θέσεις του, ἐπιδιώκει τήν κατασκευήν μίας «ὀρθόδοξης θεολογίας», ἡ ὁποία καταντᾶ φάντασμα τῆς ὑπολανθάνουσας, εἰς τόν ἀσυνείδητον ψυχισμόν του, ἀνορθοδοξίας!

Διότι, κάθε ταυτότητα ἔχει τίς δικές της ἀξιώσεις λειτουργίας, καί συνεπαίρνει μέ τήν ἰδιαιτέραν αὐτῆς ψυχοδυναμικήν, ὀλόκληρον τόν φορέα, ὁ ὁποῖος τήν ἐνστερνίζεται. Ὅμοιάζει μέ μίαν ψυχήν, εἰς τήν ὁποίαν, ὅμως, συνυπάρχουν δύο ταυτότητες, δηλαδή, δύο ψυχές. Ἐδῶ βγαίνει ἀληθινός ὁ Ἅγιος Ἰάκωβος ὁ Ἀδελφόθεος, ὅταν ἐπισημαίνει: «*Ἄνῆρ δύψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ*».

Ἄλλά ἄς δοῦμε τί γράφει ὁ Σωτήρης Γουνελάς διά τό θέμα αὐτό: Ἐννοεῖται πῶς ὀλόκληρος ἄνθρωπος ἀντιστοιχεῖ εἰς τόν ἄνθρωπον πού ἀκεραιώνεται ἐν Χριστῷ, πού πορεύεται ἀγωνιζόμενος νά πραγματώσει τό «κατ' εἰκόνα» καί «καθ' ὁμοιώσιν», ἐνῶ ὁ ψυχολογικός ἄνθρωπος ἀντιστοιχεῖ εἰς μίαν ἄλλην κατάστασιν ἑνός ἀνθρώπου πού –τίς πῖό πολλές φορές– ἀγνοεῖ τήν ὑπαρξίν τοῦ προηγούμενου ἢ δέν ἐνδιαφέρεται ὅσο πρέπει δι' αὐτήν ἢ προσδοκᾷ νά ὀλοκληρωθεῖ ἢ νά ὠριμάσει ὡς ψυχολογικός ἄνθρωπος διά νά δεῖ μετά πῶς θά γίνει ὀλόκληρος.

Εἰς τό βιβλίον του «*Ἡ κρίσις τοῦ πολιτισμοῦ*» ἀφιέρωσε μίαν ἐνότητα (3ῆ ἐνότης: «Φρόντ, Ἀπό τόν Πατέρα τῆς Πατριᾶς εἰς τόν οὐράνιον Νυμφίον. Ὁ πολιτισμός πηγῆ δυστυχίας. Ἐνοχή καί ἡδονή, εἰς τόν Καβάσιλα καί τήν Σιμόνη Βέλ. Ἡ Αγάπη». Ἀρμός 1997, σσ 85-112) εἰς θέματα παρεμφερῆ μέ αὐτά τοῦ μελετήματος τοῦ Δημήτρη Κυριαζῆ περιμένοντας εἰς

μάτην ότι θά έκκينوῦσε μία μεγάλη συζήτησις διά τήν σχέσιν ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς καί ψυχαναλύσεως, ειδικά ὅσον ἀφορᾷ τήν διάστασιν τοῦ Πατρὸς, ὅπως παρουσιάζεται εἰς τόν Φροῦδισμόν. Ἔθεσε ἐκεῖ ἕν πολύ σημαντικόν ζήτημα πού δέν ἀπασχόλησε κανέναν ἐνδιατριβόντα εἰς αὐτά καί μάλιστα τούς ἱερεῖς-ψυχοθεραπευτές. Μέ δύο λόγια τό ζήτημα εἶναι τό ἀκόλουθον: ὁ τρόπος πού ὁ Φρόνυτ «βλέπει» νά λειτουργεῖ ή διάστασις τοῦ πατρὸς εἰς τήν ἀνθρωπίνην ψυχὴν εἶναι κοινωνικόν-ἀνθρωπολογικόν-ἱστορικόν, ἀνήκει εἰς τήν πτωτικὴν ἐνθαδικότητα, τουτέστιν δέν περνᾷ, δέν ἀγγίζει καί δέν ἐπηρεάζεται ἀπό κανέναν Θεόν-Πατέρα τῆς χριστιανικῆς παραδόσεως καί δὴ τῆς Ὁρθοδόξου. Αὐτό σημαίνει ὅτι ή μέθοδός του ἐγκλωβίζει ἐκ προοιμίου τόν ἄνθρωπον εἰς μίαν στρεβλωτικὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς, ἐγκαθιστώντας τήν εἰκόνα αὐτὴν εἰς τόν ἀνθρώπινον ψυχισμόν καί καλώντας τόν ἄνθρωπον νά τήν ἀπορρίψει ἢ νά τήν μεταβάλλει. Καί ὅπως γράφει ὁ π. Ἀλέξανδρος Σμέμαν «ή ψυχοθεραπεία ἐνισχύει τόν ἐγκωκεντρισμόν, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ ὄντως τήν βασικὴν τῆς ἀρχή». Δέν εἶναι τυχαῖον ἄλλωστε ὅτι ψυχολογίζοντες καί ψυχαναλυτικοὶ θεολόγοι πρωτοστατοῦν εἰς τήν πολεμικὴν κατά τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Αναστάσεως.

Ὁ Θεολόγος καί Ψυχαναλυτῆς Εὐγένιος Ντέβερμαν (Eugen Drewermann), βοηθὸς καθηγητοῦ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς εἰς τό Πανεπιστήμιον Paderstton (Ρηνανία-Βεστφαλία) εἰς τήν Γερμανίαν, βασιζόμενος εἰς τὰ δεδομένα τῆς Ψυχολογίας προσπάθησε νά ἀμφισβητήσῃ καί νά ἀπομυθοποιήσῃ τήν Ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου, καταρρίπτοντας ἕνα πρὸς ἕνα τὰ ἄρθρα τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως. Ἐπιπλέον ἔδωσε σειρὰν «πρωτοτύπων»

διαλέξεων –πού ἐν τέλει τοῦ στέρησαν τήν θέσιν του εἰς τό Πανεπιστήμιον, εἰς τίς ὁποῖες ἀναφερόταν μέ τρόπον ὀρθολογιστικόν εἰς τά σημαντικότερα συμβά-
ντα τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Παραλληλιζοντας δέ τούς δαίμονες τοῦ Εὐαγγελίου μέ τίς νευρώσεις, τούς φόβους καί τίς ἀγωνίες τῆς συγχρόνου κοινωνίας μας, ὁ Ντρέβερμαν ἀνέλυσε τά θαύματα τοῦ Χριστοῦ, ὅπως περιγράφονται εἰς τήν Καινήν Διαθήκην, δίνοντας τους μίαν «καινοφανῆ» διάστασιν ὑπό τό πρῖσμα τῶν δικῶν του πρωτότυπων ἀπόψεων.

Κατά τόν μακαριστόν Ἀρχιεπίσκοπον Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστόδουλον: «Ὁ Χριστός σταυρωθεὶς ἐπὶ τοῦ Ξύλου δι' ἄκραν ὑπακοήν πρὸς τό θέλημα τοῦ Πατρός, ὠδήγησε τήν ἀνθρωπίνην φύσιν του εἰς ἓνα ἄκτιστον τρόπον ὑπάρξεως πού δέν γνωρίζει φθαρτότητα ἢ φθορά. Τό ἀναστημένον σῶμα τοῦ Χριστοῦ εἶναι σῶμα πνευματικόν (Α' Κορινθίους 15:44), ἐλευθερωμένο ἀπό κάθε φυσικήν ἀναγκαιότητα. Εἶναι αἰσθητόν σῶμα, ἔχει «σάρκα καί ὀστέα», μεταλαμβάνει τροφῆς, ψηλαφᾶται ἀλλά ταυτοχρόνως μπαίνει εἰς τό δωμάτιον «τῶν θυρῶν κεκλεισμένων», ἀναλαμβάνεται εἰς τόν οὐρανόν, καί καθίζει ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός. Αὐτή ἡ διπλῆ ιδιότης σημαίνεται εἰς τά Εὐαγγέλια μέ τήν χαρακτηριστικὴν φράσιν «ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ» (Μάρκου 16:13. Τό σῶμα αὐτό δέν ἔχει φθαρτότητα καί ἔχει ἀθανασία. Ἔτσι θά εἶναι καί τά δικά μας σώματα κατά τήν κοινήν Ἀνάστασιν. «Δεῖ γάρ τό φθαρτόν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καί τό θνητόν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν» (Α' Κορινθίους 15:53)).»

Τελικά ἡ μεταπατερική Θεολογία εἶναι Νέο Βαρλαμική θεολογία ἢ ἀπάτη;

Ἡ πατερική θεολογία, ή όντολογία και ή ανθρωπολογία τής Ἀγίας Ὁρθοδόξου Ἀποστολικῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, προσφέρουν τό υπόστρωμα εἰς τό όποϊον καλλιεργεῖται και αναπτύσσεται ό έν Χριστῷ άνθρωπος, έκτός εάν αποφασίσει νά υποστραφεί πρός τό μή όν. Εἰς αὐτόν τόν τρόπον υπάρξεως ή φύσις του λαμβάνει υπόστασιν, διά νά μπορέσει νά υπάρξει και νά μήν καταπέσει εἰς τήν ανυπαρξίαν, και αναδυομένου του προσώπου ολοκληρώνεται ή ανθρωπολογική φάσις, προϋπόθεσις διά τήν πορείαν πρός τήν Θεώσιν.

Μέ τήν Μή Γραμμικήν Δυναμικήν και τίς Μή Εὐκλείδειες Γεωμετρίες, συνεχίζεται ή Προσωκρατική Σκέψις. Ἐπακόλουθον εἶναι νά αναδεικνύεται (ή μάλλον νά επανεμφανίζεται), εἰς τήν θέσιν του καταρρέοντος πολιτικοῦ συστήματος τής Δύσεως, τό σύστημα τής Ἀμέσου Δημοκρατίας και του Κοινοτισμοῦ (τά θέματα αὐτά παρουσιάζονται αναλυτικά εἰς τά κείμενά μου).

Οἱ λόγοι των όντων λοιπόν, ως θελήματα τής θείας βουλήσεως, αποτυπώνονται εἰς τήν όλην κτίσιν και ή έξάρτησις των κτιστων όντων καθορίζεται από τήν δυναμικήν πορείαν του κτιστου προς τό άκτιστον, κατά τά στάδια τής τελειώσεως, και όχι από κλειστά αρχέτυπα ή κλειστους τύπους. Ἐτσι όλόκληρη ή δημιουργία εξελίσσεται κατά τήν τελείωσιν προς τόν Θεόν.

Ὁ ἴδιος ό πολιτισμένος άνθρωπος, αφού χάνει αὐτήν τήν σχέση ανάμεσα εἰς τό πρόσωπον και τήν θείαν παρουσίαν, αναπτύσσει ολοένα και περισσότερον έγωκεντρικές και αυτονομημένες τάσεις πού σκοτώνουν τήν αγάπη και τήν κοινωνικότητα. Ἄλλωστε πάντοτε, συνεχώς, ό συνειδητώς ή ασυνειδητώς φοβισμένος άνθρωπος, τόν Θεόν τής αγάπης τόν βλέπει τιμωρόν και

μέ φροβερήν ὄψιν. Δι' αὐτόν τόν λόγον, ὀρθῶς, βιβλικά, πατερικά καί λειτουργικά κείμενα δείχνουν αὐτήν τήν εἰκόνα πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος πού δέν ἀγαπᾶ. Ὁ ἐγκεντρισμός μόνον συμβατικήν κοινωνικότητα μπορεῖ νά οἰκοδομεῖ καί μάλιστα μέ ἐξαιρετικά ἐκλεπτυσμένη βία, ἡ ὁποία, ὅσες φορές ὁ ἄνθρωπος χάνει τόν ἔλεγχο τῆς ὑποκρισίας, ξεσπάει εἰς δραματικές καταστροφικές ἐκρήξεις. Ἔτσι χάνεται τό πρόσωπον μέσα εἰς μίαν ἀπάνθρωπην καί κατά πάντα μηχανοποιημένην κοινωνίαν. Καί αὐτή ἡ κατάστασις δέν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά εἷς βιασμός τοῦ προσώπου. Ἐπομένως κατά τόν ἴδιον τρόπον καί ἡ ἱστορία ἔχει μόνον ἐπιφάνειαν καί φυσικά κανένα βάθος, καμμιάν ἱερότητα. Ὁ Θεός δέν ἔχει νά πεῖ τίποτα εἰς τόν ἄνθρωπον. Ἀντί διά τούς προφήτας, πού ἀναγγέλλουν τό θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἔχουμε τούς σκοτεινοὺς ἐγκεφάλους, μετρίους καί μεγαλοφυεῖς, πού προδιαγράφουν τήν κατεύθυνσιν τῆς ἱστορίας, ὅπως θέλουν καί νομίζουν αὐτοί. Ἡ ἱστορία ἀπό κονίστρα τῶν δραματικῶν θείων γεγονότων γίνεται σκακιέρα ψυχρῶν καί στεγνῶν ἐγκεφάλων πού θέλουν νά γράφουν μίαν κατευθυνομένην ἱστορίαν. Τό ἱστορικόν κακόν γίνεται ὀλοένα καί περισσότερο ἀδιόρατον καί κατά συνέπειαν σατανικόν. Ἔτσι συντελεῖται καί ὁ βιασμός τῆς ἱστορίας.

Δίχως ἀμφιβολίαν, ἐξαιτίας τῆς σχέσεως καί ἐξαρτήσεως πού ὑπάρχει ἀνάμεσα εἰς τήν κτίσιν καί τόν Θεόν, ἡ ἀλήθεια τοῦ Χριστολογικοῦ δόγματος ἦταν, εἶναι καί θά εἶναι ἐπίκαιρη εἰς κάθε γωνίαν τῆς γῆς, εἰς κάθε πτυχὴν τῆς ζωῆς καί εἰς ἅπασαν τήν ἱστορικὴν πορείαν. Δέν καταξιώνεται μόνη τῆς ἡ κτίσις οὔτε ἡ ἱστορία καί φυσικά οὔτε ἡ ἀνθρωπίνη ζωή. Μῆτε ἡ

μεταμορφωτική δόξα τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατόν νά ἀγνοηθεῖ ἀπό τόν ἄνθρωπον καί νά παραμερισθεῖ. Χτυπᾶ τήν θύραν τῆς δημιουργίας ἀπό τίς πρῶτες στιγμές τῆς κτίσεως. Ἔτσι, εἰς πείσμα ὄλων τῶν ἀνθρωποκεντρικῶν αὐτονομήσεων, ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, καί φυσικά αὐτός ὁ ἴδιος ὁ Χριστιανισμός εἰς τήν πληρότητά του, ζητᾶ νά σώσει καί νά μεταμορφώσει τήν φύσιν καί τήν ἱστορίαν, τό κορμί καί τήν ψυχήν τοῦ ἀνθρώπου.

Σήμερον συνειδητοποιοῦμε ὅτι ἔχει ξεπεραστεῖ ὁ νεωτερικός ἀνθρωπολογικός ὑπογραμμός (μεταμοντέρνα κατάστασις) καί ἀποκαλύπτεται ὁ ἀνθρωπολογικός φορέας τοῦ βυζαντινοῦ τριαδικοῦ ὑπογραμμοῦ: *τό Πρόσωπον*.

Τό πρόσωπον προσδιορίζει μία ὑπαρκτικήν πραγματικότητα. Τό πρόσωπον ὑποστασιάζει (συγκροτεῖ εἰς ὑπόστασιν, εἰς συγκεκριμένον ὑπαρκτικόν γεγονός) ἓνα τρόπον ὑπάρξεως. Τήν ἔκφρασιν «τρόπον ὑπάρξεως» τήν χρησιμοποιοῦμε διά νά ἐπισημάνουμε ὅχι μόνον τήν ὑπαρκτικήν πραγματικότητα τοῦ προσώπου, ἀλλά καί τήν ὑπαρκτικήν πραγματικότητα τῆς φύσεως. Ὀνομάζουμε «φύσιν» τήν ὑπαρκτικήν ὁμοείδεια, τόν κοινόν τρόπον ὑπάρξεως ὁμοειδῶν ὑποστάσεων.

Εἰς τήν περίπτωσιν τῶν προσωπικῶν ὑπάρξεων ἐπισημαίνουμε τήν ὁμοείδεια κοινῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν, ἀλλά ταυτοχρόνως καί τήν δυναμικήν ἑτερότητα τοῦ τρόπου ἐκφορᾶς ἢ πραγματώσεως αὐτῶν τῶν κοινῶν ἐνεργειῶν.

Κατανοοῦμε τήν ὑπαρκτικήν ἑτερότητα τοῦ προσώπου ὡς ἐλευθερίαν ἀπό τόν κοινόν καί ἀδιαφοροποίητον τρόπον ὑπάρξεως εἰς τήν φύσιν. Ἡ ὑπαρκτική ἑτερότης τοῦ προσώπου εἶναι καί προκαθορισμένη

ἀπό τήν φύσιν ἀλλά καί ἔχει τήν δυνατότητα ἀποδεσμεύσεως ἀπό τίς ἀναγκαιότητες πού ἐπιβάλλει ὡς ὑπαρκτικόν γεγονός ἡ ὁμοειδέεια τῆς φύσεως. Ἡ ὑπαρκτική ἐτερότης τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου βιώνεται μέσῳ τῶν ψυχικῶν ἐνεργειῶν τῆς κοινῆς φύσεως ὡς μοναδική, ἀνομοία καί ἀνεπανάληπτη «ταυτότης» κάθε προσώπου. Βιώνεται τόσο ὡς αὐτοσυνειδησία τοῦ κάθε προσώπου, ὡς ὑποκειμενική αὐτοεπίγνωσις, ὅσο καί ὡς ἐμπειρία λογικῆς καί δημιουργικῆς ἐτερότητος μοναδικότητος λόγου.

Ἡ ἐλευθερία τοῦ προσώπου ὡς ὀλότης σημαίνει ὅτι ἐνῶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις εἶναι ἐν fractal (μορφοκλασματικόν) τῆς φυσικῆς ὑπάρξεως, διαθέτει τήν δυνατότητα ἀποδεσμεύσεως ἀπό τό πεδίον τῆς ἀνάγκης πού ἐπιβάλλει ἡ ταυτότης αὐτή (ὑπαρκτική ἐτερότης). Ἡ προσωποκεντρική νοηματοδότησις τοῦ ὑποκειμένου εἶναι κβαντικῶς τύπου: *τό ὑποκείμενον εἶναι ἄτομο καί σχέσις συγχρόνως.*

Ἀπό τήν Κβαντικήν φυσικήν καί τήν Μή Γραμμικήν Δυναμικήν (θεωρία τοῦ χάους) μαθαίνουμε ὅτι «βλέπουμε τό περιβάλλον μας ὄχι ὅπως εἶναι εἰς τήν πραγματικότητα, ἀλλά ὅπως οἱ αἰσθήσεις μας ἐπιτρέπουν νά τό ἀντιληφθούμε». Ἡ ὕλη δέν εἶναι πλέον τό ἀναλλοίωτον σύμπλεγμα μορίων τοῦ Νεύτωνος, ἀλλά τό πύκνωμα ἐνός ενεργειακοῦ ρεύματος. Εἰς τό πλαίσιον τοῦ χωροχρόνου τοῦ Ἀϊνστάιν, ἡ ὕλη δέν ἀποτελεῖ μίαν ξεχωριστήν ὄντοτητα, ἀλλά μίαν ἰδιομορφίαν πεδίου.

Μέσῳ τοῦ συνόλου τῶν αἰσθήσεών μας δέν εἶναι δυνατόν νά ἀντιληφθῶμε παρά μόνο ἐν ἀπειροελάχιστον τμήμα τοῦ συμπαντικοῦ χώρου πού μᾶς περιβάλλει.

Ἡ ἀδυναμία αὐτή τῶν ἀνθρωπίνων αἰσθήσεων μᾶς ἀναγκάζει νά περιορίζουμε τόν κόσμον τῶν αἰσθητῶν ἐντυπώσεων μας εἰς ἓν πολύ μικρόν ὑποσύνολον τοῦ συμπαντικοῦ χώρου. Νά σχηματίζουμε δηλαδή αὐθαιρέτως, μέσῳ τῶν αἰσθήσεων μας, μίαν ἐλαχιστοτάτην εὐκλείδειαν ὑποκειμενικήν τομήν εἰς τό συνεχές μή εὐκλείδειον χωροχρονικόν γίνεσθαι, ἐντός τῆς ὁποίας δημιουργοῦμε ὅ,τι ὀνομάζουμε «Κόσμον τῶν αἰσθήσεων μας».

Ἡ πραγματική φύσις τοῦ τετραδιαστάτου μή Εὐκλείδειου Σύμπαντος εἶναι μή αἰσθητή καί περιγράφεται μόνο μέσῳ μαθηματικῶν σχέσεων.

Μή γραμμικότης ὑποδηλώνει τήν ιδιότητα ἐκεῖνη τοῦ φυσικοῦ γίνεσθαι ὅπου οἱ ιδιότητες τοῦ ὅλου εἶναι καινοφανεῖς, μή ἀναγνωσμένες προσθετικῶς εἰς τίς ιδιότητες τῶν ἐπί μέρους συστατικῶν. Ὀλιστικές, μή ἀναγώγιμες λειτουργίες.

Τό πέρασμα καί ἡ διάβασις ἀπό τό μή ὄν (κβαντικόν κενόν) πρός τό ὄν εἶναι μία κατ' ἐξοχήν ἀσύμμετρος λειτουργία πού προσδίδει, ὄντολογικόν περιεχόμενον εἰς τήν διάκρισιν τοῦ παρελθόντος ἀπό τό μέλλον. Ἡ ὄντολογική αὐτή διάκρισις μεταξύ παρελθόντος καί μέλλοντος εἰς τήν φυσικήν θεωρίαν ἔχει ὀνομασθεῖ βέλος τοῦ χρόνου καί ἀποτελεῖ τήν μεγαλύτερη ἴσως πρόκλησιν τῆς ὀρθολογικῆς περιγραφῆς τοῦ φυσικοῦ κόσμου.

Ὁ ὅρος ὄντολογική πιθανοκρατία δηλώνει τήν ὄντολογικήν καινοφάνειαν πού διαρκῶς εἰσάγει μέσα εἰς τό φυσικόν σύμπαν τό μέλλον καί ἡ ῥοή τοῦ χρόνου, ἢ ἄλλῶς τό κοσμικόν γίνεσθαι. Τό «σήμερον» ἢ τό «αὔριον» διαφέρει ὄντολογικῶς καί ὄχι ἀπλῶς ὑποκει-

μενικῶς ἀπό τό «ἐχθές». Ὁ κόσμος διαρκῶς μέ τρόπον ἀπρόβλεπτον καί ἀναίτιον ἐμπλουτίζεται ὑπαρκτικῶς καί ὄντολογικῶς, ὥστε ποτέ νά μήν εἶναι ἴδιος μέ τό παρελθόν του.

Τό νέον αὐτό φαινόμενο κατανοεῖται κυρίως ὡς μία πληροφοριακή διαδικασία πού συντονίζει μακρινά τμήματα ἑνός φυσικοῦ συστήματος εἰς ἑναρμονισμένην καί συνεπῆ κίνησιν πού δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ ὡς διαδικασία δράσης φυσικῶν δυνάμεων. Κατά ἄλλον τρόπον ἡ δύναμις ὑποκαθίσταται ἀπό τίς συσχετίσεις πού μποροῦν νά ἀναπτύσσουν τά δισεκατομμύρια μικροσυστήματα καί μάλιστα ὅταν αὐτά εὐρίσκονται ἀπομεμακρυσμένα χωρικῶς μεταξύ των, ὥστε νά μήν μποροῦν νά ἀλληλεπιδράσουν μέσῳ τοπικῶν δυναμικῶν διεργασιῶν.

Διά τό ζήτημα τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος ἢ τῆς ἐντελεχείας τοῦ Ἀριστοτέλους, οἱ Πατέρες τοῦ 4ου αἰῶνος ὀρθοτόμησαν.

Ἡ πρότασις των ξεκινᾷ ἀπό τήν ἀνατροπῆν τῆς ἀρχαίας ὄντολογίας εἰς τό θεμελιῶδες ζήτημα τῆς σχέσεως οὐσίας καί προσώπου. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τοὺς ἀρχαίους συγγραφεῖς, θέτουν πρῶτα τό πρόσωπον καί μετὰ τήν οὐσίαν. Διατηροῦν τήν ὑπερβατικότητα τῶν προτύπων, ἀλλά ἀπορρίπτουν τήν ὄντοτικότητά των. Ὑπερβαίνουν ἔτσι τόν Πλάτωνα καί τόν Ἀριστοτέλη: Τά πρότυπα εἶναι οἱ «Λόγοι τῶν ὄντων». Μή ὄντοτικές (φιλές) ἰδέες, ὅχι μέσα εἰς τά πράγματα, ἀλλά εἰς τόν «νοῦν τοῦ Θεοῦ», ὡς ποιητική τελική αἰτία αὐτῶν. Ὀντοτική (δηλαδή Πρόσωπο) εἶναι μόνο ἡ Ἰδέα πού ἔχει ὁ θεϊκός Νοῦς διά τόν ἑαυτόν του καί μέσῳ τῆς ὁποίας τά ὄντοποιεῖ: ὁ Υἱός-Λόγος.

Ἡ δημιουργία τῆς κτίσεως «ἐκ τοῦ μή ὄντος» καί ὄχι ἀπλῶς ἐκ τοῦ μηδενός συνιστᾶ τήν βασικὴν θέσιν τῆς πατερικῆς θεολογίας, ἐπί τῆς ὁποίας οἰκοδομήθηκε ἡ ὅλη θεώρησις τῆς ζωῆς, τῆς πίστεως, τῆς σωτηρίας. Μοναδική, αἰωνία καί ἀνεξάρτητη, ὡς αὐτοτελής ὑπαρξις, μή ὑποκειμένη εἰς ἀνάγκες καί χαρακτηριστικά τῆς φύσεως οὐσίας, ὁ Θεός δημιουργεῖ τὰ κτιστά ὄντα, τὰ ὁποία ὑφίστανται ὡς πραγματικότητα, καί μάλιστα «καλά λίαν».

Ἡ δημιουργία τῶν κτιστῶν ἀπορρέει ἀπό τήν θέλησιν καί ὄχι ἀπό τήν φύσιν τοῦ Θεοῦ, ἡ κτίσις συνδέεται μέ τήν δημιουργικὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ, τῆς ὁποίας συνιστᾶ ἀποτέλεσμα ἐκ τοῦ μή ὄντος.

Τό «ἄτομον» εἶναι ἔννοια ληφθεῖσα ἐκ τοῦ νευτωνείου παραδείγματος.

Πρόσωπον: προσδιορίζει μίαν ὑπαρκτικὴν πραγματικότητα. Τό πρόσωπον ὑποστασιάζει (συγκροτεῖ εἰς ὑπόστασιν, εἰς συγκεκριμένον ὑπαρκτικόν γεγονός) ἓνα τρόπον ὑπάρξεως. Τήν ἔκφρασιν «τρόπος ὑπάρξεως» τήν χρησιμοποιοῦμε διὰ νά ἐπισημάνουμε ὄχι μόνον τήν ὑπαρκτικὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου, ἀλλά καί τήν ὑπαρκτικὴν πραγματικότητα τῆς φύσεως. Ὀνομάζουμε «φύσιν» τήν ὑπαρκτικὴν ὁμοείδειαν, τόν κοινόν τρόπον ὑπάρξεως ὁμοειδῶν ὑποστάσεων.

Ἡ ὑπαρκτικὴ ἑτερότης τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου βιώνεται μέσῳ τῶν ψυχικῶν ἐνεργειῶν τῆς κοινῆς φύσεως ὡς μοναδική, ἀνομοία καί ἀνεπανάληπτη «ταυτότης» τοῦ κάθε προσώπου. Βιώνεται τόσο ὡς αὐτοσυνειδησία ἑτερότητος, ὡς ὑποκειμενικὴ αὐτοεπίγνωσις, ὅσον καί ὡς ἐμπειρία λογικῆς καί δημιουργικῆς ἑτερότητος, μοναδικότητος λόγου. Ἡ ἐλευθερία τοῦ

προσώπου ὡς ὀλότης σημαίνει ὅτι, ἐνῶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις εἶναι ἐν fractal τῆς φυσικῆς ὑπάρξεως, διαθέτει τὴν δυνατότητα ἀποδεσμεύσεως ἀπὸ τὸ πεδίου τῆς ἀνάγκης πού ἐπιβάλλει ἡ ταυτότης αὐτή (ὑπαρκτική ἐτερότης).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α) ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΟΣ

Ἄδραχτᾶς Βασίλειος, *Ἡ πολιτική διάσταση τῆς ἐσχατολογίας*, στόν τόμο *Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία*, ἐκδ. ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ, Ἀθήναι, 2001.

Ἀνθολογία ἐπιστημονικῆς φαντασίας, ἐκδ. ΚΑΚΤΟΣ, Ἀθήναι 1978.

Ἀραγεώργης Ἄρης, *Παραδοξολογίες καί Παιχνίδια*, ἐκδ. ΝΕΦΕΛΗ, Ἀθήναι, 2019.

Bertola F. καί Umberto Curi, *Ἡ ἀνθρωπική ἀρχή: ἐργασίες τοῦ δεύτερου συνεδρίου γιά τὴν κοσμολογία καί τὴ φιλοσοφία*, ἐκδ. ΣΥΝΑΛΜΑ, Ἀθήναι, 1999.

Βλέτσης Ἀθανάσιος, *Τό προπατορικόν Ἀμάρτημα στή Θεολογία τοῦ γίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, ἐκδ. ΤΕΡΤΙΟΣ, Θεσσαλονίκη, 1998.

Burkert Walter, *Ἡ δημιουργία τοῦ Ἱεροῦ*, ἐκδ. ΕΝΑΛΙΟΣ, Ἀθήναι, 1996.

Γερούκαλης Δημήτριος, Κ., *Πρόσωπο, Προβληματική ἐξόδου ἀπὸ τὴν κρίση τῆς νεωτερικότητας*, ἐκδ. TREMENDUM, Ἀθήναι, 2010.

Γερούκαλης Δημήτριος, Κ., ἐπιμ., *Πρόσωπον πρὸς Πρόσωπον*, ἐκδ. ΑΡΜΟΣ, Ἀθήναι, 2013

Γερούκαλης Δημήτριος, Κ., *Τό συμβολικό, τό φαντασι-
ώδες και ή ύπέρβασις του έαυτου: έσχατολογία τής ζωής*,
α) Συνέδριον e-life, Άθηναι 6-7 Νοεμβρίου 2015, β)
ANTIΦΩΝΟ (www.antifono.gr, 16 Νοεμβρίου 2015).

Γερούκαλης Δημήτριος, Κ., *Άνθρωπος και περιβάλλο-
ν, Πειραιϊκή Έκκλησία*, τ. 297, σελ. 23, 2017.

Γερούκαλης Δημήτριος, Κ., έπιμ., *Μετάνθρωπος*,
συλλογικό, έκδ. ΑΡΜΟΣ, Άθηναι. 2018.

Γερούκαλης Δημήτριος, Κ., *Η δομή τής βασικής
ψυχικής συγκρούσεως ως Άδαμικό πλέγμα*, ιστότοπος
Όρθόδοξη Όμάδα Δογματικής Έρευνας (https://www.oodegr.com/oode/psychotherap/koin_provl/plegma1.htm),
Δεκέμβριος 2005.

Γερούκαλης Δημήτριος, Κ., *Τό άδιέξοδο του Εύκλει-
δειου Άριστοτελικού κόσμου και ή θεολογία των
Πατέρων*, ιστότοπος Θεολογικά και άλλα τινά, Atha-
nasios Moustakis' blog (https://amoustakis.wordpress.com/2012/09/26/euklidios_aristotelikos_kosmos_theologia_pateron/), 26 Σεπτεμβρίου 2012).

Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Κοινωνία Θεώσεως*, έκδ.
ΔΟΜΟΣ, Άθηναι, 2001.

Γιανναράς Χρήστος, *Τό Πρόσωπο και ό Έρωσ*,
έκδ. ΔΟΜΟΣ, Άθηναι, 1987.

Γουνελάς Σωτήρης, *Άντιχριστιανισμός*, έκδ. ΑΡΜΟΣ,
Άθηναι, 2009.

Γουνελάς Σωτήρης, *Όψεις του παγκοσμίου και
του έλληνικού γίγνεσθαι*, έκδ. ΑΡΜΟΣ, Άθηναι, 2009.

Casti John, Depauli Werner, *Γκέντελ, μιά ζωή λο-
γικής*, έκδ. LIBERAL BOOKS, Άθηναι, 2011.

Chaitin Gregory, *Μεταμαθηματικά. Τά μυστικά του
άριθμου Ω*, έκδ. ΤΡΑΥΛΟΣ, Άθηναι, 2005.

Chesterton Gilbert-Keith, *Ὁ αἰώνιος ἄνθρωπος*, ἐκδ. ΙΩΝΑΣ, Πρέβεζα, 2021.

Δανέζης Μάνος, *Ὁ Παράξενος Κόσμος τοῦ Sir William Crookes*, ἐκδ. ΔΙΑΥΛΟΣ, Ἀθήναι, 2017.

Δανέζης Μάνος καί Θεοδοσίου Στράτος, *Ἡ κοσμολογία τῆς Νόησης*, ἐκδ. ΔΙΑΥΛΟΣ, Ἀθήναι, 2003.

Δανέζης Μάνος καί Θεοδοσίου Στράτος, *Τό μέλλον τοῦ παρελθόντος μας*, ἐκδ. ΔΙΑΥΛΟΣ, Ἀθήναι, 2005.

Δανέζης Μάνος καί Θεοδοσίου Στράτος, *Ἔτσι βλέπω τόν κόσμο*, ἐκδ. ΔΙΑΥΛΟΣ, Ἀθήναι, 2018.

Davies Paul, *Θεός καί μοντέρνα Φυσική. Ἡ Θρησκεία μέσα ἀπό τό πρίσμα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης*, ἐκδ. ΚΑΤΟΠΤΡΟ, Ἀθήναι, 2009.

Deleuze Gilles, *Ἡ πτύχωση, ὁ Λάμπνιτς καί τό μπαρόκ*, ἐκδ. ΠΛΕΘΡΟΝ, Ἀθήναι 2006.

Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία, συλλογικό ἔργο, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, ἐκδ. ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ, Ἀθήναι, 2003.

Ἐλλύλ Ζάκ, *Τό τεχνικό σύστημα*, ἐκδ. ΑΛΗΣΤΟΥ ΜΝΗΜΗΣ, Ἀθήναι, 2012.

Ζάχαρου Ζαχαρία, ἀρχιμ., *Ἀναφορά στή Θεολογία τοῦ γέροντος Σωφρονίου, Ἱερά Σταυροπηγιακή Μονή Τιμίου Προδρόμου*, Ἔσσεξ, 2000.

Ζιάκας Θεόδωρος, ἀρθρογραφία στόν ιστότοπο ANTIΦΩΝΟ (www.antifono.gr).

Ζιάκας Θεόδωρος, *Ἡ ἐκλειψη τοῦ ὑποκειμένου*, ΑΡΜΟΣ, Ἀθήναι, 2001.

Ζιάκας Θεόδωρος, *Μιά μεταφυσική ἐπανάσταση*, στό περιοδ. ΑΒΑΤΟΝ, τ. 90, 2009.

Ζιάκας Θεόδωρος, *Ὁ σύγχρονος μηδενισμός*, ἐκδ. ΑΡΜΟΣ, Ἀθήναι, 2008.

Ζιράρ Ρενέ, Έθεώρουν τόν σατανάν ώς άστραπήν, έκδ. ΕΞΑΝΤΑΣ, Άθήναι, 2002.

Ζώης Ίωάννης, α) Θεολογία και θεμελιώδεις έπιστήμες I. Θεολογία και μαθηματική λογική, β) Θεολογία και θεμελιώδεις έπιστήμες, II. Θεολογία και κοσμολογία, εισαγωγικά κείμενα διά τόν τόμον Πρόσωπον (συγγραφεύς Δημήτριος Κ. Γερούκαλης), έκδ. TREMENDUM, Άθήναι, 2010.

Ζώης Ίωάννης, άρθρογραφία στόν ιστότοπο ANTIΦΩΝΟ (www.antifono.gr).

Ζώης Ίωάννης, προσωπική επικοινωνία, 2014.

Goedel Kurt, Τό θεώρημα μή πληρότητας, έκδ. ΔΡΟΜΩΝ, Άθήναι, 2018.

Θεοφίλου Δημήτριος, Π., Τρανσουμανισμός, τεχνο-θεολογία, ανθρώπινο πρόσωπο και θεολογική νοσηματοδότηση, ιστότοπος ANTIΦΩΝΟ (www.antifono.gr), 2011.

Κακλαμάνης Γεράσιμος, Τό Άνατολικόν ζήτημα σήμερα, έκδ. 21ου, Άθήναι, 1998.

Καραμπελιάς Γιώργος, Θεμελιώδης Παρέκκλιση, έκδ. ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Άθήναι, 2004.

Καρδάρης Δημήτρης, Διαφορική τοπολογία και κβαντική θεωρία πεδίου, πτυχιακή έργασία, ΕΜΠ, Άθήναι, 2010.

Καψωμένος Έρατοσθένης, Τό έλληνικό πολιτισμικό πρότυπο και ή κρίση τοῦ σύγχρονου δυτικού πολιτισμοῦ, ιστότοπος ΕΘΝΟΛΟΓΙΚΟ ΜΟΥΣΕΙΟ ΘΡΑΚΗΣ (<https://emthrace.org/>), 2010.

Κίρκεγκωρ Σαίρεν, Γιά τό μυστήριο τοῦ ανθρώπου, ΑΝΑΛΟΓΙΟ-ΕΥΘΥΝΗ, Άθήναι, 2002.

Κοντογιώργης Γιώργος, Τό έλληνικό κοσμοσύστημα, τ. Α΄-ΣΤ΄, έκδ. ΣΙΔΕΡΗΣ, Άθήναι, 2006-2021.

Κορναράκης Ἰωάννης, *Ἐγχειρίδιον Ποιμαντικῆς Ψυχολογίας*, ἐκδ. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗ, Θεσσαλονίκη 1993.

Κορναράκης Ἰωάννης, *Θέματα Ποιμαντικῆς Ψυχολογίας III*, ἐκδ. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗ, Θεσσαλονίκη 1998.

Κυριαζόπουλος Δ. Σπυρίδων, *Προλεγόμενα εἰς τὴν ἐρώτησιν περὶ Θεοῦ*, ἐκδ. ΓΡΗΓΟΡΗ, Ἀθήναι, 2000.

Levy Pierre, *Δυνητικὴ πραγματικότητα*, ἐκδ. ΚΡΙΤΙΚΗ, Ἀθήναι, 2001.

Λόσκι Βλαδίμηρος, *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, ἐκδ. Β. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη, 1974.

Λόσκι Βλαδίμηρος, *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, ἐκδ. Ἴ. Μ. Νικοπόλεως, Πρέβεζα, 2004.

Lossky Vladimir, *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἐκκλησιαστικὸ Ἴδρυμα Εὐαγγελιστῆς Μάρκος, Θεσσαλονίκη, 2007.

Μαργιώρου Μαρία, *Σύγχρονα ψέματα καὶ ἀρχαῖες ἀλήθειες*, ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Ἀθήναι, 2016.

Μάξιμος Ὁμολογητῆς, *Μυσταγωγία*, στή σειρά *J.P. Mingé, Patrologiae Cursus Completus (Series Graeca)* 91.657-720.

Ματσούκας Νίκος, *Ἐπιστῆμες, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν ἐξαήμερο τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, ἐκδ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ, Θεσσαλονίκη, 1992.

Ματσούκας Νίκος, *Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κοιμημένων*, ἐκδ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ, Θεσσαλονίκη, 1992.

Ματσούκας Νίκος, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, ἐκδ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ, Θεσσαλονίκη, 2002.

Ματσούκας Νίκος, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ θεολογία*, τ. Α', Β', Γ', ἐκδ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ, Θεσσαλονίκη, 2005.

Μέσκος Γεώργιος Ἀρσένιος, *Ἡ ὑπόθεση τῶν Λογιῶν Κβάντων*, ἐκδ. ΑΡΜΟΣ, Ἀθήναι, 2007.

Μέσκος Γεώργιος Άρσένιος, *Η αγιότητα και ό πολιτισμός τής πληροφορίας, Η «Καινή» ζωή στον «Νέο» κόσμο*, ΑΡΜΟΣ, Άθήναι, 2015.

Μητραλέξης Σωτήρης, Paul Tyson, Peter Harrison (έπιμ.), *Πέρα από τήν έπιστήμη και τή θρησκεία*, έκδ. ΡΟΠΗ, Θεσσαλονίκη, 2020.

Moffet Stephen Lloyd, *Όμορφιά από τίς στάχτες*, έκδ. ΙΩΝΑΣ, Πρέβεζα, 2015.

Μπεκριδάκης Δημήτριος, *Άπόπειρα διερεύνησης τών θεολογικών όρων άρθρωσης του τεχνικού φαινομένου*, ιστότοπος ΑΝΤΙΦΩΝΟ (www.antifono.gr), 2010.

Ντούγκιν Άλέξανδρος, *Η Τέταρτη Πολιτική θεωρία*, έκδ. ΕΣΟΠΤΡΟΝ, Άθήναι, 2013.

Όρθοδοξία και Φυσικές Έπιστήμες, συλλογικό έργο, έκδ. ΣΑΒΒΑΛΑΣ, Άθήναι, 1996.

Παναγιωτόπουλος Πέτρος, *Φυσικές έπιστήμες και θεολογία, τομές και άσυμβατότητες*, Θεσσαλονίκη, 2010 (διδ. διατριβή ΑΠΘ).

Παπαδοπούλου-Τσανανά Όλυμπιάς, *Η άνθρωπολογία του Μεγάλου Βασιλείου*, έκδ. Π.Ι.Π.Μ., Θεσσαλονίκη, 1970.

Παπαθανασίου Άθανάσιος, *Η ρήξις μέ τό μηδέν*, έκδ. ΑΡΜΟΣ, Άθήναι, 2015.

Παύλος Γεώργιος, *Νόστος άσύμμετρος προσώπου, Άνθρωπος και Κόσμος*, έκδ. ΔΟΜΟΣ, Άθήναι, 1994.

Peat David F., Briggs John, *Μία αίρετική άποψη για τό χάος στην καθημερινή μας ζωή*, έκδ. ΤΡΑΪΛΟΣ, Άθήναι, 2018.

Πλεξίδης Ίωάννης, *Πρόσωπο και φύση*, έκδ. ΝΗ-ΣΙΔΕΣ, Σκόπελος, 2001.

Πλεξίδας Ἰωάννης, *Ἡ μετασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου*, ΠΡΟΤΥΠΕΣ ΘΕΣΣΑΛΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Τρίκαλα, 2007.

Πολυχρονίδης Ἀθανάσιος, *Οἱ θεολογικὲς συντεταγμένες τῶν νευροεπιστημῶν*, 2010 (διδ. διατριβὴ ΑΠΘ).

Πρεβελάκης Γεώργιος Στυλιανός, *Ποιοὶ εἴμαστε; Γεωπολιτικὴ τῆς ἐλληνικῆς ταυτότητας*, ἐκδ. ΕΚΟΝΟΜΙΑ, Κέρκυρα, 2016.

Rovelli Carlo, *Ἡ πραγματικότητα δὲν εἶναι αὐτὸ πού φαίνεται. Ἀπὸ τὸν Δημόκριτο στὴν κβαντικὴ βαρύτητα*, ἐκδ. ΠΑΤΑΚΗ, Ἀθήναι, 2017.

Rowan William, *Τὸ μυστικὸ τῆς ἐρήμου*, ἐκδ. ΕΝ ΠΛΩ, Ἀθήναι, 2017.

Rucker Rudy, *Τὸ ἄπειρο καὶ ὁ Νοῦς*, ἐκδ. ΠΕΚ, Ἡράκλειο, 2017.

Ρωμανίδης Ἰωάννης, π., *Τὸ Προπατορικὸν Ἀμάρτημα*, ἐκδ. ΔΟΜΟΣ, Ἀθήναι, 2^η1992.

Ρωμανίδης Ἰωάννης, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, ἐκδ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ, Θεσσαλονίκη, 1999.

Ρωμανός Κωνσταντῖνος, *Ἀπολιθωμένη ζωὴ*, ἐκδ. ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ, Ἀθήναι, 2002.

Σάγκαν Κάρλ, *Οἱ δράκοι τῆς Ἑδέμ*, ἐκδ. Ν. ΡΑΠΤΗΣ, Ἀθήναι, 1989.

Sahlins Marshall, *Ἡ δυτικὴ ψευδαίσθηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης*, ἐκδ. 21ος, Ἀθήναι, 2010.

Sahlins Marshall, *Χρήσεις καὶ καταχρήσεις Βιολογίας*, ἐκδ. ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Ἀθήναι, 2019.

Sequeri Pierangelo, *Ἐνάντια στὰ σύγχρονα εἰδῶλα*, ἐκδ. ΑΡΜΟΣ, Ἀθήναι, 2017.

Σέρραρτ Φίλιππος, *Θάνατος καὶ Ἀναστάσις τῆς ἱερῆς κοσμολογίας*, ἐκδ. ΕΝ ΠΛΩ, Ἀθήναι, 2008.

Spengler Oswald, *Η παρακμή τής Δύσης*, έκδ. ΤΥ-ΠΩΗΤΩ, Άθηναι, 2004.

Τσακίρη Άμαλία, *Η συνείδηση ως αναδυόμενο φαινόμενο: έρευνητική άνασκόπηση θεωριών και μηχανισμών ανάδυσης*, Διπλωματική Έργασία, ΕΚΠΑ, 2010.

Τσάκωνα Έλένη, *Άπό τήν βιβλική κτισιολογία στη θεωρία τών πάντων του Stephen Hawking*, Διπλωματική Έργασία, ΕΑΠ, 2019.

Φλωρένσκυ Παύλος, *Η αντίστροφη προοπτική, τό είκονοστάσι*, έκδ. ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Άθηναι, 2002.

Woodcock A., Davis M., *Θεωρία τών καταστροφών*, έκδ. ΔΑΙΔΑΛΟΣ, Άθηναι, 1988.

2) ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΟΣ

Athanasopoulos Constantinos, *Triune God: Incomprehensible but Knowable—The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, έκδ. CAMBRIDGE SCHOLARS PUBLISHING, 2015.

Barrow John και F. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, έκδ. OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford, 1986.

Burton Isabella Tara, *Strange Rites: New Religions for a Godless World*, έκδ. PUBLIC AFFAIRS, 2022.

Clayton Philip, *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*, έκδ. OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford, 2004.

Clayton Philip και Paul Davies (έπιμ.), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, έκδ. OXFORD, N.Y., 2005.

Desmond Timothy, *Psyche and Singularity*, ἐκδ. PER-SISTENT PRESS, 2018.

Dhushara, ιστότοπος (<https://www.dhushara.com/>).

Dodds Joseph, *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos: Complexity Theory, Deleuze, Guattari and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*, ἐκδ. ROUTLEDGE, N.Y., 2011.

Dreher Rod, υπεύθυνος και άρθρογράφος στον ιστότοπο *THE AMERICAN CONSERVATIVE* (<https://www.theamericanconservative.com/dreher/>).

Eccles John C., *How the SELF Controls Its BRAIN*, ἐκδ. SPRINGER, N.Y., 1994.

Forberg L. James, *Quantum Consciousness And Your Immortality*, ἐκδ. EXLIBRIS COMPANY, U.S.A., 2006.

Gödel Kurt, *Collected Works, v. I-IV*, ἐκδ. OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford, 1994.

Goldstein Rebecca, *Incompleteness*, ἐκδ. ATLAS BOOKS, N.Y., 2005.

Hayles Katherine, *How we became posthumans: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, ἐκδ. THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, U.S.A., 1999.

Hawking S.W. και G.F.R. Ellis, *The Large Scale Structure of Spacetime*, ἐκδ. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1980.

Hill Jason, *Beyond blood indents*, ἐκδ. LEXINGTON BOOKS, N.Y., 2009.

Kaethler Andrew και Sotiris Mitralaxis (ἐπιμ.), *Between Being and Time: From Ontology to Eschatology*, ἐκδ. FORTRESS ACADEMIC, 2019.

Kurzweil Ray, *The age of Spiritual Machines*, ἐκδ. VIKING, N.Y., 1999.

Kurzweil Ray, *The Spirituality is here*, έκδ. DUCK-WORTH OVERLOOK, U.K., 2008.

Manousakis John Panteleimon, άρχιμ., *God after Metaphysics*, έκδ. INDIANA UNIVERSITY PRESS, Indiana, 2007.

Minky Marrium, *The Emotion Machine*, έκδ. SIMON AND SCHUSTER, N.Y., 2009.

Morowitz, Harold J., *The Emergence of Everything: How the World Became Complex*, έκδ. OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2002.

O' Murchu Diarmuid, *Quantum Theology: Spiritual Implications of the New Physics*, έκδ. CROSSROAD Pbl, N.Y., 1997.

Perrerell Robert, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, έκδ. INTELLECT BRISTOL, U.K., 2003.

Penrose R., *The Road to Reality*, έκδ. OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford, 2007.

Penrose R. και W. Rindler, *Spinors and Spacetime*, τ. I & II, έκδ. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1990.

Plantinga Alvin, *The Nature of Necessity*, Clarendon Library of Logic and Philosophy, έκδ. OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford, 1979.

Tasic Vladimir, *Mathematics and the Roots of Post-modern Thought*, έκδ. OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford, 2001.

The Bible According to Einstein: A Scientific Complement to the Holy Bible for the Third Millennium, έκδ. JUPITER SCIENTIFIC, N.Y., 1999.

Tipler Frank, The Omega point answers to Panneberg's questions for scientists, *J. Rel. Sc.*, vol. 24, 1599, 1989, p. 217-253.

Tipler Frank, Inevitable existence and inevitable Godness of the singularity, *Journal of Conciousness*, vol. 19, no 1-2, 2012, σσ 183-193.

Tipler Frank, The Omega Point and Christianity, *Gamma*, Vol. 10, No. 2 (April 2003), σσ 14-23 (<http://www.geocities.ws/theophysics/tipler-omega-point-and-christianity.html>).

Tipler Frank, *The Physics of Christianity*, ἐκδ. DOUBLE DAY, N.Y., 2007.

Tipler Frank, *The Physics of Immortality*, ἐκδ. ANCHOR BOOKS, N.Y., 1995.

Tuszynskied Jack, *The Emerging Physics of Conciousness*, ἐκδ. SPRINGER, 2008.

Van Der Heiden Gert-Jan, *Ontology after Ontotheology: Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy*, ἐκδ. DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, Pennsylvania, 2014.

Wolfe Cary, *What Is Posthumanism?*, ἐκδ. UNIVERSITY OF MINNESOTA PRESS, Minnesota, 2009.

ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ ΟΛΟΥ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ
ΞΕΒΟΛΕΥΤΕΙΤΕ!

ΤΟ ΟΡΑΜΑ ΜΙΑΣ «ΝΕΑΣ» ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ JOHANN BAPTIST METZ
ΚΑΙ ΤΟΥ JÜRGEN MOLTSMANN

Δημήτρη Ουλή

1. Εισαγωγικά: Ονομάτων Επίσκεψις

Ας αποσαφηνίσουμε αφετηριακά ότι το αντικείμενο της έρευνάς μας δεν είναι η «πολιτική θεολογία» κατά μία γενική και αόριστη έννοια, αλλά η *Νέα Πολιτική Θεολογία*¹: ένα διακριτό θεολογικό ρεύμα, το οποίο αρθρώνεται στους χώρους του Καθολικισμού και του Προτεσταντισμού από τη δεκαετία του '60 και εφεξής, σπονδυλώνεται γύρω από ιδιαίτερα πεδία προβληματισμού, υπακούει σε σαφείς επιστημολογικές δεσμεύσεις και απευθύνει συγκεκριμένα αιτήματα προς τη θεολογία, ως ακαδημαϊκό κλάδο. Για να κατανοήσουμε επομένως την ιδιαιτερότητα της ΝΠΘ οφείλουμε εξ αρχής να προβούμε σε μια δυναμική

1. Στο εξής ΝΠΘ.

χειρονομία αντιδιαστολής τόσο προς τις «παλαιές» πολιτικές θεολογίες (αρχαίες και σύγχρονες²), όσο και προς δημοφιλείς καρικατούρες της θεολογικής επιφυλλιδογραφίας:

Ο όρος πολιτική θεολογία έχει σήμερα στη Δύση ένα πολύ συγκεκριμένο περιεχόμενο: σημαίνει μια ομάδα ή «σχολή» θεολόγων, που ζητάνε να ερμηνεύσουν το ευαγγελικό κήρυγμα για τη σωτηρία του ανθρώπου με τις κατηγορίες που προσφέρουν οι σύγχρονες πολιτικές θεωρίες, κυρίως από το χώρο της μαρξιστικής και νεομαρξιστικής αριστεράς.

[Γιανναράς: 1983: 9]

Θα ήμασταν οι πρώτοι που θα εύχονταν τα πράγματα να ήταν τόσο απλά· πολύ φοβούμαστε, ωστόσο, ότι η αισιοδοξία του επιφυλλιδογράφου σχετικά με το «συγκεκριμένο» περιεχόμενο της πολιτικής θεολογίας εκφράζει περισσότερο έναν δικό του ευσεβή πόθο, παρά ανταποκρίνεται σε κάποια έμπεδη πραγματολογική ενημερότητα. Κι ακόμη, έχουμε τη βásiμη υποψία ότι οι εκπρόσωποι της θεολογικής αυτής «σχολής» θα αισθάνονταν τουλάχιστον ενοχλημένοι απέναντι στον ισχυρισμό ότι ολόκληρο το θεωρητικό τους εγχείρημα δεν αποτελεί παρά μία (νεο)μαρξιστική επανερμηνεία του ευαγγελικού κηρύγματος. Μία μελέτη της ΝΠΘ η οποία θα εκκινούσε όχι από εγκυκλοπαιδικά λήμματα και προαποφασισμένες θέσεις, αλλά από το κατατεθειμένο έργο των εκπροσώπων της, θα μπορούσε να μας βοηθήσει να αντιπαρέλθουμε ανάλογες ανακρίβειες –τις οποίες θα μπαίναμε

2. Για τις «παλαιές» πολιτικές θεολογίες, βλ. παρακάτω [§3.1].

στον πειρασμό να συνοψίσουμε στις ακόλουθες πέντε προτάσεις:

1. Η ΝΠΘ δεν είναι μια θεολογική απολογητική της κρατικής κυριαρχίας, όπως αυτή απαντάται στο έργο του Thomas Hobbes, ούτε μία περαιτέρω θεωρητικοποίηση της «πολιτικής θεολογίας» τού Carl Schmitt [1994]. Αντιθέτως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι επιχειρεί να συγκροτηθεί ως το αντίπαλον δέος τόσο του χομπσιανού, όσο και του σμιτιανού αφηγήματος.
2. Η ΝΠΘ δεν είναι μία θεολογική κριτική της εξουσίας, η οποία δανείζεται τις αναλυτικές της κατηγορίες από τη (νεο)μαρξιστική σκέψη, προκειμένου να προσδώσει έναν πιο «ριζοσπαστικό» τόνο στη ρητορική της.
3. Η ΝΠΘ δεν είναι μια προσπάθεια να αναγνωσθεί η Αγία Γραφή μονάχα ως πολιτικό μανιφέστο, δεν συνοψίζει το θεολογικο-πολιτικό επιχείρημα της χριστιανοδημοκρατίας, αλλά ούτε και φιλοδοξεί να συγκροτηθεί ως το πολιτικό «σύστοιχο» της χριστιανικής ευσέβειας.
4. Η ΝΠΘ δεν είναι μία θεολογική επικαιροποίηση του κινήματος του Κοινωνικού Ευαγγελίου (Social Gospel), αλλά ούτε και μια σύνοψη ή θεολογική αποδελτίωση της κοινωνικής διδασκαλίας της Εκκλησίας.
5. Η ΝΠΘ δεν είναι μία θεολογική προβληματοποίηση των σχέσεων Εκκλησίας-Κράτους, αλλά ούτε κι ένας λόγος, ο οποίος επιχειρεί να στοχαστεί κάποιο ιδεώδες μοντέλο «αρμονικής» συνεργασίας μεταξύ τους.

Φυσικά, οι προτάσεις είναι ιδεοτυπικές: ρητά ή υπόρρητα, κάθε σοβαρή εκφορά της ΝΠΘ προϋποθέτει μια θεωρία κυριαρχίας (ακόμα κι όταν αντιτίθεται σε αυτήν), προσβλέπει στην ανάδυση ενός νέου πολιτικού ήθους, στοιχειοθετεί μία κριτική της εξουσίας, υπαινίσσεται μία συγκεκριμένη αντίληψη περί κοινωνικής δικαιοσύνης και προβληματοποιεί εκ νέου τη σχέση της Εκκλησίας με το Κράτος. Καμία από τις παραπάνω θεματικές, ωστόσο, δεν διαφοροποιεί ειδητικά τη ΝΠΘ από άλλα θεολογικά ρεύματα. Αν θα έπρεπε εν τούτοις να επιμείνουμε στα φαινομενολογικά γνωρίσματα της ΝΠΘ, τότε πιστεύουμε ότι θα ήταν σωστότερο να μην τα αντιμετωπίσουμε εξ αρχής ως προεξοφλημένα γραμμάτια, αλλά να τους επιτρέψουμε να αναδυθούν κατά τρόπο φυσικό και αβίαστο, μέσα από το ίδιο το έργο των πολιτικών θεολόγων. Ύπακούοντας σε μία τέτοια μεθοδολογική δέσμευση, επιλέξαμε να ασχοληθούμε με δύο εξόχως αντιπροσωπευτικά κείμενα του συγκεκριμένου θεολογικού ρεύματος: το *Πάθος για το Θεό* του Johann Baptist Metz, από τη μεριά του Καθολικισμού· και τον *Θεό για μία Εκκοσμικευμένη Κοινωνία*, του Jürgen Moltmann, από τη μεριά του Προτεσταντισμού.

2. *Johann Baptist Metz: Ένα Ρέχβιεμ για τον Ιδεαλισμό*

Το βιβλίο του J. B. Metz *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity* [1988]³ αποτελεί κατά τη γνώμη μας ίσως την πιο μεστή και κα-

3. Στο εξής PFG.

τατοπιστική σύνοψη των ιδιαιτέρων επιστημολογικών διερωτήσεων και σκοποθεσιῶν της ΝΠΘ –και υπ’ αυτήν την έννοια, το θεωρούμε παραδειγματικό για την εδῶ διερεύνησή μας. Ακόμα και μια «διαγώνια» ανάγνωση του βιβλίου μπορεί να μας πείσει για τη θεολογική ωριμότητα του συγγραφέα του, ο οποίος καθολικεύει χωρίς να γενικεύει, συνθέτει χωρίς να ολοποιεί και υποστηρίζει σθεναρά τις απόψεις του χωρίς να δογματίζει. Ακόμα πιο σημαντική από τη θεολογική ωριμότητα του βιβλίου θεωρούμε, ωστόσο, την *κηρυγματική του αμεσότητα*: την πρόθεσή του δηλαδή να αρθρώσει έναν λόγο βιωματικό και ενημερωμένο, προκειμένου να κοινοποιήσει τις αγωνίες του όχι απλῶς στη συντεχνία των ακαδημαϊκῶν θεολόγων, ἀλλὰ σε ένα ετερόκλητο κοινό ποικίλων ιδεολογικῶν κατευθύνσεων, το οποίο προβληματίζεται σοβαρά για τις προοπτικές του Χριστιανισμού στο σύγχρονο κόσμο. Το πλεονέκτημα αυτό δεσμεύει εξ αρχῆς το συγγραφέα του σε μία προσεκτική σκόπευση του αντικειμένου του, η οποία δεν περιορίζεται απλῶς να τοποθετήσει τη ΝΠΘ μέσα στο ιστορικό της συγκείμενο, ἀλλὰ επιθυμεί παράλληλα να πιστοποιήσει την τομῆ που αυτή εισάγει μέσα στον ἴδιο τον κορμό της ρωμαιοκαθολικῆς θεολογίας. Για το λόγο αυτό, ο Metz αποσαφηνίζει ἤδη από το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του, ὅτι η ΝΠΘ αναδύθηκε στο θεολογικό ὀρίζοντα του Καθολικισμού ως ἓνα «διορθωτικό» ἀπέναντι σε ὅλες τις μη-καταστασιακές (situationless) θεολογίες. Με το συγκεκριμένο ὄρο, ο Metz εννοεί ὅλες ἐκεῖνες τις ιδεαλιστικές θεολογίες, οἱ ὁποῖες «οχυρώνονται πίσω ἀπὸ κλειστά συστήματα» [PFG:23] και θεωροῦν ὅτι η ταυτότητα του ἀνθρώπου εἶναι μία ἀποτελεσμένη

ουσία (res finita), δοσμένη σε αυτόν εξαρχής και ανεξάρτητη από πολιτισμικές εγγραφές, σωματικές έξεις, ιστορικά συμβάντα, ρήξεις και μνήμες. Ως δύο από τα πλέον αντιπροσωπευτικά παραδείγματα τέτοιων μη-καταστασιακών και ιδεαλιστικών θεολογιών, ο Metz αναφέρει το νεοσχολαστικό και το υπερβατολογικό/υπαρξιακό [PFG:31].

Είναι αλήθεια ότι το νεοσχολαστικό παράδειγμα υπηρέτησε με υποδειγματική συνέπεια την Εκκλησία κατά τον 19ο αιώνα· η κανονικοποίησή του όμως ως επίσημης θεολογικής εκφοράς του Καθολικισμού και η επιστράτευσή του στον πολιτισμικό αγώνα κατά του «μοντερνισμού», εξέθεσε ανεπανόρθωτα τον νεοσχολαστικισμό σε αιτιάσεις παραδοσιαρχίας (traditionalism), ενώ παράλληλα τον εξώθησε στην άρθρωση ενός λόγου αμυντικού και απολογητικού, ο οποίος παρέσχε θεολογική νομιμοποίηση σε νεοσυντηρητικές ηθικές και πολιτικές αντιλήψεις. Ο Metz θεωρεί ότι ο νεοσχολαστικισμός ευθύνεται πρωτίστως για την πνευματική και κοινωνική απομόνωση της Καθολικής Εκκλησίας κατά τον 20ό αιώνα, καθώς και για την κατίσχυση ενός πνεύματος «αμυντικού ζηλωτισμού» [PFG: 31] στις ποιμαντικές της πρακτικές, το οποίο απάδει συνολικά προς το αντιληπτικό πλαίσιο, τους γλωσσικούς κώδικες και τις πνευματικές αναζητήσεις των νέων κυρίως ανθρώπων. Καίτοι ένα θαυμαστό οικοδόμημα στην καθεαυτότητά του, το νεοσχολαστικό παράδειγμα αποδεικνύεται έτσι μάλλον ανεπαρκές ως θεολογικό όχημα, το οποίο θα ήθελε να πείσει για την κοινωνική συνάφεια, τη δημόσια παρουσία και την ιεραποστολική δυναμική της Εκκλησίας.

Το υπερβατολογικό/υπαρξιακό παράδειγμα συνιστά οπωσδήποτε μία τομή σε σχέση με το προηγούμενο –εξ ου και δεν αποτελεί σύμπτωση ότι από την πρώτη στιγμή της άρθρωσής του, προσπάθησε να φέρει σε κριτική αντιπαράθεση τη βιβλική και πατερική παράδοση της Εκκλησίας, με τις προκλήσεις της Νεωτερικότητας. Ο Metz αναγνωρίζει ως βασικότερη συμβολή του υπερβατολογικού παραδείγματος το γεγονός ότι ανέλαβε να θεματοποιήσει εκ νέου το υποκείμενο ως κλασικό πρόβλημα της μεταφυσικής, και να διερευνήσει σε βάθος τις θεολογικές συνεπαγωγές της κριτικής φιλοσοφίας του Kant, του γερμανικού ιδεαλισμού και του υπαρξισμού. Στα θετικά του υπερβατολογικού παραδείγματος ο Metz προσμετρά επίσης την έγκαιρη, όσο και διεισδυτική πιστοποίηση κρίσιμων προβλημάτων επιστημολογίας και κοινωνιολογίας της θρησκείας, τα οποία έκαναν αισθητή την παρουσία τους στο πρώτο μισό του εικοστού αιώνα –όπως είναι, λόγου χάρη, ο επιστημονισμός (scientism) και η εκκοσμίκευση (secularization). Πάνω απ' όλα όμως, ο Metz εξαιρεί τη σημασία του υπερβατολογικού παραδείγματος, καθόσον αυτό διαπλέκεται με το όνομα ενός από τους σημαντικότερους καθολικούς θεολόγους του 20ού αιώνα: τον Karl Rahner. Πρόκειται για στοχαστή μεγάλης εμβέλειας, ο οποίος εργάστηκε όσο λίγοι για τον εγκεντρισμό της υπαρξιστικής φιλοσοφίας στη θεολογική γλώσσα, ενώ παράλληλα δεν σταμάτησε ποτέ να αναζητεί τρόπους, μέσα από τους οποίους «το εκκλησιαστικό δόγμα θα μπορεί να συνδεθεί και να εκφραστεί επακριβώς μέσα στην εμπειρία της καθημερινής ζωής, με όλα τα ύψη και τα βάθη, τις

διακυμάνσεις και τις ελπίδες της» [PFG: 104]. Για το λόγο αυτό, και παρά τις επιφυλάξεις του προς συγκεκριμένες όψεις του υπερβατολογικού παραδείγματος, ο Metz αναγνωρίζει πρόθυμα τη συμβολή του Rahner στη δική του θεολογική συγκρότηση και αφιερώνει δύο ολόκληρα κεφάλαια του βιβλίου του [PFG: 107-120], προκειμένου να καταδείξει ότι οι ρηξικέλευθες συνεπαγωγές της θεολογικής σκέψης του δασκάλου του κάθε άλλο παρά έχουν εξαντλήσει τις δυνατότητές τους. Παράλληλα, ο Metz δεν παραλείπει να επισημάνει ότι το υπερβατολογικό παράδειγμα ενθάρρυνε καινοφανείς μορφές εκκλησιαστικού βιώματος και χριστιανικής ζωής, οι οποίες προετοίμασαν από πολλές απόψεις, το έδαφος για τη σύγκληση της Β΄ Βατικανής Συνόδου.

Εφόσον έτσι όμως έχουν τα πράγματα, πού ερείδεται η ανάγκη άρθρωσης μιας «νέας» θεολογίας –και μάλιστα πολιτικής; Η ανεπάρκεια του υπερβατολογικού παραδείγματος, σύμφωνα με τον Metz, δεν έγκειται τόσο στις επιστημολογικές και θεωρητικές του προκείμενες, όσο σε ένα έλλειμμα ιστορικής ευαισθησίας, το οποίο δεν του επέτρεψε να αφουγκραστεί τα κρίσιμα ιστορικά συμβάντα που προσδίδουν στον μεταπολεμικό κόσμο την ιδιοπροσωπία του. Κατά μία διαφορετική διατύπωση, θα λέγαμε ότι παρά τη λιπαρή φιλοσοφική του πραμάτεια και τον εμπνευσμένο θεολογικό του λόγο, το υπερβατολογικό παράδειγμα παρέμεινε δέσμιο στην ιδεαλιστική του προϋπόθεση, προάγοντας μία θεολογία η οποία δεν κατάφερε (ή δεν θέλησε) να προσδιορίσει τον εαυτό της σε άρρηκτη συνάφεια προς το δεδομένο πνεύμα της εποχής της (Zeitgeist). Ο Metz αντιλαμβάνεται αυτήν την αδυναμία

του υπερβατολογικού παραδείγματος ως το ανυπέροβλητο εσωτερικό του όριο, και αναζητά να θεμελιώσει τη ΝΠΘ εκεί ακριβώς όπου εκείνο φαίνεται να αποτυγχάνει: στην επίγνωση τριών κρίσιμων ιστορικών προκλήσεων, οι οποίες εκβάλλουν, αντιστοίχως, σε τρεις μείζονες θεολογικές προκλήσεις του μεταπολεμικού κόσμου:

(1). Την πρόκληση του μαρξισμού –ή αλλιώς, το τέλος της γνωσιολογικής αφέλειας της θεολογίας, όπως και κάθε δυαλιστικής κατανόησης της Ιστορίας.

(2). Την πρόκληση της καταστροφής του Άουσβιτς –ή αλλιώς, το τέλος κάθε ιδεαλιστικού και αφηρημένου θεολογικού συστήματος, το οποίο αρθρώνει λόγο περί νοήματος και ταυτότητας, ενώ το ίδιο είναι «άδειο» από κάθε έννοια υποκειμενικότητας. Τέλος,

(3) Την πρόκληση του Τρίτου Κόσμου –ή αλλιώς, μιας θεολογίας που καταφάσκει έναν κόσμο σύγχρονο, ανταγωνιστικό και πολιτισμικά πολυκεντρικό (culturally polycentric).

[PFG: 33]

Η καταστατική σπονδύλωση της ΝΠΘ γύρω από τις συγκεκριμένες ιστορικές και θεολογικές προκλήσεις, καθιστά αναγκαία την περαιτέρω διερεύνησή τους. Ας την επιχειρήσουμε.

2.1. Πρόκληση πρώτη: Ο Μαρξισμός ως μετω- νυμία του Διαφωτισμού

Ως προς τι ο μαρξισμός συνιστά μία ανυπέροβλητη ιστορική πρόκληση, από την οποία η ΝΠΘ οφείλει εξάπαντος να εκκινήσει; Για ποιο λόγο θα έπρεπε να αποδοθεί στο μαρξισμό το κύρος μιας αφετηρίας ή ενός σημείου καμπής; Όχι φυσικά για να εξυπηρετηθεί κάποια (νεο)μαρξιστική ατζέντα, όπως αφελώς υπαινίσσεται η θεολογική επιφυλλιδογραφία· αλλά διότι υπάρχουν σοβαροί λόγοι να υποστηρίξουμε ότι το αφήγημα του μαρξισμού συνοφίζει, ανακεφαλαιώνει και εξωθεί στις έσχατες συνέπειές της ολόκληρη την παράδοση της διαφωτιστικής κριτικής της θρησκείας. Η αναγωγή του μαρξισμού σε σημείο εκκίνησης της ΝΠΘ κάθε άλλο παρά συνεπάγεται κάποια συνολική αποδοχή του, ή κάποια ολοκληρωτική προσχώρηση της τελευταίας στο κοινωνικοπολιτικό του πρόγραμμα. Σημαίνει μονάχα ότι η ΝΠΘ βλέπει στο μαρξισμό την κορύφωση της διαφωτιστικής κριτικής της θρησκείας και επιθυμεί να ενσωματώσει την κριτική αυτή στο επιχειρήμά της, προκειμένου να οχυρωθεί αποτελεσματικά απέναντι σε κάθε προ-κριτική αφέλεια. Να θεολογεί κανείς με τρόπο σύγχρονο, σημαίνει πρωτίστως να θεολογεί με τρόπο κριτικό. Αλλά για να θεολογεί κανείς με τρόπο κριτικό, δεν αρκεί να επικαλείται το Διαφωτισμό ως φιλοσοφικό απλώς πρόσχημα· θα πρέπει πρωτίστως να διαθέτει μία έμπεδη και σφαιρική κατανόηση του κριτικού προγράμματος του Διαφωτισμού –ή, όπως χαρακτηριστικά αποφαίνεται ο Metz, να έχει προηγουμένως διαπλεύσει μέσα στο βαθύ πέλαγος του Διαφωτισμού «με ορθάνοιχτα μάτια» [PFG:

25]. Απαραίτητη προϋπόθεση για τη συγκρότηση μίας κριτικής θεολογίας, με άλλα λόγια, είναι η αναμέτρησή της με ολόκληρο το κεκτημένο του Διαφωτισμού –και το κεκτημένο αυτό, είτε το θέλουμε, είτε όχι, συνίσταται σε μία πολυμερή κριτική της θρησκείας, στην τελεσίδικη αποδόμηση της παραδοσιακής μεταφυσικής [Κονδύλης, 1983] και στη διακήρυξη του «θανάτου του Θεού» ως φιλοσοφική προμετωπίδα της δυτικής εκκοσμίκευσης. Σε ένα πρώτο επίπεδο ανάλυσης λοιπόν, θα λέγαμε ότι εάν ο Metz αποδέχεται το μαρξισμό ως σημείο εκκίνησης της ΝΠΘ, το κάνει μονάχα στο βαθμό που φιλοδοξεί να θεμελιώσει την τελευταία ως μία αναστοχαστική, κριτικά διαυγασμένη και μεταδιαφωτιστική θεολογία.

Η αφετηριακή επίκληση του μαρξισμού ερείδεται ωστόσο και σε δύο επιπλέον μαθήματα, τα οποία μπορούμε να προσποριστούμε από τη φιλοσοφική παρακαταθήκη του τελευταίου. Το πρώτο αφορά στα ίδια τα όρια της διαφωτιστικής κριτικής της θρησκείας: στο γεγονός δηλαδή ότι, μ' όλον τον ριζοσπαστισμό της, η διαδικασία του Διαφωτισμού

δεν οδήγησε ούτε στην πλήρη ιδιωτικοποίηση της θρησκείας, ούτε στην πλήρη εκκοσμίκευση της πολιτικής. Ακόμα και πολιτικά διαφωτισμένες κοινωνίες διαθέτουν τις δικές τους πολιτικές θρησκείες, μέσω των οποίων προσπαθούν να σταθεροποιηθούν και να νομιμοποιηθούν. Κάτι τέτοιο φαίνεται ξεκάθαρα, λόγου χάρι, στην περίπτωση της πολιτικής θρησκείας (civil religion) της Αμερικής, και της αστικής θρησκείας (bourgeois religion) στη Γερμανία.

[PFG: 35, έμφαση στο πρωτότυπο]

Η διαφωτιστική αξίωση για μία «ιδιωτική» (και επομένως «α-πολιτική» θρησκεία) διαφεύδεται κατηγορηματικά από την ίδια τη νεωτερική ιστορική και κοινωνική εμπειρία. Δεν υπάρχει α-πολιτική θρησκεία (όπως εξάλλου δεν υπάρχει α-πολιτική θεολογία), καθόσον αμφοτέρες προϋποθέτουν πάντοτε μία εικόνα του κοινωνικού κόσμου και μια συγκεκριμένη αντίληψη για την εξουσία –και τις προϋποθέτουν τόσο περισσότερο, όσο ισχυρίζονται ότι βρίσκονται τάχα εκείθεν αυτών. Εκκινώντας από αυτό το δεδομένο, ο Metz υπογραμμίζει ότι ο μαρξισμός μπορεί να αποβεί ένα χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο, το οποίο μας επιτρέπει να διαγνώσουμε την ιδεολογική λειτουργία της θρησκείας –τους τρόπους δηλαδή, βάσει των οποίων η θρησκεία λειτουργεί σε πάμπολλες περιπτώσεις ως ένας «νομμοποιητικός μύθος» [PFG:35] της εκάστοτε εξουσίας. Ενσωματωμένη μέσα στο κριτικό θεολογικό επιχείρημα της ΝΠΘ, η μαρξιστική θεωρία μπορεί επιπλέον να συμβάλλει καταλυτικά στη στοιχειοθέτηση όχι μονάχα μίας ιδεολογικής, αλλά και μίας θεολογικής κριτικής, η οποία βάζει στο στόχαστρό της «όλες εκείνες τις θεολογίες που επικαλούμενες τον α-πολιτικό τάχα χαρακτήρα τους, μετατρέπονται σε θεολογίες που υπηρετούν τις εκάστοτε πολιτικές θρησκείες» [PFG: 35]. Το πρώτο μάθημα που μπορεί να αντλήσει από το μαρξισμό η ΝΠΘ συνίσταται έτσι στη δυνατότητά της να λειτουργεί κατά τρόπο διττό: από τη μία μεριά, ως θεολογική κριτική της θρησκείας και των θρησκευτικών μεταμφιέσεων της πολιτικής· από την άλλη, ως θεολογική κριτική των θεολογικών μεταμφιέσεων της ιδεολογίας.

Ἡ αφετηριακὴ ἐπίκληση τοῦ μαρξισμοῦ συνεπάγεται ὁμῶς κι ἓνα δεῦτερο μάθημα γιὰ τὴ ΝΠΘ: τὴν ἐκ νέου ἀνακάλυψη τοῦ κόσμου ὡς *Ἱστορίας* –δηλαδὴ ὡς μίας «*ιστορικῆς διαδικασίας ἐντὸς τῆς ὁποίας τὰ ἀνθρώπινα ὄντα γίνονται ὑποκείμενα τῶν ἱστοριῶν τους*» [PFG: 36]. Ἡ ἐκφραση «*υποκείμενα τῶν ἱστοριῶν τους*» ὑπονοεῖ ἐδῶ ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ταυτόχρονα *προϊόντα* καὶ *δημιουργοί* τῆς ἱστορίας τους: φέρουν πάνω τους τὰ σημάδια τῆς Ἱστορίας, καὶ ταυτόχρονα ἀφήνουν τὰ σημάδια τους πάνω τῆς. Ὅπως εἶναι προφανές, ἡ πρωτοτυπία ἐνός τέτοιου μαθήματος μπορεῖ εὐκόλα νὰ ἀμφισβητηθεῖ. Ἡ κατηγορία τῆς *Ἱστορίας* ὑπῆρξε ἀνέκαθεν θεμελιώδης γιὰ τὸ ἰουδαιοχριστιανικὸ ἀφήγημα, κι ἓνα ἀπὸ τὰ πιο προβληματικὰ ἴσως στοιχεῖα τῶν ἰδεαλιστικῶν θεολογικῶν παραδειγμάτων, στα ὁποῖα ὁ Metz ἀναφέρθηκε προοιμιακὰ, εἶναι ἡ εὐκολία με τὴν ὁποία ἀπεμπόλησαν τὸν ἱστορικὸ ρεαλισμὸ τῆς ἰουδαϊκῆς κληρονομιάς τοῦ Χριστιανισμοῦ, προκειμένου νὰ ἀσπαστοῦν τὸν ἀνιστορικὸ δυαλισμὸ τῆς ἐλλήνι(στι)κῆς φιλοσοφίας. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁμῶς ἐγκριταί, ἀκριβῶς, ἡ σημασία τῆς μαρξιστικῆς παρέμβασης: ὅτι καίτοι μίᾳ «*θύραθεν*» φιλοσοφία, ἐρχεται νὰ θεμελιώσῃ ἐκ νέου τὴν Ἱστορία ὡς *ἀποκλειστικὸ καὶ ἀνυπέρβλητο* σωτηριολογικὸ ὀρίζοντα τοῦ ἀνθρώπου.

Κάθε λόγος γιὰ δύο ἱστορίες εἰσάγει δυαλισμὸ, ὁ ὁποῖος ἀδικεῖ κατάφωρα τὴ σοβαρότητα τῆς ἱστορικῆς ζωῆς. Δὲν ὑπάρχει κάποια ἱστορία τῆς σωτηρίας (Heilsgeschichte) ἢ ὁποῖα ἐξελίσσεται «*παράλληλα*» ἢ «*πάνω*» ἀπὸ τὴν παγκόσμια ἱστορία. Ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας γιὰ τὴν ὁποῖα μιλά ἡ θεολογία εἶναι ἡ *ἴδια ἡ παγκόσμια ἱστορία*, κατάστικτη ἀπὸ τὴ διαρ-

κώς απειλούμενη, αμφισβητούμενη, αλλά αδιάφορη
ελπίδα για παγκόσμια δικαιοσύνη: δικαιοσύνη για
τους νεκρούς και για τα πάθη τους.

[PFG: 37, δική μας έμφαση].

Το δεύτερο μάθημα το οποίο προσπορίζεται η ΝΠΘ από τον μαρξισμό, έγκειται στη συνειδητοποίηση ότι η ιστορία της σωτηρίας δεν συμβαίνει κάπου «αλλού», δεν αποτελεί ένα δράμα το οποίο εκτυλίσσεται «μέσα μας» ή –ακόμα χειρότερα– σε κάποια αριστοφανική Νεφελοκοκκυγία, αλλά συναρθρώνεται άρρηκτα με εκείνο που κάνουμε με την Ιστορία και μέσα στην Ιστορία μας: τις συγκεκριμένες *ενέργειες* δηλαδή, στις οποίες επιδιδώμαστε, προκειμένου να οικοδομήσουμε έναν κόσμο πιο δίκαιο και πιο ελεήμονα από εκείνον που μας παραδόθηκε. Θέτοντας ωστόσο τη δικαιοσύνη «για τους νεκρούς και για τα πάθη τους» ως κριτήριο της ιστορίας της σωτηρίας, ο Metz δεν έχει στο νου του κάποια εγχοσμιοκρατική αντίληψη περί Δικαίου, αλλά την *εσχατολογική δικαιοσύνη της Βασιλείας του Θεού*: τη δικαιοσύνη που υπόσχεται ότι ο θάνατος δεν θα στερήσει τα υποκείμενα από την υποκειμενικότητά τους, και ότι η οδύνη του παρελθόντος δεν πρόκειται να παρασύρει την ανθρωπότητα «στην άβυσσο μιας ανώνυμης ιστορικής εξέλιξης» [PFG: 37].

Αυτή ακριβώς η αναγωγή της Ιστορίας σε ανυπέρβλητο σωτηριολογικό ορίζοντα, αυτή η απαίτηση που απευθύνει ο Θεός στον καθένα μας να σταθούμε στο ύψος της εσχατολογικής Του δικαιοσύνης και να τηρήσουμε το έργο της, μας καθιστά, σύμφωνα με τον Metz, *έμφυχους τόπους της ευθύνης*. Η χριστιανική

ευθύνη είναι εσχατολογικά προσδιορισμένη: εμπνέεται και καθοδηγείται από το εσχατολογικό όραμα της μεταμόρφωσης του κόσμου, το αίτημα της δικαίωσης ζώντων και τεθνεώτων, την αγωνιώδη κραυγή των μαρτύρων –«έως πότε Κύριε;» (Αποκ. 6:10)– που αποζητούν την αποκατάστασή τους. Είναι η ευθύνη για τη δημιουργία ενός κόσμου, στον οποίο ο θρίαμβος του θύτη απέναντι στο θύμα του δεν θα είναι πια αυτονόητος· κι ακόμα, είναι μια ευθύνη που στέκεται επικλητικά απέναντι στο Θεό, λογοδοτεί διαρκώς σε Αυτόν, μετανοεί για τις ελλείψεις και τα λάθη της και ζητά διαρκώς τη φώτισή Του. Ο Metz αναγνωρίζει ότι υπήρξαν στο παρελθόν ουκ ολίγες ιδεαλιστικές θεολογίες, οι οποίες εγκλώβισαν τον άνθρωπο μέσα σε αμαρτητικά και ενοχικά περιγράμματα. Παρά τη ρητή επιφύλαξή του προς τις θεολογίες αυτές, αρνείται ωστόσο να καταδικάσει μαζί τους και την ίδια την έννοια της ενοχής –πολύ περισσότερο δε, αρνείται να εκλάβει την ενοχή ως μία απλή μετωνυμία της «αλλοτρίωσης», όπως θα δογματίζε ενδεχομένως, η μαρξιστική ορθοδοξία. Η μέριμνά του, αντίθετα, είναι να διασώσει τον σωτηριολογικό πυρήνα της ενοχής, προσδιορίζοντάς την ρητά ως την αντεστραμμένη όψη της ευθύνης:

Η άρνηση της ενοχής ενώπιον του Θεού αποτελεί ένα θανάσιμο χτύπημα απέναντι στην αξιοπρέπεια της ελευθερίας· και η αποδοχή της ενοχής ενώπιον του Θεού κάθε άλλο παρά εμποδίζει τα πρόσωπα από το να αναλάβουν την πλήρη ευθύνη των ιστοριών τους. Μάλλον το αντίθετο φαίνεται να ισχύει: οποτεδήποτε η ενοχή απορρίπτεται ως πρωταρχικό φαινόμενο ή

καταγγέλλεται ως ψευδής συνείδηση, αναδύονται μηχανισμοί αμνήστευσης της οδύνης και των αντιφάσεων της ιστορικής ζωής.

[PFG:38]

Ας είμαστε επομένως προσεκτικοί: η πρόσληψη του μαρξισμού από τη ΝΠΘ ακολουθεί πολύ πιο τεθλασμένες και θεολογικά ενημερωμένες οδούς, από όσο οι αντίπαλοί της θα ήθελαν να πιστεύουν.

2.2. Πρόκληση δεύτερη: μετά το Άουσβιτς

Η ΝΠΘ προάγει σε δεύτερο αποφασιστικό σημείο εκκίνησής της τη *Shoah*⁴ και προσδιορίζει καταστατικά τον εαυτό της ως μία θεολογία μετά το Άουσβιτς. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ΝΠΘ αισθητικοποιεί το Άουσβιτς, προκειμένου να κατασκευάσει έναν «αρνητικό

4. Για τη ρητή και επιβεβλημένη πρόκριση του όρου *Shoah* ως σημαίνοντος της ναζιστικής γενοκτονίας των Εβραίων, ο Σάββας Μιχαήλ σημειώνει: «Από πού κι ως πού η γραφειοκρατικά οργανωμένη και εκτελεσμένη πρωτοφανής γενοκτονία ήταν κάποια τελετουργία θυσίας, κάποιο ιερό “Όλοκαύτωμα” με τους Εβραίους στη θέση των αγίων σφαγίων και τον Ρούντολφ Ες, τον Άιχμαν και τα Ες-Ες στη θέση των Μεγάλων Αρχιερέων των Λευιτών; Τι πιο ακριβές για να ονομάσεις το έγκλημα από τη λέξη *Shoah*, που στα εβραϊκά σημαίνει “καταστροφή”; Ποιος ο ρόλος των σημαίνοντων όπως “Όλοκαύτωμα” [...], έξω από το να συμμετέχουν στη γιγάντια απώθηση από τον μεταπολεμικό κόσμο της ενοχής γι’ αυτό που συνέβη στο Άουσβιτς, στο Μπούχενβαλντ, στην Τρεμπλίνκα, στο Μαουτχάουζεν, κι άλλα τέτοια μνημεία του “ινδοευρωπαϊκού πολιτισμού;”» [Μιχαήλ, 1999: 35].

μύθο» για ηθικοπλαστικούς σκοπούς· σημαίνει μάλλον ότι αναγνωρίζει στη Shoah μια μη-αναγώγιμη ιστορική καταστροφή, η μοναδικότητα της οποίας έχει πλέον εγγραφεί ανεξίτηλα μέσα στο θεολογικό λόγο [PFG:25]. Υπ' αυτήν την έννοια, η ΝΠΘ είναι το τέλος της ιστορικής αθωότητας της θεολογίας, η τελεσίδικη καταδίκη της πιλάτειας χειρονομίας απέναντι στο βαθύ ιστορικό Κακό. Με ευθύτητα που θα πρέπει να του αναγνωριστεί, ο Metz υπογραμμίζει ότι το Άουσβιτς δεν συνιστά κάποιο ατυχές «λοξοδρόμισμα» από το πρόγραμμα της Νεωτερικότητας, αλλά μάλλον την έσχατη λογική απόληξη –και την ολοκληρωτική αποτυχία– αυτού του προγράμματος.⁵ Είναι ένα σοκ, το οποίο η Ιστορία αδυνατεί μέχρι σήμερα να αφομοιώσει, και το οποίο χλευάζει ανυπερθέτως κάθε ιδεαλιστική αξίωση μιας «γενικής ιστορίας της ανθρωπότητας» –αλλά και κάθε πίστη σε κάποιο εγγενές τάχα νόημα της Ιστορίας, όπως αυτό της «προόδου». Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, σύμφωνα με τον Metz, το Άουσβιτς μας καλεί να μεταστραφούμε από μία αφ' υψηλού και αφηρημένη «ιστορία της ανθρωπότητας» στις επιμέρους ιστορίες των θυμάτων της καταστροφής, από την ενική αφήγηση του εκάστοτε επαγγελματία ιστορικού, στην πληθυντικότητα των αφηγήσεων που αρθρώνονται από τα ίδια τα υποκείμενα της οδύνης· κι ακόμα, μας καλεί να αναγνωρίσουμε ότι κανένα θεολογικό σχήμα δεν είναι ικανό να παράσχει μια ικανοποιητική ερμηνεία –πολλώ δε μάλλον να «δικαιώσει»– αυτήν την οδύνη.

5. Την ιδέα αυτή επεξεργάζεται συστηματικά –και με πειστικά επιχειρήματα– ο Zygmunt Bauman, 2005.

Η ΝΠΘ αυτοσυστήνεται έτσι ως μία *αναμνηστική θεολογία*, η οποία όμως δεν σημασιοδοτεί την ανάμνηση κατά τρόπο πλατωνικό, αλλά μάλλον ως *memoria passionis*, μνήμη των παθών και της οδύνης, μνήμη που δεν επιτρέπει στον εαυτό της να ξεχάσει τις κραυγές των θυμάτων –διότι εάν τις ξεχάσει, τότε είναι βέβαιο ότι η καταστροφή θα ξανασυμβεί. Ο Metz αποκαλεί την ιδιάζουσα αυτή μνήμη *επικίνδυνη*, για το λόγο ότι «*ενθυμείται όχι μονάχα το επιτυχημένο, αλλά και το κατεστραμμένο, όχι μονάχα εκείνο που έχει πραγματοποιηθεί, αλλά κι εκείνο που έχει αμετάκλητα χαθεί*» [PFG: 40]. Ως φορέας της επικίνδυνης αυτής μνήμης, η ΝΠΘ αναλαμβάνει διττό έργο: από τη μία μεριά, «*να καταστήσει αλησμόνητες τις κραυγές των θυμάτων του Άουσβιτς μέσα στη χριστιανική θεολογία και τη θεολογία καθαυτήν*» [PFG: 26]· από την άλλη μεριά, να επιβεβαιώσει τη δυνατότητα των ανθρώπων να μιλούν για το Θεό μετά το Άουσβιτς –αλλά και τη δυνατότητα της Ιστορίας να εξακολουθεί να συνιστά τον ορίζοντα της αποκάλυψής Του, παρά το συχνά τραγικό και μηδενιστικό της πρόσωπο [PFG:40].

Κατανοούμε τώρα καλύτερα για ποιο λόγο ο Metz επιμένει στον ισχυρισμό του ότι η ΝΠΘ εκφράζει το τέλος της προκριτικής αφέλειας και της ιστορικής αθωότητας της θεολογίας: διότι πρόκειται για έναν λόγο που σχοινοβατεί ανάμεσα στη θεολογία και τη θεοδικία, κηρύττει το Θεό και ταυτόχρονα διαμαρτύρεται για την απουσία Του, οικοδομεί την Εκκλησία και ταυτόχρονα καταδεικνύει την εσωτερική της διάρρηξη από τις μηδενιστικές δυνάμεις του ιστορικού Κακού. Ο Metz όχι μόνο αντιλαμβάνεται την ιδιότυπη

αυτή διαλεκτική, αλλά ενθουλακώνει καταστατικά την ΝΠΘ μέσα σε αυτήν, χωρίς να ζητά την υπέρβασή της –διότι γνωρίζει πολύ καλά ότι η τελική λύση του δράματος της Ιστορίας δεν ανήκει στα «ἐφ ἡμῖν», αλλά μονάχα στην παντοδυναμία του Θεού, η οποία πρόκειται να εκδηλωθεί κατά τους ἐσχάτους χρόνους. Με δεδομένη την παραπάνω επίγνωση, μπορούμε να πούμε ότι η ΝΠΘ δεν ενδιαφέρεται καθόλου να στοιχειοθετήσει μία ακόμα συστηματική «απάντηση» στο ερώτημα της θεοδικίας, αλλά μάλλον να καταστήσει επίδικες και ανεπαρκείς όλες τις μέχρι τούδε «απαντήσεις» –πολύ περισσότερο μάλιστα, εκείνες τις απαντήσεις, οι οποίες δεν κάνουν τίποτε περισσότερο από το να αναδιατυπώνουν το ερώτημα στην εκκοσμικευμένη μορφή της «ανθρωποδικίας», αφήνοντάς το εν συνεχεία να διαλυθεί μέσα σε λογίων-λογίων στρατηγικές νομιμοποίησης. Σε αντίθεση με την οποιαδήποτε προσπάθεια «λείανσης» του ερωτήματος της θεοδικίας, αυτό που η ΝΠΘ αισθάνεται εξαρχής υποχρεωμένη να κάνει, είναι

να επιτρέψει στο ερώτημα να τίθεται ξανά και ξανά, να καταστήσει σαφές ότι το ερώτημα αυτό είναι αδύνατον να αναχθεί εξ ολοκλήρου στην ανθρώπινη δικαιοδοσία, και να επεξεργαστεί την ιδέα μιας χρονικά φορτισμένης προσδοκίας ότι ο ίδιος ο Θεός, σ' έναν καιρό που Εκείνος θα επιλέξει, θα δικαιώσει τον εαυτό Του ενώπιον της ιστορίας της οδύνης.

Υποχρέωση της ΝΠΘ, με άλλα λόγια, είναι να αντιτάξει ως μοναδική απάντηση στο ερώτημα της θεοδικίας, τη ζωή του μέλλοντος αιώνος, την προσδοκία της ανάστασης των νεκρών –δηλαδή την εσχατολογική ελπίδα. Πρόκειται, οπωσδήποτε, για μια απάντηση εμπειριστική, ανολοκλήρωτη και κάθε άλλο παρά «ικανοποιητική» –μια απάντηση, η οποία περισσότερο μεταθέτει, παρά «λύνει» το πρόβλημα του Κακού· κι ωστόσο, είναι η μοναδική συνεπής απάντηση που μπορεί να δοθεί εξ επόψεως μιας θεολογίας, η οποία συναντά εκ νέου τη βιβλική ερμηνευτική, ξαναδιαβάζει μέσα από την καταστροφή του Άουσβιτς ολόκληρη την ιστορία της περιπλάνησης και των παθών του βιβλικού Ισραήλ, και αναγνωρίζει στο εσχατολογικό μήνυμα του Ευαγγελίου το ύστατο αγκυροβόλημα της χριστιανικής ελπίδας [PFG: 40]. Είναι η μοναδική συνεπής απάντηση εξ επόψεως μιας θεολογίας, η οποία δεν φιλοδοξεί να εγκιβωτίσει τις κραυγές των θυμάτων του Άουσβιτς μέσα σε ένα ολοποιητικό –και αμετάκλητα κυνικό⁶– σχήμα θεοδικίας, αλλά να επιτρέψει στο Θεό να έχει τον τελευταίο λόγο στην αποκατάσταση της οδύνης τους.

6. Για τον υπόρητο κυνισμό όλων των θεοδικιών του Άουσβιτς πρβλ. την εύστοχη διατύπωση του Slavoj Žižek: «Όταν βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα γεγονός όπως το Ολοκαύτωμα ή ο θάνατος εκατομμυρίων ανθρώπων τα τελευταία χρόνια στο Κογκό, δεν είναι αισχρό να ισχυριζόμαστε ότι αυτά τα μελανά σημεία έχουν κάποιο βαθύτερο νόημα, δια του οποίου συμβάλλουν στην αρμονία του όλου; Υπάρχει κάποιο όλον, το οποίο να μπορεί να δικαιολογήσει τελεολογικά και, ως εκ τούτου, να αντισταθμίσει ή να αναιρέσει ένα γεγονός όπως το Ολοκαύτωμα;» [Žižek, 2010: 206].

2.3. Πρόκληση τρίτη: ο «Τρίτος» Κόσμος

Τελευταίο ανυπέροβλητο σημείο εκκίνησης της η ΝΠΘ ορίζει την εμπειρία του «Τρίτου» Κόσμου –και πιο συγκεκριμένα, τη συμπλοκή ανάμεσα στον «ανεπτυγμένο» Βορρά και τον «υποανάπτυκτο» Νότο· μια συμπλοκή, η οποία όχι μόνο συνεχίζεται ακάθεκτη ακόμα και μετά το τέλος του ψυχροπολεμικού ανταγωνισμού Ανατολής-Δύσης, αλλά και διαγράφει μία εντελώς διαφορετική τροχιά, σε σχέση με αυτόν τον ανταγωνισμό [PFG: 26-27]. Τα δεινά που επισωρεύει η πολλαπλή εξάρτηση του Τρίτου Κόσμου από τον Πρώτο, λειτουργούν για τη ΝΠΘ ως ένα ισχυρό κίνητρο άσκησης κριτικής στο ρατσισμό, την καταπίεση, τη φτώχεια, την οικονομική εκμετάλλευση –και γενικότερα, απέναντι σε οποιαδήποτε συνθήκη προσβάλλει κατάφωρα τις θηϊκές και κοινωνικές αξίες του Ευαγγελίου. Από διαφορετικό δρόμο, η ΝΠΘ έρχεται έτσι και πάλι να αρθρώσει έναν λόγο, ο οποίος αναζητά να δικαιώσει ό,τι παραμένει αδικαίωτο μέσα στην Ιστορία [PFG: 28] και να καταγγείλει την κυνική απόσυρση της Εκκλησίας από τα μείζονα ιστορικά προβλήματα του μεταπολεμικού κόσμου, προκειμένου να μετατραπεί σε μία χαρισματική ή «θεραπευτική» θρησκεία. Όπως χαρακτηριστικά αποφαινεται ο Metz, «ο Χριστιανισμός είναι αδύνατον να μετατοπιστεί έτσι απλά από την αρένα της Ιστορίας σε αυτόν της ψυχολογίας, χωρίς να απολέσει την ταυτότητά του» [PFG:55]. Η ΝΠΘ φιλοδοξεί να λειτουργήσει ως ένα σοκ ανάνηψης από τη μετατόπιση αυτή, και να προειδοποιήσει την Εκκλησία ότι κάθε απόπειρα εσωτερίκευσης και ψυχολογικοποίησης του ευαγγελικού μη-

νύματος δεν κάνει τίποτε άλλο από το να επανεισάγει την ιδεαλιστική ευσέβεια από άλλη πόρτα.

Η πρόκληση του Τρίτου Κόσμου θέτει την Εκκλησία ενώπιον των ευθυνών της, όχι μόνο διότι η ιεραποστολική της δράση συναρθρώθηκε συχνά με πολιτικές αποικιοποίησης και οικονομικής εκμετάλλευσης, αλλά επιπλέον διότι η ίδια η έννοια του «Τρίτου» κόσμου υπονοεί έναν φυσικοποιημένο εθνοκεντρισμό, ο οποίος όχι μόνο δεν ανταποκρίνεται στη σύγχρονη πολυκεντρική πολιτισμική συνθήκη, αλλά επιπλέον μοιάζει σαν να παραγράφει ως ανύπαρκτη ολόκληρη την ιστορία της αποικιοκρατίας και του ιμπεριαλισμού, επί των οποίων θεμελιώθηκε η οικονομική ανάπτυξη του Πρώτου κόσμου. Ακόμα και σήμερα, επισημαίνει ο Metz, αρεσκόμαστε να μιλούμε για τις εκκλησίες του Τρίτου Κόσμου ως τους «λιγότερο αναπτυγμένους εταίρους μας», αλλά ουδέποτε ως «τα θύματά μας» [PFG: 44]. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, είναι ανάγκη να αναγνωρίσουμε την ιστορική μας ενοχή απέναντι στις μη-ευρωπαϊκές εκκλησίες και να κρίνουμε τη δική μας ιστορία μέσα από τα μάτια των θυμάτων τους –χωρίς κάτι τέτοιο να σημαίνει, φυσικά, ότι ενδίδουμε σε κάποια νευρωτική αυτομεμφία. Όμως, μία ανάλογη αυτοκριτική, σύμφωνα με τον Metz, θα βοηθήσει την Εκκλησία, αφενός, να προσεγγίσει εκ νέου τον Τρίτο Κόσμο και να εμπλουτίσει το συμβολικό της κεφάλαιο με τη δική του μαρτυρική αυτοσυνειδησία [PFG: 45], και αφετέρου, να διαφοροποιηθεί οριστικά πλέον από το αμυντικό, παραδοσιαρχικό (traditionalist) και απολογητικό της παρελθόν:

Λίγο-πολύ, η Καθολική Εκκλησία συμβάδισε με τη νεωτερική ευρωπαϊκή ιστορία κατά τρόπο αμυντικό. Δεν συμμετείχε δημιουργικά στην ανάδυση της νεωτερικής ιστορίας της ελευθερίας –και ιδιαίτερα των διαδικασιών του πολιτικού Διαφωτισμού– αλλά φρόντισε πάντοτε να τηρεί σαφείς αποστάσεις από αυτήν. Άραγε, στο πλαίσιο της πρόσφατης ευρωπαϊκής ιστορίας, οι αιώνες του Καθολικισμού δεν υπήρξαν πάντοτε αιώνες αντί-θεσης; Αιώνας της Αντι-μεταρρύθμισης, αιώνας του Αντι-διαφωτισμού και της Αντ-επανάστασης, αιώνας της Παλινόρθωσης και του Ρομαντισμού;

[PFG: 46]

Τι σημαίνει όμως εν τοις πράγμασι η συνοδοιπορία της Εκκλησίας με το σύγχρονο πολυκεντρικό κόσμο; Πρώτον, την οργανική ενσωμάτωση των κοινωνικών συγκρούσεων στην καρδιά του θεολογικού της λόγου· τη ριζοσπαστικοποίηση δηλαδή του κηρύγματός της κατά τρόπον ώστε αυτό να συμπεριλαμβάνει όχι μόνο τις «ηθικές», αλλά και τις κοινωνικοπολιτικές εκβολές της ανθρώπινης αμαρτίας, οπουδήποτε κι αν αυτές απαντώνται. Και δεύτερον, την οριστική εγκατάλειψη του ευρωπαϊοκεντρισμού και του εθνοκεντρισμού της –που σημαίνει το αποφασιστικό άνοιγμα της Εκκλησίας προς τον πολιτισμικό πλουραλισμό και τη θρησκευτική ετερότητα. Το άνοιγμα αυτό δεν συνεπάγεται κάποια πλειοδοσία στον «οικουμενισμό», όπως φορτικά (και βλακωδώς) επαναλαμβάνουν οι χριστιανοί φονταμενταλιστές απανταχού της Γης, αλλά μία απόπειρα «να ανιχνευθούν ίχνη της παρουσίας του Θεού μέσα στην ετερότητα του άλλου» [PFG:27].

Είναι η κατάφαση της δυνατότητας του Θεού να είναι παρών ακόμα κι εκεί που οι φονταμενταλιστές δεν θα ήθελαν –η δυνατότητα του Θεού να αποκαλύπτεται «πολυμερῶς και πολυτρόπως» [Εβρ. 1:1] σε όσους Εκείνος επιθυμεί να γνωσθεί.

Στο πλαίσιο ενός τέτοιου ανοίγματος προς την ετερότητα, η ΝΠΘ έχει να παίξει πρωταγωνιστικό ρόλο, καθόσον φιλοδοξεί να αποτελέσει έναν τόπο συνάντησης και διαλόγου όλων των χριστιανικών εκκλησιών –και επομένως, ένα είδος θεολογικής «σκαλωσιάς», επί της οποίας θα οικοδομηθεί μια πραγματικά πολυκεντρική χριστιανική Εκκλησία. Η ΝΠΘ επιθυμεί να αντικαταστήσει τις αυταρχικές, ρατσιστικές και εθνοκεντρικές ανθρωπολογικές και εκκλησιολογικές θεωρήσεις, με αντίστοιχες της αποδοχής και της αναγνώρισης [PFG: 27]. Για ακόμα μία φορά, η θεολογική υπεράσπιση της πολυκεντρικότητας δεν συνάδει καθόλου προς κάποια άκριτη αποδοχή του μεταμοντέρνου «πολιτισμικού σχετικισμού»: σωστότερο θα ήταν να πούμε ότι εκφράζει μάλλον μια προσπάθεια να παταχθεί κατακέφαλα το πολυκέφαλο τέρας του ομολογιακού δογματισμού και της εκκλησιολογικής μισαλλοδοξίας. Η ΝΠΘ τάσσεται υπέρ της συνεννόησης και της καταλλαγής μεταξύ των χριστιανικών εκκλησιών, πιστεύοντας ακράδαντα ότι ένας αναστοχαστικός και επικαιροποιημένος μεταξύ τους διάλογος μπορεί να καταδείξει ότι τα στοιχεία που τις ενώνουν είναι περισσότερα από αυτά που τις χωρίζουν. Θα πρέπει να θεωρηθεί δεδομένο ότι η ΝΠΘ, ως θεολογία της πολυκεντρικότητας, αποτελεί πρωτίστως μια γέφυρα επικοινωνίας –και όχι έναν μηχανισμό βεβιασμένων

ομολογιακῶν ταυτίσεων ἢ εκκλησιολογικῶν «ομογενοποιήσεων».

Αποπειραθῆκαμε να ιχνογραφήσουμε την αντίληψη του J.B. Metz για τη ΝΠΘ, υποδεικνύοντας τις τρεις μείζονες ιστορικές προκλήσεις απέναντι στις οποίες εκείνη φιλοδοξεί να ανταποκριθεί. Για να αποκτήσουμε ωστόσο μία πληρέστερη αντίληψη των φαινομενολογικῶν χαρακτηριστικῶν του συγκεκριμένου θεολογικού ρεύματος, θεωρούμε σκόπιμο να επιμείνουμε λίγο ακόμα στην ανάλυσή μας, εστιάζοντας τώρα σε μία σημαίνουσα «προτεσταντική» του εκδοχή.

3. Jürgen Moltmann: Ένας Θεός για μια Εκκοσμηκευμένη Κοινωνία

Η ανάλυση του προγράμματος της ΝΠΘ από έναν θεολόγο της περιωπής του Jürgen Moltmann θα πρέπει να αποδοθεί πρωτίστως στη διαρκή του αγωνία για την ευρύτερη κοινωνική συνάφεια της χριστιανικής θεολογίας (εξ ου και ο υπότιτλος του βιβλίου του, *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology* [1999]). Χωρίς να συνιστά μια ειδική μονογραφία περί πολιτικής θεολογίας, θα λέγαμε ότι πρόκειται σίγουρα για πιο πολιτικό βιβλίο τού Moltmann, όχι μόνο εξ επόψεως των θεματικῶν τις οποίες αναπτύσσει,⁷ αλλά

7. Το βιβλίο αφιερώνει εκτενή κεφάλαια στη σχέση Θεολογίας και Πολιτικής [GSS:3-23], την ειδική εννοιολόγηση της «πολιτικής θεολογίας» από τον Carl Schmitt [24-45], τη σχέση της ΝΠΘ με τη Θεολογία της Απελευθέρωσης [46-70], τη σχέση ανάμεσα στη Θεολογία και το σύγχρονο κόσμο [71-91], την Οικολογική

και εξ επόψεως της επιμονής με την οποία θέτει το ερώτημα της πολιτικής αυτοσυνειδησίας της θεολογίας. Καθόλου τυχαία, σε διάφορα σημεία τού έργου του, ο Moltmann μνημονεύει τον Metz ως έναν εγκάρδιο φίλο κι ως έναν εμπνευσμένο θεολογικό συνομιλητή.⁸ Από μόνο του το γεγονός αυτό, πιστοποιεί το βαθμό κατά τον οποίο η ΝΠΘ μπορεί να λειτουργήσει ως ένα θεολογικό εγχείρημα σύγκλισης και διαλόγου μεταξύ διαφορετικών χριστιανικών ομολογιών.

3.1. Πρωταρχές και Ξεκινήματα: Το Ιστορικό Πλαίσιο

«Η ίδια η ειδωλοατρική Αρχαιότητα γνώριζε μια πολιτική θεολογία όπως επίσης και ο χριστιανισμός της εποχής του Μεγάλου Κωνσταντίνου, αλλά σε αυτήν την περίπτωση η πολιτική θεολογία υπηρετούσε την κρατική εξουσία νομιμοποιώντας την θρησκευτικά ως κρατική ιδεολογία»

[Gibellini, 2002: 379].

Ούτε οι «πολιτικές θρησκείες» αποτελούν ανακάλυψη του Χριστιανισμού, ούτε η «πολιτική θεολογία» αρθρώ-

Θεολογία [92-116], τα Ανθρώπινα Δικαιώματα [117-134], τη σχέση Ιδίου και Άλλου [135-152] και την Παγκοσμιοποίηση [153-166]. Το βιβλίο ολοκληρώνεται με κεφάλαια αφιερωμένα στο ερώτημα τι είδους θεολογία μπορεί να παραχθεί μετά το Άουσβιτς [169-190], καθώς και σε κεφάλαια που αφορούν στο σύγχρονο πρόσωπο του Προτεσταντισμού [191-208], τη διεκυστίνδα Φονταμενταλισμού και Θρησκευτικού Φιλελευθερισμού [209-225], την ιεραποστολή [226-244] και τη θέση της Θεολογίας στο σύγχρονο πανεπιστήμιο [245-259].

8. Βλ. ενδεικτικά, Moltmann, 2000:114· 1993:5.

θηκε πρωτογενώς μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας. Ο Moltmann θεωρεί ότι το καταγωγικό συμφραζόμενο της πολιτικής θεολογίας θα πρέπει να αναζητηθεί στη στωική φιλοσοφία –και πιο συγκεκριμένα, στο φιλόσοφο Παναίτιο, ο οποίος διέκρινε ανάμεσα σε τρεις τάξεις θεοτήτων: τις προσωποποιημένες δυνάμεις της φύσης, τους θεούς της κρατικής θρησκείας και τους θεούς των μεγάλων κοσμολογικών μύθων. Το τριμερές αυτό σχήμα βρήκε την ιδεώδη εφαρμογή του στην ορθολογική θρησκεία της Ρώμης, στο πλαίσιο της οποίας κάθε αφήγηση περί των προστατών-θεών του Κράτους, συνιστά μοιραία και μια «πολιτική» θεολογία. Ας μην λησμονούμε, εξάλλου, ότι σύμφωνα με την κλασική κοινωνική θεωρία των ελληνοιστικών και ρωμαϊκών χρόνων,

μια κοινωνία οφείλει να θέτει ως πρωταρχικό της σκοπό (*finis principalis*) την απόδοση τιμών στους θεούς, αφού αυτοί εγγυώνται την ευημερία της [...] Κατά την ύστερη ελληνοιστική περίοδο, παρατηρούμε ότι η πόλη, από οργανωτική αρχή της θρησκευτικής ευλάβειας, γίνεται τώρα η ίδια αντικείμενο ευλάβειας. Οι πόλεις θεοποιούνται (*Dea Roma*).

[Moltmann, 1975: 103-104]

Όταν επομένως ο Μέγας Θεοδόσιος ανακηρύσσει τον χριστιανισμό σε επίσημη θρησκεία της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, στην πραγματικότητα δεν κάνει τίποτε περισσότερο από το να μεταφέρει επί χριστιανικού εδάφους τη ρωμαϊκή ιδέα περί πολιτικής θρησκείας –θέτοντας παράλληλα τους όρους άρθρωσης μιας χριστιανικής τώρα πολιτικής θεολογίας. Εξ ου

και δεν αποτελεί σύμπτωση ότι ήδη για τους πρώτους χριστιανούς απολογητές, η ταύτιση ανάμεσα στην Pax Christi και την Pax Romana θεωρείται δεδομένη [Moltmann, 1975:107]. Η ιστορική συγκειμενοποίηση του όρου «πολιτική θεολογία» οδηγεί τον Moltmann σε δύο κρίσιμα συμπεράσματα: πρώτον, ότι ο εκχριστιανισμός της αυτοκρατορίας κατά τον 4ο αιώνα συνεπάγεται την οριστική και αμετάκλητη πολιτικοποίηση του Χριστιανισμού –γεγονός το οποίο καθιστά ανιστόρητη οποιαδήποτε προσπάθεια να παρουσιαστεί ο Χριστιανισμός (σε καταστατικό μάλιστα επίπεδο!), ως μία «α-πολιτική» θρησκεία. Και δεύτερον, ότι το πρόγραμμα στο οποίο ο ίδιος ο Moltmann εγγράφει το έργο του αποτελεί μία Νέα πολιτική θεολογία, καθόσον αυτή διαφορίζεται ρητά α) από όλες τις παγανιστικές «πολιτικές θεολογίες» του ύστερου ελληνιστικού και ρωμαϊκού κόσμου, β) από τη χριστιανική πολιτική θεολογία του Imperium Christianum, σε Ανατολή και Δύση και γ) από νεωτερικές εκδοχές της πολιτικής θεολογίας, όπως εκείνη του Carl Schmitt –μ’ όλον τον αντισημιτισμό της, αλλά και την παγανιστική εξιδανίκευση που επιφυλάσσει στον κρατικό Λεβιάθαν [GSS: 39-45].⁹

Ο Moltmann εκλαμβάνει τη ΝΠΘ ως ένα τυπικό γέννημα του Ψυχρού Πολέμου [GSS: 47]), το οποίο ανδρώνεται μέσα στο κλίμα της κοινωνικής ριζοσπα-

9. Είναι χαρακτηριστικό ότι η ενότητα την οποία ο Moltmann αφιερώνει στον Carl Schmitt έχει τον τίτλο: «Carl Schmitt’s admiration for the Leviathan and his paganization of it [«Ο θαυμασμός του Carl Schmitt για τον Λεβιάθαν και η ειδωλοποίησή του», GSS:39-42].

στικοποίησης της δεκαετίας του '60: τις φοιτητικές εξεγέρσεις του 1968 στο Παρίσι, το Βερολίνο, το Μπέρκλει, το Τόκιο και το Μεξικό· τις βίαιες διαδηλώσεις διαμαρτυρίας για τη δολοφονία του Martin-Luther King και του Rudi Dutschke, κατά τον Απρίλιο του ίδιου έτους· το κίνημα εναντίον των εξοπλισμών και του πολέμου του Βιετνάμ, το οποίο συγκέντρωσε στους κόλπους του προσωπικότητες όπως η Dorothee Sölle, ο Ernst Käsemann, ο Helmut Gollwitzer και ο Norbert Greinacher· την ανάδυση του οικολογικού κινήματος, καθώς και του κινήματος για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις αστικές ελευθερίες [GSS: 52-56]. Ύπ' αυτήν την έννοια, η ΝΠΘ φέρει ανεξίτηλα εντός της τη σφραγίδα της κοινωνικής αμφισβήτησης και της πολιτικής αντίστασης, αρθρώνοντας έναν λόγο ο οποίος δεν επιθυμεί τόσο να «πολιτικοποιήσει» την Εκκλησία –να σύρει δηλαδή την Εκκλησία μέσα στην αρένα των τρεχουσών κομματικών αντιπαραθέσεων– όσο να εκχριστιανίσει τη δημόσια παρουσία της [GSS: 49]. Εάν είναι αλήθεια ότι «κανένα κράτος δεν μπορεί να κυβερνηθεί με την Επί του Όρους Ομιλία», όπως διατεινόταν με μια εμφανή δόση ειρωνείας ο Bismarck [GSS: 49], θα μπορούσαμε τουλάχιστον να ελπίζουμε σε μία δημόσια και κοινωνική παρουσία της Εκκλησίας –αλλά και σε μια εσωτερική σπονδύλωσή της– γύρω από αυτήν την Ομιλία; Εάν ναι, τότε χρέος της ΝΠΘ, σύμφωνα με τον Moltmann, είναι να επιστρατεύσει όλα τα αμφισβητησιακά και κριτικά εργαλεία που έχει στη διάθεσή της, προκειμένου να υπενθυμίξει διαρκώς στην Εκκλησία ότι η στάση της απέναντι στις αρχές και τις εξουσίες του αιώνας τού-

του πρέπει να είναι σταθερά ειδωλοκλαστική, και ότι η κοινωνική της παρουσία είναι άρρηκτα συνυφασμένη με τη δημόσια υπεράσπιση του πτωχού και του πάσχοντος ανθρώπου. Τα κριτικά εργαλεία στα οποία αναφέρεται ο Moltmann μπορεί να είναι εγγενή στο θεολογικό λόγο –όπως είναι εν προκειμένω η ίδια η Επί του Όρους Ομιλία· μπορεί όμως να προέρχονται και από τη θύραθεν σκέψη, όπως μαρτυρεί η ιστορία του χριστιανικού δόγματος και η δημιουργική σύνθεση ελληνισμού και χριστιανισμού, την οποία κατόρθωσε η σχολαστική και πατερική θεολογία κατά το Μεσαίωνα, σε Ανατολή και Δύση. Ο Moltmann κάθε άλλο παρά συναινεί σε μία άκριτη και συνολική ενσωμάτωση του μαρξιστικού αφηγήματος μέσα στο πρόγραμμα της ΝΠΘ. Αναγνωρίζει όμως ότι, επί της αρχής, τίποτε δεν απαγορεύει τη δημιουργική αναχώνευση της κοινωνικής θεωρίας και της μαρξικής κριτικής μέσα σε ένα σύγχρονο και κριτικό θεολογικό εγχείρημα, όπως εκείνο που ο ίδιος επιθυμεί να εκπροσωπεί. Η αξία της πρόσληψης αυτής δεν είναι μονάχα θεωρητική, αλλά συναρθρώνεται με άμεσα πρακτικά οφέλη. Δεν αποτελεί σύμπτωση, λόγου χάρη, ότι η ΝΠΘ συγκροτήθηκε ως διακριτό θεολογικό ρεύμα με αναγνωρίσιμο δημόσιο λόγο και έκδηλη κοινωνική παρουσία, μονάχα ύστερα από τη συμμετοχή της στους χριστιανο-μαρξιστικούς διαλόγους, οι οποίοι διοργανώθηκαν από το *Paulusgesellschaft* στο Σάλτσμπουργκ της Αυστρίας το 1965, στο Χερενσίμζυ της Βαυαρίας το 1966, και στο Μάριενμπαντ της πρώην Τσεχοσλοβαχίας το 1967 [GSS: 50· πρβλ. McLellan, 1968].

3.2. Προκλήσεις (και πάλι)

Ιδού λοιπόν με ποιον τρόπο, από «προτεσταντικό» δρόμο αυτήν τη φορά, συναντούμε και πάλι τον μαρξισμό ως αφετηρία, πρόκληση, και συγκροτητικό όρο της ΝΠΘ. Αλλά και ιδού με ποιον τρόπο, από τον ίδιο «προτεσταντικό» δρόμο, συναντούμε επίσης και τη θεολογική του οριοθέτηση. Η διατύπωση του Moltmann είναι σαφής:

Η ΝΠΘ έγινε η πρώτη μεταμαρξιστική θεολογία: μια θεολογία που συνδιαλέγεται με την κριτική της θρησκείας και της ειδωλολατρίας, όπως την εισηγήθηκαν ο Φώυερμπαχ και ο Μαρξ, αλλά παράλληλα ενσωματώνει αυτήν την κριτική στους κόλπους της. Είναι μια θεολογία η οποία αφορμάται από τη μαρξιστική κοινωνική κριτική, με στόχο να επικαιροποιήσει και να δώσει καινούργια ώθηση στο πάθος του Ιησού υπέρ των φτωχών. Ανεκτίμητη βοήθεια στην προσπάθεια να κοινοποιηθούν τα καλύτερα στοιχεία του μαρξισμού και της χριστιανικής θεολογίας μεταξύ των δύο διαλεγόμενων μερών, ήταν η *Αρχή της Ελπίδας*, του Ernst Bloch.

[GSS: 50, έμφαση στο πρωτότυπο]

Η ΝΠΘ επιθυμεί να οικειοποιηθεί τη μαρξιστική κριτική της θρησκείας προκειμένου να την πραγματώσει μέσα στη θεολογία και, δι' αυτού του τρόπου, να την ξεπεράσει –να προσδιορίσει ρητά τον εαυτό της ως μία μεταμαρξιστική θεολογία. Συζητεί επίσης με το μαρξισμό, στο βαθμό που μοιράζεται μαζί του μια διαρκή και ασυμβίβαστη αγωνία υπέρ του πτωχού και πάσχοντος υποκειμένου. Κάτι ανάλογο θα μπορούσαμε

να ισχυριστούμε και σε σχέση με το «νεομαρξισμό» (αν συμφωνήσουμε βέβαια ότι ο συγκεκριμένος όρος εξακολουθεί να διαθέτει κάποια αναλυτική εγκυρότητα): η επίκλησή του έχει νόημα μονάχα μέσα σ' ένα δεδομένο πραγματολογικό συμφραζόμενο –τον χριστιανομαρξιστικό διάλογο– και ο ρόλος του στη συγκρότηση της ΝΠΘ, όπως μαρτυρεί ο ίδιος ο Moltmann, υπήρξε πρωτίστως διαμεσολαβητικός και υποβοηθητικός –ουδέποτε όμως πρωταγωνιστικός. Κατά μία γενικότερη έννοια, θα μπαίναμε στον πειρασμό να ισχυριστούμε ότι η αιτίαση περί της ΝΠΘ ως «αριστερής» θεολογίας, υπακούει περισσότερο στη λογική των εντυπώσεων, και λιγότερο σε μία έμπεδη γνώση των κειμένων της –ακόμα δε λιγότερο στην προθετικότητα των πρωτεργατών της. Αξίζει να σημειωθεί, λόγου χάρη, ότι εκτός από τη Σχολή της Φραγκφούρτης και το (νεο)μαρξισμό, ο J.B. Metz αναγνωρίζει ως μείζον φιλοσοφικό αγκυροβόλημα της ΝΠΘ τον Kant του Πρακτικού Λόγου [PFG: 33]. Από τη δική του πάλι μεριά ο Moltmann, καίτοι θα είχε κάθε λόγο να εξάρει τη συμβολή του μαρξιστή δασκάλου του, Ernst Bloch, αναγνωρίζει εν τούτοις ως θεολογικό πρόδρομο της ΝΠΘ αφενός, τον Karl Barth και την κριτική του στην αστικοφιλελεύθερη προτεσταντική θεολογία, και αφετέρου, την εμπειρία της Ομολογούσας Εκκλησίας και τη θεολογική μαρτυρία του Dietrich Bonhoeffer. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι εκφράζει ρητά την αντίθεσή του τόσο προς τη «συντηρητική» προτεσταντική θεολογία του Wolfhart Pannenberg, όσο και προς την «προοδευτική», μεταμοντέρνα θεολογία του καθολικού Hans Küng:

Η ΝΠΘ δεν ταυτίζεται με την «προοδευτική» θε-

ολογία (είτε με τον συγκεκριμένο όρο εννοείται η φιλελεύθερη προτεσταντική, είτε η μοντέρνα καθολική θεολογία). Οι διαφορές και αντιθέσεις ανάμεσα στον συντηρητικό θεολόγο Wolfhart Pannenberg και εμένα, ή ανάμεσα στον Johann Baptist Metz και τον προοδευτικό μεταμοντερνιστή Hans Küng είναι προφανείς.¹⁰ Οι θεολόγοι αυτοί ουδέποτε πήραν μέρος στις πρωτοβουλίες και τους αγώνες μας· αντιθέτως, συχνά μας πολέμησαν. Η φιλελεύθερη θεολογία υπήρξε πάντοτε –και παραμένει μέχρι σήμερα– η θεολογία της καθεστηκυίας μεσαίας τάξης.

[GSS:57]¹¹

10. Σχετικά με αυτές τις διαφορές και τις αντιθέσεις, ο Gibellini σημειώνει: «Για τον Metz, υπάρχουν θεολογίες, όπως η υπερβατική θεολογία του Rahner και η θεολογία στον ορίζοντα της οικουμενικής ιστορίας του Pannenberg, που επωμίζονται το καθήκον μιας κριτικής αντιπαράθεσης, αλλά όχι και το καθήκον της πρακτικής αντιπαράθεσης με την προβληματική της νεωτερικότητας. [...] Η πίστη των χριστιανών πρέπει να γίνει “πρακτική στην ιστορία και την κοινωνία· η ορθοπραξία είναι το αντίτιμο της ορθοδοξίας”. Το πρόβλημα συνεπώς δεν είναι τόσο να γνωρίζουμε τι σημαίνει να είμαστε χριστιανοί –εδώ η πολεμική είναι εναντίον του Hans Küng και της επανερμηνείας του χριστιανικού μηνύματος την οποία επιχείρησε στο έργο του *Η Ουσία της Χριστιανικής Ιδιότητας*–, αλλά να κατέχουμε μια πρακτική γνώση για τον Ιησού Χριστό: “η τόσο συζητημένη κρίση ταυτότητας του χριστιανισμού είναι πρώτα από όλα μια κρίση όχι του μηνύματός του, αλλά των υποκειμένων του και των θεσμών του, που απομακρύνονται τόσο πολύ από το ίδιο το μήνυμα και με αυτόν τον τρόπο υπονομεύουν τη δυνατότητα κατανόησής του”» [Gibellini, 2002: 389-390, υπογραμμίσεις στο πρωτότυπο].

11. Ο Moltmann εκφράζεται με τον ίδιο τρόπο και για τον ακραία «προοδευτικό» Rudolf Bultmann –ο οποίος δεν εγγράφηκε ποτέ στο πρόγραμμα της ΝΠΘ: «[Σ]τα πρώτα βήματα του ειρηνιστικού κινήματος κατά τη δεκαετία του 1950, προ-

Πρόκειται για την ίδια αυτή θεολογία, στο ιδεαλιστικό πρόσημο της οποίας ο Metz χρέωσε την αποτυχία της Καθολικής Εκκλησίας να αποτρέψει τη Shoah. Ο Moltmann χρεώνει την ίδια ακριβώς αποτυχία στη σιωπή των αμνών –«γιατί οι Χριστιανοί και οι εκκλησιαστικοί ηγέτες σιώπησαν;» [GSS: 49]– και, όπως ο Metz, ανάγει την ιστορική ενοχή του Άουσβιτς σε δεύτερο αποφασιστικό σημείο εκκίνησης της ΝΠΘ:

Η ΝΠΘ γεννήθηκε μετά τον πόλεμο, κάτω από το σοκ του Άουσβιτς [...] Οι βαριές σκιές αυτής της βαρύτερης ιστορικής ενοχής έγινε ο δικός μας θεολογικός τόπος [locus theologicus].

[GSS: 49]

Εάν για τον Metz το Άουσβιτς σηματοδοτεί το τέλος της ιστορικής αθωότητας της θεολογίας, για τον Moltmann συνιστά το κραυγαλέο σημαίνον μιας κρίσης όχι απλώς ηθικής και πολιτικής, αλλά πρωτίστως εκκλησιαστικής. Για να κατανοήσουμε όμως καλύτερα σε τι συνίσταται η εκκλησιαστική αυτή κρίση, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας δύο κοινούς τύπους της χριστιανικής, και ειδικότερα της προτεσταντικής ευσέβειας: από τη μία μεριά, την αντίληψη ότι η θρησκεία συνιστά μια αυστηρά «ιδιωτική» υπόθεση, η οποία δεν έχει την παραμικρή σχέση με την πολιτική· από την άλλη, τον αυστηρό διαχωρισμό Εκκλησίας και Πολιτικής, βάσει μίας ευρύτατα διαδεδομένης παρανόησης του ευαγγελικού λογίου «ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ» [Μθ.

σβλέπαμε πάντοτε στον Bultmann και τους μαθητές του –αλλά μεταίως» [GSS: 57].

22:21], αλλά και μιας εξίσου δογματικής παρερμηνείας του λουθηρανικού δόγματος των «Δύο Βασιλείων».¹² Ιδιωτικοποιώντας τη θρησκεία, η πρώτη αντίληψη οδήγησε αναπόφευκτα στην εκκοσμίκευση της πολιτικής: εγκιβωτίζοντας την ευσέβεια και την ηθική συνείδηση αποκλειστικά στη θρησκεία, η δεύτερη αντίληψη άφησε την πολιτική έκθετη στις καταχρήσεις και τον κυνισμό της εξουσίας [GSS: 49]. Η καταστροφή του Άουσβιτς, σύμφωνα με τον Moltmann, θα πρέπει να λειτουργήσει ως ένας εκκλησιολογικός συναγερμός, ο οποίος καλεί τους χριστιανούς να επαναπροσδιορίσουν τη θέση τους απέναντι στις τόσο βολικές αυτές παρερμηνείες, και να ξαναδιαβάσουν τα καταστατικά κείμενα της παράδοσής τους με άξονα όχι μόνο τη σωτηριολογική, αλλά και την πολιτική σημασία της σταυρικής θυσίας:

«Θα ήταν ίσως σημαντικό για τους ευσεβείς μας υγιεινιστές της ψυχής να θυμούνται ότι ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ σταυρώθηκε».

[Moltmann, 1975: 109]

Επιτέλους, το γεγονός ότι στον Ιησού επιβλήθηκε η εσχάτη των πολιτικών ποινών, συνιστά μια ηχηρή δήλωση της πολιτικής δυναμικής του ευαγγελικού μηνύματος, αλλά κι ένα ισχυρό τεκμήριο του δημόσιου και κοινωνικά επαληθεύσιμου χαρακτήρα της χριστιανικής πίστης. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, απέναντι στους «ευσεβείς υγιεινιστές της ψυχής» οι οποίοι αρέσκονται να αντιμετωπίζουν το χριστιανισμό είτε ως ένα όχημα

12. Για το δόγμα αυτό, βλ. Vandrunen, 2007.

μεταθανάτιας σωτηρίας, είτε ως μια αγγολυτική ηθι-
κολογία, είτε ως ένα είδος «ιερής» ψυχοθεραπείας, η
ΝΠΘ αντιτάσσει σθεναρά το κόστος της μαθητείας¹³
–που δεν είναι άλλο από το κόστος της ανοιχτής και
δημόσιας υπεράσπισης όλων των ανυπεράσπιστων
θυμάτων της Ιστορίας, όλων των «ἐλαχίστων» [Μθ.
25:45] αδελφών του Ιησού. Πρόκειται εξάπαντος για
ένα βαρύ πολιτικό κόστος, το οποίο μετατοπίζει την
οπτική μας από τον «ακίνδυνο» Ιησού της ιδεαλιστι-
κής, ψυχοφέλιμης και θεραπευτικής θρησκευτικότητας,
στον επικίνδυνο Ιησού της μεσσιανικής και εσχατολο-
γικής επαγγελίας: στον Ιησού, ο οποίος πάσχει μαζί
με τα θύματα του Άουσβιτς, ενυποστατεί το πάθος
τους στο δικό Του πάθος, και δικαιώνει τα θύματα
μέσα στην Καινή Κτίση που έχει ετοιμάσει μαζί με
τον Πατέρα Του για εκείνα:

Ο Θεός δεν είναι κάποιος ισχυρός τύραννος. Στη δι-
αμάχη ανάμεσα σε θύματα και σε θύτες, ο «πάσχων
Θεός» βρίσκεται πάντοτε με το μέρος των θυμάτων:
στην πραγματικότητα, ο ίδιος είναι ένα θύμα ανάμε-
σα στα θύματα και μαζί με τα θύματα εκείνων που
ασκούν εξουσία. Η ιστορία των παθών αυτού του
κόσμου είναι ταυτόχρονα η ιστορία των παθών του
Θεού –ενός Θεού που δεν «επιτρέπει» απλά την κακή
πράξη επειδή θέλει οι άνθρωποι να είναι ελεύθεροι,
αλλά ταυτόχρονα υπομένει την κακή πράξη διαμέσου
των θυμάτων και υποδέχεται τα θύματα σε αιώνια
κοινωνία μαζί Του. Ένας Θεός που δεν μπορεί να

13. Η πατρότητα της έκφρασης ανήκει, ως γνωστόν, στον
Dietrich Bonhoeffer [1961].

νιώσει το πάθος της Ιστορίας, δεν μπορεί να μας καταλάβει. Ένας Θεός ανίκανος να υποφέρει, είναι ένας Θεός ανίκανος να αγαπήσει.

[GSS:184, έμφαση στο πρωτότυπο].

Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος τόπος για να υπεισέλθουμε στο ειδικότερο θεολογικό πρόβλημα που αφορά στη δυνατότητα του Θεού να «πάσχει». ¹⁴ Αυτό που πρωτίστως μας ενδιαφέρει στη συγκεκριμένη συνάφεια είναι ότι η σκόπευση του ερωτήματος της θεοδικίας αντιστρέφεται: ζητούμενο για τον Moltmann (καθώς και για την εκδοχή της ΝΠΘ που εκείνος προασπίζει) δεν είναι να δικαιωθεί η πανσοφία, η παντοδυναμία και η παναγαθοσύνη του Θεού ενώπιον της πανταχού παρουσίας του Κακού μέσα στον κόσμο· ζητούμενο είναι μάλλον να δικαιωθούν τα θύματα της Ιστορίας ενώπιον του Θεού, να αναληφθούν μέσα στην ίδια την Τριαδική Ζωή και να περιμένουν μαζί Του την οριστική λύση του δράματος της Ιστορίας, στη Βασιλεία Του. Έχοντας πλήρη συνείδηση ότι το ερώτημα της θεοδικίας τανύζει ακόμα και τον πιο συνεπή θεολογικό λόγο στα έσχατα όρια της αντοχής του, ο Moltmann προτιμά να το αφήσει ανοικτό, τηρώντας μια στάση ταπείνωσης απέναντι στον ιστορικό ρεαλισμό του Κακού, αλλά και επίκλησης στην εσχατολογική ελπίδα. Σ' αυτήν τη συνάρθρωση οδύνης και ελπίδας δεν συνοψίζεται άλλωστε ολόκληρο το νόημα της προσευχής:

14. Ο Moltmann επεξεργάζεται με εξαιρετική λεπτότητα το πρόβλημα αυτό, στο βιβλίο του για τον Σταυρωμένο Θεό –βλ. Moltmann, 1993b, κυρίως 200-207 και 227-249.

«Μπορούμε ακόμα να προσευχόμαστε στο Θεό μετά το Άουσβιτς γιατί οι άνθρωποι προσεύχονταν στο Άουσβιτς».

[GSS:182, έμφαση στο πρωτότυπο].

Η προσευχή της Εκκλησίας για τα θύματα του Άουσβιτς αποτελεί μια μετωνυμία της «επικίνδυνης μνήμης» του Metz: είναι ένας τρόπος να αφήσουμε να ακουστεί η φωνή των θυμάτων, ένας τρόπος να μην επιτρέψουμε να ξεχαστεί αυτή η φωνή, αλλά κι ένας τρόπος που δικαιώνει την ελπίδα μας για τον «ερχόμενο Θεό» μετά το Άουσβιτς. Είδαμε ότι για τον Metz, η ενοχή είναι η αντεστραμμένη όψη της ευθύνης. Προεκτείνοντας την παραπάνω διαίσθηση, ο Moltmann έρχεται τώρα να υποστηρίξει ότι η «επικίνδυνη μνήμη» είναι, αντιστοίχως, η αντεστραμμένη όψη της εσχατολογικής ελπίδας. Προσευχόμενη, η Εκκλησία δεν ενθυμείται μονάχα ότι παρέμεινε αδικαίωτο μέσα στην Ιστορία· ταυτόχρονα ελπίζει γι' αυτό που αναμένεται να δικαιωθεί στη Βασιλεία του Θεού.

3.3. Και τώρα;

Εάν η ΝΠΘ αποτελεί τυπικό γέννημα του Ψυχροπολεμικού κόσμου, μια αποτύπωση των αδιεξόδων του, αλλά και μία έκφραση των κοινωνικών προσδοκιών που γέννησε η αμφισβήτησή του, θα μπορούσαμε άραγε να ισχυριστούμε ότι ύστερα από την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων και την εξάλειψη των παλαιών ιδεολογικών ανταγωνισμών, δεν έχει πλέον λόγο

ύπαρξης; Νομιμοποιούμεστε άραγε να υποστηρίξουμε ότι μέσα στο πλαίσιο της σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης και νεοφιλελεύθερης πολιτισμικής συνθήκης, η ΝΠΘ στερείται αντικειμένου; Τίποτε δεν θα μπορούσε να είναι πιο ανακριβές, λαμβάνοντας υπόψη τις καινοφανείς και απροσδόκητες εκφάνσεις της κοινωνικής αδικίας που φέρει μαζί της η συνθήκη αυτή. Είναι αλήθεια ότι η ΝΠΘ γεννιέται σε μία δεδομένη ιστορική εποχή, την οποία και προσπαθεί να εκφράσει· αυτό όμως καθόλου δεν σημαίνει ότι αντικείμενο της ΝΠΘ είναι η εποχή της. Εάν θα έπρεπε οπωσδήποτε να ορίσουμε το αντικείμενο της ΝΠΘ με βάση τις διαπισθήσεις του Moltmann, τότε θα λέγαμε ότι είναι η παρέμβαση υπέρ των θυμάτων της Ιστορίας, η διαρκής και δημόσια καταγγελία όλων των παραλλαγών της κοινωνικής αδικίας, του αυταρχισμού και της βίας:

Η ΝΠΘ προσπάθησε να είναι πάντοτε ο συνήγορος των θυμάτων της βίας, η δημόσια φωνή εκείνων που δεν έχουν φωνή: στη σοσιαλιστική θεολογία, η φωνή των εργατών· στη θεολογία της ειρήνης, η φωνή των (δυνητικών) θυμάτων ενός πυρηνικού ολοκαυτώματος, αλλά και των πραγματικών θυμάτων του εμπορίου όπλων, καθώς και των εξοπλισμών στον Τρίτο Κόσμο· στη θεολογία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η φωνή όλων όσοι είδαν να καταληστεύονται τα δικαιώματα και η αξιοπρέπεια τους από τα αυταρχικά καθεστώτα του Ανατολικού μπλοκ· στη φεμινιστική θεολογία, η φωνή των γυναικών που κακοποιούνται και καθίστανται αντικείμενο εκμετάλλευσης. Και στην οικολογική θεολογία, η φωνή ολόκληρης της χειμαζόμενης κτίσης.

Το παρόν και το μέλλον της ΝΠΘ εξαρτώνται έτσι άμεσα από το βαθμό πιστότητας που εκείνη θα επιδείξει απέναντι στο πραγματικό αντικείμενό της. Ήδη το παραπάνω παράθεμα υποδεικνύει τα ειδικότερα πεδία μέσα στα οποία το αντικείμενο αυτό επιβεβαιώνεται με κάθε δυνατή ευκαιρία. Τα πεδία όμως αυτά συναρθρώνονται άρρηκτα με ορισμένα καθολικότερα αιτήματα, από τα οποία η ΝΠΘ αντλεί τη διαρκή επικαιρότητά της. Ως πρώτο τέτοιο αίτημα, ο Moltmann αναφέρει τη *δημόσια κριτική του καπιταλισμού*: κριτική, όχι από τη σκοπιά μιας ιδεολογίας, αλλά από τη σκοπιά των θυμάτων της παγκόσμιας αγοράς, τη σκοπιά της οικονομικής εκμετάλλευσης, των κοινωνικών ανισοτήτων και των οικολογικών προβλημάτων που το συγκεκριμένο οικονομικό σύστημα επισωρεύει σε ολόκληρο τον πλανήτη. Ως δημόσια φωνή εκείνων που δεν έχουν φωνή, η ΝΠΘ καλείται να συνηγορήσει υπέρ των δικαιωμάτων των φτωχών, των γυναικών και των παιδιών και να υπερασπιστεί το αίτημα της χειραφέτησής τους, σε πείσμα οποιουδήποτε ιδεολογικού ή οικονομικοπολιτικού συμφέροντος θα επιθυμούσε το αντίστροφο. Καλείται επίσης να ασκήσει δημόσια κριτική σε συγκεκριμένους (καπιταλιστικούς) τρόπους παραγωγής και κατανάλωσης, οι οποίοι όχι μόνο αρνούνται να αποδώσουν στο περιβάλλον το σεβασμό που του αναλογεί ως θείας κτίσης, αλλά υποκρύπτουν παράλληλα και μία εωσφορική επιθυμία ιδιοποίησης, εργαλειακής χρήσης και καταστροφής του [GSS: 60-61].

Ένα δεύτερο αίτημα γύρω από το οποίο συγκροτείται σήμερα η ΝΠΘ, σύμφωνα με τον Moltmann, είναι η απομάγευση της πολιτικής και αστικής θρη-

σκειάς.¹⁵ Η διατύπωση υπονοεί και πάλι ένα είδος δημόσιας κριτικής, η οποία όμως στρέφεται αυτήν τη φορά προς τις «επίσημες» κρατικές ιδεολογίες και τους κρατικούς μηχανισμούς που καμώνονται ότι προασπίζουν το ιδανικό της εθνικής ενότητας και ασφάλειας, καταπατώντας τις ατομικές ελευθερίες των πολιτών. Στο συμφραζόμενο αυτό, απομάγευση της πολιτικής και κοσμικής θρησκείας σημαίνει την αποϊεροποίηση του Κράτους, το ξεγύμνωμα όλων των μυστικοποιήσεων και των εξιδανικεύσεων που αυτό επικαλείται για να νομιμοποιήσει τη βία του, και τη διαρκή υπενθύμιση ότι οι μορφές πολιτικής εξουσίας δεν είναι θεόδοτες, αλλά αποτελούν κοινωνικές κατασκευές, οι οποίες μπορούν ανά πάσα στιγμή να αντικατασταθούν. Σημαίνει ακόμα το καταστατικό αγκυροβόλημα της ΝΠΘ στο αίτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης και της δημοκρατικοποίησης των πολιτικών αποφάσεων [GSS: 44].

Είδαμε ότι η ΝΠΘ συγκρότησε εξ αρχής την αυτοσυνειδησία της μέσω του χριστιανομαρξιστικού διαλόγου –θα μπορούσαμε με ασφάλεια να ισχυριστούμε ότι αποτελεί η ίδια προϊόν διαλόγου. Υπερθεματίζοντας, ο Moltmann επισημαίνει ότι η επιστημολογία της ΝΠΘ είναι αδύνατον να κατανοηθεί ανεξάρτητα από τις διεθνείς σχέσεις τις οποίες η τελευταία ανέπτυξε με τη Λατινική Αμερική, την Κορέα και την Αφρική [GSS:61]. Κατά συνέπεια, ένα τρίτο αίτημα που διαπερνά την ατζέντα της ΝΠΘ αφορά στην *οικουμενικότητά της* και συνακόλουθα, στην καταστατική της

15. “[...] to strip the magic from political and civil religion” [GSS: 44].

αντίθεση απέναντι σε κάθε μορφή εθνοκεντρισμού και ευρωπαϊοκεντρισμού. Εδώ η προβληματική του Moltmann απηχεί για ακόμα μία φορά την αντίστοιχη του Metz –και ειδικότερα, την πρόκληση του Τρίτου Κόσμου, ως προβλήματος ταυτόχρονα ηθικού, πολιτικού, οικολογικού, εκκλησιολογικού και θεολογικού. Το διαλογικό και οικουμενικό προφίλ της ΝΠΘ, της επιβάλλει να παραμείνει ο τόπος της υπεράσπισης των μη-ευρωπαϊών άλλων, αλλά και ο τόπος της πρόσληψης και της διαρκούς συνομιλίας με την εκκλησιαστική εμπειρία και τη θεολογία τους. Σύμφωνα με τον Moltmann, το συγκεκριμένο αίτημα δεν συνιστά κάποιον αυτοσκοπό, αλλά την ειδικότερη και πολύ συγκεκριμένη συμβολή της ΝΠΘ στην επίτευξη της παγκόσμιας ειρήνης:

Οι Ευρωπαίοι Χριστιανοί πρέπει να γίνουμε συνήγοροι εκείνων που βρίσκονται «εκτός» [...]. Χρειαζόμαστε ένα είδος οικουμενικής αλληλεγγύης ισχυρότερο από τις εθνικές και ευρωπαϊκές αφοσιώσεις. Δεν πρόκειται απλώς για ένα ηθικό καθήκον· πρόκειται επίσης και για τη μόνη λογική δέσμευση. Χωρίς κοινωνική δικαιοσύνη, δεν μπορεί να υπάρξει ειρήνη ανάμεσα στον Πρώτο και τον Τρίτο κόσμο. Χωρίς ειρήνη με τον Τρίτο Κόσμο, ο κόσμος της Βόρειας Ατλαντικής Συμμαχίας είναι προορισμένος να καταστραφεί. Οι οικολογικές συνέπειες της φτωχοποίησης του Τρίτου Κόσμου επιστρέφουν ήδη ως μπουμπεραχ στον κόσμο της Δυτικής βιομηχανικής κοινωνίας. Ένας κόσμος διαρρηγμένος από τη βία και την αδικία θα καταστρέψει τον πλανήτη που ζούμε.

Είναι νομίζουμε προφανές ότι το τέλος του ψυχροπολεμικού ανταγωνισμού και των παλαιών ιδεολογικών αντιθέσεων σηματοδοτεί για τη ΝΠΘ μονάχα την ολοκλήρωση ενός πρώτου κύκλου δραστηριοτήτων. Κρίνοντας ωστόσο από τα τρία καθολικότερα αιτήματά της, στα οποία εν συντομία αναφερθήκαμε, θα λέγαμε ότι ο 21ος αιώνας όχι μόνο δεν απειλεί να στερήσει από τη ΝΠΘ το αντικείμενό της, αλλά μάλλον ανοίγει γι' αυτήν έναν καινούργιο κύκλο, ο οποίος αναμένεται να εμπλουτίσει ακόμα περισσότερο το βιογραφικό και τις διαισθήσεις της.

4. Προσωρινά Συμπεράσματα (για περαιτέρω μελέτη)

Στο εισαγωγικό κεφάλαιο της παρούσας μελέτης αποπειραθήκαμε να συνοψίσουμε σε πέντε προτάσεις εκείνο που δεν είναι η ΝΠΘ. Ύστερα από την περιδιάβασή μας στα δύο αντιπροσωπευτικά κείμενα του Johann Baptist Metz και του Jürgen Moltmann, θεωρούμε τώρα ότι είναι η κατάλληλη στιγμή να συνοψίσουμε σε αντίστοιχες πέντε προτάσεις αυτό που είναι η ΝΠΘ. Ευελπιστούμε η αποσαφήνιση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της ΝΠΘ να γίνει αφορμή για τη μελέτη του έργου και άλλων κορυφαίων εκπροσώπων της –όπως προσωπικά θεωρούμε τους John Milbank, Dorothee Sölle, Erik Peterson και Jacob Taubes. Κι ευελπιστούμε ακόμα, η μελέτη αυτή να δώσει κάποτε τη δυνατότητα στη νεοελληνική ορθόδοξη θεολογία

να ισχυριστεί με ανάλογη παρρησία ότι διέσχισε το πέλαγος της Νεωτερικότητας και του Διαφωτισμού «με ορθάνοιχτα μάτια»:

1. Η ΝΠΘ είναι μία θεολογία «με το πρόσωπό της στραμμένο προς τον κόσμο» [Moltmann, 2000: 114]. Είναι ενθουλακωμένη στο ιστορικό και πολιτισμικό context της εποχής της, της οποίας και φιλοδοξεί να αποτελεί τη θεολογική έκφραση.
2. Η ΝΠΘ είναι μια μεταϊδεαλιστική, μεταδιαφωτιστική και μεταμαρξιστική θεολογία, η οποία ενσωματώνει στην ερμηνευτική της τρεις ανυπέρβλητες ιστορικές προκλήσεις: τον μαρξισμό, την καταστροφή του Άουσβιτς και τη συνθήκη του Τρίτου Κόσμου.
3. Η ΝΠΘ ορίζει ως αντικείμενό της τη δημόσια υπεράσπιση των θυμάτων της Ιστορίας, τη δημόσια καταγγελία των θυτών τους, καθώς και τη δημόσια κριτική των ιδεολογιών, των οικονομικοπολιτικών συστημάτων και των εξουσιαστικών μηχανισμών που οι τελευταίοι εκπροσωπούν.
4. Η ΝΠΘ είναι μια πολυκεντρική θεολογία της ετερότητας, η οποία επιθυμεί να σχετιστεί όχι με το οικείο, αλλά με το ανοίκειο Άλλο της (τις μη-ευρωπαϊκές εκκλησίες και τον Τρίτο Κόσμο), προκειμένου να ανιχνεύσει στον τόπο της ετερότητάς τους ίχνη της παρουσίας του Θεού.
5. Η ΝΠΘ είναι «η προσπάθεια να ερμηνευθεί η επικίνδυνη μήμη του μεσσιανικού μηνύματος του Ιησού μέσα στις συνθήκες της σύγχρονης κοινωνίας, για να απελευθερώσει τον άνθρωπο από τους κοινωνικούς

ἐξαναγκασμούς και να προετοιμάσει το δρόμο της εσχολογικής του ελευθερίας» [Moltmann, 1975: 103].

Βιβλιογραφία

1. Ξενόγλωσση.

Bauman, Zygmunt (2005³). *Modernity and the Holocaust*, Cambridge/Maldon: Polity Press.

Bonhoeffer, Dietrich (1961⁴). *The Cost of Discipleship*, trnsl. by Christopher Kaiser, NY: Mcmillan Publishing Co. Inc.

McLellan, David (June 1968). "Christian-Marxist Dialogue", *New Blackfriars* 49 (577), 462-467.

Metz, Johann-Baptist (1988). *A Passion for God: The Mystical - Political Dimension of Christianity*, trnsl. by Matthew Ashley, NY: Paulist Press.

Moltmann, Jürgen (2000). *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, trnsl. by Margaret Kohl, Minneapolis: Fortress Press.

Moltmann, Jürgen (1999). *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*, trnsl. by Margaret Kohl, Minneapolis: Fortress Press.

Moltmann, Jürgen (1993). *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trnsl. by Margaret Kohl, Minneapolis: Fortress Press.

Moltmann, Jürgen (1975). *The Experiment Hope*, transl. by Douglas Meeks, Minneapolis: Fortress Press.

Vandrunen, David (Autumn, 2007). “The Two Kingdoms Doctrine and the Relation of Church and State in the Early Reformed Tradition”, *Journal of Church and State*, 49 (4): 743-763.

2. Ελληνόγλωσση

Gibellini, Rosino (2002). *Η Θεολογία του Εικοστού Αιώνα*, ελληνική μετάφραση Παναγιώτης Ύφαντης, Αθήνα: Άρτος Ζωής.

Schmitt, Carl (1994). *Πολιτική Θεολογία: Τέσσερα Κεφάλαια Γύρω από τη Διδασκαλία της Κυριαρχίας*, ελληνική μετάφραση Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα: Λεβιάθαν/ Θεωρία-Πράξη Ι.

Žižek, Slavoj (2010). *Βία: Έξι Λοξοί Στοχασμοί*, ελληνική μετάφραση Νεκτάριος Καλαϊτζής, Αθήνα: Scripta.

Γιανναράς, Χρήστος (1983). *Κεφάλαια Πολιτικής Θεολογίας*, Αθήνα: Γρηγόρης.

Κονδύλης, Παναγιώτης (1983). *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, Αθήνα: Γνώση.

Μιχαήλ, Σάββας (1999). *Μορφές του Μεσσιανικού*, Αθήνα: Άγρα.

ΑΤΕΝΙΖΟΝΤΑΣ ΤΑ ΕΣΧΑΤΑ: ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΣΕ ΔΙΑΛΟΓΟ

Άθανασίου Γερ. Μουστάκη

*Ελάχιστο αντίδωρο ευγνωμοσύνης
στόν Γεώργιο Π. Πατρώνο (1935-2021),
δάσκαλο στή ζωή καί στή θεολογία.*

A. Ιστορία καί Έσχατολογία

1. Χρόνος καί Ιστορία

Τά θέματα πού σχετίζονται μέ τόν χρόνο καί τήν ιστορία πάντοτε ἦταν βασικῆς σημασίας γιά τήν πορεία τῆς διανοήσεως καί ἰδιαιτέρως σημαντικά γιά τή θεολογία καί τήν Ἐκκλησία. Ὅπως θέτει τό θέμα ὁ O. Cullmann, καί τό ἐπαναλαμβάνει ὁ J. Moltmann, «τό καίριο ἐρώτημα εἶναι ἐάν ἡ "χρονικότητα" εἶναι πραγματικά ἡ "οὐσία" τῆς ἐσχατολογίας»¹. Θέτοντας τό ἀνωτέρω ἐρώτημα εἴμασθε ὑποχρεωμένοι νά διευκρινίσουμε ὅτι σέ καμία περίπτωση δέν ἐπιτρέπεται νά θεωρήσουμε τή «χρονικότητα», τήν ἔννοια τοῦ χρόνου

1. O. Cullmann, *Χρόνος*: 12, πρβλ. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 39.

ἐν γένει, αὐτονομημένη ἀπὸ τῆς ἄλλης λειτουργίας τοῦ κόσμου μας, νὰ ἀκολουθεῖ δική της πορεία ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὰ ἱστορικά, πολιτικά, πολιτιστικά καὶ πνευματικά δεδομένα, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἀπλῶς ὁδηγεῖ στο τέλος τῶν ἡμερῶν, στο τέλος τῆς ἱστορίας, μὲ μία ἀβέβαιη καὶ δίχως σαφῆ προσανατολισμὸ προοπτική. Ἀναμφίβολα, ὅμως, τὸ ἐρώτημα αὐτὸ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σημαντικό καθὼς ὁ χρόνος, ἀποτελεῖ, τρόπον τινά, τὸ ὄχημα ἢ, ἀκριβέστερα, τὸ πεδίο ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἐκτυλίσσεται ἡ ἱστορία καὶ ἡ ἐν Χριστῷ πορεία πρὸς τῆς ἔσχατες ἡμέρες καὶ τὴν ἀνακαίνιση τῆς Κτίσεως.

Μέ τῆ δημιουργική ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ δημιουργήθηκε, ὡς μέρος τῆς Κτίσεως, καὶ ὁ χρόνος (κτιστός καὶ πεπερασμένος²), ὁ ὁποῖος μὲ τὴ συνέχεια καὶ τὸ ἀδιάκοπο τῆς ροῆς θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς συνέχιση τῆς δημιουργίας, καθὼς κατὰ τὴν Ἁγία Γραφή συνδέεται ἀμέσως μὲ τὴν κτίση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ κατανοήθηκε ἀπὸ τοὺς Πρωτοπλάστους ὡς συμβολὴ στὴ δημιουργία³.

Ὁ Ο. Cullmann προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ὁ πρῶτος χριστιανισμὸς ἀντιλαμβάνονταν τὸν Χριστὸ ὡς τὸ κεντρικὸ σημεῖο τοῦ χρόνου, σὲ σχέση μὲ τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ κριθεῖ ὀλόκληρη ἡ ἱστορία, τόσο ἡ παρελθούσα, ὅσο καὶ ἡ ἐπερχομένη.⁴ Μὲ τὴν κεντρικὴ θέση πού καταλαμβάνει στὴν ἱστορία ὁ Σαρκωμένος Λόγος

2. Κατὰ τὸν ἀπ. Παῦλο, ὁ ὁποῖος σημειώνει ὅτι «ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν» (Α΄ Κορ. 7:29) ἢ ἔκταση τοῦ χρόνου εἶναι ἐπακριβῶς καθορισμένη καί, στὴν πραγματικότητα, καθὼς ὁδηγούμαστε πρὸς τὸ τέλος τῆς ἱστορίας, μικραίνει συνεχῶς (Μ. Σιώτου, *Νόημα*: 34).

3. Πρβλ. Μ. Σιώτου, *Νόημα*: 29.

4. Ἡ ἐπισήμανση ἀπὸ τὸν R. Bultmann (*Ίστορία*: 205).

συμφωνεῖ ἀπολύτως ἡ ἐκκλησιαστική παράδοση καί ἡ πατερική γραμματεία τονίζοντας ὁμως, ὅτι κατὰ τή σάρκωση δέν ἀπώλεσε τή θεία φύση του. Ἡ σάρκωση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ δέν λειτουργεῖ μόνο ὡς χρονικό σημεῖο ἀναφορᾶς, ἀλλά κυρίως ὡς εὐκαιρία γιά μεταμόρφωση καί ἀνακαίνιση τοῦ κόσμου⁵.

Τό πρόβλημα τοῦ χρόνου ἀπασχόλησε τήν ἀρχαία ἑλληνική σκέψη καί φιλοσοφία, τήν ἰουδαϊκή καί τή χριστιανική παράδοση. Στούς ἀρχαίους Ἑλληνας κυριάρχησε μία σαφέστατα κυκλική κατανόησή του. Σύμφωνα μέ αὐτήν ὅλα ἐπαναλαμβάνονται γύρω ἀπό ἕναν ἀρχικό ἄξονα. Αὐτό ὀδηγεῖ ἀφ' ἑνός στήν ἀντίληψη ὅτι μελετώντας τό παρελθόν μποροῦμε νά προχωρήσουμε σέ ἀσφαλεῖς ἐκτιμήσεις (προβλέψεις) γιά τό μέλλον⁶ καί ἀφ' ἑτέρου στήν πίστη γιά τό ἀναπόδραστο τῆς μοίρας⁷. Μέ αὐτόν τόν τρόπο ὁμως ἡ ἱστορία χάνει τόν ἐνιαῖο χαρακτήρα, τή συνοχή, τήν ἐνότητα καί, κατ' ἐπέκταση, τήν ἔντονη δυναμική τῆς διασπώμενης σέ πολλά μικρά ἀενάως ἐπαναλαμβανόμενα τμήματα.

Ἡ βιβλική θεώρηση, σέ ἀντίθεση πρὸς τήν ἀρχαιοελληνική, εἶναι γραμμική. Ὑπάρχει δυναμική κίνηση πρὸς τήν πλήρωση καί τήν τελείωση ἀπό τό Α πρὸς τό Ω.

5. Γ. Φλορόφσκυ, *Χριστιανισμός*: 81: ἡ ἱστορία ἔγινε ἱερή στήν πλήρη τῆς διάσταση ἀπό τότε πού «ὁ λόγος ἔγινε σάρξ».

6. Ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς ἀντιλήψεως καί τῆς προσπάθειας νά ἀξιοποιήσουν τή γνώση τῆς ἱστορίας ὡς ἐργαλεῖο γιά κατανόηση τῆς ἀλληλουχίας τῶν γεγονότων καί γιά τή διατύπωση προβλέψεων ἔχουμε, ἀπό πολύ πρῶιμες ἐποχές τήν ἔντονη ἀνάπτυξη τῆς μελέτης τῆς ἱστορίας καί τή συγγραφή πολλῶν σπουδαίων ἱστορικῶν ἔργων.

7. Πίστη πού θά μποροῦσε νά συνοψιστεῖ στή φράση «τό πεπερωμένον φυγεῖν ἀδύνατον».

ὅπως ἀκριβῶς ὑποδεικνύει καί ὁ θεολογικός ὅρος «ἀποκάλυψη».⁸ Ἡ «ἀρχή» καί τό «τέλος» δέν συμπίπτουν, οὔτε ταυτίζονται.⁹ Ἄλλα εἶναι τά δεδομένα καί οἱ συνθῆκες τῆς ἀρχῆς, τῆς ἀφετηρίας, καί ἄλλα, ἐντελῶς διαφοροτικά, τοῦ τέλους, δηλαδή τῶν ἐσχάτων, ἄν μάλιστα τά προσεγγίσουμε μέ τά ἀνθρώπινα μέτρα.

Ἐνδιαφέρον ἔχει τό τριμερές σχῆμα διάκρισης τοῦ χρόνου πού θεμελιώνεται στή βιβλική παράδοση καί λειτουργεῖ περισσότερο ἐνοποιητικά, παρά διασπαστικά γιά τόν χρόνο. Τό σχῆμα αὐτό ξεκινᾷ μέ τήν Πρωτολογία, δηλαδή τήν περίοδο πού ἡ κτίση ἦταν Παράδεισος καί οἱ Πρωτόπλαστοι ζοῦσαν σέ ἄμεση σχέση καί συνεχῆ ἐπικοινωνία μέ τόν Θεό, συνεχίζει μέ τήν Ίστορία, δηλαδή τήν περίοδο ἀπό τήν Πτώση καί τήν ἔξοδο τῶν Πρωτοπλάστων ἀπό τόν Παράδεισο μέχρι τό τέλος τῶν ἡμερῶν, καί ὀλοκληρώνεται μέ τήν Ἐσχατολογία, δηλαδή τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, τήν περίοδο παραδείσιας (καί πάλι) μακαριότητος σέ μία ἀνακαινισμένη Κτίση, πού χρονικά θά ἀκολουθήσει τήν ἱστορία.¹⁰

Στή βιβλική παράδοση ἡ παροῦσα καί ἡ μέλλουσα ζωή, τό παρόν καί τό μέλλον, ὁ ἱστορικός χρόνος καί ἡ αἰωνιότητα, καθῶς καί τό σωματικό καί πνευματικό στοιχεῖο, ὅπως τονίζει ὁ καθ. Γεώργιος Π. Πατρῶνος, δέν βρίσκονται σέ ἀντιπαράθεση καί ρήξη, ἀλλά σέ ἀρμονική ἐνότητα καί ἐνιαία λειτουργικότητα.¹¹

8. Γ. Πατρῶνου, *Βίωμα*: 68.

9. O. Cullmann, *Χρόνος*: 64.

10. Γ. Πατρῶνου, *Ίστορία*: 269. Τό σχῆμα αὐτό τό ἔχει παροουσιάζει ἀναλυτικά καί μέ ἰδιαιτέρη ἐπιτυχία ὁ ἀείμνηστος καθ. Γεώργιος Π. Πατρῶνος σέ σειρά ἄρθρων καί ἐργασιῶν του.

11. Γ. Πατρῶνου, *Προσδοκίες*: 98-99.

Μέ τήν ἔλευση τῆς θείας δόξας, κατά τή δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ, τελειώνουν τά μέλλοντα¹² καί ξεκινᾷ ὁ αἰώνιος χρόνος.¹³ Εἶναι δέ σαφές ὅτι μόνο μέσα ἀπό τό πρίσμα τῆς μεταμόρφωσης τοῦ χρόνου μποροῦμε νά κάνουμε λόγο γιά ἐσχατολογία καί νά ἐξετάσουμε τά σχετικά ζητήματα μέ αὐτήν. Σέ ἀντίθετη περίπτωση κάθε συζήτηση γιά τά ἔσχατα ἐκφυλίζεται σέ, ἐγκλωβισμένη μέσα στήν ἱστορία, ἀνούσια μελλοντολογία καί ἄνευ στόχου προσημονή. Τά ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς τάσης –πού εἶναι ἰδιαίτερος ἔντονη κατά τήν ἐποχή μας– τά διαπιστώνουμε συνεχῶς, καθώς ἡ προσδοκία τῶν ἐσχάτων καί ὁ σχετικός μέ αὐτά λόγος εἴτε παραμένει τραγικά ξένος πρὸς τόν σύγχρονο ἄνθρωπο εἴτε διαστρέφεται σέ προφητολογική ἐνασχόληση καί μαγική ἐλπίδα πού τρέφεται μέ συζήτηση καί δημοσιεύματα περὶ προφητικῶν ρήσεων, νεωτέρων καί παλαιότερων ἀγίων, πού ἱκανοποιοῦν τή φιλοπερίεργη διάθεση τοῦ ἀδηφάγου κοινοῦ, τό ὁποῖο διαμορφώνει τίς ἐσχατολογικές ἀντιλήψεις του ἀντλώντας ὑλικό ἀπό τό διαδίκτυο καί τά ποικίλα μέσα μαζικῆς ἐνημερώσεως καί ὄχι ἀπό τή ζῶσα, κραταιά καί ἐναργῆ ἐκκλησιαστική παράδοση.

Μέ αὐτήν τή μανιώδη ἀναζήτηση δέν τονώνεται, ὅπως ἴσως κάποιοι μπορεῖ νά ὑποθέσουν, τό ἐνδιαφέ-

12. Τό μέλλον, ὡς ἔννοια, μπορεῖ νά γίνει κατανοητό μόνο στά πλαίσια τῆς ἱστορίας. Μόνο ἐντός τῆς ἔχουν νόημα οἱ ἔννοιες παρελθόν, παρόν καί μέλλον καί γιά νά κατανοήσουμε πῶς λειτουργοῦν ὀφείλουμε νά προσεγγίζουμε τό μέλλον, σέ σχέση μέ τό παρόν καί τό παρελθόν (ὡς τμήμα τῆς ἱστορίας) καί ὄχι σέ σχέση μέ τά ἔσχατα, τά ὁποῖα βρίσκονται ἐπέκεινα τῆς ἱστορίας. Γι' αὐτό ἔχει νόημα ἡ φράση «τελειώνουν τά μέλλοντα».

13. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 56.

ρον για τὰ ἐσχατολογικά ζητήματα, πού πάντοτε ἦταν πρώτης προτεραιότητας για τήν Ἐκκλησία. Δυστυχῶς, μέ αὐτόν τόν τρόπο καλλιεργεῖται μία ἀπευκταία, ἄκρως βλαβερή, προσκόλλησις σέ μαντικές πρακτικές καί λύσεις για νά μάθουμε, μέ κίνητρο τήν περιέργεια, τί θά συμβεῖ στό μέλλον. Ἡ ἐκκλησιαστική διδασκαλία για τὰ ἔσχατα εἶναι ἐντελῶς διαφοροετικῆ: στόχος της ἡ σωτηρία. Βασίζεται στή διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ για τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Συνδέει ἱστορία καί ἐσχατολογία. Μαθαίνει τόν πιστό νά ζεῖ μέσα στήν ἱστορία, ἀλλά νά μήν ἐξαντλεῖ τίς προσδοκίες του σέ αὐτήν.

Για τή χριστιανική παράδοση χρόνος καί αἰωνιότητα συμπλέκονται. Ὁ ἕνας εἰσχωρεῖ δυναμικά στήν ἄλλη. Ὁ χρόνος ὀλοκληρώνεται στήν αἰωνιότητα καί ἡ αἰωνιότητα βρίσκει τήν ἱστορική καταξίωσις στήν πραγματικότητα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ὁ χρόνος εἶναι αὐτός πού τελικά προσδιορίζει καί τήν αἰωνιότητα. Τήν ἀποκαλύπτει καί τή συγκεκριμενοποιεῖ ἐντός τῆς ἱστορίας. Ὁ δυαλισμός καί ἡ ἐπακόλουθη διάσπασις τοῦ χρόνου παραμερίζεται καί ἡ ἐνότητά του κυριαρχεῖ. Ἡ Βασιλεία φανερώνεται σέ πρώτη φάσις στήν ἱστορία χωρίς ὅμως νά τελειοῦται ἐντός της. Ἐντός της ὁ πιστός τήν προγεύεται¹⁴ καί μέ τή συμμετοχή του, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, τήν ἐνεργοποιεῖ.

Ὁ καθ. Μάριος Μπέγζος σημειώνει ὅτι για τούς Ἑλληνες ὁ χρόνος εἶναι κύκλος,¹⁵ για τούς Ἑβραίους

14. Γ. Πατῶνου, *Ἱστορία*: 265.

15. Π. Καποδίστρια, «Οἰκονομία»: 376: Ἡ κυκλικότητα, ὅμως, ἀκυρώνει τήν ἐξέλιξις καί, ἐν τέλει, τήν ἴδια τήν Ἱστορία. Γι' αὐτό κάθε φιλοσοφική προσπάθεια ἀποβλέπει στήν ἐξεύρεσις διεξόδου ἀπό τήν αἰώνια κυκλική περιστροφή.

εὐθεία γραμμῆ, ἐνῶ γιὰ τούς Χριστιανούς κοχλίας, πού κάνει κυκλικές κινήσεις, ἀλλά κινεῖται εὐθύγραμμα ἐξελισσόμενος συνεχῶς, δίχως διακοπή.¹⁶ Πράγματι, στή χριστιανική παράδοση ξεφεύγουμε ἀπό τήν ἀντίληψη τοῦ κύκλου (ἀδιάκοπη καί ἀναπότρεπτη ἐπανάληψη) μά καί ἀπό τήν ἄτεγκτα γραμμική πορεία (ἀέναη ἐξέλιξη), καθῶς ὁ χρόνος πορεύεται πρὸς τά ἔσχατα σέ μία πορεία ἀνελιξεως καί συνεχοῦς προόδου (μέ κάπιο τέλος ὁμως) καί ὁ Θεός κατέρχεται στήν ἱστορία γιὰ νά ἀγιάσει καί νά ζωογονήσει αὐτήν τήν πορεία.

Ἔτσι, παραμερίζεται ἡ ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη περί μονιμότητας τῶν δεδομένων (κυρίως τοῦ νοητοῦ κόσμου), πού παραπέμπει σέ πλατωνική προσέγγιση.¹⁷ Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιὰ τήν ἐβραϊκή ἀντίληψη, περι-

16. Μ. Μπέγζου, *Ἐσχατολογία*: 122. Θά μπορούσαμε νά συμπληρώσουμε τήν παρατήρηση τοῦ Ο. Cullmann (*Χρόνος*: 64) ὅτι τό σύμβολο πού περιγράφει τήν ἀντίληψη τοῦ χρόνου στόν ἀρχέγονο χριστιανισμό, στόν βιβλικό ἰουδαϊσμό καί στήν ἱρανική θρησκεία, εἶναι ἡ γραμμῆ, ἐνῶ στόν ἔλλητισμό ὁ κύκλος.

17. Τμήμα τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας τῶν πρώτων αἰώνων, ἐπηρεασμένο ἀπό τόν πλατωνισμό, ὀδηγήθηκε σέ ἄκρατη ἀναζήτηση συμβολισμῶν καί συμβόλων πού, ὑποτίθεται, ὅτι θά ἀπεκάλυπταν τά κεκρυμμένα μυστήρια τοῦ κόσμου καί θά ἔδιναν τίς ὀρθές ἀπαντήσεις. Αὐτή ἡ τάση θεωρήθηκε ἐξ ἀρχῆς μή συμβατή μέ τή διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, καθῶς οὐσιαστικό χαρακτηριστικό τῆς βιβλικῆς συμβολικῆς εἶναι ὅτι ὑπάρχει αὐστηρά προσανατολισμένη πρὸς τήν ἱστορία καί ἀναζητᾶ ἀντιστοιχίες ἀνάμεσα σέ διαφορετικές χρονικά ἱστορικές στιγμές. Αὐτή ἡ ἰδιαίτερη συμβολική στή θεολογία ὀνομάζεται *τυπολογία* καί πατᾶ γερά σέ ἱστορικές καί βιβλικές βάσεις χωρίς νά ὀδηγεῖ ἀνεξέλεκτα σέ ἀκραίες ἐρμηνεῖες καί μή ἱστορικές προσεγγίσεις, ὅπως ἔκανε, παραδείγματος χάριν, κατά κόρον ὁ Φίλων στά ἔργα του. Ἡ τυπολογία, ἐπειδὴ διαθέτει ξεκάθαρα ἱστορική βάση, εἶναι πέρα ἀπό κάθε ἔσχατολογική ἀμφιβολία καί ἀμφισβήτηση (J. Daniélou, *Δοκίμο*: 177-178).

εὐθύγραμμα ὁμαλῆς κίνησης τοῦ χρόνου (γιά νά χρησιμοποιήσουμε μία ἔκφραση δανεισμένη ἀπό τή Φυσική). Ἡ Σάρκωση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ καί ἡ εἴσοδος του στήν ἱστορία λειτουργεῖ ὡς μεταβλητή πού ἀνανοηματοδοτεῖ τόν χρόνο διασπώντας τήν θεωρούμενη γραμμική πορεία (καί τήν κυκλικότητά του) καί εἰσάγει τήν ἀρχή τῆς ἀπροσδιοριστίας (ὅπως τήν ἀντιλαμβάνεται ἡ σύγχρονη κβαντική φυσική), ἡ ὁποία παραμερίζει κάθε βεβαιότητα ὁμαλῆς πορείας πρὸς τά ἐμπρός. Γιά τούς Ἰουδαίους ὁ κόσμος προχωροῦσε πρὸς προδιαγεγραμμένο τέλος μέ σειρά βεβαιότητων: φροντίδα Θεοῦ πρὸς τόν περιούσιο λαό, ἐκπλήρωση ἐπαγγελιῶν, ἔλευση Μεσσία, κυριαρχία στό τέλος τῶν ἡμερῶν τοῦ ἐκλεκτοῦ λαοῦ κ.ἄ. Οἱ βεβαιότητες αὐτές ἐδράζονταν στή σχέση τοῦ λαοῦ μέ τόν Νόμο ὑπό τήν ἔννοια: «Τηρεῖς τόν Νόμο; Ναι! Τότε σώζεσαι!» Μετά τή Σάρκωση τοῦ Λόγου δέν ὑπάρχει καμία βεβαιότητα. Εἶναι πολύ πιθανό νά τηρεῖ κάποιος ἐπακριβῶς τόν νόμο τοῦ Θεοῦ καί νά δέχεται τούς λόγους τοῦ Χριστοῦ καί, τελικά, ἐάν, παραδείγματος χάριν, δέν ἔχει ἀγάπη, ἀλλά λειτουργεῖ μηχανικά, νά μὴ σωθεῖ. Ἐπίσης, ἡ ὑπαρξη τῆς μεταβλητῆς Σάρκωση Λόγου/Χάρη Ἁγίου Πνεύματος μπορεῖ νά μετατρέπει τό πρόβλημα, π.χ. τόν διωγμό, σέ εὐλογία γιά τήν πορεία τῆς Ἐκκλησίας καί τά μέλη της.¹⁸ Αὐτή ἡ ἀντίληψη ἔδωσε οὐσιαστικά τή δυνατότητα στήν Ἐκκλησία νά ἐνσωματώσει, δίχως δισταγμούς, τήν Παλαιά Διαθήκη στόν Κανόνα τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί στήν ὀρθόδοξη θεολογία νά τήν ἀξιοποιήσει στό σύνολο τῆς παραδόσεώς της.

18. Πρὸβλ. R. Gibellini, *Θεολογία*: 238.

καθώς ἡ Γέννηση τοῦ Χριστοῦ καί ἡ Χάρις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θέτουν τό σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας σέ νέες βάσεις προόδου καί πληρότητας.

Ἀνάλογες μέ τίς περί χρόνου εἶναι καί οἱ ἀντιλήψεις περί τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία σύμφωνα μέ τήν ἑλληνική προσέγγιση ἐπαναλαμβάνεται. Στήν ἐβραϊκή σκέψη ἐμφανίζεται νά πορεύεται πρὸς τό μέλλον μέ σταθερά δεδομένα (π.χ. ἐκλογή τοῦ Λαοῦ ἀπό τόν Θεό, ἀπόδοση Νόμου, ἀναμονή Μεσσία, σωτηρία στό τέλος τῶν ἡμερῶν) πού μποροῦν νά ἀλλοιωθοῦν μόνο ἀπό τήν ἀποστασιοποίηση καί ἀπομάκρυνση τοῦ Ἰσραήλ ἀπό αὐτά. Ἀντιθέτως, στή σύγχρονη σκέψη ἡ ἱστορία κατανοεῖται ὡς ἀτελείωτη ροή, πού δέν ἔχει σαφῆ προσανατολισμό καί ξεκάθαρο τέλος (δηλαδή σκοπό)¹⁹.

Ἡ χριστιανική θέαση ἔχει σφαιρικότερη ἀντίληψη καί πληρέστερη ἄποψη γιά τήν ἱστορία. Ἀφομοιώνει τό μοναδικό γεγονός τῆς Σαρκώσεως, τό ὁποῖο τήν ὀδηγεῖ σέ συνεχῆ πρόοδο καί τῆς προσδίδει τήν προοπτική τῆς σωτηρίας, ὡς καταλυτικό γι' αὐτήν σκοπό.

Γιά τούς Ἑλληνας πρώτη προτεραιότητα τῶν ἀναζητήσεων καί τῆς σκέψεώς τους ἦταν νά ἀνακαλύψουν τίς ἀρχές καί τούς λόγους τοῦ κόσμου. Γι' αὐτό καλλιέργησαν ἰδιαίτερος τά μαθηματικά καί τή γεωμετρία. Μέ αὐτόν τόν τρόπο κατανοοῦσαν καλύτερα τόν κόσμο στόν ὁποῖο ζοῦσαν καί ἔθεταν τίς βάσεις γιά

19. Πρβλ. R. Gibelini, *Θεολογία*: 238. Πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι αὐτές οἱ ἀντιλήψεις (γιά τό τέλος τῆς ἱστορίας, τήν μετά θάνατον ζωή κ.λπ.) δέν ἔχουν διατυπωθεῖ ὡς συγχροτημένη διδασκαλία οὔτε στούς ἀρχαίους Ἑλληνας οὔτε στόν ἀρχαῖο Ἰσραήλ. Συνάγονται ἀπό τά πρωτότυπα κείμενα τά ὁποῖα μᾶς βοηθοῦν νά κατανοήσουμε τίς ιδέες καί τίς πίστεις κάθε λαοῦ (Σ. Ἀγουρίδου, *Ἑσχατολογία*: στ. 934).

εὐρύτερη καί πληρέστερη κατανόηση τῆς ἱστορίας, ὡς ἐπαναλαμβανόμενο μοτίβο. Ἡ ἰουδαϊκὴ ἀντίληψη γιὰ Κύριο τῆς ἱστορίας καί ἀναμενόμενο ἀπὸ τὸν Ἰσραὴλ Μεσσία ἦταν ἐντελῶς ἄγνωστη καί ἀκατανόητη γι' αὐτούς.²⁰ Ἡ συμμετοχὴ σέ κάποια θρησκευτικὴ λατρεία στὸν ἑλληνορωμαϊκὸ κόσμο ἦταν περισσότερο συστατικὸ τοῦ δημοσίου βίου τοῦ κράτους, στὸ ὁποῖο ἦταν πολῖτες, ἐνισχύοντας τὴν ἐνότητα καί τὴ συνοχὴ τῆς πολιτείας, καί λιγότερο στοιχεῖο τῆς προσωπικῆς ζωῆς καί τῆς ἰδιοπροσωπίας τους, τὸ ὁποῖο φανέρωνε τίς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις τους καί τίς περὶ τοῦ θεοῦ ἀντιλήψεις τους. Ἡ δὲ ἱστορία, στὴν πλειονότητα τῶν ἔργων πού ἔφτασαν μέχρι τίς ἡμέρες μας, ἦταν κατὰ κύριο λόγο πολιτικὴ ἱστορία.²¹

Γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἑλληνας ἡ ἱστορία εἶχε νόημα ὡς μελέτη τοῦ παρελθόντος (μέ τὴν πρόθεση καί τὴν ἐλπίδα νά κατανόησουν τὸ μέλλον)²², ἐνῶ γιὰ τὸν χριστιανικὸ κόσμο, πού πάντοτε στρεφόταν πρὸς τὸ μέλλον, ἡ ἔννοια τοῦ ἱστορεῖν σταθερὰ συνδυάζεται μέ τὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας καί τὴν ἀναμονή τῶν ἐσχάτων.²³

20. Π. Καποδίστρια, «Οἰκονομία»: 376: στὸν ἰουδαϊκὸ κόσμο ἡ ἱστορία τονίζει τὴ σχέση Θεοῦ καί ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ τὴ διαθήκη καί τὴν ἐπαγγελία.

21. K. Löwith, *Νόημα*: 19-20.

22. K. Löwith, *Νόημα*: 22.

23. Τὸ ἀπαξ λεγόμενο στὴν Ἁγία Γραφή *ἱστορῶ* ἔχει σημασία πού προσιδιάζει στὴν ἀρχαιοελληνικὴ ἀντίληψη. Τὸ χρησιμοποιοεῖ ὁ ἀπ. Παῦλος στὸ Γαλ. 1:18 λέγοντας ὅτι πῆγε στὰ Ἱεροσόλυμα «*ἱστορῆσαι Κηφᾶν*» (= γιὰ νά τοῦ παρουσιάσει) τὰ γεγονότα τῆς μεταστροφῆς, ὥστε νά γίνεῖ δεκτὸς ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, ὡς ἓνας τῶν ἀποστόλων. Τοῦ παρουσίασε καί ἐξέτασαν μαζί αὐτὰ τὰ παρελθόντα γεγονότα, ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἐμπειρίας ἀφ' ἑνὸς ἀπὸ τὸν Χριστό καί ἀφ' ἑτέρου ἀπὸ τὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας.

Ἡ ἱστορία λοιπόν, γιά τόν χριστιανικό κόσμο, κινεῖται γραμμικά καί, κυρίως, ἀποκαλυπτικά πρὸς τά ἐμπρός. Μέ ἀφετηρία τόν παρόντα κόσμο ὁδηγεῖ στὸν μέλλοντα αἰῶνα.²⁴ Ἡ δὲ Ἐκκλησία ἐνώνει παρόν καί ἔσχατα.

Ὁ χρόνος καί ἡ ἱστορία «ὀδεύουν πρὸς τὴν αἰωνιότητα καί τὴν ἐσχατολογικὴ τελικότητα καί πληρότητα».²⁵ Τὰ καινοδιαθηκικά κείμενα, γιά πρώτη φορά παρουσιάζουν κάθε ἀποκάλυψη οὐσιαστικά ριζωμένη καί στενά συνδεδεμένη μέ τόν χρόνο²⁶ ἀλλὰ μέ προοπτικὴ νὰ ὑπερβεῖ τά ὅριά του καί νὰ ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τίς δεσμεύσεις καί τοὺς περιορισμούς πού αὐτὸς τῆς ἐπιβάλλει. Γι' αὐτό, γιά τόν χριστιανισμό τὸ τέρμα ἢ τὸ ἀποκορύφωμα τῆς ἱστορίας δέν βρίσκεται μέσα σέ αὐτήν, ἀλλὰ μόνο στά Ἐσχατα, ὅποτε τὸ κτιστὸ δέν θά καταργηθεῖ ἀλλὰ θά ἀνακαινιστεῖ καί θά μεταβεῖ σέ ἄλλον, μεταϊστορικὸ τρόπο ὑπάρξεως.²⁷

2. Ἐσχατολογία

Τὸ δυσκολώτερο πρόβλημα γιά τὴ χριστιανικὴ ἐσχατολογία εἶναι τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου καί τῆς σχέσεώς του μέ τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ τά τέλη τοῦ 19ου αἰῶνα ἔχουμε στὴ Δύση σαφῆ στροφὴ πρὸς τά ἐσχατολογικά θέματα καί ἔντονο ἐνδιαφέρον γιά τὴ μελέτη τους.²⁸ Στὸ ἐπίκεντρο βρέθηκε ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμή τὸ ζήτημα τῆς ἐν χρόνῳ ἐλεύσεως καί

24. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 247.

25. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 264.

26. O. Cullmann, *Χρόνος*: 53.

27. Ἀθ. Παπαθανασίου, *Ἐκκλησία*: 106.

28. Ἐνδιαφέρουσα ὁμαδοποίηση τῶν ἐσχατολογικῶν προτάσεων στό Ν. Ἀσπροῦλη, *Ἐσχατα*: 273-274.

τῆς φύσεως τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Θὰ μπορούσαμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι αὐτό πού πυροδότησε τό ἐντονώτατο βιβλικό ἐνδιαφέρον εἶναι ἡ ἐνασχόληση μέ τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καί ἡ εὐρεία συζήτηση γιά τή μορφή του, ὅπως, παραδείγματος χάριν, ἀναδύεται ἀπό τά Εὐαγγέλια καί τήν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ κατοπινή διάκριση ἀνάμεσα στόν Ἰησοῦ τῆς ἱστορίας καί στόν Χριστό τῆς πίστεως ὀδήγησε –μᾶλλον χωρίς νά ὑπάρχει ἀνάλογη πρόθεση– στήν ἀναζήτηση σχέσεων ἀνάμεσα στήν ἱστορία καί τήν ἐσχατολογία. Καί οἱ δύο αὐτές παράμετροι τοῦ βίου, ἀλλά καί τῆς κτίσεως, θεωρήθηκε ὅτι ἐκφράζουν τίς δύο «ὄψεις» τοῦ κυριακοῦ προσώπου. Βέβαια, καί ἐδῶ πρέπει νά εἴμαστε ἀπολύτως σαφείς, στίς περισσότερες περιπτώσεις οἱ δυτικοί μελετητές ξεκινοῦσαν ἀπό συγκεκριμένες, συνήθως φιλοσοφικῆς προελεύσεως, ἀφετηρίες καί ἐξοπλισμένοι μέ τίς ἀνάλογες προϋποθέσεις κατέληγαν σέ ἀντίστοιχα συμπεράσματα, τά ὅποια ἀντανακλοῦσαν αὐτές τίς προϋποθέσεις καί ὄχι τήν ἐκκλησιαστική παράδοση καί ζωή.

Παράλληλα, ἀποσύνδεδσαν πλήρως τό ἱστορικό παρόν ἀπό τό ἐσχατολογικό μέλλον καί ἀπέριψαν –ἐπί τῆς οὐσίας– τή θεολογία πού ἐξέφραζε τήν πίστη τῆς Ἐκκλησίας, καθῶς θεωροῦσαν ὅτι δέν πληροῦσε τά αὐστηρά ἐπιστημονικά κριτήρια πού ἔθεταν ὡς προϋπόθεση. Ἡ ἐπιστήμη, πίστευαν, πορεύεται στηριγμένη ἀποκλειστικά σέ ἱστορικά δεδομένα χωρίς ἐσχατολογικές ἀναφορές. Παράλληλα, ἀμφισβητήθηκε ἐντονώτατα ἡ ἀξιοπιστία τῶν βιβλικῶν κειμένων (τά ἴδια τά κείμενα καί ἡ πορεία παραδόσεώς τους, ἀλλά καί ὁ συγγραφέας, ὁ τόπος συγγραφῆς, ὁ χρόνος συγγραφῆς,

ὁ σκοπός τους κ.λπ.) καί ἔγινε ἐργώδης προσπάθεια νά ἐντοπισθοῦν οἱ «πραγματικοί» συγγραφεῖς τους, νά ἀναδειχθοῦν οἱ «πραγματικοί» σκοποὶ τους, καί νά προσδιορισθεῖ ὁ «σωστός» χρόνος καί τόπος συγγραφῆς τους.²⁹ Ἡ προσπάθεια αὐτή, ἀρχικά, θεωρήθηκε ὅτι θά ὀδηγήσει στήν ἐπανέυρεση τοῦ πρωτοτύπου κειμένου τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί, κατ' ἐπέκτασιν, σέ σημαντικές ἀνατροπές στά βιβλικά ζητήματα. Τελικά, δέν συνέβη κάτι τέτοιο, καθὼς ἡ ποιότητα τῶν κειμένων, ὅπως εἶχαν διασωθεῖ ἀπό τήν Ἐκκλησία, σέ συνεχῆ λειτουργική χρήση, ἦταν ἄριστη μέσα ἀπό χιλιάδες ἀξιόπιστα ἀντίγραφα, μέ ἥσσανος σημασίας διαφοροποιήσεις.

Ἀπό τίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνα ἔχουμε σημαντικότερη στροφή στά ἐσχατολογικά θέματα, σέ ἄμεση ἀναφορά μέ τά ἱστορικά γεγονότα τῆς παρουσίας καί τῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ³⁰.

Ἐάν θέλαμε νά ὀρίσουμε τήν ἐσχατολογία θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι εἶναι ἡ ἀναζήτηση τοῦ ἀνθρώπου γιά νά γνωρίσει, νά κατανοήσει καί νά ἐρμηνεύσει αὐτά

29. Ἡ Κριτική τοῦ Κειμένου καί ἡ Εἰσαγωγή στήν Ἁγία Γραφή ἀποτελοῦν πολύτιμα ἐργαλεῖα γιά τή μελέτη τῶν βιβλικῶν κειμένων καί σέ καμία περίπτωση δέν ἐπιτρέπεται νά ἀμφισβητηθεῖ ἡ ἀξία καί ἡ συνεισφορά τους. Γιά νά ἀναδειχθεῖ αὐτή ἡ συνεισφορά ἀπαιτεῖται προσοχή στή χρήση τους καί σύνεση στήν ἀξιοποίησή τους. Τάσεις ὑπερβολικῆς κριτικῆς καί ἄκριτης ἀμφισβήτησης ἀντί νά συμβάλλουν στήν ἀρτιότερη κατανόηση τοῦ κειμένου, ἀπομακρύνουν ἀπό αὐτό καί ἀποδομοῦν τίς διήκουσες ἔννοιες, τίς βασικές ἀρχές καί τήν οὐσία τῆς διδασκαλίας του ἀπονευρώνοντάς το καί καθιστώντας το ἕνα ἀπλό φιλολογικό κείμενο.

30. Π. Καποδίστρια, «Οἰκονομία»: 377: ὀφείλουμε νά ἔχουμε στόν νοῦ μας ὅτι ὁ Χριστός εἶναι τό «τέλος τῆς ἱστορίας».

πού θά συμβοῦν μετά τό τέλος τῶν ἡμερῶν, μετά τό τέλος τοῦ παρόντος κτιστοῦ κόσμου. Τά ἀναμενόμενα γεγονότα, σύμφωνα μέ τήν ὀρθόδοξη πίστη, εἶναι πάντοτε ἡ πρόοδος τῶν πρώτων καί τῶν ἐσχάτων³¹. Ἡ ἱστορία καί ἡ, μετά τήν ἱστορία ὑπάρχουσα, ἐσχατολογία συνδέονται στενότατα καί συμπλέκονται πλήρως.

Ἡ ἐσχατολογία λειτουργεῖ σέ δύο διαστάσεις: ὀριζόντια ἱστορική ἐσχατολογία, ὅπου ἔχουμε στενή συνύπαρξη ἱστορίας καί ἐσχατολογίας, καί κάθετη ἐσχατολογία, στήν ὁποία ἡ ἔμφαση δίνεται στήν προσωπική προσπάθεια τοῦ πιστοῦ (ἢ τοῦ ἀνθρώπου γενικότερα) νά συστήσει καί νά καλλιεργήσει σχέσεις πού ὀδηγοῦν στή σωτηρία.³²

Κατά τόν Weiss τό ζήτημα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ καί βρίσκεται στήν πρώτη γραμμή τοῦ ἐνδιαφέροντος τῶν πιστῶν. Τά προβλήματα, ὁ πόνος, ὁ θάνατος καί ἡ κατάρριψη κάθε βεβαιότητας ἐξαιτίας τῶν δύο παγκοσμίων πολέμων καί τοῦ πλήθους τῶν περιφερειακῶν καί τοπικῶν συγχρούσεων, ἀναπόφευκτα προκάλεσαν ἰσχυρές ἀναταράξεις στά θεμέλια τῆς παραδεδομένης ἠθικῆς, ἀτομικῆς καί κοινωνικῆς, καί δημιούργησαν τίς συνθήκες γιά ἀναζήτηση νέων διεξόδων πού θά ἀπαντοῦσαν στά ὑφιστάμενα ἀδιέξοδα. Ἡ προσδοκία γιά ἕναν νέο καλύτερο, πιό ἀνθρώπινο, κόσμο ἔστρεψε τό ἐνδιαφέρον στήν ἐσχατολογία, ἡ ὁποία γεννοῦσε στούς ἀνθρώπους τή βásiμη ἐλπίδα ὅτι θά ἀλλάξουν γρήγορα οἱ κοινωνικές καί πολιτικές δομές τοῦ ὑπάρχοντος, ὥστε νά γίνεῖ ἡ κτίσις Βασιλεία.

31. Ν. Ματσούκα, *Δογματική Γ'*: 236.

32. Π. Βασιλειάδη, *Ἐσχατολογία*: 53-54.

Μελετώντας τή βιβλική ἐσχατολογία πίστεψαν ὅτι θά μπορούσαν νά προσαρμόσουν τήν κοινωνία στά δεδομένα τῆς Βασιλείας κι ἔτσι νά ὑπερβούν τά δεινά πού ἄφηνε πίσω του ὁ πόλεμος καί νά ξεπεράσουν τόν πόνο, τόν θάνατο, τήν κοινωνική ἀδικία κ.λπ.³³ Βέβαια, αὐτό πού ἐπαγγέλεται ἡ ἐκκλησιαστική ἐσχατολογική διδασκαλία εἶναι κάτι διαφορετικό. Ἡ κοινωνία ἀρχίζει νά ζεῖ τή Βασιλεία, ὄχι ἐπειδὴ ἔγιναν κάποιες κοινωνικοπολιτικές ἀλλαγές, ἀλλά ἐξαιτίας τῆς Χάρης τοῦ Θεοῦ πού ἀνακαινίζει τήν Κτίση. Σέ ὅλη τή διάρκεια τῆς ἱστορίας ἔγιναν πολλές κοινωνικοπολιτικές ἀλλαγές, ἀλλά δέν ἔφεραν τήν ποθούμενη Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἡ λύση εἶναι νά ἀρχίσει ὁ ἄνθρωπος νά προγεύεται τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ μέσα στά προβλήματα καί τίς ἀδικίες τῆς καθημερινότητας. Αὐτός εἶναι ὁ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἤδη ἀπό τά πρῶτα χριστιανικά χρόνια, παρά τούς διωγμούς, τά ἐσωτερικά της προβλήματα, τήν ἐχθρότητα ἀπό τό ἐθνικό περιβάλλον καί τίς ἀδυναμίες τῶν μελῶν της, ζοῦσε σέ κάποιο βαθμό καί προγευόταν τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.³⁴

Ἡ πίστη στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, παρατηρεῖ ὁ καθ. Γεώργιος Πατρῶνος σχολιάζοντας τίς θέσεις τῆς «συ-

33. Ἰ. Ζηζιούλα, Προοπτική: 507.

34. Στό σημεῖο αὐτό οφείλουμε νά ὑπογραμμίσουμε τήν καλλιέργεια τίς τελευταῖες δεκαετίες τῆς πολιτικῆς θεολογίας, ἡ ὁποία πάσχει ἀπό μία ἐσωτερική ἀντίφαση: ἀφ' ἑνός ὁ ρόλος της εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαῖος καί θετικός, στήν ἀνάδειξη καί στήν ἀντιμετώπιση τῶν κοινωνικῶν καί πολιτικῶν προβλημάτων κάθε τόπου καί ἐποχῆς, καί ἀφ' ἑτέρου ὑφίσταται ἡ ἐκ τῶν πραγμάτων ἀδυναμία της νά σώσει τόν ἄνθρωπο καί νά τόν λυτρώσει ἀπό τό πρόβλημα τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου καί νά τοῦ προσφέρει ἐσχατολογική προοπτική.

νεποῦς ἐσχατολογίας» τοῦ Alb. Schweizer, δέν ἐδράζεται στήν προσδοκία ἑνός ἐσχατολογικοῦ γεγονότος πού ἔρχεται ἄνωθεν καί θά πραγματοποιηθεῖ ἐντός τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλά εἶναι μία μέγιστη ἐλπίδα σέ ἕνα ἠθικό καί πνευματικό ἐπίτευγμα συντελούμενο μέ τή συνεργασία τῶν ἀνθρώπων χωρίς ὅμως καμία σχέση μέ τά ἔσχατα.³⁵ Πράγματι, μέ τή σκέψη τοῦ Alb. Schweizer, ἀδρανοποιεῖται κάθε σχέση ἱστορίας καί ἐσχατολογίας. Ἡ Βασιλεία περιορίζεται σέ ἀποκλειστικά ἠθικό, αὐτόνομο καί ἀνεξάρτητο, κατόρθωμα μεμονωμένων ἀνθρώπων καί δέν χρειάζεται τήν ἐνότητα πού προσφέρει ἡ Ἐκκλησία γιά νά καρποφορήσει καί νά λειτουργήσει.

Ὡς ἀντίβαρο στήν ἀπώθηση τῆς ἐλεύσεως τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ στό ἀπώτερο μέλλον ὁ C. H. Dodd εἰσηγεῖται μία διαφοροετική προσέγγιση: ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔχει ἤδη ἔλθει σέ πλήρη μορφή μέ τήν παρουσία τοῦ Ἰησοῦ στή γῆ, τό κήρυγμα καί τή ζωή του («πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία»). Ἔτσι, ὁ C. H. Dodd ἐπιχείρησε νά φέρεי τό ἐσχατολογικό μήνυμα τῆς Καινῆς Διαθήκης στόν σύγχρονο κόσμο, διατηρώντας ταυτόχρονα ἀναλλοίωτη τήν ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου. Ἡ βασιική ἀδυναμία τοῦ ἔργου του εἶναι ἀναμφίβολα ὅτι ἀγνοεῖ κάθε μελλοντική διάσταση στίς ἐσχατολογικές ἀναφορές τῆς Καινῆς Διαθήκης.³⁶ Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τό κάνει ἀκόμη καί παρά τίς ἐκφράσεις

35. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 62.

36. R. Gibellini, *Θεολογία*: 240-241: ἀκόλουθος τῆς θεωρίας αὐτῆς καί ὁ R. Bultmann, ὁ ὁποῖος στό ἔργο του ἐπιχειρεῖ τήν ἀπομύθευση τῆς Καινῆς Διαθήκης καί τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

πού ξεκάθαρα δηλώνουν τή μελλοντική προοπτική τής Βασιλείας. Έκφράσεις όπως «ήγγικεν» ή «έφθασεν έφ' ήμās ή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ» έχουν στόν πυρήνα τους αὐτήν ακριβῶς τήν προοπτική³⁷. Άναμφίβολα, προγευόμαστε τά άγαθά τής Βασιλείας. Τήν πλήρωσή της όμως δέν τήν έχουμε γνωρίσει σέ όλο της τό μεγαλείο άκόμη. Ό C. H. Dodd, καθώς ή έσχατολογία του είναι πλήρως συντελεσθεῖσα, έξαλείφει τήν έννοια τής προσδοκίας πού είναι διάχυτη στήν Καινή Διαθήκη καί στήν Έκκλησία.

Άκρως ένδιαφέρουσα καί ιδιαίτέρως σημαντική είναι ή συμβολή τοῦ άλσατοῦ θεολόγου Oscar Cullmann στήν εύρύτατη συζήτηση για τά θέματα τής έσχατολογίας τόν 20ό αἰῶνα. Βασική για τήν κατανόηση τοῦ έργου του είναι ή έννοια «καιρός» μέ τήν όποία δηλώνεται ένα συγκεκριμένο σημείο τοῦ χρόνου πού είναι κατάλληλο για τήν πραγματοποίηση κάποιου έγχειρήματος. Ό προσδιορισμός τοῦ «καιροῦ» μπορεί νά γίνει άπό άνθρωπους, αλλά στήν Καινή Διαθήκη είναι θεϊκή άπόφαση καί έχει ιδιαίτερη θέση στήν πρόοδο τοῦ σχεδίου τής θείας οίκονομίας³⁸, ή πραγμάτωση τοῦ όποίου συνδέεται μέ τέτοιες στιγμές. Η έκλογή τοῦ

37. Άνάλογη κριτική άσκει ό καθ. Γεώργιος Πατρῶνος καί στή «συνεπῆ έσχατολογία» σημειώνοντας ότι τό άποφασιστικό γεγονός τῶν έσχάτων έχει ήδη συντελεσθεῖ στήν Ιστορία έφ' άπαξ καί διά παντός στό πρόσωπο τοῦ Ίησοῦ Χριστοῦ μέ τό συγκλονιστικά γεγονότα τοῦ θανάτου καί τής άνάστασής Του (Γ. Πατρῶνου, Έσχατολογία: 64). Ό τονισμός στήν Καινή Διαθήκη τοῦ «έγγύτερου» καί «έπικείμενου» χρόνου έλευσης τής Βασιλείας τοῦ Θεοῦ δηλώνει τήν έναρξη τής έκπληρώσεως τής έσχατολογικῆς προσδοκίας ήδη άπό τό παρόν (Γ. Πατρῶνου, Έσχατολογία: 66).

38. Περισσότερα Π. Καποδίστρια, «Οίκονομία»: 377-379.

«καιροῦ», συχνά μοιάζει αὐθαίρετη στά μάτια τῶν ἀνθρώπων, ἀλλά δέν εἶναι. Ἐντάσσεται σέ εὐρύτερο καλά ὀργανωμένο σχέδιο. Ἐξίσου σημαντική εἶναι ἡ ἔννοια «αἰῶν» ἡ ὁποία ὑποδηλώνει καθορισμένη ἢ ἀκαθόριστη χρονική διάρκεια.³⁹

Σύμφωνα μέ τόν Ο. Cullmann ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς Χριστός εἶναι ὁ καιρός στόν ὁποῖο βρίσκει ὀλοκλήρωση ὁ προηγούμενος χρόνος καί ἀπό τόν ὁποῖο κρίνεται διά παντός ὁ ἐπερχόμενος χρόνος.⁴⁰ Ὁ Χριστός, λοιπόν, εἶναι τό κέντρο τῆς ἱστορίας⁴¹ καί ἀποτελεῖ τό ἔσχατο κριτήριο γιά τήν ἀξιολόγηση τοῦ κόσμου, τοῦ χρόνου καί τῆς ἴδιας τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία κατ' αὐτόν τόν τρόπο μεταβάλλεται σέ Ἱερά Ἱστορία (Heilsgeschichte)⁴².

Ὁ Ο. Cullmann, μέ κέντρο τόν Ἰησοῦ Χριστό, ἐπιχειρεῖ νά βρεῖ διαμεσολάβηση ἀνάμεσα στό «ὄχι ἀκόμη» τῆς συνεποῦς καί στό «τώρα ἤδη» τῆς ὑπαρξιακῆς ἐρμηνείας στήριζόμενος στήν ἔννοια τοῦ γραμμικοῦ χρόνου.⁴³

39. Ο. Cullmann, *Χρόνος*: 54-55.

40. R. Gibellini, *Θεολογία*: 317. Ὁ J. Daniélou (*Δοκίμιο*: 303-304) ἀποκαλεῖ αὐτήν τήν ἔσχατολογία «προτρέχουσα», καθώς ὅλα τά σημαντικά γεγονότα ἔχουν ἐγκαινιασθεῖ καί κανένα ἐρχόμενο γεγονός δέν μπορεῖ νά ὑπερβεῖ ἢ ἔστω νά ἔχει ἴση σπουδαιότητα μέ τήν Ἀνάσταση. Μάλιστα, ὁ J. Daniélou (*Δοκίμιο*: 304) ἀναφέρεται καί σέ μία ἄλλη προσέγγιση, τοῦ Donatien Mollat, πού τήν ἀποκαλεῖ «ἀρχινισμένη ἔσχατολογία». Σύμφωνα μέ αὐτήν, μέ τήν σάρκωση τοῦ Χριστοῦ, ἡ ἐποχή τῆς κρίσεως ἔχει ἤδη ἀνοίξει. Οἱ ἔσχατοι χρόνοι ἔχουν ξεκινήσει καί ὑποχρέωσή μας εἶναι νά τοποθετηθοῦμε ἀπέναντί τους (θυμίζει λίγο τήν ὑπαρξιακή ἔσχατολογία στήν ὁποία θά ἀναφερθοῦμε κατωτέρω).

41. Ο. Cullmann, *Χρόνος*: 39: ὀλόκληρη ἡ ἱστορία πρέπει νά κατανοεῖται καί νά κρίνεται μέ ἀφειρηρία τῆ γέννηση τοῦ Ἰησοῦ.

42. Ἐνδιαφέρουσα παρουσίαση τῆς ἔννοιας καί τῆς σημασίας τοῦ ὄρου ἀπό τόν K. Löwith (*Νόημα*: 11, ὑπ. 1).

43. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 125. Πρὸβλ. J. Moltmann,

Ξεκινώντας ἀπό τό ὅτι ὁ ἐλληνικός πολιτισμός δέν γνωρίζει τήν προσδοκία τῶν ἐσχάτων καί ὁ ἰουδαϊσμός βιώνει ἔντονα αὐτήν τήν προσδοκία, συμπεραίνει ὅτι ὁ πρῶμος Χριστιανισμός, ὅπως ἐκφράζεται στήν Καινή Διαθήκη γνωρίζει τήν ἔνταση ἀνάμεσα στό «ἤδη» καί στό «ὄχι ἀκόμη», ἀνάμεσα σέ ἓνα «ἤδη ἐκπληρωμένο» καί σέ ἓνα «ὄχι ἀκόμη πλήρως τετελεσμένο».⁴⁴ Ἡ ἔνταση αὕτη εἶναι ἰδιαίτερο καινοδιαθηκικό στοιχείο. Στόχος παραμένει ἡ ἐκτόνωση αὐτῆς τῆς ἐντάσεως⁴⁵, ἡ ὁποία λειτουργεῖ ὡς ἡ κινητήρια δύναμη τῆς ἱστορίας (καί τῆς ἱερῆς).

Ἡ ἔλλογη εἶναι ἡ κριτική πού ἀσκει ὁ J. Moltmann στίς θέσεις τοῦ O. Cullmann καθώς ὁ ὑπερτονισμός τῆς ἔννοιας τῆς ἱστορίας καί ἡ ἀναμονή τῶν ἐσχάτων στό τέλος τῆς ἐγκλωβίζει τελικά τά ἔσχατα ἐντός τῆς καί χάνουν τή σύνδεση μέ τό πέραν αὐτῆς μέλλον. Ἡ ἐσχατολογική ἔνταση, συνεχίζει, δέν ὑφίσταται ἀνάμεσα στό παρόν καί στό μέλλον, ἀλλά ἀνάμεσα στήν αἰωνιότητα καί στόν χρόνο. Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ δέν ἔρχεται ἀπό τό μέλλον πρὸς τό παρόν, ἀλλά ἀπό τόν οὐρανὸς πρὸς τή γῆ, ὅπως μᾶς λέει ἡ Κυριακή Προσευχή.⁴⁶ Τά ἔσχατα δέν εἶναι οὔτε τό μέλλον τοῦ χρόνου οὔτε ἡ ἄχρονη αἰωνιότητα. Εἶναι τό μέλλον καί ἡ ἔλευση, ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ.⁴⁷ Μάλιστα, οἱ χριστιανοί ἤδη ἀπό αὐτόν τόν κόσμον, ἀπό τήν παρούσα ζωή, ζοῦν ἀνάμεσα στό «τώρα ἤδη» καί στό «ὄχι ἀκόμη»⁴⁸.

Ἐρχόμενος: 35-39: παρουσίαση τῆς θέσεώς του.

44. R. Gibelini, *Θεολογία*: 317.

45. R. Gibelini, *Θεολογία*: 321-322.

46. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 41.

47. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 50.

48. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 36.

Ἡ σάρκωση τοῦ Χριστοῦ, τό χριστολογικό ἐφ' ἅπαξ, σημειώνει ὁ ἴδιος θεολόγος σέ ἄλλο σημεῖο δέν μπορεῖ νά ἐρμηνευθεῖ ὑπό τούς ὅρους τοῦ γραμμικοῦ χρόνου, ὅπως δηλαδή τό κατανοεῖ ὁ O. Cullmann. Στήν πραγματικότητα εἶναι ἐσχατολογική καί ὄχι ἀπλῶς ἱστορική μοναδικότητα.⁴⁹ Ἡ κριτική τοῦ J. Moltmann εἶναι ἀπολύτως ὀρθή. Ἡ ἐνσάρκωση εἶναι σημαντικό ἱστορικό γεγονός, ἀλλά ἡ μεγάλη ἀξία της σχετίζεται μέ τή ριζική ἀλλαγὴ πού ἔφερε στήν πορεία τῆς ἀνθρωπότητας θέτοντας σέ κίνηση, ἂν μπορούμε νά χρησιμοποιήσουμε τήν ἔκφραση, τόν ἐσχατολογικό μηχανισμό τοῦ «ἤδη» τῶν ἐσχάτων. Ὁ Χριστός γεννήθηκε ἐντός τῆς ἱστορίας μέ ἀναφορά στό τέλος της καί προοπτική τήν, μετά τήν ἱστορία εὐρισκομένη, ἐποχὴ τῶν ἐσχάτων.

Ὁ Θεός ἀποκαλύπτεται μέσα στήν ἱστορία τῆς σωτηρίας⁵⁰, ἡ ὁποία, κατά τόν O. Cullmann, ἀντιπροσωπεύει τήν ἀληθινὴ ἱστορία –τὴ μόνη ἀθθεντική θά λέγαμε– ἡ ὁποία δικαιώνει καί ὑπερβαίνει ὅλες τίς ἄλλες.⁵¹ Ἀπολυτοποιώντας τήν ἔννοια τῆς ἱστορίας καί τῆς γραμμικότητας ὁ O. Cullmann (καί μαζί του, ὀφείλουμε νά σημειώσουμε, πολλοί ἄλλοι) διαπραττει σοβαρό σφάλμα: ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴ γραμμικότητα τοῦ χρόνου δέν εἶναι βιβλική, ὅπως πιστεύει, ἀλλά ἀντίληψη τῆς νεώτερης φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία συναντᾶται ἤδη στὰ Φυσικά τοῦ Ἀριστοτέλη. Μόνο μέ τήν προσθήκη ἑνός βέλους ἢ ἑνός χρονικοῦ δείκτη, συνεχίζει ὁ J. Moltmann, ἀποκτᾶ ὁ γραμμικός χρόνος

49. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 325.

50. R. Gibellini, *Θεολογία*: 316.

51. J. Daniélou, *Δοκίμο*: 185.

μία συγκεκριμένη κατεύθυνση.⁵² Διαφορετικά, συμπληρώνουμε ἑμεῖς, κινεῖται παλινδρομώντας, ἄνευ στόχου καί προσανατολισμοῦ, ἀνάμεσα στό παρελθόν καί στό μέλλον, ἐνῶ ἑμεῖς ἐσφαλμένα νομίζουμε ὅτι στοχεύει πρὸς τά ἔσχατα. Ὅφειλουμε δηλαδή νά προσδιορίσουμε τήν κατεύθυνση τῆς γραμμικότητας τοῦ χρόνου, ὄχι βέβαια σέ σχέση μέ τόν χρόνο πού παρέρχεται οὕτως ἢ ἄλλως, ἀλλά σέ σχέση μέ τήν πορεία τῶν ἐσχάτων καί τήν κατεύθυνση τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας ὡς πρὸς τό κεντρικό γεγονός Χριστός. Ὁ Χριστός εἶναι κεντρικό σημεῖο τῆς ἱστορίας, ἀλλά ὄχι ὡς παρελθοντικό ἄπαξ γενόμενο (συνέβη κάποτε καί τίποτα περισσότερο). Ἡ σπουδαιότητα τῆς σαρκώσεως εἶναι ὅτι προσδίδει κατεύθυνση στήν ἱστορία συνδέοντάς τήν, ὄχι μέ κάποιο ἐνδοῖστορικό μέλλον, ἀλλά μέ τήν ὑπέρβασή της, στή μεταῖστορική κατάσταση τῶν ἐσχάτων.

Τό πνεῦμα ἀναπτύξεως καί γενικότερης καλλιέργειας τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας πού ἐμφανίσθηκε μετά τόν Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, στά πλαίσια τῆς προσπάθειας ἀναδείξεως τῆς ἀξίας καί προβολῆς τῆς ἐσωτερικότητας τοῦ ἀνθρώπου, πού τόσο βάνουσα εἶχε πληγεί κατά τή διάρκειά του, βρῆκε θεολογική ἀναφο-

52. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 38. Τονίζει δέ μέ ὀξυδέρκεια ὅτι μία θεολογία τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας πού βασίζεται σέ ἓνα ἐκ τῶν προτέρων προγραμματισμένο καί ἀπολύτως ρυθμισμένο θεῖο σχέδιο τῆς σωτηρίας εἶναι θεωρία πού προσιδιάζει στόν Διαφωτισμό. Πράγματι, στόν νοῦ μας ἔρχεται ἡ ἀντίληψη τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ Μεγάλου Ὁρολογοποιοῦ, τό ἔργο τοῦ ὁποίου δέ σταματᾶ νά λειτουργεῖ ποτέ, ὡς ἄριστα ρυθμισμένο καί κουρδισμένο ρολόι μέ ἀποτέλεσμα ὁ Θεός νά μήν χρειάζεται νά παρεμβαίνει καί τελικά νά παραμένει ξένος καί ἄγνωστος. Ἀντιθέτως, μελετώντας τήν Ἁγία Γραφή εὐκολα διαπιστώνουμε πολλές ἀνατροπές καί «διορθωτικές» παρεμβάσεις τοῦ Θεοῦ.

ρά στό ἔργο τοῦ R. Bultmann, ὡς ὁποῖος ἐκτός ἀπό τῆ θεωρίας τῆς ἀπομύθευσης, σύμφωνα μέ τήν ὁποία τά βιβλικά κείμενα πρέπει νά ἀποκαθαρθοῦν ἀπό τά μυθικά στοιχεῖα πού ἀλλοιώνουν καί ἀποκρύπτουν τό μήνυμά τους γιά νά ἀναδειχθεῖ ἡ πραγματική ἀξία τους, προσπάθησε νά δώσει ἀπαντήσεις στό θέμα τῆς ἐσχατολογίας υἰοθετώντας μία, θά λέγαμε, ὑπαρξιακή προσεγγίση: δέν ὑπάρχει ἄλλη κρίση παρά μόνο ἡ ἀπόφαση μέ τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος κάθε στιγμή τοποθετεῖται ἀπέναντι στόν Θεό.⁵³ Αὐτή ἡ ἀπόφαση, κάθε ἀπόφαση, διαμορφώνει τή σχέση του μέ τά ἔσχατα καί, βέβαια, τόν δεσμεύει σέ μία συγκεκριμένη πορεία. Κάθε ἄνθρωπος, λοιπόν, δεσμεύεται ἀπό τίς ἴδιες τίς ἀποφάσεις του, οἱ ὁποῖες, ἐν τέλει, καθορίζουν τό μέλλον του. Ἔτσι, ἡ τελική κρίση μετατρέπεται σέ ἀτομικό γεγονός πού ἐξαρτᾶται ἀπό τίς ἠθικές καί πνευματικές προϋποθέσεις καί δυνατότητες κάθε ἀνθρώπου. Τό ἔσχατον εἶναι ἡ δυνατότητα πού προσφέρει ἡ πίστη νά μεταμορφωθεῖ κάθε στιγμή τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου σέ στιγμή ἐσχατολογική.⁵⁴

Ἡ ἐσωτερική αὐτή στροφή δικαιολογεῖται, κατά τόν R. Bultmann, διότι ποτέ καί πουθενά δέν πραγματοποιήθηκε ἡ Παρουσία τοῦ Χριστοῦ ὅπως τήν παρουσιάζει ἡ Καινή Διαθήκη. Ὁ Χριστός εἶναι γενική ιδέα τήν ὁποία ὀφείλουμε νά ἀπομυθεύσουμε. Τά ἔσχατα εἶναι ιδέα πού πρέπει νά κατανοήσουμε. Εἶναι νέος τρόπος αὐτοκατανοήσεως τοῦ ἀνθρώπου.⁵⁵

53. Πρβλ. J. Daniélou, *Δοκίμιο*: 303.

54. R. Gibellini, *Θεολογία*: 347.

55. Γ. Πατρώνου, *Έσχατολογία*: 144: τήν ἀποκαλεῖ «μυθική ἐσχατολογία».

Τά προβλήματα πού ἀκολουθοῦν τήν πρόταση τοῦ R. Bultmann εἶναι πολλά καί καίρια, γι' αὐτό ἔντονη ἦταν καί ἡ κριτική πού τῆς ἀσκήθηκε. Πρῶτα καί κύρια παραμερίζεται πλήρως ἡ ἱστορία. Οἱ τρεῖς διαστάσεις τοῦ χρόνου στήν πραγματικότητα εἶναι τρόποι λειτουργίας τοῦ ἀτόμου στό παρόν. Ἡ ἐσωτερική ζωή κυριαρχεῖ στήν ἱστορία, ἡ ὁποία ξεθωριάζει⁵⁶ μέχρι πού νά μὴν ἔχει ἄλλη χρησιμότητα ἀπό τό νά προσφέρει τό κατάλληλο πλαίσιο γιά τήν ἀνάπτυξη καί τήν παρουσίαση τῶν γεγονότων τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς.⁵⁷

Ἡ Καινή Διαθήκη καί ἡ χριστιανική ἐσχατολογία ἀπογυμνώνονται ἀπό τά δόγματά τους καί χάνουν τήν ἀξία τους, καθῶς, μέ τό σκεπτικό τοῦ R. Bultmann, μποροῦν νά ἀντικατασταθοῦν ἀπό ὅποιαδήποτε φιλοσοφική ἢ ἠθική διδασκαλία εἶναι σέ θέση νά βοηθήσει τό ἄτομο νά λάβει κάποιες ἀποφάσεις.⁵⁸

Ὅφειλουμε νά σημειώσουμε ὅτι ἡ ἱστορία ἀποτελεῖ τόν χῶρο στόν ὁποῖο ἐκδηλώνεται ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ. Οἱ ἄμεσες ἄκτιστες θεῖες ἐνέργειες καί οἱ ἐνέργειες τῆς κτιστῆς πραγματικότητας, γράφει ὁ καθ. Νίκος Ματσούκας, συνυπάρχουν σ' ἓνα πολύπλοκο ἐνεργειακό πλέγμα, ὅπου ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ὡς παροχή τοῦ εἶναι καί προκοπή αὐτοῦ τοῦ εἶναι, συντελεῖται στήν ἴδια τήν πορεία τῆς ἱστορίας καί τῆς συνολικῆς συμπαντικῆς πραγματικότητας.

56. Ὁ καθ. Γεώργιος Πατρῶνος παρατηρεῖ προσφυῶς ὅτι μᾶς ὁδηγεῖ σέ σύγχρονο δοκητισμό μέ ἐπικίνδυνες συνέπειες, καθῶς πλέον ὁ Χριστός μεταβάλλεται σέ φάντασμα καί παύει νά εἶναι ὁ Σαρκωμένος Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ (Γ. Πατρῶνου, *Ἐσχατολογία*: 151-153).

57. Γ. Φλορόφσκυ, *Δημιουργία*: 279-280.

58. Γ. Πατρῶνου, *Ἐσχατολογία*: 152.

Ίστορία, κτίση, σύμβολα και κάθε γνώση αποτελούν τον μοναδικό δρόμο αὐτῆς τῆς ἀποκάλυψης. Μονάχα ὑπό τό παραπάνω πρίσμα μπορεῖ κανεὶς νά κατανοήσει τὴν Ἁγία Γραφή, ὄχι ἀπλῶς ὡς συλλογὴ μερικῶν ἱερῶν κειμένων ἀλλὰ ὡς ζωντανό κορμό μιᾶς ἱστορικῆς παραδόσεως πού ἐντάσσεται ὀργανικά σέ μία μεγαλύτερη ἱστορικὴ παράδοση πού φθάνει σέ ἐμᾶς καὶ θά συνεχίζει νά ὑπάρχει καὶ μετὰ ἀπὸ ἐμᾶς.⁵⁹ Ἡ ἱστορία εἶναι ἀπαραίτητη καὶ ἀναγκαία συνθήκη γιὰ τὴν ἐκδήλωση καὶ τὴν πρόοδο τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας καὶ δέν μπορεῖ νά παρακαμφθεῖ δίχως σοβαρές συνέπειες πού θά μποροῦσαν νά φθάσουν μέχρι τὴν ἀπονέκρωση καὶ τὴν ἀχρήστευση τοῦ σχεδίου αὐτοῦ.

Ίδιαιτέρως σημαντικό γιὰ τὴ σχετικὴ συζήτηση εἶναι τὸ ἔργο τοῦ γερμανοῦ θεολόγου Jürgen Moltmann μέ τίτλο *Ὁ ἐρχόμενος Θεός*,⁶⁰ μέ τό ὁποῖο ὁ συγγραφέας ἔστρεψε τό ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐσχατολογία πρὸς τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἐλπίδα πού αὐτὴ προσφέρει στὸν ἄνθρωπο. «Ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία ποτέ δέν διέκρινε τόσο ἀπόλυτα τό πρόσωπο ἀπὸ τὴ φύση, ὅπως ἔκανε ἡ δυτικὴ θεολογία τῆς νεωτερικότητος»⁶¹. Μέ αὐτές τίς σκέψεις ἀποφεύγει τὰ σφάλματα ἄλλων μελετητῶν, καθὼς ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ ἰσορροπία ἀνάμεσα στὸν πιστό καὶ στὸν περιβάλλοντα κόσμο εἶναι καθοριστικὴ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας.

59. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ Β'*: 59.

60. Τίτλος πρωτοτύπου *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, ἐκδ. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995).

61. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 375.

Ταυτοχρόνως, μέ τό ἔργο του *Θεολογία τῆς ἐλπίδας*⁶² ἀνοίγει τόν δρόμο γιά μία ἐνδιαφέρουσα πολιτική θεολογία τῆς ἐλπίδας, ἡ ὁποία ἐρχεται ὡς ἀπάντηση στά προσωπικά, πολιτικά καί κοινωνικά ἀδιέξοδα τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 20οῦ αἰῶνα καί προκύπτει ἀπό τή σύνδεση τῆς ἐσχατολογικῆς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας μέ τίς καθημερινές ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου.⁶³ Ἡ θεολογία τῆς ἐλπίδας δίνει ἔμφραση σέ ἕνα μέλλον κυρίως ἱστορικό καί ὄχι ἀποκαλυπτικό ἢ δοκητικό ἢ ὑπαρξιακό. Ἡ ἀναζήτηση παραμένει ἐντός τῆς ἱστορίας.⁶⁴

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ παρατήρησή του ὅτι ὁ Χριστός δέν ἐρχεται «σύν τῷ χρόνῳ» ἀλλά γιά νά μεταμορφώσει τόν χρόνο.⁶⁵ Ἐτσι ὁ J. Moltmann ἀποφεύγει τήν παγίδα τῆς ἀπόλυτης γραμμικότητας τοῦ χρόνου: ἡ εἴσοδος τοῦ Χριστοῦ στόν χρόνο γίνεται ὄχι γιά νά πορευθεῖ μαζί του πρὸς τό τέλος τῆς ἱστορίας (ἐγκλωβισμένος σέ μία ἀτελέσφορη, περιορισμένη χρονικά, πορεία), μά γιά νά τόν μεταμορφώσει. Ὁ Χριστός ἀνανοηματοδοτεῖ καί ἀνακατευθύνει τήν ἱστορία στρέφοντάς την, ὅπως εἶναι ἰδιαιτέρως ἐμφανές στίς Πράξεις, πρὸς τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ μέ συνεργάτη τόν ἄνθρωπο. Ἡ πατερική θεολογική παράδοση δέν κατανοεῖ τήν ἐσχατολογία ὡς μελλοντολογία, ἀλλά ὡς τήν ἱστορία τῆς πορείας μας πρὸς τή Βασιλεία.⁶⁶ Σέ ὁλόκληρη τήν ἐκκλησιαστική παράδοση ἱστορικό

62. Τίτλος πρωτοτύπου *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, ἐκδ. Chr. Kaiser Verlag, 1964.

63. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 31.

64. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 170.

65. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 38.

66. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 243.

παρόν και ἐσχατολογικό μέλλον βρίσκονται σέ στενή διαλεκτική λειτουργική σχέση⁶⁷.

3. Ὁρθόδοξη προσέγγιση

Καίριο μέλημα και διαχρονικό αἶτημα τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας εἶναι νά ὀδηγήσει τόν ἄνθρωπο στή σωτηρία. Γιά νά ἐπιτύχει αὐτόν τόν σκοπό προσεγγίζει τόν χρόνο και τήν ἱστορία μέσα ἀπό τήν προοπτική τῆς ἀποκάλυψης⁶⁸, δηλαδή ἐσχατολογικά.⁶⁹ Δέν εἶναι τυχαία ἡ ἐπιλογή τοῦ τίτλου στό προαναφερθέν ἔργο τοῦ J. Moltmann. Στήν παράδοσή μας ὁ Θεός προσεγγίζεται ὡς «ὁ ἐρχόμενος Θεός», ὁ ὁποῖος θά πληρώσει τίς ἐπαγγελίες και θά προσφέρει νέο μέλλον στόν ἄνθρωπο.⁷⁰ Ὁ Χριστός εἶναι τό κέντρο, τό πλήρωμα και τό νόημα τῆς παγκόσμιας ἱστορίας,⁷¹ ἀλλά και τό τέλος, ἡ ὀλοκλήρωση και ταυτόχρονα ἡ ὑπέρβασή της.

Ὁ χρόνος «ὑπάρχει» ἐντός τῆς ἱστορίας, ἀλλά δέν ταυτίζεται μέ αὐτήν.⁷² Ἀντιστοίχως, ἡ Ἐκκλησία πού ὑπάρχει και αὐτή μέσα στήν ἱστορία δέν ταυτίζεται μέ τή Βασιλεία, ἀλλά εἶναι καθ' ὁδόν πρός τή Βασιλεία, τήν προαναγγέλλει και προσφέρει τή δυνατότητα μετοχῆς σέ αὐτήν.⁷³ Ἡ προσδοκία τοῦ τελικοῦ μέλλοντος τοῦ κόσμου δέν ἐπιφέρει γραμμικοποίηση τοῦ βιωμέ-

67. Γ. Πατρώνου, *Έσχατολογία*: 21.

68. Γ. Πατρώνου, *Ίστορία*: 265.

69. J. Daniélou, *Δοκίμο*: 75.

70. Πρβλ. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 36. Στή σελ. 2 σημειώνει ὅτι ὁ Θεός εἶναι ὁ φορεὺς τῆς ἱστορίας.

71. Μ. Σιώτου, *Νόημα*: 56.

72. J. Daniélou, *Δοκίμο*: 74.

73. Π. Καλαϊτζίδη, *Προοπτική*: 343.

νου χρόνου, ἀλλά ἀποσκοπεῖ σέ ρυθμική ὀργάνωσή του.⁷⁴ Στήν πραγματικότητα ἡ Ἐκκλησία δέχεται τήν κυκλική ροή τοῦ χρόνου ὑπό τήν ἔννοια ὅτι στά ἔσχατα τά πάντα θά ἀνακαινιστοῦν καί θά ἀποκτήσουν καί πάλι τήν ἀρχική μακαριότητα. Τά ἔσχατα πρέπει νά τοποθετηθοῦν μετά τήν ἱστορία, καθώς αὐτή πλέον καταργεῖται. Ἡ Ὀγδὴ ἡμέρα γίνεται Πρώτη. Ἡ ἱστορία πορεύεται πρὸς τή μεταίστορική ἐκπλήρωσή της.⁷⁵

Τὸ παράδοξο εἶναι ὅτι ἀπὸ τή Σάρκωση τοῦ Χριστοῦ καί ἔπειτα τά ἔσχατα ἔχουν εἰσέλθει στήν ἱστορία καί τήν ἀλλάζουν ριζικά. Ὁ ἄνθρωπος προγεύεται ἤδη τά ἀγαθὰ τῆς αἰωνιότητος, χωρίς αὐτὸ νά σημαίνει ὅτι αὐτὴ ἐξαντλεῖται ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ κτιστοῦ κόσμου, ὅπως τὸν γνωρίζουμε καί τὸν ζοῦμε σήμερα. Μ' αὐτὴν τήν ἔννοια, ἡ ἱστορία, θεωρημένη κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἔσχατολογίας, ἀποκαλύπτει στὸν ἄνθρωπο τήν πορεία τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας, πού ἀποτυπώνει τὴ δράση καί τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ μέσα στήν ἱστορία. Γι' αὐτὸ ἡ ἱστορία συνδέεται μὲ τήν πορεία ὀλοκλήρου τοῦ σύμπαντος καί δέν εἶναι μόνο ἓνα σύνολο κοινωνικῶν καί πολιτικῶν φαινομένων πού σχετίζονται μὲ τὸν ἄνθρωπο καί τήν κοινωνία ἐντὸς τῆς ὁποίας αὐτὸς ζεῖ καί λειτουργεῖ.⁷⁶ Γιὰ τὸν ρωσικῆς καταγωγῆς, ἀλλὰ μὲ ἰδιαίτερο σεβασμὸ στήν οἰκουμενική παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, καθ. π. Γ. Φλορόφσκυ, ὁ ὁποῖος μίλησε γιὰ τήν «ἐγκαινιασθεῖσα ἔσχατολογία», τά ἔσχατα νοοῦνται πρωτίστως ὡς διάσταση ἢ κατάσταση ἐπέκεινα τῆς χρονικότητας, κατὰ τήν ὁποία ἡ Κτίσις, μετά τήν

74. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 199-200.

75. Ν. Ασπρούλη, *Ἐσχατα*: 231.

76. Ἰ. Ζηζιούλα, *Προοπτική*: 509.

ιστορική πορεία της, θά ἐξακολουθήσει νά ὑπάρχει μέ διαφορετικό τρόπο ἀπό πρὶν.⁷⁷ Ἡ ἐσχατολογία καλεῖται νά ἀποδείξει τόν ιστορικό ὀρίζοντα νοηματοδοτήσεως τῆς ἀλήθειας στήν προοπτική τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ. Ὁ ιστορικός ὀρίζοντας ἀποτελεῖ δομικό στοιχεῖο στήν προσπάθεια κατανόησεως τῆς ἐσχατολογίας⁷⁸ καί βασικό δεδομένο πού δέν μπορούμε νά παραμερίσουμε ἢ νά ἀγνοήσουμε.

Ὁ Ἕλληνας θεολόγος, καθηγητής καί κληρικός τοῦ οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Μητρ. Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας ἀντιλαμβάνεται ὡς πρόβλημα τόν πιθανό ἐγκλωβισμό σέ μία αὐστηρά γραμμική, αἰτιοκρατική στήν οὐσία της, θεώρηση τῆς ἱστορίας καί σέ μία οὐσιοκεντρική ὄντολογία, πού μᾶς ὑποχρεώνει νά δοῦμε τήν ἱστορία μέσα ἀπό τό πρίσμα τῆς ἀναγκαιότητας. Μέ τό ἔργο του προβάλλει τό Ἔσχατον, ὡς κριτήριο τῆς ἱστορίας, καί τή Βασιλεία, ὡς τήν κατάσταση πού θά ἀναδείξει τήν ἀλήθεια τῶν ὄντων, θά μεταμορφώσει καί θά ἐνώσει τόν κατακερματισμένο (σέ παρελθόν καί παρόν) χρόνο ἀπολυτρώνοντάς τον μέ τή διαμεσολάβηση τοῦ μέλλοντος.⁷⁹

Στό χριστιανικό κοσμοεἶδωλο ἡ ἱστορία εἶναι χώρα ἐλευθερίας καί ἀπροσδιοριστίας κι ὄχι πεδίο μιᾶς ὀποιασδήποτε αἰτιοκρατίας.⁸⁰ Γιά τόν Φλορόφσκυ ἡ Ἐνσάρκωση τοῦ Ἰοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ κατανοεῖται ὡς ἡ κομβική στροφή, ὡς τό ἐπίκεντρο τῆς ἱστορίας, καθῶς μέσα σ' αὐτήν τή νέα προοπτική, ὀλόκληρη ἡ ἱστορία

77. Πρὸβλ. Ν. Ἀσπροῦλη, *Ἔσχατα*: 242.

78. Πρὸβλ. Ν. Ἀσπροῦλη, *Ἔσχατα*: 245.

79. Πρὸβλ. Ν. Ἀσπροῦλη, *Ἔσχατα*: 461-463.

80. Χ. Βέντη, *Ἔσχατολογία*: 257-258.

θεωρεῖται ἱερή. Ἡ ἱστορία ἀπελευθερώνεται ἀπό τόν σχετικό χαρακτήρα της καί ἀποκτᾶ πλέον ἀπόλυτη ἀξία, καθὼς ὁ Χριστός, ἡ Ἀλήθεια, ἔγινε μέρος της.⁸¹

Βασικότατο, ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ, στοιχεῖο γιά νά κατανοήσουμε ὀρθά τή χριστιανική προσέγγιση τῆς ἱστορίας εἶναι νά ὑπογραμμίσουμε τόν χριστοκεντρικό χαρακτήρα της.⁸² Ὁ Χριστός εἶναι ἡ ὁδός, ἡ ζωή καί ἡ ἀλήθεια τῆς ἱστορίας.⁸³ Ὁρθή ἐσχατολογία δέν νοεῖται δίχως ἀληθινή, αὐθεντική, χριστολογία.⁸⁴ Τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ θεωρεῖται τό Α τῆς Δημιουργίας, τό κέντρο τῆς ἱστορίας καί τό Ω τῶν ἐσχάτων.⁸⁵

Μ' αὐτήν τήν ἔννοια ὁ Ο. Cullmann ἔχει ἀπόλυτο δίκιο ὅταν θεωρεῖ τόν Χριστό ὡς τό κέντρο τῆς ἱστορίας. Ἡ σάρκωση, ὁ θάνατος καί ἡ ἀνάσταση τοῦ

81. Ν. Ἀσπρούλη, *Ἐσχατα*: 225.

82. Κεντρικό σημεῖο αὐτοῦ τοῦ χαρακτήρα εἶναι ἡ Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καί δι' αὐτῆς ἡ ἀνάσταση τοῦ ἀνθρώπου «ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις». Συνεπῶς, τό ἐσχατολογικό ἐρώτημα γιά τό μέλλον τῶν κεκοιμημένων –δηλαδή γιά τήν ἀνάστασή τους ἢ ὄχι– μπορεί νά ἀπαντηθεῖ μόνο χριστολογικά (J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 110). Αὐτό ἀκριβῶς δηλώνεται στό ἀπολυτίκιο τῆς ἑορτῆς τῆς Ἐγέρσεως τοῦ Λαζάρου πού εἶναι κοινό μέ τό ἀπολυτίκιο τῆς ἑορτῆς τῆς εἰσόδου τοῦ Χριστοῦ στήν Ἁγία Πόλη (Κυριακή τῶν Βαΐων): «Τὴν κοινὴν Ἀνάστασιν, πρὸ τοῦ σοῦ Πάθους πιστούμενος, ἐκ νεκρῶν ἤγειρας τὸν Λάζαρον Χριστὲ ὁ Θεός· ὅθεν καὶ ἡμεῖς ὡς οἱ Παῖδες, τὰ τῆς νίκης σύμβολα φέροντες, σοὶ τῷ Νικητῇ τοῦ θανάτου βοᾶμεν· Ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ἐν ὀνόματι Κυρίου». Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου εἶναι ἡ σφραγίδα πού ἔθεσε ὁ Χριστός πρὶν τό πάθος Του γιά νά δείξει ὅτι θά ἀκολουθήσει ἡ δική του ἀνάσταση, ἡ ὁποία μετατρέπει σέ βεβαιότητα τήν προσδοκία τῆς δικῆς μας ἀναστάσεως κατὰ τίς ἔσχατες ἡμέρες.

83. Μ. Σιώτου, *Νόημα*: 49-50.

84. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 79, 124, 207.

85. Ν. Ἀσπρούλη, *Ἐσχατα*: 227.

Χριστοῦ συνδέουν ἱστορία καί ἔσχατα καί μᾶς δίνον τή δυνατότητα νά τά προγευόμαστε διά τῶν μυστηρίων. Θεμέλιο τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας εἶναι ἡ ἐμπειρία τοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.⁸⁶ Ἡ δευτέρα παρουσία τοῦ Χριστοῦ δέν θά σημάνει ἐπάνοδο τῶν ἀνθρώπων στήν ἱστορία ἢ ἐπανάληψή της, ἀλλά ἐπάνοδο τῶν ἀνθρώπων στήν ἀγκαλιά τοῦ Θεοῦ.⁸⁷

Ὁ Χριστός εἶναι ταυτοχρόνως ὁ εἰσηγητής μίας καινῆς ἐποχῆς καί ὁ χορηγός τοῦ Ἁγίου Πνεύματος⁸⁸, τό ὁποῖο μέ τήν παρουσία καί τή δράση του συνέχει καί ζωογονεῖ τήν Ἐκκλησία. Μάλιστα, ὁ Χριστός δέν εἶναι μόνο «γενάρχης» τοῦ νέου ἐκκλησιολογικοῦ γένους στόν χῶρο τῆς Ἐκκλησίας. Ὡς νέος Ἀδάμ εἶναι ἀπαρχή καί πρωτότοκος καί τῆς νέας ἐσχατολογικῆς πραγματικότητος στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.⁸⁹ Ὁ Χριστός εἶναι ὁ ἔσχατος Ἀδάμ. Στό μυστήριο τοῦ προσώπου Του ἡ ἐσχατολογία βρίσκει τήν τελική ἐρμηνεία. Ἔτσι, ἡ ὀρθή χριστολογία ὀδηγεῖ σέ ὀρθή ἐσχατολογία καί θεολογικά ὀρθή κατανόηση τῆς ἱστορίας. Ἡ ἔνωση τῶν δύο φύσεων δίνει στήν ἐσχατολογία τήν ἀληθινή της διάσταση καί θέτει τήν ἐσχατολογική προοπτική τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ κόσμου στή σωστή βάση.⁹⁰

Ἡ ἔλευση τοῦ Χριστοῦ λειτουργεῖ συνεκτικά ἀνάμεσα στόν κόσμο τοῦ παρελθόντος (ὅπως παρουσιάζεται στήν Παλαιά Διαθήκη), τοῦ παρόντος (στήν

86. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 276, 360, R. Gibellini, *Θεολογία*: 351.

87. Μ. Σιώτου, *Νόημα*: 58.

88. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 28-29.

89. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 240.

90. J. Daniélou, *Δοκίμο*: 226, 231.

Καινή Διαθήκη) καί τοῦ μέλλοντος (ὅπως ἀναμένεται στά Ἐσχατα) καθιερώνοντας τήν αἰώνια δημιουργική καί λυτρωτική πράξη τοῦ Θεοῦ ὡς «δομικό» στοιχείο τοῦ παρόντος, ὡς συστατικό τῆς ἱστορίας.⁹¹ Ἔτσι, οὔτε τό παλαιό εἶναι παρωχημένο καί ἄχρηστο, οὔτε τό παρόν μονοδιάστατο καί πεζό οὔτε τό μέλλον ἄδηλο καί ἄγνωστο.

Ἡ ἀπουσία ἐκκλησιολογικῆς θεώρησης τῆς ἐσχατολογίας στή δύση δημιουργεῖ διάφορες θεωρίες καί τάσεις πού συχνά, ἐπειδὴ ξεκινοῦν ἀπό τούς στόχους καί τίς φιλοσοφικές προϋποθέσεις πού θέτει κάθε ἐρευνητής⁹² καί ὄχι ἀπό τήν ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, ἀποτυγχάνουν νά περιγράψουν αὐτό πού ζεῖ καί ἀναμένει ἡ Ἐκκλησία.⁹³ Ἰσχυρή ἐκκλησιολογία ὁδηγεῖ σέ σαφῆ καί ξεκάθαρη ἐσχατολογία.

Γιά νά κατανοήσουμε ὀρθά τόν τρόπο λειτουργίας τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας ὀφείλουμε νά ἀποδεσμευθοῦμε ἀπό τήν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἐσχατολογία σχετίζεται μέ τά μέλλοντα ὑπό μία ἀσαφῆ καί κάπως ἀφηρημένη ἔννοια.⁹⁴ Στήν πραγματικότητα ἀναφέρεται

91. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 265, R. Gibellini, *Θεολογία*: 239, Γ. Πατρώνου, *Προσδοκίες*: 249-250.

92. Γ. Πατρώνου, *Προσδοκίες*: 20.

93. Αὐτές οἱ θεωρίες καί τάσεις ἔστρεψαν τούς θεολόγους πρὸς τά ἐσχατολογικά θέματα τονώνοντας τό σχετικόν ἐνδιαφέρον καί στήν καθ' ἡμᾶς ἀνατολή. Μέ τόν κόπο καί τή συστηματική ἐργασία οἱ πρωτοπόροι ἐρευνητές φώτισαν διαφορετικές πτυχές τῶν ἐσχατολογικῶν θεμάτων, ἢ κάτω ἀπό διαφορετικὴ ὀπτική γωνία, θέτοντας τή βάση γιά σταθερότερα καί ἀποδοτικότερα μελλοντικά βήματα, ὅπως ἐξάλλου συμβαίνει πάντοτε στήν ἐπιστήμη.

94. Ἡ ἐπικίνδυνη αὐτὴ ἀντίληψη κυριάρχησε στό παρελθόν καί κάνει ἰδιαιτέρως αἰσθητὴ ἀκόμη τήν παρουσία της. Ταιριά-

σέ συγκεκριμένα γεγονότα πού ὀδηγοῦν στή σωτηρία μέ μία δυναμική πλήρωσης καί ὀλοκλήρωσης ὡς πρός τόν ἀρχικό σκοπό τῆς δημιουργίας.⁹⁵ Ἡ σχέση παρελθόντος καί μέλλοντος δέν εἶναι αἰτιοκρατική σχέση. Οἱ πράξεις καί οἱ ἐπιλογές τοῦ παρελθόντος δέν προκαθορίζουν ἀναπότρεπτα τό μέλλον. Τά ἔσχατα δέν ἐκβιάζονται.⁹⁶ Ἀντιθέτως, τά ἔσχατα εἶναι αὐτά πού δίνουν ὄντοτητα στά πρῶτα καί κατεύθυνση στήν ἱστορία. Ὅπως γράφει κατ' ἐπανάληψη ὁ Ἅγιος Μάξιμος Ὁμολογητής τό μέλλον εἶναι τό αἶτιο –ὄχι τό αἰτιατό– τοῦ παρελθόντος, ἀφοῦ ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ἔγινε ὁ κόσμος εἶναι ὁ ἐσχατολογικός Χριστός, ὡς ἔνωση κτιστοῦ καί ἀκτίστου στά ἔσχατα.⁹⁷

Ἄντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, ὅτι δέν εἶναι τό παρελθόν αὐτό τό ὁποῖο καθορίζει τό μέλλον, ἀλλά τό μέλλον, τά ἔσχατα, εἶναι αὐτά πού καθορίζουν, προσδιορίζουν καί κρίνουν τό παρελθόν. Ἡ ἐσχατολογία ἱστοριοποιεῖ τήν ἱστορία.⁹⁸ Ἐπίκεντρο τῆς ἐσχατολογικῆς πραγματικότητας εἶναι τό πρόσωπο καί τό σωτηριολογικό ἔργο τοῦ Χριστοῦ. Ἀφετηρία καί πρίσμα τῆς ἐσχατολογικῆς θεώρησης εἶναι ἡ ἱστορία. Βασικός ἄξονας εἶναι ἡ ἔνταση (ὅπως τήν ἀποκαλεῖ κυρίως ὁ O. Cullmann),

ζει περισσότερο στόν τρόπο λειτουργίας τῆς ἀποκαλυπτικῆς σκέψης καί λιγότερο τῆς προφητικῆς δράσης. Ἡ ἐσχατολογία δέν φανερώνει τό μέλλον, ὡς ἀποκαλυπτική μελλοντολογία, μέ μαγικό τρόπο καί ἀναντίρρητες βεβαιότητες. Δέν προετοιμάζει μία χιλιετή βασιλεία ἐντός τῆς ἱστορίας. Δέν ἐξαντλεῖ τά ἔσχατα ἐντός τῆς ἱστορίας. Προσφέρει μία ἐπιπλέον διάσταση προσεγγίσεως καί προοπτική ὑπερβάσεως τῆς ἱστορίας.

95. Γ. Πατρώνου, *Προσδοχίες*: 9.

96. X. Βέντη, *Έσχατολογία*: 229.

97. Ἰ. Ζηζιούλα, *Έκκλησία*: 42.

98. Π. Καλαϊτζίδης, Προοπτική: 351, R. Gibellini, *Θεολογία*: 351.

ὀρθότερα ἢ διαλεκτική ἀνάμεσα στό ἱστορικό παρόν καί στό ἐσχατολογικό μέλλον.⁹⁹

Ὁ Χριστιανισμός εἶναι κατά βάση ἱστορικός. Προσβλέπει καί ἀναφέρεται ὅμως στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ πού εἶναι μεταϊστορική πραγματικότητα, ἡ ὁποία ὅμως ἔχει ἤδη ἀρχίσει νά ἐπηρεάζει καί νά φωτίζει τό παρόν μέ τό ἀνέσπερο φῶς τῶν ἐσχάτων.¹⁰⁰

Τό χριστιανικό ἔσχατο παραμένει ἐσαεὶ μιά μελλοντική, ἐπερχόμενη πραγματικότητα. Μία πραγματικότητα πού θά ἀκολουθήσει τό τέλος τῆς ἱστορίας, ἀλλά λειτουργεῖ ἤδη μέσα στήν ἱστορία. Εἶναι τό «οὐκ οὐπω», τό ὄχι ἀκόμη, πού δέν ἐκβιάζεται μέ ἀνθρώπινα μέσα καί δέν ταυτίζεται μέ κανένα ἱστορικό ὄροσημο τοῦ παρελθόντος ἢ τοῦ παρόντος. Κάθε ἀνθρώπινο ἐπίτευγμα, ὅπως καί κάθε πολιτισμός, σχετικοποιῶνται κριτικά ἐνόψει τοῦ ἐσχατολογικοῦ ὁράματος καί ἀκυρώνεται ὅποιαδήποτε προσπάθεια ἀποθέωσής τους.¹⁰¹ Σέ αὐτό τό πλαίσιο δέν εἶναι δυνατό νά ἀπολυτοποιηθεῖ ἡ ἐπιστημονική πρόοδος ἢ ἡ τεχνολογία. Τά δεδομένα καί τά στοιχεῖα τῆς ἱστορίας κρίνονται ὄχι στή σχετικότητα τους, ἀλλά στήν ὑπερχρονική καί ἐξωχρονική προοπτική τους. Ἡ χριστιανική ἐσχατολογία λειτουργεῖ ὡς μοχλός ἀνανέωσης τῆς ἱστορίας καί ἐγγυητής τῆς ἐλεύθερης διαμόρφωσής της.¹⁰²

Ἡ ἐσχατολογία εἶναι ἡ ἱστορία ἀπελευθερωμένη ἀπό τοὺς περιορισμούς τοῦ παρόντος καί ἐμπλουτι-

99. Πρβλ. Ν. Ἀσπρούλη, *Ἐσχατα*: 246. Ἡ διαλεκτική σχέση ἱστορίας καί ἐσχατολογίας εἶναι ἡ πεμπτοῦσία τῆς χριστιανικῆς θεολογίας (Π. Βασιλειάδη, *Ἐσχατολογία*: 48).

100. Π. Καλαϊτζίδη, *Προοπτική*: 345.

101. Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία*: 258.

102. Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία*: 261.

σμένη μέ προοπτική αἰωνιότητος. Ἐάν θέλει νά διατηρεῖ ἀλώβητη τήν οὐσία καί τήν ἀξία τῆς ὀφείλει διαρκῶς νά στρέφεται πρὸς τὰ ἔσχατα. Ἡ σώζουσα Χάρις τοῦ Θεοῦ, ὅπως διαπιστώνεται διαρκῶς στήν Καινή Διαθήκη καί ἰδιαιτέρως στίς Πράξεις, ἀποτελεῖ καίριο καί οὐσιῶδες συστατικό τοῦ κόσμου καί τῆς ἱστορίας, τό τέλος τῆς ὁποίας δέν μπορεῖ νά προσδιορισθεῖ, παρά τό ὅτι αὐτό παραμένει διαρκῶς ζητούμενο καί ἐπιθυμητό ἀπό τοὺς πιστούς¹⁰³. Στόν πειρασμό αὐτό ἡ Ἐκκλησία ἀπαντᾷ μέ τήν καινοδιαθηκική ἐσχατολογία ἡ ὁποία τονίζει τήν παροῦσα φάση μέ κέντρο ἀναφορᾶς τήν ἱστορία καί ἔχει μελλοντική προοπτική γιά ὀλοκλήρωση καί πλήρωση αὐτῶν πού συντελοῦνται στό παρόν καί

103. Κατά τήν ἐποχή μας ἔχει ἐνταθεῖ τό φιλοπερίεργο καί ἄκρως ἐπικίνδυνο σχετικό ἐνδιαφέρον μέ ἐπιδράσεις ἀπό πολλοὺς χώρους, ὅπως π.χ. ἀπό τόν συντηρητικό ἀμερικανικό προτεστάντισμό, τή ρωσική ἰδιότυπη (συχνά προβληματική) εὐσέβεια, τόν πανταχοῦ παρόντα θαλερό γεροντισμό, τήν ἀναζήτηση ὀρθοδόξων «γκουρού», «προφητολόγων» καί «καθοδηγητῶν» κ.λπ. Ἡ ἔντονη αὐτή τάση ἀποπροσανατολίζει τοὺς πιστούς. Τό βιβλίό πού βρίσκεται στό ἐπίκεντρο κάθε συζητήσεως εἶναι ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ εὐαγγ. Ἰωάννου. Τό βιβλίό αὐτό, βέβαια, ἔχει ἐντελῶς ἄλλον σκοπό ἀπό αὐτόν πού ἐσφαλμένα τοῦ ἀποδίδεται. Ἱεροκήρυκες πού προσδιορίζουν ἐπακριβῶς τό τέλος τοῦ κόσμου, ποιμένες πού μόνη τους μέριμνα εἶναι νά πείσουν τό ποίμνιό τους νά γεμίσει τίς ἀποθήκες του μέ ἀγαθὰ πού σέ λίγο θά εἶναι σέ ἔλλειψη, προφητικά κείμενα καί προφῆτες τοῦ διαδικτύου, αὐτοπροσδιοριζόμενοι προφητολόγοι τῶν μέσων κοινωνικῆς δικτύωσης, κάποιοι ἀπό αὐτούς κληρικοί καί ἐπίσκοποι, συνομοσιολόγοι τοῦ πληκτρολογίου καί τοῦ ἄμβωνα τρομοκρατοῦν, ἠδονιζόμενοι καί ἀκυρώνουν γιά τοὺς ὀπαδοὺς καί ἀκολούθους τους τὰ ἐσχατολογικά ἀγαθὰ τῆς Ἐκκλησίας. Κι ὅπως γράφει ὁ καθ. Γεώργιος Πατρῶνος (*Ἱστορία*: 361-362) σέ ὅλα αὐτὰ ἡ Ἐκκλησία ἔχει σταθερῆ ξεκάθαρη σαφῆ καί ἀδιαπραγμάτευτη τήν ἀπάντησι: «οὐπω τό τέλος» (Μάρκ. 13:7).

ὁ πιστός τά προγεύεται ἤδη ἐντός της.¹⁰⁴ Διαλεκτική σχέση, ἐνότητα καί σύνθεση ἀλλά ὄχι ταύτιση.¹⁰⁵

Ἡ ἐσχατολογία εἶναι ἡ ἀκατάπαυστη πορεία τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὴν τελείωση. Δέν εἶναι μόνο τό τέλος τῆς ὁδοῦ, ἀλλά καί ἡ ἀρχή. Εἶναι, δηλαδή συνάμα ἐσχατολογία καί πρωτολογία.¹⁰⁶ Σέ αὐτὴν τὴν πορεία καθοδηγεῖται ἀπὸ τό Ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο δρᾷ μέν ἐντός της, πνέει ὅμως ὅπου Αὐτό θέλει.

4. Τά ἔσχατα στή ζωὴ τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας

Ἀπὸ ὅλα τά ἱερά βιβλία μόνο στήν Ἁγία Γραφή κυριαρχεῖ ἡ ἱστορία καί ὄχι ἡ ἔκθεση δογμάτων.¹⁰⁷ Αὐτό δείχνει τὴν ἀντίληψη τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴν ἱστορία καί τὴ σχέση της μέ τά ἔσχατα. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ σχετίζεται ἄμεσα μέ αὐτὴν. Ὁ Θεός ἀποκαλύπτεται ἐντός της καί ἡ ἀποκάλυψη λειτουργεῖ διὰ μέσου τῶν ἱστορικῶν γεγονότων. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση εἶναι ἰδιαίτερος σημαντικὴ διότι δείχνει πῶς κάθε ἄνθρωπος ἔχει τὸν δικό του λόγο καί ρόλο στήν ἐξόχως σημαντικὴ ὑπόθεση τῆς σωτηρίας τοῦ κόσμου.¹⁰⁸ Κι ὅταν μιλάμε γιὰ ἱστορία ὀφείλουμε νά σημειώσουμε ὅτι δέν ἀναφερόμαστε σέ φανταστικές οὐτοπικές καταστάσεις πού δέν γνωρίζουν τὸν πόνο ἢ πού τό κακό τίς ἔχει

104. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 249, 361. Ἐντονώτατη εἶναι ἡ αἴσθηση τῆς πρόγευσης στό βιβλίο Πράξεις Ἀποστόλων.

105. Ταύτιση ἱστορίας καί ἐσχατολογίας ἔχουμε στήν πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία καί ἀπόλυτη διάσταση στή μελλοντική.

106. Ν. Ματσούκα, *Βασιλεία*: 69.

107. J. Daniélou, *Δοκίμιο*: 151.

108. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 158.

προσπεράσει καί τίς ἔχει ἀφήσει ἀπλῶς ἀνεπηρέαστες. Ἡ ἀποκάλυψη γίνεται σέ μία «φυσιολογική» κοινωνία, ἡ ὁποία πάσχει ἀπό ὅλα τά προβλήματα πού ὑπάρχουν σέ κάθε κοινωνία ἀνθρώπων. Ἡ Ἀποστολική Ἐκκλησία, παραδείγματος χάριν, παρά τό ὅτι τή σκέπει, τή στηρίζει καί τήν κατευθύνει τό Ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο εἶναι παρόν σέ κάθε της βῆμα, δέν εἶναι μία ἰδανική κοινωνία ἀγγέλων οὔτε μία ἐξωπραγματική σύναξη ἀγίων. Τό ἀντίθετο! Παρά ταῦτα, κάθε ἄνθρωπος, κάθε μέλος τῆς Ἐκκλησίας, μέ τίς ἀδυναμίες καί τά λάθη του, τά προβλήματα τοῦ παρόντος κόσμου, πού οὔτως ἢ ἄλλως ὑπάρχουν, προάγουν τήν ὑπόθεση τῆς σωτηρίας καί λειτουργοῦν μέσα στά πλαίσια τῆς ἱστορίας συντελώντας στήν ἔλευση τῆς Βασιλείας.

Ὁ Θεός ἀποκαλύπτεται ἐξ ἀρχῆς στήν κτίση καί στήν ἱστορία δίχως ὅμως νά ἐκβιάζει τίς διαφορες καταστάσεις. Κυρίαρχο στοιχεῖο τῆς διδασκαλίας τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ ἦταν οἱ ἀναφορές στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ὁ Χριστός, μέ τόν βίο καί τή διδασκαλία του, ἐγκαινίασε τόν καινούργιο κόσμο πού ὁ Ἰσραήλ ἀνέμενε ἐπί αἰῶνες στό τέλος τῶν ἡμερῶν¹⁰⁹. Ἡ ἱστορία προχωρᾷ καί μετά τήν Ἀνάσταση. Οἱ ἄνθρωποι συνεχίζουν νά πεθαίνουν, νά εἶναι μικροπρεπεῖς, νά μισοῦν τόν πλησίον, νά ἀρρωσταίνουν, ἀλλά αὐτό δέν ἀκυρώνει τό ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τό ὁποῖο ἀθόρυβα μεταμορφώνει τήν κτίση.

Δίχως ἀμφιβολία στίς Πράξεις, ὅπου ἐκτός ἀπό τήν καταγραφή ἔχουμε καί θεολογική προσέγγιση τῶν ἱστορικῶν γεγονότων¹¹⁰, ὑπάρχει μία θεοκεντρική ἐρ-

109. Π. Βασιλειάδη, *Ἀποστολή*: 383.

110. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 324-5.

μηνεία τῆς ἱστορίας, ἀλλά μόνο ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ὁ Θεός κατευθύνει τά βήματα τῶν ἀνθρώπων πρὸς τίς ἔσχατες ἡμέρες. Κινητήρια δύναμη τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ ἀγάπη τοῦ Δημιουργοῦ, ἀλλά στόχος αὐτῆς τῆς ἀγάπης ἦταν, εἶναι καί θά παραμείνει πάντοτε τό πλάσμα Του: ὁ ἄνθρωπος.¹¹¹ Ἡ ἀγάπη αὐτή ἐκδηλώνεται μέ πολλούς καί ποικίλους τρόπους, ἀλλά κατά κύριο λόγο ἐκδηλώνεται καί λειτουργεῖ λυτρωτικά στή μυστηριακή ζωή τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ στόχος τοῦ βιβλίου Πράξεις Ἀποστόλων εἶναι πολύ ἀπλός καί ξεκάθαρος. Μέσα ἀπό τίς διάφορες ἀνατροπές παρουσιάζει τήν πορεία τοῦ εὐαγγελίου ἀπό τήν Ἱερουσαλήμ πρὸς τό κέντρο τοῦ τότε γνωστοῦ κόσμου, τῆ Ρώμη, καί ἀπό ἐκεῖ στά ἔσχατα τῆς γῆς κατά τήν ἐντολή τοῦ Κυρίου πρὶν τήν Ἀνάληψή Του στούς οὐρανοῦς (Πρ. 1:8)¹¹². Στήν κρίση καί στή σκέψη τοῦ εὐαγγ. Λουκᾶ ἡ ζωή τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ ἱστορική πορεία τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελοῦν μία ὀργανική καί ἀδιάσπαστη συνέχεια.¹¹³ Καί, βέβαια, ὅταν μιλάμε γιά τήν Ἐκκλησία ἀναφερόμαστε στά μέλη της, στούς πιστούς, ἐν σώματι, ἀλλά καί ὡς ἀνεπανάληπτα πρόσωπα πού ἔχουν μία μοναδικότητα καί μία θαυμαστή ἀνεξαρτησία μέσα στούς κόλπους της. Μᾶς παρουσιάζει δηλαδή ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς, καί αὐτό πρέπει νά τονισθεῖ ἰδιαίτερα, τήν πορεία τοῦ ἀνθρώπου μέσα στήν Ἐκκλησία, στόν νέο αὐτό κόσμο πού πορεύεται σταθερά πρὸς τά ἔσχατα, καί τήν οὐσιαστική συμβολή του σέ αὐτήν τήν πορεία. Ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς εἶναι ὁ

111. Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 411.

112. E. Loshe, *Θεολογία*: 183.

113. Ἰ. Παναγοπούλου, *Υπόμνημα*: 19-20.

πρῶτος ἐρμηνευτής τοῦ ἔργου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος σέ μία Ἐκκλησία πού εἶναι σαφῶς ἱεραποστολική καί ἀγωνίζεται, μέσα σέ ἐχθρικό περιβάλλον, νά συνεχίσει τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ¹¹⁴.

Ὁ χρόνος ἀπό τήν Ἀνάληψη μέχρι τή Δευτέρα Παρουσία τοῦ Κυρίου εἶναι ὁ χρόνος τῆς μαρτυρίας τοῦ Ἀναστάντος¹¹⁵. Ἡ μαρτυρία αὐτή δίδεται ἀπό τά μέλη τῆς Ἐκκλησίας πού ζοῦν καί ἀγωνίζονται στόν κόσμο. Οἱ μαθητές τοῦ Χριστοῦ συνέδεαν τήν ἐσχάτη ὥρα μέ τήν ἐπάνοδο τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι μέ τόν ἑαυτό τους, ὡς παραδείγματος χάριν, ἕνα δικό τους ἀπώτερο μέλλον. Ἡ ἱστορική πορεία τῶν πραγμάτων μετά τήν Ἀνάληψη ἐπιβεβαιώνει ὅτι γιά τοὺς ἀποστόλους καί τοὺς πιστοὺς τά πράγματα στό παρόν, ἀλλά κυρίως στό μέλλον (σέ αὐτό τό μέλλον πού στοχεύει νά μετατρέψει τόν πεπτωκότα κόσμο σέ ἐσχατολογικό παράδεισο), δέν θά εἶναι ρόδινα. Μάλιστα, ἡ (ταχεία) ἐπάνοδος τοῦ Ἰησοῦ ἐν δόξῃ, ἡ ὁποία θά ἔλυνε ὅλα τά προβλήματα τους, βραδύνει. Προγεύονται τά ἀγαθὰ τῆς Βασιλείας, γνωρίζουν ὅτι τό τέλος εἶναι ἐγγύς, ἀλλά συνεχῶς διαπιστώνουν ὅτι δέν ἦρθε ἀκόμη.

Κι ἔτσι ἀναδεικνύεται ἕνα ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό τῆς ἐσχατολογικῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας: ἡ ἐσχατολογική σημασία τοῦ σταυροῦ.¹¹⁶ Ἡ σημασία του εἶναι καθοριστική, ὄχι μόνο γιά τήν ὀλοκλήρωση τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπί τῆς γῆς, ἀλλά καί γιά τήν ἐσχατολογική πρόοδο τῆς Ἐκκλησίας. Λέν πρέπει νά λησμονοῦμε ὅτι ὁ σταυρός λειτουργεῖ τυπολογικά

114. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 238.

115. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 322.

116. J. Daniélou, *Θεολογία*: 407.

καί εἶναι ὁδοδείκτης γιά τήν πορεία μας, γιά τήν πορεία κάθε μέλους τῆς Ἐκκλησίας.¹¹⁷ Ἡ λειτουργική ἢ εἰκονιστική γλῶσσα προσπαθεῖ νά παρουσιάσει αὐτό πού θά συμβεῖ.¹¹⁸ Καί στό σημεῖο αὐτό ἐντοπίζεται ἡ σημαντική ἀξία τῆς τυπολογικῆς ἀπεικόνισεως: ἀνοίγει παράθυρο πρὸς τά ἔσχατα.

Σημαντική παράμετρος τῆς ζωῆς μας καί τῆς Ἐκκλησίας παραμένει τό γεγονός ὅτι τό Ἅγιο Πνεῦμα κατά τή δρᾶση του, ἡ ὁποία γίνεται πολύ ἔντονα ἐμφανῆς στίς Πράξεις, δέν παραμερίζει τήν ἀξία καί τά ιδιαίτερα στοιχεῖα κάθε ἀνθρώπου. Αὐτό δέν ἐμποδίζει τήν ἐκδήλωση τῶν ἐσχατολογικῶν χαρακτηριστικῶν οὔτε ἀποτρέπει τήν πρόοδο τῆς ἐσχατολογικῆς ἐκπληρώσεως. Ἀντιθέτως, τή φέρνει ἀκόμη πιό κοντά μας καί τήν μπολιάζει ὀλοένα καί πιό βαθιά καί σταθερά στό σῶμα τῆς ἱστορίας.¹¹⁹

117. Ὅφειλουμε νά προσέξουμε μήπως μπερδέψουμε τή σημειολογική τυπολογική ἀντιστοίχιση τοῦ σταυροῦ μέ κατοπινά ἱστορικά ἢ καί προσωπικά συμβάντα καί ὀδηγηθοῦμε σέ ἀπόρριψη τῆς ἱστορικότητος αὐτῶν τῶν γεγονότων. Ἡ συμβολική γλῶσσα ἐκφράζει κάτι. Γι' αὐτό ἐξάλλου δημιουργήθηκε. Πάντοτε, ὅμως, πρέπει νά διασώζεται ἡ ἱστορικότητα πίσω ἀπό τίς συμβολικές ἐρμηνεῖες, καθὼς καταδοκεῖ ὁ κίνδυνος αὐθαιρέτων συνδέσεων μέ τή ζῶσα παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία λειτουργεῖ πάντοτε ὡς κανόνας ὀρθῆς ἐρμηνείας καί ἀλάνθαστος ὀδηγός πρὸς τήν Ἀλήθεια. Γιὰ νά ἀποφύγει αὐτόν τόν κίνδυνο ἡ Ἐκκλησία ἀποφεύγει τοὺς συμβολισμούς (ὅσο καί ἂν εἶναι ἀναίτια καί ἀνεξήγητα ἀγαπητοί στοὺς πιστοὺς καί διακρῶς χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ ἱεροκήρυκες καί ποιμένες) προκρίνοντας τήν τυπολογικὴ μέθοδο συσχετίσεως προσώπων, πραγμάτων καί καταστάσεων.

118. Ἰ. Ζηζιούλα, *Ἐσχατολογία*: 494.

119. Στὴ συνέχεια θά προσπαθήσουμε νά παρουσιάσουμε μέ συντομία κάποια περιστατικά πού ὑπογραμμίζουν αὐτὴν τὴ

Β. Ὁ ἄνθρωπος διαλέγεται μέ τόν Θεό στό βιβλίο Πράξεις Ἀποστόλων¹²⁰

1. Ἐκλογή ἀπ. Μαθθία (Πρ. 1:15-26)

Ἡ κοινότητα τῶν μαθητῶν, ἀμέσως μετά τήν Ἀνάληψη τοῦ Κυρίου, καί ἐνῶ περίμενε τήν ἀποστολή τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ξεκίνησε τό ταξίδι της μέσα στόν κόσμο. Γιά νά ἐπιτύχει τόν σκοπό της, ἐκτός ἀπό τόν φωτισμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί τή Χάρη τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος τή στήριζε, ἔπρεπε νά ἀναπτύξει τούς ἀπαραίτητους θεσμούς καί τούς ἀναγκαίους διοικητικούς μηχανισμούς γιά τήν πορεία αὐτήν.¹²¹

Ἡ ἀπόδοση τοῦ ἀποστολικοῦ ἀξιώματος ἀνάγεται ἀποκλειστικά στή θεία Χάρη. Εἶναι ἀξίωμα τελείας ἀφιερώσεως στή διακονία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ.¹²² Ἔχει χαρισματικό χαρακτῆρα καί, παρά τήν παρέλευση τῆς ἀποστολικῆς ἐποχῆς, παραμένει ἐνεργό στήν Ἐκκλησία, καθῶς εἶναι συστατικός θεσμός της μέχρι τή Δευτέρα Παρουσία τοῦ Κυρίου¹²³. Ἔτσι λοιπόν, ἡ πρώτη πράξη της, πρὶν ἀκόμη ἀπό τήν Πεντηκοστή, ἦταν ἡ ἐκλογή τοῦ πιστοῦ πού θά ἀντικαθιστοῦσε τόν Ἰούδα στήν

σκέψη στίς Πράξεις Ἀποστόλων.

120. Ἀναμφίβολα τό κορυφαῖο παράδειγμα αὐτῆς τῆς δι-αλεκτικῆς σχέσεως εἶναι ὁ διάλογος τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριήλ μέ τήν Παρθένο Μαρία κατά τή στιγμή τοῦ Εὐαγγελισμοῦ. Στό παρόν κείμενο περιοριζόμαστε σέ ἐπιλογή σχετικῶν ἀναφορῶν ἀπό τό βιβλίο Πράξεις Ἀποστόλων.

121. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 284-285: σημειώνει ὅτι στή διήγηση τῆς ἐκλογῆς τοῦ Μαθθία διαπιστώνουμε τή δράση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στήν ἱστορία.

122. Ἰ. Παναγοπούλου, *Υπόμνημα*: 59.

123. Ἰ. Παναγοπούλου, *Υπόμνημα*: 68.

ὁμάδα τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων, οἱ ὅποιοι ἀποτελοῦσαν τόν στενότερο κύκλο τῶν μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ.

Ὁ ἀπ. Πέτρος ἔλαβε τόν λόγο καί ἀφοῦ ἀναφέρθηκε στό τραγικό τέλος τοῦ Ἰούδα τόνισε ὅτι ἔπρεπε νά ἐπιλέξουν ἕναν «μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως». Πράγματι, οἱ ὑποψήφιοι ἦταν δύο ὁ Ἰωσήφ ὁ καλούμενος Βαρσαββᾶς, ὁ ὁποῖος ἐπεκλήθη Ἰουστος, καί ὁ Ματθίας. Ἀμέσως προσευχήθηκαν πρὸς τόν Θεό νά ἐπιλέξει τόν ἕνα γιά νά λάβει τή θέση τοῦ Ἰούδα. «Ἔδωκαν κλήρους» ὅπως σημειώνουν οἱ Πράξεις καί «ἔπεσεν ὁ κληρος ἐπί Ματθίαν». Ἔτσι ὀλοκληρώθηκε ἡ διαδικασία καί ἀποκαταστάθηκε ὁ ἀριθμός τῶν Δώδεκα¹²⁴.

Ἡ ἴδια ἡ ἐκλογή, ἀλλά καί ἡ διαδικασία ὀδηγοῦν σέ ἐνδιαφέροντα συμπεράσματα. Ὁ ἅγ. Ἰωάννης Χρυσόστομος παρατηρεῖ ὅτι οἱ ἀπόστολοι δέν θεωροῦσαν ἄξιους τούς ἑαυτούς τους γιά νά ἐκλέξουν οἱ ἴδιοι τόν ἀντικαταστάτη τοῦ Ἰούδα.¹²⁵ Γι' αὐτό ἀνέθεσαν μέ τή διαδικασία τῆς κληρώσεως τό ἔργο αὐτό στό Ἅγιο Πνεῦμα. Μέ τή στάση τους δείχνουν ὅτι τό ζήτημα πού ὄφειλαν νά ἀντιμετωπίσουν δέν ἦταν ἕνα ἀπλό διοικητικό πρόβλημα πού θά μπορούσε νά ἐπιλυθεῖ μέ δική τους ἀπόφαση. Ἀντιθέτως, συνειδητοποιοῦσαν ὅτι ἐπρόκειτο γιά ζήτημα μέ σημαντικές πνευματικές καί ἐσχατολογικές προεκτάσεις καί τό προσέγγισαν ἀναλόγως.

Ὁ ἀριθμός δώδεκα στόν ἀρχαῖο Ἰσραήλ (καί στόν ἀρχαῖο κόσμο γενικότερα) ἦταν ἱερός. Γιά τούς ἀπο-

124. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 287, ὕπ. 195: ὁ Ἰησοῦς ἐκλέγει τούς Δώδεκα καί ἡ Ἐκκλησία ἐκλέγει τόν Ματθία.

125. Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὰς Πράξεις Ἀποστόλων*, Ὀμιλία γ', PG 60.38.

στόλους καί τήν πρώτη Ἐκκλησία εἶχε μεγάλη σημασία διότι ὁ Χριστός ἐπέλεξε αὐτόν τόν ἀριθμό μαθητῶν καί ὄχι κάποιον ἄλλο. Ὁ ἀριθμός αὐτός ὀδηγεῖ σέ τυπολογική ἀντιστοίχιση μέ τό μοίρασμα τῆς γῆς Χαναάν στίς δώδεκα φυλές τοῦ Ἰσραήλ, οἱ ὁποῖες, μετά τή φυγή ἀπό τήν Αἴγυπτο καί τήν ἀπελευθέρωση ἀπό τήν πολυετή καί ἐπώδυνη αἰχμαλωσία, ἔλαβαν ὡς κλῆρο ἓνα τμήμα τῆς ἡ κάθε μία¹²⁶. Ἔτσι, ὁ Χριστός δηλώνει ὅτι οἱ Δώδεκα Ἀπόστολοι εἶναι οἱ γενάρχοι τοῦ Νέου Λαοῦ τοῦ Θεοῦ, δηλαδή τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ συμπλήρωση τῆς δωδεκάδας ἦταν ἀναγκαία διότι ὁ Ἰούδας εἶχε ἐγκαταλείψει τήν ἀποστολή του. Ἔτσι, λόγω τῆς προδοσίας, ὁ ἀριθμός τῶν ἀποστόλων ἦταν ἀλλοιωμένος σέ σχέση μέ τήν ἐπιλογή τοῦ Χριστοῦ. Ἀπό τήν ἄλλη, ὅταν ὁ Ἡρώδης Ἀγρίππας I θανάτωσε τόν ἀπ. Ἰάκωβο, τόν υἱό τοῦ Ζεβεδαίου (Πρ. 12:2), δέν κινήθηκε ἀνάλογη διαδικασία.¹²⁷ Προφανῶς, θεωρήθηκε ὅτι ὁ μάρτυρας ἀπόστολος θά συνέχιζε νά ἡγεῖται τοῦ κλήρου του, τόν ὁποῖο δέν ἐγκατέλειψε, ἀλλά ἀντιθέτως τόν ὑπερασπίσθηκε ἐνώπιον τοῦ βασιλέως, ἐπιλογή πού εἶχε κατάληξη τό μαρτύριο.

Ἡ ἐκλογή τοῦ Μαθθία καλύπτει τό κενό πού δημιουργήσε ὁ Ἰούδας καί εἶναι ἐσχατολογικά προσανατολισμένη μέ εὐθεία ἀναφορά στόν ἀκόλουθο λόγο τοῦ Χριστοῦ: «Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ,

126. Ἀκριβέστερα οἱ δέκα φυλές ἔλαβαν ἀπό ἓναν κλῆρο, οἱ ἀπόγονοι τοῦ Λευὶ δέν ἔλαβαν ξεχωριστό κλῆρο ἀλλά μοιράστηκαν σέ ὅλες τίς πόλεις καί τά χωριά τῆς κατακτημένης γῆς, ἐνῶ ἀπό ἓνα μερίδιο δόθηκε στά δύο παιδιά τοῦ Ἰωσήφ, τόν Ἐφραὶμ καί τόν Μανασσή. Ἔτσι συμπληρώθηκε ὁ ἀριθμός δώδεκα.

127. Π. Βασιλειάδη, *Ἀποστολή*: 378.

ὅταν καθίση ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραὴλ» (Ματθ. 19:28).¹²⁸

Ὁ Χριστὸς μὲ τὴ λέξη «παλιγγενεσία», ἀλλὰ καὶ μὲ τὸν ὑπόλοιπο στίχο ἀναφέρεται στὴν τελικὴ κρίση καὶ στὴν ἀποκατάσταση, μὲσω τῆς κρίσεως, τοῦ περιουσίου Λαοῦ, ὁ ὁποῖος πλέον συγκροτεῖται μὲ διαφοροτικὰ δεδομένα.

Ἡ Καινὴ Διαθήκη δὲν ἐγκλωβίζεται σὲ σχετικὰ χαρκτηριστικὰ ἔθνους, φυλῆς, διατροφικῶν διατάξεων καὶ λατρευτικῶν κανόνων, γλῶσσας κ.λπ. Τό ἔθνος χωρίζει αὐτὰ πού ἀρχικὰ ἦταν ἐνωμένα καὶ ἡ Ἐκκλησία ἀποκαθιστᾷ αὐτὴν τὴν ἐνότητα.¹²⁹ Μάλιστα, ἡ ὑπέρβαση ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία τῶν περιορισμῶν πού ἔθετε ἡ Παλαιὰ Διαθήκη γιὰ ἱστορικούς λόγους καὶ υἰοθετοῦσε ὁ ἰουδαϊσμός, σχετικὰ μὲ τὸ ἔσχατολογικὸ μέλλον, ἦταν σημεῖο συνεχοῦς τριβῆς μὲ αὐτόν.¹³⁰

Μὲ τὴν Καινὴ Διαθήκη γίνεται ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἔθνους στὴν ἔννοια τοῦ γένους¹³¹. Ἔτσι,

128. Σὲ αὐτὴν τὴ διαδικασία δὲν θά ἦταν δυνατό νά λάβει μέρος ὁ Ἰούδας καθὼς, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν προδοσία, ὠδηγήθηκε στὴν ἀπελπισία καὶ τελικὰ ἀφαίρεσε ὁ ἴδιος τὴ ζωὴ του.

129. Π. Καλαϊτζίδη, Προοπτική: 372.

130. Αθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 204.

131. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὀφείλουμε νά θυμηθοῦμε τὰ λόγια τοῦ ἀπ. Παύλου, ὁ ὁποῖος κατὰ τὴν ὁμιλία του στὸν Ἄρειο Πάγο στὴν Ἀθήνα ἀναφέρθηκε στὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἔργο *Φαινόμενα καὶ Διοσημεῖα* τοῦ ποιητῆ Ἀράτου: «τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν», γιὰ νά δείξει στοὺς ἀκροατές του ὅτι εἴμαστε γενιά τοῦ Θεοῦ καὶ νά τοὺς πείσει ὅτι κρατᾶμε, ὅπως λέμε, ἀπὸ θεϊκῆ (γένος) καὶ ὄχι ἀνθρώπινη (ἔθνος) γενιά (Πρ. 18:28-29). Σημειωθῆτω ὅτι στὸ κλίμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου οἱ κληρικοὶ εὐχόνται ὀρθῶς «ὑπὲρ τοῦ εὐσεβοῦς ἡμῶν γένους», δηλαδὴ τοῦ γένους τῶν χριστιανῶν, καὶ ὄχι «ὑπὲρ τοῦ εὐσεβοῦς ἡμῶν ἔθνους»,

συγκροτεῖται τό γένος τῶν πιστῶν πού συνέχει καί ὑπερβαίνει κάθε ἔννοια πού διασπᾶ. Ἡ μετοχή στό γεγονός τῆς Ἐκκλησίας ξεπερνᾶ κάθε εἶδους φυσικό δεσμό. Ἡ συγκρότηση τῆς χριστιανικῆς κοινότητας εἶναι ὑπεράνω κάθε διακρίσεως. Ὁ πιστός ζεῖ κενωτικά, ὅπως κενωτικά ἔζησε ὁ Χριστός. Καί ζῶ κενωτικά σημαίνει ἀποθέτω ὅτι μέ κάνει νά νιώθω πῶς εἶμαι ἀνώτερος ἀπό τούς ἄλλους.¹³²

Στόν τρόπο τῆς ἐκλογῆς διαπιστώνουμε διαλεκτική σχέση Λαοῦ-Θεοῦ. Ὁ ἀπ. Πέτρος ξεκινᾶ τή διαδικασία, ἡ συγκεντρωμένη κοινότητα συμφωνεῖ καί προτείνει ὑποψηφίους. Ἀκολουθεῖ κοινή προσευχή καί ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ¹³³, μετά ἀπό κλήρωση¹³⁴, ἐπιλέγει. Χαρακτηριστικό τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο λειτούργησε ἡ κλήρωση εἶναι ὅτι οἱ Ἐνδεκα δέν ἐπιθέτουν τάς χεῖρας στόν ἐκλεγέντα Ματθία. Μέ τή βεβαιότητα ὅτι ἔχει ἐπιλεγεί ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα θεωροῦν ὅτι ἡ τελείωσή του στό ὑψηλό καί εὐθυνοφόρο ἀποστολικό ὑπόурγμα ἔγινε ταυτοχρόνως μέ τήν ἐκλογή του.¹³⁵

Ἡ σύναξη γιά τή συμπλήρωση τοῦ κύκλου τῶν Δώδεκα ἀποτελεῖ τήν πρώτη σύνοδο τῆς Ἐκκλησίας.

ὅπως εὐχονται π.χ. στήν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος. Ἡ ἔννοια τοῦ γένους εἶναι ἑνωτική καί ἀντιστρέφει τή σύγχυση τῆς Βαβέλ.

132. Ἀθ. Παπαθανασίου, *Ἐκκλησία*: 297-298.

133. C. K. Barrett, *Acts*: 14: ἡ ἐπιλογή ἦταν ἔργο ἀποκλειστικά καί μόνο τοῦ Χριστοῦ.

134. Ἐνδιαφέρον ἔχει ἡ παρατήρηση τοῦ Ἰ. Παναγοπούλου (*Υπόμνημα*: 65), ὁ ὁποῖος σημειώνει ὅτι ἔχουμε κλήρωση, γιά νά ἀποφασίσει ὁ Θεός, καθῶς ἀκόμη δέν ἔχει γίνει ἡ ἔκχυση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Σέ καμία ἄλλη περίπτωση στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας δέν χρησιμοποιοῦντο ἡ μέθοδος τοῦ κλήρου γιά κάποια ἐπιλογή.

135. Πρβλ. Ἰ. Παναγοπούλου, *Υπόμνημα*: 66.

Δείχνει ὅτι ἤδη πρὶν ἀπὸ τὴν Πεντηκοστή καὶ πολλὰ χρόνια πρὸ τῆς Ἀποστολικῆς Συνόδου (πραγματοποιήθηκε στό τέλος τοῦ 48 μ.Χ.), ἡ Ἐκκλησία εἶχε συνείδηση τῶν διαφορῶν τῆς ἀπὸ τὸν ἰουδαϊσμό καὶ μέ τίς πράξεις τῆς διακήρυττε ὅτι θά πορευόταν ἀνεξάρτητη καὶ ἐλεύθερη ἀπὸ παλαιές δεσμεύσεις πού, πλέον, ἦταν περιττές καὶ θά ἀποτελοῦσαν βάρους καὶ τροχοπέδη στήν πορεία τῆς πρὸς τά ἔσχατα.

Πολλά στοιχεῖα στή διήγηση τῆς ἐκλογῆς δείχνουν ὀλοκάθαρα τή συμπόρευση καὶ συνεργασία Θεοῦ καὶ πιστῶν. Ὁ πιστός δέν παρακολουθεῖ ὡς ἄβουλο ὄν μία πορεία στήν ὁποία δέν μπορεῖ νά συμμετάσχει μέ ἐνεργητικό τρόπο. Μέ τίς πράξεις του συμβάλλει στήν ἐσχατολογική τελείωση τοῦ κόσμου. Δέν ἀποφασίζει μόνο ὁ Θεός οὔτε τό πράττει μόνος του. Στίς ἀποφάσεις συμμετέχει ὁ ἄνθρωπος. Ζώντας στήν ἱστορία, στηριγμένος σέ αὐτήν τὴν ἀσφαλῆ στέρεη βάση, ἀτενίζει τά ἔσχατα προγευόμενος τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

2. Θεραπείες ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους καὶ ἀντίδραση τοῦ Μεγάλου Συνεδρίου (Πρ. 5:12-42)

Οἱ ἀπόστολοι μέ τὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ ἔκαναν «σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ». Δίδασκαν ἀκούραστα καὶ μεγάλο πλῆθος πιστῶν προσετίθετο συνεχῶς στήν Ἐκκλησία.¹³⁶ Πολλοὶ ἔφερναν τοὺς ἀρρώστους καὶ

136. Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πιστοὶ συγκεντρώνονταν στή στοά τοῦ Σολομῶντος, καθὼς εἶχαν τὴ συνήθεια νά ἐπισκέπτονται τὸν Ναό τῆς Ἱερουσαλήμ καὶ νά προσεύχονται ὅλοι μαζί. Ὅταν πήγαιναν στὸν Ναό, κι αὐτό ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, δέν τό ἔκαναν ὡς μεμονωμένες ἀτομικές ὀντότητες ἀλλὰ «ὁμοθυμαδόν» (Πρ. 1:14, 2:46, 4:24, 5:12, 8:6, 15:25), δείχνοντας σέ ὅλους ὅτι συγκρο-

τούς ξάπλωναν στους δρόμους καί στίς «πλατείες» γιά νά τούς θεραπεύσουν. Ἐφθασαν στό σημεῖο νά προσπαθοῦν νά πέσει ἐπάνω τους ἡ σκιά τοῦ ἁπ. Πέτρου γιά νά θεραπευθοῦν, ἐνῶ ἀπό τίς γύρω πόλεις καί τά χωριά τῆς Ἰουδαίας πλήθος ἀσθενῶν συνέρρεε στήν Ἱερουσαλήμ. Ἀνάμεσα σέ αὐτούς ἦταν καί πολλοί ἐνοχλούμενοι ἀπό ἀκάθαρτα πνεύματα. Ὅλοι αὐτοί θεραπεύονταν μέ τή Χάρη τοῦ Θεοῦ καί τήν προσευχή τῶν ἀποστόλων. Μέ τήν παραπάνω περιγραφή ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς δείχνει τήν κατάσταση στήν ὁποία ζοῦσε ἡ Ἀποστολική Ἐκκλησία. Φαίνεται, πέραν πάσης ἀμφιβολίας, ὅτι γίνεται πραγματικότητα αὐτό πού δήλωσε ὁ ἁπ. Πέτρος στήν ὁμιλία ἀμέσως μετά τό θαυμαστό γεγονός τῆς Πεντηκοστῆς (Πρ. 2:1-42). Στήν ὁμιλία αὐτήν χρησιμοποιοῖ χωρίο τοῦ προφήτου Ἰωήλ (3:1-5), τό ὁποῖο κάνει εὐθεία ἀναφορά στήν κατάσταση τῆς κτίσεως κατά τίς ἔσχατες ἡμέρες. Ἦδη ἀπό τίς πρῶτες στιγμές ἡ Ἐκκλησία ζεῖ ἐσχατολογικά καί αὐτό διαπιστώνεται στήν καθημερινότητα τῶν πιστῶν.

Ἡ πρωτόγνωρη κατάσταση, ὅπως περιγράφεται στίς Πράξεις, τράβηξε τήν προσοχή τοῦ ἀρχιερέα Καϊάφα, ὁ ὁποῖος διέταξε τή σύλληψη τῶν ἀποστόλων καί τούς φυλάκισε. Τό βράδυ ἄγγελος Κυρίου τούς ἐλευθέρωσε καί τούς εἶπε νά συνεχίσουν νά διδάσκουν στό ἱερό, κάτι πού ἔκαναν. Ὅταν συνεκλήθη τό Μέγα Συνέδριο

τοῦσαν μία διαφορετική κοινότητα, καί «ἐμεγάλυνεν αὐτούς ὁ λαός» (Πρ. 5:13). Αὐτήν τήν ἐνότητα ὑπογραμμίζει ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς τονίζοντας ὅτι «τῶν λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς» (Πρ. 5:13) καθώς ἀκόμη καί οἱ ἐκτός τῆς Ἐκκλησίας ἀντιλαμβάνονταν ὅτι ἡ σύναξή τους εἶχε διαφορετικό χαρακτήρα, τά θαύματα φανέρωναν τήν ἐσχατολογική προοπτική της καί ἡ προσευχή τους ζωογονοῦνταν ἀπό τήν πίστη στόν Χριστό.

για νά τούς δικάσουν, τούς ἀναζήτησαν στή φυλακή, ἀλλά πρὸς μεγάλη τους ἔκπληξη δέν τούς βρήκαν. Τούς ἐντόπισαν στό ἱερό νά κηρύττουν, ὅπως ἔπρατταν καί κατὰ τό παρελθόν. Τούς ὁδήγησαν ἐνώπιον τοῦ Συνεδρίου, ὅπου ἐπανέλαβαν ὅτι «πειθαρχεῖν δεῖ Θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις» (Πρ. 5:29) καί τόνισαν ὅτι οἱ ἴδιοι εἶναι μάρτυρες τῶν θαυμασίων τοῦ Θεοῦ πού συμβαίνουν μέ τή Χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τά μέλη τοῦ Μεγάλου Συνεδρίου, θεωρώντας τά λόγια αὐτά εὐθεία καί ἀνεπίτρεπτη ὕβρη κατὰ τοῦ Θεοῦ ξεσηκώθηκαν γιά νά τούς σκοτώσουν. Τελικά, μετά ἀπό σοφή παρέμβαση τοῦ συνετοῦ Φαρισαίου Γαμαλιήλ (τοῦ διδασκάλου καί τοῦ ἀπ. Παύλου), δέν τούς σκότωσαν, οὔτε τούς φυλάκισαν. Τούς ἔδειραν καί τούς ἀπαγόρευσαν νά κηρύττουν στό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, ἐντολή πού οἱ ἀπόστολοι ἀγνόησαν μέ χαρά καί συνέχισαν νά διδάσκουν εὐαγγελιζόμενοι τόν Ἰησοῦ Χριστό.

Καί σέ αὐτήν τήν περικοπή διαπιστώνουμε τή συνέργεια Θεοῦ καί ἀνθρώπου στήν πορεία πρὸς τὰ ἔσχατα. Οἱ ἀπόστολοι ἐπιδίδονται μέ θαυμαστό ζήλο στό ἔργο τοῦ Θεοῦ κάνοντας πάμπολλα θαύματα. Τό θαῦμα, ὅπως συχνότατα φαίνεται στίς Πράξεις, ἐντάσσεται αὐτονόητα στήν πορεία τῆς ἱστορίας τῆς θείας οἰκονομίας καί ποτέ δέν θεωρεῖται ὡς κάτι τό ξεχωριστό. Πολλές φορές οὔτε κἄν φαίνεται ἡ ἰδιαιτερότητα του καθὼς ἐντάσσεται ἀπολύτως ὁμαλά στήν ἱστορία καί στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Δέν ἔχει ἀτομοκρατικό καί ἐγωιστικό χαρακτήρα.¹³⁷ Εἶναι ἀπλό, ἀθόρυβο, διακριτικό. Δέν ἐκβιάζει τήν ἀποδοχή τοῦ ἀνθρώπου,

137. Ν. Ματσούκα, *Δογματική Β'*: 161-163.

ἢ ὅποια ἄλλοτε προκύπτει ἀβίαστα καί ἄλλοτε δέν προκύπτει καθόλου. Γι' αὐτό στήν Καινή Διαθήκη αὐτά πού σήμερα ἀποκαλοῦμε «θαύματα» χαρακτηρίζονται «σημεῖα καί τέρατα», δηλαδή σημάδια τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ καί ἀσυνήθιστα φαινόμενα γιά τόν κόσμο μας. Ἔτσι, ὑπογραμμίζεται ὁ ἰδιαίτερος καί μοναδικός χαρακτήρας τους, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νά γίνει κατανοητός μόνο ὑπό τήν προοπτική τῆς ἐσχατολογικῆς προγεύσεως τῆς Ἐκκλησίας, χωρίς νά γίνει ἀναφορά στήν ἔννοια τοῦ θαυμαστοῦ γεγονότος πού προκαλεῖ θάμπωμα καί, σέ τελική ἀνάλυση, ἀποπροσανατολίζει.

Ὁ Ἰουδαῖος ἀρχιερέας ἀντιλαμβάνεται ὅτι κάτι ἐντυπωσιακό συμβαίνει καί ὅτι ἡ ἱστορία τοῦ Ἰησοῦ, τόν ὁποῖο ὁ ἴδιος λίγο πρὶν εἶχε ὀδηγήσει σέ ἐκτέλεση μέ σταύρωση, δέν εἶχε τελειώσει, ἀλλά ὀλοένα καί περισσότερο κέρδιζε τόν θαυμασμό καί τήν ἀποδοχή τοῦ λαοῦ. Δέν μποροῦμε νά ὑποστηρίξουμε μέ βεβαιότητα ὅτι ἦταν σέ θέση νά ἀντιληφθεῖ τίς σημαντικότερες ἐσχατολογικῆς προεκτάσεις τοῦ ἔργου τῶν ἀποστόλων, πάντως εἶναι ὀφθαλμοφανές γεγονός ὅτι τό πλῆθος τῶν σημείων πού ἐπιτελοῦσαν ὀδηγοῦσε τόν Νέο Ἰσραήλ (πού τότε ἀκόμη ἐθνικά ἀνῆκε στόν παλαιό Ἰσραήλ) σέ πρόγευση τῶν ἀγαθῶν τῆς Βασιλείας. Διαπιστώνει ὅτι οἱ κήρυκες τοῦ εὐαγγελίου ἀντιμετωπίζουν ἐπιτυχῶς τά προβλήματα καί ἡ Ἐκκλησία μεγαλώνει καί ἐξαπλώνεται συνεχῶς, καθῶς τή σκεπάζει ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ¹³⁸. Κι αὐτό προκαλεῖ τό μένος καί τήν ὀργή του...

138. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 205: ἡ στάση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πρὸς τοὺς πιστοὺς εἶναι δυναμική καί ὄχι στατική καί ἡ Ἐκκλησία ἀναπαοκρίνεται σέ αὐτήν ἐνεργώντας ἀναλόγως. Τό μέν Ἅγιο πνεῦμα φωτίζει καί ἐνεργοποιεῖ τοὺς κήρυκες καί

Ἡ ἀντίδραση τῶν μελῶν τοῦ Συνεδρίου στή στάση τῶν ἀποστόλων ἦταν μᾶλλον ἀναμενόμενη. Κατέφυγαν καί πάλι στή βία γιά νά ἐλέγξουν τά πράγματα, κάτι πού, τελικά, δέν κατέστη δυνατό. Ἡ σύλληψη τῶν ἀποστόλων καί ἡ ἀπελευθέρωσή τους ἀπό τόν ἄγγελο εἰσάγουν στή σχέση τους μέ τό Συνέδριο ἕνα νέο σημαντικό δεδομένο: ὁ Θεός παρεμβαίνει καί ἀλλάζει τήν πορεία τῶν πραγμάτων. Αὐτό εἶναι ἀναντίρρητα χαρακτηριστικό τῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς. Οἱ ἀπόστολοι δέχονται μέ χαρά καί ἀνακούφιση τήν ἀπελευθέρωση καί κάνουν πράξη τήν προτροπή τοῦ ἀγγέλου νά συνεχίσουν νά κηρύττουν δημοσίως, δηλώνοντας ἐμπράκτως τή συναίνεσή τους καί τή συμμετοχή τους στήν ὀλοκλήρωση τοῦ σχεδίου τοῦ Θεοῦ γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἄν ἔλειπε ἡ συναίνεσή τους καί εἶχαν ἀρνηθεῖ, τό ζήτημα θά τελείωνε ἐκεῖ. Δέν τό πράττουν ὁμως. Συνεχίζουν νά διδάσκουν τό εὐαγγέλιο μέ ὅλες τους τίς δυνάμεις. Καί πάλι τούς συλλαμβάνουν. Καί πάλι ὁ Θεός παρεμβαίνει. Ὁ σοφός καί σεβαστός ἀπό ὅλους νομοδιδάσκαλος Γαμαλιήλ προειδοποιεῖ τούς συμπατριῶτες του νά δείξουν μεγάλη σύνεση γιά νά μήν βρεθοῦν νά θεομαχοῦν κι ἔτσι, μέ τή μεγάλη σύνεση πού μιλά, γίνεται ὄργανο τῆς Χάρης καί δέν ἀντιμάχεται τό ἔργο τοῦ Θεοῦ. Μετά τήν ἀπελευθέρωσή τους οἱ ἀπόστολοι συνεχίζουν, ἐνσυνείδητα, ἀπτόητοι τό ἔργο τους συμβάλλοντας ἔτσι στήν πρόοδο τοῦ σχεδίου τοῦ Θεοῦ.¹³⁹

τούς ἱεραποστόλους ἀνοίγοντας σέ αὐτούς δρόμους δράσεως, ἡ δέ Ἐκκλησία συναίνει μέ προθυμία.

139. Ὁ ἅγ. Ἰωάννης Χρυσοστόμος τονίζει τήν πνευματικότητα τοῦ Γαμαλιήλ καί, δικαιολογημένα, διερωτᾶται πῶς δέν ἔγινε

Παρά τή φυλάκιση, τόν διωγμό, τή δίκη, τόν ξυλοδαρμό καί τίς ἀπειλές, προγευόμενοι μέ ἕναν μυστικό τρόπο τή χαρά πού θά κυριαρχήσει κατά τήν ἐσχατολογική ἐποχή, οἱ ἀπόστολοι φεύγουν ἀπό τό Συνέδριο γεμάτοι ἀγαλλίαση, διότι εἶχαν ἀξιωθεῖ νά ὁμολογήσουν τόν Χριστό.

Στή συνέχεια, μέ τή θέλησή τους καί πάλι, συνέχισαν νά κηρύττουν τόν λόγο τοῦ Θεοῦ «εὐαγγελιζόμενοι τόν Χριστόν Ἰησοῦν» (Πρ. 5:42) συνδέοντας τήν ἔλευση τῶν ἐσχάτων μέ τόν Χριστό καί τήν περί Αὐτοῦ ἐμπειρία τους.

3. Ἐκλογή ἑπτά διακόνων (Πρ. 6:1-7)

Μέ τήν πάροδο τῶν μηνῶν, ὄχι πολύ μετά τήν Πενητηκοστή, καθώς ἡ Ἐκκλησία μεγάλωνε μέ γοργούς ρυθμούς, καί πολλά νέα μέλη εἰσέρχονταν συνεχῶς στίς τάξεις της, ἐμφανίσθηκαν προβλήματα στήν καθημερινότητα τῶν πιστῶν.¹⁴⁰ Ἦδη ἐκεῖνη τήν πολύ πρῶιμη ἐποχή οἱ ἀπόστολοι, κάνοντας πράξη τή διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ, κήρυτταν τόν λόγο τοῦ εὐαγγελίου ὄχι ἀποκλειστικά σέ Ἰουδαίους, ἀλλά ἐπίσης σέ προσηλύτους καί ἐθνικούς. Ἀνάμεσα στούς ἐξ Ἰουδαίων πιστούς, ὑπῆρχαν πολλοί ἑλληνόφωνοι, καθῶς

χριστιανός. Θαυμάζει τή σύνεσή του καί τή λεπτότητα τήν ὁποία ἐπιδεικνύει κατά τή συζήτηση τοῦ θέματος τῶν ἀποστόλων καί κατά τήν παρέμβασή του (*Εἰς τάς Πράξεις Ἀποστόλων, Ὁμιλία ιδ', PG 60.111 κ.έ.*).

140. Ἡ ἐμφάνιση στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας τῶν ἐσχατολογικῶν καρπῶν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δέν ἀναιρεῖ οὔτε ἀκυρώνει τήν ὑπαρξη προβλημάτων, ἀστοχιῶν, ἁμαρτίας κ.λπ. Στήν πραγματικότητα ὅλα αὐτά τά προσλαμβάνει καί τά ἐξαγιάζει.

κατάγονταν ἀπό περιοχές στίς ὁποῖες κυριαρχοῦσε ὁ ἑλληνιστικός πολιτισμός καί ταυτοχρόνως ἀνθοῦσε ἡ ἰουδαϊκή διασπορά. Αὐτοί, συνήθως ἦταν περισσότερο φιλελεύθεροι, συχνά εἶχαν υἱοθετήσει πρακτικές καί συνήθειες τῶν συμπολιτῶν τους στίς χῶρες ὅπου διέμεναν καί, φυσικά, μιλοῦσαν ἑλληνικά, πού ἦταν ἡ διεθνῆς γλῶσσα τῆς ἐποχῆς, ἢ ἀραμαϊκά, πού ἦταν ἡ καθομιλουμένη στήν Παλαιστίνη, καί ὄχι ἑβραϊκά, πού τά κατεῖχαν μόνο οἱ λόγιοι ραββῖνοι. Αὐτά γιά τούς Ἰουδαίους τῆς Παλαιστίνης θεωροῦνταν ἐκπτώσεις ἀπό τήν ἀκρίβεια τοῦ Νόμου καί δέν ἦταν λίγες οἱ περιπτώσεις πού τούς ὑποτιμοῦσαν. Φαίνεται ὅτι κάτι ἀνάλογο συνέβη στήν Ἐκκλησία τῆς Ἱερουσαλήμ. Ἐμφανίσθηκε γογγυσμός, καθὼς κάποιοι ἀπό τούς ἑλληνόφωνους πιστούς θεωροῦσαν ὅτι οἱ χῆρες καί τά ὄρφανά τῆς ομάδας τους παραθεωροῦνταν στήν καθημερινή φροντίδα καί στό μοίρασμα τῶν τροφίμων. Γι' αὐτό, ἐπειδή οἱ ἀπόστολοι ξεκαθάρισαν σέ ὅλους ὅτι τό ἔργο πού τούς εἶχε ἀναθέσει ὁ Χριστός ἦταν ἡ διάδοση τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ καί ὄχι νά φροντίζουν τή διακονία τῶν γευμάτων, ἐπέλεξαν ἑπτά ἄξιους ἄνδρες καί, ἀφοῦ προσευχήθηκαν ὅλοι μαζί, τούς ὀδήγησαν μπροστά στούς ἀποστόλους καί ἐκεῖνοι μέ τή Χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, πού εἶχαν λάβει κατά τήν Πεντηκοστή, «ἐπέθηκαν αὐτοῖς τάς χεῖρας» (Πρ. 6:6) ἀναθέτοντάς τους τό δύσκολο καί πολυεύθυνο ἔργο τῆς διακονίας τῶν ἀδελφῶν.

Κι αὐτή ἡ διήγηση ξεκινᾷ μέ ἀναφορά στό ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἀποκτοῦσε ὀλοένα καί περισσότερα μέλη. Αὐτό εἶναι σαφέστατα ἐσχατολογικό χαρακτηριστικό καί ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς δέν παραλείπει νά μᾶς τό θυμί-

ζει σέ κάθε εὐκαιρία. Ἡ συγκεκριμένη ἀναφορά δέν σχετίζεται τόσο μέ τήν αὐξηση τῶν μελῶν καθ' ἑαυτή, ὅσο μέ τό ὅτι ἀποτελοῦσε, γιά τούς πιστούς καί τούς πολεμίους τῆς Ἐκκλησίας, τήν ἀσφαλέστερη ἔνδειξη πώς ὁ Θεός εἶχε ὑπό τή σκέπη καί τή φροντίδα του τόν νέο Λαό του, τόν ὁποῖο, μέσα ἀπό προβλήματα, διωγμούς καί ἐχθρικό περιβάλλον, ὀδηγοῦσε στήν ἐσχατολογική ἐποχή, πρόγευση τῆς ὁποίας ἀναμφίβολα ἦταν τά γεγονότα πού ζοῦσαν στήν καθημερινότητά τους. Ἡ ἐκπλήρωση τῶν ἐσχατολογικῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ ξεκίνησε μετά τήν Πεντηκοστή.¹⁴¹ Αὐτό ἄλλαξε τή σχέση τῶν πιστῶν μέ τούς ἄλλους ἀποτελώντας βασική παράμετρο τῆς ζωῆς τους.

Διαβάζοντας τή συγκεκριμένη περικοπή διαπιστώνουμε ὅτι ἀκόμη καί τά προβλήματα προσφέρουν τή δυνατότητα νά τονισθεῖ ἡ στενότητα, ἀπολύτως ζωντανή, σχέση τῶν πιστῶν μέ τόν Θεό. Ἡ ὑπέρβαση τοῦ ἐγωισμοῦ καί τῶν φυλετικῶν/θρησκευτικῶν διαχωρισμῶν μέ τούς ὁποίους οἱ πιστοί εἶχαν ἀνατραφεῖ δέν ἦταν οὔτε εὐκολή οὔτε ἀνώδυνη. Γι' αὐτό ἀκόμη καί τό πρόβλημα καί ἡ ἀδίκη στάση κάποιων ἦταν καλή εὐκαιρία νά ἀναδειχθεῖ γιά μία ἀκόμη φορά ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, τό πλῆθος τῶν πιστῶν ἀντιλαμβάνεται ὅτι κάτι πρέπει νά γίνει καί ἐκλέγει ἐπτά συνετούς, πλήρεις Πνεύματος, ἄνδρες γιά νά ἀναλάβουν τήν ἀναγκαία διακονία. Ἡ ἐκλογή αὐτή ἔχει συγκεκριμένα κριτήρια πού εἶναι πνευματικά καί ὄχι, θά λέγαμε, τεχνοκρατικά, χωρίς βέβαια νά παραθεωροῦνται πιθανά διοικητικά χαρίσματα, πού θά διευκόλυναν τό ἔργο τους.

141. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός: 34*.

Ὁ Λαός τοῦ Θεοῦ ἐπιλέγει ἡγέτες μέ κριτήριο τό ἐάν εἶχαν ζῶσα πίστη, ἐάν ἦταν φορεῖς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί ἐάν διακρίνονταν γιά τή σοφία τους. Ἀμέσως μετά οἱ ἀπόστολοι, πού, παρά τά προβλήματα πού ἀντιμετωπίζουν στή δράση τους καί μᾶλλον πρέπει νά θεωρηθοῦν ἀναπόφευκτα, κάτι σάν τίς παιδικές ἀσθένειες, εἶναι ἀναμφίβολα φορεῖς τῆς Χάρης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καθιστοῦν τοὺς ἐπιλεγμένους ἰκανοὺς νά ἀναλάβουν τήν ἀπαραίτητη διακονία μέ προσευχή καί ἐπίθεση τῶν χειρῶν ἐπάνω τους.

Σέ αὐτές τίς πρωτόγνωρες στιγμές, πού οἱ πιστοὶ προγεύονται τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, τίποτα δέν μένει ἄγευστο τῆς θεϊκῆς εὐλογίας πού ἀπλόχερα σκορπίζεται στόν κόσμο. Ἀκόμη καί οἱ ὑπεύθυνοι γιά δευτερεύουσες ἐργασίες (μέ τήν ἔννοια ὅτι δέν σχετίζονταν μέ τή διάδοση τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ) ἔχουν σημαντική θέση στήν Ἐκκλησία καί τό «ταπεινό» διακόνημά τους ἀποκτᾶ σημαντική ἐσχατολογική βαρύτητα καί ἀνάλογη συμβολή στήν ἔλευση τῆς Βασιλείας. Στόν πνευματικό χῶρο τῆς Ἐκκλησίας τά πάντα ἐξαγιαζονται καί μεταμορφώνονται.

Ἡ ἐκλογή καί ἡ χειροτονία τῶν ἐπτὰ διακόνων δίχως ἄλλο ἀποτελεῖ μία διοικητική πράξη, ἡ ὁποία ἄφησε τό ἀποτύπωμά της σέ ὀλόκληρη τήν κατοπινή πορεία τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι ἡ δεύτερη διοικητική διευθέτηση πού γνωρίζουμε μετά τήν ἐκλογή τοῦ Μαθθία καί ἡ πρώτη μετά τήν Πεντηχοστή. Ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο διεκπεραιώνεται εἶναι ἐντελῶς διαφορετικός ἀπό ὅ,τι ἔχει ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος στόν νοῦ του ὅταν ἀναφέρεται σέ διοικητικά καθήκοντα. Παρατηροῦμε ὅτι ἐδῶ ὅλα ἐντάσσονται σέ σαφές ἐσχατολογικό πλαι-

σιο. Ἡ διαδικασία δέν ἐξελίσσεται σέ κάποιο γραφεῖο οὔτε ἡ ἀπόφαση λαμβάνεται ἀποκλειστικά ἀπό τόν κύκλο τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων. Πρόκειται γιά ἔργο ὀλόκληρης τῆς Ἐκκλησίας ἢ ἀκόμη ὀρθότερα Ἐκκλησίας καί Θεοῦ, τό ὁποῖο ἔχει ἐσχατολογική προοπτική. Παροῦσα καί πρωταγωνίστρια ἡ σύναξη τῶν πιστῶν, ἡ προσευχή, ἡ Χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Οἱ πιστοί ἐπιλέγουν, φωτισμένοι ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα καί ὁ Θεός τελειώνει μέ τή Χάρη Του.¹⁴² Ἡ συνειδητή συμμετοχή τῆς κοινότητας στό γεγονός, μέ τρόπο πού δυστυχῶς σήμερα δέν γίνεται, καί ἡ συνεισφορά τους στήν ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων περιγράφεται μέ σαφή, μά καί ἀπλό τρόπο, ἀπό τόν εὐαγγ. Λουκᾶ. Κανένας τους δέν εἶναι ἄβουλος ἐντολοδέκτης οὔτε παθητικό μέλος μιᾶς κοινωνίας. Ἡ διαλεκτική σχέση τους μέ τό Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι συνεχῆς καί ζωντανή.

Ἐξάλλου δέν θά ἦταν δυνατόν νά συμβαίνει κάτι διαφορετικό καθῶς τό Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἡ πρόγευση τοῦ ἐσχατολογικοῦ τέλους μέσα στό παρόν. Οἱ πιστοί ζοῦν τήν «ἀπαρχή» (Ρωμ. 8:23) καί τόν «ἀρραβῶνα» (Β΄ Κορ. 1:22, 5:5) σέ ὅλες τίς δραστηριότητες τῆς Ἐκκλησίας. Καμία στιγμή τῆς ζωῆς τους, προσωπικῆς ἢ κοινοτικῆς, δέν μένει δίχως τόν φωτισμό Του. Καμία πράξη δέν εἶναι μονοδιάστατη καί ξένη πρὸς Αὐτό ἢ

142. «Καί ἐξελέξαντο, φησί, (πάλιν αὐτοὶ ἐκλέγονται)» τονίζει ὁ ἱ. Χρυσόστομος γιά νά δείξει τήν πρωτοβουλία τῶν πιστῶν γιά τήν ἐκλογή. Κι ἀμέσως μετὰ περιγράφοντας τή χειροτονία σημειώνει ὅτι κατὰ τή διάρκειά της «τὸ πᾶν ὁ Θεὸς ἐργάζεται» (Εἰς τὰς Πράξεις Ἀποστόλων, Ὁμιλία ιδ΄, PG 60.116). Ἔτσι, στήν περικοπή αὐτὴν ἔχουμε συνδυασμένη τή δράση ἀνθρώπων καί Θεοῦ σέ μία δραστήρια διαλεκτικὴ σχέση πού λειτουργεῖ μέσα στήν Ἐκκλησία μέ ἓναν διακριτικὸ καί ἀθρόυβο τρόπο.

ἀδιάφορη πνευματικά. Ὅλες προσβλέπουν σέ ἐσχατολογική πλήρωση καί ὀλοκλήρωση, τήν ὁποία ἀπεργάζεται τό Ἅγιο Πνεῦμα μέ τή συνειδητή καί δραστήρια συμμετοχή τους (καί, σέ τελική ἀνάλυση, μας).

4. Δράση τοῦ διακόνου Φιλίππου στή Σαμάρεια (Πρ. 8:4-40)

Ὁ διάκονος Φίλιππος, μετά τόν λιθοβολισμό τοῦ συνδιακόνου του ἁγίου Πρωτομάρτυρος Στεφάνου, καί τόν διωγμό πού ἀκολούθησε, ἔφυγε ἀπό τήν Ἁγία Πόλη καί πορεύθηκε κηρύσσοντας τόν λόγο τοῦ Θεοῦ στή Σαμάρεια πού ἦταν δύσκολη καί παραδοσιακά ἐχθρική περιοχή γιά τούς Ἰουδαίους. Ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ, ὅμως, συνεχίζει νά σκεπάζει τό ἔργο τῶν κηρύκων: πολλοί ἀκοῦν τόν λόγο τοῦ Θεοῦ, γίνεται πλῆθος σημείων καί ἡ χαρά σκεπάζει τήν πόλη.

Ἀνάμεσα σέ αὐτούς πού πίστευσαν καί βαπτίσθηκαν ἦταν καί κάποιος μάγος πού λεγόταν Σίμων. Ὅταν ἔφθασαν στή Σαμάρεια οἱ ἀπόστολοι Πέτρος καί Ἰωάννης, προσευχήθηκαν γιά νά λάβουν οἱ βαπτισμένοι τό Ἅγιο Πνεῦμα, καθώς ἀκόμη δέν εἶχαν δεχθεῖ τόν φωτισμό Του. Ὅμως, μόλις ὁ Σίμων κατάλαβε ὅτι μέ τήν ἐπίθεση τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δινόταν τό Ἅγιο Πνεῦμα καί τά χαρίσματα πού τό συνόδευαν τοὺς πλησίασε καί πρότεινε νά τοὺς πληρώσει γιά νά τοῦ ἐξασφαλίσουν τό χάρισμα τῆς μεταδόσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἐκεῖνοι φυσικά ἀρνήθηκαν καί τοῦ ἐξήγησαν ὅτι αὐτό πού ζητοῦσε δέν ἦταν δυνατό νά γίνει καί ὅτι οἱ πράξεις του θά τόν ὀδηγοῦσαν στήν ἀπώλεια.

Ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἄγγελος Κυρίου ἐπισκέφθηκε τόν διάκονο Φίλιππο καί τοῦ ἔδωσε τήν ἐντολή νά πορευθεῖ στήν ὁδὸ πού πηγαίνει ἀπὸ τήν Ἱερουσαλήμ στή Γάζα. Ἐκεῖνος τό ἔκανε καί συνάντησε αἰθίοπα ἀξιωματοῦχο, ὁ ὁποῖος ἐκείνη τή στιγμή διάβαζε ἓνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τόν προφήτη Ἡσαΐα, χωρίς ὅμως νά κατανοεῖ τή σημασία του. Μετά ἀπὸ συζήτηση μέ τόν διάκονο Φίλιππο, ἡ ὁποία ἐξελίχθηκε σέ κατήχηση, δέχθηκε μέ μεγάλη χαρά τό βάπτισμα, ἐνῶ ὁ διάκονος Φίλιππος μετακινήθηκε στήν Ἄζωτο ἀπὸ ἄγγελο Κυρίου μέ θαυμαστό τρόπο. Ὁ διάκονος ἐπιστρέφοντας στήν Καισάρεια δέν σταμάτησε νά διδάσκει καί νά εὐαγγελίζεται τόν Χριστό.

Καί σέ αὐτὴν τήν περικοπή διαπιστώνουμε τήν εὐεργετική παρέμβαση τῆς Χάρης τοῦ Θεοῦ καί τή συμμετοχὴ τῶν ἀποστόλων στή μεταμόρφωση τοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος, παρά τό ὅτι κυριαρχεῖ ἡ ἁμαρτία, παραμένει δημιούργημα τοῦ Θεοῦ καί ἀποτελεῖ πεδίο τῆς ἀδιάκοπης καί ἐλεύθερης δράσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος¹⁴³. Ἔχει προηγηθεῖ ὁ διωγμὸς πού ἀκολούθησε τόν λιθοβολισμό τοῦ ἁγίου Στεφάνου καί «πάντες διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καί Σαμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων». Ὁ διωγμὸς, ὅμως, στή νέα, ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς, ἐποχῇ, ἀποδεικνύεται ὅτι τελικά εἶναι ἰδιότυπη εὐλογία.¹⁴⁴

Ἡ παρουσία καί ἡ δράση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διατρέχει ὁλόκληρο τό ἔργο Πράξεις Ἀποστόλων. Τά

143. Ἀθ. Παπαθανασίου, *Ἐκκλησία*: 194.

144. Σέ πολλές περιπτώσεις οἱ πιστοὶ διαπιστώνουν ὅτι διὰ τοῦ Χριστοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἔχουν εἰσέλθει στόν «μέλλοντα αἰῶνα» (Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 202).

πάντα σέ αὐτό κατευθύνονται ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα¹⁴⁵, τό ὁποῖο ἐπιτελεῖ πληθώρα θαυμάτων καί σημείων καί φωτίζει ἀδιάκοπα τούς πιστούς ἐμπλουτίζοντας τή ζωή τους μέ χαρίσματα πού λειτουργοῦν ἐσχατολογικά μέσα στήν Ἐκκλησία. Ἔτσι, ἀναδεικνύονται οἱ προφηῆτες τῆς νέας ἐποχῆς, πού ἔχουν διαφορετικά χαρακτηριστικά ἀπό αὐτούς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.¹⁴⁶

Ἡ πνευματοφορία, πού εἶναι διάχυτη σέ ὁλόκληρη τήν Καινή Διαθήκη ὡς χαρακτηριστικό τῆς πρώτης Ἐκκλησίας, εἶναι δείγμα τῆς ἐλεύσεως τῶν ἐσχάτων¹⁴⁷. Ὅπως σημειώνει ὁ ἅγ. Ἰωάννης Χρυσόστομος «Τί οὖν; Ἱστορία μόνον τὸ πρᾶγμά ἐστι, καί πνεύματος ἅμιρος ὁ λόγος; Οὐδαμῶς!»¹⁴⁸ Ἡ ἱστορία δέν μπορεῖ νά εἰδωθεῖ καί νά προσεγγιστεῖ ἀπογυμνωμένη ἀπό τόν πνευματικό κόσμο οὔτε σέ σύγκρουση καί ἀντίθεση μέ τόν νοητό κόσμο. Ἀντιστοίχως, ὁ νοητός κόσμος δέν μπορεῖ νά σταθεῖ ἄνευ τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας.

145. Π. Βασιλειάδη, *Ἀποστολή*: 376-377.

146. Ὁ Θεός εἶναι διαρκῶς παρών στήν κτίση μέ σκοπὸ τὴν οὐσίωση τῶν ὄντων, τονίζει ὁ Ν. Ματσούκας (*Δογματικὴ Β'*: 153). Δέν τὴν ἐγκαταλείπει ποτέ οὔτε τὴν ἀφήνει νά λειτουργεῖ ὡς καλοκουρδισμένο ρολοῖ. Τὴν φροντίζει καί κάνει φανερὴ τὴν πρόνοιάν Του. Δηλαδή, ἄλλες ἀνάγκες ὑπηρετοῦσε ἢ παρουσία τῶν προφητῶν στήν Παλαιὰ Διαθήκη καί ἄλλες ἢ παρουσία τους στήν Καινή. Μάλιστα, σήμερα, δέν ὑπάρχει ἀνάλογη ἀνάγκη. Ὡς ἐκ τούτου δέν ὑπάρχει ἀντίστοιχο ἐκκλησιαστικὸ χάρισμα. Παραδείγματος χάριν, ὁ ἀπ. Παῦλος, στίς Πράξεις, μαζί μέ τόν Βαρνάβα, τόν Συμεῶνα Νίγηρα, τόν Λούκιο τόν Κυρηναῖο καί τόν Μαναῆν, τόν σύντροφο τοῦ Ἡρώδου, χαρακτηρίζεται ὡς προφήτης καί διδάσκαλος (Πρ. 13:1), ἀξιώματα πού δέν ὀφίστανται πλέον κατὰ τόν τρόπο καί τὴν ἔννοια πού ὑπῆρχαν τότε.

147. Β. Στογιάννου, *Πεντηχοστή*: 216-217.

148. *Εἰς τὰς Πράξεις Ἀποστόλων*, Ὁμιλία α', PG 60.16.50, πρβλ. Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 412.

Τότε ἀναπόφευκτα θά ἐκφυλιζόταν σέ οὐτοπική καί ἀνούσια ὄνειροφαντασία.

Σημαντικότερο χαρακτηριστικό τῶν Πράξεων εἶναι ὁ συνδυασμός ἱστορίας καί δράσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μέσα σέ αὐτήν. Ἡ ἐσχατολογική ἐποχή πού ἐγκαινίασε ὁ Ἰησοῦς συνεχίζεται μέχρι τά ἔσχατα καί τό Ἅγιο Πνεῦμα καθορίζει τήν ἔκβαση τῶν γεγονότων μέ τή συνέργεια τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας.¹⁴⁹ Συμπορεύονται καί συλλειτουργοῦν. Στήν ὀρθόδοξη θεολογία ἐκκλησιαστική πραγματικότητα (ἱστορική λειτουργία) καί παρουσία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (ἐσχατολογική λειτουργία) συμβαδίζουν ἰσορροπημένα.¹⁵⁰

Ἡ Ἐκκλησία, καθοδηγούμενη διαρκῶς ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα, μέ μία ἀπολύτως φυσιολογική διεργασία ἐρμηνεύει καί διαμορφώνει τό ὕλικό τῆς παραδόσεως.¹⁵¹ Ταυτοχρόνως, καί αὐτό εἶναι καθοριστικό γιά νά καταλάβουμε τή σχέση της μέ τήν ἱστορία καί τήν ἴδια της τήν ὑπαρξη, ἡ ἐνέργεια καί ἡ δράση της ἐπικεντρώνονται στήν ἱεραποστολή. Ἀκόμη καί ὅταν αὐτό δέν περιγράφεται ἄμεσα, π.χ. μέ διηγήσεις ἱεραποστολικῶν ἐξορμήσεων, αὐτή παραμένει ἡ πρώτη καί κύρια δραστηριότητά της.¹⁵² Μία δραστηριότητα πού συντονίζεται, κατευθύνεται καί ἐξαρτᾶται ἐξ ὀλοκλήρου ἀπό τήν παρουσία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τό ὁποῖο εἶναι ὁ μάρτυρας πού ἐμπνέει τούς μάρτυρες, δηλαδή

149. Π. Βασιλειάδη, Ἀποστολή: 376-377.

150. Γ. Πατρώνου, Προσδοκίες: 20.

151. Γ. Πατρώνου, Θέματα: 47.

152. Πολύ ὁμορφα ἀποτυπώνει αὐτήν τή διαρκῆ μέριμνα ὁ καθ. Ἀθανάσιος Παπαθανασίου στόν τίτλο ἔργου του πού ἐτέθη σέ κυκλοφορία τό 2008: Ἡ Ἐκκλησία γίνεται ὅταν ἀνοίγεται. Ἡ ἱεραποστολή ὡς ἐλπίδα καί ὡς ἐφιάλτης.

τούς ἀποστόλους¹⁵³ καί τούς κήρυκες, πού ἔχουν φωτισθεῖ ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο τούς χαριτώνει καί τούς ἐνισχύει στό ἔργο τῆς ἱεραποστολῆς.¹⁵⁴ Τό σημαντικό αὐτό ἔργο συντελεῖται στό παρόν ἀλλά ἔχει σαφέστατα ἐσχατολογικό χαρακτήρα καί συνοδεύεται ἀπό τά ἀνάλογα γνωρίσματα.¹⁵⁵

Στήν παροῦσα διήγηση τό περιστατικό μέ τόν Σίμωνα τόν Μάγο δείχνει τί σημαίνει γιά κάποιον νά ἀπολαμβάνει τή χάρη τοῦ Βαπτίσματος, νά εἶναι μέλος τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά τελικά νά μὴν ἔχει βάλει στή ζωή του τόν φωτισμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δέν θέλει νά κενωθεί καί νά ἐνταχθεῖ, δίχως προϋποθέσεις καί ἀστερίσκους, στό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Καί γι' αὐτήν τήν ἐπιλογή, ἡ ὁποία ἐκπροσωπεῖται ἀπό τόν Σίμωνα (ὅπως ἐπίσης ἀπό τόν Ἄνανία καί τή Σαπφείρα, Πρ. 5:1-11) ὑπεύθυνος εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Τό Ἅγιο Πνεῦμα φωτίζει ὅλους. Τό νά δεχθοῦμε τόν φωτισμό, ὅμως, εἶναι δικό μας θέμα, δική μας ἀπόφαση. Ἀπό τόν λόγο τοῦ ἀπ. Πέτρου καταλαβαίνουμε ὅτι ὁ Σίμων δέν τό εἶχε δεχθεῖ καί δέν εἶχε ἐνσωματωθεῖ στόν Νέο Λαό τοῦ Θεοῦ. Ὅταν ζητᾶ ἐπί χρήμασι νά ἀγοράσει τή δυνατότητα νά προσφέρει τό Ἅγιο Πνεῦμα σέ ἄλλους ὁ ἀπόστολος τοῦ λέει: «οὐκ ἔστιν σοι μερίς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τοῦτω, ἡ γὰρ

153. Στήν ὀρθόδοξη παράδοση, ἂν καί οἱ Δώδεκα τιμῶνται ἰδιαίτερος, δέν ἀνοιξε ποτέ συζήτηση γιά τό σέ ποιούς ἄλλους ἐπιτρέπεται (καί ἐάν ἐπιτρέπεται) νά δοθεῖ αὐτός ὁ χαρακτηρισμός. Σαφῶς ἀποδίδεται στόν ἀπ. Παῦλο, ἐνῶ πολλοί ἄγιοι, πού ἀπέχουν χρονικά ἀπό τήν Ἀποστολική Ἐποχή, χαρακτηρίζονται δίχως ἐνδοιασμό «ἰσαπόστολοι».

154. Γ. Γαλίτη, *Χριστολογία Α'*: 62.

155. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 238.

καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεΐα ἔναντι τοῦ Θεοῦ» (Πρ. 8:21). Ἡ ὑποτίμηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡ πολεμική ἐναντίον τῶν ἀποστόλων, φορέων καί «διαχειριστῶν» του, σέ τελική ἀνάλυση, στρέφεται ἐναντίον τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ καί αὐτός πού τό πράττει, ἀκόμη καί ἂν δέν τό ἀντιλαμβάνεται, εἶναι θεομάχος¹⁵⁶.

Ἡ διήγηση τοῦ εὐαγγ. Λουκᾶ μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ὁ διάκονος Φίλιππος εἶχε τή δυνατότητα νά διδάσκει, νά κατηγεῖ καί νά βαπτίζει, ἀλλά δέν εἶχε τήν ἐξουσία νά μεταδίδει τό Ἅγιο Πνεῦμα. Αὐτό τό ἔπρατταν μόνο οἱ ἀπόστολοι. Οἱ χαρισματικές λειτουργίες μέσα στήν Ἐκκλησία δέν ἦταν ἀνεξέλεκτες ἀλλά ἐντάσσονταν μέσα στά πλαίσια τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς καί ἀκολουθοῦσαν συγκεκριμένους κανόνες. Μέ τήν ἔκχυση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος οἱ ἀπόστολοι ἔδιναν στούς πιστούς τή δυνατότητα προγεύσεως τῶν ἀγαθῶν τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀξιοποίηση αὐτῶν τῶν ἀγαθῶν, ὅμως, ἦταν (καί εἶναι) ἐπιλογή καί ἀπόφαση κάθε πιστοῦ. Μέ αὐτόν τόν τρόπο διασώζεται ἡ ἐλευθερία του καί διαμορφώνεται ἡ διαλεκτική του σχέση μέ τόν Θεό.

Ἡ μορφή τοῦ Σίμωνος τοῦ Μάγου καί ἡ ἀναφορά της στήν Καινή Διαθήκη ἐνέπνευσε, πολύ ἀργότερα βέβαια, τή συγγραφή σειρᾶς ψευδεπιγράφων ἔργων σχετικῶν μέ τήν πορεία καί τή δράση του. Αὐτά προήλθαν ἀπό κάποια αἰρετική ἰουδαιοχριστιανική ὁμάδα καί ἐσφαλμένα, ἢ μᾶλλον ἐσκεμμένα, ἀποδόθηκαν στόν ἅγιο Κλήμεντα Ρώμης (γι' αὐτό ἀποκαλοῦνται Ψευδοκλημέντεια). Στά ἔργα αὐτά ὁ ἀπ. Παῦλος (ὁ ὁποῖος ὑποτίθεται ὅτι κρύβεται πίσω ἀπό τό προσω-

156. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 204.

πειο τοῦ Σίμωνος Μάγου) παρουσιάζεται ὡς ἄσπονδος ἐχθρός καί ὑπονομευτής τοῦ ἔργου τοῦ ἁπ. Πέτρου.¹⁵⁷ Μὲ αὐτόν τόν τρόπο ὑποτίθεται ὅτι ἐπαληθεύτηκαν τὰ προφητικά λόγια τοῦ ἁπ. Πέτρου πρὸς αὐτόν. Ὁ Σίμων δὲν κατάλαβε ὅτι ἡ ἀπόκτηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν ἦταν τεχνικό ζήτημα¹⁵⁸, πού μποροῦσε νὰ διευθετηθεῖ ἐπὶ πληρωμῇ, γι' αὐτό προσπάθησε νὰ τὸ χειρισθεῖ ἀναλόγως.

Ἡ ἱεραποστολική δράση τῶν κηρύκων τοῦ εὐαγγελίου συνεχίζεται ἀπρόσκοπτη στὶς πόλεις τῆς Σαμαρείας. Καί πάλι ἔρχεται ἡ παρέμβαση τοῦ Θεοῦ: «ἀνάστηθι καὶ πορεύου [...] εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος» (Πρ. 8:26) λέγει στὸν διάκονο Φίλιππο. Κι ἐκεῖνος, ἀμέσως, ὅπως ὁ Ἄβραάμ, «ἀναστὰς ἐπορεύθη» (Πρ. 8:27). Σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὴ στάση τοῦ Σίμωνος, δίχως συζήτηση καὶ ἀμφισβήτηση, ἀφήνει τὸ ἔργο του καὶ ἀκολουθεῖ τὴν ἐντολή τοῦ Θεοῦ. Ἡ προθυμία του ἀνταμείβεται καθὼς ὁ αἰθίοπας ἀξιωματοῦχος, κατὰ τὴν παράδοση, βαπτίσθηκε καί, ἐν συνεχείᾳ, ἔγινε ἀπόστολος καὶ φωτιστὴς τοῦ λαοῦ του.

Χαρακτηριστικό εἶναι τὸ ἀπόσπασμα πού διαβάζει ὁ Αἰθίοπας. Προέρχεται ἀπὸ τὸν προφήτη Ἡσαΐα (Ἡσ. 53:7 κ.έ.) καὶ ἀναφέρεται στὴν ἐκούσια θυσία τοῦ Ἄμνου τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἀξιωματοῦχος ρωτᾷ τὸν διάκονο Φίλιππο σὲ ποιὸν ἀναφέρεται καὶ ἐκεῖνος τὸν κατηχεῖ πρόθυμα καὶ τὸν βαπτίζει.

157. Κλήμεντος (Ρώμης), *Τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*, PG 2.57-468. Περισσότερα στὸ Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 657-660.

158. Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὰς Πράξεις Ἀποστόλων*, Ὀμιλία ιη', PG 60.145.

Ἡ παρέμβαση τοῦ Θεοῦ, ἡ λεπτομερής καθοδήγησή τοῦ διακόνου Φιλίππου, ἡ ἀνάγνωση τῆς συγκεκριμένης περικοπῆς ἀπό τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ αἰθίοπα εὐνούχου καὶ ἡ ἀρπαγή τοῦ ἀποστόλου μετὰ τῆς βάπτισις εἶναι ἐσχατολογικά στοιχεῖα. Ὁ διάκονος καὶ ὁ Αἰθίοπας ἀνταποκρίνονται μὲ προθυμία στὴ συνεχῆ καὶ ἔντονη παρουσία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Μάλιστα, σύμφωνα μὲ τὸ κείμενο, ὁ Αἰθίοπας προγεύεται τὴν ἐσχατολογικὴν χαρὰ, καθὼς, ὅπως διαβάζουμε, μετὰ τῆς βάπτισίς του «ἐπορεύετο τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων» (Πρ. 8:39), σέ ἀντίθεση μὲ τὸν Σίμωνα τὸν Μάγο, ὁ ὁποῖος μένει ἄγευστος καὶ ξένος πρὸς αὐτὰ τὰ στοιχεῖα.

Ἡ πληθώρα ἐσχατολογικῶν στοιχείων εἶναι ἐντυπωσιακὴ σέ αὐτὴν τὴν περικοπὴ καὶ τονίζει τὴ συνεχῆ καὶ ζωντανὴ ἀλληλεπίδραση Ἀνθρώπου-Θεοῦ στὴν πορεία πρὸς τὰ ἔσχατα. Ὁ Θεὸς κατευθύνει, ὁ Ἄνθρωπος ἀνταποκρίνεται καὶ τὸ πράττει μὲ τὴν χαρὰ νὰ γεμίζει τὴν ὑπαρξή του. Ἡ χαρὰ, στοιχεῖο τῆς πνευματικῆς ζωῆς πού μᾶλλον εἶναι παραθεωρημένο, ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα εἶναι καίριο καὶ πολὺ σημαντικό, ἀναβλύζει ἀβίαστα, πηγαία, ἀπὸ ὅλα τὰ κείμενα πού ἀναφέρονται στὴ ζωὴ τῆς πρώτης Ἐκκλησίας. Τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ στερήσει ἀπὸ τὸν πιστό πού προγεύεται τὴν ἐσχατολογικὴν ἀνακαίνισις τοῦ κόσμου τὴν αἴσθησις τῆς χαρᾶς, πού εἶναι ἔντονη, βαθιὰ καὶ οὐσιαστικὴ. Ἀκόμη καὶ ὅταν διαβάζουμε τὴν περιγραφή γιὰ τὸ μαρτύριο τοῦ Ἁγίου Στεφάνου τὸ συναίσθημα πού κυριαρχεῖ εἶναι ἡ χαρὰ, ἡ ὁποία εἶναι καρπὸς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς.

5. Ἡ μεταστροφή τοῦ ἀπ. Παύλου (Πρ. 9:1-30)

Μέ τή διήγηση αὐτήν πληροφορούμαστε γιά μία τε-
ράστια σημασία ἀνατροπή στήν ἱστορία τοῦ χριστια-
νισμοῦ, μά καί ὀλόκληρου τοῦ κόσμου. Ὁ φαρισαῖος
Σαῦλος (Σαούλ) μέ καταγωγή ἀπό τήν Ταρσό ἔχει
ἤδη ἐμφανιστεῖ στίς Πράξεις. Μέχρι τώρα ἡ παρουσία
του εἶναι διακριτική καί ἡ προσοχή μας δέν ἔχει ἐστι-
άσει ἐπάνω του. Δραστήριος καί δυναμικός ἀναζητᾶ
τρόπους νά ἀντιμετωπίσει τό, θεωρούμενο ἀπό αὐτόν
καί τούς ὁμοϊδεάτες του, πρόβλημα «ἀκόλουθοι τοῦ
Ἰησοῦ» καί νά περιορίσει τίς συνέπειες τῆς παρουσίας
καί τῆς δράσεώς τους στήν ἰουδαϊκή κοινωνία.

Εἶναι μία γνωστή καί μή ἐξαιρετέα μορφή τοῦ ἰου-
δαϊσμοῦ, ἡ ὁποία ἔχει ἐπαφή μέ τούς ἡγετικούς κύ-
κλους του. Ἐξαιτίας τῆς ἔντονης δράσεώς της προκαλεῖ
φόβο καί τρόμο στούς πιστούς¹⁵⁹. Βέβαιος γιά τή θέση
του πλησίον τῆς ἰουδαϊκῆς ἐξουσίας, προσέρχεται στόν
ἀρχιερέα καί ζητᾶ νά τόν ἐφοδιάσει μέ συστατικές
ἐπιστολές πρός τίς συναγωγές τῆς Δαμασκοῦ, ὥστε
νά πάει ἐκεῖ, μέ ἀνάλογη ἐξουσία καί μέ τή συνοδεία
φρουρᾶς, γιά νά συλλάβει ὅποιους εἶχαν ἐγκαταλείψει
τήν τήρηση τοῦ μωσαϊκοῦ Νόμου καί εἶχαν ἀσπαστεῖ τή
διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πού γιά τούς πιστούς
ἦταν ὁ ἀναμενόμενος Μεσσίας, ἐνῶ γιά τόν ἰουδαϊσμό
ἕνας τυχάρπαστος λαοπλάνος.

Πράγματι, ὁ ἀρχιερέας ἀνταποκρίθηκε πρόθυμα στά
αἰτήματα, καί σύντομα ὁ Σαῦλος, δίχως τόν παραμι-
κρό ἐνδοιασμό καί χωρίς τήν παραμικρή ἀντίρρηση,

159. «Ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καί φόνου εἰς
τούς μαθητάς τοῦ Κυρίου» (Πρ. 9:1).

ξεκίνησε για τή Δαμασκό¹⁶⁰ συνοδευόμενος ἀπό ἀπόσπασμα φρουρῶν τοῦ Ναοῦ για νά σύρουν δεμένους στήν Ἱερουσαλήμ ὅσους Ἰουδαίους ἔβρισκαν νά μὴν τηροῦν τόν Νόμο.

Πλησιάζοντας στίς πύλες τῆς Δαμασκοῦ δέχθηκε τό περίφημο ὄραμα πού ἄλλαξε τή ζωή του. Ἔχασε τό φῶς του καί χειραγωγούμενος εἰσῆλθε στήν πόλη. Ἐκεῖ βρῆκε ἕναν χριστιανό, τόν Ἀνανία, ὁ ὁποῖος εἶχε προετοιμαστεῖ καταλλήλως ἀπό τόν Κύριο για νά τόν ὑποδεχθεῖ καί νά τόν κάνει μέλος τῆς Ἐκκλησίας.

Τά πράγματα, τελικά, ἐξελίχθηκαν σύμφωνα μέ τό σχέδιο τοῦ Θεοῦ. Μετά τή βάπτισή του, παρέμεινε στή Δαμασκό ὅπου κήρυξε τόν Χριστό στίς συναγωγές. Ὁ λόγος καί ἡ παρουσία του ἀναστάτωσε ὅσους πιστούς τόν γνώριζαν καί ἤξεραν τόν λόγο τοῦ ταξιδίου του στήν πόλη. Οἱ Ἰουδαῖοι, ἀπό τήν ἄλλη, πού καί ἐκεῖνοι γνώριζαν καλά πρόσωπα καί καταστάσεις, ἐξοργισμένοι ἀπό τή μεταστροφή του προσπαθοῦσαν νά τόν σκοτώσουν. Μπροστά σέ αὐτήν τήν κατάσταση ὁ Σαῦλος ἔφυγε κρυφά καί, κατά τό αὐτοβιογραφικό σημεῖωμα πού παραθέτει στήν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολή (Γαλ. 1:15-2:14, ἰδιαιτέρως στό 1:17), πήγε ἀρχικά στήν Ἀραβία καί ἐν συνεχείᾳ στήν Ἱερουσαλήμ. Οἱ ἀπόστολοι πού ἦταν στήν Ἱερουσαλήμ, δίσταζαν νά

160. Ἡ Δαμασκός κατοικεῖται ἀδιάκοπα για περισσότερα ἀπό 4.000 χρόνια. Βρίσκεται στό βόρειο Ἰσραήλ (σημερινή νότια Συρία) καί ἦταν ἡ ἀρχαιότερη καί σημαντικότερη πόλη τῆς εὐρύτερης περιοχῆς, μέ μεγάλη ἰουδαϊκή καί ναβαταϊκή κοινότητα. Σημαντικός ἐμπορικός κόμβος στίς παρυφές τῆς ἐρήμου. Σέ αὐτήν κατέληγαν καί ἀπό αὐτή ξεκινοῦσαν οἱ περισσότερες ἐμπορικές ὁδοί πρὸς τά ἐνδότερα τῆς Ἀραβίας καί πρὸς τήν ὑπόλιπη ἐγγὺς ἀνατολή. Σήμερα εἶναι ἡ πρωτεύουσα τῆς Συρίας.

ἐπικοινωνήσουν εὐθέως μαζί του ἐξαιτίας τοῦ φόβου πού ἔνιωθαν γι' αὐτόν καί ὁ ὁποῖος ὀφειλόταν στήν προσκόλλησή του στήν ἐχθρική γιά τόν Χριστό καί τό Εὐαγγέλιο ἠγεσία τοῦ ἰουδαϊσμοῦ.

Τό πρόβλημα ἔλυσε ὁ ἀπ. Βαρνάβας¹⁶¹, μεγάλη μορφή τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, ὁ ὁποῖος τόν συνόδευσε, ὡς μεσολαβητής καί ἐγγυητής, στούς ἀποστόλους. Μετά τή γνωριμία μέ τούς ἀποστόλους καί τίς μακρές καί διεξοδικές συζητήσεις πού ἔγιναν στήν Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀπολύτως κατανοητή διστακτικότητα τῶν ἀποστόλων ἤρθη, τέθηκε ἡ βάση γιά πολύχρονη καί καθοριστική συνεργασία γιά τήν πρόοδο τῆς Ἐκκλησίας καί ὁ Σαῦλος συνέχισε δίχως νά σταματήσει ἢ δίχως νά ὑποχωρήσει ἀπό τίς ἀρχές καί τούς στόχους του νά κηρύττει τόν Χριστό στούς ἑλληνόφωνους συμπατριῶτες του.

Ἡ συνάντηση τοῦ ἀπ. Παύλου μέ τόν Χριστό μπροστά στίς πύλες τῆς Δαμασκοῦ δέν εἶναι τυχαία. Ἐντάσσεται στό σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας, ἀποτελώντας βασικότατο κεφάλαιο αὐτοῦ. Οἱ ἐσχατολογικές προεκτάσεις αὐτῆς τῆς συναντήσεως ἀποτυπώνουν, γιά μία ἀκόμη φορά, τήν ἀνάγκη συνεργασίας ἀνθρώπου καί

161. Markus Öhler, *Barnabas, Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, [WUNT: 156], Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003. Ἰδιαιτέρως σημαντικό ἔργο γιά τόν ἀπ. Βαρνάβα. Πολλές ἀναφορές στόν ἴδιο ἀπόστολο στό Ἄθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 170-200, 325-328, 584-585, 601-608. Γιά τή σχέση του μέ τόν ἀπ. Παῦλο βλ. Ἄθ. Μουστάκη, «Παροξυσμός» ἀποστόλων Παύλου καί Βαρνάβα. Οἱ σχέσεις τους μέ ἀφορμή ἓνα ἐπεισόδιο, *Ἐπετειακός Τόμος ἐπὶ τῇ Ἐκατονταετηρίδι τοῦ Περιοδικοῦ Ἀπόστολος Βαρνάβας* (ΑΠΒ), 1918-2018, χ.χ.: 250-263.

Ἁγίου Πνεύματος. Ὁ Σαῦλος, παρὰ τόν φανατισμό του ὅταν δέχεται τό ὄραμα δέν ἐμμένει πεισματικά στίς ἀπόψεις του. Διαλέγεται μέ τόλμη μέ τόν Χριστό καί πείθεται ἀπό τόν λόγο Του. Ἀντιλαμβάνεται ὅτι κάτι ἐξαιρετικά σημαντικό συμβαίνει καί, ὑποτασσόμενος στό θεῖο θέλημα, πράττει ἀναλόγως λαμβάνοντας σημαντικές ἀποφάσεις γιά τό μέλλον του.¹⁶²

Ἀπό τήν ἄλλη, ὁ Ἀνανίας –πού θά ἐπικοινωνήσει πρῶτος μέ αὐτόν πού γνωρίζει ὅτι μέχρι ἐκείνη τή στιγμή εἶναι διώκτης– ἔχει καί αὐτός τούς ἀπολύτως δικαιολογημένους καί βásiμους δισταγμούς του ἀπέναντι στήν ἐντολή του Κυρίου. Γνωρίζει ὅτι ὁ Σαῦλος, πρὸς τόν ὁποῖο ὁ Κύριος τόν στέλνει εἶναι ὄργανο τοῦ Μεγάλου Συνεδρίου καί, κατά συνέπεια, ἐπικίνδυνος. Γι' αὐτό ἐκφράζει μέ παρρησία τίς ἐνστάσεις του πρὸς τόν Θεό καί, τελικά, πείθεται ἀπό τήν ἀπάντηση πού λαμβάνει.

Στή συνέχεια, μετά τήν ἔνταξη τοῦ Σαύλου στήν Ἐκκλησία, πάλι ὑπάρχει πρόβλημα: οἱ Ἰουδαῖοι τόν κυνηγοῦν γιά νά τόν θανατώσουν, καθῶς μέ τό ἔργο καί τό κήρυγμά του τούς προκαλεῖ ζημιὰ. Ἐκεῖνος, ἴσως ἐνάντια στίς ἀρχές του καί στή μέχρι τότε στάση του, φεύγει κρυφά, μέ τρόπο πού θά μπορούσαμε νά τόν θεωρήσουμε ντροπιαστικό. Ὁ ἀπόστολος ὁμως ἐπιλέγει αὐτήν τή φυγή, καθῶς γνωρίζει ὅτι ἔτσι θά ἐπιτύχει τόν σκοπό του, πού εἶναι ἡ διάδοση τοῦ εὐαγγελίου καί ἡ διακονία τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος λίγο πρὶν τόν κάλεσε κοντά του.

162. Μέ ἀφετηρία τό ὄραμά του ἀναγνωρίζει τόν Χριστό ὡς τόν ἀναμενόμενο Μεσσία. Αὐτό ἀποτελεῖ τήν κορυφαία καί ταυτοχρόνως τήν τελευταία στιγμή τῆς πορείας του στόν ἰουδαϊσμό.

Καί πάλι, όμως, παρουσιάζεται σοβαρή δυσκολία: οί άπόστολοι στήν Ίερουσαλήμ τόν φοβοῦνται. Εΐναι γνωστός ώς έχθρός. Έκείνοι φέρουν ευθύνη γιά τή δική τους ασφάλεια, γιά τήν ασφάλεια τοῦ ποιμνίου τους καί, φυσικά, γιά τήν πρόοδο τοῦ έργου πού τούς έχει αναθέσει ὁ Χριστός. Γιά μία ακόμη φορά, όμως, εμφανίζεται ἡ κατάλληλη λύση: στή συνάντησή του μέ τούς άποστόλους τόν συνοδεύει ὁ άπ. Βαρνάβας, ὁ ὁποῖος τόν έχει γνωρίσει καί, πλέον, τόν εμπιστεύεται. Έτσι αναλαμβάνει αὐτήν τήν ευθύνη καί ξεπερνιέται καί αὐτό τό εμπόδιο.

Μετά άπό σειρά δυσχερειῶν, στίς ὁποῖες τό Ἅγιο Πνεῦμα καί ἡ σωφροσύνη τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας συνεχῶς δίνει λύσεις, προχωρᾷ τό σχέδιο τοῦ Θεοῦ γιά τή σωτηρία τοῦ ανθρώπου. Τό Ἅγιο Πνεῦμα πού δρᾷ στόν χῶρο τῆς Ἐκκλησίας ώς δύναμη πού ὁδηγεῖ στά έσχατα ἐργάζεται ἤδη δυναμικά. Ὁ θάνατος καί ἡ άμαρτία, ὁ φόβος καί ἡ άμφισβήτηση νικήθηκαν ἀλλά δέν ἐξαλείφθηκαν. Ἡ έσχατολογική τελείωση ἤδη λειτουργεῖ ἐντός τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά δέν έχει ἔλθει ακόμη στήν πληρότητά της. Ἡ πρόγευση ὑπάρχει, τό έσχατολογικό τέλος ἔρχεται.

Οί ιεροί συγγραφεῖς τῆς Καινῆς Διαθήκης, ὅπως σημειῶνει ὁ καθ. Ν. Ματσούκας, κάνουν θεολογικό ὑπομνηματισμό τῆς ιστορίας.¹⁶³ Παραθέτουν δηλαδή τά ἀναγκαῖα γιά ἐμᾶς στοιχεῖα γιά νά ἀντιληφθοῦμε μέσα ἀπό τά πολλά ἐμφανιζόμενα προβλήματα καί τίς συνεχεῖς ἀνατροπές ὅτι έχει ἀνατεῖλει ἡ ἐποχή τῶν έσχάτων. Ὁ Θεός φανερόνεται στήν ιστορία καί

163. Ν. Ματσούκα, *Δογματική Β΄*: 65-66.

ἡ Ἁγία Γραφή μιλά γι' αὐτήν τή φανέρωση μέ τρόπο πού ἀποτυπώνει τή δράση Του ἐντός της.

Τά βιβλικά κείμενα δέν εἶναι μονοδιάστατα. Πίσω ἀπό τήν ἀπλή φιλολογική μελέτη τους –πού ἀναμφίβολα ἔχει τήν ἀξία της καί εἶναι ἀναγκαία γιά τήν κατανόησή τους– ὑπάρχει ἡ θεολογική προσέγγιση πού ἀποκαλύπτει τήν οὐσία τῶν γεγονότων, ἡ ὁποία προσελκύει τήν προσοχή μας. Σέ ἀντίθεση μέ παλαιούς καί νεώτερους αἰρετικούς ὀφείλουμε νά ἀναζητοῦμε τήν οὐσία τῶν γεγονότων καί νά παραμερίζουμε τό γράμμα τοῦ κειμένου, τό ὁποῖο εἶναι σημαντικό μέχρι νά μᾶς βοηθήσει νά ἀνακαλύψουμε τό ἀπόθετο κάλλος του. Ὅταν ἀπεγκλωβιστοῦμε ἀπό τήν τάση νά ἐμμένουμε στό γράμμα καί νά παραβλέπουμε τό πνεῦμα θά διαπιστώσουμε ὅτι οἱ διαφορές πού τυχόν διαπιστώνουμε ἀνάμεσα στά κείμενα ὑποχωροῦν, σβήνουν, χάνονται καί τό νόημα τους ἀναδεικνύεται σέ ὅλη του τήν ἀξία.

Τά ἴδια τά προβλήματα, οἱ διωγμοί, οἱ αἱρέσεις, τό μαρτύριο, ἀποτελοῦν ἱστορική ἀναγκαιότητα. Εἶναι ἀναπόφευκτα κατὰ τήν ἱστορική πορεία. Ὁ Παράκλητος, μέ τή συνεργασία τοῦ ἀνθρώπου, δίνει διεξόδους, δημιουργεῖ συνεχῶς νέα δεδομένα, ἀνανεώνει ἀδιάκοπα τήν ἱστορία καί κατευθύνει δυναμικά τήν Ἐκκλησία πρὸς τά ἔσχατα.¹⁶⁴

Ἐμεῖς, ὡς ἄνθρωποι, θά θέλαμε νά ἔχουμε πλήρη ἔλεγχο κάθε στιγμῆς τῆς ζωῆς μας. Τό Ἅγιο Πνεῦμα, ὁμως, δέν λειτουργεῖ κατ' αὐτόν τόν τρόπο. Δέν ἐγκλω-

164. X. Βέντη, *Έσχατολογία*: 303: Εἴμαστε ἐν πλῶ. Ἡ πορεία πρὸς τά ἔσχατα συνεχίζεται μέ συνεχεῖς ἀνατροπές καί ὑπερβάσεις.

βίζεται σέ αἰτιοκρατικές σχέσεις. Διακόπτει καί διασπᾶ τήν αἰτιοκρατική ἀλυσίδα, εἰσάγοντας συνεχεῖς ἀνατροπές, καί μᾶς προσφέρει, ὅπως εἶδαμε καί στή διήγηση γιά τή μεταστροφή τοῦ Σαύλου, τό καινό, τήν ἀλλαγὴ κατευθύνσεως μέ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ.¹⁶⁵

6. Τό ὄραμα τοῦ ἁπ. Πέτρου στήν Ἰόππη καί ἡ μεταστροφή τοῦ ἑκατοντάρχου Κορνηλίου (Πρ. 10:1-48)

Στό δέκατο κεφάλαιο τῶν Πράξεων Ἀποστόλων ἔχουμε συνδυασμὸ δύο διαφορετικῶν περιστατικῶν γιὰ νά διαπιστώσουμε, καί μέ αὐτόν τόν τρόπο, ὅτι κάτι ἔχει ἀλλάξει καί ὅτι κάτι σημαντικό συμβαίνει ἐντὸς τῆς ἱστορίας. Ἀφ' ἑνός ὁ προσήλυτος ἑκατόνταρχος Κορνήλιος, ἀγαθὸς καί ἐλεήμων ἄνθρωπος, ζητᾷ τὴ φώτιση τοῦ Θεοῦ περὶ τοῦ πρακτεοῦ καί δέχεται θεϊκὸ μήνυμα νά ἀναζητήσῃ τόν ἁπ. Πέτρο στήν Ἰόππη γιὰ νά λάβῃ τὴν ἀπάντηση τῶν ἀποριῶν του. Ἀφ' ἐτέρου ὁ ἁπ. Πέτρος πεινασμένος περιμένει νά ἐτοιμασθεῖ γεῦμα καί δέχεται ὄραμα ἀπὸ τόν Θεὸ σχετικά μέ τί πρέπει νά φάῃ.¹⁶⁶ Παρουσιάζονται μπροστά του σέ μεγάλο σεντόνι ὅλα τά ζῶα, τετράποδα, ἐρπετά καί πτηνά. Θεϊκὴ φωνὴ τόν προστάζει νά πάρῃ καί νά φάῃ. Ἀρχικά, ὡς πιστὸς καί εὐσεβὴς Ἰουδαῖος, ἀντιδρᾷ σημειώνοντας ὅτι θά φάῃ μόνο ὅσα ἐπιτρέπονται ἀπὸ

165. Πρβλ. J. Moltmann, *Ἐρχόμενος*: 171.

166. Μ. Γκουτζιούδη, Ἰόππη: 209: ἤδη ἀπὸ τῆ Γένεση (7:2) καί τίς ὁδηγίες πού δίνονται στόν Νῶε ὑπάρχει ὁ διαχωρισμὸς τῶν τροφίμων ζωικῆς προελεύσεως σέ ἐπιτρεπόμενα (καθαρά) καί μὴ (ἀκάθαρτα).

τόν νόμο τοῦ Μωυσέως, ὅπως ἔκανε πάντοτε μέχρι ἐκείνη τή στιγμή, γιά νά λάβει ἐκ Θεοῦ τήν ἀπάντηση: «ἄ ὁ Θεός ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου» (Πρ. 10:15), δηλαδή «ὅσα καθάρισε ὁ Θεός ἐσύ νά μὴν τά θεωρεῖς ἀκάθαρτα».¹⁶⁷

Αὐτό ἔγινε τρεῖς φορές καί ἔπειτα τό σκεῦος, τό σεντόνι, χάθηκε στόν οὐρανό. Ὁ ἀπ. Πέτρος, κάπως μπερδεμένος θά λέγαμε, προσπαθοῦσε νά καταλάβει τί σήμαινε αὐτό τό παράξενο ὄραμα. Ἐκείνη τή στιγμή τόν ζητοῦσαν οἱ ἀπεσταλμένοι τοῦ Κορνηλίου καί ἄλλο ὄραμα τοῦ Θεοῦ τόν πληροφόρησε ὅτι Ἐκεῖνος τούς εἶχε στείλει σέ αὐτόν. Πράγματι, κατέβηκε ἀπό τό ὑπερῶο στό ὁποῖο βρισκόταν, τούς συνάντησε καί τόν πληροφόρησαν ὅτι τούς ἀπέστειλε ὁ κύριός τους, σέ αὐτόν, μετά ἀπό προτροπή ἀγγέλου, γιά νά τούς πεῖ λόγους σωτηρίας.

Τήν ἐπομένη, πῆγε μαζί τους στήν Καισάρεια, ὅπου ὁ Κορνήλιος τόν περίμενε μαζί μέ συγγενεῖς καί φίλους. Μόλις τόν εἶδε ἔπεσε καί τόν προσκύνησε μέ σεβασμό. Ὁ ἀπ. Πέτρος τόν σήκωσε μέ ἀγάπη καί ξεκίνησε ἡ συνάντηση. Ὁ Κορνήλιος περιέγραψε τό ὄραμά του καί ὁ ἀπ. Πέτρος τόνισε, ὅτι ὁ Χριστός ἦρθε στόν κόσμο γιά νά σώσει ὅλα τά ἔθνη, κάτι πού δέν ἦταν δεδομένο οὔτε ἀποδεκτό γιά τόν Ἰσραήλ.

Κατά τή διάρκεια τῆς συζητήσεως μέ τόν ἀπ. Πέτρο τούς σκέπασε ἡ Χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί,

167. Μ. Γκουτζιούδη, Ἰόπη: 207: ὁ διαχωρισμός τῶν τροφίμων ζωικῆς προελεύσεως σέ καθάρα καί ἀκάθαρτα ἦταν κεφαλαιώδους σημασίας γιά τή διατήρηση τῆς ἐθνικῆς καί θρησκευτικῆς ταυτότητας τῶν Ἰουδαίων. Μόνο ὑπ' αὐτό τό πρίσμα ἀντιλαμβάνόμεστε πλήρως τή σημασία τοῦ ὄραματος γιά τόν ἀπ. Πέτρο καί γιά τήν περαιτέρω ἱεραποστολική του πορεία καί δράση.

μέσα σέ ἑορταστική ἀτμόσφαιρα Πεντηκοστῆς, οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί, πού ἦταν παρόντες, ὁμολόγησαν ὅτι «καί ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκκέχεται» καί ὅλοι δόξασαν τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ. Ἀμέσως, καθὼς ὅλοι εἶχαν δεχθεῖ τόν φωτισμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὁ ἀπ. Πέτρος βάπτισε ὅσους δέν εἶχαν δεχθεῖ τό ἅγιο Βάπτισμα.

Καί σέ αὐτήν τή διήγηση εἶναι διάχυτη ἡ ἐσχατολογική προσδοκία καί ἡ ἔντονη προοπτική ἐσχατολογικῆς ἐκπληρώσεως. Ὁ ἀλλόφυλος, μά εὐσεβής καί φοβούμενος τόν Θεό, ἐκατόνταρχος Κορνῆλιος προσεύχεται ἀναζητώντας τόν ἀληθινό Θεό. Εἶναι ἐλεήμων, κάτι πού συχνότατα παραμένει ζητούμενο ἀκόμη καί σήμερα. Ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ, διακρίνοντας τήν ἀγαθή του προαίρεση, τοῦ στέλνει μήνυμα κατευθύνοντάς τον σέ συνάντηση μέ τόν ἀπ. Πέτρο, ὥστε νά κατηχηθεῖ καί νά βαπτισθεῖ.

Ἀπό τήν ἄλλη, στήν Ἰόππη, ὁ ἀπ. Πέτρος, προβληματισμένος καί αὐτός ἀπό τήν προοπτική τῆς δράσεώς του στά ἔθνη (δέν ἦταν καθόλου εὐκόλο γιά κάποιον πού εἶχε ἀνατραφεῖ ὡς εὐσεβής καί παραδοσιακός Ἰουδαῖος νά παραμερίσει τήν παγιωμένη πεποίθηση στήν ἀποκλειστικότητα καί προτεραιότητα τοῦ Ἰσραήλ στή σωτηρία καί τήν ἀναγκαιότητα τήρησης τῶν σχετικῶν κανόνων)¹⁶⁸, δέχεται καί αὐτός ὄραμα πού

168. Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 378-385: ἐκτενῆ ἀναφορά στίς σχετικές διατάξεις καί στίς διατροφικές ἀπαγορεύσεις πού εἶχαν καθιερωθεῖ στόν Ἰσραήλ, σέ σχέση μέ τήν ἀπόφαση τῆς Ἀποστολικῆς Συνόδου. Μ. Γκουτζιούδη, Ἰόππη: 221: ἡ ἀπόφαση αὐτή, καί αὐτό εἶναι σημαντικό, δέν ἀναφέρεται σέ καθαρά καί ἀκάθαρτα ζῶα, ἐξαιτίας καί τοῦ ὄραματος τοῦ ἀπ. Πέτρου στήν Ἰόππη, ἀλλά μόνο σέ εἰδωλόθυτα (Πρ. 15:29).

αἶρει τούς δισταγμούς του καί βάζει τή σφραγίδα γιά τήν πορεία του πρὸς τὰ ἔθνη. Τό ὄραμα μέ ἀπλό καί σαφή τρόπο λύνει τό πρόβλημα τῆς ἐνσωματώσεως τῶν ἐθνικῶν στήν Ἐκκλησία.¹⁶⁹

Ἄναφορά σέ καθαρὰ καί ἀκάθαρτα ζῶα γίνεται ἀρχικά στά χωρία Γενέσεως 7:2, 8 καί 8:20. Ἡ παραδοσιακή διάκριση, ἐκτός τῶν δύο βασικῶν καταλόγων (Λευιτικό κεφ. 11 καί Δευτερονόμιο κεφ. 14), γίνεται στό Λευιτικό 20:25, τό ὁποῖο ἀνήκει στόν λεγόμενο Νόμο τῆς Ἀγιότητος.¹⁷⁰ Ὁ ἀπόστολος τό γνωρίζει καλά καί πρόθεσή του εἶναι νά τηρήσει τόν διαχωρισμό. Δέν ἔχει διαπιστώσει, μέχρι στιγμῆς, σύγκρουση καί διάσταση Νόμου-Χάρης.

Οἱ δύο σκηνές πού παρουσιάζονται ἀπό τόν εὐαγγ. Λουκᾶ, εἶναι συμπληρωματικές ἢ μία στήν ἄλλη. Μόνο μετά τή συνάντηση θά καταλάβουν οἱ πρωταγωνιστές ποιά ἦταν ἡ σημασία καί τό μήνυμά τους.

Γιά νά φθάσουμε ὁμως στή συνάντηση ἀπ. Πέτρου καί ἑκατοντάρχου Κορνηλίου μεσολαβεῖ, καί πάλι, ἡ ἐπιθυμία, ἡ συναίνεση καί ἡ ἀνταπόκριση τῶν ἐνδιαφερομένων. Ἔτσι ὁ μέν Κορνήλιος στέλνει τούς ἀνθρώπους του στόν ἀπ. Πέτρο, ὁ δέ ἀπ. Πέτρος ἔχει προετοιμασθεῖ πνευματικά, ἀποδεχόμενος τό μήνυμα τοῦ Θεοῦ, γιά νά τούς δεχθεῖ. Ὅπως καί ἔγινε τελικά.

Καί στίς δύο περιπτώσεις ἡ ὑπακοή στό ὄραμα δέν εἶναι αὐτονόητη. Ὁ μέν Κορνήλιος ἐρωτᾷ «Τί ἐστιν, Κύριε;», ὁ δέ ἀπ. Πέτρος μέ τόν γνωστό αὐθορμητισμό πού τόν διακρίνει στήν ἀρχή ἀπαντᾷ κοφτά καί ἀρνητικά: «μηδαμῶς, Κύριε» καί συνεχίζει ὀχυρωμένος

169. Μ. Γκουτζιούδη, Ἰόπη: 207.

170. Μ. Γκουτζιούδη, Ἰόπη: 220.

στό γεγονός τῆς βεβαιότητας τῆς εὐσέβειάς του «ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον».¹⁷¹ Δέν διαπραγματεύεται τὴν εὐσέβειά του, οὔτε θέτει σέ ἀμφιβολία τὴ σχέση του μέ τόν μωσαϊκό Νόμο, τόν ὁποῖο ἔδωσε ὁ Θεός, μέσω τοῦ Μωυσῆ, στούς προπάτορές του καί τόν ὁποῖο τιμοῦσε, ἀκόμη καί μετά ἀπό ὅσα εἶχε δεῖ καί ζήσει κοντά στόν Ἰησοῦ Χριστό, ἀκόμη καί μετά τὴν Ἀνάσταση, μετά τὴν Ἀνάληψη καί τὴν Πεντηκοστή.

Στά δύο ὁράματα διαπιστώνουμε, ἐκ μέρους τῶν πρωταγωνιστῶν, μία ἐρώτηση καί μία ἄρνηση συμμόρφωσης! Τό σχέδιο τοῦ Θεοῦ φαίνεται ὅτι ἐμποδίζεται ἀπό τίς ἀντιλήψεις καί τίς βεβαιότητες τῶν ἀνθρώπων καί, ἔτσι, τίθεται σέ κίνδυνο ἡ ὀλοκλήρωσή του. Ὅσο καί ἂν ἡ κατάσταση φαίνεται περίεργη αὐτό ἀποτελεῖ τό δυνατό του σημεῖο. Οἱ ἄνθρωποι ἀντιδρῶν ἀλλά τελικά πείθονται καί, διατηρώντας ἀκέραιη τὴν ἐλευθερία τους, πράττουν τό θέλημα τοῦ Θεοῦ.

Ἔτσι, ὁ ἄνθρωπος ζώντας μέσα στήν ἱστορία συμμετέχει ἀπολύτως ἐνεργητικά στήν ὑπόθεση τῆς σωτηρίας καί τῆς ἐσχατολογικῆς μεταμορφώσεως τοῦ κόσμου. Εἶναι συνεργάτης τοῦ Θεοῦ, ὄχι μόνο διότι ἀναλαμβάνει τὴν ἱεραποστολή (ἐν προκειμένῳ πρὸς τά ἔθνη) ἀλλά κυρίως διότι τό πράττει ἐν πλήρη συνειδήσει καί μέ τὴν ἀπόλυτη συμφωνία του, ὡς ἐλεύθερος συνομιλητῆς τοῦ Θεοῦ. Δέν εἶναι ἄβουλος ἐκτελεστής

171. Γιά νά κατανοήσουμε τὴν ἄρνηση τοῦ ἀπ. Πέτρου νά σφάξει καί νά φάει ἀπό ὅλα τά ζῶα πού παρουσιάσθηκαν στό ὄραμα πρέπει νά ἀνατρέξουμε στούς σχετικούς καταλόγους τοῦ Λευιτικοῦ (κεφ. 11) καί τοῦ Δευτερονομίου (κεφ. 14) πού ἀναφέραμε λίγο πρίν.

ἐντολῶν, ἀλλά δημιουργικός συνεργάτης καί δραστήριος συνοδοιπόρος πρὸς τὰ ἔσχατα.

Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στὸν ἄπ. Πέτρο προκαλεῖ τὴν ἀπορία του. Βαθιά μέσα του νιώθει ὅτι κάτι ἔχει ἀλλάξει· γνωρίζει ὅτι κάτι συμβαίνει. Ἐὰν καὶ δὲν πρέπει νὰ λησμονοῦμε ὅτι ὁ ἄπ. Πέτρος ἦταν αὐτὸς πού στὴν ὁμιλία ἀμέσως μετὰ τὴν Πεντηκοστή παρουσίασε τὰ ἀγαθὰ τῆς νέας ἐποχῆς, φαίνεται ὅτι ἀκόμη δὲν ἔχει πεισθεῖ σὲ βάθος. Γι' αὐτὸ τὸ ὄραμα τῆς Ἰόππης καὶ ἡ θεϊκὴ ἐπιβεβαίωση, πού ἔλαβε μέσῳ αὐτοῦ, ὅτι ὁδεύει σωστά εἶναι καθοριστικῆς σημασίας γιὰ τὴ μετέπειτα πορεία τῆς Ἐκκλησίας. Καθοριστικῆς σημασίας εἶναι ἡ ἀρχικὴ ἄρνησή του νὰ φάει. Μὲ αὐτὴν ἐκφράζονται εὐθέως μέ τὸν πλέον ἀπερίφραστο τρόπο οἱ ἀντιρροήσεις ὅλων τῶν εὐσεβῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι βρέθηκαν ἐνώπιον μίας νέας πραγματικότητος σὲ σχέση μετὰ τὸν Νόμου τοῦ Θεοῦ καί, μάλιστα, ἐν ὀνόματι τοῦ Θεοῦ. Ἐὰν προσπαθήσουμε νὰ τοποθετήσουμε τὸν ἑαυτὸ μας σὲ ἐκεῖνα τὰ χρόνια, ὅπου συνέβαιναν πρωτόγνωρα πράγματα καὶ τὰ πάντα ἄλλαζαν θὰ κατανοήσουμε ὅτι αὐτὸ πού σήμερα μᾶς φαίνεται ἀπολύτως φυσιολογικό, δηλαδή νὰ παραμερίσουμε τὸν Νόμο καὶ νὰ ἐγκαταλείψουμε τὴν τήρηση τῶν διατάξεών του, τότε μετὰ τίς συνθήκες πού ὑπῆρχαν καὶ μετὰ ἐπὶ αἰῶνες παγιωμένα θρησκευτικά, κοινωνικά, πνευματικά καὶ ἔθνικα στερεότυπα, ἦταν ἐξαιρετικὰ δύσκολο νὰ ἀλλάξουν. Ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ γιὰ τοὺς Ἰουδαίους δὲν συνίστατο σὲ μίαν ἡσσανος σημασίας καὶ ἐκτάσεως ἐξέλιξη ἢ πρόοδο κάποιων ἀντιλήψεων, ἀλλὰ γιὰ ριζικὴ μεταστροφή καὶ ἑκατὸ τοῖς ἑκατὸ μεταβολὴ ὅλων τῶν στάσεων ἀπέναντι στὸν Θεό, ἀπέναντι στοὺς ἄλλους

Ἰουδαίους, ἀπέναντι στούς ἄλλοεθνείς, ἀπέναντι στούς κατακτητές, ἀπέναντι στίς γυναῖκες κ.λπ. Ἔτσι, ὁ ἀπ. Πέτρος ἔχοντας ἐνισχυθεῖ μέ τόν πνευματικό ὄπλισμό τοῦ ὁράματος τῆς Ἰόππης θά πάει πανέτοιμος στήν Ἀποστολική Σύνοδο, ἡ ὁποία ἀναμφίβολα ἀποτελεῖ κομβικό σημεῖο γιά τή σχέση τοῦ χριστιανισμοῦ μέ τόν ἰουδαϊσμό, ἀλλά καί τόν ἐθνικό κόσμο. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ σχετική ἀναφορά στήν ὁμιλία του στήν Ἀποστολική Σύνοδο, ὅπως παραδίδεται ἐπεξεργασμένη ἀπό τή γραφίδα τοῦ εὐαγγ. Λουκᾶ (Πρ. 15:6-11). Σέ αὐτήν μέ ἄμεση, ἀλλά σαφῆ ὡς πρός τό μήνυμα πού ἔλαβε, ἀναφορά στό περιστατικό τῆς Ἰόππης τονίζει ὅτι «οὐδέν διέκρινεν μεταξύ ἡμῶν τε καί αὐτῶν τῇ πίστει» (Πρ. 15:9) ξεκαθαρίζοντας ὅτι οἱ, προσφιλεῖς στόν ἰουδαϊσμό, διαχωριστικές γραμμές ἀνήκουν στό παρελθόν γιά τόν χριστιανισμό καί τή διδασκαλία τοῦ εὐαγγελίου. Ἐπίσης, στήν ἀρχή τῆς ὁμιλίας του, στόν στίχο 15:7 ἀναφέρεται καί πάλι ἐμμέσως, ἀλλά νομίζουμε σαφῶς γιά τούς συγχρόνους του, οἱ ὁποῖοι γνώριζαν τή σχετική ἐμπειρία του στά πλαίσια τοῦ ὁράματος καί τήν ἀνάλογη μεταταῦτα δράση του, στό ὅτι εὐθύνη καί ὑποχρέωσή του ἦταν νά ἀκούσουν τά ἔθνη τόν λόγο τοῦ εὐαγγελίου καί νά πιστεῦσουν. Μάλιστα, ἡ χρήση τῆς λέξεως «ἐξελέξατο» πού βάζει στό στόμα του ὁ συγγραφέας τῶν Πράξεων, ἡ ὁποία κάλλιστα θά μπορούσε νά ἔχει χρησιμοποιοθεῖ ἀπό τόν ἀπόστολο, ἔχει ὀλοκάθαρες ἐσχατολογικές παραμέτρους καί ἐκφράζει τήν πεποίθηση ὅτι ὁ ἀπ. Πέτρος, καθώς καί οἱ ἄλλοι ἀπόστολοι, ἦταν ἐκλεγμένοι ἀπό τόν Θεό γιά νά ὀδηγήσουν τόν Νέο Λαό Του στήν νέα γῆ τῆς Ἐπαγγελίας, ὅπως ἀκριβῶς εἶχε συμβεῖ μέ

τούς προπάτορές τους κατά τήν ἐποχή τῆς Ἐξόδου. Ὁ ἅπ. Πέτρος μέ τό ὄραμα πού δέχθηκε ἐξελέγη γιά νά διδάξει καί νά κατηγήσει, παράλληλα μέ τούς Ἰουδαίους, καί τά ἔθνη.

Συγκλονιστική εἶναι ἡ σκηνή τοῦ φωτισμοῦ ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα, πού δείχνει μέ τόν πλέον ἐποπτικό καί παραστατικό τρόπο ὅτι τό Ἅγιο Πνεῦμα δέν σταματᾶ ποτέ νά δρᾷ στήν Ἐκκλησία. Τό ἐντυπωσιακό γεγονός τῆς ἐπιφοιτήσεως πού συνέβη στό ὑπερώο τῆς Ἱερουσαλήμ, ὀλοκληρώνεται μέν ἐκεῖνη τήν ἡμέρα, ἀλλά ἡ Πεντηκοστή συνεχίζεται ἀδιάκοπα στόν πνευματικό χῶρο τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ προσανατολισμένοι πρὸς τή σωτηρία, ἀκόμη καί ὅσοι δέν εἶχαν βαπτισθεῖ ἀκόμη ὅπως ὁ Κορνήλιος, παρά τά προβλήματα καί τίς ἀνθρώπινες ἀδυναμίες, ἀπολαμβάνουν ἤδη σέ κάποιον βαθμό, προγεύονται, τά ἀγαθὰ τῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς, πού ἔχει ἐγκαινιασθεῖ καί λειτουργεῖ ἐντός τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἄρνηση τοῦ ἅπ. Πέτρου θέτει σέ κίνηση καί λειτουργία τόν μηχανισμό ἀποδοχῆς τῆς καινούργιας καταστάσεως, μιᾶς καταστάσεως ἐντελῶς διαφορετικῆς ἀπό αὐτήν πού δεχόταν καί ὑποστήριζε ὁ μωσαϊκός Νόμος. Ὅπως διαβάσουμε στίς Πράξεις τελικά πείσθηκε γιά τήν ἀναγκαιότητα νά φάει ἀπό ὅλα, νά παραμερίσει τόν Νόμο, καί μέ αὐτόν τόν τρόπο ἄλλαξε τή σχέση τῆς Ἐκκλησίας μέ τά ἔθνη. Ἡ διαλεκτική καί διαλογική σχέση Θεοῦ-Ἀνθρώπου ἀποδίδει σημαντικότητας καρπούς, διότι λειτουργεῖ κατά τρόπο πού καλύπτει τίς ἀνάγκες, ἀπαντᾷ στίς ἀπορίες, αἰτιολογεῖ τίς ἀλλαγές καί σέβεται τίς ἐνστάσεις τοῦ ἀνθρώπου, δίνοντας του τόν χρόνο νά ἐπεξεργαστεῖ μέσα του τίς ἀλλαγές καί τή δυνατότητα νά τίς κα-

τανοήσει ἐλεύθερα καί, θά λέγαμε, δημιουργικά. Ὁ Θεός δέν ἐγκλωβίζει οὔτε «πνίγει» τόν ἄνθρωπο. Τοῦ δίνει τόν χῶρο νά ἀναπνεύσει, νά Τόν γνωρίσει καί ἐφ' ὅσον τό θέλει νά Τόν ἀποδεχθεῖ καί νά Τόν ἀγαπήσει.

7. Ἀποστολική Σύνοδος (Πρ. 15:1-41) καί
συνάντηση ἀπ. Πέτρου καί ἀπ. Παύλου
στήν Ἀντιόχεια (Γαλ. 2:11-14)

Συνεχίζοντας στό ἴδιο κλίμα μέ τήν προηγούμενη ἐνότητα καί, οὐσιαστικά, στό ἴδιο θέμα, ἀναφερόμαστε καί πάλι στήν Ἀποστολική Σύνοδο. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι τοποθετεῖται στό μέσον σχεδόν τοῦ βιβλίου Πράξεις Ἀποστόλων. Ἀναμφίβολα πρόκειται γιά κομβικό σημεῖο γιά τήν ὁμαλή πορεία τοῦ χριστιανισμοῦ. Βέβαια, θά μπορούσε νά ἀναρωτηθεῖ κάποιος, ἀφοῦ τά θέματα πού τίθενται πρὸς συζήτηση στή Σύνοδο εἶχαν ἀπαντηθεῖ μέ τό ὄραμα τῆς Ἰόππης ἤ, πολύ περισσότερο, μέ τή γενικότερη διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ, γιά ποιόν λόγο ἦταν ἀναγκαία ἡ Σύνοδος; Δίχως ἄλλο, παρά τό ὅτι σέ κάποιον βαθμό εἶχαν λυθεῖ ἀπό τήν καθημερινή πρακτική τά ζητήματα τῶν σχέσεων π.χ. ἐξ ἔθνῶν καί ἐξ Ἰουδαίων πιστῶν, τό πρόβλημα ἦταν ὑπαρκτό. Αὐτό φαίνεται ἀφ' ἑνός ἀπό τά ὅσα προηγήθηκαν τῆς Συνόδου (Πρ. 15:1-5), ἀποτελώντας τήν ἀφορμή τῆς, καί ἀφ' ἑτέρου ἀπό τό περιστατικό πού περιγράφεται στό Γαλ. 2:11-14. Τό περιστατικό αὐτό πού ἐκτυλίχθηκε στήν Ἀντιόχεια ἀνάμεσα στους ἀποστόλους Πέτρο καί Παῦλο, λίγο μετά τήν ὀλοκλήρωση τῆς Συνόδου, ὑπογραμμίζει τό γεγονός ὅτι, ἄν καί τά θέματα πού ἐτέθησαν στήν Ἀποστολική Σύνοδο ἐπιλύθηκαν μέ

σαφή και ξεκάθαρο τρόπο, τό σκεπτικό τῆς ἀποφάσεως δέν εἶχε γίνει ἀπολύτως κατανοητό ἀπό τούς πιστούς και ἡ ἐφαρμογή της δέν εἶχε περάσει στήν καθημερινή πρακτική και στίς σχέσεις ἀνάμεσα σέ διαφορετικῆς ἐθνικῆς και θρησκευτικῆς προελεύσεως πιστούς.

Ἄς δοῦμε ὁμως τήν ἐξέλιξη τῶν θεμάτων ὅπως παρουσιάζονται στίς Πράξεις. Ἡ ἱεραποστολή προχωρᾷ κανονικά, ἡ Ἐκκλησία ὑποδέχεται ὀλοένα και περισσότερα μέλη, οἱ ἀπόστολοι φυλακίζονται και ἀπελευθερώνονται ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα, ὁ ἀπ. Παῦλος ἔχει πραγματοποιήσει τήν πρώτη μεγάλη ἐξόρμησή του στήν Κύπρο και στή νότια Μικρά Ἀσία. Ἐπίσης, στήν Ἀντιόχεια, τή σημαντικότερη πόλη τῆς ἀνατολικῆς ἀκτῆς τῆς Μεσογείου και τήν τρίτη (μετά τή Ρώμη και τήν Ἀλεξάνδρεια) σέ μέγεθος και σπουδαιότητα τῆς αὐτοκρατορίας οἱ πιστοί ἀναγνωρίζονται ὡς ἰδιαίτερη θρησκευτική ὁμάδα και καλοῦνται για πρώτη φορά «χριστιανοί» (Πρ. 11:26)¹⁷².

Σέ αὐτό τό σημείο, και ἐνῶ ὅλα φαίνεται ὅτι ἐξελίσσονται θετικά, ἐμφανίζεται ἓνα σημαντικό πρόβλημα, τό σημαντικότερο για τά πρῶτα χρόνια τοῦ χριστιανισμοῦ, πιό ἐπικίνδυνο και ἀπό τούς διωγμούς. Τό πράγματι δυσχερέστατο πρόβλημα, πού θά μπορούσε νά ἀνατρέψει τήν ἀνεξαρτησία τῆς Ἐκκλησίας και νά τήν περιορίσει σέ μία αἰρετική παραφυάδα τοῦ ἰουδαϊσμοῦ εἶναι ὁ προσδιορισμός τῆς ταυτότητάς της και ἡ σχέση τῶν πιστῶν μέ αὐτήν. Οἱ πιστοί, ὅπως ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει, εἶχαν συνείδηση αὐτῆς τῆς ἰδιαίτερης ταυτότητας και γι' αὐτό ὅταν πῆγαιναν στόν Ναό τῶν

172. Περισσότερα για τό ὄνομα και τήν καθιέρωσή του στό Ἀθ. Μουστάχη, *Ἀντιόχεια*: 215-241.

Ἱεροσολύμων γιά νά προσευχηθοῦν τό ἔπρατταν ὅλοι μαζί, ὡς ἓνα σῶμα, «ὁμοθυμαδόν», ὅπως σημειώνουν οἱ Πράξεις. Ὅμως, αὐτή ἡ ἐναργής καί σαφής συνείδηση διαφορετικότητας δέν ἐμπόδισε τήν ἀνάπτυξη ἀντίροπων δυνάμεων καί τήν ὑπαρξη διαφορετικῶν ἀντιλήψεων μεταξύ τῶν πιστῶν, π.χ. στό βασικό θέμα τῆς διενέργειας ἤ ὄχι περιτομῆς. Ἔτσι, σύντομα κατέστη ἐπιτακτική ἀνάγκη νά προσδιοριστοῦν ἐπακριβῶς τά χαρακτηριστικά αὐτῆς τῆς ταυτότητας καί νά τεθοῦν τά ἐλάχιστα ἀπαιτούμενα ὅρια γιά νά λογίζεται κάποιος μέλος τῆς Ἐκκλησίας.

Ἐάν ὑπερίσχυαν πολλές τάσεις καί περισσότερες ἀπό μία προσεγγίσεις σέ θέματα ταυτότητας θά ὑπῆρχε πρόβλημα γιά τήν ἐνότητα καί τήν ἱστορική πορεία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ταυτότητα ἔπρεπε νά προσδιοριστεῖ καί νά ὀριοθετηθεῖ πιό συγκεκριμένα. Γι' αὐτό οἱ ἀπόστολοι καί οἱ πιστοί δέν ἔμειναν ἀδρανεῖς. Ἐντονες συζητήσεις ξεκίνησαν μέ ἀφορμή στήν ἀπαίτηση κάποιων «ἐκ τῆς Ἰουδαίας» νά γίνεται σέ ὅλα τά μέλη τῆς Ἐκκλησίας περιτομή κατά τήν ἰουδαϊκή τάξη, διότι διαφορετικά δέν θά μπορούσαν νά σωθοῦν. Καθώς τό πρόβλημα, πού ἐκδηλώθηκε στήν Ἀντιόχεια, δέν ἐπιλυόταν ἡ τοπική Ἐκκλησία ἀποφάσισε ἀντιπροσωπεῖα νά μεταβεῖ στήν Ἱερουσαλήμ γιά νά τό συζητήσουν ἐκτενῶς. Ἔτσι, αὐτοί πού εἶχαν τήν ἀπαίτηση τῆς καθιερώσεως τῆς περιτομῆς, ἀφ' ἐνός, καί οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καί Παῦλος, ἀφ' ἑτέρου, πῆγαν στήν Ἱερουσαλήμ ὅπου στό τέλος τοῦ ἔτους 48 μέ ἀρχές τοῦ ἔτους 49 πραγματοποιήθηκε ἡ Ἀποστολική Σύνοδος.

Σέ αὐτήν ἔλαβαν μέρος οἱ ἀπόστολοι καί οἱ πρεσβύτεροι. Ἀφοῦ πρῶτα συζήτησαν ἀρκετά μεταξύ

τους μίλησε ὁ ἀπ. Πέτρος, στή συνέχεια οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καί Παῦλος καί στό τέλος ὁ ἄγ. Ἰάκωβος ὁ Ἀδελφότης. Ἡ ἀπόφαση ἦταν νά μήν ἐπιμείνουν στήν τήρηση τῶν ἰουδαϊκῶν διατάξεων, ἀλλά νά ζητήσουν ἀπό τούς πιστούς νά ἀπέχουν ἀπό τά εἰδωλόθυτα, τήν πορνεία, τή βρώση ζώων, πού εἶχαν σκοτωθεῖ μέ πνιγμό, καί τή βρώση αἵματος, ὡς ἐλάχιστες ἀπαιτήσεις πού ὄφειλαν νά τηροῦν τά μέλη τῆς Ἐκκλησίας.¹⁷³

Μέ τήν ὀλοκλήρωση τῶν ἐργασιῶν κατέγραψαν τίς ἀποφάσεις τους σέ ἐπιστολή καί μέ ἀντιπροσωπεῖα τῆς Συνόδου τήν ἔστειλαν στήν Ἀντιόχεια. Πράγματι, οἱ ἀπόστολοι Παῦλος καί Βαρνάβας, συνοδευόμενοι ἀπό τούς ἀποστόλους Ἰούδα καί Σίλα ἔφτασαν στήν πόλη καί ἀνακοίνωσαν τίς ἀποφάσεις σέ σύναξη ὄλων τῶν πιστῶν, οἱ ὁποῖοι χάρηκαν ιδιαίτερα μέ τίς εἰδήσεις, καθῶς τούς ἀπελευθέρωναν ἀπό τόν ἀσφυκτικό ἐναγκαλισμό μέ τόν ἰουδαϊσμό.

Οἱ ἀπόστολοι παρέμειναν γιά κάποιον χρονικό διάστημα στήν Ἀντιόχεια καί ἐν συνεχείᾳ ὁ ἀπ. Παῦλος καί ὁ ἀπ. Σίλας ξεκίνησαν γιά τή δεύτερη περιοδεία, ἐνῶ ὁ ἀπ. Βαρνάβας καί ὁ Ἰωάννης Μάρκος ἀπέπλευσαν γιά τήν Κύπρο.

Κατά τήν παραμονή τους στήν Ἀντιόχεια, μετά τήν Ἀποστολική Σύνοδο, συνέβη τό περιστατικό πού περιέγραψε ὁ ἀπ. Παῦλος στήν πρός Γαλάτας ἐπιστολή του (Γαλ. 2:11-14)¹⁷⁴. Σύμφωνα μέ τά στοιχεῖα πού

173. Περισσότερα στό ἐκτενές κείμενο τοῦ Βασιλείου Π. Στογιάννου, Ἡ Ἀποστολική Σύνοδος, *ΕΕΘΣΠΘ* 18 (1973): 29-218, καί στό Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 367-396.

174. Τό σημαντικότερο αὐτό περιστατικό, τό ὁποῖο κλείνει σέ πρώτη τουλάχιστον φάση τή συζήτηση πού ὀδήγησε στήν Ἀποστολική Σύνοδο, τή συνάφειά του, τά πρὶν ἀπό αὐτό καί

μᾶς παρέχει ἢ ἀναφορά τοῦ ἁπ. Παύλου ὁ ἁπ. Πέτρος ζήτησε ἀπό τούς ἐξ Ἰουδαίων πιστούς νά μὴν τρῶνε σέ κοινά τραπέζια μέ τούς ἐξ ἔθνῶν, ὥστε νά μὴν μολύνονται ἀπό τή συναναστροφή μέ (πρώην) ἔθνικούς καί νά συνεχίσουν νά τηροῦν τούς μωσαϊκούς καί λοιπούς διατροφικούς κανόνες, ὡς πιστοί καί εὐσεβεῖς Ἰουδαῖοι. Γιά νά τό θέσουμε ἀπλᾶ ὁ ἁπ. Πέτρος ἐνήργησε σάν νά πιστεue ὅτι τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας γιά νά σωθοῦν ἔπρεπε νά εἶναι σωστοί Ἰουδαῖοι τηρώντας πλήρως τόν μωσαϊκό Νόμο, καί, ὡς συμπλήρωμα κατά κάποιον τρόπο, νά τηροῦν, ὡς ἐπιπλέον ὑποχρέωση, καί τόν Νόμο τοῦ Χριστοῦ.

Ὁ ἁπ. Παῦλος πού θεωροῦσε ὅτι αὐτή ἡ προσέγγιση καί πρακτική ἐρχόταν σέ εὐθεία σύγκρουση μέ τήν ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου καί τήν ἀπόφαση τῆς Ἀποστολικῆς Συνόδου ἐπεσήμανε δημοσίως τό σφάλμα τοῦ ἁπ. Πέτρου, ἐνώπιον τῆς συνάξεως τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας, μέ ἔντονο καί ἀπολύτως σαφῆ τρόπο, ὁ ὁποῖος δέν ἀφηνε τό παραμικρό περιθώριο γιά ὑπεκφυγές καί πιθανό συμβιβασμό. Ὁ ἁπ. Πέτρος ἀνταποκρινόμενος θετικά (ἄν καί δέν γνωρίζουμε τήν ἀπάντησή του ἀπό τήν ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων καί τήν ἀπουσία

ὅσα τό ἀκολούθησαν, τή στάση τῶν Πατέρων ἀπέναντί του καί πολλά συναφῆ θέματα μελετᾶμε καί παρουσιάζουμε ἐκτενῶς στή διδακτορική μας διατριβή μέ τίτλο *Πέτρος καί Παῦλος στήν Ἀντιόχεια. Ἱστορική καί ἐρμηνευτική προσέγγιση*, ἡ ὁποία κατετέθη καί ἐκρίθη τό 2011 καί ἐξεδόθη ὡς παράρτημα στό περιοδικό τῶν ἐν Δωδεκανήσῳ Ἱερῶν Μητροπόλεων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου (*Δωδεκάνησος*, περίοδος Α', ἔτος Γ', τ. ΚΑ', Ἰούλιος-Δεκέμβριος 2018). Ἐκτιμᾶμε δέ ὅτι τό περιστάτικό θά πρέπει νά τοποθετηθεῖ ἀνάμεσα στά γεγονότα πού περιγράφονται στόν στίχο Πρ. 15:35 (Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 359-365).

ὅποιουδήποτε διαχωρισμοῦ στόν χῶρο τῆς Ἐκκλησίας συμπεραίνουμε ὅτι ἀντελήφθη τό ἀτόπημά του) διέσωσε ἀρραγῆ τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, ἐνώ ἡ στάση τοῦ ἀπ. Παύλου διατήρησε ἀλώβητη τήν ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου.

Ἡ μελέτη τῆς Ἀποστολικῆς Συνόδου καί τοῦ περιστατικοῦ πού συνέβη, λίγους μῆνες μετά τήν ὀλοκλήρωσή της, στήν Ἀντιόχεια προσφέρει σημαντικά, ἄκρως ἀπαραίτητα, στοιχεῖα γιά νά ἀντιληφθοῦμε τή στάση τῆς Ἐκκλησίας ἀπέναντι στό ζήτημα τῆς σωτηρίας, μά καί ἐν γένει ἀπέναντι στά ἐσχατολογικά θέματα. Ἡ Ἐκκλησία δέν ἔχει κάποια αὐθεντία, ἡ ὁποία νά ἐκδίδει *ex cathedra* ἀποφάσεις οὔτε ἄν ὅταν οἱ πιστοί παρασύρονται ἀπό εὐσεβεῖς ἀστοχίες καί ἀχρείαστες ὑπερβολές.

Τέτοιες ἀστοχίες ἦταν μᾶλλον ἀναπόφευκτες σέ περιπτώσεις ὅπως αὐτές πού συζητᾶμε καί στίς ὁποῖες ὀδηγήθηκαν ἄνθρωποι πού, πρὶν κατηχηθοῦν, λάβουν τό Βάπτισμα καί γίνουν μέλη τῆς Ἐκκλησίας εἶχαν ζήσει πολλά χρόνια διδασκόμενοι τόν μωσαϊκό Νόμο, μαθαίνοντας ἐκπαιδευόμενοι μεθοδικά νά τηροῦν τίς ἐκατοντάδες διατάξεις του πού ἐπηρέαζαν σέ πολύ μεγάλο βαθμό τήν καθημερινότητά τους.

Σέ κάθε πρόβλημα, ἀμφισβήτηση ἢ ἔνταση ἡ Ἐκκλησία ἀκολουθοῦσε, καί συνεχίζει νά τό πράττει, συγκεκριμένη διαδικασία: συζήτηση τοῦ προβλήματος σέ τοπικό ἐπίπεδο παράλληλα μέ προσευχή στόν Θεό, ὥστε νά δεχθεῖ τόν ἀπαραίτητο φωτισμό πού θά ὀδηγήσει σέ ἐπίλυση. Ἐάν δέν λυνόταν τό πρόβλημα προχωροῦσαν σέ σύγκληση τοπικῆς ἢ εὐρύτερης Συνόδου καί συνοδική λήψη ἀποφάσεως, γιά τήν ὁποία ἔπρεπε

νά ἐνημερωθοῦν σύντομα καί ἐναργῶς οἱ πιστοί. Τήν ἀπόφαση ὄφειλαν νά γνωρίζουν καλά ὥστε νά εἶναι σέ θέση νά τήν ἐφαρμόζουν σωστά¹⁷⁵.

Ἡ Ἐκκλησία συνεργάζεται, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, μέ τό Ἅγιο Πνεῦμα μέσα στήν ἱστορία γιά νά ἀντιμετωπισθοῦν σημαντικά θέματα ἐσχατολογικοῦ προσανατολισμοῦ, ὅπως π.χ. νά προσδιορισθοῦν κατά τό δυνατόν οἱ προϋποθέσεις πού ὀδηγοῦν στή σωτηρία. Οἱ ἐκκλησιαστικές θέσεις διαμορφώνονται μέ συγκεκριμένη διαδικασία, ἡ ὁποία ὀδηγεῖ σέ συγκεκριμένες ἀποφάσεις. Σήμερα ἴσως εἶναι δύσκολο νά καταλάβουμε τήν ἀγωνία καί τήν ἔνταση πού προκαλοῦσαν ἀνάμεσα στούς πιστούς ζητήματα ὅπως αὐτό πού τίθεται στό χωρίο Πράξεων 15:1. Σήμερα, πού πλέον ἔχουν ξεκαθαρίσει ὅλα τά σχετικά θέματα¹⁷⁶ καί δέν ἀνησυχούμε καθόλου μήπως κάποιος μᾶς ἐπιβάλλει τήν περιτομή γιά νά σωθοῦμε, ἡ ἀπόφαση τῆς Ἀποστολικῆς Συνόδου μᾶς φαίνεται αὐτονόητη καί, μᾶλλον, ἀντιμετωπίζουμε τήν Ἀποστολική Σύνοδο ὡς τυπικό στιγματίοτυπο τῶν Πράξεων πού ἀπλῶς «ντύνει» μέ μία

175. Ὀφείλουμε νά σημειώσουμε ὅτι τό συνοδικό σύστημα δέν ταυτίζεται ἀπολύτως μέ τό πλειοψηφικό, ὅπως τό γνωρίζουμε ἀπό τίς πολιτικές/πολιτειακές διαδικασίες. Ὑπάρχουν περιπτώσεις κατά τίς ὁποῖες ἡ ὀρθή θεολογικά ἀποψη μειοψηφεῖ. Γι' αὐτό παρατηροῦμε τό φαινόμενο νά ὑπάρχουν πολυπληθεῖς Σύνοδοι οἱ ἀποφάσεις τῶν ὁποίων δέν ἐξέφραζαν ὀρθά τήν πίστη τῆς Ἐκκλησίας καί γι' αὐτό δέν ἐνσωματώθηκαν στήν παράδοσή της.

176. Διαρκῶς, φυσικά, προκύπτουν νέα ζητήματα πού ἐπιζητοῦν νέες, στηριγμένες στήν ἐκκλησιαστική παράδοση, ἀπαντήσεις. Γιά τήν ἀντιμετώπισή τους ὀφείλουμε νά ἔχουμε σέ ἐργήγορη τά ἀντανακλαστικά μας καί νά διαθέτουμε ἰσχυρό θεολογικό ὄπλισμό ὥστε νά μπορούμε νά διακρίνομε τό οὐσιώδες καί ἀναγκαῖο ἀπό τό ἐπουσιώδες καί περιττό.

ώραία διήγηση τὴν ἀπόφαση. Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, δέν ἦταν ἔτσι τὰ πράγματα! Ὅπως δηλώνεται στίς Πράξεις, στὴν Ἀντιόχεια προκλήθηκε σοβαρὴ ἀναστάτωση καὶ ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμή ξεκίνησε ἔντονη συζήτηση, πού ἐξελίχθηκε σέ ἀντιπαράθεση καὶ ταραχὴ ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς: «γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης» (Πρ. 15:2). Ἀφοῦ δέν μπορούσαν νά καταλήξουν σέ κοινὰ ἀποδεκτὴ στάση ἔκαναν τό ταξίδι πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ πού διαρκοῦσε ἕναν μῆνα περίπου. Κατὰ τὴ διάρκειά του οἱ ἀπόστολοι δέν σταμάτησαν νά κηρύττουν καὶ νά κατηχοῦν στίς περιοχὲς ἀπὸ τίς ὁποῖες περνοῦσαν. Μόλις ἔφτασαν στὴν πόλη, δέν σταμάτησαν τὸν διάλογο καὶ τὴν ἀνταλλαγὴ ἀπόψεων. Ἡ συζήτηση, συνεχίσθηκε, καὶ μάλιστα σέ ἔντονο ρυθμό, μὲ κάποιους ἀπὸ τὴν αἵρεση τῶν Φαρισαίων, πού ὑποστήριζαν τὴν περιτομή.

Οἱ ἐπαφές τῶν ἐπισκεπτῶν ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια, τῶν ἀντιπάλων τους, πού ὑποστήριζαν τὴν περιτομή, καὶ τῶν ἀποστόλων, πού ἦταν στὴν Ἱερουσαλήμ, κορυφώθηκαν μὲ τὴν ἔναρξη τῆς Συνόδου, ἡ ὁποία οὔτε τελείωσε σέ μία ἡμέρα, οὔτε, προφανῶς, ἡ ἀνταλλαγὴ ἀπόψεων καὶ οἱ ἀγορεύσεις τῶν ὁμιλητῶν ἐξαντλήθηκαν στά περίπου δύο λεπτά κειμένου πού διασώζει ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς στίς Πράξεις¹⁷⁷. Δέν πρέπει νά λησμονοῦμε ὅτι ὅταν οἱ ἀπόστολοι ξεκίνησαν νά βαδίζουν πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ δέν γνώριζαν τὴν ἔκβαση τοῦ ταξιδιοῦ τους. Γι' αὐτὸ εἶναι πολὺ μεγάλη ἡ χαρὰ τῶν πιστῶν τῆς Ἀντιόχειας ὅταν οἱ ἀπεσταλμένοι τῆς Συνό-

177. Πρ. 15:7β-11 (ἡ ὁμιλία τοῦ ἀπ. Πέτρου διαρκεῖ λιγότερο ἀπὸ ἕνα λεπτό τῆς ὥρας), Πρ. 15:13β-21 (ἡ ὁμιλία τοῦ ἀγ. Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου διαρκεῖ ἕνα λεπτό τῆς ὥρας).

δου τούς διάβασαν τήν ἀπόφαση πού τούς ἐλευθέρωνε ἀπό τά βάρη καί τίς περιττές, πλέον, δεσμεύσεις τοῦ μωσαϊκοῦ Νόμου καί τῶν λοιπῶν νομικῶν διατάξεων, πού εἶχαν ἐπιβάλει οἱ διάφοροι μελετητές καί ἐρμηνευτές τοῦ Νόμου μέχρι ἐκείνη τήν ἐποχή¹⁷⁸.

Ἡ Ἐκκλησία, ὡς ἱστορικός θεσμός διαλέγεται μέ τό Ἅγιο Πνεῦμα γιά τόν τρόπο τῆς πορείας πρὸς τά ἔσχατα. Δέν ὑφίσταται προκαθορισμένη συνταγή οὔτε προϋπάρχον μοντέλο σωτηρίας. Ὁ στόχος, πάντοτε, εἶναι ἡ ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στόν Παράδεισο. Τό Ἅγιο Πνεῦμα φωτίζει καί καθοδηγεῖ, ἀλλά ἡ τελική ἀπόφαση λαμβάνεται ἀπό τούς πιστούς, ἀπό τήν Ἐκκλησία ἐν Συνόδῳ. Ἡ ἀπόφαση τῆς Συνόδου ἀξιολογεῖται ἀπό τόν ἀπ. Παῦλο στό περιστατικό τῆς Ἀντιόχειας (Γαλ. 2:11-14). Σέ αὐτό ὁ ἀπ. Πέτρος, πού ἦταν ξεκάθαρος στήν ἀγόρευσή του κατά τήν Ἀποστολική Σύνοδο, φαίνεται νά ἐπιλέγει, μᾶλλον ἀσυνείδητα, ἄλλον δρόμο γιά τή σωτηρία. Ὁ ἀπ. Παῦλος, στηριγμένος στήν ἀπόφαση τῆς Συνόδου, ἔχει τή δυνατότητα νά ἀνακαλέσει στήν τάξη, καί μάλιστα μέ ἔντονο τόνο, τόν συναπόστολό του καί, τελικά, νά διαφυλάξει τή ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τή βασική του ἔργοια, φροντίδα καί ἐπιδίωξη.

Τό σοβαρότατο, ἐκείνη τήν ἐποχή, πρόβλημα τῆς διενέργειας περιτομῆς (ὄχι ὡς ὑφισταμένης κατάστασης σέ πρῶν Ἰουδαίους πού προσῆλθαν στήν Ἐκκλησία, ἀλλά ὡς ἀναγκαίας προϋπόθεσης γιά τή σωτηρία) σέ ὅλους τούς πιστούς ἀντιμετωπίζεται μέ ἀναφορά στό Ἅγιο Πνεῦμα, μέ μεταξὺ τους συζήτηση, ἔντονη

178. Γ. Πατρώνου, *Ἑλληνισμός*: 35, 39-40, 72-73.

προσευχή καί συστηματική καλλιέργεια τῆς διαλεκτικῆς σχέσεως παρόντος καί μέλλοντος. Ἡ Ἐκκλησία δέν λειτουργεῖ μονολιθικά. Συνεχῶς ἀναπροσαρμόζει τή στάση της, ἀνάλογα μέ τά συνεχῶς ἀνανεούμενα δεδομένα. Μόνο ἔτσι ἡ ἐσχατολογική προοπτική της παραμένει ζῶσα καί ἐνεργῆ παρά τίς συνεχεῖς καί συχνά ἀπρόβλεπτες ἀνατροπές τῆς ἱστορικῆς της πορείας καί τά διαφοροτικά σέ κάθε ἐποχή προβλήματα τοῦ καθημερινοῦ βίου. Κι ὅταν λέμε ὅτι ἀναπροσαρμόζει τή στάση της ἐννοοῦμε ὅτι διαρκῶς ἐπικαιροποιεῖ τό μήνυμά της στό παρόν καί, παρά τά ἱστορικά προβλήματα, παραμένει ἀταλάντευτα προσανατολισμένη πρὸς τά ἔσχατα.

Αὐτό διαπιστώνεται σαφέστατα στήν Ἀποστολική Σύνοδο ἀπό τή χρήση ἐκ μέρους τοῦ ἁγ. Ἰακώβου τριῶν παλαιοδιαθηκικῶν περικοπῶν συνδυασμένων στό ἀκόλουθο χωρίο: «μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καί ἀνοικοδομήσω τήν σκηνήν Δαυὶδ τήν πεπτωκυῖαν καί τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καί ἀνορθώσω αὐτήν, ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν Κύριον, καί πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει Κύριος ὁ ποιῶν ταῦτα πάντα. γνωστὰ ἀπ' αἰῶνός ἐστι τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ»¹⁷⁹. Οἱ περικοπές αὐτές, πού ἔχουν προφανέστατο ἐσχατολογικό προσανατολισμό, εἶναι τό Ἱερεμίου 12:15¹⁸⁰, τό Ἀμώς 9:11-12¹⁸¹ καί

179. Πρ. 15:16-18. Πρβλ. Ἰ. Παναγοπούλου, *Θεός*: 42.

180. «καὶ ἔσται μετὰ τὸ ἐκβαλεῖν με αὐτούς ἐπιστρέψω καὶ ἐλεήσω αὐτούς καὶ κατοικιῶ αὐτούς, ἕκαστον εἰς τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ καὶ ἕκαστον εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ».

181. «ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἀναστήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ ἀνοικοδομήσω τὰ πεπτωκότα αὐτῆς καὶ τὰ

τό Ἡσαΐου 45:21¹⁸². Στή συνάφεια πού χρησιμοποιεῖ τά χωρία αὐτά ὁ ἅγ. Ἰάκωβος ὁ Ἀδελφόθεος οἱ προφητεῖες ὅχι ἀπλῶς διατηροῦν τήν ἐκκλησιολογική καί χριστολογική χροιά ἐσχατολογικῆς πληρώσεως πού ἔχουν στήν ἀρχική τους χρήση¹⁸³, ἀλλά αὐτή ἡ χροιά ὑπογραμμίζεται ὡς τό κυρίαρχο στοιχεῖο τῆς ὁμιλίας ἀποτελώντας τόν ἄξονα γύρω ἀπό τόν ὁποῖο αὐτή περιστρέφεται¹⁸⁴. Ἡ ἀνανοηματοδότηση τῶν ἐννοιῶν τῶν χωρίων ὑπό τό πρίσμα τῆς καινῆς ἐποχῆς πού ἔχει ἀνατελεῖ μετ' τήν Ἀνάσταση τοῦ Κυρίου ἀποτελεῖ τή βάση γιά τό συμπέρασμα τό ὁποῖο διατυπώνει ὁ Ἀδελφόθεος Ἰάκωβος στό τέλος τῆς ὁμιλίας του καί στό ὁποῖο στηρίζεται ἡ Σύνοδος γιά νά καταλήξει στήν ἀπόφασή της. Στηριγμένος σέ αὐτήν τήν ἀνανοηματοδότηση ὁδηγεῖται στό συμπέρασμα «διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν Θεὸν» (Πρ. 15:19), τό ὁποῖο προσθέτει ἕνα ἀκόμη στοιχεῖο στή διαλεκτική σχέση Θεοῦ καί ἀνθρώπων.

Ὁ ἅγ. Ἰάκωβος, ἐλεύθερα, ἀξιοποιώντας στοιχεῖα πού ἐντοπίζει στήν παράδοση τοῦ Ἰσραήλ, ὁδηγεῖται σέ λογικά συμπεράσματα πού ἐπιλύουν τό πρόβλημα. Ἡ κρίση του θά μπορούσε ἴσως νά εἶναι διαφορετική,

κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀναστήσω καὶ ἀνοικοδομήσω αὐτήν καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος, ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει Κύριος ὁ Θεὸς ὁ ποιῶν πάντα ταῦτα».

182. «εἰ ἀναγγελοῦσιν, ἐγγισάτωσαν, ἵνα γνῶσιν ἅμα τίς ἀκουστά ἐποίησε ταῦτα ἀπ' ἀρχῆς· τότε ἀνηγγέλη ὑμῖν· ἐγὼ ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ· δίκαιος καὶ σωτὴρ οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ».

183. Πρβλ. Ἱ. Παναγοπούλου, Θεός: 45.

184. Αποτελεῖ τό 40% τῆς ὁμιλίας του.

ἀλλά, πάντως, ἡ διαδικασία τῆς Συνόδου μέ τίς συζητήσεις καί τίς ὁμιλίες τῶν πρωταγωνιστῶν δείχνει τήν ἐλευθερία τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας νά ἀκολουθήσουν τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο δρόμο.

Προσωπική κρίση τοῦ ἁγ. Ἰακώβου, πού σύντομα θά υἰοθετηθεῖ ὡς ἀπόφαση τῆς Συνόδου, εἶναι ἡ ἀναγκαιότητα ἀποδέσμευσης ἀπό τούς περιορισμούς πού ἔθετε ὁ μωσαϊκός Νόμος καί ἡ κατανόηση τῆς στροφῆς πρὸς τά ἔθνη, ὅχι ἀπλῶς ὡς μία κίνηση εὐκαιριακῆς στρατηγικῆς γιά τήν ἀνάπτυξη καί ἐπέκταση τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά ὡς καίριο χαρακτηριστικό πού προσδιορίζει τήν ἐσχατολογική της πορεία. Μέ ἄλλα λόγια, ἐάν ἡ Ἐκκλησία παρέμενε προσκολλημένη στόν Νόμο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐσχατολογική ἐκπλήρωση δέν θά ἐρχόταν καί ἡ πορεία πρὸς τά ἔσχατα θά ἀναστελλόταν.

Ἡ ἐπιλογή αὐτή τοῦ ἁγ. Ἰακώβου, πού εἶναι σύμφωνη μέ τή διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ καί μέ τήν Παλαιά Διαθήκη, προκύπτει ὡς καρπός μίας πορείας συζητήσεων, διεργασιῶν καί ζυμώσεων καί δέν ἐπιβάλλεται ἄνωθεν. Εἶναι ἡ ἐνεργῆ καί οὐσιαστική συμβολή τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας στήν πρόοδο τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας. Εἶναι ἡ συνειδητή συναίνεση τῆς Ἐκκλησίας στά βήματα πού ἔκανε ὁ Θεός γιά νά ἐπιτύχει τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ ὀλοπρόθυμη ἀνταπόκρισή της στήν ὑποχρέωση νά ἀξιοποιήσει τήν ἐλευθερία πού τῆς παρέχει, ὡς ἀνεκτίμητο δῶρο, ὁ Θεός.

Στίς Πράξεις διαπιστώνουμε τή διαφοροποίηση τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τόν ἰουδαϊσμό σέ μία προοδευτική κίνηση ἀποδεσμεύσεως πού ἦταν ἀπό τήν πρώτη στιγμή

φανερή στίς ἐπιλογές τῶν ἀποστόλων καί τῶν πιστῶν, ἀλλά ἔλαβε τήν ὀριστική σφραγίδα στήν Ἀποστολική Σύνοδο. Ἡ Ἀποστολική Σύνοδος θεμελίωσε θεολογικά τήν ἱεραποστολή πρὸς τά ἔθνη, δίνοντάς της τήν ἀναγκαία ἐσχατολογική διάσταση, καί ἀπάντησε σέ ὄσους ἐπιχειροῦσαν νά συσχετίσουν τή σωτηρία μέ τήν τήρηση τοῦ Νόμου. Ἀπό τό σημεῖο αὐτό καί ἔπειτα ἡ ἐσχατολογική πορεία τῶν πιστῶν ἀποδεσμεύεται ἀπό τά βάρη τοῦ παρελθόντος καί σχετίζεται ἀποκλειστικά μέ τόν φωτισμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί τή συμμετοχή στά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας καί ὄχι μέ τήν τήρηση κανόνων. Παρά ταῦτα, εἶναι θλιβερή ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ σύνδεση σωτηρίας καί τηρήσεως κανόνων καί νομικῶν διατάξεων παραμένει (ὡς ἐκτροπή καί ὄχι ὡς θεολογία τῆς Ἐκκλησίας) ἰσχυρή μέχρι τίς ἡμέρες μας.¹⁸⁵ Δέν εἶναι λίγες οἱ περιπτώσεις πού οἱ πιστοί (ἀκόμη καί μέ τήν καθοδήγηση ἐπισκόπων καί ἱερέων) ἀσχολοῦνται μέ διάφορες ἀσήμαντες καί ἄσχετες μέ τήν οὐσία τῆς πνευματικῆς ζωῆς πρακτικές διατάξεις πού εἴτε εἶναι ἐσφαλμένες εἴτε εἶναι ἀνούσιες καί

185. Αθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 411. Διαβάζοντας τήν ἀπόφαση τῆς Συνόδου διαπιστώνουμε ὅτι δέν προτρέπει τοὺς πιστοὺς νά πράττουν κάποια πράγματα ἢ νά τηροῦν κάποιους κανόνες, ἀλλά τό ἀκριβῶς ἀντίθετο. Γιά νά δηλωθεῖ αὐτή ἡ στάση χρησιμοποιεῖται τό ρῆμα «ἀπέχεσθαι» καί μέ ἀπόλυτη λιτότητα ἀκολουθεῖται ἀπό ὅσα δέν πρέπει νά κάνουν πλέον οἱ πιστοί (Πρ. 15:29). Ἔτσι, θέτοντας τά ἐλάχιστα ὅρια ὧν πρέπει νά ἀποφεύγονται γιά νά ἐπιτευχθεῖ ἡ σωτηρία διατηρεῖται ἡ ἐλευθερία τους. Οἱ ἴδιοι πλέον διαλέγουν τί θά κάνουν γιά νά σωθοῦν καί τί ὄχι. Δέν τηροῦν παθητικά κανόνες, ὅπως συνέβαινε κατὰ τήν περίοδο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀλλά ἐπιλέγουν ἐνεργητικά τίς πράξεις πού θά τοὺς ὀδηγήσουν (χωρίς καμία αἰτιολογική βεβαιότητα καί ἐξασφάλιση φυσικά) στή σωτηρία.

ἔχουν προκύψει ἀπό τήν πηγαία εὐσέβεια καί τή λαϊκή θρησκευτικότητα. Αὐτές, ἂν καί δέν θά ἔπρεπε, σέ κάποιες περιπτώσεις ἀνυψώνονται σέ κριτήρια τῆς ἀληθείας καί προϋποθέσεις τῆς σωτηρίας.

8. Ὅραμα Τρωάδος (Πρ. 16:6-10)

Κατά τά πρῶτα στάδια τῆς δεύτερης ἱεραποστολικῆς περιοδείας ὁ ἅπ. Παῦλος καί ὁ ἀκόλουθος καί συνεργάτης του ἅπ. Σίλας ἀφοῦ περιηγήθηκαν τίς περιοχές τῆς Φρυγίας καί τῆς Γαλατίας ἐμποδίστηκαν νά κηρύξουν τό εὐαγγέλιο στήν ἐπαρχία τῆς Ἀσίας¹⁸⁶ «κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», ὅπως χαρακτηριστικά διαβάζουμε στό χωρίο Πράξεων 16:6.

Οἱ δύο ἀπόστολοι, κινούμενοι βόρεια καί ἀνατολικά στράφηκαν πρὸς τή Μυσία, ἀλλά «οὐκ εἶασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ» (Πρ. 16:7). Πράγματι, ὑπακούοντας καί πάλι στά νέα δεδομένα «παρελθόντες δὲ τὴν Μυσίαν κατέβησαν εἰς Τρωάδα» (Πρ. 16:8). Κι ἐκεῖ τοὺς περίμενε μία ἀκόμη ἔκπληξη. Καί πάλι ὁ Θεὸς τοὺς καθοδήγησε μέ ὄραμα ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸν ἅπ. Παῦλο μέ τά παρακάτω λόγια: «διαβάς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν» (Πρ. 16:9).

186. Σημαντικότερη ἐπαρχία μέ μεγάλο πλοῦτο. Ἀπλωνόταν στά μικρασιατικά παράλια καί εἶχε πρωτεύουσα τὴν Ἔφεσο. Φαίνεται ὅτι προχωρώντας συστηματικά καί ὀργανωμένα ὁ μεθοδικὸς ἅπ. Παῦλος πού εἶχε καλύψει σέ ἱκανοποιητικό βαθμὸ ἱεραποστολικά τίς περιοχές τῆς Κιλικίας, τῆς Λυκαονίας, τῆς Παμφιλίας, Φρυγίας καί τῆς Γαλατίας, σκόπευε νά συνεχίσει τὸν εὐαγγελισμό τῆς σημερινῆς Μικρᾶς Ἀσίας μέ τὴ δράση του στά δυτικά (περιοχὴ Λυδίας καί παράλια). Κι ἔπειτα, πιθανῶς θά συνέχιζε πρὸς τὰ βόρεια καί ἀνατολικά (περιοχές Μυσίας καί Βιθυνίας), ὥστε νά ὀλοκληρώσει τό ἔργο του στὴ Μικρὰ Ἀσία.

Ἡ ἀνταπόκρισή τους στήν ἄνωθεν ἐντολή εἶναι ἄμεση, καθώς ἀντιλαμβάνονται τό σχέδιο τοῦ Θεοῦ γιά ἄμεσο εὐαγγελισμό τῶν περιοχῶν τῆς Μακεδονίας. Γιά νά κάνουν πράξη τήν ἐκ Θεοῦ προτροπή ἀναζητοῦν τρόπο γιά νά μεταβοῦν στή μακεδονική ἀκτῆ, καθώς τά ταξίδια, καί μάλιστα τά θαλάσσια, δέν ἦταν καθόλου εὐκόλα οὔτε ἀσφαλῆ ἐκείνη τήν ἐποχή.

Σέ αὐτούς τούς πέντε στίχους διαπιστώνουμε σειρά ἀνατροπῶν. Αὐτές δέν ἐπηρέασαν μόνο τόν προγραμματισμό τῶν δύο ἀποστόλων ἀλλά κυρίως τήν ἱστορία τῆς Εὐρώπης καί τοῦ δυτικοῦ κόσμου γενικότερα. Τό Ἅγιο Πνεῦμα κατ' ἐπανάληψιν ἄλλαξε τήν πορεία καί τόν σχεδιασμό τοῦ ταδιξιοῦ τους. Σέ αὐτές τίς συνεχόμενες ἀνατροπές οἱ ἀπόστολοι ἀνταποκρίθηκαν μέ μεγάλη προθυμία καί σαφῆ συνείδηση τῆς σοβαρότητας τοῦ ἔργου πού εἶχαν ἀναλάβει. Τά ὁράματα πού δέχθηκαν ἔχουν μεγάλη σημασία γιά τήν κατανόηση τῆς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς τῆς ἱστορίας. Ὅλα κατατείνουν σέ ἕναν σκοπό: τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά γίνει πραγματικότητα παρά μόνο μέ συνεργασία Θεοῦ καί ἀνθρώπων. Οἱ ἀπόστολοι συναινοῦσαν ἐνσυνείδητα σέ αὐτήν τή συνεργασία μέ τίς ἱεραποστολικές ἐπιλογές καί τήν πρόθυμη ὑπακοή τους στό Ἅγιο Πνεῦμα. Δέν ὑπάκουαν τυφλά καί ἄβουλα σέ μία ἀνώτερη ἀπρόσωπη καί ἀποστασιοποιημένη δύναμη, ἀλλά θεωροῦσαν ὅτι «προσκέκληται ἡμᾶς ὁ Θεός εὐαγγελίσασθαι αὐτούς» (Πρ. 16:10), δηλαδή ἐνιωθάν προσκεκλημένοι ἀπό τόν Θεό στό ἔργο τοῦ εὐαγγελισμοῦ τῶν κατοίκων τῆς Μακεδονίας καί, ὅπως γνωρίζουμε, μία πρόσκληση μπορεῖ κάποιος νά τήν ἀποδεχθεῖ ἢ νά τήν ἀρνηθεῖ.

Δέν ἦταν ἄβουλα ὄργανα ἑνός πανίσχυρου ἐντολοδότη Θεοῦ, ὁ ὁποῖος τά μετακινουῖσε πότε ἀπό ἐδῶ καί πότε ἀπό ἐκεῖ, ἀλλά ὑπάκουαν, ἐν πλήρει συνειδήσει, στίς προτροπές Του γνωρίζοντας ὅτι γίνονται οἱ ἀπαραίτητοι συνεργάτες Του γιά τόν εὐαγγελισμό καί τή σωτηρία τοῦ κόσμου. Ἐχοντας ἐνστερνωθεῖ βαθιά μέσα τους αὐτήν τήν πραγματικότητα ὡς τρόπο καί στόχο τῆς ζωῆς τους, προσάρμοζαν μέ χαρά τίς ἐπιλογές καί τίς ἀποφάσεις τους ὥστε νά ὑπηρετοῦν τήν ἐπιτυχία τῆς.

9. Ἀπολογίες ἀπ. Παύλου

Ὁ ἀπ. Παῦλος, ἦταν ἕνας μορφωμένος καί καλλι-εργημένος ἰουδαῖος λόγιος πού πρὶν τήν κλήση του ἀπό τόν Θεό ἀνῆκε στήν αἵρεση τῶν φαρισαίων. Εἶχε σοβαρή κατάρτιση στά ζητήματα τοῦ Νόμου καί τῆς ἰουδαϊκῆς γραμματείας μέ σπουδές στήν Ταρσό, πού ἦταν ἡ γενέτειρά του, καί στήν Ἱερουσαλήμ, ὅπου μορφώθηκε μετεκπαιδευόμενος, κατά κάποιον τρόπο, κοντά στόν νομοδιδάσκαλο Γαμαλιήλ. Ἡ ἰουδαϊκή ἐκπαίδευση μέχρι τή μεταστροφή του τόν εἶχε διδάξει νά προσεγγίζει τήν ἱστορία βάσει μίας εὐθύγραμμης πορείας, στήν κατάληξη τῆς ὁποίας βρισκόταν ἡ ἐσχατολογική δικαίωση τοῦ Ἰσραήλ.

Καί μετά τήν εἴσοδό του στήν Ἐκκλησία, πού ἀκολούθησε τό ὄραμα τῆς Δαμασκοῦ, ἡ ἐσχατολογία ἀποτελεῖ βασικό στοιχεῖο τῆς θεολογίας του καί διατρέχει τή σκέψη καί τά κείμενά του ἀπελευθερωμένη, πλέον, ἀπό τήν ἰουδαϊκή ὀπτική. Ἀπό τό καθοριστικό σημεῖο τῆς μεταστροφῆς καί ἔπειτα, περνᾷ ἀπό τήν υἱοθέτη-

ση μίας, άποκαλυπτικῶν καταβολῶν καί έθνικιστικῆς προοπτικῆς, Ιουδαϊκῆς έσχατολογίας στήν κατανόηση τῆς έσχατολογίας από τήν όπτική τῆς χριστολογίας.¹⁸⁷

Ἡ προοπτική αὐτή, πού άπορρίπτει κάθε δυαλιστική καί διχαστική θεώρηση, διακρίνεται έναργῶς στίς άπολογίες του. Τό όραμα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ διαποτίζει, ζωογονεῖ καί συνεπαίρνει τήν ύπαρξη καί τή διδασκαλία του, ένῶ ἡ πραγματικότητα τῆς οὐράνιας Βασιλείας βρίσκει σέ άντιπαράθεση πρός τίς άρχές καί τίς έξουσίες τοῦ κόσμου τούτου.¹⁸⁸

α. Πρ. 16:37. Μέ μεγάλη παρρησία ό άπ. Παῦλος διαμαρτύρεται στούς άρχοντες τῶν Φιλίππων έπειδή, άν καί ἦταν ρωμαῖος πολίτης τόν έβαλαν, μαζί μέ τόν άπ. Σίλα, στή φυλακή καί στή συνέχεια, μετά τό περιστατικό τῆς έπισκέψεως τοῦ άγγέλου, προσπάθησαν νά τοῦ άπελευθερώσουν κρυφά.

Άπό τή στάση του αὐτήν διαπιστώνεται ἡ διαρκῆς άντιπαράθεση κόσμου καί Βασιλείας. Ὁ άπ. Παῦλος, ἴσως σέ αντίθεση μέ κάποιους άλλους άγίους, διαμαρτύρεται έντονα γιά τήν άδικία πού ύπέστη. Στό χωρίο αὐτό διακρίνεται ό σεβασμός του στόν νόμο, στήν εὐταξία καί τό ύψηλό αἶσθημα δικαιοσύνης πού τόν χαρακτήριζε, χωρίς όμως νά άπορρίπτει τή χάρη τοῦ Θεοῦ, ἡ όποία φωτίζει τήν ύπαρξή του.

Δέν έφυγε από τή φυλακή όταν τόν άπελευθέρωσε ό άγγελος Κυρίου (Πρ. 16:28), όπως προφανῶς έκείνη τῆ στιγμή τοῦ υπαγόρευσε ἡ συνείδησή του. Ταυτόχρονα, όμως, δέν έμεινε σιωπηλός άπέναντι στήν άδικία πού υπέστη, ως ρωμαῖος πολίτης.

187. Πρβλ. E. Loshe, *Θεολογία*: 160-161.

188. Γ. Πατρώνου, *Ιστορία*: 127, 237.

β. Πρ. 22:1-21. Σέ αὐτήν τήν ἐκτενῆ ὁμιλία πρὸς τοὺς κατοίκους τῆς Ἱερουσαλήμ ὁ ἅπ. Παῦλος ξεκινᾷ κάνοντας μέ ὑπερηφάνεια ἀναφορά στήν καταγωγή του καί, ἐν συνεχείᾳ, παρουσιάζει τήν ἱστορία τῆς ζωῆς του ἐστιάζοντας στά συγκλονιστικά γεγονότα τῆς μεταστροφῆς.

Ἰδιαιτέρο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὀλοκληρώνει (ἐν μέσῳ διαμαρτυριῶν τῶν παρισταμένων) τήν ὁμιλία του. Ἀναφέρεται στόν διάλογό του μέ τόν φανερωθέντα σέ αὐτόν Χριστό καί στή συμμετοχή του στόν λιθοβολισμό τοῦ ἁγίου Στεφάνου, ὑπογραμμίζοντας ὅτι συμφωνοῦσε μέ αὐτήν τήν πράξη. Ἐν καί δέν ἔριξε πέτρες, πρόσεχε τά ἐνδύματα αὐτῶν πού τό ἔκαναν, καθώς τά εἶχαν βγάλει γιά νά εἶναι ἐλεύθεροι στίς κινήσεις. Θέτει, δηλαδή ἐκουσίως καί εὐθαρσῶς τόν ἑαυτό του στή θέση τοῦ ἠθικοῦ αὐτουργοῦ χρησιμοποιώντας τήν πολύ δυνατή καί ἐκφραστική λέξη «συνευδοκῶν» (σύνθετο ρῆμα ἀπό τίς λέξεις σύν + εὐ + δοκῶ) πού δηλώνει αὐτόν πού συνειδητά συμφωνεῖ μέ κάτι.

Ἀμέσως μετά ἔρχεται ἡ ἀπάντηση τοῦ Χριστοῦ: «πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακράν ἐξαποστελῶ σε» (Πρ. 22:21), ἡ ὁποία ἀλλάζει πλήρως τά δεδομένα. Παρακάμπει κάθε δισταγμό, ἐνοχή καί τύψη τοῦ, μέχρι ἐκείνη τή στιγμή, διώκτη καί τοῦ ἀνοίγει μία προοπτική πού προφανῶς δέν θά μπορούσε ποτέ νά βάλει στό μυαλό του. Ἀπό διώκτης προσκαλεῖται νά γίνει καί γίνεται ἀπόστολος. Τοῦ ἀνατίθεται σημαντικότερο ἔργο καί, μάλιστα, ἄκρως ἰδιότυπο γιά εὐσεβῆ Ἰουδαῖο: ὁ εὐαγγελισμός τῶν ἐθνῶν. Ἐνώπιόν του ἀνοίγεται μία πραγματική πρόκληση, ἀλλά καί μία

ἐντυπωσιακή δυνατότητα δράσεως σέ μία ἀνεξάντλητη δεξαμενή ὑποψηφίων πιστῶν. Πράγματι, μέ μύριους κόπους καί ἀπερίγραπτα βάσανα ἀποδεικνύεται ἄξιος τῆς ἀποστολῆς του φθάνοντας μέχρι τήν Ἰσπανία (Ρωμ. 15:28), δηλαδή, κατά τίς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς, «ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς» (Πρ. 1:8), ὅπως ζήτησε ὁ Χριστός.

Μέ τή διαβεβαίωση τοῦ Χριστοῦ ὅτι θά τόν στείλει σέ μακρινούς λαούς, πού δέν ἦταν ἰουδαϊκῆς καταγωγῆς, ἀντιλαμβανόμαστε τίς πραγματικές διαστάσεις τοῦ ὁράματος: δέν πρόκειται ἀπλῶς γιά τή μεταστροφή ἑνός διώκτη καί τήν ἀνάσχεση τοῦ ἀντίθετου πρὸς τό εὐαγγέλιο ἔργου του. Πρόκειται γιά καθοριστική, ὀλοκληρωτική, ριζική ἀλλαγὴ πορείας, γιά στροφή 180 μοιρῶν, ὅπως λέμε. Αὐτός πού πρὶν ἐμπόδιζε τόν λόγο τοῦ Θεοῦ, τώρα θά τόν διαδώσει, αὐτός πού κυνηγοῦσε τοὺς πιστοὺς, τώρα θά τοὺς προστατεύει καί θά κυνηγηθεῖ ὁ ἴδιος. Αὐτός πού μέ προθυμία συμμετεῖχε σέ συζητήσεις ἐναντία στόν Χριστό, τώρα θά γίνει ὁ κατ' ἐξοχὴν κήρυκας Του. Αὐτός πού ξεκίνησε γιά νά ἐξαλείψει τό ὄνομά Του ἀπό τή Δαμασκό, τώρα θά τό φέρει ὡς τιμὴ καί ὄνειδος στά πέρατα τῆς οἰκουμένης.

Ἡ μεταστροφή τοῦ ἀπ. Παύλου ἔχει σαφέστατες ἐσχατολογικὲς διαστάσεις, οἱ ὁποῖες φαίνονται ὀλοκάθαρα στίς πράξεις του, στά κείμενά του καί στό ἔργο του. Ἡ οὐσία τοῦ γεγονότος τῆς μεταστροφῆς βρῖσκεται στό «πορεύου» πού τοῦ ζητᾶ ὁ Χριστός καί, φυσικά, στήν ἐνσυνείδητη ἀνταπόκρισή του σέ αὐτήν τήν πρόσκληση, ἢ ὁποῖα ἐπιβεβαιώνει, κατά τόν καλύτερο τρόπο, τήν ἀπαραίτητη συνεργασία Θεοῦ καί ἀνθρώπων στό ἔργο τῆς σωτηρίας καί ἀνακαινίσεως τοῦ κόσμου.

γ. Πρ. 23:1. Ὁ ἀπ. Παῦλος ἀπολογούμενος ἐνώπιον τοῦ Μεγάλου Συνεδρίου ξεκαθαρίζει μέ θάρρος ὅτι στέκεται ἀπέναντι στόν Θεό μέ ἀγαθή συνείδηση. Μάλιστα, αὐτή ἡ παρρησία του θεωρεῖται βλασφημία ἀπό τόν ἀρχιερέα Ἄνανία, ὁ ὁποῖος διέταξε νά τόν κτυπήσουν ὡς τιμωρία γιά αὐτά τά λόγια.

Ὁ ἀπ. Παῦλος, καί σέ αὐτήν τήν περίπτωση, ἐνῶ βρῖσκεται ἐνώπιον τοῦ Μεγάλου Συνεδρίου, ὑπογραμμίζει ὅτι συνειδητά καί μέ τή θέλησή του ὑπηρετεῖ τόν Θεό.

δ. Πρ. 26:1-32. Μία ἀκόμη ἐνδιαφέρουσα ἀπολογητική ὁμιλία τοῦ ἀπ. Παύλου εἶναι αὐτή πού ἐκφωνεῖ ἐνώπιον τοῦ Ἀγρίππα Β΄, πού ἔφερε τόν τίτλο τοῦ βασιλιᾶ, ἐξουσίαζε πολλά τμήματα τοῦ βασιλείου τοῦ Μεγάλου Ἡρώδη καί ἦταν τοποθετημένος στόν θρόνο ἀπό τούς Ρωμαίους, καί τοῦ ρωμαίου ἀξιωματοῦχου Φήστου, πού κατά τό διάστημα 59-62 μ.Χ. ἦταν ἑπαρχος τῆς Ἰουδαίας.

Ἀπό τά πολλά ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα τοῦ λόγου τοῦ ἀπ. Παύλου μπορούμε νά σχολιάσουμε τήν ἀναφορά του στήν ἐπαγγελία τοῦ Θεοῦ πρός τούς προπάτορες τοῦ Ἰσραήλ καί, κατ' ἐπέκταση, πρός ὅλους τούς Ἰσραηλίτες. Ὁ ἀπόστολος τονίζει «καί νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἔστηκα κρινόμενος, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενεῖα νύκτα καί ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι· περὶ ἧς ἐλπίδος ἐγκαλοῦμαι, βασιλεῦ [Ἀγρίππα], ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων» (Πρ. 26:6-7). Ἀπό τά λόγια του αὐτά ἀντιλαμβανόμαστε τή σπουδαιότητα τῶν ἐπαγγελιῶν γιά κάθε Ἰουδαῖο πού σεβόταν τήν καταγωγή καί τήν πίστη του. Βέβαια, τό σημαντικότερο στοιχεῖο τῶν ἐπαγγελιῶν, ἰδιαιτέρως γιά τούς

χριστιανούς, εἶναι ἡ ἐσχατολογική τους διάσταση καί-προοπτική. Εἶναι ἀδιαμφισβήτητο ὅτι ἡ ἀξία καί ἡ σημασία τους δέν ἔσβησε οὔτε χάθηκε μέ τήν ἔλευση τοῦ Μεσσία. Ἀντιθέτως, ἀπό τότε καί ἔπειτα, τό νόημα καί ἡ ἀξία τους διευρύνθηκε, ἔγινε πανανθρώπινη, οἰκουμενική. Μάλιστα, αὐτή ἡ πτυχή τους ἀξιοποιήθηκε διαχρονικά ἀπό τήν Ἐκκλησία.

Ἡ ἐκπλήρωση τῶν ἐπαγγελιῶν δέν θά εἶναι εὐκό-λη οὔτε ταχεία, κάτι πού γνωρίζει πολύ καλά ὁ ἀπ. Παῦλος. Ἡ παροχή τους ἀπό τόν Θεό μέ κλιμακούμενο τρόπο καί ἡ σταδιακή ἐκπλήρωσή τους, μέσα ἀπό σει-ρά ἱστορικῶν προβλημάτων καί προκλήσεων γιά τόν Ἰσραήλ, ταιριάζει μέ τήν εἰκόνα πολλῶν ὁμόκεντρων κύκλων, οἱ ὁποῖοι διαρκῶς διευρύνονται μεταφέροντας τόν εὐαγγελικό λόγο ὄλο καί πιά μακριά, πρός τίς ἐσχατιές τῆς οἰκουμένης πού μᾶς παρέχουν οἱ Πρά-ξεις γιά τήν πορεία, τήν πρόοδο καί τήν ἐξέλιξη τῆς ἱεραποστολῆς.¹⁸⁹

Ἡ σημασία τῶν ἐπαγγελιῶν δέν περιορίζεται μόνο στόν Ἀβραάμ ἢ, πολύ περισσότερο, στόν Ἰσραήλ. Θά ἐκπληρωθοῦν στίς ἔσχατες ἡμέρες (Πρ. 3:22-26) καί ἔχουν ἔντονα ἐσχατολογικό χαρακτήρα, ὁ ὁποῖος, οὐ-σιαστικά, δέν ἀπευθύνεται στόν Ἰσραήλ, ἀλλά στόν Νέο Λαό τοῦ Θεοῦ, δηλαδή στά μέλη τῆς Ἐκκλησίας.

189. Ἀνάλογη πορεία ἀκολουθεῖ ἡ ἱεραποστολική δράση τοῦ ἀπ. Παύλου καί τῶν ἄλλων ἀποστόλων καί ἡ σταδιακή ἐπέκταση τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ἀποτυπώνεται στίς Πράξεις καί στίς Ἐπι-στολές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ φράση «ὥστε με ἀπό Ἱερουσαλήμ καί κύκλω μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρω-κέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ» (Ρωμ. 15:19), ἡ ὁποία δείχνει τόν τρόπο πού σχεδίαζε καί ἐκτελοῦσε τίς ἱεραποστολικές του κινήσεις ὁ ἀπ. Παῦλος.

Στό πλαίσιο τῆς ἐκλογῆς καί τῆς ἔννοιας τοῦ ἐκλεκτοῦ Λαοῦ τοῦ Θεοῦ ἔχουμε τήν παράδοση τοῦ Νόμου, ὁ ὁποῖος προσδιορίζει ἐπακριβῶς, μέ πολλές λεπτομέρειες καί διατάξεις αὐτήν τή σχέση. Σκοπός τοῦ Νόμου, ὅπως ἐκφράστηκε μέ πλῆθος κανόνων καί ἐντολῶν, ἦταν ἡ ἀπολαβή ἐσχατολογικῆς ἀμοιβῆς λόγω τῆς τήρησης τῆς συμφωνημένης Διαθήκης καί τῆς συνεχοῦς ἐπαληθεύσεως τῶν ὄρων τῆς ἐξαγγελίας τῆς θείας ἐπαγγελίας.¹⁹⁰ Ἡ ἐκπλήρωση τῶν ἐπαγγελιῶν καί ἡ προσδοκία γιά θεία ἀνταπόδοση στό μέλλον ἦταν ἰσχυρό κίνητρο γιά ὑπακοή στόν Νόμο καί τήρηση τῶν διατάξεών του.¹⁹¹ Γι' αὐτό, ὅταν ἦρθε ὁ Χριστός καί ἔθεσε σέ νέα βάση τήν τήρησή του, ὅπως, ἐν συνεχείᾳ, ἔπραξε καί ἡ ἀποστολική Ἐκκλησία, ἡ ἀντίδραση ἐκ μέρους τῶν Ἰουδαίων ἦταν ἔντονη. Θεωροῦσαν ὅτι κινδυνεύει ἡ ἐκπλήρωση τῶν ἐπαγγελιῶν καί ὁ χαρακτήρας πού εἶχε ὁ Ἰσραήλ, ὡς ὁ ἐκλεκτός Λαός.

Ἡ ἀναφορά, κατά τό ὄραμα τῆς Δαμασκοῦ, στήν ἐσχατολογική ἀνακαίνιση τῆς γῆς (Ἠσ. 42:7, 16), στήν ὁποία ἀνταποκρίνεται μέ τά ἐξῆς λόγια «Ὅθεν βασιλεῦ Ἀγρίππα, οὐκ ἐγενόμην ἀπειθῆς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ» (Πρ. 26:19), δείχνει ὀλοκάθαρα τήν ἀταλάντευτη καί ἀπολύτως συνειδητή πρόθεσή του νά ἀκολουθήσει τήν ὁδὸ πού τοῦ ὑπέδειξε ὁ Χριστός καί νά γίνει ὄργανο τῆς Χάρης κηρύσσοντας τό ὄνομά Του ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν μέ μύριους κόπους, ἀπίστευτα βάσανα καί φοβερά προβλήματα. Πράγματι, αὐτό ἔπραξε γιά τριανταπέντε περίπου χρόνια, ἀνταποκρινόμενος στήν πρόσκληση τοῦ Χριστοῦ. Αὐτή ἡ φράση ὑπογραμμίζει

190. Γ. Πατρώνου, *Προσδοκίες*: 19.

191. Γ. Πατρώνου, *Προσδοκίες*: 34.

τό ὅτι ἐνιωθε ἢ γνῶριζε μέσα του ὅτι θά μπορούσε, ἐάν τό ἐπιθυμοῦσε, νά ἀρνηθεῖ νά ἀναλάβει τό δυσβάστακτο βάρος τῆς μεταστροφῆς καί τῆς μετατροπῆς του ἀπό διώκτη σέ φλογερό κήρυκα. Αὐτήν τήν προοπτική, πού συχνά ἐντυπωσιασμένοι ἀπό τό ὄραμα τῆς Δαμασκοῦ λησμονοῦμε, ἔρχεται νά τήν προβάλει καί νά μᾶς τήν θυμίσει ὁ ἴδιος ὁ ἀπόστολος λέγοντας «οὐκ ἐγενόμην ἀπειθής». Εἶναι σαφές δηλαδή, ὅσο καί ἂν μπορεῖ σήμερα πού γνωρίζουμε ὅτι ἡ ἀπίστευτη δράση του στηρίχθηκε στήν ἐμφάνιση τοῦ Χριστοῦ νά μᾶς φαίνεται παράλογο, παράδοξο ἢ ὑπερβολικό, ὅτι ὁ ἀπ. Παῦλος δέν εἶχε αὐτήν τήν ἐντύπωση ἀπό τήν οὐράνια ὄπτασία. Θεωροῦσε ὅτι μέ δεδομένη τήν ἐλευθερία πού ἐπιτρέπει ὁ Θεός σέ κάθε ἄνθρωπο καί στό πλαίσιο τῆς διαλεκτικῆς σχέσης πού διατηροῦμε μαζί Του (σχέση ἡ ὁποία τονίζεται στήν Ἁγία Γραφή) εἶχε τό ἀναφαίρετο δικαίωμα νά πεῖ «Ὅχι! Δέν ὑπακούω!», ἀλλά δέν τό ἔπραξε. Ἀντιθέτως, δέν ἔδειξε ἀπείθεια στό ὄραμα καί ἔγινε ὄργανο τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ.

10. Ὁ ἀπ. Παῦλος στή Ρώμη (Πρ. 28:17-31)

Μέ αὐτούς τούς τελευταίους στίχους τῶν Πράξεων πληροφοροῦμαστε ὅτι, μετά ἀπό συνεχεῖς ἀνατροπές, ὁ ἀπ. Παῦλος ἔφτασε στή Ρώμη ὡς ὑπόδικος. Παρά τή δύσκολη κατάσταση στήν ὁποία βρισκόταν, οἱ ἀδελφοί πού ζοῦσαν στήν πόλη τοῦ ἐπεφύλαξαν συγκινητικῆ καί θερμῆ ὑποδοχή.

Ὁ ἀπόστολος συνέχισε νά κηρύττει τόν λόγο τοῦ Θεοῦ καί ἔτσι συνεχῶς νέοι πιστοί εἰσέρχονταν στήν Ἐκκλησία. Σέ αὐτούς τούς στίχους ὁ εὐαγγ. Λουκάς

ἀναφέρει τή φράση «βασιλεία τοῦ Θεοῦ» δύο φορές (Πρ. 28:23 καί 28:31) θέλοντας νά τονίσει ὅτι αὐτή ἀποτελοῦσε τό κέντρο καί τόν στόχο τοῦ κηρύγματος τοῦ ἀπ. Παύλου. Σέ τελική ἀνάλυση, ὅλες οἱ προσπάθειές μας γιά νά εἶναι λυσιτελεῖς ὀφείλουν νά ἔχουν ὡς σκοπό νά ὀδηγηθοῦμε στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Αὐτό εἶναι ἐμφανεστάτο σέ ὀλόκληρο τό βιβλίο Πράξεις Ἀποστόλων, ἀλλά ὑπογραμμίζεται καί στό τέλος του, ὥστε αὐτή νά εἶναι ἡ τελική γεύση πού μένει στόν ἀναγνώστη καί νά τή διατηρήσει στόν νοῦ καί στήν καρδιά του ὡς πολύτιμη παρακαταθήκη καί σταθερό ὁδοδείκτη.

Γιά μία ἀκόμη φορά γίνεται ἀναφορά στήν προφητεία τοῦ πρ. Ἡσαΐου γιά τή γῆ στίς ἔσχατες ἡμέρες. Ἡ προφητεία αὐτή ἔχει πολλά καί ἐνδιαφέροντα ἐσχατολογικά στοιχεῖα. Πρόκειται γιά τό ἀπόσπασμα Ἡσαΐα 6:9-10 στό ὁποῖο ἀναφέρονται τά ἐξῆς: «καί εἶπεν πορευέσθι καί εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ ἀκοῆ ἀκούσετε καί οὐ μὴ συνῆτε καί βλέποντες βλέψετε καί οὐ μὴ ἴδῃτε· ἐπαχύνθη γάρ ἡ καρδιά τοῦ λαοῦ τούτου καί τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καί τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καί τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καί τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καί ἐπιστρέψωσιν καί ἰάσομαι αὐτούς». Ἡ ἐπικοινωνία Θεοῦ καί Λαοῦ γίνεται μέ ἐσχατολογική προοπτική. Ὁ Θεός ποτέ δέν λησμονεῖ τόν Λαό Του. Οὔτε κἂν ὅταν ὁ τελευταῖος Τόν βγάξει ἀπό τήν καρδιά του καί τόν ἀντικαθιστᾷ μέ ἄλλους θεούς. Ὁ προφήτης προειδοποιεῖ ὅτι θά νομίζουν πῶς τά μάτια καί τά αὐτιά τους θά εἶναι ἀνοικτά, ἀλλά στήν πραγματικότητα, ἐπειδὴ ἡ καρδιά τους ἔχει ἀπομακρυνθεῖ

άπό τόν άληθινό Θεό και τήν όδό Του, αυτό δέν θά συμβαίνει. Άντιθέτως, μέ τίς πράξεις και τίς έπιλογές τους θά άπομακρύνονται όλο και περισσότερο άπό τήν έσχατολογική έκπλήρωση.

Χαρακτηριστικές για τίς προθέσεις τους είναι άφ' ενός ή άναφορά «βαρέως ήκουσαν» (= άκουσαν βαριά, έκφραση πού χρησιμοποιείται και σήμερα: βαριακούω, δηλαδή δέν άκούω καλά) για τά αυτιά και «τους όφθαλμούς αυτών εκάμμυσαν», δηλαδή έκλεισαν σφιχτά τά μάτια τους για νά μή δοϋν. Ή άπομάκρυνσή τους άπό τόν δρόμο του Κυρίου και ή άποκοπή τους άπό τό θέλημά Του είναι σαφείς και άδιαμφισβήτητες. Ήφείλονται δέ στή σκλήρυνση τής καρδιάς τους και θεραπεύεται μόνο μέ έναν τρόπο: τήν έπιστροφή στην όδό πού τους έχει δείξει ό Θεός και τήν όποία έχει έτοιμάσει γι' αυτούς και τους άπογόνους τους. Ή συνειδητή έπιστροφή τους θά σημάνει και τή θεραπεία «και ίάσομαι αυτούς» και τήν έσχατολογική άποκατάσταση και άνόρθωση.

Έτσι, γίνεται σαφής ό προσανατολισμός του βιβλίου, του κηρύγματος του άπ. Παύλου, τής διδασκαλίας τής Έκκλησίας και τής καθημερινής ζωής των πιστών προς τά έσχατα και τήν έσχατολογική σωτηρία άνθρώπου και κόσμου. Ό λόγος του Θεού δέν είναι ήθικολογία, όπως ίσως κάποιιοι θά ήθελαν νά είναι. Πατά στέρρεα στην ιστορία και έξαγγέλει συνεχώς τή Βασιλεία του Θεού.

Πολλοί πιστοί άκουγαν τόν άπ. Παύλο νά κηρύττει και νά τους κατηχεϊ μέ τόν λόγο του Θεού. Συχνά, όταν διαβάζουμε άνάλογες διηγήσεις μένουμε μέ τήν εικόνα ότι ό έμπνευσμένος άποστολικός λόγος των

ἀποστόλων, καί ἐν προκειμένῳ τοῦ ἀπ. Παύλου, λειτουργοῦσε καταλυτικά γιά τό ἀκροατήριό του καί, ἀναπόφευκτα, τοὺς ἔπειθε ὅλους. Γιά μία ἀκόμη φορά ὅμως οἱ συγγραφεῖς τῆς Καινῆς Διαθήκης, στό χωρίο τοῦ ἐξετάζουμε ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς, δέν μᾶς δίνουν αὐτήν τήν εἰκόνα, πού ὅσο καί ἂν φαίνεται ὀρθή, στήν πραγματικότητα δέν εἶναι. Διαβάζουμε στόν στίχο Πράξεων 28:23 ὅτι ὁ ἀπ. Παῦλος μιλοῦσε στους συγκεντρωμένους γιά τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, τοὺς ἐξηγοῦσε τά σχετικά μέ τόν Χριστό, παρουσιάζοντας ἀναλυτικά τίς προφητεῖες ἀπό τά παλαιά χρόνια, τήν ἐποχή καί τόν Νόμο τοῦ Μωυσέως μέχρι τό κήρυγμα τῶν προφητῶν, μέ σκοπό νά δείξει στό ἀκροατήριό του ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἀναμενόμενος Μεσσίας καί ὅτι στό πρόσωπό Του ἐκπληρώνονται οἱ σχετικές προφητεῖες. Μάλιστα, ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ ἱερός συγγραφέας, ὁ ἀπόστολος τοὺς μιλοῦσε «ἀπό πρῶτῃ ἕως ἐσπέρας» (Πρ. 28:23) σέ μία ἐξαντλητική, ἀλλά καί ἄκρως ἐνδιαφέρουσα διαδικασία, καθῶς ἡ ἐπί σειρά ἐτῶν ἐκπαίδευσή του στίς Γραφές τοῦ Ἰσραήλ καί ἡ βαθιά γνώση τους, τόν καθιστοῦσε ἰδανικό καί εἰδικό ὁμιλητή στό θέμα. Ἡ βαθιά αὐτή γνώση ὀλοκληρώθηκε καί τελειώθηκε ἀπό τό ὄραμα πού ἄλλαξε τή ζωή του.

Παρά ταῦτα, ὅπως διαβάζουμε «οἱ μὲν ἐπέιθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν» (Πρ. 28:24). Αὐτό μᾶς προκαλεῖ κάποια ἐντύπωση, καθῶς συνήθως ἔχουμε στόν νοῦ μας μία ἰδανική εἰκόνα γιά τά πρῶτα χρόνια τῆς Ἐκκλησίας, γιά τήν ἀκλόνητη πίστη καί τήν θεοστήρικτη εὐσέβεια τῶν μελῶν της, γιά τή ἄριστη σχέση τους μέ τοὺς ἀποστόλους καί πολλά ἄλλα στοιχεῖα καί δεδομένα. Στήν πραγματικότητα τά πράγματα δέν

ἦταν ιδανικά. Ὑπῆρχε μεγάλη πίστη, εὐσέβεια, μεταξύ τους ἀγάπη, κοινοκτημοσύνη, κοινά γεύματα, ἀλλά καί μεγαλύτερα ἢ μικρότερα προβλήματα. Προσπάθειες νά ἐξαπατήσουν ὁ ἓνας τόν ἄλλο, διακρίσεις στά κοινά γεύματα, ἀντιπαραθέσεις ἀνάμεσα στούς ἀποστόλους, ἐκλογή τοῦ παρόντος αἰῶνος ἀπό κάποιους καί ἐγκατάλειψη τῶν στόχων τους, παροξυσμοί γιά τήν τακτική τῆς ἱεραποστολῆς, ὑποτίμηση κάποιων (ἀκόμη καί ἀποστόλων) ἀπό ἄλλα μέλη τῆς Ἐκκλησίας καί διάφορα ἄλλα προβλήματα. Τό ἐντυπωσιακό ὅμως εἶναι ὅτι ἡ Καινή Διαθήκη δέν κρύβει αὐτά τά προβλήματα. Ἡ Ἐκκλησία δέν εἶχε, οὔτε ἔχει, τήν τάση νά ὠραιοποιεῖ καί νά ἐξιδανικεῖ κάποια ἐποχή, ὅπως ἄκριτα κάνουμε ἐμεῖς σήμερα. Φυσικά, καί αὐτό πρέπει νά μᾶς προβληματίσει, τά τότε μέλη τῆς Ἐκκλησίας, καθῶς εἶχαν μεταστραφεῖ στόν χριστιανισμό περισσότερο ἢ λιγότερο συνειδητά καί εἶχαν σχεδόν στό σύνολό τους βαπτισθεῖ μέ δική τους ἐπιλογή σέ μεγάλη ἡλικία, ζοῦσαν ἐντονώτερα τή συμμετοχή τους στό σῶμα της. Σέ πολλές περιπτώσεις, μᾶλλον στίς περισσότερες, τό χαρακτηριστικό τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς κυριαρχοῦσε στήν καθημερινότητά τους. Ἡ συμμετοχή στά τῆς Ἐκκλησίας ἔδινε νόημα στή ζωή τους. Ἡ κοινή ζωή στά πλαίσια τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας δέν ἦταν ἓνα πάρεργο ἢ μία εὐσεβῆς συνήθεια τῆς Κυριακῆς ἢ τῶν Χριστουγέννων καί τοῦ Πάσχα. Παρόλα αὐτά, διαπιστώνουμε ὅτι οἱ πιστοί τῆς Ρώμης ἀκοῦν τόν ἀπ. Παῦλο, ἴσως τόν σημαντικότερο κήρυκα τῆς ἀποστολικῆς, καί ὄχι μόνο, ἐποχῆς καί τηροῦν μία κριτική, θά λέγαμε, στάση ἀπέναντί του: κάποιοι τόν πίστευαν καί κάποιοι ὄχι, δείχνοντας ἀπιστία στά λόγια του.

Αὐτή καί μόνο ἡ φράση δείχνει τί σημαίνει Ἐκκλησία καί ποιά εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας πού ἔχει κάθε μέλος τῆς. Μάλιστα, τότε, ὅπως προείπαμε, τό ἀκροατήριο (σέ κάποιον βαθμό) ἦταν πιά ἐνημερωμένο, πιά συνειδητοποιημένο καί περισσότερο ξεκάθαρο στίς σχετικές ἀπόψεις. Κι ὅμως, ὑπῆρχαν κάποιοι πού δέν πίστευαν τήν ἀναλυτική παρουσίαση πού ἔκανε πρὸς αὐτούς ὁ ἀπόστολος καί ἡ ὁποία, γιά νά εἶμαστε εἰλικρινεῖς, πολύ θά θέλαμε νά εἶχε καταγραφεῖ καί νά εἶχε φθάσει μέχρι τίς ἡμέρες μας...

Αὐτή ἡ στάση τῆς πρώτης Ἐκκλησίας, ὅπως ἐπίσης τοῦ ἀπ. Παύλου καί τοῦ εὐαγγ. Λουκᾶ, δέν μπορεῖ παρά νά φέρει στόν νοῦ μας τή στάση πολλῶν κηρῶν, κληρικῶν καί λαϊκῶν, θεολόγων στήν ἐκπαίδευση καί διδασκόντων στά κατηχητικά σχολεῖα τῆς Ἐκκλησίας καί ὁ ἀπολύτως ἀρνητικός τρόπος πού, σέ κάποιες περιπτώσεις, ἀντιμετωπίζουν, ἀκόμη καί σήμερα, τήν παραμικρή ἀντίθεση καί ἔκφραση διαφωνίας πρὸς τίς θέσεις καί τίς ἀναλύσεις πού κάνουν. Εἶναι σύνηθες φαινόμενο, ἡ διατύπωση ἀμφιβολίας ἢ ἀντίθετης γνώμης, νά θεωρεῖται ὡς μείζον ζήτημα ἀπιστίας ἢ ἀκόμη καί ἐπίθεση κατά τῆς Ἐκκλησίας ἢ τοῦ διδάσκοντος. Αὐτός πού διατύπωσε τή διαφωνία/ἀντίθεση στοχοποιεῖται, γίνεται προσπάθεια νά πεισθεῖ γιά τό λάθος του καί πιέζεται νά τό παραδεχθεῖ, γιά νά ἀποκατασταθεῖ ἡ ἐπιθυμητή «εὐταξία» καί ἡ «ἡρεμία»...

Διαβάζοντας τόν 24ο στίχο τοῦ 28ου κεφαλαίου τῶν Πράξεων ἀντιλαμβανόμαστε ὀλοκάθαρα τή διαλεκτική σχέση ἀνθρώπου/πιστοῦ μέ τόν Θεό καί πειθόμαστε ὅτι ὁ πλέον κατάλληλος καί δημιουργικός χῶρος γι' αὐτόν τόν διάλογο εἶναι ἡ Ἐκκλησία.

Γ. Ἐκκλησία: *χῶρος διαλόγου Θεοῦ-Ἀνθρώπου
στόν δρόμο γιά τά ἔσχατα*

Ἀπό τίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνα, ὅπως ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει, ἔγινε στροφή πρὸς τά ἐσχατολογικά θέματα. Ἡ στροφή αὐτή εἶχε τεράστιο θεολογικό ἐνδιαφέρον καί ὀδήγησε σέ πολλές πρωτότυπες προσεγγίσεις πού ἔριξαν φῶς σέ πληθος συναφῶν ζητημάτων προβάλλοντας μέ ἐπιτυχία τόν κομβικό ρόλο τῆς ἐσχατολογίας γιά τή χριστιανική ζωή καί πνευματικότητα.

Ὁ O. Cullmann θέλοντας νά τονίσει τή σχέση τῆς ἱστορίας μέ τήν ἐσχατολογία καί νά ἀναδείξει τόν μεταξὺ τους σύνδεσμο μίλησε γιά τήν ἔνταση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στό «ἤδη» καί στό «ὄχι ἀκόμη». Σημαντική γιά νά κατανοήσουμε αὐτό πού ζεῖ ἡ Ἐκκλησία, εἶναι ἡ ρήση τοῦ ἀπ. Παύλου «*ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας*» (Β΄ Κορ. 6:2), ἡ ὁποία ὑπογραμμίζει τή σημασία τοῦ «νῦν» γιά τήν ὑπόθεση τῆς ἐσχατολογικῆς τελειώσεως τοῦ κόσμου καί τῆ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου.¹⁹² Μέ τή φράση αὐτήν ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι ἤδη (ἀπό τώρα) ἔχει ξεκινήσει ἡ πορεία τῆς σωτηρίας, καί δέν χρειάζεται νά περιμένουμε τόν μέλλοντα αἰῶνα. Σέ ἀντίθεση μέ τή διδασκαλία τοῦ O. Cullmann ἀπουσιάζει ἡ ἔνταση ἀνάμεσα στήν ἔναρξη τῆς πορείας καί στήν ὀλοκλήρωσή της, καθὼς, κατὰ τόν ἀπ. Παῦλο, ἤδη ἔχουν τεθεῖ οἱ βάσεις καί οἱ προϋποθέσεις της. Ἰσχύει αὐτό πού λέμε στήν καθομιλουμένη «τό νερό ἔχει μπεῖ στό αὐλάκι...» καί συνεπῶς, ἡ ἔνταση, μέ τόν τρόπο πού

192. Γ. Πατρώνου, *Προσδοκίες*: 28.

τήν κατανοεῖ ὁ Ο. Cullmann, εἶναι πλέον περιττή καί ἐντελῶς ἀχρείαστη.

Στήν πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τή θέωση ἔχουμε σύνθεση ἱστορικῶν χαρισματικῶν λειτουργιῶν καί ἐσχατολογικῶν δωρεῶν.¹⁹³ Αὐτό ἔχει βαρύνουσα σημασία στήν προσπάθεια νά κατανοήσουμε τή θέση τοῦ ἀνθρώπου στό σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας καί νά ἀξιολογήσουμε ὀρθῶς τή δική του συνεισφορά.

Ἄν καί συχνά νομίζουμε ὅτι γιά ὅλα ἀποφασίζει ὁ Θεός καί ὁ ἄνθρωπος ἀκολουθεῖ, στήν Ἁγία Γραφή διαπιστώνουμε ὅτι στήν πραγματικότητα ἡ σχέση εἶναι διαλεκτική μέ τήν ἔννοια ὅτι ἀπαιτεῖται ἡ συμφωνία καί ἡ συνεργασία τοῦ ἀνθρώπου. Τή σπουδαιότητα τῆς ἱστορικῆς χαρισματικῆς λειτουργίας τοῦ πιστοῦ συναντοῦν καί ζωογονοῦν οἱ ἐσχατολογικές δωρεές δημιουργώντας ἓνα νῦν πού συμπλέκεται μέ τό ἀεὶ τῆς αἰωνιότητος τοῦ Θεοῦ.

Πολύ ὠραία περιγράφει αὐτήν τή σχέση ὁ ἀπ. Παῦλος στήν Β΄ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή ὅπου σημειώνει τά ἑξῆς: «Συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς» (Β΄ Κορ. 6:1). Ἀφοῦ εἴμαστε συνεργάτες τοῦ Θεοῦ, ἄς παρακαλοῦμε νά μὴν χάσει τὸν στόχο τῆς ἡ Χάρη πού δεχθήκαμε. Ἄς προσπαθοῦμε, δηλαδή, νά κάνουμε πράξη τό ἔργο τῆς συνεργασίας μέ τὸν Θεό διότι τώρα (στό ἱστορικό παρόν) εἶναι ἡ κατάλληλη καί εὐλογημένη ὥρα.¹⁹⁴

193. Γ. Πατρώνου, *Θέωση*: 67.

194. Ἐνδιαφέρουσα καί ἀπολύτως συναφής μέ αὐτές τίς ἀναφορές εἶναι ἡ μεταπτυχιακὴ ἐργασία τοῦ δρος Γρηγορίου Ἀναγνωστοπούλου μέ τίτλο «Ἐσχατολογία τοῦ Θεοῦ γὰρ ἐσμέν συνεργοί».

Ὅφείλουμε νά μήν φέρνουμε ἐμπόδια, ἀλλά νά ἀγωνιζόμαστε μέ κάθε τρόπο νά εἶμαστε διάκονοι καί συνεργάτες τοῦ Θεοῦ, ὥστε νά μήν πάει χαμένος ὁ κόπος μας (Β' Κορ. 6:3-4). «Ἐν δυνάμει Θεοῦ» καί μέ τή δική μας προσπάθεια κάθε στιγμή ὁ κόσμος μας, πού μέσα στήν ἐκκλησία προγεύεται τή Χάρη καί τά ἀγαθά τῆς Βασιλείας, θά γίνει τελικά Βασιλεία τοῦ Θεοῦ καί θά γευθοῦμε τά ἀγαθά τῆς στήν πληρότητά τους.

Ἡ σύνδεση ἱστορίας-ἐσχατολογίας φαίνεται ὀλοκάθαρα στήν Ἐκκλησία, μία ἱστορική πραγματικότητα πού συνεστήθη ἐντός τῆς ἱστορίας μά δέν ἐξαντλεῖται στά ὅριά της. Τά ἔσχατα προσδιορίζουν τήν ἰδιαίτερη ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας ἐμπνέοντας τήν πορεία της πρὸς αὐτά.¹⁹⁵ Ἡ Ἐκκλησία εἶναι φορέας ἀληθείας («τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου», ὅπως τονίζει ὁ ἀπ. Παῦλος στήν πρὸς Γαλάτας, στ. 2:5 καί 2:14) ἀλλά μέ διαφορετική ἔννοια ἀπό τήν κλασική ἑλληνική φιλοσοφία, στήν ὁποία ἡ χρήση τοῦ ὅρου ἀλήθεια σήμαινε τήν κατάσταση τῆς μὴ λήθης (ἐτυμολογία ἀπό τό «α» στερητικό + «λήθη») καί σαφῶς σχετιζόταν μέ τό παρελθόν (νά μή λησμονήσω κάτι ἀπό τό παρελθόν). Στήν Ἐκκλησία, ἀντιθέτως, ἡ ἀλήθεια σχετίζεται μέ τό μέλλον, μέ τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὡς τήν καθ' ἑαυτήν ἀλήθεια. Ἡ ἔννοια αὐτή πού ἔρχεται ἀπό τό μέλλον θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι συνδυάζεται μέ τήν κλασική ἔννοια τῆς μὴ λήθης τοῦ Θεοῦ, τῆς δημιουργίας ἰσχυροῦ δεσμοῦ μέ Αὐτόν καί τό εὐαγγέλιό Του.¹⁹⁶

Ἡ ἔννοια τῆς συνεργίας στόν Ἀπ. Παῦλο καί ἡ σύνδεση μέ τήν Βιβλική καί τήν Πατερική παράδοση», (ΕΑΠ, Γενεύη 2019).

195. Ν. Ἀσπρούλη, *Ἐσχατα*: 521.

196. Προβλ. Π. Βασιλειάδης, *Ἐσχατολογία*: 51.

Ἡ ἀναμφισβήτητη ἱστορική βάση τοῦ Χριστιανισμοῦ εἶναι προαπαιτούμενο γιά τή συνεργασία Θεοῦ καί ἀνθρώπου. Δέν εἶναι δυνατό νά φανταστοῦμε ἕναν Χριστιανισμό ξένο πρὸς τήν ἱστορική πραγματικότητα καί ἀποκομμένο ἀπό αὐτήν. Ἀντιστοίχως, εἶναι ἀδύνατο νά φανταστοῦμε ἕναν Χριστιανισμό περιορισμένο στήν ἱστορία, δίχως ἐσχατολογική προοπτική.¹⁹⁷

Τά διαδραματιζόμενα γεγονότα μέσα στήν ἱστορία δέν εἶναι ἀποτέλεσμα ἀνθρώπινης πρωτοβουλίας ἢ φυσικῶν νόμων.¹⁹⁸ Ἡ πρωτοβουλία ἀποτελεῖ προνόμιο τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος δημιουργεῖ τόν κόσμον καί θέτει τούς κανόνες τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν ἐκεῖνος τούς παραβαίνει, ὁ Θεός ἀθόρυβα καί διακριτικά θέτει σέ κίνηση τό σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας, ὥστε ὁ ἄνθρωπος, κάνοντας χρήση τῶν κανόνων ἐλευθερίας, νά Τόν ξαναβρεῖ καί νά Τόν γνωρίσει καί πάλι. Ἔτσι, σέ τελική ἀνάλυση, ἡ σωτηρία εἶναι διαδικασία πού σχετίζεται μέ τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου καί τή θέση του ἀπέναντι στήν ἐσχατολογική τελείωση.

Αὐτό διακρίνεται ἐναργέστατα στίς Πράξεις, ὅπου συναντᾶμε μία δυναμική Ἐκκλησία πού προϋποθέτει ἱστορική καί ἐσχατολογική διάσταση.¹⁹⁹ Ἡ Ἐκκλησία τῶν Πράξεων εἶναι δυναμική διότι στρέφεται συνειδητοποιημένη, μέ προσήλωση καί ἐσωτερικό παλμό, πρὸς τόν εὐαγγελισμό ὁλόκληρου τοῦ κόσμου, ἀλλά

197. Πάντως, στήν ἐκκλησιαστική ἱστορία συναντᾶμε αἱρέσεις πού ὑποστήριξαν αὐτές τίς διαστροφές τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου εἴτε προσπαθώντας νά τόν πνευματοποιήσουν, ἀποσυνδέοντάς τον ἀπό τήν ἱστορική του διάσταση, εἴτε ἀντιθέτως νά τόν ἐγκλωβίσουν ἀσφυκτικά σέ αὐτήν.

198. Ἰ. Παναγοπούλου, *Υπόμνημα*: 24.

199. Ἰ. Παναγοπούλου, *Υπόμνημα*: 25.

καί διότι τό πράττει μέ τό βλέμμα στραμμένο πρός τά ἔσχατα. Γνωρίζει καί συναισθάνεται ἀπολύτως ὅτι ὅταν ἀσκεῖ ἱεραποστολή δέν τό κάνει γιά νά αὐξήσει τά μέλη της, νά δυναμώσει, νά ἀποκτήσει λόγο καί ἰσχυρότερη παρουσία ἢ ὅτιδῆποτε ἄλλο. Τό κάνει γιά νά σώσει τούς προσδεχόμενους τό βάπτισμα καί νά μεταμορφώσει τόν κόσμο σέ ἔσχατολογική Βασιλεία. Γι' αὐτό, οἱ διωγμοί καί τά προβλήματα δέν ἀποτελοῦν αἰτία γιά νά ἀμφισβητηθεῖ ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ, ἀλλά γιά νά ἐπιβεβαιωθεῖ.

Ἡ ἔσχατολογία νοηματοδοτεῖται μόνο μέσα στήν ἱστορία κι ἡ νοηματοδότηση αὐτή δέν θά ἦταν δυνατό νά λειτουργήσει δίχως τή συνειδητή καί πρόθυμη συνεργασία τοῦ ἀνθρώπου. Ἄν διαγράψουμε τή συνεργασία αὐτή ἡ ἱστορία ἀπαξιώνεται καί ἀποδυναμώνεται, ἐνῶ ἡ ἔσχατολογία ἐκφυλίζεται σέ ἀνούσια μεταφυσική προσδοκία, οὐτοπική καί χωρίς κάποια οὐσιαστική προσφορά καί ἀξία γιά τόν ἄνθρωπο. Αὐτό στερεῖ τήν ἐλευθερία του σάν νά μὴν τοῦ τήν εἶχε προσφέρει ποτέ ὁ Θεός. Θά ἦταν σάν νά εἶχαμε Ἀδάμ καί Εὐά δημιουργημένους ἀπό τόν Θεό, ἀλλά δίχως τή δυνατότητα νά Τόν ἀπορρίψουν. Σάν νά ἦταν ἀκουσίως καί αἰωνίως δεμένοι ἀναπότρεπτα μαζί Του. Σέ τί θά διέφεραν ἀπό τά ἄλογα ὄντα;

Κάθε πιστός εἶναι οὐσιαστικά καί ἐνεργητικά μέτοχος στήν ὑπόθεση τῆς διάδοσης καί ἐγκαθίδρυσης τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο μας.²⁰⁰ Ἡ πορεία πρός τά ἔσχατα δέν προχωρᾷ ἐρήμην ἢ ἐν ἀγνοίᾳ του²⁰¹

200. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 157.

201. Ἀπό τήν ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ καί ἐξῆς ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει ποιὰ εἶναι ἡ πορεία καί ἡ προοπτική τοῦ κόσμου.

ἀλλά μέ πρωτοβουλία τοῦ Θεοῦ καί τή συναίνεση καί τή σύμπραξη τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ συμπόρευση αὐτή ἐπιτυγχάνεται μέ τόν φωτισμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, βασικός ρόλος τοῦ ὁποίου εἶναι νά εἰσάγει τά ἔσχατα στήν ἱστορία, ὅπως διαπιστώνεται καί ἀπό τήν ἔκχυσή του κατά τήν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς (Πρ. 2:17). Εἰσερχόμενο στήν ἱστορία, ὅπως διαβάζουμε στίς Πράξεις, πνέει ὡς βίαιος, μά ζωογόνος, ἄνεμος πού ἀλλάζει τά πάντα. Καταργεῖ κάθε τί παλαιό (μωσαϊκό Νόμο, παλαιές θρησκευτικές ἀντιλήψεις πού ἀπαιτοῦσαν αἱματηρές θυσίες καί τοπικά ἐντοπισμένη λατρεία, ἔννοια ἑνός ἔθνικά συγχροτημένου περιουσίου λαοῦ κ.λπ.) καί δημιουργεῖ νέες δομές, χάρη στίς ὁποῖες προγευόμαστε τήν Παρουσία μέσα στήν ἱστορία.²⁰² Κατ' αὐτόν τόν τρόπο ὁ πιστός ἀπελευθερώνεται ἀπό τίς περιττές, πλέον, δεσμεύσεις τοῦ παρελθόντος καί ἔχει τή δυνατότητα, ὡς μέλος τῆς Ἐκκλησίας, ἐλεύθερος, σέ διαλεκτική σχέση μέ τόν Θεό, νά πορευθεῖ πρὸς τά ἔσχατα.

Σέ αὐτήν τή γνώση καίριος εἶναι ὁ ρόλος τῆς ἱεραποστολῆς ὡς ἐξαγγελίας τῆς ἐλεύσεως τῆς Βασιλείας. Γι' αὐτό τά ἔσχατα δέν θά συντελεσθοῦν προτοῦ τό εὐαγγέλιο κηρυχθεῖ «ἕως ἐσχάτων τῆς γῆς», κάτι πού παραμένει ζητούμενο, ὅπως ζητούμενο παραμένει ἡ ὑπέρβαση τῶν ἔθνικῶν διαχωρισμῶν καί τά προβλήματα τοῦ ἐθνοφυλετισμοῦ πού θέτουν τά ἔθνη καί τά ἔθνικά κράτη ὑπεράνω τῆς οἰκουμενικῆς ἀλήθειας τοῦ εὐαγγελίου. Πρὸς αὐτήν τήν ἐμπέδωση τῆς οἰκουμενικῆς προοπτικῆς τῆς Ἐκκλησίας ἀγωνίζεται τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο συναντώντας ὅμως ἀνυπέρβλητα, κατ' ἄνθρωπον, προβλήματα ἀπό ἔθνικες ἐκκλησίες, οἱ ὁποῖες, ἀκολουθώντας –τρουμένων τῶν ἀναλογιῶν– τό πρότυπο τῶν ἀποικιοκρατῶν, προωθοῦν ἔθνικά καί κρατικά συμφέροντα μέ πρόσχημα τήν ἱεραποστολή καί τή διάδοση τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου.

202. Πρὸβλ. Ν. Ἀσπρούλη, *Ἔσχατα*: 462.

Σέ αὐτή τήν πορεία εἶναι σημαντικό νά μή λησμονοῦμε ὅτι τά ἔσχατα δέν εἶναι μία περίοδος –π.χ. ἡ τελευταία– τῆς ἱστορίας. Τά ἔσχατα ἔρχονται μετά τήν ἱστορία, ἡ ὁποία βρῖσκεται ἀνάμεσα στήν πρωτολογία καί στήν ἐσχατολογία, ἀνάμεσα στήν πρό-ἱστορία καί στήν μετά-ἱστορία.²⁰³ Ἡ ἱστορία εἶναι χρονικά προσδιορισμένη καί περιορισμένη. Τά ὅριά της εἶναι συγκεκριμένα. Στό πλαίσιο αὐτῶν τῶν ὁρίων ὁ ἄνθρωπος ἔχει τή δυνατότητα νά συνεργήσει στήν πορεία πρὸς τά ἔσχατα.

Ἡ ἱστορία καί ὁ κατακερματισμός τοῦ χρόνου σέ παρελθόν, παρόν καί μέλλον, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Μέγας Βασίλειος στήν Ἑξαήμερο, εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς πτώσεως, ἡ ὁποία (σέ σχέση μέ τόν χρόνο) δηλώνει τήν ἔκπτωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν αἰωνιότητα καί τόν ἐγκλωβισμό του στήν πεζή χρονικότητα.²⁰⁴ Γι' αὐτό προσπάθεια τῆς Ἐκκλησίας εἶναι νά ἀποκαταστήσει τά μέλη της στήν αἰωνιότητα καί νά τά ἀπελευθερώσει ἀπό τήν ἐφήμερη χρονικότητα. Στήν ἐπιτυχία αὐτοῦ τοῦ στόχου καθοριστικό ρόλο ἔχει ἡ δράση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί ὁ φωτισμός ἀπ' Αὐτό τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας, ὥστε νά μπορέσουν, ἀξιοποιώντας τά χαρίσματα πού προσφέρει ὁ Παράκλητος, νά λειτουργήσουν ὀρθά ἐντός τῆς ἱστορίας, συμβάλλοντας μέ τή στάση τους στήν ἔλευση τῶν ἐσχάτων.²⁰⁵ Μέ αὐτή τήν

203. Γ. Πατρώνου, *Βίωμα*: 70.

204. Γ. Πατρώνου, *Βίωμα*: 71-72.

205. Ὁ ἄνθρωπος δέν μπορεῖ ὁ ἴδιος νά ἀποφασίσει γιά τήν ἔλευση τῶν ἐσχάτων οὔτε νά τά ἐνεργοποιήσει ὁ ἴδιος. Ἡ, ὄντως σημαντική, συμβολή του ἔγκειται στή συμμετοχή στή διάδοση τοῦ εὐαγγελίου καί στή συνεργασία του μέ τόν Θεό στά πλαίσια τῆς ἐλευθερίας του (ὅταν αὐτή καλλιεργεῖται κατά τόν δέοντα τρόπο) καί τῆς προσπάθειάς του νά ξαναβρεῖ τό «καθ' ὁμοίωσιν».

προοπτική ὁ ἄνθρωπος ἀνυψώνεται σέ Ἄνθρωπο καί συνδημιουργό ἀποκαθιστάμενος στό ἀρχαῖο παραδείσιο κάλλος.

Ἡ ἐσχατολογία, κατά συνέπεια, ἀφορᾷ τήν ἱστορική πορεία τῆς δημιουργίας. Ἡ ἐσχατολογική προοπτική ἀγκαλιάζει τή σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν κόσμο καί ἐνεργοποιεῖ τή συμμετοχή του στή σχεδιασμένη καί δρομολογημένη ἀπό τόν Θεό πορεία πρὸς τήν ἐσχατολογική τελείωση²⁰⁶. Ὁ Θεός, ὅπως σημειώνει ὁ Μητρ. Περγάμου Ἰωάννης, πρέπει νά παραμείνει ἐλεύθερος ἀκόμη καί ἀπό τή δική του ἐμπλοκή στήν ἱστορία. Ἡ ἐλευθερία του δέν δεσμεύεται οὔτε μέ τή σάρκωση.²⁰⁷ Ἀντιθέτως, ἡ σάρκωση ἀπελευθερώνει τήν ἱστορία ἀπό τίς δεσμεύσεις πού τῆς ἐπέβαλε ἡ Πτώση καί ἐμπλέκει τόν ἄνθρωπο στήν ἀναζήτηση τῆς οὐσιαστικῆς ἐλευθερίας.

Τά ἔσχατα δέν ἀπαξιώνουν τά ἱστορικά γεγονότα, ἀλλά τούς δίνουν νόημα καί προοπτική.²⁰⁸ Αὐτό ἀκριβῶς τό νόημα καρπώνεται ὁ ἄνθρωπος καί συμμετέχει στήν πορεία πρὸς τά ἔσχατα μέ τή δική του προσπάθεια, μέ τόν δικό του ἀγῶνα. Μέ τή συμμετοχή του σέ αὐτή τήν πορεία ὁ σύνδεσμος ἱστορίας-ἐσχατολογίας γίνεται ἰσχυρότερος καί πιό σταθερός. Ἡ σύμπραξη τοῦ ἀνθρώπου κάνει τήν ἐσχατολογική προοπτική τῶν ἱστορικῶν γεγονότων νά ἐγκεντρίζεται βαθύτερα καί ἐντονώτερα στόν καμβά τῆς ἱστορίας καί τά ἱστορικά γεγονότα νά τίθενται στήν πραγματική τους διάσταση καί προοπτική.

206. Πρβλ. Ἰ. Ζηζιούλα, Προοπτική: 504.

207. Ἰ. Ζηζιούλα, Ἐσχατολογία: 496.

208. Ἀθ. Παπαθανασίου, Ἐκκλησία: 107.

Ἡ Ἐκκλησία εἶναι καθαρὰ ἐσχατολογικὴ κοινότητα, ἀλλὰ –καί στό σημεῖο αὐτό βρίσκεται τό παράδοξο γιὰ ὅποιον δέν γνωρίζει τόν τρόπο ὑπάρξεώς της– λειτουργεῖ καί ὑπάρχει ἐνταγμένη ἀπολύτως φυσιολογικά μέσα στήν ἱστορία. Ἔτσι, ἀντί νά ἐκφυλιστεῖ σέ οὐτοπική σύναξη αἰθεροβαμόνων, ὅπως ἔχει συμβεῖ σέ διάφορες αἰρετικές ομάδες, κατορθώνει τό ἀκριβῶς ἀντίθετο: προσφέρει στόν ἱστορικό Χριστιανισμό ἐσχατολογικὴ προοπτική²⁰⁹. Κάθε πιστός, πού σέβεται τήν πίστη του, πατᾶ γερά στή γῆ καί ζεῖ στόν ἱστορικό χρόνο (πῶς θά ἦταν δυνατό νά συμβαίνει διαφορετικά ἄλλωστε...) ἀτενίζοντας, ὅμως, συνεχῶς τά ἔσχατα ὅπως ὀφείλει νά δηλώνει μέ τίς πράξεις καί τίς ἐπιλογές του.

Μέσα στήν Ἐκκλησία, σημειώνει ὁ καθ. Γ. Πατρῶνος, τά ἱστορικά καί ἐσχατολογικά γεγονότα βρίσκονται σέ ἀπολύτως ἀρμονικὴ σύνδεση, σέ σχέση διαδοχῆς καί πλήρωσης καί ὄχι σέ σχέση ἀντιπαράθεσης καί ρήξης. Κάθε δυαλιστικὴ σύγκρουση παραμένει ἔξω ἀπό τὴ φύση τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἱστορία καί ἡ ἐσχατολογία συνυπάρχουν στόν χῶρο της.²¹⁰ Ἄν προσπαθῆσει κάποιος νά τά ξεχωρίσει τό ἀποτέλεσμα δέν θά εἶναι Ἐκκλησία, ἐνῶ ταυτόχρονα θά ἔχει διαρραγεῖ ἡ σχέση καί ἡ ἐσωτερικὴ σύνδεση ἱστορίας καί ἐσχατολογίας μέ ἀνυπολόγιστες συνέπειες γιὰ τὴν πνευματικὴ ζωή.

Ζώντας μέσα στόν χρόνο καί σέ συγκεκριμένο τόπο, ἀπασχολημένοι μέ τίς μέριμνες καί τά προβλήματα τῆς καθημερινότητας, κινδυνεύουμε συχνότατα νά λησμονήσουμε ὅτι ὡς μέλη τῆς Ἐκκλησίας, μά καί ὡς

209. Γ. Πατρῶνου, *Προσδοκίες*: 252.

210. Γ. Πατρῶνου, *Ἱστορία*: 349, 386-387.

ἄνθρωποι, πορευόμαστε ὄχι πρὸς κάποιο ἱστορικό τέλος πού θά ἔλθει στίς τελευταῖες ἡμέρες, ἀλλά πρὸς κάποιον ἐσχατολογικό σκοπό πού θά ἀκολουθήσει τήν ὀλοκλήρωση τῆς ἱστορίας καί τοῦ χρόνου²¹¹. Ὁ σκοπός αὐτός, ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ ἀνακαίνιση τοῦ σύμπαντος κόσμου, οὐσιαστικά εἶναι ἡ ἐπιστροφή μας στόν Παράδεισο πού χάσαμε μέ τήν παρακοή. Ἡ Ἁγία Τριάδα, γράφει ὁ καθ. Ν. Ματσούκας, εἶναι ἡ θεότητα πού φανερώνεται στίς ἱστορικές σχέσεις καί μάλιστα, ἀπό τήν ἀρχή τῆς ἱστορίας τῆς θείας οἰκονομίας.²¹² Αὐτό καί μόνο ἀρκεῖ γιά νά μᾶς δώσει τό στίγμα τῆς δικῆς μας στάσεως ἀπέναντι στήν ἱστορία. Ἡ στάση αὐτή δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄλλη ἀπό τήν ὀλοκάθαρα κατάφαση καί τήν προσπάθειά μας νά ἐμπεδώσουμε στή ζωή πώς πορευόμαστε πρὸς τά ἔσχατα μέ ἀφετηρία καί ὄπλο τήν ἱστορία, μέχρι πού τελικά ἀφήνουμε πίσω μας τήν ἱστορία, τίς δομές καί τίς δυνατότητές της, πού ἀπό τή γέννηση μέχρι τήν ἐκδημία μας χρησιμοποιοῦμε καί ἀξιοποιοῦμε.

Ἡ Ἐκκλησία ἀπέριπτε πάντοτε μέ τόν πιό κατηγορηματικό τρόπο γνωστικῆς προελεύσεως τάσεις ἀποπνευματοποιήσεως τοῦ κόσμου, ὑπερβολικοῦ ἀσκητισμοῦ, ἀπορρίψεως τῆς χαρᾶς²¹³ κ.λπ. Ἀντιστοι-

211. Γ. Πατρώνου, *Ίστορία*: 213-214.

212. Ν. Ματσούκα, *Δογματική Β'*: 60, ὑπ. 18.

213. Ὁ Οὐμπέρτο Ἴεχο στό σημαντικό πολυεπίπεδο ἔργο του *Τό ὄνομα τοῦ ρόδου* (1980 στήν Ἰταλία) θίγει μέ λεπτότητα καί εὐρηματικό τρόπο τό θέμα τοῦ γέλιου καί τῆς χαρᾶς ἢ ὀρθότερα τῆς προσπάθειας πλήρους ἀπορρίψεως της ἐκ μέρους ἑνός ρωμαιοκαθολικοῦ μοναχοῦ. Ὁ μοναχός, πού (ὅπως τόν παρουσιάζει ὁ Ἴεχο) ἀγωνίζεται νά κρύψει τό ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη (τό προσδιορίζει ὡς τό δεύτερο μέρος τῆς Ποιητικῆς του

χωσ ἀπέρριπτε δίχως τόν παραμικρό δισταγμό καί τίς ἀντίθετες ἐλευθεριάζουσες τάσεις. Ἀμφότερες οἱ στάσεις αὐτές στήν πραγματικότητα πηγάζουν ἀπό διδασκαλίες πού ὑποτιμοῦν τήν ἱστορία, ἀλλοιώνουν τήν ἴδια τή ζωή καί, σέ τελική ἀνάλυση, ἀκυρώνουν τήν πορεία τῶν πιστῶν πρὸς τὰ ἔσχατα.

Ἡ Ἐκκλησία, παραδείγματος χάριν, ποτέ δέν δέχθηκε, οὔτε κἄν ἀνέχθηκε, τό εἰσπηδητικό μαρτύριο καταδικάζοντάς το ἀπερίφραστα. Γιά ποιόν λόγο ἔκανε κάτι τέτοιο; Τό εἰσπηδητικό μαρτύριο, δηλαδή ἡ ἀπρόκλητη καί ἄνευ συγκεκριμένου λόγου ἐκούσια προσέλευση κάποιου νά μαρτυρήσει, κρύβει μέσα του μία ἔμμεση ἄρνηση τῆς ἱστορίας: προτιμῶ νά μαρτυρήσω διότι δέν θέλω νά ζῶ ἄλλο σέ αὐτόν τόν κόσμο. Ἀντιθέτως, ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἀμετακίνητα ὑπέρ τῆς ζωῆς ἐντός τοῦ κόσμου μας καί ὑπέρ τοῦ ἀγῶνα νά μεταβληθεῖ αὐτός ὁ κόσμος, μέ τὰ προβλήματα καί τίς ἀδυναμίες του, σέ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Κάποιοι μάρτυρες καί ὁμολογητές πού δέν πέθαναν κατά τό μαρτύριό τους, ἀλλά γιά διάφορους λόγους ἔζησαν καί μετὰ ἀπό αὐτό, συνέχισαν τόν ἀγῶνα τους μέσα στήν ἱστορία μέ τὰ ὄπλα πού τούς ἔδινε ἡ Ἐκκλησία. Δέν ἀρνήθηκαν τή ζωή, δέν ἀπέρριψαν τή συμμετοχή στήν εὐχαριστιακή κοινότητα, δέν ἀπομονώθηκαν σέ μία ἐγωιστική αὐτοτροφοδοτούμενη ἐπιβεβαίωση τῆς ἀξίας τους ἢ σέ μία ἐπαναλαμβανόμενη ἀναπόληση τῶν ἡρωικῶν ἡμερῶν τοῦ παρελθόντος.

καί εἶναι ἐπινόηση τοῦ συγγραφέα), πού ἀναφέρεται στό γέλιο, σαφέστατα ἔχει δημιουργήσει στό ταραγμένο του μυαλό ἕναν φανταστικό, μή ὑπαρκτό, κόσμο πού ἀπέχει παρασάγγας ἀπό τήν ἱστορική πραγματικότητα καί, φυσικά, τή θεολογική ἀλήθεια.

Ἔχω τὴν αἴσθησιν ὅτι καὶ σήμερα μέσα στὸν ἐκκλησιαστικὸν χῶρον ζοῦμε μίαν ἀκόμη περίοδο παραμερισμοῦ τῆς ἱστορίας. Ἡ ἔγνοια πολλῶν –ἴσως τῆς πλειονότητος– πιστῶν εἶναι νὰ βροῦν προφητείες, νὰ διαβάσουν τὰ μελλούμενα, νὰ μάθουν γιὰ τὸν ἀντίχριστο καὶ τὴν ἔλευσίν του...²¹⁴ Ὡς πρότυπα προβάλλονται γεροντάδες πού σώθηκαν ἀσκούμενοι μακριὰ ἀπὸ τὸν κόσμον, οἰκογένειες πού σκορπίσθηκαν σέ μοναστήρια γιὰ νὰ σωθοῦν τὰ μέλη τους, ζευγάρια πού ἐπίσης χώρισαν ἀπὸ κλίνης γιὰ νὰ σωθοῦν κ.λπ. Κυκλοφορεῖ πλῆθος κειμένων πού γράφτηκαν γιὰ νὰ διαβαστοῦν ἀπὸ μοναχοὺς καὶ σήμερα διαβάζονται ἀπὸ ἀνθρώπους πού δὲν ἔχουν ἀνοίξει οὔτε κἂν τὴν Καινὴ Διαθήκη, πολὺ δὲ περισσότερο τὴν Παλαιά... Χρησιμοποιεῖται τὸ ἀσκητικὸ λεξιλόγιον καὶ οἱ μοναχικὲς πρακτικὲς ἐδῶ κι ἐκεῖ δίχως διάκριση, δίχως σοβαρότητα, δίχως σωφροσύνη...

Ὅλα αὐτὰ συνιστοῦν ἄρνηση τῆς ἱστορίας καὶ, ἀναπόφευκτα, παραμερισμὸ τῆς Ἐκκλησίας καὶ –ἄλλοτε συνειδητῆ καὶ ἄλλοτε ἀσυνείδητη– προσπάθεια ἀκύρωσης τοῦ ρόλου τῆς στήν ἱστορία. Πρόκειται γιὰ πολὺ

214. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ διαπίστωση ὅτι οἱ ἔφηβοι πού πιάνουν στὰ χέρια τους τὴν Ἁγία Γραφή, γιὰ νὰ τὴ διαβάσουν, ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ εὐαγγ. Ἰωάννου. Βέβαια, δὲν καταλαβαίνουν τίποτα, κουράζονται, βαριοῦνται καὶ μετὰ ἀπὸ λίγο σταματοῦν. Τὸ νὰ διαβάσει κάποιος τὴν Ἀποκάλυψιν δὲν εἶναι κακὸ. Τὸ ἀντίθετο! Ἐάν ὅμως δὲν ὑπάαρχει ἡ κατάλληλη προετοιμασία τὸ ἀποτέλεσμα δὲν θά εἶναι τὸ ἐπιθυμητό. Δὲν εἶναι ἐξἄλλου ἄσχετο τὸ ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἄφησε τὴν Ἀποκάλυψιν στὸ τέλος ὄχι μόνο τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἀλλὰ καὶ ὀλόκληρης τῆς Ἁγίας Γραφῆς: ἀφοῦ ἔχεις διαβάσει τὰ ἄλλα βιβλία φθάνεις καὶ σέ αὐτό. Μόνο ἔτσι τὸ ἱερό αὐτὸ βιβλίον μπορεῖ νὰ σοῦ προσφέρει καὶ νὰ σέ ὠφελήσει.

έπικίνδυνο άποπροσανατολισμό, ό όποίος εύκολώτατα συγκαλύπτεται πίσω άπό τό πέπλο τής εύσέβειας, τής πνευματικότητας, του μή συσχηματισμού μέ τουτον τον κόσμο. Στην πραγματικότητα είναι τό αντίθετο: άπορρίπτει τό παρόν άσχολούμενος μέ τό μέλλον. Συρρικνώνει τήν ιστορική πραγματικότητα στο έλάχιστο, δημιουργώντας μία είκονική, όπως έπρατταν οί γνωστικοί, πού δημιουργούσαν τά δικά τους, άκατανόητα για τους μή μυημένους, κοσμολογικά συστήματα. Άπορρίπτει, σε τελική άνάλυση, τήν ίδια τήν Έκκλησία άποπνευματοποιώντας την και έκφυλίζοντάς την σε άνιστορική μαγική θαυματουργική ομάδα καθαρών.²¹⁵

Αυτό είναι έμφανέστατο στή στάση πολλών άπέναντι στην πανδημία του Covid-19 πού σάρωσε τον πλανήτη μας. Χιλιάδες συναθρώπων μας άρνήθηκαν νά δούν τήν πραγματικότητα όπως διαμορφώθηκε, ως ιστορικό γεγονός, ως τραγική στιγμή, πού όφείλουμε νά άντιμετωπίσουμε μέ τά εργαλεία πού μας έδωσε ό Θεός. Άλλοι άπό αυτούς άρνήθηκαν πεισματικά ότι ή πανδημία ύπήρξε, άλλοι τήν θεώρησαν άπλή άκίνδυνη γριπούλα, άλλοι πίστευσαν ότι άρνούμενοι τήν ύφιστάμενη ιατρική φροντίδα και τήν προτεινόμενη φαρμακευτική άγωγή προεύονται προς τό μαρτύριο και τήν αιώνια δόξα... Πολλοί άνάμεσά τους ήταν κληρικοί, έπίσκοποι και πνευματικοί, οί όποιοι επέ-

215. Είναι αυτονόητο ότι ό μοναχισμός και οί πρακτικές του, άκόμη και μέσα στον κόσμο, όπως δείχνουν άάπολλα παραδείγματα άγίων, είναι σεβαστές και θεμιτές και, σε κάποιες περιπτώσεις, αναγκαίες. Τό πρόβλημα ξεκινά μέ τήν άδιάκριτη έφαρμογή και χρήση τους, μέ τή γενίκευσή τους, μέ τήν καλλιέργεια ζήλου χωρίς έπίγνωση, χωρίς διάκριση και χωρίς στιβαρή πνευματική καθοδήγηση.

βαλαν τίς δικές τους ἀπόψεις ἢ τοῦ τάδε γέροντα στά πνευματικά τους παιδιά καί στούς ἐνορίτες τους, μέ ἀποτέλεσμα ὄχι μόνο νά πεθάνουν πολλοί (πού εἶναι κάτι μετρήσιμο), ἀλλά νά πεθάνουν πολλοί (μή μετρήσιμο μέγεθος, ἀλλά ἀναμφίβολα ὑπαρκτό) ἐντελῶς ἀπροετοίμαστοι καί ἀπολύτως ἀνέτοιμοι γιά τό μεγάλο ταξίδι. Καί πάλι μετέφεραν μέ ἀλόγιστο καί ἀπολύτως ἐσφαλμένο τρόπο, μία πρακτική πού μᾶς θυμίζει τούς «ἀλείπτες», οἱ ὁποῖοι ἔχοντες στέρεες πνευματικές βάσεις, ἀνελάμβαναν μέ πολλή προσοχή καί μεγάλη διάκριση τήν προετοιμασία τῶν νεομαρτύρων γιά τό μαρτύριο. Τό τραγικό στήν παροῦσα περίπτωση εἶναι ὅτι καί ἀπό τούς καθοδηγητές καί ἀπό τούς καθοδηγούμενους ἀπουσίαζαν οἱ ἀναγκαῖες προϋποθέσεις. Σκέφθηκαν ἄραγε ὅλοι αὐτοί οἱ «σύμβουλοι» πόσους ἀνθρώπους ὁδήγησαν στόν πνευματικό θάνατο;

Δυστυχῶς, ἄν καί ἡ πνευματική ζωή συνήθως εἶναι ξεκάθαρη, σέ ἐμᾶς εἶναι ἀρεστό νά βλέπουμε τά δεδομένα καί τίς διάφορες παραμέτρους περίπλοκες καί σύνθετες. Παρά ταῦτα, παραμένει ἀληθές ὅτι ἀπορρίπτοντας τήν πανδημία ἀπορρίπτουμε τήν ἱστορία. Ἀπορρίπτοντας τήν ἱστορία ἀπορρίπτουμε τήν ἐσχατολογική πλήρωση καί σωτηρία. «Μελετώντας τήν ἱστορία τῆς ἐσχατολογίας τούς πρώτους αἰῶνες, μέ ἔκπληξη διαπιστώνουμε ὅτι ὁ προορισμός τοῦ ἀνθρώπου καί ὁ προορισμός τοῦ σύμπαντος κόσμου εἶναι στενά συνδεδεμένοι, ὅτι ἀποτελοῦν ἓνα μόνο πράγμα»²¹⁶. Ἡ ἔκπληξη στήν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Μητρ. Περγάμου Ἰωάννης δέν θά ἔπρεπε νά ὑπάρχει καθός

216. Ἰ. Ζηζιούλα, Προοπτική: 508.

σύμφωνα μέ τή διδασκαλία τῆς πίστεώς μας δέν θά σωθεῖ μόνο ὁ ἄνθρωπος, ἀλλά καί ὁλόκληρος ὁ κόσμος· τό σύμπαν. Αὐτά τά δύο δέν διαχωρίζονται. Μόλις ἐξέπεσε ὁ ἄνθρωπος, ἡ δημιουργία ἀπό φιλική, πού ἦταν ἐντός τοῦ Παραδείσου, ἔγινε ἐχθρική. Ἀπό τήν τελειότητα τῆς πρωτολογίας πορευόμαστε στή θέωση τῆς ἱστορίας καί προσδοκοῦμε τή δοξοποίηση τοῦ ἀνθρώπου στούς ἔσχατους καιρούς²¹⁷. Ἡ πορεία τῆς σωτηρίας παρουσιάζεται ὡς ἐνιαία καί ἀδιάσπαστη, μέ δεδομένο, φυσικά, ὅτι ἡ πορεία αὐτή δέν εἶναι ἀπροϋπόθετη αὐτομάτως ἐξελισσόμενη διαδικασία. Ἀπαιτεῖ συνεργασία, συναίνεση, προσπάθεια καί ἀγῶνα ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου. Πίστη καί ἱστορία συνυπάρχουν στόν χριστιανισμό²¹⁸. Συμπορεύονται λειτουργικά διαλεγόμενες καί ὄχι ἀντιτιθέμενες, καθώς μέ τήν πίστη ὁ ἄνθρωπος θεμελιώνει καί καλλιεργεῖ τή σχέση του μέ τόν Θεό μέσα στά πλαίσια τῆς ἱστορίας.

Αὐτή τή διαλεκτική σχέση, ἐάν χρησιμοποιήσουμε τή σημειολογική γλῶσσα τῆς Ἐκκλησίας, μπορούμε νά τήν χαρακτηρίσουμε ὡς «ἄρραβῶνα» καί «γάμο» μέ τήν ἔννοια ὅτι τήν πρώτη κατάσταση τήν γεύομαστε ἤδη, ἐνῶ προσδοκοῦμε τή δεύτερη. Ἡ περίοδος τοῦ ἄρραβῶνος ἔχει νόημα ἐφόσον προσβλέπει στήν ἔλευση τοῦ Μεσσία/Νυμφίου. Ὁ γάμος πού θά ἀκολουθήσει θά ὀδηγήσει σέ παραδείσια χαρά. Δέν πρέπει, μάλιστα, νά λησμονοῦμε ὅτι καί στίς δύο καταστάσεις (ἄρραβῶνος καί γάμου) προσερχόμαστε οικειοθελῶς καί αὐτοβούλως μέ χαρά, προσδοκία καί ἐλπίδα. Σέ αὐτό τό πλαίσιο χαρᾶς, ἐλπίδας καί ἐλευθερίας οἰκο-

217. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 199.

218. Γ. Πατρώνου, *Ἐσχατολογία*: 161.

δομείται ἡ σχέση κάθε πιστοῦ μέ τήν Ἐκκλησία καί λειτουργοῦν τά ἔσχατα.

Ἡ εἴσοδος τοῦ ἀνθρώπου στή Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν καί ἡ ἐσχατολογική ἀποκατάσταση εἶναι ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὅπως σημειώνει ὁ Μέγας Βασίλειος²¹⁹. Τό ἔργο ὁμως αὐτό δέν μπορεῖ νά συντελεστεῖ παρά μόνο μέ τήν ἐνεργητική συναίνεση τοῦ πιστοῦ καί τή συνειδητή συνεργασία του.

Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ καί οἱ ἐσχατολογικές προσδοκίες ἀρχίζουν νά εἶναι πραγματικότητες τῆς παρούσας βιωματικῆς ἐμπειρίας γιά τούς πιστούς τῆς χριστιανικῆς κοινότητος, ἀλλά τό θέμα παραμένει ἀνοικτό γιά τό μέλλον, ὥστε νά φθάσουμε στήν πλήρη, ἀποκάλυψη ἐν δυνάμει τῆς κυριότητος τοῦ Θεοῦ²²⁰. Ὅπως διαπιστώνεται συνεχῶς στίς Πράξεις ἡ Ἐκκλησία, ἤδη ἀπό τήν ἀποστολική ἐποχή, βιώνει τήν καινή πραγματικότητα πού δημιουργήθηκε μέ τήν ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ ὡς τήν ἔσχατη ἀποκάλυψη τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρός τήν ἱστορία καί τήν ἀνθρωπότητα²²¹. Πρός τά ἔσχατα πορευόμαστε μέ ἐμπιστοσύνη στήν ἀγάπη αὐτή πού μᾶς προσέφερε τόσα πολλά μέχρι τώρα. Πού μᾶς ἔφερε ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι, πού μᾶς στηρίζει καί μᾶς προστατεύει. Ἡ ἔλευση τῆς Βασιλείας δέν ἐπηρεάζει τήν ὕπαρξη κάθε ἀνθρώπου μόνο στό ψυχολογικό ἐπίπεδο χαρίζοντάς του ἐλπίδα γιά ἕνα καλύτερο αὔριο, ἀσφάλεια γιά τό παρόν καί

219. «*Διὰ Πνεύματος Ἁγίου ἡ εἰς παράδεισον ἀποκατάστασις*» (Μ. Βασίλειου, Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 15,36, PG 32.132B). Ἡ παραπομπή ἀπό τό Γ. Πατρῶνου, *Ίστορία*: 239.

220. Γ. Πατρῶνου, *Έσχατολογία*: 201.

221. Γ. Πατρῶνου, *Ίστορία*: 142.

σιγουριά για τó μέλλον. Τήν ἐπηρεάζει κυρίως στό ὄντολογικό ἐπίπεδο δίνοντάς του οὐσιαστική προοπτική καί ἐνεργοποιώντας τά ἀντανακλαστικά του για νά τήν ἀναζητήσει καί νά τήν κάνει δική του.²²² Αὐτή ἡ στάση ἐνισχύει τή σχέση τῶν ἐσχάτων μέ τήν ἱστορία. Ὁ ἄνθρωπος ζεῖ στό παρόν ὄντας σέ κίνηση καί ἐξέλιξη, προσβλέποντας στή Βασιλεία. Κι αὐτό φαίνεται σέ πολλές περιπτώσεις στίς Πράξεις, ὅπου, μέ τήν παρότρυνση καί τήν καθοδήγηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, συνδιαμορφώνει τήν πορεία ἐξαπλώσεως τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου καί μέ τόν φωτισμό Του ἀποφασίζει τά ἐπόμενα βήματα τῆς ἱεραποστολῆς.

Ἡ ἐσχατολογία ἀναφέρεται στίς πράξεις τοῦ Θεοῦ ἔχει ὅμως σχέση μέ τή δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτή ἡ δραστηριότητα, ὅπως σημειώνει ὁ Μητρ. Περγάμου Ἰωάννης, εἶναι ἰδιαίτερη· προέρχεται ἀπό τόν Σταυρό, ἀπό τó Πάθος καί ὄχι τήν Ἀνάσταση. Πράγματι, ὁ ἄνθρωπος πορεύεται ἐν σκιᾷ θανάτου, μέσα ἀπό προβλήματα καί δυσκολίες, προσβλέποντας στήν Ἀνάσταση καί ἔχοντας στόν νοῦ του ὅτι ἡ Βασιλεία δέν εἶναι συνέπεια τοῦ πόνου, τῶν ἀγώνων καί τῶν ἐνεργειῶν του, ἀλλά δῶρο τοῦ Θεοῦ²²³ ὡς ἀνταπόκριση καί προσφορά στήν προσπάθεια κάθε ἀνθρώπου. Οἱ πνευματικές σχέσεις δέν ἔχουν αἰτιοκρατικά προσδιορισμένη πορεία. Ὁ χαρακτηῖρας τους εἶναι δυναμικός καί ἐν πολλοῖς ἀπρόβλεπτος.

Αὐτό τó διαπιστώνουμε στίς διηγήσεις τῶν Πράξεων. Τό κήρυγμα καί ἡ ἱεραποστολή δέν λειτουργοῦν μέ λογική σύγχρονου μάρκετινγκ (μέ ποιές κινήσεις

222. Πρβλ. Ἰ. Ζηζιούλα, Προοπτική: 504.

223. Πρβλ. Ἰ. Ζηζιούλα, Προοπτική: 511.

καί κάτω ἀπό ποιοῦ εἴδους στρατηγικό σχεδιασμό θά ἔχουμε τό βέλτιστο ἀποτέλεσμα). Τά κατευθύνει τό Ἅγιο Πνεῦμα, καί οἱ ἀπόστολοι συναινοῦν, σέ μία ξεκάθαρα ἐσχατολογική προοπτική. Σκοπός καί λειτουργία τῆς δράσεώς τους εἶναι, μέ τή Χάρη τοῦ Θεοῦ νά ἐντάξουν τόν κόσμον στή Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν.²²⁴ Στό ἐπίκεντρο τῆς δράσεως τῶν ἀποστόλων βρίσκεται ἡ εἰσβολή²²⁵ στόν κόσμον τῶν ἐθνῶν, στόν κόσμον τῆς ἁμαρτίας καί τῶν δαιμονικῶν δυνάμεων γιά νά τόν μεταμορφώσουν ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. Αὐτό διαπιστώνεται εὐκόλα ἀπό τίς διηγήσεις τῆς μεταβάσεως τοῦ Χριστοῦ στήν ἔρημο. Καί στίς τρεῖς σχετικές ἀναφορές²²⁶, ἀμέσως μετά τή Βάπτισή Του φεύγει στήν ἔρημο γιά νά ἀρχίσει ἀπό ἐκεῖ τή μεταμόρφωση τοῦ κόσμου. Συγκρούεται μέ τίς δαιμονικές δυνάμεις στό ἄντρο τους. Τό ἴδιο ἀκριβῶς φαίνεται ὅτι πράττει καί ὁ ἀπ. Παῦλος. Σύμφωνα μέ τήν αὐτοβιογραφική του διήγηση (Γαλ. 1:17) μετά τή μεταστροφή καί τή βάπτισή του δέν πῆγε στήν Ἱερουσαλήμ ἀλλά στήν ἔρημο τῆς Ἀραβίας, ὅπου κήρυξε τόν λόγο τοῦ Θεοῦ στίς περιοχές τῶν Ναβαταίων.²²⁷

Ἡ Ἐκκλησία ἀκολουθώντας τό παράδειγμα τοῦ Χριστοῦ καί ζώντας τήν ἀποστολική παράδοση δέν ἐπιχείρησε ποτέ νά συνδέσει τήν ἔλευση τῆς Βασιλείας μέ ἀδρανῆ ἀναμονή. Τό ἀντίθετο μάλιστα! Δέν πρέπει νά μᾶς ἐκπλήσσει ἡ αὐστηρότητα πού ἐπιδεικνύει ὁ

224. Γ. Πατρῶν, *Ίστορία*: 181.

225. Ἀθ. Παπαθανασίου, *Ἐκκλησία*: 185 κ.έ.: παρουσιάζει τόν ἀναχωρητισμό ὡς εἰσβολή στόν κόσμον τῆς ἐρήμου καί ὄχι ὡς φυγή ἀπό τόν κόσμον (ἀπό τήν κοινωνία τῶν ἀνθρώπων).

226. Μτθ. 4:1-11, Μρκ. 1:12-13, Λκ. 4:1-13.

227. Περισσότερα στό Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 275-282.

ἀπ. Παῦλος πρὸς τοὺς Θεσσαλονικεῖς ὅταν διεπίστωσε ὅτι μέ παθητικότητα εἶχαν ἐγκαταλείψει τίς καθημερινές δραστηριότητές τους περιμένοντας τὴν ἔλευση τῶν ἐσχάτων. Τοὺς ζητᾶ νὰ ἐπανέλθουν στίς προηγούμενες ἀσχολίες τους ἐπιδεικνύοντας σοβαρότητα, σύνεση καὶ νὰ μὴν ἐμπιστεύονται αὐτοὺς πού τοὺς ξεσηκώνουν προλέγοντας τὴ δευτέρη ἔλευση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ τέλος τοῦ κόσμου.²²⁸ Ἡ ἐνεργητικὴ καὶ δραστήρια πορεία πρὸς τὰ ἐμπρός (πρὸς τὸ τέλος τῆς ἱστορίας) εἶναι πάντοτε τὸ ζητούμενο καὶ θὰ διαρκέσει ὅσο διαρκεῖ ἡ ἱστορία.²²⁹

Στὸ διάστημα πού μεσολαβεῖ ἀπὸ τὴν Ἀνάσταση μέχρι τὴν ἔλευση τῶν ἐσχάτων, δέν ὑπάρχει ἀδράνεια ἢ ἀνάπαυση γιὰ τὴν Ἐκκλησία καὶ τοὺς πιστοὺς, ἀλλὰ ἀδιάκοπη δραστηριότητα γιὰ ἐξάπλωση ἕως τίς ἐσχατιές τῆς γῆς, ὅπως ἀκριβῶς παρήγγειλε ὁ Χριστὸς στοὺς ἀποστόλους του κατὰ τὴν Ἀνάληψη (Πρ. 1:8). Οἱ ἀπόστολοι, καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς διακονίας τους, ἀντιμετώπισαν κόπους καὶ προβλήματα, διωγμούς καὶ φυλακίσεις, ἀντιδράσεις καὶ ἐχθρική στάση. Οἱ ἴδιοι ὀργάνωναν τὸ πρόγραμμά τους, ἀλλὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα μέ συνεχεῖς παρεμβάσεις τοὺς ἀνακατευθύνει. Ἡ δράση τους ἦταν μείγμα ἀπὸ θεῖες εὐλογίες καὶ

228. Ἡ Β' Θεσσαλονικεῖς ἀναφέρεται σέ αὐτὸ τὸ πρόβλημα καὶ ἰδιαιτέρως στὸ 2ο κεφάλαιο, στὸ ὁποῖο ὁ ἀπ. Παῦλος ξεκαθαρίζει ὅτι αὐτοὶ πού διαδίδουν ὅτι ἐπίκειται ἡ Δευτέρα Παρουσία βρίσκονται σέ πλήρη ἀντίθεση μέ τὴ δική του διδασκαλία καὶ τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας.

229. Ἄθ. Παπαθανασίου, Ἐκκλησία: 279. Μάλιστα, ὁ Θ. Παπαθανασίου σχηματοποιεῖ αὐτὴ τὴ σχέση ὡς ἐξῆς: Θεὸς ἐρχόμενος - Λαὸς πορευόμενος. Μόνο ἔτσι θὰ ἔχουμε τὴν πολυπόθητη συνάντηση.

δυσκολίες. Οἱ ἐξουσίες τοῦ κόσμου τούς ἐμποδίζουν· τὸ Ἅγιο Πνεῦμα τούς καθοδηγεῖ. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καί σήμερα. Τὸ κήρυγμα καί ἡ ἱεραποστολή ἀπαιτοῦν τὴ δική μας δραστηριοποίηση, τὴ δική μας προσπάθεια, τούς δικούς μας ἀγῶνες, οἱ ὅποιοι ζωογονοῦνται καί ἐπαυξάνονται ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Τίποτα στὴν Ἐκκλησία δέν γίνεται μαγικά.

Μέ τὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ἡ ἱστορία λαμβάνει νέο νόημα.²³⁰ Ἀντιστοίχως ἀνανοηματοδοτεῖται καί ἡ θέση τοῦ ἀνθρώπου ἐντὸς τῆς. Αὐτὸ διαπιστώνεται στίς Πράξεις. Ἡ πορεία τῆς διηγήσεως στό βιβλίο αὐτὸ δέν εἶναι μονοδιάστατα ἱστορική, ἀλλὰ πολυδιάστατα θεολογική, μέ ἔμφαση στό πρόσωπο τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ καί στὴ συνεργασία τῶν ἀνθρώπων γιὰ τὴ διάδοση τοῦ εὐαγγελίου.²³¹

Ἕνας ἀπὸ τούς σημαντικότερους καί πλέον ἐκφραστικούς χαρακτηρισμούς τῶν πιστῶν τῆς ἀποστολικῆς ἐποχῆς εἶναι «οἱ τῆς ὁδοῦ» (Πρ. 9:2, 19:9, 23, 22:4, 24:14, 22, Α΄ Θεσ. 3:11). Σήμερα, δυστυχῶς, δέν χρησιμοποιεῖται καθόλου. Συνδέεται μέ τὴν πεποίθηση τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας ὅτι βαδίζουν σέ μία ὁδὸ καί πορεύονται ἀδιάκοπα πρὸς τὰ ἔσχατα.²³² Ὅλη τους ἡ ζωὴ (πρέπει νά) εἶναι μία πορεία πρὸς τὴ Βα-

230. Ν. Ἀσπρούλη, *Ἐσχατα*: 207.

231. Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 409.

232. Ἡ εἰκόνα τοῦ ὁδοιπόρου ἐξάλλου ἦταν πολὺ οἰκεία ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ πού οἱ περισσότερες μετακινήσεις καί ἀπὸ τούς περισσότερους ἀνθρώπους γίνονταν μέ τὰ πόδια. Ἀντιθέτως, σήμερα, πού ἔχουν ἀλλάξει οἱ συνθῆκες καί τὰ δεδομένα τῆς μετακινήσεως, ἡ ἔκφραση «οἱ τῆς ὁδοῦ» εἶναι πιὸ ξένη γιὰ ἐμᾶς καί δέν κατανοοῦμε ἀπολύτως τὴν ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ πού ὑπονοεῖ.

σιλεία τοῦ Θεοῦ. Πορεύονται πρὸς τὴ σωτηρία (στό Πράξεων 16:17 ἢ παιδίσκη λέει ὅτι οἱ δύο ἀπόστολοι παρουσιάζουν στοὺς ἀνθρώπους τὴ διδασκαλία πού λειτουργεῖ ὡς «ὁδὸς σωτηρίας»). Ἡ συγκεκριμένη ἔκφραση τονίζει τὴν ἐνότητα τῶν μαθητῶν μεταξὺ τους καὶ μέ τόν Χριστό, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁδοδείκτης καὶ ὁδηγὸς τους. Ἡ χρῆση αὐτοῦ τοῦ χαρακτηρισμοῦ προϋποθέτει δυναμικὴ κατανόηση τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, καθὼς τονίζει τὴ διαρκῆ πορεία τοῦ Χριστιανοῦ πρὸς τὴν τελείωση. Ἡ συνειδηση αὐτῆς τῆς πορείας ἦταν ἰδιαίτερα ἔντονη τοὺς πρώτους αἰῶνες ἱστορικῆς παρουσίας τῆς Ἐκκλησίας. Τότε ἡ ἔλευση τῶν ἐσχάτων ἀποτελοῦσε ἄμεση προσδοκία τῶν πιστῶν, οἱ ὁποῖοι εἶχαν τὴν πεποίθηση ὅτι ἀδιάκοπα ἐν σώματι καὶ συντεταγμένοι κατευθύνονταν πρὸς τὴ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν.²³³

Στὶς Πράξεις ἀναφέρεται ὡς «ὁδὸς τοῦ Κυρίου» (18:25) καὶ «ὁδὸς τοῦ Θεοῦ» (18:26), ἐνῶ στὴν Ἐπιστολὴ Β΄ Πέτρου αὐτὴ ἡ πορεία χαρακτηρίζεται ξεκάθαρα ὡς «ὁδὸς τῆς ἀληθείας» (2:2) καὶ «ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης» (2:21), στοιχεῖα πού βρίσκονται στό κέντρο τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Στό Πρ. 24:14 σημειώνεται ὅτι οἱ πιστοὶ αὐτοχαρακτηρίζονταν ὡς «οἱ τῆς ὁδοῦ», τονίζοντας τά ἐσχατολογικὰ στοιχεῖα τῆς πίστεώς τους, ἀντίληψη πού οἱ Ἰουδαῖοι θεωροῦσαν αἰρετικῆ.

Ὁ εὐαγγ. Λουκᾶς γιὰ νά περιγράψει τὴν κοινότητα τῆς Δαμασκοῦ υἰοθετεῖ τὴν ἔκφραση «οἱ τῆς ὁδοῦ» (Πρ. 9:2).²³⁴ Αὐτὸ ἀκριβῶς περιγράφει ξεκάθαρα τὴν

233. Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 217-220.

234. Περισσότερα γιὰ τὴ χρῆση τῆς ἐκφράσεως στὴν Παλαιὰ Διαθήκη στό Ἀθ. Μουστάκη, *Ἀντιόχεια*: 218.

ἐσχατολογική προοπτική τῆς Ἐκκλησίας καί τό ὅτι τά μέλη της τό ἐνιωθαν ὡς βασικό καί ἀναπόσπαστο στοιχείο τῆς πνευματικῆς τους ζωῆς καί τῆς σχέσεώς τους μέ αὐτή.

Ἡ παροῦσα ζωή, ὑπ' αὐτή τήν ἔννοια, θεωρεῖται ἕνα ἀναγκαῖο, μά ἀπολύτως θετικό, πέρασμα. Παρά τό σύντομο καί βραχύβιο χαρακτήρα της γίνεται «ὁδός», «διάβασις» καί «μετάταξις» ἀπό τόν κόσμο τοῦτο πρὸς τήν ἀληθινή ἐσχατολογική πατρίδα.²³⁵

Λαμβάνοντας ὑπόψη τά παραπάνω ἀντιλαμβανόμεστε ὅτι ἡ πρώτη Ἐκκλησία χρησιμοποιοῦσε τήν ἔκφραση αὐτή μέ πλήρη συνείδηση τοῦ νοήματός της. Μέ τήν πάροδο τῶν ἐτῶν, ἄν καί ὁ ἐσχατολογικός χαρακτήρας καί ὁ ἀντίστοιχος προορισμός τῆς Ἐκκλησίας δέν ἔχει ἀλλάξει, στήν πνευματική ζωή κυριάρχησαν ἄλλα στοιχεῖα πού προέρχονται κυρίως ἀπό τή μοναστική ζωή καί πρακτική (π.χ. μετάνοια, ἄσκηση, ὑπακοή).²³⁶ Φυσικά καί τά στοιχεῖα αὐτά στοχεύουν νά μᾶς ὀδηγήσουν στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ καί εἶναι ἀναμφίβολα ἐσχατολογικά προσανατολισμένα, ἀλλά δέν ἔχουν τόν ὀλοφάνερο ἐσχατολογικό προσανατολισμό πού ἀναδεικνύεται μέ τήν ἔκφραση «οἱ τῆς ὁδοῦ». Θά ἦταν σχεδόν ἀδύνατο νά ἀρχίσουμε νά ἀποκαλούμαστε, σήμερα, οἱ πιστοί μεταξύ μας μέ αὐτόν τόν προσδιορισμό. Καί αὐτό, ὅχι γιατί δέν προσδοκοῦμε τά ἔσχατα ἢ ἐπειδή κάτι ἄλλαξε στήν παράδοση τῆς

235. Γ. Πατρώνου, *Ίστορία*: 373.

236. Ἴσως, μάλιστα, ἡ καθυστέρηση τῆς ἐλεύσεως τῶν ἐσχάτων, νά μείωσε στίς τάξεις τῶν πιστῶν τή βεβαιότητα γιά τήν ἔλευσή τους, ὅπως αὐτή ἐκφράζεται μέ τόν χαρακτηρισμό «οἱ τῆς ὁδοῦ».

Ἐκκλησίας καί τή διδασκαλία τοῦ εὐαγγελίου, ἀλλά διότι, ὅπως σημειώσαμε, ἔχουν κυριαρχήσει ἄλλα στοιχεῖα τῆς πνευματικῆς ζωῆς παραμερίζοντας αὐτήν τήν τόσο σημαντική ἔκφραση.

Δέν πρέπει, ὅμως, νά λησμονοῦμε ὅτι ὁ χρόνος τῆς «ἐβδόμης ἡμέρας», δηλαδή τῆς ἱστορίας, εἶναι χρόνος σωτηρίας, ἡ ὁποία ἐπιδιώκεται μέ τό κήρυγμα, τή συμμετοχή στά μυστήρια, τή μετάνοια καί τήν ἀπαλλαγή ἀπό τήν ἁμαρτία. Γι' αὐτό ἡ συνεργασία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαία καί ἡ περίοδος αὐτή θεωρεῖται ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ προϋπόθεση γιά τήν περίοδο τῆς «ὀγδῆς ἡμέρας», τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.²³⁷

Μέσα στήν Ἐκκλησία ὁ χρόνος δέν βιώνεται αὐτονομημένος. Ὁ πιστός δέν ζεῖ ἐπειδή ἔτσι ἔτυχε. Ζεῖ πορευόμενος πρός τή σωτηρία. Ὁ χρόνος γίνεται κατανοητός μόνο στό πλαίσιο τῆς πορείας πρός τὰ ἔσχατα καί ὡς διαλεκτική σύνθεση παρόντος καί μέλλοντος.

Ἡ ἱστορία καταφάσκεται ἀλλά δέν ἀπολυτοποιεῖται, καθῶς συνεχῶς στρεφόμαστε πρός τό ὄραμα τῆς ἀναμενόμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.²³⁸ Ταυτοχρόνως, ὑπό τό πρίσμα τῆς προσδοκίας τῶν ἐσχάτων ὁ χρόνος σχετικοποιεῖται καί οἱ περιορισμοί του ἀναστέλλονται. Τά ἔσχατα εἰσβάλλουν στόν ἱστορικό χρόνο καί τόν φωτίζουν. Ὁ ἔσχατος Ἀδάμ σώζει τόν πρῶτο. Οἱ αἰτιοκρατικοί κανόνες λαμβάνουν ἄλλη ἔννοια καί ἀποκοτῶν διαφορετική βαρύτητα, ἀξία, σημασία καί λειτουργία στά πλαίσια τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς.

Κάθε στιγμή τῆς ἱστορίας καί κάθε γεγονός εἶναι «σημεῖον» πού μᾶς ὁδηγεῖ ἀναπότρεπτα στήν πραγ-

237. Γ. Πατρώνου, *Ἱστορία*: 269.

238. Β. Ἀδραχτᾶ, *Πολιτική*: 255-256

ματικότητα, πού εἶναι ἐτοιμασμένη ἀπό τή θεία ἀγάπη καί φιλανθρωπία²³⁹, κι ἐμεῖς πορευόμαστε στά πλαίσια πού μᾶς ὀρίζει ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ. Βασιλεία τοῦ Θεοῦ δέν νοεῖται δίχως τήν Ἐκκλησία. Ἡ Ἐκκλησία χωρίς τήν ἀναφορά της στή Βασιλεία χάνει τό νόημά της καί ἐκφυλίζεται σέ πραγματικότητα τοῦ κόσμου τούτου.²⁴⁰ Γι' αὐτό, τά μέλη τῆς Ἐκκλησίας δέν μποροῦν νά ἀπέχουν ἀπό τήν ἱστορία οὔτε νά ἀποστασιοποιοῦνται ἀπό τά προβλήματα πού ζοῦν μέσα στήν ἱστορία. Κοινωνική ἀδικία, βία, θάνατος, ἀνέχεια, πόλεμος, ἀναλφαβητισμός, ρατσισμός, σύγχρονες μορφές δουλείας κ.λπ. δέν μπορεῖ νά εἶναι καί δέν εἶναι καταστάσεις ἀδιάφορες γιά τόν πιστό. Ἄν περιορίσει τή ζωή του στά, κακῶς, λεγόμενα καί θεωρούμενα πνευματικά θέματα θά κλονίσει τή σχέση του μέ τήν ἱστορία καί, κατά συνέπεια, θά ἀποδυναμώσει καί θά ἀδρανοποιήσει τή διαλεκτική σχέση τοῦ νῦν μέ τό αἰεῖ, δηλαδή τήν αἰωνιότητα τῆς Βασιλείας, στή ζωή του.²⁴¹

Ἡ ἀνάγκη καλλιέργειας πολιτικῆς συνειδήσεως μεταξῦ τῶν ὀρθοδόξων πιστῶν εἶναι μεγάλο καί σημαντικό στοιχείο, τό ὁποῖο ἡ σύγχρονη Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία δέν φαίνεται νά κερδίζει... Στήν πρώτη Ἐκκλησία ἡ ἐνεργητική συμμετοχή τῶν πιστῶν στά τῆς κοινότητας

239. Πρβλ. Ἱ. Παναγοπούλου, *Υπόμνημα*: 24.

240. Πρβλ. Γ. Πατρώνου, *Προσδοκίες*: 21.

241. Πρβλ. Γ. Πατρώνου, *Έσχατολογία*: 176. Γιά νά εἶμαστε εὐλικρινεῖς δέν ὑφίσταται ἀνάλογη διάκριση. Ὅλα τά θέματα τοῦ βίου εἶναι πνευματικά (μέ τήν ἔννοια ὅτι ὅλα ἔχουν τή δυνατότητα νά ὀδηγήσουν στή σωτηρία) καί κανένα δέν εἶναι πνευματικό (μέ τήν ἔννοια ὅτι κανένα δέν μπορεῖ νά ἀποσυνδεθεῖ ἀπό τόν καθ' ἡμέρα βίο καί τήν πορεία τοῦ πιστοῦ μέσα στήν ἱστορία καί νά λειτουργήσει αὐτονομημένο).

ἦταν δεδομένη καί ἀπολύτως ἐπιθυμητή. Μάλιστα, παρά τά προβλήματα καί τούς συνεχεῖς διωγμούς, οἱ πιστοί δέν διέκοψαν τή σχέση τους μέ τή ρωμαϊκή κρατική μηχανή καί τήν ὑπηρετοῦσαν πιστά καί δραστήρια. Ἡ ἀλλαγὴ ἐπῆλθε ὅταν τό ρωμαϊκό κράτος ἀπαίτησε (γιά λόγους κυρίως κρατικῆς ἀσφάλειας καί σταθερότητας) τήν ἀναγνώριση τῶν ἐκπροσώπων του, τοῦ αὐτοκράτορα, ὡς θεοῦ, ὅπως εἶχε ἐπικρατήσει νά θεωρεῖται. Αὐτό ὅμως δέν ἦταν δυνατό νά γίνει ἀποδεκτό ἀπό τούς πιστούς διότι θά παραδέχονταν ὡς θεό κάποιον ἄνθρωπο ἐρχόμενοι σέ πλήρη ἀντίθεση μέ τή διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ἀπό αὐτό τό σημεῖο καί ἔπειτα ἡ σχέση τους μέ τό ρωμαϊκό κράτος ἔθιγε τήν πίστη τους, τή σωτηρία τους, τήν πορεία τους πρὸς τά ἔσχατα. Τότε, ἔκανε καθένας τήν ἐπιλογή του συστρατευόμενος εἴτε μέ τόν Χριστό εἴτε μέ τόν Καίσαρα.

Ἡ πολιτική διάσταση τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας ἔχει καλλιεργηθεῖ καί ἀναπτυχθεῖ ἱκανοποιητικά στὸν δυτικό κόσμο. Αὐτὴ ἡ ἀνάπτυξη ἔχει φέρει πολλούς θετικούς καρπούς (π.χ. καταγγελία τῆς κοινωνικῆς ἀδικίας, ἀντίσταση σέ δικτατορικά καθεστῶτα, συστράτευση μέ θύματα πολιτικῶν διώξεων, δραστηριοποίηση τῶν κληρικῶν ὑπὲρ τῶν προσφύγων καί τῶν ἀναξιοπαθούντων ἐν γένει, συνειδητοποίηση τῆς πίεσης πού μπορεῖ νά ἀσκήσει μία ἐνορία γιά νά ἐπιτύχει κάποιον σύμφωνο μέ τό Εὐαγγέλιο σκοπό). Ἀπὸ τήν ἄλλη πολλὰ εἶναι τά προβλήματα πού ἀναφύονται σέ ἀνάλογες περιπτώσεις: διάσπαση τῆς ἐνότητας (π.χ. σέ μία ἐνορία), πολιτικὲς βλέψεις κληρικῶν, κομματικὲς συγκρούσεις ἀνάμεσα στὰ μέλη κοινοτήτων, ὑποστήριξη κάποιων πολιτικῶν ἔναντι ἄλλων μέ κριτήρια

ὄχι ἀμιγῶς χριστιανικά, δημιουργία τῶν χριστιανικῶν κομμάτων, τὰ ὅποια μᾶλλον πρέπει νά θεωρηθοῦν μὴ ἀξιόπιστοι φορεῖς τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματος.²⁴²

Στόν ρωμαιοκαθολικό κόσμο ἔχουμε τό φαινόμενο ἡ ποιμαίνουσα Ἐκκλησία νά συντάσσεται μέ τίς πιό συντηρητικές θέσεις, ἐνῶ ὁ κατώτερος κληρὸς νά βλέπει τὰ πράγματα μέ πιό καθαρό μάτι καί νά ζητᾶ μεταρρυθμίσεις, ἀλλαγὴ στίς συνθηκῆς ζωῆς τῶν πτωχῶν ἐνοριτῶν του, σταμάτημα τῶν πολέμων, τῆς δουλείας, τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ δικτατορικά καθεστῶτα κ.λπ.²⁴³

242. Αὐτὸ στίς χώρες τῆς δυτικῆς Εὐρώπης, ὅπου τὰ χριστιανοδημοκρατικά ἢ χριστιανοσοσιαλιστικά κόμματα εἰσῆλθαν εὐθέως στόν πολιτικό στίβο. Στὴν Ἑλλάδα ἔχουμε τὴν πολὺ ἐνδιαφέρουσα περίπτωση τοῦ ἀγωνιστῆ τῆς δημοκρατίας Νίκου Ψαρουδάκη καί τῆς Χριστιανικῆς Δημοκρατίας, ἡ ὁποία παρά τίς ὑψηλοῦ ἐπιπέδου ἀρχές πού πρέσβευε δέν μπόρεσε νά περάσει τό μήνυμά της σέ πλατιά λαϊκά στρώματα καί νά τῆς δοθεῖ ἡ εὐκαιρία νά ἐφαρμόσει τό πρόγραμμά της. Πάντως, ἀκόμη κι ἂν εἶχε συμβεῖ κάτι τέτοιο, εἶναι ἐξαιρετικά ἀμφίβολη ἡ ἐπιτυχία τοῦ ἐγχειρήματος. Πολύ κοντὰ στὴν μετατροπὴ της σέ μαζικό κόμμα ἔφθασε ἡ ὀργάνωση «Ζωή», ἡ ὁποία ξεκίνησε ὡς Ἀδελφότητα περιοδευσόντων Θεολόγων καί μέ τὴ χρήση ἐξελιγμένων γιὰ τὴν ἐποχὴ της μεθόδων ἐπικοινωνίας καί τὴ στήριξη ἀπὸ μέρος τοῦ πολιτικοῦ κόσμου τῆς μετεμφυλιακῆς Ἑλλάδας λίγο ἔλειψε νά καταλάβει τὴν ἐξουσία...

243. Κατὰ τίς δεκαετίες 1950 καί 1960 στὴ ρωμαιοκαθολικὴ Λατινικὴ Ἀμερικὴ, κυρίως, ἀναπτύχθηκε ἡ Θεολογία τῆς Ἀπελευθέρωσης, ἓνα σημαντικό θεολογικὸ καί πολιτικὸ κίνημα πού στόχευε στὴν ἄρση τῆς ἀδικίας καί στὴν ἐπικράτηση τῆς δημοκρατίας καί ἰσονομίας. Ὁ ὅρος καθιερώθηκε τό 1971 μέ τὴν ἐκδοση τοῦ ὁμώνυμου βιβλίου τοῦ κληρικοῦ καί θεολόγου ἀπὸ τό Περού Γκουστάβο Γκουτιέρες (ἐτέθη σέ κυκλοφορία στὰ ἑλληνικά ἀπὸ τίς ἐκδόσεις Ἄρτος Ζωῆς τό 2012). Σημαντικὸ γιὰ τὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία εἶναι τό βιβλίον τοῦ θεολόγου Ἀνδρέα Χ. Ἀργυρόπουλου μέ τίτλο «*Ἡ Θεολογία τῆς Ἀπελευθέρωσης στό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν*» (ἐκδόσεις Manifesto, 2011).

Μάλιστα, δέν ἦταν λίγοι οἱ κληρικοί πού ὑπῆρξαν θύματα τῆς πολιτικῆς καί κοινωνικῆς δράσης τους.²⁴⁴

Ἀντιθέτως, στόν ὀρθόδοξο κόσμο, ἐνῶ οἱ θέσεις τῆς Ἐκκλησίας εἶναι σαφέστερα πρός τήν κατεύθυνση τῆς ἐναντιώσεως πρός τήν κακότητα, τήν ἀδικία, τήν ἐκμετάλλευση κ.λπ. καί ἡ Ἐκκλησία (σέ φυσιολογικές συνθήκες) δέν συνεργάσθηκε μέ ἀνελεύθερα καθεστῶτα (κάτι πού δυστυχῶς συνέβη σέ περιπτώσεις ἐκτροπῆς), ἡ πολιτική θεολογία, ὡς ἔκφραση ζωῆς γιά τόν πιστό, δέν κατόρθωσε νά περάσει σέ ἐπίπεδο καθημερινότητας καί ἐνορίας. Αὐτό ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα στίς τάξεις τῶν ποιμένων καί τῶν πιστῶν νά κυριαρχοῦν συντηρητικά στοιχεῖα (συχνά ἄκρως συντηρητικά) πού ἀντιτίθενται σέ κάθε ἀλλαγῆ, πού φυσικά δέν βλάπτει τήν πίστη. Ἡ ἀντίθεσή τους αὐτή ἐπεκτείνεται καί σέ θέματα πρακτικά, λατρευτικά καί καθημερινά, καθώς θεωροῦν ζητήματα ἀνευ οὐσίας καί κάθε προσπάθεια ἀνανεώσεως ὡς ἐπίθεση ἐνάντια στήν Ἐκκλησία. Πολλά τέτοια φαινόμενα ζοῦμε ἐξαιτίας τοῦ Covid-19 καί εἶναι βέβαιο ὅτι πολλά θά ἀντιμετωπίσουμε ἀκόμη.²⁴⁵

244. Παραδείγματος χάριν ὁ ἱερέας ἀπό τήν Κολομβία *Καμίλο Τόρες* (δολοφονήθηκε τό 1966 ἀπό τόν στρατό τῆς πατρίδας του) καί ὁ ρωμαιοκαθολικός ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Ἑλ Σαλβαδόρ *Ὁσκαρ Ρομέρο* (δολοφονήθηκε τό 1980 τήν ὥρα τῆς Θείας Λειτουργίας ἀπό ἀκροδεξιὰ παραστρατιωτική ὀργάνωση).

245. Δύο παραδείγματα: Στή Ρωσία ἐπῆλθε τό σοβαρό σχίσμα τῶν παλαιοπίστων (1666-1667) ἐξαιτίας τῶν μεταρρυθμίσεων τοῦ Πατριάρχου Νίκωνος, ὁ ὁποῖος προσπάθησε νά ἀποκαθάρει τή ρωσική λατρευτική ζωῆ ἀπό λάθη πού εἶχαν εἰσχωρήσει καί νά τήν ἐπαναφέρει στά παλαιά βυζαντινά πρότυπα πού καί οἱ ἴδιοι οἱ ρωσοί πιστοί χρησιμοποιοῦσαν. Τό ἀνούσιο αὐτό σχίσμα ὑπάρχει ἀκόμη καί ταλαιπωρεῖ τή ρωσική Ἐκκλησία καί κοινωνία. Τό δεύτερο παράδειγμα εἶναι ἡ ἐντελῶς ἐσφαλαμένη στάση

Ἡ Θεολογία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι στή βάση της πολιτική θεολογία, δίχως κομματικές δεσμεύσεις καί ἀγκυλώσεις. Δυστυχῶς, ὅμως, συχνά τό λησμονοῦμε καί τό ἀνακαλύπτουμε ἐκ νέου μέσα ἀπό ἀνάλογα θεολογικά κινήματα τοῦ δυτικοῦ κόσμου. Ἡ σκέψη καί ἡ στάση τῶν Πατέρων εἶναι προσανατολισμένη πρὸς αὐτήν τήν κατεύθυνση καί μέ αὐτό τό δεδομένο κινεῖται.

Ἡ τάση πνευματικοποιήσεως τῆς ζωῆς τῶν χριστιανῶν ἔχει ἐμφανισθεῖ καί κατὰ τό παρελθόν. Δέν εἶναι κάτι καινούργιο. Πάντοτε ὅμως ἔχει καταδικαστεῖ ὡς αἵρεση πού διαστρέφει τήν Ἀλήθεια τοῦ Εὐαγγελίου καί στερεῖ ἀπό τούς πιστούς τή σωτηρία.

Κανένα στοιχεῖο τῆς ζωῆς μας δέν εἶναι ἐκτός τῆς ἱστορίας καί κανένα δέν μένει ἀνεπηρέαστο ἀπό τήν προσδοκία τῶν ἐσχάτων. Κατά τήν ἀποστολική ἐποχή οἱ πιστοί ζοῦσαν συνεχῶς μέ τό βλέμμα στραμμένο στά ἔσχατα καί σέ ἄμεση συνεργασία μέ τό Ἅγιο Πνεῦμα. Τίποτα δέν ἔχει ἀλλάξει μέχρι σήμερα. Ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου ξεκίνησε στό παρόν καί πραγματοποιεῖται μέσα στήν ἱστορία, ἀλλά θά λάβει τήν πλήρη καί τελική μορφή της στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

κάποιων κληρικῶν ὄλων τῶν βαθμίδων, οἱ ὅποιοι παρέσυραν πολλούς πιστούς σέ σχέση μέ τό θέμα τῆς ὥρας τελέσεως τῆς παννυχίδος τῆς Ἀναστάσεως τό Πάσχα τοῦ 2021. Ἀκούσθηκαν καί γράφηθηκαν ἀπίστευτα πράγματα γιά νά ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἡ ὥρα τελέσεως εἶναι ἡ δωδεκάτη νυκτερινή τοῦ Μεγάλου Σαββάτου καί δέν ἐπιτρέπεται νά ἀλλάξει... Κάτι πού δέν εἶναι δυνατόν νά συμβαίνει! Δίχως ἀμφιβολία, οἱ ὥρες τῶν Ἀκολουθιῶν εἶναι σχετικές καί ἀναπροσαρμόζονται ἀνάλογα μέ τίς συνθήκες, ἐνῶ δέν γνωρίζουμε τήν ἀκριβῆ ὥρα τῆς Ἀναστάσεως, ὅπως ἐσφαλμένα ὑποστηρίχθηκε ἀπό κάποιους γιά νά θεμελιώσουν ἐπάνω σέ αὐτήν, ὡς ἀμετάθετη ὥρα τελέσεως τῆς Ἀκολουθίας, τή δωδεκάτη νυκτερινή.

Αὐτή ἡ διαδικασία εἶναι καρπός τῆς Χάρης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί τῆς συνειδητῆς δικῆς μας συναίνεσης καί πρόθυμης συνεργασίας. Εἶναι ἡ καλύτερη ἐπιβεβαίωση τῆς μοναδικῆς (γιά κτιστό ὄν) ἀξίας πού ἔδωσε ὁ Θεός στόν Ἄνθρωπο κατά τή Δημιουργία. Τόν ἔπλασε ἀπό ὑπερβάλλουσα ἀγάπη γιά νά ἔχει τή δυνατότητα νά κοινωνεῖ μέ Αὐτόν καί νά ἐπικοινωνεῖ ἀσταμάτητα μαζί Του. Δυστυχῶς, αὐτό ἄλλαξε μέ τήν παρακοή καί τήν Πτώση. Ἡ ἐπικοινωνία διακόπηκε καί ἡ σχέση χάθηκε, ἀλλά ὁ Θεός δέν ἐγκατέλειψε τό κορυφαῖο δημιούργημά Του μόνο καί ἀβοήθητο. Ἔθεσε σέ λειτουργία σχέδιο γιά τή σωτηρία τῆς κορωνίδας τῆς δημιουργίας. Τό σχέδιο αὐτό, πέρασε ἀπό πολλά στάδια καί ἀντιμετώπισε πολλά προβλήματα ἀπό τή σκληρότητα, τήν ἀγνωμοσύνη καί τόν ἐγωισμό τῶν ἀνθρώπων. Τελικά, ὅμως, μέ τήν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου ἡ ἐπικοινωνία Θεοῦ καί Ἀνθρώπου ἀποκαταστάθηκε καί ἡ Χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἤρθε στόν Κόσμο, τόν ὁποῖο συνεχίζει νά ἀνακαινίζει καί νά μεταμορφώνει. Παρά ταῦτα, ἀκόμη καί σήμερα συνεχίζουμε νά ἀρνούμαστε αὐτή τή Χάρη καί τόν φωτισμό τοῦ Θεοῦ καί δυσκολευόμαστε νά τήν ἀποδεχθοῦμε. Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μᾶς «ἔχει καταδικάσει» νά πορευόμαστε σέ μία διαλεκτική σχέση μαζί Του καί νά ἀπολαμβάνουμε τίς εὐεργετικές συνέπειες αὐτῆς τῆς συνοδοιπορίας, δηλαδή τή σωτηρία. Φυσικά, τό «ἔχει καταδικάσει» δέν εἶναι κυριολεκτικό! Χρησιμοποιεῖται γιά νά τονίσει ὅτι ὁ Θεός μέ τή δημιουργία ἔθεσε τίς βάσεις, ἔκανε καί κάνει κάθετι πού θά μᾶς ὀδηγήσει, μέ δική μας ἀπόφαση καί συναίνεση, μέσα ἀπό τή δύσκολη ὁδὸ τῆς ἐλευθερίας, στή σωτηρία.

Σέ αὐτό τό πλαίσιο τῆς ἐλευθερίας, ἱστορία καί ἔσχατα ὑπάρχουν σέ μία ἀδιάκοπη καί δυναμική συλλειτουργία²⁴⁶ Θεοῦ καί Ἀνθρώπου, ἡ ὁποία μεταμορφώνει καί ἀγιάζει τήν κτίση ὀδηγώντας την στήν ἔσχατολογική τελείωση ἐν Χριστῷ.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἀγουρίδου, Σάββα, *Έσχατολογία* (βιβλική Θεολογία), στό Βασ. Μουστάκης (Διευθυντής Συντάξεως) *Θρησκευτική καί Ἡθική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμος 5ος, Ἀθήναι, 1964: στήλες 934-943.

Ἄδραχτᾶ, Βασίλη, *Ἡ πολιτική διάσταση τῆς ἔσχατολογίας*, στό *Ἐκκλησία καί Έσχατολογία*, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑψηλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003: 251-262.

Ἀσπροῦλη, Νικολάου, *Δημιουργία, Ἱστορία, Έσχατα στή σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογική ἐρμηνευτική: ἀπό τόν Γεώργιο Φλωρόφσκυ στόν Ἰωάννη Ζηζιούλα*, Πάτρα, 2016 (Ἀνέκδοτη Διδακτορική Διατριβή).

246. Μποροῦμε, λοιπόν, ἀνεπιφύλακτα νά ὀμιλοῦμε γιά *λειτουργική ἔσχατολογία*. Αὐτός εἶναι ὁ ὅρος τόν ὁποῖο χρησιμοποιοεῖ ὁ καθ. Γ. Πατρῶνος, σέ ὅλη τήν ἔκταση τοῦ ἔργου του, ἀπό τή διδακτορική του διατριβή (1975) μέχρι τό τελευταῖο σχετικό βιβλίο του (2020), γιά νά προσδιορίσει, κατά τό δυνατό, τήν ἔννοια τῆς ἔσχατολογίας ὅπως κατανοεῖται στήν ὀρθόδοξη θεολογία. Σύμφωνα μέ αὐτόν ἡ ἔσχατολογία λειτουργεῖ ἐντός τῆς ἱστορίας, ὡς ἀρραβῶν τῆς μέλλουσας ζωῆς καί ἀναγνωρίζεται/διαπιστώνεται στή συνεργασία Θεοῦ καί Ἀνθρώπου.

Βασιλειάδη, Πέτρου, Β., Ἀποστολή-Διακονία-Ἐπισκοπή (Ἡ συμβολή τοῦ βιβλίου τῶν Πράξεων στή διαμόρφωση τῆς [πρωτο]χριστιανικῆς ἐκκλησιολογίας), στοῦ ἰδίου *Βιβλικές Ἐρμηνευτικές Μελέτες*, στή σειρά Βιβλική Βιβλιοθήκη ἄρ. 6: Ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1988: 364-390.

Βασιλειάδη, Πέτρου, Β., Ἐκκλησιολογικές ἀπόψεις τοῦ Παύλου, στοῦ ἰδίου *Βιβλικές Ἐρμηνευτικές Μελέτες*, στή σειρά Βιβλική Βιβλιοθήκη ἄρ. 6: Ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1988: 391-413.

Βασιλειάδη, Πέτρου, Β., Οἱ σχέσεις Ἐκκλησίας-Πολιτείας στήν Καινή Διαθήκη, στοῦ ἰδίου *Βιβλικές Ἐρμηνευτικές Μελέτες*, στή σειρά Βιβλική Βιβλιοθήκη ἄρ. 6: Ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1988: 435-444.

Βασιλειάδη, Πέτρου, Β., Ἐσχατολογία, Ἐκκλησία καί Κοινωνία, στό *Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003: 47-62.*

Βέντη, Χαραλάμπους, *Ἐσχατολογία καί Ἐτερότητα*, Ἐκδόσεις Πόλις, Ἀθήνα, Ἀπρίλιος 2019.

Bultmann, Rudolf, Πρώιμος Χριστιανισμός, στοῦ ἰδίου, *Ὑπαρξη καί Πίστη, Δοκίμια Ἐρμηνευτικῆς Θεολογίας, μετάφραση Φώτης Τερζάκης, Ἐκδόσεις «Ἄρτος Ζωῆς» Ἀθήνα, 1995: 49-95.*

Bultmann, Rudolf, Ὁ ἄνθρωπος ἀναμεταξύ τῶν καιρῶν κατά τήν Καινή Διαθήκη, στοῦ ἰδίου, *Ὑπαρξη καί Πίστη, Δοκίμια Ἐρμηνευτικῆς Θεολογίας, μετάφραση Φώτης Τερζάκης, Ἐκδόσεις «Ἄρτος Ζωῆς» Ἀθήνα, 1995: 175-204.*

Bultmann, Rudolf, *Ίστορία τῆς σωτηρίας καί Ίστορία, στόν τόμο τοῦ ἰδίου, Ὑπαρξη καί Πίστη, Δοκίμια Ἑρμηνευτικῆς Θεολογίας, μετάφραση Φώτης Τερζάκης, Ἐκδόσεις «Ἄρτος Ζωῆς» Ἀθήνα, 1995: 205-225.*

Γαλίτη, Γεωργίου, Ἄντ., *Ἡ Χριστολογία τοῦ ἀποστόλου Πέτρου, Μέρος Α΄ Εἰσαγωγικόν, Μέρος Β΄ Συστηματικόν, Ἀθήναι, 1990 (α΄ ἔκδ. 1960).*

Γκουτζιούδη, Μόσχου, *Τό ὑπόβαθρο τοῦ δράματος τοῦ Πέτρου στήν Ἰόππη καί ἡ σημασία του γιά τήν ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας στόν ἐθνικό κόσμο, στό Ἐκκλησία-Θεολογία-Βασιλεία. Τιμητικός Τόμος γιά τόν Καθηγητή Γεώργιο Π. Πατρῶνο, Ἐπιστημονική Ἐπιμέλεια [Καθηγητῆς] Κωνσταντῖνος Ἰ. Μπελέζος, Ἀθήνα, 2019: 207-221.*

Γιαγκάζογλου, Σταύρου, *Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐσχατολογικῆς κοινότητας, στό Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003: 81-106.*

Cullmann, Oscar, *Ἀθανασία τῆς ψυχῆς ἢ Ἀνάσταση ἐκ τῶν νεκρῶν; Ἡ μαρτυρία τῆς Καινῆς Διαθήκης, μετάφραση Ἀρχιμ. Ἀ.Π. Κουμάντος, Ἐκδόσεις «Ἄρτος Ζωῆς» Ἀθήνα, 1994.*

Cullmann, Oscar, *Χριστός καί Χρόνος. Χρόνος καί Ίστορία στή ζωή τοῦ ἀρχέγονου χριστιανισμοῦ, μετάφρ. Ἀρχιμ. Ἀ.Π. Κουμάντος, ἐπιμ. Καίτη Χιωτέλλη, Κέντρο Βιβλικῶν Μελετῶν «Ἄρτος Ζωῆς», Βασικῆς Ἀγιογραφικῆς Μελέτης 1, Ἀθήνα, ²1994.*

Daniélou, Jean, *Δοκίμο γιά τό μυστήριο τῆς ἱστορίας, μετ. Ξενοφών Κομνηνός, εἰσαγωγή Νικόλαος Ἀσπρού-*

λης, Ἐν Διαλόγῳ 1, Ἐκδόσεις Δημητριάδος, Βόλος, 2014.

Daniélou, Jean, *Ἡ Θεολογία τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ*, μετάφρ. Θεοφάνης Λ. Δρακόπουλος, πρόλογος Ἐπίσκοπος Φαναρίου Ἀγαθάγγελος, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα, 2018.

Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003.

Ζηζιούλα Ἰωάννου, Μητρ. Περγάμου, *Ἐκκλησία καί Ἐσχατα*, στό *Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία*, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003: 27-45.

Ζηζιούλα Ἰωάννου, Μητρ. Περγάμου, *Ἐσχατολογία καί ἱστορία*, στοῦ ἰδίου *Ἐκκλησιολογικά μελετήματα*, ἐπιμ. Σταῦρος Γιαγκάζογλου, Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα, 2016: 487-500.

Ζηζιούλα Ἰωάννου, Μητρ. Περγάμου, *Μετατόπιση τῆς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς*, στοῦ ἰδίου *Ἐκκλησιολογικά μελετήματα*, ἐπιμ. Σταῦρος Γιαγκάζογλου, Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα, 2016: 501-514.

Gibellini, Rosino, *Ἡ θεολογία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα*, μετ. Παναγιώτης Ἀρ. Ὑφαντῆς, Ἐκδόσεις «Ἄρτος Ζωῆς» Ἀθήνα, 2002.

Καλαϊτζίδη, Παντελῆ, Ἀντί εἰσαγωγῆς: *Ἐσχατολογία, θεολογία καί Ἐκκλησία*, στό *Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία*, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003: 13-25.

Καλαϊτζίδη, Παντελῆ, *Ἐκκλησία καὶ ἔθνος σέ ἐσχατολογική προοπτική, στό Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003: 339-373.*

Καποδίστρια Παναγιώτη, π., *Ἱστορία καὶ Ἀποκάλυψη στήν Ὀρθόδοξη Θεολογία, «Οἰκονομία» καὶ «Ἀποκάλυψη» σέ σχέση μέ τήν «ἐν Χριστῶ» θεώρηση τῆς ἔντασης Ἱστορίας-Ἐσχάτων, 7/2022 τ. περιοδικοῦ «ΑΧΙΛΛΙΟΥ ΠΟΛΙΣ», Λάρισα: 375-384 (καὶ ἀνάτυπο).*

Loshe, Eduard, *Ἐπίτομη θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης, μετ. Σάββας Ἀγουριδῆς, Κέντρο Βιβλικῶν Μελετῶν «Ἄρτος Ζωῆς», Βασικές Ἀγιογραφικές Μελέτες 2, Ἀθήνα, 2^η1990.*

Löwith, Karl, *Τό νόημα τῆς ἱστορίας. Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀπό τίς βιβλικές ἀπαρχές ὡς τοῦς Marx καὶ Burckhardt, μεταφρ. Μάριος Μαρκίδης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Ἐκδ. Γνώση, Ἀθήνα, 1985.*

Ματσούκα, Νίκου, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Β΄, Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη, Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά, 1996 (α΄ ἔκδ. 1985).*

Ματσούκα, Νίκου, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Γ΄, Ἀνακεφαλαίωση καὶ Ἀγαθοτοπία. Ἐκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά, 1997.*

Ματσούκα, Νίκου, *Ἐκκλησία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, στό Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία, Ἐποπτεία-Συντονισμός Ὑλῆς Παντελῆς Καλαϊτζίδης, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, Ἐκδόσεις Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2003: 63-79.*

Moltmann, Jürgen, *Ό έρχόμενος Θεός. Χριστιανική έσχατολογία*, μετάφρ. Πέτρος Γιατζάκης, Έκδόσεις «Άρτος Ζωής» Άθήνα, 2013.

Μουστάκη, Άθανασίου Γερ., *Πέτρος και Παύλος στην Άντιόχεια. Ιστορική και έρμηνευτική προσέγγιση*, διδακτορική διατριβή που έξεδόθη στό περιοδικό Δωδεκάνησος, περίοδος Α΄, έτος Ι, τεύχος ΚΑ΄, παράρτημα Ιούλιος-Δεκέμβριος 2018.

Μπέγγου, Μαρίου, *Χριστιανική και Έβραϊκή έσχατολογία*, στό *Έκκλησία και Έσχατολογία*, Έποπτεία-Συντονισμός Όγλης Παντελής Καλαϊτζίδης, Ίερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Άκαδημία Θεολογικών Σπουδών, Έκδόσεις Καστανιώτη, Άθήνα, 2003: 119-124.

Παναγοπούλου, Ίωάννου, *Ό Θεός και ή Έκκλησία, Η θεολογική μαρτυρία των Πράξεων Άποστόλων*, Άθήνα, 1969 (διδακτορική διατριβή).

Παναγοπούλου, Ίωάννου, *Θεολογικό ύπόμνημα στις Πράξεις Άποστόλων. Μέρος Α΄: κεφ. 1-12, Β΄ Έκδοση συμπληρωμένη*, Άθήνα, 1992.

Παπαθανασίου, Θανάση, Ν., *Η Έκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως έλπίδα και ως εφιάλτης*, Έκδόσεις Έν Πλῶ, Άθήνα 2009.

Παπαθανασίου, Θανάση, Ν., *Ίεραποστολή και έσχατολογία*, στό *Έκκλησία και Έσχατολογία*, Έποπτεία-Συντονισμός Όγλης Παντελής Καλαϊτζίδης, Ίερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Άκαδημία Θεολογικών Σπουδών, Έκδόσεις Καστανιώτη, Άθήνα, 2003: 171-190.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Θέματα Θεολογίας της Καινής Διαθήκης. Τεύχος Α΄. Τό Άποστολικό Κήρυγμα στην πρώτη Έκκλησία*, Άθήνα 1985.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Θεολογία καί ὀρθόδοξο βίωμα. Θέματα θεολογικοῦ προβληματισμοῦ καί Ὁρθόδοξης πνευματικότητας*, Ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1994.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου ὑπό τό φῶς τῶν ἐσχατολογικῶν ἀντιλήψεων τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας*, Ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 21995.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Ἱστορία καί ἐσχατολογία στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, Ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 22002.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Ὁ ἄνθρωπος ὡς πρόσωπο στήν πρωτολογία, ἱστορία καί ἐσχατολογία, Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (ΛΣΤ'): 327-335 (ἀνάτυπο Ἀθῆναι 2001).*

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Ἑλληνισμός καί Χριστιανισμός, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Ἀθήνα 2003.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Μεσσιανισμός καί ἐσχατολογικές προσδοκίες στά Ἀπόκρυφα καί Ἀποκαλυπτικά κείμενα τῆς περιόδου 200 π.Χ.-100 μ.Χ.*, Ἐκδόσεις Παρρησία, Ἀθήνα 22014.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Ἀπό τήν πρωτολογία στή «λειτουργική ἐσχατολογία»*, *Θεολογία* 2/2014: 7-33.

Πατρώνου, Γεωργίου, Π., *Ἡ ἐσχατολογία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα. Σύντομη ἱστορική ἐπισκόπηση*, *Ραδιοφωνικός Σταθμός τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Ἀθήνα 2020.

Σιώτου, Μάρκου, Ἀ., *Τό νόημα τῆς ἱστορίας κατά τήν Ἁγίαν Γραφήν*, Ἀθῆναι, 1973.

Στοιγιάννου, Βασιλείου, *Ἡ Πεντηκοστή (Πρ. 2:1-13), Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, τ. 24 (1979): 135-323.

Φλωρόφσκυ, Γεωργίου, *Δημιουργία καί ἀπολύτρωση*, μετάφρ. Παναγιώτου Κ. Πάλλη, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά (Ἔργα 3), Θεσσαλονίκη, 1983.

Φλωρόφσκυ, Γεωργίου, *Χριστιανισμός καί πολιτισμός*, μετάφρ. Νικ. Σ. Πουρναρά, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά (Ἔργα 2), Θεσσαλονίκη, ²2000.

Φλωρόφσκυ, Γεωργίου, *Τό σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ. μία ὀρθόδοξος ἐρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας*, μετάφρ. Ἰ. Κ. Παπαδοπούλου, Θεολογικά Δοκίμια 3, Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη, ²1981.

Χρυσοστόμου, Ἰωάννου, *Εἰς τὰς Πράξεις Ἀποστόλων*, Ὀμιλία νε', PG 60.13-582.

Χρυσοστόμου, Ἰωάννου, *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, Ὑπόμνημα στίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, τόμος 15 (Ὀμιλίαις Α'-ΚΓ'), τόμος 16Α (Ὀμιλίαις ΚΔ'-ΜΔ') καί τόμος 16Β (ΜΕ'-ΝΕ', μέχρι σελ. 297), στή σειρά Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (ἐπόπτης Παν. Κ. Χρήστου), Πατερικάί Ἐκδ. «Γρηγόριος ὁ Παλαμαῆς», Θεσσαλονίκη 1983-1984.



ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΣ:
Η ΑΝΘΡΩΠΙΚΗ ΑΡΧΗ, ΤΟ ΤΕΧΝΙΚΟΝ
ΠΝΕΥΜΑ ΚΑΙ Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Δημητρίου Κ. Γερούκαλη

*A) ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΣ: Ἡ Ἀνθρωπική
ἀρχή.*

Ἡ θεολογία τῶν Πατέρων περιγράφει τόν ἄνθρωπον ὡς μικρόκοσμον, ὁ ὁποῖος ἐμπεριέχει τόν μακρόκοσμον καί συνδέει διά τοῦ σώματός του τά ὑλικά μέ τά νοητά, καταδεικνύοντας οὕτως τήν ὀργανικήν σύνδεσιν τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς κτίσεως. Ἡ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου συνδέεται ἀρρήκτως μέ τήν ὑλικήν κτίσιν. Ἡ ἀλήθεια αὐτή θεμελιώνεται ἐπί τοῦ γεγονότος τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ὑπό τοῦ Θεοῦ εἰς τό τέλος τῆς Δημιουργίας, ἀφοῦ εἶχε προηγηθεῖ ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι εἰς τά γνωστικά συστήματα ὁ ἄνθρωπος ἐμφανίζεται πρό τῆς δημιουργίας τῆς κτίσεως, ἐν ἀντιθέσει δηλαδή πρὸς τό Βιβλίον τῆς Γενέσεως, ὅπου, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, ὁ Θεός δημιουργεῖ τόν ἄνθρωπον μετά τήν ὀλοκλήρωσιν τῆς κτίσεως. Διά τῆς περιγραφῆς τῆς

Ἄγιας Γραφῆς, ὑποδηλώνεται ἡ σχέσις ἀνθρώπου καί κτίσεως, οὐχί μόνον ὑπό τήν ἔννοιαν τῆς ἐξαρτήσεως τοῦ ἀνθρώπου ἐκ τῆς κτίσεως, ἀλλά καί ὑπό τήν ἔννοιαν τῆς ἀνάγκης τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου διά τήν ὑπαρξιν τῆς κτίσεως.

Ἡ κτίσις ὑπάρχει διά νά κορυφωθῇ εἰς τόν ἀνθρωπον, τήν κορωνίδα τῆς Δημιουργίας. Ὁ Ἅγιος Μάξιμος Ὁμολογητής, ταυτίζοντας τόν ὄντως ἀνθρωπον μέ τόν Χριστόν, ἀναφέρει ὅτι τά πάντα δημιουργήθηκαν μέ στόχον τόν ἀνθρωπον. Ἐνευ αὐτοῦ ἡ φύσις καταρρέει.

Ἡ ὄντολογία, ἡ ἀλήθεια τῆς κτίσεως, δέν εἶναι ἱστορική, πρωτολογική, ἀλλά τελεολογική, ἐσχατολογική. Καί εἰς τήν ἐσχατον ἀλήθειαν τοῦ κτιστοῦ κόσμου, κεῖται ὁ ἀνθρωπος. Αὐτή ἡ διαπίστωση, προκύπτουσα ἀπό τό Βιβλίον τῆς Γενέσεως, ἀντιστοιχεῖ εἰς τήν Ἀνθρωπικήν Ἀρχήν (ΑΑ) τῆς Κοσμολογίας, ὅπως αὐτή διατυπώνεται διά τῆς συγχρόνου φυσικῆς καί γενικῶς διά τῶν μή Εὐκλειδείων γεωμετριῶν, ἐπιστῆμαι αἱ ὁποῖα ἀνακαλύπτουν τήν Δόξαν τοῦ Θεοῦ.

Ἐρμηνευτικῶς λοιπόν, συμφώνως πρός τήν ΑΑ, τόσον οἱ φυσικές σταθερές ὅσον καί ἡ μορφή τῶν φυσικῶν νόμων (ἀνεξαρτήτως συμμετρίας ἢ θραύσεων) ὀδηγοῦν εἰς τέσσερα (4) εἶδη δυνάμεων, ἅτινα εἶναι πλήρως ἑναρμονισμένα μέ τήν παρουσίαν τοῦ ἀνθρώπου εἰς τήν κτίσιν. Δηλαδή ἡ τελική φυσική θεωρία εἶναι τοιαύτη, ἐπειδή τό σύμπαν ἤθελε νά ὀδηγηθῇ εἰς τήν ζωήν καί τά ἔλλογα ὄντα.

Παρενθετικῶς, ἡ κβαντική κοσμολογία διά τῶν Shron diger, Tripler, Παῦλο, Δανέζη κ.ἄ., καταδεικνύουν ὅτι ἡ παρατηρούμενη μορφή τοῦ κόσμου, μέ τίς ἰσχύουσες σταθερές, ἀντιστοιχεῖ εἰς τήν πλέον πιθανήν λύσιν.

Δηλαδή τό σύμπαν μεταβαίνοντας ἀπό τό «μή εἶναι» εἰς τό «εἶναι», ἐπιλέγει τήν πλέον πιθανήν κατάστασιν, δηλαδή αὐτή ἡ ὁποία τό ὄδηγεῖ εἰς τόν παρατηρητήν του, εἰς τόν ὁποῖον ἀποκαλύπτεται ὁ Θεός, ἡ δέ παρατήρησις τῆς κτίσεως ὑποκινεῖ τήν ἀνακαινιστικήν δραστηριότητά του. Διότι ὁ ἄνθρωπος, ὡς «κατεπιστευματοῦχος» τῆς κτίσεως, ὀφείλει νά ἀνακαινίζεται ἔναντι τοῦ διαθέτου, διά τήν ἐκπλήρωσιν τοῦ ρόλου του καί νά μεριμνᾷ διά τήν ἀκεραίαν μεταβίβασιν τοῦ «καταπιστεύματος» εἰς τόν «καταπιστευματοδόχον». Τά ἀνωτέρω εἶναι βασικάί προϋποθέσεις τῆς ὑπάρξεως, διότι ἀλλέως πῶς ὁ ἄνθρωπος ἐγκλωβίζεται εἰς τήν αὐτοαναφορικότητά του. Διά τοῦτο ὁ ἄνθρωπος εἶναι νοσταλγός τοῦ μέλλοντος, ὡς ὑποκείμενο τοῦ διαρκοῦς ὄντολογικοῦ ἐμπλουτισμοῦ, τόν ὁποῖον εἰσαγάγει τό μέλλον ὡς τό ὄντως νέον καί καινοφανές. Ἡ τελική οὐσία καί τό τελικόν εἶναι τῶν ὄντων καί τοῦ κόσμου μᾶς ἀναμένουν εἰς τό μέλλον.

B) ΤΟ ΤΕΧΝΙΚΟΝ ΠΝΕΥΜΑ

Ἡ πτώσις τοῦ ἀνθρώπου κατανοεῖται πληρέστερον, οὐχί ὡς ἡ κάθοδος εἰς τήν σαρκικήν κατάστασιν, ἀλλά ὡς τό δράμα τῆς γνώσεως καί τῆς συνειδήσεως (ἐξάρθρωσις, ἀποδόμησις, ὀλίσθημα ἀντιληπτικῶν καί γνωστικῶν ἱκανοτήτων μας). Δι' αὐτοῦ τοῦ γεγονότος ἀποκόπτεται ἡ μετοχή μας εἰς τούς ἀνωτέρους κόσμους καί ἀπομονωνόμεθα ὡς πλάσματα, εἰς τήν μοιραίαν θνητότητα τῆς μοναχικῆς ὑπάρξεώς μας ἐντός τοῦ κόσμου τούτου. Ἄδυνατοῦμε νά ἀντιληφθοῦμε καί νά ἐπιτελέσουμε τήν συμβολικήν λειτουργίαν ἐκάστης

τῶν μορφῶν καί παρορᾶμε τήν διττήν διάστασιν τῆς κτίσεως, πνευματικήν καί ὑλικήν, ἡ ὁποία ἐν σχέσει ἀλληλοεξαρτήσεως προσδιορίζει τήν πραγματικότητά τους καί ἀντιλαμβανόμεθα μόνον τήν ὑλικήν φυσιογνωμίαν τῆς κτίσεως.

Αὐτή ἡ ἀπώλεια τῆς αἰσθήσεως τῶν συμβόλων, ἀποϊεροποιεῖ τήν ζωήν, ἐπιβάλλει τόν διαχωρισμόν μεταξύ πνεύματος καί ὕλης, ἐσωτερικοῦ καί ἐξωτερικοῦ, κτιστοῦ καί ἀκτίστου. Ἐπομένως ὁ ἄνθρωπος στερεῖται τῆς ἐλευθερίας του, διότι μόνον ἡ ἐπικοινωνία εἰς τόν χώρον τοῦ πνεύματος συνιστᾷ συνάντησιν ἐλευθερίας.

Ἡ ἐμμονή τοῦ ἀνθρώπου εἰς τήν αὐτοαναφορικότητα τῆς ὑπάρξεώς του, ὁδηγεῖ εἰς τό Μηδέν, διότι παραμένει ὑποταγμένος εἰς τήν ἀναγκαιότητάν του, τήν φύσιν, τόν κόσμον, τόν Καίσαρα.

Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου ἐδράζεται εἰς τό βασιλεῖον τοῦ Πνεύματος. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι πνευματικό ὄν, φέρον τήν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Δέν ἐξαρτᾶται ἀπό τίς ἀνακαλύψεις τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Καί ὅμως ὁ πτωτικός ἄνθρωπος, ἀκριβῶς διότι ἐπέτρεψε τήν πτώσιν του, ὑποκύπτει εἰς τήν ἐξουσίαν τῆς τεχνολογίας. Ἄλλωστε δέν ἀπαιτοῦνται αἱ θυσίαι τοῦ παρελθόντος. Προϊούσης τῆς ἐκκοσμικεύσεως, τῆς ἀποσυνθέσεως τοῦ κέντρου, τῆς δημιουργίας ἰδιαιτέρων καί αὐτονόμων σφαιρῶν, ὁ πτωτικός ἄνθρωπος παραδίδεται καί ἀποδίδει τήν ἀπαιτουμένην ὀλοκληρωτικήν ἀναγνώρισιν εἰς τήν τεχνολογίαν. Ἐν ἀντιθέσει, ὁ ὄντως ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει κατά τρόπον πνευματικόν τήν τεχνολογίαν. Ἀντιθέτως, εἰς τό Τεχνικόν Πνεῦμα, ἐπεκράτησε ἡ ἐξω-ἠθική ἱεράρχησις τῆς ἀνθρωπίνης

μερίμνης μέ πρώτιστον μέλημα αὐτό τῆς ἀποδοτικότητος καί ἀποτελεσματικότητος. Τό Τεχνικόν Πνεῦμα μεταβάλλει καί διαστρέφει τό πνευματικόν περιεχόμενον τοῦ ἀνθρώπου. Εἰδικότερον τό Τεχνικόν Πνεῦμα ὑπερβαίνει τόν ἑαυτόν μας, ἀπλῶς παρακάμπτοντάς τον. Ὁ τεχνολογικός πολιτισμός εἶναι συγκροτημένος περί τό «ὠφελιμιστικό συμφέρον».

Γενικώτερα ὁ λεγόμενος Δυτικός πολιτισμός διακρίνεται διά τήν παρατεταμένην περιφρόνησίν του πρός τήν ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν: εἶναι αὐτό τό μακρᾶς διαρκείας σκάνδαλον τῆς ἀνθρωπίνης ἀπληστίας, ὁμοῦ μετά τῆς ἀντιθέσεως πολιτισμοῦ-φύσεως. Ὁ φιλευθερισμός καί ὁ μεταμοντερνισμός, ὡς πολιτικές ἐπιλογές, προσβλέπουν καί ἐπιβάλλουν τήν πλήρη ἐλευθεριότητα τοῦ ἀτόμου ἀπό παντός περιορισμοῦ (τῆς λογικῆς, τῆς ἠθικῆς, τῆς ταυτότητος), ἀπηλλαγμένον παντός συμβιβασμοῦ, ὑποκινώντας ἕνα ἀχαλίνωτον ναρκισσιστικόν ἀτομισμόν καί πολιτισμικόν φιλευθερισμόν. Τό ὑποκείμενον, ὁ ἀνθρωπος, εἶναι δέσμιος τῶν «ἀναγκῶν» τῆς φύσεώς του.

Ἄλλά δέν μᾶς ὑποδουλώνει τό Τεχνικόν Πνεῦμα αὐτό καθ' ἑαυτόν, ἀλλά ἡ ἱερότης τήν ὁποίαν ἔχουμε μεταβιβάσει εἰς αὐτό. Ὁ τεχνοπολιτισμός ἔχει οἰκοδομηθεῖ ἐπί τῆς διεστραμμένης καί λανθασμένης ἰδέας τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, θέτοντας οὕτως εἰς κίνδυνον καί εἰς μετάπτωσιν πρός τό μηδέν, τήν ὑπαρξίν μας.

Γ) ΣΥΜΒΟΛΙΚΗ ΖΩΗ, ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Ἐπέστη ἡ ὥρα ἐπαναφορᾶς τῶν ὑπερδιανοητικῶν συμβόλων τῆς πίστεως, ὡς πρόταγμα καί ὡς θωράκισις

έναντι τοῦ τεχνολογικοῦ μηδενισμοῦ. Ὅλων τῶν δημιουργημάτων τό ἀρχαιότερον καί πληρέστερον εἶναι ὁ Παράδεισος, ἡ ἐπανεύρεσις τοῦ ὁποίου καί ἡ ἐπαναποποθέτησίς μας ἐν αὐτῷ, εἶναι τό διακύβευμά μας.

Ἄναστοχαζόμενοι τήν ἐξέλιξιν τῆς σκέψεως, διαπιστώνουμε τήν ἀδυναμίαν συγκροτήσεως συνεκτικοῦ λόγου μεταξύ ὄντος/ὑπάρξεως, φύσεως/λόγου, ἕως τῆς ἐποχῆς τῆς διατυπώσεως τῆς θεολογίας τῶν Πατέρων τῆς Μίας, Ἁγίας, Καθολικῆς καί Ἀποστολικῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τόν 4ο π.Χ. αἰῶνα. Κατά τήν προηγηθεῖσαν αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος περίοδον, διετυπώθη ἡ σπερματική θεωρία διαστάσεως ὄντος καί ὑπάρξεως, ἡ ὁποία ἐδημιούργησε τήν ἀποξένωσιν, παράγωγον τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ὑπολογιστική σκέψις, ἡ ὁποία ἐξέθρεψε τό Τεχνικόν Πνεῦμα.

Ὁ ἄνθρωπος ἀπώλεσε τήν θέασιν τῆς ὑπάρξεως καί ἐξέπεσε εἰς τόν μηδενισμόν. Ἡ οὐσία τῆς τεχνολογίας, ἡ τεχνική ἀνάπτυξις, ὑποκαθιστᾶ τελικῶς τήν ὑπαρξιν καί στεφανώνει τήν ἀνυπαρξίαν. Εἶναι ἡ κατά Heidegger ἔκφρασις ὅτι δηλαδή ἡ πηγὴ τῆς ὑπολογιστικῆς σκέψεως ἀνιχνεύεται εἰς τόν πυρῆνα τοῦ Δυτικοῦ μηδενισμοῦ.

Ἐμπιστευόμεθα ὅμως τήν ἀναδυθησομένην «σώζουσα» δύναμιν, ἀκριβῶς τήν στιγμήν τοῦ μεγίστου κινδύνου, ὡς τήν αἰτίαν ἡ ὁποία θά ἐπιτρέψῃ τήν ἐπιστροφὴν τῆς θεολογίας, δηλαδή τήν θριαμβευτικὴν ἐπιστροφὴν τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως, τουτέστιν τήν ἐπαναφορὰν τῶν ὄντολογικῶν καί θεολογικῶν ριζῶν τῆς ὑπάρξεώς μας. Αὐτό ὑποδηλώνει ἐπιστροφή τῆς Ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς τῆς ζωῆς μας. Ἡ Ἐκκλησία, Ἀνατολική, Καθολική, Ἀποστολική, συγκροτεῖ

νοοτροπία, προκύπτουσα εὐθέως ἐκ τοῦ τί σημαίνει ἡ αἰσθητική πολιτική πραγμάτων τῆς Ἐκκλησίας ὡς Ἐσχατολογία: α) ἡ Ἐκκλησία ὡς σῶμα Χριστοῦ λειτουργεῖ κατὰ τρόπον διακονικόν, μυστηριακόν, προσωπικόν καί συμβολικόν, β) ἡ Ἐκκλησία ὡς σῶμα Χριστοῦ ἀσκεῖ διαρκῆ προφητικὴν κριτικὴν καί γ) ἡ Ἐκκλησία ὡς σῶμα Χριστοῦ διαβρώνει καί μεταποιεῖ ἐκ τῶν ἔσω τό πολιτικόν σύστημα.

Ὅλα αὐτὰ δύνανται νά συμβαίνουν διότι τά ἀνθρώπινα ὄντα ἔχουν διανοητικές δυνάμεις, τίς ὁποῖες δέν θά εἶχαν ἐάν λειτουργοῦσαν συμφώνως πρός τάς ἀρχάς τῆς κλασικῆς φυσικῆς (δηλαδή τῆς Εὐκλείδειου γεωμετρίας καί Νευτωνείου φυσικῆς). Ὁ ἄνθρωπος ὁμῶς λειτουργεῖ διά τῆς Μή Γραμμικῆς Δυναμικῆς (μή Εὐκλείδειος γεωμετρία, ἦτοι γεωμετρία Riemann). Ἀκόμη καί ἡ λεγομένη Δυτική παράδοσις, ἀναγνωρίζει ὅτι τό πνευματικόν σῶμα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὕλικῆς φύσεως, ἀλλά πλέον δυναμικῆς πέραν τῶν ὑπό τοῦ ὕλικου αἰσθητηριακοῦ του πλαισίου τιθεμένων ὀρίων. Τό πνευματικόν σῶμα ἀνήκει ἐπομένως καί ὑπό συνθήκας Εὐκλείδειου γεωμετρίας, εἰς τόν κόσμον τοῦ ἀοράτου (γεωμετρία Riemann). Βασικόν στοιχεῖον τοῦ μή Γραμμικοῦ Συστήματος εἶναι ἡ ἰκανότης ἐπεξεργασίας συμβόλων. Δι' αὐτοῦ τοῦ μηχανισμοῦ ἐρμηνεύεται ἡ λειτουργία τοῦ γλωσσικοῦ/γνωστικοῦ συστήματος (συντακτικό, σημασιολογικό, πραγματικό) καί ἡ λήψις ἀποφάσεων καί λειτουργία ὑπό καθεστῶς ἀβεβαιότητος καί συγκρούσεων. Καί αὐτό διότι ἡ περί τόν κόσμον ἀντίληψις εἶναι μία Εὐκλείδειος ὑποκειμενική τομή εἰς ἓν συνεχές, μή Εὐκλείδειον, χωροχρονικόν γίγνεσθαι.

Ἡ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ τοῦ ἀνθρώπου, περιλαμβάνει τὸ Μυστήριον (μύησις εἰς ἄλλον τρόπον προσλήψεως καὶ κατανοήσεως τοῦ κόσμου) καὶ τὴν Συμβολικὴν ζωὴν (αἰσθητοποίησις τῶν δυνατοτήτων τοῦ κόσμου εἰς ἄλλην ποιοτικὴν διάστασιν, πέραν ἐκείνης τῆς καθημερινότητος).

Ἡ οὕτως ἐκφραζομένη «ὄντως ζωὴ» ὑποδηλώνει τὴν ἰκανότητα καὶ τὴν γνῶσιν τῆς ἀνάγκης, νὰ ἐπιτελῆ ὁ ἄνθρωπος τὰς σωματικὰς του ῥοπὰς συμβολικῶς, συμφώνως δηλαδὴ πρὸς νοηματοδοτημένους ὀρισμούς τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τῆς ὑπάρξεως. Αὐτὴ ἡ συμβολικὴ περιστοίχισις τοῦ σώματος, τῶν ἀναγκῶν του καὶ τῶν ὁρμῶν του, εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς Πίστεως. Κατὰ τὴν πορείαν τῆς Συνεξελίξεως, αἱ βιολογικαὶ ἀνάγκαι ὀργανώθησαν εἰς ποικίλας μορφὰς τοῦ βίου, οὕτως ὥστε ἡ ἔκφρασις τῶν βιολογικῶν ἀναγκῶν νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ νοηματοδοτημένους τρόπους σκέψεως. Ἡ ἀνθρωπίνη φύσις εἶναι ἡ πλέον ἀκατέργαστος, ἡ πλέον ἀδιαφοροποιήτος καὶ ἡ ὁποία δὲν θὰ ἔχει ἀναγνωρίσιμον μορφήν (ὑπόστασιν) εἰμὴ μόνον ἐάν σχηματοποιηθεῖ καὶ μορφοποιηθεῖ ἀπὸ τὴν συμβολικὴν ζωὴν. Διὰ τοῦ συμβολισμοῦ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἀποπρογραμματίζει τὰς γενετικὰς ἐπιλογὰς καὶ τὰ «ἐγωϊστικά» γονίδια.

Οὐδεὶς τῶν πιθήκων ἢ τῶν ὄνων, δύναται νὰ «ἀντιληφθεῖ» τὴν διαφορὰν μεταξὺ Ἁγιασμοῦ καὶ ὕδατος πρὸς πόσιν, δεδομένης τῆς ἰδίας χημικῆς συστάσεως αὐτῶν. Ὅμως ἡ νοηματοδοτημένη διαφορὰ παράγει ὅλην τὴν διάφορον ἀξιολόγησιν καὶ χρῆσιν τοῦ Ἁγιασμοῦ καὶ τοῦ ὕδατος, παρὰ τοῖς ἀνθρώποις καὶ πιθήκοις.

Δ) ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ὁ ἄνθρωπος ἀνέκαθεν διερωτᾶται. Ὑποβάλλει πλεῖστα ὅσα ἐρωτήματα καί ἀναζητᾶ ἀπαντήσεις. Ἡ ἐρώτησις εἶναι ἡ ἀρχή τῆς σκέψεως. Ἡ ἀπάντησις, τὴν ὁποῖαν ἐκπορθεῖ ἡ σκέψις, εἶναι ἡ πρώτη ἐμφάνισις τῆς ἐπομένης ἐρωτήσεως.

Ὁ ἄνθρωπος ἀπαντᾷ, διότι ἐντός του εἶναι διάπυρος ἢ ἀνησυχία πρό τοῦ ἀγνώστου. Ἡ ἐρώτησις εἶναι ἡ οὐσία τῆς ἀπαντήσεως. Ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἔχει τὴν ἰδιαιτέραν μοῖραν, εἰς μίαν κατηγορίαν γνώσεων τῆς, νά ὑποβάλλῃ ἐρωτήσεις τὰς ὁποίας δέν δύναται νά ἀπορρίψῃ, διότι τῆς ὑπεβλήθησαν διὰ τῆς ἰδίας τῆς φύσεώς τῆς, ἀλλὰ εἰς τὰς ὁποίας δέν δύναται νά ἀπαντήσῃ, διότι ὑπερβαίνουν τὴν ἀνθρωπίνην διάνοιαν.

Τὸ σκότος-Ἐπέκεινα εἶναι ἡ ἐρώτησις τοῦ φωτός-Ἐνθάδε. Ἡ ἀναγνώρισις τοῦ σκοτούς ὑποδηλώνει τὸν σεβασμὸν τοῦ μυστηρίου. Συνείδησις μυστηρίου εἶναι τελικῶς ἡ ὑπεύθυνος στάσις τοῦ λόγου πρό τοῦ Ὑπερβατικοῦ. Ἡ Ἐκκλησία ἡμῶν ἐκφράζεται διὰ τοῦ μυστηρίου, ἥτοι τῆς μυσήσεως εἰς ἄλλον τρόπον κατανοήσεως καί προσλήψεως τοῦ κόσμου. Διὰ δέ τοῦ Συμβολικοῦ τρόπου ζωῆς, ὁ ἄνθρωπος δύναται νά αἰσθητοποιήσῃ τὰς δυνατότητας τοῦ κόσμου, εἰς ποιοτικὴν διάστασιν πέραν ἐκείνης τῆς καθημερινότητος.

Εἶναι ἡ ἀνάδειξις τοῦ ΠΡΟΣΩΠΟΥ, τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ ἐκείνου τύπου ὅπου αἴρεται ἡ ἀντίφασις ἀτομικισμοῦ - κολλεκτιβισμοῦ. Ἡ ἐλευθερία τοῦ Προσώπου ὡς ὀλότητος σημαίνει ὅτι, ἐνῶ ἡ ἀνθρωπίνη μορφή εἶναι ἓν μορφοκλασματικὸν τῆς φυσικῆς ὑπάρξεως,

διαθέτει τήν δυνατότητα καί ικανότητα ἀποδεσμεύσεως ἐκ τοῦ πεδίου τῆς ἀνάγκης, τήν ἐπιβαλλομένην ὑπό τῆς ταυτότητος (ὑπαρκτικῆς ἑτερότητος). Διά τοῦ ΠΡΟΣΩΠΟΥ ὁ ἄνθρωπος πορεύεται ἐκ τοῦ «κατ' εἰκόνα» πρὸς τό «καθ' ὁμοίωσιν», δοξάζων τόν Θεόν διά τῆς δικαίωσης τῆς ἐπί Γῆς παρουσίας του, τουτέστιν, ἄνθρωπος καί κτίσις εἰς εὐχαριστιακὴν σχέσιν, δοῦλος Θεοῦ, Πρόσωπον διά νά μετέχη τῶν Ἀκτίστων Ἐνεργειῶν τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ.

Υπομνήσεις

Ἀρσένιος Μέσκος, 2017, ...ἡ θεωρία τῶν Λόγων εἶναι ἡ ὄντολογία ἡ περιγράφουσα τὴν ἐμπειρίαν τοῦ πνευματικοῦ γεγονότος,

...κατάρρευσις τῆς κυματοσυναρτήσεως εἶναι ἡ ἀλλαγὴ τῆς καταστάσεως τῆς ἐνεργοῦς πληροφορίας εἰς ὑλοποιημένον λόγον,

...ἀγιότης, ὑψηλῆς ἐνεργειακῆς καταστάσεως καί ἀσταθοῦς ἰσορροπίας, ἐπίπεδο γνωσιολογικῆς συμμετρίας, μέ ροπὴν τὴν ὑποστροφῆν,

Ἀθανάσιος Πολυχρονίδης, 2010, ...Ἅγιος Μάξιμος Ὁμολογητής, θέλημα φυσικόν καί γνωμικόν,

Ἀμαλία Τσακίρη, 2009, ...τύποι ἀναδύσεως τῆς συνειδήσεως: μὴ γραμμικὴ ἀλλαγὴ φάσεως, θραῦσις συμμετρίας-διακλάδωσις, αὐτοοργανούμενη κρισιμότης, καταρακτώδης ἀντίδρασις-αὐτοκατάλυσις, ἀναδρομὴ, Gödel-Penrose: τὰ ἀνθρώπινα ὄντα διαθέτουν διανοητικὰς ικανότητας, ἅστινας δέν θά ἤδύναντο νά διαθέτουν ἐάν λειτουργοῦσαν ἐντὸς τοῦ Εὐκλείδειου

κόσμου. Ἡ ἑτερότης προκύπτει ἀπό τό διάφορον τῆς θραύσεως τῆς συμμετρίας,

Ἀντιαρειτικόν Ἐγκόλπιον, 2011, ...ἡ ποιμαντική ψυχοθεραπεία, προτεσταντικῆς καί ρωμαιοκαθολικῆς ἐμπνεύσεως, εἶναι προϊόν τῆς ἀρνήσεως τοῦ Μυστηρίου τῆς Ἐξομολογήσεως,

Ἀριστοτέλης Νικολαΐδης, 1987, ...διά τῆς αὐτοαναλύσεως θεωρησιακή ἀποσύνθεσις, περιχαράκωσις ὑπάρξεως. Ἡ αὐτοἀλύσις διακρίνεται εἰς διαβρωτικήν, καθηλωτικήν καί δυσκαμπτικήν,

Γεώργιος Παῦλος, 1994, ...τό εἶναι τοῦ ὄντος εἶναι πάντα ἀναφορικό πρὸς τὰ ἄλλα ὄντα,

...ἡ κυματοσυνάρτησις εἶναι ἀναγκαία συνθήκη τῆς ὑπάρξεως τῶν ἀτοπικῶν ἀλληλεπιδράσεων,

...οἱ παράξενοι ἔλκυστές ἐπιτρέπουν τὴν ἐπεξεργασίαν τῶν συμβόλων,

Δημήτριος Γερούκαλης, 2018, ...τά συστήματα λειτουργοῦν ὡς ἀντλίες χάους,

...Μῆτις, πολύτροπος νόησις,

...παράξενοι ἔλκυστές ἀποκαλύπτουν τὴν ἀπόκρυφον τάξιν,

...κλινικόν χάος, κρίσις, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἀβεβαιότητος τοῦ ὑποκειμένου νά συνδιαλλαγῇ μέ τὴν διακλάδωσιν ἀλλαγῆς κατὰ τρόπον ὑγιῆ ἢ διαταραγμένον,

...διάλογος ἐπιστήμης, θρησκείας: ψευδές ἐρώτημα, ἡ ἐπιστήμη διακονεῖ τὴν ἀλήθειαν (οἱ Οὐρανοὶ διηγοῦνται Δόξαν Θεοῦ),

...ψυχολογία, αὐτοαναφορικότης, ἐγκλωβισμός εἰς ἀρνητικούς βρόχους ἀναδράσεως, εἰς ψυχωτικόν ὄριον κύκλον, ἀνάγκη Ἀρχιμηδείου σημείου,

...τεχνητή νοημοσύνη, μηχανή Turing, θεώρημα μῆ πληρότητας,

Ἰωάννης Ρωμανίδης, 2010, ...ἡ δέ γνῶσις καλή, ἐπὶ αὐτῇ οἰκείως τις χρῆσται, Θεόφιλος, Β, 25,

Ἰωάννης Κορναράκης, 2011, ...περὶ κληρικῶν-ψυχιάτρων, ἐκάστη τῶν ταυτοτήτων διακρίνεται ἀπὸ τὰς ἰδικὰς τῆς ἀξιῶσεις, ἀδύνατος ἢ ταυτόχρονος, παράλληλος ἔκφρασις τῶν δύο ἰδιοτήτων (παρασυνεπῆς λογικῆ),

...ὁ μῦθος τῆς ψυχοθεραπείας, Thomas Szasz,

Ἰωάννης Πλεξίδα, 2001, ...ὑπόστασις, φύσις μετὰ συμβεβηκότων,

Κωνσταντῖνος Βαγιονάκης, 2022, ...συμμετρία εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀναλλοιώτου τοῦ συστήματος διαμέσου τῶν μετασχηματισμῶν,

Μάνος Δανέζης, 2017, ...πληροφορία καὶ μαθηματικὴ καμπυλότητα τοῦ χώρου,

...ζωή, δυνατότητα μεγάλης καμπυλότητας χώρου, ἐνεργειακὴ πυκνότητα, θάνατος, μῆ καμπυλωμένος χώρος, θέωσις, μεγίστη καμπυλότης χώρου, μετουσίωσις εἰς τετραδιάστατον ᾠρον, μῆ αἰσθητὴ ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνου φυσιολογίας,

Σπυρίδων Κυριαζόπουλος, 2000, ...ἡ ἐρώτησις περὶ Θεοῦ εἶναι «τό πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τό Ὄν»,

Eric Larson, 2021, ...the myth of artificial intelligence Turing, Godel,

Frank Tipler, 2016, ...inevitable existence and inevitable goodness of singularity.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ
ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ



ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΓΚΙΝΗΣ

Τό έτος 1975 εισήλθε στή Στρατιωτική Σχολή Εὐελπίδων (ΣΣΕ) ἀπό τήν ὁποία ἀποφοίτησε τό 1979, ὀνομασθεῖς Ἀνθυπολοχαγός Πυροβολικοῦ.

Παρακολούθησε ὅλα τά προβλεπόμενα Σχολεῖα τοῦ Ὅπλου τοῦ Πυροβολικοῦ καί εἶναι πτυχιούχος Ἀλεξιπτωτιστής.

Εἶναι ἀπόφοιτος τῆς Ἀνωτάτης Σχολῆς Πολέμου (ΑΣΠ) καί τῆς Σχολῆς Ἐθνικῆς Ἀμύνης (ΣΕΘΑ).

Παρακολούθησε ἐτήσιο σεμινάριο τοῦ Centre d' Etudes Diplomatiques et Strategiques (CEDS) στίς Διεθνεῖς καί Στρατηγικές Σχέσεις.



Διετέλεσε Διοικητής, τῆς 108 Αὐτοκινούμενης Μοίρας Μέσου Πυροβολικοῦ (Α/Κ ΜΜΠ), τῆς Διοικήσεως Πυροβολικοῦ τῆς XVI Μηχανοκίνητης Μεραρχίας Πεζικοῦ (Μ/Κ ΜΠ) «ΔΙΔΥΜΟΤΕΙΧΟ», τῆς 80 ΑΔΤΕ «ΚΩΣ», τῆς XII Μηχανοκίνητης Μεραρχίας Πεζικοῦ (Μ/Κ ΜΠ) «ΕΒΡΟΣ» καί τῆς 1ης ΣΤΡΑΤΙΑΣ «ΑΧΙΛΛΕΑΣ».

Παράλληλα μέ τά καθήκοντα τοῦ Διοικητοῦ 1ης ΣΤΡΑΤΙΑΣ ἐκτέλεσε καί αὐτά τοῦ Γενικοῦ Ἐπιθεωρητοῦ Στρατοῦ καί τοῦ Διοικητοῦ τοῦ Ἐπιχειρησιακοῦ Στρατηγεῖου τῆς ΕΕ (ΟΗQ). Τέλος ἀνέλαβε, κατόπιν ἀπο-

φάσεως τοῦ ΚΥΣΕΑ, Ἀρχηγός τοῦ ΓΕΣ, θέση ἀπό τήν ὁποία καί ἀποστρατεύτηκε τό 2013.

Ἰπηρετήσε ὡς ἐπιτελής στή Διεύθυνση Πυροβολικοῦ τοῦ ΓΕΣ, στή Διεύθυνση Ἐπιχειρήσεων τοῦ ΓΕΕΘΑ, Διευθυντής τοῦ Ἐπιτελικοῦ Γραφείου τοῦ Ἀρχηγοῦ ΓΕΕΘΑ, Ὑποδιευθυντής τοῦ 3ου Ἐπιτελικοῦ Γραφείου τοῦ ΓΕΣ, Διευθυντής τῆς Διεύθυνσης Συντονισμοῦ Ἐπιτελείου τοῦ ΓΕΕΘΑ, Διευθυντής τῆς Διεύθυνσης Ἐπιχειρήσεων τοῦ ΓΕΣ καί Διευθυντής τοῦ Α΄ Κλάδου τοῦ ΓΕΣ.

Ἐπίσης ὑπηρετήσε ὡς παρατηρητής στήν πρόην Γιουγκοσλαβία στή πλαίσια τῆς European Community Monitor Mission (ECMM), καί ὡς ἐπιτελής στήν ἐλληνική Στρατιωτική Ἀντιπροσωπεία στή Στρατιωτική Ἐπιτροπή τοῦ Βορειοατλαντικοῦ Συμφώνου (ΣΑ/ΣΕΒΑΣ) στό Ἀρχηγεῖο τοῦ NATO (NATO/HQ) στίς Βρυξέλλες.

Εἶναι μέλος τοῦ Ἰδρύματος Διεθνῶν Σχέσεων (ΙΔΙΣ) τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου. Ἀσχολεῖται μέ τή Θεωρία τοῦ Πολέμου καί τή Στρατιωτική Στρατηγική.

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Κ. ΓΕΡΟΥΚΑΛΗΣ

Γεννηθείς εις Ἀθήνας τό ἔτος 1950. Ἀπόφοιτος τοῦ Ἀ΄ Προτύπου Γυμνασίου Ἀρρένων Ἀθηνῶν (1967), πτυχιούχος τῆς Ἱατρικῆς Σχολῆς ΕΚΠΑ (1973), μεταπτυχιακός ὑπότροφος ΙΚΥ (1974-1975). Ἔλαβε τόν τίτλον τῆς ἱατρικῆς εἰδικότητος «Νευρολογία-Ψυχιατρική» (1979) καί τόν τίτλον τοῦ Διδάκτορος τῆς Ἱατρικῆς Σχολῆς ΕΚΠΑ (1986).



Ἵπηρετήσε ὡς ὁ πρῶτος μετακλητός Ἐπαρχος τῆς Ἐπαρχίας Καλύμνου (1984-1986), ὡς εἰδικός σύμβουλος τοῦ ὑπουργοῦ Ὑγείας Γεωργίου Γεννηματᾶ (1986-1987), ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ ὑπουργοῦ Ὑγείας-Πρόνοιας εις τό Εὐρωπαϊκόν Δίκτυον τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Κοινωνικοῦ Ταμείου (1986-1989) καί ὡς πρόεδρος τοῦ Διοικητικοῦ Συμβουλίου τοῦ Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἀποκαταστάσεως Ἀναπήρων (1986-1989), ὅτε καί ἀπεσύρθη τῆς πολιτικῆς.

Ἀπό τό ἔτος 1998 εἶναι ὁ Ἐπιστημονικός Διεθυντής τῆς Ἀστικῆς Ἐταιρείας ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ/Κέντρο Προλήψεως τῶν Ἐξαρτήσεων καί Προαγωγῆς τῆς Ψυχοκοινωνικῆς Ὑγείας, μέ ἔδραν τήν νῆσον Κῶ.

Τό ἐπιστημονικόν καί ἐρευνητικόν ἐνδιαφέρον του ἐπικεντρώνεται εἰς τήν θεωρίαν τῆς Μή Γραμμικῆς Δυναμικῆς καί τῆς θεωρίας τῶν Καταστροφῶν καθώς καί εἰς τήν ἐφαρμογήν των εἰς τάς ἀνθρωπιστικάς ἐπιστήμας καί τήν Ψυχιατρικήν.

Ἔχει πραγματοποιήσει ἐπιστημονικές ἀνακοινώσεις εἰς πλῆθος συνεδρίων καί ἐργασίες του ἔχουν δημοσιευθεῖ εἰς ἐπιστημονικά περιοδικά ἐντός καί ἐκτός Ἑλλάδος. Ἔχουν δέ καταγραφεῖ ἑκατοντάδες ἑτεροαναφορῶν.

Ἔργα του εἶναι: Εἰσαγωγικά κείμενα περί προσώπου, ἐκδ. TREMENDUM, Ἀθήναι, 2010, Πρόσωπον πρὸς Πρόσωπον, Συλλογικό ἔργο, ἐκδ. ΑΡΜΟΣ, Ἀθήναι, 2013, Μετάνθρωπος, ζώντας σ' ἓναν ψηφιακό κόσμο, Συλλογικό ἔργο, ἐκδ. ΑΡΜΟΣ, Ἀθήναι, 2018. Εἰς τὰ δύο τελευταῖα ἔργα συμμετεῖχε μέ ἐκτενές κείμενο καί ἦτο ὁ ἐμπνευστής καί ἐπιμελητής τους.

Ἔχει τιμηθεῖ μέ τό Χρυσοῦν Μετάλλιον τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Λέρου, Καλύμνου καί Ἀστυπαλαίας, καθώς καί αὐτό τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Κῶου καί Νισύρου, μέ τόν Χρυσοῦν Σταυρόν τῆς ἐν Δωδεκανήσῳ Ἐκκλησίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου καί τόν Χρυσοῦν Σταυρόν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως.

Εἶναι ἕγγαμος, μετά δέ τῆς οἰκογενείας του, διαβιοῖ εἰς Κῶ Δωδεκανήσου.

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΟΥΛΗΣ

Γεννήθηκε στην Αθήνα στις 30 Οκτωβρίου 1971. Σπούδασε Θεολογία στη Θεολογική Σχολή του Α.Π.Θ. και Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, όπου και ολοκλήρωσε τη διδακτορική του διατριβή, με θέμα την Ανθρωπολογία της New Age θρησκευτικότητας.

Σπούδασε επίσης πιάνο, άκορντεόν και Ανώτερα Θεωρητικά της Μουσικής στο Έθνικό Ώδείο Αθηνών. Εργάζεται ως καθηγητής θεολόγος στα Εκπαιδευτήρια Γεωργίου Ζώη και ως καθηγητής άκορντεόν και Ανώτερων Θεωρητικών της Μουσικής στο Ώδείο Ριζοπούλου. Είναι επίσης επισκέπτης καθηγητής Κοινωνιολογίας της Θρησκείας στο Έλληνικό Βιβλικό Κολέγιο, ενώ κατά τό διάστημα 2018-2020 δίδαξε τό μάθημα «Νέα Θρησκευτικά Κινήματα» στό Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευσιολογίας της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ.

Τά έρευνητικά του ενδιαφέροντα καλύπτουν τούς κλάδους της ιστορίας τών θρησκειών και της ανθρωπολογίας της θρησκείας, μέ ιδιαίτερη έμφαση στή μελέτη «έναλλακτικών» μορφών θρησκευτικότητας και τή



σχέση τῆς θρησκείας μέ τή δημοφιλή λαϊκή κουλτούρα (pop culture).

Εἶναι συγγραφέας ἕξι βιβλίων καί ἔχει δημοσιεύει πολυάριθμες μελέτες καί ἄρθρα σέ συλλογικούς τόμους καί ἐπιστημονικά περιοδικά τῆς Ἑλλάδας καί τοῦ ἐξωτερικοῦ.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΓΕΡ. ΜΟΥΣΤΑΚΗΣ

Γεννήθηκε τό 1969 στην Άθήνα και μεγάλωσε στό Νέο Φάληρο τοῦ Πειραιᾶ. Ὀλοκλήρωσε τίς ἐγκύκλιες σπουδές στό Ζάννειο Πρότυπο Γυμνάσιο καί Λύκειο Πειραιᾶ.

Σπούδασε Θεολογία (πτυχίο Τμήμα Θεολογίας 1992, μεταπτυχιακό δίπλωμα στην Ἑρμηνευτική Θεολογία 2002 (μέ Ὑποτροφία ἀπό τό ΙΚΥ



για τά ἔτη 2000-2002), διδακτορικό ὁμοίως τό 2011) καί Φιλοσοφία (πτυχίο ἀπό τό Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικῆς-Ψυχολογίας 2001) στό ΕΚΠΑ.

Τό 2005, μετά ἀπό συμμετοχή στίς ἐξετάσεις τοῦ ΑΣΕΠ, διορίστηκε ὡς Καθηγητής Θεολόγος στην Κῶ, ὅπου ὑπηρέτησε ἐπί ὀκτώ ἔτη (τά τρία ἀπό τά ὁποῖα ὡς ὑποδιευθυντής) στό 1ο Γενικό Λύκειο Κῶ «Ἴπποκράτειο».

Ἀπό τό 2013 ὑπηρετεῖ μέ ἀπόσπαση ὡς Γραμματέας στην Ἱερά Μητροπόλη Κῶου καί Νισύρου.

Συνεργάζεται μέ τήν Ἱερά Μητρόπολη Κῶου καί Νισύρου, τήν Ἀστική Ἐταιρεία «Ἴπποκράτης»/Κέντρο Προλήψεως τῶν Ἐξαρτήσεων καί Προαγωγῆς τῆς Ψυχοκοινωνικῆς Ὑγείας, καί ἄλλους φορεῖς τῆς Κῶ σέ ποικίλες δράσεις.

Διατηρεῖ ἱστολόγιο μέ τίτλο «Θεολογικά καί ἄλλα τινά» (<https://amoustakis.wordpress.com/>), στό ὁποῖο ἔχει δημοσιεύσει περισσότερα ἀπό διακόσια πρωτότυπα κείμενα (θεολογικοῦ ἐνδιαφέροντος, σχόλια τῆς ἐπικαιρότητας, γενικοῦ ἐνδιαφέροντος, παρουσιάσεις βιβλίων κ.λπ.). Συμμετέχει σέ ἐκπομπές ἐκκλησιαστικῶν καί ἄλλων ραδιοφωνικῶν σταθμῶν καί ὡς εἰσηγητής σέ ἐκδηλώσεις καί ἐπιστημονικά συνέδρια.

Ἐξέδωσε βιβλίο γιά τήν Ἁγία καί Μεγάλη Σύνοδο πού πραγματοποιήθηκε τό 2016 στήν Κρήτη καί συμμετέχει μέ κείμενα καί ἄρθρα σέ τόμους καί περιοδικά.

Τό 2020 ἐξεδόθη ἡ διδακτορική του διατριβή μέ τίτλο «Πέτρος καί Παῦλος στήν Ἀντιόχεια. Ἱστορική καί ἐρμηνευτική προσέγγιση» ὡς Παράρτημα (τόμος ΚΑ') τοῦ Περιοδικοῦ «Δωδεκάνησος», πού ἐκδίδεται ἀπό τίς Ἱερέες Μητροπόλεις τῆς Δωδεκανήσου.

Εἶναι ἔγγαμος μέ τρία παιδιά.







