

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΟΣ  
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ



καὶ Ἐκκλησία  
Ἐσχατολογία

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ

*Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*

# ἘΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ἘΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Κωνσταντῖνος Βασιλιανός  
2009, 2011

ΕΡΕΥΝΑ - ΣΥΝΤΑΞΙΜΟΤΗΤΕΣ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΛΑΪΤΣΙΑΝΟ

Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος  
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΕΡΙΛΗΞΟΜΕΝΑ

# ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Χειμερινό Πρόγραμμα  
2000-2001

ΕΠΟΠΤΕΙΑ - ΣΥΝΤΟΝΙΣΜΟΣ ΥΛΗΣ  
ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ

Οί κ.κ. Ν. Ματσούκας, Μ. Μπέζος, Θ. Ν. Παπαθανασίου, Δ. Μόσχος, Στ. Παπαλεξανδρόπουλος και ό π. Εύαγ. Γκανάς δέν χρησιμοποιούν στά κείμενά τους τή βαρεία.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<i>Μητροπολίτης Δημητριάδος Τηνάτιος (Γεωργακόπουλος),</i> Πρόλογος . . . . .	9
<i>Π. Καλαϊτζίδης,</i> Ἄντι Εἰσαγωγῆς: Ἐσχατολογία, Θεολογία καί Ἐκκλησία. . . . .	13
<i>Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης (Ζηζιούλας),</i> Ἐκκλησία καί Ἐσχατα . . . . .	27
<i>Π. Βασιλειάδης,</i> Ἐσχατολογία, Ἐκκλησία καί Κοινωνία . . . . .	47
<i>Ν. Ματσούκας,</i> Ἐκκλησία καί Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, Ἱστορία καί Ἐσχατολογία . . . . .	63
<i>Στ. Γιαγκάζογλου,</i> Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐσχατολογικῆς κοινότητος . . . . .	81
<i>Γ. Πατρῶνος,</i> Ὁ ἄνθρωπος ὡς πρόσωπο στήν Πρωτολογία, Ἱστορία καί Ἐσχατολογία . . . . .	107
<i>Μ. Μπέζος,</i> Χριστιανική καί Ἑβραϊκή Ἐσχατολογία . . . . .	119
<i>Ν. Φ. Ντόντος,</i> Ἡ καταξίωση τῆς Ἱστορίας καί ἡ ἐσχατολογική ἀκεραΐωση τοῦ Χρόνου . . . . .	125
<i>Δ. Ἀρχάδας,</i> Τό τέλος τῆς Ἱστορίας στήν ἐσχατολογία τοῦ <i>κατά Ἰωάννην</i> <i>Εὐαγγελίου</i> . . . . .	139
<i>Ἀλ. Σ. Καριώτογλου,</i> Ἀπόψεις ἰσλαμικῆς ἐσχατολογίας. Ἡ περίπτωση τοῦ Al-Ghazali . . . . .	157
<i>Θ. Ν. Παπαθανασίου,</i> Ἱεραποστολή καί Ἐσχατολογία . . . . .	171
<i>Δ. Μόσχος,</i> Ἡ Ἐσχατολογία στόν Αἰγυπτιακό Μοναχισμό ἐπί τῆ βάσει τῆς <i>Ἱστορίας τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν καί</i> <i>τῆς Λαυσαϊκῆς Ἱστορίας</i> . . . . .	191

© Copyright Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος – Ἐκδόσεις Καστανιώτη Α.Ε.  
Ἄθινα 2001

Ἔτος 1ης ἔκδοσης: 2003

Ἄπαγορεύεται ἡ ἀναδημοσίευση ἡ ἀναπαραγωγή τοῦ παρόντος ἔργου στό σύνολό του ἡ τμημάτων του μέ ὁποιοδήποτε τρόπο, καθώς καί ἡ μετάφραση ἡ διασκευή του ἡ ἐκμετάλλευσή του μέ ὁποιοδήποτε τρόπο ἀναπαραγωγῆς ἔργου λόγου ἡ τέχνης, σύμφωνα μέ τίς διατάξεις τοῦ ν. 2121/1993 καί τῆς διεθνούς Σύμφωνης Βέρνης-Παρισιῶ, πού κυρώθηκε μέ τό ν. 100/1975. Ἐπίσης ἀπαγορεύεται ἡ ἀναπαραγωγή τῆς στοιχειοθεσίας, σελιδοποίησης, ἐμφράλλον καί γενικότερα τῆς ὅλης αισθητικῆς ἐμφάνισης τοῦ βιβλίου, μέ φωτοτυπικές, ηλεκτρονικές ἡ ὁποιοδήποτε ἄλλες μεθόδους, σύμφωνα μέ τό ἀρθρο 51 τοῦ ν. 2121/1993.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ Α.Ε.

Ζαλόγγου 11, 106 78 Ἄθινα

☎ 210-330.12.08 – 210-330.13.27 FAX: 210-384.24.31

e-mail: info@kastaniotis.com

www.kastaniotis.com

ISBN 960-03-3533-8

Δ. Μπεκριδάκης, Εικόνα: «Άνοιχτό παράθυρο στην όγδοη ημέρα» ή τὸ τέλος τῆς τέχνης; Κριτικό σχόλιο στὴν ἐσχατολογικὴ ἀνάγνωση τῆς ὀρθόδοξης εἰκονολογίας . . . . .	233
Β. Ἀδραχτᾶς, Ἡ πολιτικὴ διάσταση τῆς Ἐσχατολογίας . . . . .	251
Γ. Σκαλτσᾶς, Ἡ Ἐσχατολογία ὡς δυναμικὴ κοινωνικὴ Ὀντολογία. Ἡ πρόταση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης γιὰ μὰ νέα Ὀντολογία . . . . .	263
Π. Καλαϊτζίδης, Ἐκκλησία καὶ ἔθνος σὲ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ . . . . .	339
Στ. Α. Παπαλεξανδρόπουλος, Νέα θρησκευτικὸτητα καὶ Ἐσχατολογία . . . . .	375
π. Εὐάγ. Γκανᾶς, Ἐσχατολογικὰ σημεῖα στὴ νεώτερη λογοτεχνία . . . . .	395
Γ. Παῦλος, Φυσικὸς καὶ ἐσχατολογικὸς χρόνος . . . . .	427
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ . . . . .	437

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ΕΙΝΑΙ ΚΟΙΝΟΣ ΤΟΠΟΣ ΠΛΕΟΝ Ἡ ΑΠΟΣΕΝΩΣΗ ΤΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ἀπὸ τῆ θεολογία, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀδυναμία διαλόγου τῆς θεολογίας μὲ τὴ διανόηση καὶ τὸ σύγχρονο κόσμο. Κοινὴ εἶναι ἡ παραδοχὴ ὅτι ἡ θεολογία εἶναι πιά μὰ ὑπόθεση «εἰδικῶν», ποὺ ἀφορᾷ σχεδὸν ἀποκλειστικὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ γραφειοκρατία καὶ τὴν «τάξη» τῶν θεολόγων, ἀλλὰ ποὺ ἀφήνει ἀδιάφορο τὸ σῶμα τῶν πιστῶν ὅπως καὶ τὴν θύραθεν –μὴ θεολογικὴ– διανόηση. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ ποὺ ἐνέχει τὸ στοιχεῖο τῆς κρίσης ὑποδηλώνει ταυτοχρόνως τὴν εὐθύνη τόσο τῆς θεολογίας καὶ τῆς ποιμαίνουσας Ἐκκλησίας, ὅσο καὶ τοῦ εὐρύτερου λαϊκοῦ σώματος γιὰ τὴν παρούσα κατάσταση. Ἰπάρχουν ὁμως δύο τρόποι γιὰ νὰ περιγράψει καὶ νὰ ἀντιμετωπίσει κανεὶς τὴν παρούσα ἐκκλησιαστικὴ πραγματικότητα: ὁ ἓνας εἶναι νὰ τὴν ὠραιοποιήσει καὶ νὰ ἀναλυθεῖ σὲ θριαμβολογίες· ὁ ἄλλος νὰ τὴ δεῖ κατὰματα, νὰ παραδεχτεῖ μὲ εἰλικρίνεια καὶ ἐντιμότητα τὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων, νὰ σκύψει ἐπάνω στὸ πρόβλημα καὶ νὰ ἀναζητήσει προτάσεις καὶ λύσεις γιὰ τὴν ὑπέρβασή του. Σ' αὐτὴ τῇ δεύτερῃ κατεύθυνση πιστεύουμε ὅτι κινηθήκαμε μὲ τὴν ἰδρυση τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Δημητριάδος, ποὺ τὸ καλοκαίρι τοῦ 2000 ξεκίνησε στὸν Βόλο τὴ λειτουργία της.

Ἡ Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν στόχο της ἔθεσε ἀκριβῶς τὴν παροχὴ θεολογικῶν γνώσεων, τόσο σὲ αὐτοὺς ποὺ δὲν εἶχαν προηγουμένη σπουδὴ τῆς Ὀρθόδοξης Θεολογίας, ὅσο καὶ σὲ αὐτοὺς ποὺ ἐπιθυμοῦσαν νὰ συμπληρώσουν τίς γνώσεις τους, ἀκούγοντας διαλέξεις καὶ συναναστρεφόμενοι κορυφαίους θεολόγους. Γιὰ ἓνα μῆνα στὸν Βόλο, σπουδαστὲς καὶ καθηγητὲς ἀπ' ὅλο τὸν κόσμο μελέτησαν καὶ βίωσαν ἀπὸ κοινοῦ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία. Τὴν εὐθύνη λειτουργίας τῆς Ἀκαδημίας ἀνέλαβαν οἱ κ. κ. Δημήτριος Οἰκονόμου, καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Ὁξφόρδης, καὶ Κωνσταντῖνος Ζορμπᾶς, Δρ Θεολογίας – Κοινωνιολόγος, καθηγητὴς στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐκπαίδευση, ἐνῶ στὰ

θερινά μαθήματα της Ακαδημίας δίδαξαν διακεκριμένοι καθηγητές ορθόδοξης θεολογίας από την Ελλάδα και το εξωτερικό. Εκ παραλλήλου λειτούργησαν εργαστήρια βυζαντινής αερογραφίας και μουσικής, καθώς και τμήματα εκμάθησης ελληνικής και ρωσικής γλώσσας. Το πρώτο αυτό πρόγραμμα έπτελεσε σημαντικό έργο και έθεσε τις βάσεις για το ξεκίνημα της Ακαδημίας· για την καλύτερη δέ γνωριμία των σπουδαστών με τη ζώσα εκκλησιαστική πραγματικότητα πλαισιώθηκε με την τέλεση ιερών ακολουθιών και με επισκέψεις σε μοναστήρια και ένορίες.

Μετά την πρώτη αυτή θετική έμπειρία, σκεφτήκαμε ότι θα ήταν χρήσιμο να προχωρήσουμε στη λειτουργία του χειμερινού προγράμματος, ξεειδικεύοντας τη θεματική της Ακαδημίας, αλλά και διευρύνοντας ταυτοχρόνως το πεδίο δράσεως και έμβέλειάς της. Έτσι, κατά το ακαδημαϊκό έτος 2000-01 λειτούργησε για πρώτη φορά το χειμερινό πρόγραμμα της Ακαδημίας με τη μορφή του άνοιχτου Πανεπιστημίου. Τα μαθήματα της πρώτης χρονιάς άφορούσαν στο έξαιρετικής σημασίας θέμα: *Έκκλησία και Έσχατολογία*, ενώ το συντονισμό του χειμερινού προγράμματος ανέλαβε ο κ. Παντελής Καλαϊτζίδης, θεολόγος καθηγητής και κάτοχος Μεταπτυχιακού Διπλώματος (DEA) στην Ιστορία της Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Σορβόνης. Οι εισηγήσεις παρουσιάστηκαν από διαπρεπείς ορθόδοξους θεολόγους, αλλά και από θεολόγους της νεώτερης γενιάς και έτυχαν θερμής ύποδοχής. Έπιπλέον, με τη μορφή και το σχήμα που υιοθέτησε στο χειμερινό της πρόγραμμα, η Ακαδημία άνοιχτηκε στην κοινωνία των πολιτών και έπιζήτησε το διάλογο και την έπικοινωνία μαζί της, έλπίζοντας να βγει ή θεολογία από την ιδιότυπη περιχαράκωση που μονίμως τη χαρακτηρίζει. Είναι μάλιστα σημαντικό ότι το πρόγραμμα της Ακαδημίας προκάλεσε ζωνρό ενδιαφέρον όχι μόνο στην πόλη του Βόλου, αλλά και σε άλλες πόλεις της Ελλάδος, όπως απέδειξαν τα σχετικά δημοσιεύματα του τοπικού και άθηναϊκού Τύπου, καθώς και ή παρουσία και συμμετοχή στα μαθήματα της Ακαδημίας πολλών φίλων από διάφορες περιοχές της πατρίδος μας. Άς μās έπιτραπεί και από τη θέση αυτή να εύχαριστήσουμε τους συνεργάτες μας και όλους όσοι κοπίασαν για την πραγματοποίηση αυτού του έγγειρηματος.

Ένα από τα σπουδαιότερα μελήματα μās Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών άνοιχτης στο κοινό θα πρέπει να είναι και ή δυνατότητα καλύτερης συνειδητοποίησης των άληθειών της πίστης, ή έπαυέρευση της άθεντικής ορθόδοξης παράδοσης, άπαλλαγμένη από πα-

ραχαράξεις και άλλιοώσεις, για τις όποιες ύπεύθυνοι είμαστε έμεις και όχι ή άλήθεια της Έκκλησίας. Στην κατεύθυνση αυτή θεωρούμε ότι ή Ακαδημία έχει σπουδαίο έργο να έπιτελέσει, ενώ ή έπιλογή των θεμάτων *Έκκλησία και Έσχατολογία*· για την πρώτη χρονιά λειτουργίας του χειμερινού προγράμματος και *Όρθοδοξία και Νεωτερικότητα*· για τη δεύτερη, μπορεί να φανεί καιρίας και άποφασιστικής σημασίας για τον έπιδιωκόμενο σκοπό.

Είναι σήμερα μάλλον άποδεκτό ότι πολύ συχνά οι χριστιανοί ξεχνούν τον έσχατολογικό χαρακτήρα, την έσχατολογική διάσταση της χριστιανικής πίστης και έγκλωβίζονται σε ένα έγκοσμοκρατικό πνεύμα. Άς μās έπιτραπεί όμως να θυμίσουμε ότι ή Έκκλησία βιώνει την έσχατολογία στη λατρεία της και ιδιαίτερα στη θεία Εύχαριστία, που δικαίως χαρακτηρίζεται ως «πρόγευση των Έσχάτων». Ό ίδιος ό λειτουργικός χρόνος θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι χρόνος έσχατολογικός, γι' αυτό και μιά λειτουργική άναγέννηση –για την όποια εύχεται και εργάζεται ή Έκκλησία μας– θα βοηθούσε τα μέγιστα στην άθεντικότερη βίωση της χριστιανικής πίστης και ζωής και θα ύπενθύμιζε τον έσχατολογικό προσανατολισμό της Έκκλησίας.

Πράγματι, ενώ φαίνεται ότι ως Χριστιανοί αγαπάμε την παράδοσή μας και δίνουμε άγώνες για τη διατήρησή της, μάλλον άγνοούμε τη δυναμική της και δύσκολα άποφεύγουμε την ταύτισή της με το παρελθόν και με τη στατικότητα. Από άγνοια και έλλειψη θεολογικών κριτηρίων, λοιπόν, φτάνουμε πολύ συχνά να συγχέουμε την παράδοση με την παραδοσιαχία, την παράδοση της Έκκλησίας με τις παραδόσεις των ανθρώπων (λαϊκές, έθνικές, φολκλορικές κ.λπ.), την Έκκλησία με το μουσείο, τη Θεολογία με τη θρησκευτική φιλολογία, το βασίλειο του Θεού με το βασίλειο του καίσαρος.

Όπως ήδη διαφαίνεται, έπείγον προβάλλει το αίτημα της σοβαρής θεολογικής σπουδής και εργασίας, ει δυνατόν σε όλη την κλίμακα του εκκλησιαστικού σώματος. Στο πολύ σπουδαίο αυτό έργο συνεργάτες και συμπαραστάτες θεωρούμε τους θεολόγους. Πολύ συχνά μās άρέσει να τονίζουμε πώς Έκκλησία είμαστε όλοι και πώς ό λαός δέν είναι ξένος προς την Έκκλησία, αλλά είναι «συλλειτουργός». Με άνάλογο τρόπο άντιλαμβανόμαστε και τη σχέση μας με τη θεολογία. Οι θεολόγοι είναι «συλλειτουργοί» στο μυστήριο της Έκκλησίας, στο μυστήριο της ένότητας. Για μās όχι μόνο δέν ύφίσταται διάσταση θεολογίας και Έκκλησίας, αλλά πιστεύουμε ότι ή μέν Έκκλησία πρέπει να ένεργεί θεολογικά, οι δέ θεολόγοι εκκλησιαστικά. Έπίκαιρη πα-

ραμένει ἐπ' αὐτοῦ ἡ ὠραία διατύπωση τοῦ μεγάλου θεολόγου καὶ δασκάλου μας Νίκου Νησιώτη: «Ἡ θεολογία ἦτο ἡ σκέψις ἐπὶ τῆς προσευχῆς».<sup>1</sup> Ἰσως, λοιπόν, νὰ μὴν εἶναι δίχως σημασία τὸ γεγονός ὅτι ἡ τοπικὴ μας Ἐκκλησία ἐνέταξε στὸ χειμερινὸ πρόγραμμα τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν τὴν πῶς σύγχρονη θεολογικὴ προβληματικὴ, ποὺ μπορεῖ ὅμως καὶ νὰ εἶναι ἡ περισσότερο γνήσια παραδοσιακὴ.

Ἀπὸ τὴν πλευρὰ μας εὐχόμεσθε καὶ προσευχόμεσθε γιὰ τὴν ἐπιτυχία ὄχι μόνο τοῦ ἐγχειρήματος τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν, ἀλλὰ καὶ κάθε προσπάθειας, ἀπ' ὅπου κι ἂν προέρχεται, ποὺ στοχεύει στὴν ἀνανέωση τῆς θεολογίας, ποὺ τόσο ἔχει ἀνάγκη ὁ τόπος μας, ἀλλὰ καὶ ὁ ὀρθόδοξος κόσμος εὐρύτερα. Γιατὶ χωρὶς θεολογία καὶ ἐνεργοποίηση τῶν θεολογικῶν κριτηρίων οὔτε ἀναγέννηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς οὔτε ζωντανὴ μαρτυρία καὶ οὐσιαστικὸ διάλογο τῆς Ὁρθοδοξίας μὲ τὸ σύγχρονο κόσμο μποροῦμε νὰ ἀναμενόμε.

Βόλος, 30 Ἰανουαρίου 2002  
ἐορτὴ τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν

Ὁ Μητροπολίτης Δημητριάδος  
Ἰγνάτιος

1. Ν. Νησιώτη, «Ἡ Θεολογία ὡς ἐπιστῆμη καὶ δοξολογία» στὸ συλλογικὸ τόμο Θεολογία, ἀλήθεια καὶ ζωὴ. Πνευματικὸν Συμπόσιον, Ἀθήναι, «Ἡ Ζωή», 1962, σ. 183.

ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ

## ΑΝΤΙ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ: Ἐσχατολογία, Θεολογία καὶ Ἐκκλησία

**Μ**ΙΑ ΟΡΙΣΜΕΝΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ, Η ΟΠΟΙΑ ΜΕΤΕΒΑΛΕ ΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΕ παραδοσιαρχία, μᾶς ἔμαθε νὰ ἀναφέρουμε τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας στὸ παρελθόν, μᾶς δίδαξε ἓνα Χριστιανισμό ποὺ μονίμως βρῖσκεται σὲ ἀναντιστοιχία μὲ τὴν ἐποχὴ του καὶ μὲ τὴν Ἱστορία. Χωρὶς γόνιμη, δημιουργικὴ σχέση μὲ τὸ παρελθόν καὶ τὸ παρὸν τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ἔχοντας ταυτίσει τὴν παράδοση μὲ τὴ συντήρηση –ἢ στὴν καλύτερη τῶν περιπτώσεων μὲ τίς αὐθεντικότερες στιγμὲς προηγουμένων ἐποχῶν– καὶ ὄχι μὲ τὴ ζωογόνο καὶ ἀνανεωτικὴ αὐρα τοῦ Πνεύματος, ἐμποτισμένοι ἀπὸ ἓνα ἀντιφατικὸ κρᾶμα ἀρχαιολατρίας καὶ βυζαντινολαγνείας, παγιδευμένοι σὲ μιὰν ἀντίληψη ποὺ περιορίζει τὴν Ἐκκλησία στὸ ρόλο τοῦ φρουροῦ καὶ τοῦ ἐγγυητῆ τῆς ἐθνικῆς συνέχειας, ἀδυνατοῦμε συνήθως νὰ ἀρθρώσουμε σοβαρὸ θεολογικὸ λόγο καὶ νὰ μετάσχουμε ισότιμα καὶ δημιουργικὰ στὸ σύγχρονο κόσμο· πολὺ περισσότερο, εἶναι μᾶλλον ἐξωπραγματικὸ νὰ μιλάμε γιὰ μεταμορφωτικὴ παρουσία καὶ δράση τῆς Ἐκκλησίας στὴν κοινωνία. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ συνήθης ἐκκλησιαστικὸς λόγος μοιάζει νὰ ἐνδιαφέρεται περισσότερο γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ἰδιοπροσωπίας τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ παρά γιὰ τὴ χριστιανικὴ καθολικότητα καὶ οἰκουμενικότητα, ἐνῶ τὸ ὄραμα τῆς ἐρχόμενης βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἀναμενόμενου νέου κόσμου, γιὰ τὸν ὁποῖο ἀγωνίζεται καὶ προσεύχεται ἡ Ἐκκλησία (πρβλ. «ἐλθέτω ἡ βασιλεία Σου»), ὑποκαταστάθηκε ἀπὸ τὴν ἰδεολογικοποίησι τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ τὴν τάση νοσταλγίας καὶ ἐπιστροφῆς στὴν αὐθεντικότητα τῆς «παραδόσεως». Λησμονήθηκε ἔτσι ὅτι τὸ αἴτημα τοῦ π. Γεωργίου Φλωροφσκυ «Ἐπιστροφή στους Πατέρες» πῆγαινε στὴ σκέψη του μαζί μὲ

τὸ αἴτημα «Μπροστά μὲ τοὺς Πατέρες». Ταυτίστηκε, μ' ἄλλα λόγια, ἡ Ἐκκλησία μὲ τὸ «ἡδη», μὲ τὸ πραγματοποιημένο, καὶ παραμελήθηκε ἡ ἐσχατολογικὴ ἀναμονή, τὸ «ὄχι ἀκόμη», τὸ «οὐπω», αὐτὸ ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη πραγματοποιηθεῖ καὶ ἄρα δὲν ἐπιδέχεται ταύτιση μὲ κανένα παρελθόν καὶ μὲ κανένα δεδομένο σχῆμα. Γιατὶ τὸ πλήρωμα τῆς ἀλήθειας γιὰ τὴν Ἐκκλησία ἀναφέρεται ὄχι σὲ κάτι ποὺ συνέβη στὸ παρελθόν, ἀλλὰ σὲ κάτι ποὺ ἀναμένεται στὸ μέλλον, καθὼς ἡ Ἐκκλησία δὲν ἀντλεῖ τὴν ὕπαρξή της ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι, ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ θὰ γίνῃ· ὄχι ἀπὸ τὸ παρὸν ἢ τὸ παρελθόν, ἀπὸ αὐτὸ ποὺ τῆς δόθηκε ὡς θεομῶς, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ μέλλον τῆς Βασιλείας, ἀπὸ τὰ Ἔσχατα. Αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι καὶ ἡ ἰδιαίτερη σημασία τῆς ἐσχατολογίας, ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀνατολικὴν χριστιανικὴν παράδοση στὴ θεολογία καὶ τὴ λατρεία της: μᾶς βοηθάει νὰ καταλάβουμε γιατί ἡ Ἐκκλησία δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ παρελθόν, ἐνῶ μᾶς προφυλάσσει ἀπ' τὸν κίνδυνο νὰ μετατρέψουμε τὴν παράδοση σὲ νεκρὸ γράμμα καὶ μουσειακὸ κατάλοιπο τοῦ παρελθόντος. Ὅπως σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ μεγάλος ὀρθόδοξος θεολόγος καὶ ἱστορικός π. Ἰωάννης Μάγιεντορφ: «Χωρὶς ἐσχατολογία, ἡ παράδοση στρέφεται ἀποκλειστικὰ στὸ παρελθόν: δὲν εἶναι τίποτ' ἄλλο ἀπὸ ἀρχαιολογία, ἀρχαιοπληξία, συντηρητισμὸς, ἀντίδραση, ἄρνηση τῆς Ἱστορίας, φυγή. Ἡ ἀυθεντικὴ χριστιανικὴ παραδοσιακότητα θυμᾶται καὶ διατηρεῖ τὸ παρελθόν, ὄχι διότι εἶναι παρελθόν, ἀλλὰ γιατί εἶναι ἡ μόνη ὁδὸς γιὰ νὰ συναντήσουμε τὸ μέλλον, νὰ προετοιμασθοῦμε γι' αὐτό».<sup>1</sup>

Ἀπὸ αὐτὸ τὸ «φονταμενταλισμὸ» τῆς παραδόσεως φαίνεται τελικὰ νὰ μὴν μπόρεσε νὰ ξεφύγει οὔτε καὶ ἡ ἐλπιδοφόρα στροφή τῆς θεολογίας τοῦ '60 (ποὺ ἔγινε εὐρύτερα γνωστὴ τὴ δεκαετία τοῦ '80, κυρίως μέσα ἀπ' τὸ λεγόμενο «νεο-ὀρθόδοξο» ρεῦμα) ποὺ βαθμιαία ἐνσωματώθηκε σὲ αὐτὴ τὴ λογικὴ, εἴτε γιατί εἶχε προβληματικὴς θεολογικὲς ἀφетηριές (ὑπερτονισμὸς τοῦ μυστικισμοῦ, τοῦ ἀποφατισμοῦ καὶ τῆς πρωτολογίας σὲ βᾶρος τοῦ ἱστορικοῦ, βιβλικοῦ καὶ ἐσχατολογικοῦ), εἴτε γιατί δὲν μπόρεσε νὰ κρατήσει σαφεῖς ἀποστάσεις ἀπὸ τὴ μανιχαΐστικὴ συλλήβδην ἀπόρριψη τῆς δυτικῆς νεωτερικότητας καὶ τὸ «ἐλληνορθόδοξο» ἢ ἐλληνοκεντρικὸ ὑποκατάστατο τῆς ἐκκλησιαστικῆς καθολικότητας.

1. Ἰωάννη Μάγιεντορφ, «Ἐχεῖ μέλλον ἡ χριστιανικὴ παράδοση», μτφρ. Γ. Ζερβού, *Σύναξη*, τχ. 46, 1993, σ. 7.

Ἴσως γι' αὐτὸ νὰ ἀποσιωπήθηκε καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀναγέννηση τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας τὸν 20ὸ αἰῶνα καὶ ἡ ἀποδέσμευσή της ἀπὸ τὴ «βαβυλώνια αἰχμαλωσία» στὴ δυτικὴ θεολογία –μὲ χαρακτηριστικότερη περίπτωση αὐτὴ τοῦ κορυφαίου θεολόγου π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ– πραγματοποιήθηκε στὸ πλαίσιο τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου, μὲ ἀφορμὴ τὴ γόνιμη συνάντηση καὶ ἀναμέτρηση μὲ τὴ Δύση, καὶ ὄχι στὸ ἐπαρχιακὸ περιβάλλον τοῦ ἀπομονωτισμοῦ καὶ τοῦ ἐλληνοκεντρισμοῦ.<sup>2</sup>

Ἡ θεολογία ὡς ἡ προφητικὴ φωνὴ τῆς Ἐκκλησίας δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ λειτουργεῖ ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν ἀντινομικὸ καὶ διφυῆ χαρακτήρα τῆς τελευταίας. Ὅπως ἡ Ἐκκλησία δὲν εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ἔτσι καὶ ἡ θεολογία ἀποβλέπει στὴ διατύπωση μᾶς ἐμπειρίας χαρισματικῆς καὶ μᾶς πραγματικότητας ὑπερβατικῆς: καὶ ὅπως ἡ Ἐκκλησία ζεῖ καὶ πορεύεται ἐν τῷ κόσμῳ, ἔτσι καὶ ἡ θεολογία ἀναζητᾷ τὸ διάλογο καὶ τὴν ἐπικοινωνία μὲ τὸ ἐκάστοτε ἱστορικὸ παρὸν, δανεῖζεται τὸ λόγο, τὴ σάρκα καὶ τὰ σχήματα τῆς κάθε δεδομένης ἐποχῆς (καὶ ὄχι μόνο τῶν προγενεστέρων!). Ἡ θεολογία δὲν ἐξαντλεῖται οὔτε ταυτίζεται μὲ τὴν Ἱστορία, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ καὶ νὰ λειτουργεῖ ἐρήμην τῆς Ἱστορίας, ἐπιμένοντας μάλιστα νὰ ἀγνοεῖ τὰ διδάγματα τῆς Ἱστορίας. Οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς βρίσκουν τὴν πληρέστερη ἴσως ἐφαρμογὴ τους στὸ πεδίο τῆς ἐσχατολογίας, καθὼς ἡ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ παραπέμπει εὐθέως στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀναδεικνύει τὴν παράδοση καὶ ἀντινομικὴ θέση τῶν χριστιανῶν μέσα στὸν κόσμον καὶ στὴν Ἱστορία: «ἐν τῷ κόσμῳ, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου», στὴ μεθόριον τῆς Ἱστορίας καὶ τῶν ἐσχάτων, ἀκριβῶς γιατί, ἂν καὶ ἡ Ἐκκλησία ζεῖ, κινεῖται καὶ σαρκώνεται ἐντὸς τοῦ κό-

2. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι πολλὲς ἀπὸ τίς θεολογικὲς μελέτες τοῦ Φλωρόφσκυ γράφτηκαν σὲ οἰκουμενικὴ προοπτικὴ ἢ παρουσιάστηκαν ὡς ὀρθόδοξη συμβολὴ σὲ οἰκουμενικὲς συναντήσεις. Ἐντελῶς ἐνδεικτικὰ ἀναφέρουμε: *Τὸ σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ* (ἰδρυτικὴ Γενικὴ Συνέλευση Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν Π.Σ.Ε., Ἄμστερνταμ, 1948· ἑλλ. μτφρ. Ἰ. Κ. Παπαδοπούλου, Θεσσαλονίκη, Π.Ι.Π.Μ., 1972· β' ἔκδοση, Ἀθήνα, Ἀρμός, 1999). – «Τὸ ἦθος τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας» (συνάντηση τῆς ἐπιτροπῆς «Πίστις καὶ Τάξις» τοῦ Π.Σ.Ε., Κηφισιά, 1959· ἑλλ. μτφρ. Ἰ. Κ. Παπαδοπούλου, στὸν τόμον *Τὸ σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ*, Θεσσαλονίκη, 1972, σ. 99-125). – *Ecumenism I. A Doctrinal Approach*, vol. 13 in the Collected Works of G. Florovsky, Belmont, 1989. – *Ecumenism II. A Historical Approach*, vol. 14 in the Collected Works of G. Florovsky, Belmont, 1989.



σιμου και της Ιστορίας, εντός του χώρου και του χρόνου, ή ταυτότητά της είναι εσχατολογική, έρχεται απ' το μέλλον, από τη μέλλουσα Βασιλεία του Θεού, όπου και κατατείνει: «οὐ γάρ ἔχομεν ὠδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν» (Εβρ. 13, 14).<sup>3</sup> Ἡ εσχατολογική κατανόηση της Ἐκκλησίας και τοῦ Εὐαγγελίου ἀναδεικνύεται, λοιπόν, σὲ κεφαλαίωδους σημασίας ζήτημα γιὰ σύνολη τὴ θεολογία στὴν προοπτικὴ ἐπανεύρεσης τῆς αὐτοσυνειδησίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἐτσι ἡ εσχατολογία ἐπαψε βαθμιαία νὰ θεωρεῖται ὡς τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τῆς Δογματικῆς, ποὺ ἀφορᾷ στὰ ἔσχατα ἐρωτήματα και στοὺς ἔσχατους καιροὺς (θάνατος, ἀνάσταση, δευτέρα παρουσία, παράδεισος – κόλαση κ.λπ.). Ἡ εσχατολογία θεωρήθηκε ὡς ἡ βάση και τὸ θεμέλιο τοῦ Χριστιανισμοῦ, καθὼς διαποτίζει ὁλόκληρο τὸ σῶμα τῆς θεολογίας και γίνεται «ἓνας τρόπος προσέγγισης, ἓνα ζήτημα "μεθόδου" γιὰ τὴ θεολογία».<sup>4</sup> Ἡ εσχατολογία σχετίζεται περισσότερο μὲ μιὰ στάση και μιὰ πραγματικότητα ποὺ ἀναφέρονται στὴν εἰσβολὴ τοῦ ἔσχατου στὸ παρόν, στὴν πρόγευση «ἀπὸ τοῦ νῦν» («δι' ἐσώπτρου ἐν αἰνίγματι», πρβλ. Α' Κορινθ., 13, 12), τῆς ζωῆς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος και στὴν ἀναμονὴ τῆς ἐρχόμενης βασιλείας.

Σὲ κάθε ἐποχῇ, λοιπόν, ἀλλὰ ἰδιαίτερα σὲ περιόδους κρίσης, ἡ θεολογία καλεῖται νὰ λειτουργήσῃ ὡς ἡ προφητικὴ φωνὴ γιὰ τὴν ἐπανεύρεση τῆς αὐτοσυνειδησίας τῆς Ἐκκλησίας. Γιὰ ἱστορικοὺς μᾶλλον λόγους, στὴν Ἑλλάδα ἡ ἐπανεύρεση αὐτὴ ἐκφράσθηκε κυρίως μέσα ἀπ' τὸ κίνημα «ἐπιστροφῆς στὴν Ὁρθόδοξη Παράδοξη» ποὺ ἀπολυτοποίησε τὴ (πολιτιστικῆς πρωτίστως προελεύσεως) διάκριση «Ἀνατολὴ – Δύση», και τὸν (ἀνιστορικοῦ τύπου) μυστικισμό, καθάγιασε και ἐξιδανίκευσε τὸ παρελθόν, προσέδωσε μεταφυσικὲς διαστάσεις στὶς ἐννοιες γῆ, λαός, παράδοση κ.λπ., δημιουργώντας ἔτσι –τηρουμένων τῶν ἀναλογιών– μιὰ ἑλληνικὴ ἐκδοχὴ τοῦ κινήματος τῶν σλαβοφίλων. Πρέπει νὰ θεωρεῖται μᾶλλον πιὰ βεβαιωμένη –ἀπὸ ἔγκυρες θρησκευτολογικὲς ἀναλύσεις– ἡ ἐπιρροὴ ποὺ ἄσκησε, μέχρι και τὴ δεκαετία τοῦ '70, τὸ παγκόσμιο ρεύμα τῆς πνευματικότητας στὴν ἐδραίωση τῆς ἰδέας πὼς ὁ μυστικισμὸς

3. Πρβλ. Ἐπιστολὴ πρὸς Διόνητον, κεφ. 5.

4. J. Zizioulas, «Déplacement de la perspective eschatologique» στὸν τόμο *La Chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels*, Colloque de Bologne, 11-15 mai 1983, Paris, Cerf, 1984, σ. 91.

συνιστᾷ τὴν οὐσία τῆς Ὁρθοδοξίας, ἐνὼ παράλληλα ὑπογραμμίζεται τὸ γεγονός πὼς ὑπὸ τὴν πίεση αὐτῆς τῆς τάσης σημειώθηκε στοὺς κόλπους τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας σαφὴς ὑποχώρηση τῆς εσχατολογίας ὡς τῆς προσδοκίας τῆς ἐρχόμενης βασιλείας τοῦ Θεοῦ και τῆς σωτηρίας τοῦ σύμπαντος κόσμου, ὡς τῆς ἀναμενόμενης καινῆς κτίσης, τοῦ καινούργιου κόσμου, τοῦ ὁποῦ ὁ ἀναστημένος Χριστὸς ὡς νικητῆς τοῦ θανάτου ἀποτελεῖ τὴν ἀπαρχὴ και τὴν ἐγγύηση.<sup>5</sup> Ἀπὸ ἄλλη σκοπιὰ πάλι ἐπισημαίνεται ὁ ἀναχρονιστικὸς –και θεολογικὸς ἄγονος– χαρακτήρας τῆς ἐμμονῆς στὴ διάκριση «Ἀνατολὴ – Δύση», και ἀντ' αὐτῆς προκρίνεται ἡ θεολογικὴ προσέγγιση τοῦ θέματος «σύγχρονος κόσμος».<sup>6</sup>

Τὰ παραπάνω συμπτώματα –χαρακτηριστικὸ δείγμα και κατάληξη μιᾶς συγκεκριμένης τάσης τῆς λεγόμενης νεοπατερικῆς σύνθεσης– ἦταν ἴσως ἀναμενόμενα στὴν προσπάθεια ἀπελευθέρωσης τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας ἀπὸ τὴ «βαθυλὴν αἰχμαλωσίαν» τῆς δυτικῆς θεολογίας και δημιουργίας γηγενοῦς θεολογικοῦ λόγου. Ἡ ἴδια ἡ δυτικὴ θεολογία ὅμως ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ 20οῦ αἰῶνα, και πὺδ συστηματικὰ μετὰ τὸ Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, ἔκανε τὴ δικὴ τῆς προσπάθεια ἀπελευθέρωσης ἀπὸ τὰ στεγανὰ τῆς σχολαστικῆς ἢ τῆς ὀρθολογιστικῆς θεολογίας και ἀναζήτησε, στὸ πρόσωπο τῶν πιὸ ἐπιφανῶν ἐκπροσώπων τῆς, τὴν παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας και τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ. Ἡ προβολὴ τοῦ εσχατολογικοῦ χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας, τὸ κίνημα ἐπιστροφῆς στοὺς Πατέρες, ἡ κίνηση γιὰ τὴ λειτουργικὴ ἀναγέννηση, ἡ ἐπανασύνδεση Βίβλου και λατρείας εἶναι μερικὲς μόνο ὕψεις τῆς προσπάθειας ἀπελευθέρωσης και αὐτοκριτικῆς τῆς δυτικῆς θεολογίας. Γιὰ τὸ εἰδικότερο μάλιστα θέμα τῆς εσχατολογίας ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει, ἀπὸ τὰ τέλη ἤδη τοῦ 19οῦ αἰῶνα στὸ ἴδιο τῆς προτεσταντικῆς ἀλλὰ και τῆς εὐρύτερης οἰκουμενικῆς θεολογίας, τὸ θέμα τῆς «βασιλείας τοῦ Θεοῦ» και τῆς εσχατολογικῆς ἐρμηνείας τῆς Καινῆς Διαθήκης κατέλαβε τὸ κέντρο τῆς θεολογικῆς προβλημα-

5. Βλ. σχετικὰ τὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα μελέτη τοῦ Στ. Παπαλεξανδρόπουλου, «Νέα θρησκευτικότητα και Ἐσχατολογία» ποὺ δημοσιεύεται στὸν παρόντα τόμο.

6. Βλ. Ἰω. Πέτρου, «Σύγχρονος κόσμος» ἀντὶ "Ἀνατολὴ – Δύση", *Ἀναλόγιον*, τχ. 1, 2001, σ. 69-79. Ὁφείλομε ἐδῶ νὰ μνημονεύσουμε τὰ ὀνόματα τῶν Φλωρόφσκυ, Νησιώτη, Ζηζιούλα, Ἀγουρίδη, ποὺ ἐργαζομενοὶ διεύρωσαν και ἐπισήμαναν τὸν ἐκκλησιολογικὸν τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας στὸ σχῆμα «Ἀνατολὴ – Δύση».

τικῆς, ἐκτοπίζοντας τὰ παραδοσιακὰ θέματα τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς «ὄντολογίας» ποὺ εἶχαν ἐπιβάλλει ἡ ἀνθησις τοῦ νεοσχολαστικισμοῦ καὶ τοῦ φιλελεύθερου ἢ συντηρητικοῦ προτεσταντικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Στὸ χῶρο τοῦ γερμανικοῦ κυρίως Προτεσταντισμοῦ, τὸ κήρυγμα τῆς «συνεποῦς ἐσχατολογίας» μὲ τὰ κλασικὰ πιά ἔργα τοῦ Johannes Weis<sup>7</sup> καθιέρωσε τὴν ἀποψη ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ συνίσταται στὴν ἀναμονὴ τῆς ἐρχόμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι στὴ διακήρυξη καὶ ἐφαρμογὴ κάποιων ἠθικῶν ἀρχῶν τοῦ Εὐαγγελίου, σηματοδοτώντας ἔτσι τὴν ἐσχατολικὴ στροφὴ τῆς θεολογίας. Στὴν ἴδια γραμμὴ ἤρθαν νὰ προστεθοῦν ἀργότερα τὰ ἔργα τοῦ Albert Schweitzer,<sup>8</sup> ἐνῶ καὶ οἱ διαφορετικὲς ἢ οἱ ἀντίθετες «σχολές» ἐσχατολογίας, ὅπως ἡ «πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία» τοῦ C. H. Dodd,<sup>9</sup> ἢ «ἐσωτερικευμένη ὑπαρξιακὴ ἐσχατολογία» τοῦ R. Bultmann<sup>10</sup> καὶ ἡ ἐσχατολογία «τῆς ἱστο-

7. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Cöttingen, 1892. – *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*, Giessen, 1901. Ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας, ἀξιολογώντας τὴν καθοριστικὴ συμβολὴ τοῦ Weiss στὴν ἐπανεύρεση τῆς ἐσχατολογικῆς ταυτότητας τοῦ Χριστιανισμοῦ, δὲν διστάζει νὰ διαβεβαίωσει ὅτι: «ἡ ἱστορία τῆς ἐσχατολογίας διαιρεῖται σὲ πρὸ καὶ μετὰ Weiss περίοδο», βλ. J. Zioullas, «Déplacement de la perspective eschatologique», σ. 89.

8. *The Mystery of the Kingdom of God. The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, transl. W. Lowrie, London, 1956. – *Ἱστορία τῆς ἐρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ*, Ἀθήνα, «Ἄρτος Ζωῆς», 1982. – *Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen», Schweitzerische Theologische Umschau*, 1953.

9. *The Apostolic Preaching and its Development. Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History*, London, 1936. – «The Kingdom of God has come», *Expository Times*, 40 (1936), σ. 138-142. – «The Kingdom of God and History» στὸν τόμο *Church, Community and State*, vol. III, London, 1938, σ. 11-36. – *The Coming of Christ*, Cambridge, 1951. – *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.

10. «Die Eschatologie des Johannes Evangeliums» στὴ συλλογὴ ἀρθρῶν *τον Glauben Verstehen*, Erster band, Tübingen, 1954, σ. 134-152. – *Theology of the New Testament*, transl. K. Grobel, vol. I-II, London, 1952, 1955. – *Histoire et Eschatologie*, trad. franç., par R. Brandt, Neuchâtel-Paris, 1959. Γράφει ὁ Φλωρόφσκυ γιὰ τὴν «ἐσωτερικευμένη ὑπαρξιακὴ ἐσχατολογία», μὲ ἀφορμὴ τὸ ἔργο τοῦ Emil Brunner: «Ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὰ ἔσχατα. Αὐτὴ ἡ τάση ἐνισχύθηκε πρόσφατα ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ θεολογικοῦ Ὑπαρξισμοῦ. [...] Ἡ ἐσχατολογία ἐσωτερικοποιεῖται ριζικὰ στὴν ὑπαρξιακὴ τῆς ἐπανεπιμνηνείας. Ἐξαφανίζεται πρᾶγματι μέσα στὴν ἀμεσότητα τῶν προσωπικῶν ἀποφάσεων. Κατὰ μίαν ἔννοια, ὁ σύγχρονος Ὑπαρξισμὸς στὴ θεολογία

ρίας τῆς σωτηρίας» τοῦ Oscar Cullmann,<sup>11</sup> ἀκόμη καὶ ὅταν ἀμφισβήτησαν τὸν Weiss, παρέμειναν σὲ ἓνα μεγάλο βαθμὸ ἐντὸς τῶν προϋποθέσεων τῆς θεολογίας του, καθὼς δὲν εἶχαν πρόθεση νὰ ἀνατρέψουν τὴν ἀφετηριακὴ του θέση, ποὺ εἶναι καὶ ἀφετηριακὴ θέση τῆς εὐρύτερης ἐσχατολογικῆς προβληματικῆς, ὅτι δηλαδὴ ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἐσχατολογικὴ, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ συνίσταται στὴν προσμονὴ τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

Δὲν εἶναι πρόθεσή μας στὰ ὄρια τοῦ σύντομου αὐτοῦ κειμένου, ποὺ ἐπέχει θέση εἰσαγωγῆς, νὰ ξαναγράψουμε τὴν ἱστορία τῆς ἐσχατολογίας. Ἡ ἱστορία αὐτὴ ἔχει ἤδη πρὸ πολλοῦ γραφεῖ ἀπὸ τὸν Gösta Lundström, στὸ ἔργο τοῦ ὁποῖου καὶ παραπέμπουμε.<sup>12</sup> Ἄς μᾶς ἐπιτραπεῖ ὁμως νὰ ὑπογραμμίσουμε τρία στοιχεῖα:

1) Ἡ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ ἀνέδειξε τὰ καθοριστικῆς σημασίας μεγέθη τοῦ χρόνου καὶ τῆς Ἱστορίας, ποὺ ἐκτὸς τῶν ἄλλων ἔθεσαν σὲ νέες βάσεις τὸ θέμα τῆς «αἰώνιας ἐπιστροφῆς».<sup>13</sup>

δὲν εἶναι παρὰ μὰ ἀνανεωμένη παραλλαγὴ τοῦ παλαιοῦ Πιετιστικοῦ (Εὐσεβιστικοῦ) θέματος. Σὲ τελευταία ἀνάλυση, σημαίνει τὴν πλήρη ἀπογύμνωση τῆς Χριστιανικῆς πίστεως ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ τῆς χαρακτῆρα. Τὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας ἐπισκιαζοῦνται ἀπὸ τὰ γεγονότα τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς. Ἡ ἴδια ἡ Ἁγία Γραφὴ χρησιμοποιεῖται ὡς ἓνα βιβλίον παραβολῶν καὶ προτύπων», βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Τὰ ἔσχατα πράγματα καὶ τὰ ἔσχατα γεγονότα» στὴ συλλογὴ ἀρθρῶν *του Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Πάλλη, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1983, σ. 279-280. Ἄν καὶ οἱ ἀπόψεις τοῦ Φλωρόφσκυ διατυπώθηκαν μὲ ἄλλη ἀφορμὴ, παρουσιάζουν ἐντούτοις ἐξαιρετικὴ σημασία γιὰ τὰ καθ' ἡμᾶς θεολογικὰ πρᾶγματα. Ἡ συνάντηση Ὑπαρξισμοῦ καὶ θεολογίας, ὅσο ἐνδιαφέρων καὶ ἂν παρουσιάζει, δὲν ἔχει οὐσιαστικὰ συζητηθεῖ στὸν τόπο μας –καὶ στὸν εὐρύτερο ὀρθόδοξο χῶρο– ἰδίως ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἐσχατολογίας.

11. *Χριστὸς καὶ Χρόνος. Χρόνος καὶ ἱστορία στὴ ζωὴ τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ*, Ἀθήνα, «Ἄρτος Ζωῆς», 1980. – *Le retour du Christ, Espérance de l'Église, selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1943. – *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par M. Kohler, Neuchâtel, 1966.

12. G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day*, transl. by J. Bulman, Edinburgh-London, 1963.

13. Πρβλ. τὴν κλασικὴ θρησκευολογικὴ μελέτη τοῦ Mircea Eliade, *Κόσμος καὶ ἱστορία ἢ ὁ μύθος τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς*, μτφρ. Στρε. Φάλτου, Ἀθήνα, Ἑλληνικά Γράμματα, 1999. Γιὰ μὰ θεολογικὴ ἀποτίμηση τοῦ ἔργου τοῦ Eliade βλ. Ol. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, σ. 15 κ.έ. – Μ. Μπεζῆου, «Ἡ ἐσχατολογία στὸ μεταίχμιο θρησκευολογίας καὶ θεολογίας», Ἡ

και το ζήτημα των σχέσεων ελληνικής και βιβλικής (εβραϊκής και χριστιανικής) σκέψης. Η σχέση χρόνου και εσχατολογίας που παλιότερα αποτέλεσε αντικείμενο σημαντικών δημοσιεύσεων<sup>14</sup> στον παρόντα τόμο εξετάζεται στις μελέτες των Μ. Μπέζου, Ν. Ντόντου και Γ. Παύλου. Ένω ή πάντοτε προβληματική σχέση 'Ιστορίας και εσχατολογίας – και κατ' επέκταση Χριστιανισμού και 'Ιστορίας – στον άνα χείρας τόμο, χωρίς να αναλύεται αποκλειστικά και καθ' έαντήν, επανέρχεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, με τις αναπόφευκτες επικαλύψεις και διαφορές απόψεων, στα άρθρα των Μητροπολίτου Περγάμου 'Ιωάννη (Ζηζιούλα), Π. Βασιλειάδη, Ν. Ματσούκα, Στ. Γιαγκάζογλου, Γ. Πατρώνου, Ν. Ντόντου, Δ. 'Αρκάδα, Β. 'Αδραχτά, Γ. Σκαλτσά, Π. Καλαϊτζίδη.

2) Τήν αύξημένη κατά το δεύτερο μισό του 20ου αιώνα ορθόδοξη συνεισφορά στην περι εσχατολογίας συζήτηση και τή σύνδεση της εσχατολογίας με την Εύχαριστία και τις κοινωνικές της πραγματώσεις. Από τις πολυάριθμες σχετικές μελέτες μπορούμε έδω δειγματοληπτικά να μνημονεύσουμε αυτές των G. Florofsky,<sup>15</sup> OI. Clément,<sup>16</sup> Al. Schmemmann,<sup>17</sup> Σ. 'Αγουρίδη,<sup>18</sup>

θεολογική σημασία της θερησκευολογικής συμβολής του 'Ελιάντε- στη συλλογή δοκιμίων του *Δοκίμια Φιλοσοφίας της Θρησκείας. Μεταμοντερνισμός και Εσχατολογία*, 'Αθήνα, Γρηγόρης, 1988, σ. 89-122.

14. Βλ. ένδεικτικά: O. Cullmann, *Χριστός και Χρόνος*. – Γ. Φλωρόφσκυ, «Η εσχατολογία στην πατερική εποχή. Εισαγωγική μελέτη», μτφρ. 'Αντ. Κουμάντου, στη συλλογή άρθρων του: *Θέματα 'Ορθοδόξου Θεολογίας*, 'Αθήνα, «'Αρτος Ζωής», 1973, κυρίως σ. 145 κ.έ. – OI. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*. – Σ. 'Αγουρίδη, *Χρόνος και Αιωνιότης. Εσχατολογία και Μυστικοπάθεια*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1964. – J.-L. Leuba (dir.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994.

15. «Η εσχατολογία στην πατερική εποχή. Εισαγωγική μελέτη», δ. π., σ. 141-157. – «Τά έσχατα πράγματα και τά έσχατα γεγονότα», δ. π., σ. 279-306. – «Αντινομίες της χριστιανικής ιστορίας. Αυτόκρατορία και ξημιος», μτφρ. Ν. Πουρναρά, στη συλλογή άρθρων του *Χριστιανισμός και Πολιτισμός*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1982, σ. 86-127. – «Χριστιανισμός και Πολιτισμός», μτφρ. Ν. Πουρναρά, στην ομότιτλη συλλογή άρθρων του, σ. 152-164.

16. *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, δ. π.

17. «Liturgy and Eschatology» στο βιβλίο του *Liturgy and Tradition*, New York, S.V.S. Press, 1990, σ. 89-100. – *Εύχαριστία. Τό Μυστήριο της Βασιλείας*, μτφρ. 'Ιωσ. Ροηλίδης, 'Αθήνα, 'Ακρίτας 2000'.

18. *Ενώχ, ήτοι ό χαρακτήρ της περι έσχάτων διδασκαλίας του βιβλίου του Ενώχ*

'Ι. Ζηζιούλα,<sup>19</sup> Ν. Ματσούκα,<sup>20</sup> Γ. Πατρώνου,<sup>21</sup> Π. Βασιλειάδη,<sup>22</sup> Μ. Μπέζου,<sup>23</sup> Γ. Σκαλτσά.<sup>24</sup>

3) 'Αξιζει σε αυτή τή συνάφεια να αναρωτηθούμε πόσο εσχατολογική – και άρα πόσο πιστή στην παράδοση των Πατέρων – θα

(διατριβή επί ύφηγεσία), 'Αθήνα, 1955. – «Η ιουδαϊκή εσχατολογία των χρόνων της Κ.Δ.», *Θεολογία*, 27 (1956), σ. 61-81. – *Χρόνος και αιωνιότης. Εσχατολογία και Μυστικοπάθεια*, δ. π. – «Σύγχρονοι εσχατολογικοί απόψεις (από τας θεολογικές ζυμώσεις των καιρών μας)», *Χριστιανικών Συμπόσιον*, 2 (1968), σ. 111-118. – «Εσχατολογία», *Βιβλικά Μελετήματα Β'*, 1971. – «Η οργανική ένότης της βιβλικής εσχατολογίας», *Βιβλικά Μελετήματα Β'*, 1971. – «Η έντονη προσδοκία των εσχάτων: Η αντιμετώπισή της από τις Α' και Β' προς Θεσσαλονικείς επιστολές», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, 17 (1988), σ. 5-22. – «Η έλιπίδα του όρθοδόξου χριστιανού: σχέσεις παρόντος και μέλλοντος. 'Απλό κατηχητικό μάθημα», *Σύναξη*, τχ. 52, 1994, σ. 99-103. – «Θρησκευτική Εσχατολογία και κρατική ιδεολογία στην παράδοση του Βυζαντίου, της μεταβυζαντινής περιόδου και του νέου ελληνικού κράτους» στη συλλογή άρθρων του Σ. 'Αγουρίδη, *Θεολογία και επικαιρότητα*, 'Αθήνα, «'Αρτος Ζωής», 1996, σ. 49-58.

19. J. Zizioulas, «Déplacement de la perspective eschatologique», δ. π., σ. 89-99. – «Eschatology and History» στον τόμο *Cultures in Dialogue. Documents from Symposium in honour of Philp Potter*, Geneva, 1985, σ. 30-39. – «The Early Christian Community» στο B. McGinn-J. Meyendorff (έπιμ.), *Christian Spirituality I. Origins to the Twelfth Century*, New York – London, 1986, ίδιος σ. 23-26. – *Θέματα Εκκλησιολογίας*, Θεσσαλονίκη, 1991, σ. 100-112. – «Εύχαριστία και Βασιλεία του Θεού», *Σύναξη*, τχ. 49, 1994, σ. 7-18. τχ. 51, 1994, σ. 83-101. τχ. 52, 1994, σ. 81-97. – «Συμβολισμός και ρεαλισμός στην 'Ορθόδοξη Λατρεία», *Σύναξη*, τχ. 71, 1999, σ. 6-21. – «Eschatologie et société», *Irenikon*, 73 (2000), σ. 278-314.

20. *Γένεσις και ουσία του όρθοδόξου δόγματος*, Θεσσαλονίκη, Π.Ι.Π.Μ., 1969, ίδιος σ. 42-58. – «Εκκλησιολογία έξ έπόψεως τριαδικού δόγματος», *Επιστημονική Έπετηρίς Θεολογικής Σχολής ΑΠΘ*, τ. 17, 1972, ιδιαίτερα σ. 179-182. – *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β, Γ'*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1985, 1997.

21. *Μεσοαννική και εσχατολογική προσδοκία της μεσοδιαθηκικής περιόδου (200 π.Χ. – 100 μ.Χ.)*, 'Αθήνα, 1973. – *Σχέσις παρόντος και μέλλοντος εις τήν περι βασιλείας του Θεού διδασκαλίαν της όρθοδόξου θεολογίας (διδασκορική διατριβή)*, 'Αθήνα, 1975. – «Η βασιλεία του Θεού εν τή συγχρόνω δυτική θεολογία (σύντομος ιστορική ανασκόπησις)», 'Αθήνα, 1977. – «Η θέωσις του ανθρώπου υπό τό φώς των εσχατολογικών αντιλήψεων της 'Ορθοδόξου θεολογίας (βιβλικό-πατερική μελέτη)», 'Αθήνα, 1980. – *Θεολογία και όρθόδοξο βίωμα*, 'Αθήνα, Δόμος, 1994, σ. 67-88, 204-205.

22. «Η 'Ορθοδοξία στο σταυροδρόμι», Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1992, ιδιαίτερα σ. 52-55. – «Εύχαριστία ή κάθαρση τό κριτήριο της 'Ορθοδοξίας; 'Απόπειρα θεολογικής οριοθέτησης των παραμέτρων της 'Ορθόδοξης πνευματικότητας», *Σύναξη*, τχ. 49, 1994, σ. 53-72. – «Τί έλπίζει ή 'Εκκλησία από τή θεολογία», *Εκκλησιαστικός Κήρυκας*, 7 (1995), σ. 201-208. – «Η εύχαριστιακή προοπτική της αποστολής της 'Εκκλησίας», *Σύναξη*, τχ. 61, 1997, σ. 29-43. – «Η εσχατολογική διά-

ήταν ή όρθόδοξη θεολογία στις μέρες μας, εάν είχε παραμείνει περιχαρακωμένη στην έπαρχιακή όμολογιακή της αυτόρχεια, «άμόλυνη» από κάθε έπαφή με τον οίκουμενικό χώρο, όπως έπίμωνα τό άπαιτούν κάποιοι ύπερορθόδοξοι «ού κατ' έπίγνωσιν» ζηλωτές. Για έμάς τους όρθόδοξους ή περίπτωση τής έσχατολογίας είναι άρκοίντως διδακτική για τό πόσο γόνιμη μπορεί νά άποδειχτεί ή συνάντηση με τους «άλλους» για τό πόσα μπορούμε νά τους δώσουμε από την παράδοσή μας, αλλά και τό πόσα μπορούμε νά μάθουμε από τους «άλλους» για τή δική μας παράδοση. Τί δά ήταν άραγε σήμερα ή αναγέννηση τής όρθόδοξης θεολογίας χωρίς τή γόνιμη συνάντηση και άναμέτρηση με τή Δύση και τον ευρύτερο οίκουμενικό χώρο;

### ΕΟ Ω

Άπό τά παραπάνω προβάλλει έπιτακτικό τό καθήκον τής θεολογικής σπουδής. Μιάς σπουδής πού δέν άφορά μόνο τους ειδικούς, αλλά όλους όσοι άγωνιούν για την παρουσία και πορεία τής Έκκλησίας μέσα στην Ίστορία. Μιάς σπουδής πού έξακολουθεί νά άποτελεί ζήτημα ζωτικής σημασίας για την Έκκλησία, έστω κι άν έχει δυσφημιστεί από τά φαινόμενα άκραίου θρησκευτικού

σταση τής Έκκλησίας (Σχόλιο στό Έβρ. 13, 8). - «Ίστορία και Έσχατα (Σχόλιο στό Άποκ. 1, 1' 22, 6) στη συλλογή άρθρων του Έπίκαιρα άγογραφικά θέματα. Άγία Γραφή και Έυχαριστία, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 2000, σ. 130-138, 151-164 αντίστοιχα. - «L' eschatologie dans la vie de l' Église: Une perspective chrétienne orthodoxe et son impact sur la vie de la société», *Irenikon*, 73 (2000), σ. 316-333. - «Άπό την Έσχατολογία (και την Έυχαριστία;) στην Ίστορία: Η διαδρομή από την Πηγή των Λογίων στό κατά Μάρκον Έυαγγέλιο» στον *Τμητικό Τόμο Σάββα Άγουρίδη*, Άθήνα, «Άρτος Ζωής» (ύπό Έκδοση).

23. *Διαλεκτική φυσική και έσχατολογική θεολογία. Ο σύγχρονος φιλοσοφικός διάλογος φυσικής και θεολογίας επί τη βάση του έπιστημονικού έργου του Β. Χάζνιμπεργκ* (διδακτορική διατριβή), Άθήνα, 1985. - «Έσχατολογία και Άποκάλυψη, ή: γιατί θεολογούμε σήμερα;» - «Έκκλησία και θρησκεία. Η θεολογική ταυτότητα μιάς όντολογικής διαφοράς» - «Η έσχατολογία στό μεταίχμιο θρησκευτολογίας και θεολογίας. Η θεολογική σημασία τής θρησκευτολογικής συμβολής του Έλιάντε» στη συλλογή δοκιμίων του *Δοκίμα Φιλοσοφίας τής Θρησκείας. Μεταμοντερνισμός και Έσχατολογία*, Άθήνα, Γρηγόρης, 1988, σ. 65-73, 75-88, 89-122 αντίστοιχα.

24. «Ο άνθρωπος ως κάτοπτρον των έσχάτων κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης», *Σύναξη*, τχ. 59, 1996, σ. 45-59. - *La dynamique de la transformatoin eschatologique chez Grégoire de Nysse* (thèse de doctorat), Paris, 1998.

φανατισμού, από την ταύτιση με τή στασιμότητα και με τό γράμμα του νόμου πού σκοτώνει και δέν ζωοποιεί. Το δράμα άκριβώς μιάς άνανεωμένης και πιστής στην παράδοση θεολογικής σπουδής έθεσε ως στόχο της ή *Άκαδημία Θεολογικών Σπουδών* τής Έρρας Μητροπόλεως Δημητριάδος. Για την πρώτη μάλιστα χρονιά λειτουργίας (2000-01) του χειμερινού της προγράμματος έπιλέχθηκε τό θέμα *Έκκλησία και Έσχατολογία*. Οι μελέτες πού συγκεντρώνονται στον άνα χείρας τόμο, και πού άντιπροσωπεύουν ένα ευρύτατο φάσμα άπόψεων, άποτελούν τις εισηγήσεις πού πραγματοποιήθηκαν στό πλαίσιο αυτής τής διοργάνωσης (έκτός από τις μελέτες των Ν. Ματσούκα, Ν. Ντόντου και Δ. Μπεκριδάκη πού, καθώς δέν μπόρεσαν νά παρουσιασθούν κατά τή διάρκεια του προγράμματος, γράφτηκαν εκ των ύστέρων).<sup>25</sup>

Για νά συνοψίσουμε θεολογικά την προβληματική του θέματος *Έκκλησία και Έσχατολογία*, δά πρέπει νά ύπενθυμίσουμε ότι ή έσχατολογία δέν είναι άπλώς ό λόγος για την άλλη ζωή, ούτε τό τελευταίο κεφάλαιο τής Δογματικής, αλλά ότι διαποτίζει τό σύνολο τής έκκλησιαστικής και λειτουργικής ζωής, ή ουσία τής όποίας συνίσταται στην ένεργό προσμονή τής έρχόμενης Βασιλείας του Θεού και στη δυναμική μεταμόρφωση και άνακαίνιση του σύμπαντος κόσμου. Θά πρέπει έπίσης νά θυμίσουμε ότι ή Έκκλησία όρίζεται ως κοινότητα έσχατολογική, στό μέτρο πού συγκροτεί κοινότητα εύχαριστιακή πού ή άλήθεια της δηλαδή πραγματώνεται ως πρόγευση των Έσχάτων στην Έυχαριστία, στό μυστήριο τής καθολικής συναδελφώσεως των ανθρώπων, τής μεταμορφώσεως τής κτίσεως και τής έν Χριστώ κοινωνίας Θεού και κόσμου.

Οι παραπάνω διατυπώσεις όμως μπορούν νά αφήνονται μετέωρες και νά παραμένουν χωρίς συνέπειες για καιρίας σημασίας ζητήματα; Τί σημαίνουν όλα αυτά για τή ζωή μας και τί είδους προκλήσεις άντιπροσωπεύουν; Η Έκκλησία ως κοινότητα έσχατολογική μπορεί νά αναφέρεται σ' ένα έθνος ή νά άναμένει τή δικαίωσή της από τις ύπηρεσίες πού προσέφερε στό παρελθόν; Ποιά ή σχέση χρόνου και έσχατολογίας, Ίστορίας και έσχατολογίας;

25. Άπό τό πρόγραμμα «Έκκλησία και Έσχατολογία» δέν περιλαμβάνεται στον παρόντα τόμο ή εισήγηση του κ. Χρήστου Γιανναρά πού με θέμα «Η γλώσσα τής μεταφυσικής έσχατολογίας» παρουσιάστηκε στις 12-5-2001, έπειδή ό εισηγητής δέν μπόρεσε νά έτοιμάσει έγκαιρώς τό προς δημοσίευση κείμενό του.

Είναι η αρχή, οι πρώτες αίτιες, που καθορίζουν την πορεία και το νόημα της Ιστορίας, η αντιθέτως είναι το τέλος, τα έσχατα, που δίνουν νόημα στις αρχές; Τι είναι τελικά ο Χριστιανισμός; Μια πρωτολογία πλατωνικού τύπου ή μια βιβλική έσχατολογία; Πού συναντάται ακόμη η έσχατολογία με το μοναχισμό, την ιεραποστολή ή τη νέα θρησκευτικότητα και ποιά στάση έναντι της Ιστορίας προδίδουν οι εκάστοτε επιλογές; Και εφόσον τα Έσχατα εισβάλλουν αδιάκοπα, αν και παράδοξα, στην Ιστορία, ποιές μπορεί να είναι οι συνέπειες από τη βιβλική και πατερική αυτή αντίληψη για την πολιτική και κοινωνική ζωή, τη φιλοσοφία, την επιστήμη, τα γράμματα και τις τέχνες, τις σχέσεις με τον «άλλον», και τις άλλες θρησκείες; Είναι μερικά από τα ερωτήματα που τίγονται στις μελέτες των Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη (Ζηζιούλα), Π. Βασιλειάδη, Ν. Ματσούκα, Στ. Γιαγκάζογλου, Γ. Πατρώνου, Μ. Μπέζου, Ν. Ντόντου, Δ. Αρχάδα, Άλ. Καριώτογλου, Θ. Ν. Παπαθανασίου, Δ. Μόσχου, Δ. Μπεκριδάκη, Β. Άδραχτά, Γ. Σκαλτσά, Π. Καλαϊτζίδη, Στ. Παπαλεξανδρόπουλου, π. Εύαγγ. Γκανά και Γ. Παύλου και που αποτέλεσαν αντικείμενο συζήτησης και προβληματισμού κατά την πρώτη περίοδο λειτουργίας (2000-01) του χειμερινού προγράμματος της Άκαδημίας Θεολογικών Σπουδών στον Βόλο.<sup>26</sup>

### ΣΟ ΟΣ

Θά ήθελα και από τη θέση αυτή να ευχαριστήσω όσους συντέλεσαν στην υλοποίηση αυτού του έγχειρήματος: τον Σεβασμιώτατο Μητροπολίτη Δημητριάδος κ. Ίγνάτιο για την εμπιστοσύνη, την αγάπη και την έτοιμότητα διαλόγου που πάντα τον διακρίνει. Χωρίς τη δική του γενναία ήθικη και υλική συνδρομή δεν θά είχε ποτέ πραγματοποιηθεί το πρόγραμμα αυτό και δεν θά είχε «είσβάλει» όρμητικά ο έσχατολογικός άνεμος στην εκκλησιαστική και θεολογική μας πραγματικότητα: το δάσκαλό μου, κα-

26. Ο περιορισμένος αριθμός συναντήσεων δεν επέτρεψε δυστυχώς τη συμπερίληψη στο άρχικό πρόγραμμα και τη συστηματική διαπραγμάτευση στον παρόντα τόμο και άλλων πολύ σημαντικών πτυχών της έσχατολογικής προβληματικής, όπως τα θέματα: «Φύση και έσχατολογία, κοσμολογία και έσχατολογία», «Έσχατολογικές τάσεις στο σύγχρονο δυτικό Χριστιανισμό».

θηγητή της Θεολογικής Σχολής του ΑΠΘ κ. Πέτρο Βασιλειάδη, για τα μαθήματα έσχατολογίας που μās παρέδωσε και για την πολύπλευρη στήριξη του χειμερινού προγράμματος: τις φίλες Ρέα Ματσάγκου, Έλενη Ταμία και τους φίλους Νίκο Βαράλη, Νίκο Ντόντο, Κώστα Παπαθανασίου, που δεν λογάρισαν κόπο και χρόνο προκειμένου να συμβάλουν στην πραγματοποίηση ενός κοινού όραματος: την κ. Βάσω Άντωνάκη και τον κ. Χρ. Ξανάκη για τη σημαντική βοήθειά τους, και τους αγαπητούς Πάνο Νικολόπουλο, Μανώλη Βελιτζανίδη, Σταύρο Γιαγκάζογλου, Γιάννη Πραμαγκιούλη, Κώστα Άγόρα, Γιώργο Σκαλτσά, Γιώργο Νάνο, δίχως τη συνδρομή των οποίων τα κείμενα του ανά χείρας τόμου δεν θά είχαν δει το φώς της δημοσιότητας: την έφημερίδα του Βόλου Θεσσαλία και ιδιαίτερος το διευθυντή της, τον αγαπητό φίλο Θανάση Σαμαρά, για την εκ μέρους τους στήριξη της προσπάθειάς μας, για την ευαίσθητη και διεισδυτική ματιά τους που προπορεύεται ακόμη και των μεγάλων άθηναϊκών έφημερίδων και ξέρει να συλλαμβάνει «υπόγεια» ρεύματα και διεργασίες πριν φτάσουν στην επιφάνεια και γίνουν αντικείμενο δημοσιογραφικής περιέργειας: τη «Δομή» Ο.Ε. για την τεχνική της ύποστήριξη και τον Όμιλο έπιχειρήσεων «Άλέξανδρος Μ. Μουστακαλής» για την προθυμία συνεργασίας και την ευγενική του χορηγία προς το χειμερινό πρόγραμμα της Άκαδημίας Θεολογικών Σπουδών: τελευταίους, άλλ' όχι έσχατους, όσους στήριξαν το παράτολμο έγχειρήμα της διοργάνωσης σε μια έπαρχιακή πόλη, όπως ο Βόλος, σειράς άνοιχτών μαθημάτων για την έσχατολογία – ιδιαίτερα την παρέα της Λάρισας και της Κοζάνης για την άνελλιπη παρουσία τους. Έννοείται πως οι άπόψεις και οι θέσεις που διατυπώνονται στο εισαγωγικό αυτό σημείωμα, παρ' όλη την καταβληθείσα προσπάθεια «μετριοπάθειας» και «άντικειμενικότητας», δεν παύουν να εκφράζουν τον γράφοντα και τις εκκλησιαστικές και θεολογικές του ευαισθησίες, για τις οποίες, όπως και για τα τυχόν λάθη και παραλείψεις, άναλαμβάνει πλήρως την ευθύνη.

## ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΠΕΡΓΑΜΟΥ ΙΩΑΝΝΗΣ ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ

### ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΑ

**Μ**Ε ΜΕΓΑΛΗ ΧΑΡΑ ΑΠΟΔΕΧΤΗΚΑ ΤΗΝ ΕΥΤΕΝΙΚΗ ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ ΝΑ ΜΙλήσω από το βήμα αυτό, και τούτο για τρεις κυρίως λόγους. Ό πρώτος είναι ότι η πόλη του Βόλου αντιπροσωπεύει στη συνείδησή μου έναν τόπο με μακρά παράδοση πολιτισμού με εξεχουσες μορφές των τεχνών και των γραμμμάτων, ένα χώρο διακινήσεως και ανταλλαγής ιδεών και πνευματικών ρευμάτων, τα όποια επέδρασαν άποφασιστικά στην ιστορία του νεωτέρου Έλληνισμού.

Ό δεύτερος λόγος είναι ότι η πόλη αυτή ευτύχησε να έχει τα τελευταία χρόνια ιεράρχες του αναστήματος του σημερινού αρχιεπισκόπου Αθηνών κ. Χριστοδούλου και του τωρινού ποιμενάρχου της κ. Ίγνατίου, ό οποίος μέσα σε δύο μόλις χρόνια διαποιμάνσεως της επαρχίας αυτής ανέπτυξε και εξακολουθεί να αναπτύσσει πνευματικό έργο που καλύπτει όλες σχεδόν τις πτυχές του βίου της Εκκλησίας, αλλά και της κοινωνίας της περιοχής αυτής. Ίδιαίτερα πρέπει να υπογραμμιστεί τό ότι στην όλη πνευματική διακονία του ό επίσκοπος αυτού του τόπου δέν παρέλειψε τή θεολογική επιμόρφωση του κλήρου και του λαού του με τήν δημιουργία της Ακαδημίας αυτής, τήν όποία ανέθεσε σε χέρια φωτισμένων νέων θεολόγων, χάρη στους όποιους ή Όρθόδοξη θεολογία βγαίνει από τά στεγανά του άκαδημαϊσμού και του εϋσεβισμού και διαλέγεται με τά σύγχρονα ρεύματα της διανοήσεως και της κοινωνικής ζωής, πράγμα που έκαναν οι Πατέρες της Εκκλησίας στην εποχή τους και που είναι τόση ανάγκη να ξαναγίνει στην εποχή μας. Διότι ούτε ή Εκκλησία μπορεί να ζήσει χωρίς θεολογία, αλλά ούτε και ή θεολογία έχει νόημα χωρίς τήν Εκκλησία. Η θεολογία είναι αυτή που προσφέρει τήν κατεύθυνση

και τα κριτήρια στη ζωή της Εκκλησίας, την οργάνωση, την δράση και τις αποφάσεις της, ενώ η Εκκλησία είναι ο χώρος μέσα στον οποίο η θεολογία γίνεται ζωή, παίρνει σάρκα και οστά και παύει να είναι άπλη θεωρία.

Ο τρίτος και σπουδαιότερος λόγος, για τον οποίο αποδέχτηκα με ιδιαίτερη χαρά την πρόσκληση γι' αυτή την ομιλία, είναι το θέμα της. Τίποτε ίσως δεν είναι τόσο καιρικό στις μέρες μας όσο το ερώτημα *τί είναι Εκκλησία*. Και τίποτε ίσως δεν είναι πιο ξεχασμένο στις μέρες αυτές από την *έσχατολογική φύση της Εκκλησίας*. Είναι τόσο έντονη η τάση της Εκκλησίας στους νεωτέρους χρόνους, περισσότερο στη Δύση, αλλά ενίοτε και στην «καθ' ἡμᾶς Ἀνατολή», δηλαδή στο χώρο της Ὁρθοδοξίας, να γίνει οργανο και προέκταση της Ἱστορίας (αυτό που λέμε «να ἐκκοσμηκευθεῖ»), ώστε να είναι ἐπιτακτική στις μέρες μας ἡ ἀνάγκη να ξαναθυμηθεῖ ἡ Εκκλησία ὅτι τὴν ἀληθινή ὑπόστασή της τὴν ἀντλεί ὄχι ἀπὸ τὸ παρελθόν της ἱστορίας της, ὅσο και νὰ εἶναι πλούσια καὶ ἐνδοξη ἡ ἱστορία αὐτή, οὔτε ἀπὸ τὸ παρὸν της δράσεως καὶ τοῦ λόγου της, ὅσο και ἂν αὐτὰ εἶναι πλούσια καὶ ἐντυπωσιακά, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ μέλλον, ἀπὸ τὸ δράμα ἑνὸς κόσμου, ὄχι ὅπως ἦταν ἢ ὅπως εἶναι, ἀλλὰ ὅπως θὰ εἶναι στὸ τέλος της Ἱστορίας. Αὐτό, ὅπως θὰ δοῦμε, δὲν ἀποτελεῖ ἀρνηση της Ἱστορίας, οὔτε τοῦ παρελθόντος, οὔτε τοῦ παρόντος της ζωῆς μας, ἀλλὰ τὸ κριτήριο μὲ τὸ ὁποῖο τοποθετεῖται ἡ Εκκλησία τόσο ἐναντι τοῦ παρελθόντος ὅσο καὶ ἐναντι τοῦ παρόντος της, δηλαδή ἐναντι της Ἱστορίας καὶ τοῦ κόσμου.

#### ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Ἄν ἐπιχειρήσουμε, κατὰ τὰ κρατοῦντα σήμερα στὰ Μέσα Ἐνημερώσεως, νὰ θέσουμε στοὺς σημερινούς πιστοὺς της Εκκλησίας μας, σ' αὐτὸ τὸ 98% τῶν κατοίκων της πατρίδας μας πὺν δηλώνουν ὅτι εἶναι Ὁρθόδοξοι, τὸ ερώτημα «τί εἶναι Εκκλησία», τί ἀπάντηση ἀραγε θὰ λάβουμε; Ὁ μεγαλύτερος ἀριθμὸς ἐκείνων πὺν θὰ ρωτήσουμε θὰ βρεθοῦν σὲ ἀμηχανία καὶ θὰ μᾶς κοιτάξουν ἄφωνοι – δεῖγμα σαφὲς τοῦ ὅτι τοὺς μάθαμε πολλὰ στὰ κατηχητικά σχολεῖα ἢ στὴ σχολικὴ ἐκπαίδευση γιὰ τὴν πίστη καὶ τὴν ἠθική μας, ἀλλὰ δὲν τοὺς μάθαμε τὸ πὺν σπουδαῖο: τί εἶναι Εκκλη-

σία. Ἄν ὁμως προχωρήσουμε καὶ θέσουμε τὸ ερώτημα αὐτὸ στοὺς πὺν ὑποψιασμένους, τοὺς κληρικούς ἢ τοὺς θεολόγους μας, καὶ τοὺς ἀφήσουμε νὰ σκεφθοῦν καὶ νὰ ἀντλήσουν τὴν ἀπάντησή τους ἀπὸ τὴν ὄλη σχέση τους μὲ τὴν Εκκλησία, θὰ βρεθοῦμε μπροστὰ σὲ ἀπαντήσεις πὺν θὰ παρουσιάζουν μεγάλο ἐνδιαφέρον. Ὁ καθένας θὰ ὀρίσει τὴν Εκκλησία ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τὴν ὀποία θεωρεῖ τὴν πὺν σημαντική. Διότι πράγματι, ἔτσι εἶναι: ἡ ταυτότητα κάθε ὄντος ὀρίζεται μὲ βάση τὴν *εἰδοποιὸ διαφορά* ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα. Γιὰ νὰ καθορίσουμε τὸ ποιὸς ἢ τί εἶναι ἕνας συγκεκριμένος ἄνθρωπος, ποιὰ εἶναι ἡ ταυτότητά του, πρέπει νὰ βροῦμε τὸ τί τὸν διαφοροποιεῖ πλήρως ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Δὲν ἀρκεῖ τὸ ὄνομα ἢ τὸ ἐπίθετό του, τὰ σωματικά ἢ ψυχικά χαρακτηριστικά του (τὸ ὕψος, τὸ χρῶμα τῶν ματιῶν του κ.λπ.) ἢ καὶ αὐτὸ τὸ θρήσκευμά του, γιὰτι ὄλα αὐτὰ τὰ βρίσκουμε καὶ σὲ ἄλλους ἀνθρώπους. Γιὰ τὴν πλήρη ταυτότητα ἑνὸς ἀνθρώπου θὰ καταφύγουμε τελικά σὲ στοιχεῖα πὺν διαφοροποιοῦν τὸν ἄνθρωπο αὐτὸ πλήρως ἀπὸ κάθε ἄλλο ἄνθρωπο, ὅπως ἦταν μέχρι χθὲς τὰ δακτυλικά ἀποτυπώματα ἢ ὅπως θὰ εἶναι πλέον τὸ DNA του. Ὁ κανόνας αὐτὸς θὰ πρέπει νὰ ἰσχύσει καὶ στὴν προσπάθειά μας νὰ ὀρίσουμε τὴν ταυτότητα της Εκκλησίας: τί εἶναι αὐτὸ πὺν τὴν διαφοροποιεῖ πλήρως ἀπὸ τις ἄλλες κοινότητες πὺν ζοῦν μέσα στὴν Ἱστορία καὶ τὴν κοινωνία; Ἄν στὴν ἀπάντησή μας προκύψει ὅτι αὐτὸ πὺν θεωροῦμε εἰδοποιὸ διαφορά της Εκκλησίας εἶναι δυνατόν νὰ βρεθεῖ καὶ σὲ ἄλλες κοινότητες της Ἱστορίας ἢ της κοινωνίας, τότε θὰ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε ἄλλοῦ τὴν ταυτότητα της Εκκλησίας.

Ἄπὸ τις ἀπαντήσεις πὺν θὰ μᾶς δίνονταν στὸ σύγχρονο ὀρθόδοξο χώρο μας στὸ «τί εἶναι Εκκλησία» θὰ μπορούσαμε νὰ συναγάγουμε τις ἔξης ὀμάδες ἀντιλήψεων πὺν ἐπικρατοῦν στοὺς πὺν πολλοὺς ἀνθρώπους:

#### 1. Ἡ θεώρηση της Εκκλησίας ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία της ὀμολογίας της πίστεως

Στὴν θεώρηση αὐτὴ τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο πὺν διαφοροποιεῖ τὴν Εκκλησία ἀπὸ τις ἄλλες κοινότητες στὴν Ἱστορία καὶ στὴν κοινωνία εἶναι τὸ *δόγμα*. Ὄταν λέμε «δόγμα», ἐννοοῦμε ὀρισμένα ἄρθρα πίστεως τὰ ὀποία προσυπογράφει κανεὶς καὶ ἀποδέχεται στὴν

διατύπωσή τους, χωρίς κατ' ανάγκην νά τά συνδέει με τή ζωή του, οὔτε με τὸ γεγονός τῆς σχέσεώς του με τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἢ με τὸ θεσμὸ τῆς Ἐκκλησίας. Πρόκειται γὰ μιά *ιδεολογικοποίηση* τῆς Ἐκκλησίας: ἡ Ἐκκλησία εἶναι στήν περίπτωση αὐτῇ τὸ ἄθροισμα ἀτόμων πού ἀποδέχονται ὀρισμένες «ιδέες», πρᾶγμα πού θεωρεῖται ἀρκετὸ γιά νά γίνει λόγος γιά Ἐκκλησία. Ἔτσι, κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ «Ὁρθοδοξία», ἡ Ὁρθοδοξία δὲ στήν περίπτωση αὐτῇ γίνεται *ιδεολογία*, δηλαδή προσπάθεια ἐπιβολῆς συγκεκριμένων ἀπόψεων, στήν οὐσία θεωρητικῶν, ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ τῶν ὁποίων ἐξαρτᾶται τὸ γεγονός ἢ ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ ἀγῶνας γιά τὴ διαφύλαξη καὶ τὴν υπεράσπιση τῶν δογμάτων τῆς Ἐκκλησίας ὑπῆρξε ἀνεκάθεν χαρακτηριστικὸ τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ αἵρεση, δηλαδή ἡ ἀπόκλιση ἀπὸ αὐτὸ πού πιστεύει καὶ ὁμολογεῖ με τὸ Σύμβολο τῆς πίστεώς της ἡ Ἐκκλησία, ὀδηγεῖ αὐτομάτως ἐκτὸς τῆς Ἐκκλησίας. Τὸ πρόβλημα ὁμως ἀρχίζει ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ ὀπτική αὐτῇ γωνία ἀπολυτοποιεῖται καὶ γίνεται τὸ κριτήριον γιά τὸ τί εἶναι Ἐκκλησία καὶ ἀπομονώνεται ἀπὸ τὸ ὑπόλοιπο ἐκκλησιαστικὸ γεγονός. Ἐνα παράδειγμα: ζηλωτῆς τῆς Ὁρθοδοξίας, ἀπὸ αὐτοὺς πού κυκλοφοροῦν τελευταίως φωνασκοῦντες, ὅταν ρωτήθηκε ποιὸς εἶναι ὁ ἐπίσκοπός του, ἀπάντησε «ὁ Χριστός». Προφανῶς ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς πίστευε ὅτι μπορεῖ νά εἶναι Ὁρθόδοξος χωρὶς νά ἀνήκει σὲ κάποιον ἐπίσκοπο, ἀφοῦ κατὰ τὴν ἀποψή του ὅλοι οἱ ἐπίσκοποι ὑστεροῦν κατὰ τὴν ὁμολογία τῆς πίστεως. Γιά τὸν ἄνθρωπο αὐτὸ ἡ Ἐκκλησία ταυτίζεται με τὴν ἀποδοχὴ τῶν δογμάτων χάρι τῆς ὁποίας θυσιάζεται ἡ ἐννοια τῆς ἐνόητας περὶ τὸν ἐπίσκοπο.

Στὴν περίπτωση αὐτῇ τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι ἡ ὁμολογία τῆς πίστεως – αὐτὸ ἀποτελεῖ βασικὸ στοιχεῖο τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι τὸ ὅτι λησιμονεῖται ὅτι τὰ δόγματα δὲν εἶναι αὐτοσκοπός, ἀλλὰ ἀποβλέπουν στήν σωτηρία μας μέσα στὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Ὅλες οἱ οἰκουμενικὲς Σύνοδοι, πού θέσπιζαν δόγματα, κατέληξαν στίς ἀποφάσεις τους με ἀναθεματισμούς, δηλαδή με ἀποκοπὴ ἀπὸ τὴ Θ. Κοινωνία. Δὲν ὠφελεῖ σὲ τίποτε τὴν σωτηρία μας ἂν πιστεύουμε σὲ ὀρθὰ δόγματα, ἀλλὰ εἴμαστε ἀποκοιμημένοι ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο καὶ τὴν Θ. Εὐχαριστία, τῆς ὁποίας προΐσταται. Τὸ σχίσμα εἶναι ἐμπόδιο γιά τὴν σωτηρία μας, ἔστω καὶ ἂν ἡ πίστη μας εἶναι ὀρθή. Ἡ γιὰ μὲν μου δὲν γνώριζε τὰ δόγματα τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ἄλ-

λωστε καὶ τόσο ἀπλοὶ πιστοί. Ἐξῆσε ὁμως καὶ σῶθηκε μέσα στήν Ἐκκλησία. Γι' αὐτὴν ἡ Ἐκκλησία δὲν ἦταν ἰδεολογία, ἀλλὰ κάτι διαφοροετικό, καὶ μετοχὴ στὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας.

### 2. Ἡ θεώρηση τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τῆς ἡθικῆς

Στὴν περίπτωση αὐτῇ τὸ προέχον χαρακτηριστικὸ τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ὁ ἡθικὸς βίος, ἡ ἀνεπλήρητη ἀπὸ κάθε ἀποψη συμπεριφορὰ τῶν μελῶν της. Ἡ ἀπολυτοποίηση τοῦ κριτηρίου αὐτοῦ μπορεῖ νά ὀδηγήσει ἀκόμα καὶ στήν ὑποτίμηση τοῦ δόγματος, ὅπως μαρτυρεῖ τὸ γεγονός ὅτι συχνὰ τὸ κήρυγμα εἶναι ἡθικὸ καὶ ὄχι δογματικὸ, ὅπως καὶ ἡ κατήχηση καὶ ὅλη ἡ ἀντιμετώπιση τῶν πιστῶν ἀπὸ τὴν ἡγεσία τῆς Ἐκκλησίας ἢ τῆς ἡγεσίας τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τοὺς πιστοὺς, ὅταν αὐτοὶ ἐνδιαφέρονται περισσότερο γιά τὴν ἡθικὴ τῶν κληρικῶν τους καὶ λιγότερο ἢ καθόλου γιά τὴν ὀρθότητα τῆς πίστεώς τους. Ἡ Ἐκκλησία ἔτσι τείνει νά ταυτιστεῖ με τοὺς «καθαροὺς» καὶ νά λησιμονεῖ πρῶτον ὅτι ἡ Ἐκκλησία περιλαμβάνει καὶ ἁμαρτωλοὺς καί, δεύτερον καὶ σπουδαιότερον, ὅτι ὅλα τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας εἴμεθα με τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο ἁμαρτωλοί. Τὸ νά βλέπει κανεὶς τὴν Ἐκκλησία ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τῆς ἡθικῆς ὀδηγεῖ, ἄλλωστε, στὸ νά τοῦ διαφύγει ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ της, καὶ με ἕνα ἄλλο τρόπο. Πολλὲς φορές οἱ κανόνες τῆς ἡθικῆς τηροῦνται πιὸ πολὺ ἀπὸ ἄνθρώπους πού δὲν ἀνήκουν στήν Ἐκκλησία, ἀκόμα καὶ ἀπὸ ἀπίστους ἢ ἀλλοδόξους (ἕνας βουδιστῆς εἶναι πιὸ ἄγνός, πιὸ ἀσκητικὸς καὶ πιὸ φιλόανθρωπος καὶ πρᾶος ἀπὸ πολλοὺς χριστιανούς). Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ὑπάρχει ἐκεῖ ἡ Ἐκκλησία.

### 3. Ἡ θεώρηση τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τῆς ἱεραποστολῆς

Στὴν περίπτωση αὐτῇ τὸ προέχον μέλημα εἶναι πῶς θὰ φέρουμε περισσότερους ἀνθρώπους στὸν Χριστό. Στους δυτικούς χριστιανούς αὐτὸ ἔγινε τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ Ὁρθόδοξοι ἐνεργοποιηθήκαμε τὰ τελευταῖα χρόνια ιδιαίτερα στὸ θέμα αὐτό. Αὐξήθηκε τὸ κήρυγμα καὶ οἱ ὁμιλίες, ἀναπτύχθηκε κοινωνικὴ δράση καὶ δειλὰ δειλὰ ἐμφανίστηκε καὶ ἡ ἐξωτερικὴ ἱεραποστολή. Ὅλα αὐτὰ εἶναι στοιχεῖα οὐσιαστικὰ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ πολὺ ὀρθὰ καλλιεργοῦνται ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Τὸ πρόβλη-



μα είναι όχι η ύπαρξη των στοιχείων αυτών, αλλά η προτεραιότητά τους έναντι των άλλων. Όταν, για παράδειγμα, το κήρυγμα γίνεται στο κοινωνικό, το επίχειρημα που προβάλλεται είναι ότι στο Εύαγγελο δεν έχει η Εκκλησία κόσμο. Αυτό σημαίνει ότι προτεραιότητα έχει στην επιλογή μας η διδασκαλία του λαού και όχι η λειτουργία, η οποία υφίσταται με τον τρόπο αυτό παραβίαση της δομής της. Όταν μεταδίδεται τηλεοπτικώς ή Θ. Λειτουργία, πάλι το κριτήριο είναι ιεραποστολικό ή ποιμαντικό. Όταν ο μοναχός γίνεται ιεραπόστολος, συμβαίνει το ίδιο. Προσέξτε: δεν άρνούμαι την σημασία και την αξία της ιεραποστολής. Απλώς επισημαίνω ότι πρόκειται για επιλογή προτεραιοτήτων, πράγμα που ύπονοι το που τοποθετείται ή ταυτότητα της Εκκλησίας στην συνείδηση ή καλύτερα στο ύποσυνείδητό μας. Διότι, όταν πρέπει να επιλέξουμε μεταξύ προτεραιοτήτων, τότε φαίνεται που τοποθετούμε την ταυτότητα ενός πράγματος.

#### 4. Η θεώρηση της Εκκλησίας από την οπτική γωνία της θεραπείας ή της ψυχολογίας

Σύμφωνα με την τάση αυτή εξαιρείται η ιδιότητα της Εκκλησίας ως «νοσοκομείου» (ακούγεται πολύ συχνά αυτή η έκφραση σήμερα), στο οποίο παρέχεται θεραπεία από τα πάθη, ανάπαυση ψυχική κλπ. Έδω η ουσία της Εκκλησίας δεν τοποθετείται πλέον στο δόγμα ή στην ήθικη ζωή, αλλά στο Μυστήριο της Έξομολογήσεως. Σκοπός μας τελικός είναι να φέρουμε τους ανθρώπους στο επιτραχήλιο του πνευματικού. Η έννοια του «γέροντα» γίνεται πιο σημαντική από εκείνην του επισκόπου ή του ιεροκήρυκα ή του θεολόγου (πρβλ. φοιτητές θεολογίας που θέτουν τον καθηγητή υπό την κρίση του γέροντα).

Η τοποθέτηση της προτεραιότητας στο στοιχείο αυτό της Εκκλησίας έγκυμονει τον κίνδυνο να γίνει σκοπός της Εκκλησίας ή παροχή ψυχολογικής θεραπείας, πράγμα που μπορεί να προσφέρει και η ψυχιατρική ή ακόμα και μία βουδιστική κοινότητα με τους «γκουρού» της. Οι ανατολικές θρησκείες κάνουν θραύση σήμερα στη Δύση, και φοβούμαι θα συμβεί το ίδιο και έδω, αν το κατ' έσοχόν ζητούμενο από την Εκκλησία είναι η ψυχική ανάπαυση και θεραπεία. Είναι, συνεπώς, αναγκαίο να αναζητήσουμε άλλου την ταυτότητα της Εκκλησίας, δηλαδή το ιδιαίτον

χαρακτηριστικό της, που δεν μπορεί να βρεθεί πουθενά άλλου εκτός της Εκκλησίας.

Πριν φθάσουμε στο σημείο αυτό, πρέπει να εστιάσουμε το πρόβλημά μας ακόμα πιο καθαρά. Το δόγμα, το κήρυγμα, ή ιεραποστολή, ή ψυχοθεραπεία – όλα αυτά είναι βασικά και απαραίτητα στοιχεία της Εκκλησίας. Ούτε προς στιγμήν με όσα είπαμε ως τώρα δεν τα ύποτιμούμε. Αλλά όλα αυτά χρειάζονται κάτι άλλο για να γίνουν Εκκλησία – δεν είναι Εκκλησία από μόνα τους, αφού μπορούν κάλλιστα να βρεθούν και έξω από την Εκκλησία. Έτσι το πρόβλημά μας εστιάζεται στο ερώτημα: με ποιόν τρόπο όλα αυτά εκκλησιοποιούνται; Με ποιόν τρόπο γίνονται τα δόγματα, το κήρυγμα, ή ιεραποστολή, ή ήθικη, ή θεραπεία από τα πάθη Εκκλησία; Με ποιόν τρόπο γινόμαστε όλοι Εκκλησία;

#### Η Θ. ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ ΚΑΙ Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Υπάρχει στην κοινή συνείδηση του Ορθοδόξου λαού μας ένα λεξιλόγιο πολύ αποκαλυπτικό για το θέμα της ταυτότητας της Εκκλησίας. Όταν λέμε «πηγαίνω στην Εκκλησία», εννοούμε ότι πηγαίνουμε στο ναό, όπου τελείται η Θ. Ευχαριστία. Η ταύτιση αυτή Εκκλησίας και Ευχαριστίας έχει τις ρίζες της πολύ βαθιά: ανάγεται ήδη στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες, όπως μαρτυρούν οι επιστολές του Αποστόλου Παύλου, ιδιαίτερα ή Α' προς Κορινθίους, όπου στο κεφάλαιο 11 ο Απόστολος ταυτίζει Ευχαριστία και Εκκλησία, όταν γράφει αναφερόμενος στην ευχαριστιακή σύναξη της Κορίνθου: «συνερχομένων ύμών εν εκκλησία» (Α' Κορ. 11,18). Για το λόγο, άλλωστε, αυτό ο Παύλος χρησιμοποιεί τον όρο «εκκλησία» για την τοπική εκκλησία μίας πόλεως ή ακόμα και για την «κατ' οίκον εκκλησία», που δεν είναι τίποτε άλλο από την σύναξη των πιστών μίας πόλεως για την τέλεση της Θ. Ευχαριστίας. Την σύνδεση αυτή Ευχαριστίας και Εκκλησίας την βλέπουμε και στην Πατερική περίοδο, όπως μαρτυρούν οι άγιοι Ιγνάτιος Αντιοχείας, Κυπριανός, Μάξιμος κ.ά. μέχρις ότου φθάσουμε στον πρώτο σαφή και έκπεφρασμένο ορισμό της Εκκλησίας που συναντούμε για πρώτη φορά το 14ο αιώνα. Πρόκειται για τον άγιο Νικόλαο Καβάσιλα, ο οποίος πρώτος μίας δίνει ορισμό της Εκκλησίας. Τί σημαίνει «Εκκλησία»; Ο Νικόλαος Καβάσιλας

ἀπαντᾶ: «Ἡ Ἐκκλησία σημαίνεται ἐν τοῖς μυστηρίοις». Ἡ φράση «ἐν τοῖς μυστηρίοις» σημαίνει ἀπλῶς «ἐν τῇ Θ. Εὐχαριστίᾳ», διότι σὲ ὅλη τὴν Πατερικὴ περίοδο –ὅπως ἄλλωστε καὶ στὸ κείμενο τῆς Θ. Λειτουργίας ποὺ χρησιμοποιοῦμε σήμερα– ἡ Θ. Εὐχαριστία καλεῖται «τὰ μυστήρια» («Ὁρθοὶ μεταλαβόντες τῶν ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων ἀξίως εὐχαριστήσωμεν κ.λπ.»). Ἄλλωστε ὁ Καβάσιλας εἶναι σαφῆς ὡς πρὸς τὴν ταύτιση Εὐχαριστίας καὶ Ἐκκλησίας, ὅταν γράφει «τὴν τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν εἰ τις ἰδεῖν δυναθῆναι, οὐδὲν ἕτερον ἢ αὐτὸ μόνον τὸ Κυριακὸν σῶμα ὄψεται». Δηλαδή, ἂν θελήσει κανεὶς νὰ ἰδεῖ τὴν Ἐκκλησία, δὲν θὰ τὴν ἰδεῖ παρὰ μόνον (εἶναι σημαντικό αὐτὸ τὸ «μόνον») στὸ Κυριακὸ σῶμα, τὴν Ἐκκλησία. Γι' αὐτὸ καὶ συνεχίζει «διὰ τοῦτο οὐδὲν ἀπεικὸς ἐνταῦθα διὰ τῶν μυστηρίων τὴν Ἐκκλησίαν σημαίνεσθαι» = δὲν εἶναι καθόλου ἀνάρμοστο (ἀπεικὸς) τὸ νὰ ὀρίζει (σημαίνεσθαι) κανεὶς τὴν Ἐκκλησία ταυτίζοντάς τιν μετὰ τὴν Εὐχαριστία.

Ἡ σημασία τοῦ ταυτισμοῦ αὐτοῦ Ἐκκλησίας καὶ Εὐχαριστίας εἶναι μεγάλη γιὰ τὸ θέμα μας. Ἄς ἐπιχειρήσουμε μὰ σύντομη ἀνάλυσή της.

α) Ἄν ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας βρισκεται στὴν Θ. Εὐχαριστία, τότε ὅλα τὰ στοιχεῖα ποὺ ἀναφέραμε πρὶν ἄνω, δηλαδή τὰ δόγματα, τὸ κήρυγμα, ἡ ἡθικὴ, ἡ ἱεραποστολή, ἡ θεραπεία ἀπὸ τὰ πάθη κ.λπ. γίνονται «ἐκκλησία», ἐκκλησιοποιοῦνται, μόνον ὅταν ἐνταχθοῦν στὴν Θ. Εὐχαριστία ἔξω ἀπὸ αὐτήν, δηλαδή ὡς μεμονωμένες ἐνέργειες, δὲν ἀποτελοῦν πράξεις τῆς Ἐκκλησίας.

Αὐτὸ ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται περιέργο. Ἄν ὅμως σκεφθοῦμε βαθύτερα τὸ θέμα, θὰ δοῦμε ὅτι εἶναι ἀπόλυτα σύμφωνο μετὰ τὴν Ὁρθόδοξη παράδοση καὶ θεολογία. Ἔτσι, δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι στὴν ἀρχαία Ἐκκλησία τὸ Βάπτισμα, τὸ Χρίσμα, ὁ γάμος, ἡ ἐξομολόγησις, ἡ χειροτονία – ὅλα τελούνταν ἀρχικὰ στὴν Θ. Εὐχαριστία. Μόνον ἀργότερα σιγὰ σιγὰ καὶ γιὰ λόγους πρακτικῶν ἀρχισαν νὰ τελοῦνται (πλὴν, εὐτυχῶς, τῆς χειροτονίας) ἔξω ἀπὸ τὴν Εὐχαριστία. Αὐτὸ ὀδήγησε τελικὰ στὸ νὰ χάσουν οἱ πράξεις αὐτὲς τὸ ἐκκλησιολογικὸ περιεχόμενό τους μετὰ πολὺ ἐπικίνδυνες πνευματικὲς συνέπειες. Λησιμονήθηκε σιγὰ σιγὰ ὅτι κανένα ἀπὸ τὰ λεγόμενα «μυστήρια» δὲν σώζει, ἂν δὲν ὀδηγήσει τελικὰ στὴν Θ. Εὐχαριστία. Θέτω πολὺ συχνὰ στὸν ἑαυτό μου καὶ σὲ ἄλλους τὸ ἐρώτημα: θὰ εἶχε ἄραγε σωθεῖ ἡ ὁσία Μαρία ἢ Αἴγυπτία, ἂν με-

τὰ τὰ 40 χρόνια σκληρῆς ἀσκήσεως δὲν κατέληγε στὸ νὰ κοινωνήσει τῶν ἀχράντων Μυστηρίων ἀπὸ τὸν ἅγιο Ζωσιμᾶ; Ὁ Θεὸς βεβαίως τελικὰ μᾶς σώζει, ἀλλὰ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἡ ὁσία Μαρία δὲν ἀρξέστηκε στὴν ἀσκήσή της, ἀλλὰ ἐπέδιωσε τὴν Θ. Κοινωνία πρὸ τοῦ θανάτου της. Ἄσκησις, ὅπως εἶπαμε πρὶν ἄνω, βρῖσκει κανεὶς καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Θεῖα Εὐχαριστία ὅμως ὄχι. Μόνον ἡ Εὐχαριστία ἀποτελεῖ τὴν εἰδοποιὸν διαφορὰ, τὸ DNA, τῆς Ἐκκλησίας.

β) Ἄν ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας βρισκεται στὴν Θ. Εὐχαριστία, τότε ἐξηγεῖται τὸ γεγονός γιατί δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει Ἐκκλησία χωρὶς Ἐπίσκοπο. Ὁ ἐπίσκοπος, ὅπως μαρτυροῦν οἱ ἀρχαῖες πατερικὲς πηγές (Ἰγνάτιος, Ἰππόλυτος, Κυπριανός, Μάξιμος κ.λπ.) δὲν εἶναι στὴν οὐσία παρὰ τὸ λειτουργημάτων τοῦ προεστῶτος τῆς Εὐχαριστίας, γι' αὐτὸ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ τελεσθεῖ Θ. Λειτουργία χωρὶς ἀναφορὰ στὸ ὄνομά του. Λόγω αὐτῆς καὶ μόνον τῆς ιδιότητάς του ὁ ἐπίσκοπος εἶναι ὁ μόνος ποὺ χειροτονεῖ καὶ διανέμει τὰ χαρίσματα στὴν Ἐκκλησία, δηλαδή τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, τὸ ὁποῖο ὅλον συγκροτεῖ τὸ θεσμὸ τῆς Ἐκκλησίας. Ὅλα συνεπῶς πρέπει νὰ διέλθουν ἀπὸ τὴν εὐλογία τοῦ ἐπισκόπου (τὰ μυστήρια, τὸ κήρυγμα κ.λπ.), γιὰ νὰ ἐκκλησιοποιηθοῦν. Καὶ τοῦτο ὄχι γιατί ὁ ἐπίσκοπος ἔχει κάποια θεσμικὴ ἐξουσία, ἀλλὰ διότι εἶναι ἡ κεφαλὴ τῆς Θ. Εὐχαριστίας, ἡ ὁποία καὶ καθορίζει τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας. Μὲ ἄλλα λόγια, περνώντας ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο ὅλες οἱ πράξεις τῆς Ἐκκλησίας ἐκκλησιοποιοῦνται, διότι περνοῦν στὴν οὐσία ἀπὸ τὴν Θ. Εὐχαριστία καὶ ἐντάσσονται σ' αὐτήν.

γ) Ὁ ταυτισμὸς τῆς Ἐκκλησίας μετὰ τὴν Θ. Εὐχαριστία ἀποκαλύπτει, τέλος, τὸν ἀρρηκτο δεσμὸ τῆς Ἐκκλησίας μετὰ τὴν Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, δηλαδή τὸν ἐσχατολογικὸ χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας. Γιὰ νὰ τὸ καταλάβουμε αὐτό, πρέπει νὰ ξαναβροῦμε τὴν χαμένη ἀντίληψη γιὰ τὴν Θ. Εὐχαριστία ὡς εἰκόνας τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ὡς κοινωνίας τῶν ἐσχάτων. Θεωροῦμε συνήθως τὴν Θ. Εὐχαριστία ὡς ἀπεικόνισις ἢ ἐπανάληψις τῆς θυσίας τοῦ Γολγοθᾶ, ἀλλὰ ἂν μελετήσουμε καλὰ τὴν Ὁρθόδοξη Θ. Λειτουργία μας, θὰ δοῦμε ὅτι ἀρχίζει καὶ τελειώνει μετὰ τὴν ἐπίκλησις τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ ἔχει ὡς ἀπώτερο σκοπὸ τῆς τῆ μετοχῆς μας στὴν αἰώνια ζωὴ τῆς Ἁγίας Τριάδος. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι δὲν τελεῖται Θ. Εὐχαριστία σὲ ἡμέρες νηστείας (ἢ ἐξαιρέσει τῶν ἐορτῶν ἐπι-

Ποιά είναι όμως η σχέση της Εκκλησίας με την Ιστορία; Δεν είναι η Εκκλησία σάρκα εκ της σαρκός του ιστορικού βίου των ανθρώπων; Μπορεί η Εκκλησία να απαρηθεί το ρόλο της στην διαμόρφωση της Ιστορίας και να ζει άπλως και μόνο με το όραμα των εσχάτων; Μήπως η ευχαριστιακή θεώρηση της Εκκλησίας παραλύει την δράση της μέσα στον κόσμο; Ίδου τα ερωτήματα που έρχονται στην σκέψη μας αναπόφευκτα μετά τα όσα είπαμε ως τώρα για την ταυτότητα της Εκκλησίας. Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά δεν είναι εύκολη και θα προσπαθήσουμε με συντομία να δούμε το θέμα αυτό όσο πιο βαθιά μπορούμε.

1. Η ιστορική σάρκα της Εκκλησίας έχει ως βάση και πηγή της την σάρκωση του Κυρίου. "Αν δούμε την Εκκλησία χριστολογικά, δηλαδή ως το σώμα του Χριστού το παρατεινόμενο στους αιώνες, τότε η Εκκλησία δεν μπορεί με κανένα τρόπο να απομακρυνθεί από την Ιστορία: είναι και αυτή, όπως ο Χριστός, σαρκωμένη στην Ιστορία. Διότι ο Κύριος δεν προσέλαβε άπλως την ανθρώπινη φύση: την προσέλαβε σε όριση ιστορική στιγμή, μέσα από ένα συγκεκριμένο ιστορικό λαό και σε ένα συγκεκριμένο χώρο και γίνεται απαραίτητος τοπική Εκκλησία, με χαρακτηριστικά που προέρχονται από τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες αυτού του τόπου, την γλώσσα, την τέχνη κ.λπ. Και όχι μόνο αυτό, αλλά και επιδρά η ίδια στον πολιτισμό αυτού του τόπου, στον όποιο σαρκώνεται ιστορικά, με το μήνυμά της και την επιρροή της στην ζωή γενικά των ανθρώπων του τόπου της. Αυτό ίσχυσε πάντοτε στην ζωή της Εκκλησίας, με αποκορύφωμα την πατερική εποχή και την Βυζαντινή περίοδο, χωρίς να εξασθενήσει ούτε στην εποχή της Τουρκοκρατίας και στους νεότερους χρόνους, ιδιαίτερα σε χώρες με άμυγη πολιτισμικά και θρησκευτικά πληθυσμό. Μόνο στην Δύση μετά το Διαφωτισμό αμφισβητήθηκε έντονα ο πολιτισμικός ρόλος της Εκκλησίας και εμφανίστηκε το δόγμα του περιορισμού της Εκκλησίας στα λεγόμενα «θρησκευτικά» της καθήκοντα, ώσάν η θρησκεία να μην αποτελούσε από την φύση της ανέκαθεν παράγοντα πολιτισμού.

2. "Αν ακολουθήσουμε το Χριστολογικό πρότυπο σε όλες τις συνέπειές του, τότε η διαπίστωση που μόλις κάναμε πρέπει να προσδιοριστεί σε σημαντικό βαθμό. Η σάρκωση του Κυρίου προσέ-

βεβαιώνει τον κανόνα) και τούτο διότι η Ευχαριστία είναι πανηγύρι χαράς, τελείται μέσα σε όλοφώτιστους ναούς και με την όλη εικονογράφηση και την λαμπρή αμφίεση των λειτουργών (πόσο λανθασμένη θεολογικά είναι η επίθεση που γίνεται σήμερα κατά της λαμπρής αμφιέσεως των λειτουργών!). Αρχικά, άλλωστε, η Θ. Ευχαριστία έτελείτο την Κυριακή ή στις μνήμες των αγίων, που ήταν συνδεδεμένες με την Ανάσταση του Κυρίου και την είσοδο στην μέλλουσα Βασιλεία. Η Θ. Ευχαριστία είναι η στιγμή και το γεγονός κατά το όποιο η Εκκλησία βιώνει την εσχολογική της ύπσταση, παύει να είναι αυτό που είναι και γίνεται αυτό που θα είναι. Στην Θ. Ευχαριστία η Εκκλησία υπερβαίνει τις αντινομίες της Ιστορίας και βιώνει έναν κόσμο όπως θα είναι, όταν νικηθεί ο θάνατος και εγκατασταθεί η Βασιλεία του Θεού. Η Θ. Ευχαριστία είναι το μόνο εκκλησιαστικό γεγονός που θα επιβιώσει: όλα τα άλλα θα καταργηθούν. Δεν θα υπάρχει κήρυγμα στα έσχατα, γιατί δεν θα υπάρχει κανείς που να μεταστραφεί. Ούτε άσκηση και μετάνοια θα υπάρχουν, αφού θα έχει νικηθεί όριστικά το κακό και θα έχει δεθεί ο Πονηρός. Ούτε ιεραποστολή θα υπάρχει, αφού όλοι θα έχουν πάρει όριστικά και αμετάκλητα την θέση τους έναντι του Θεού και του Χριστού Του. Να γιατί όλα όσα αναφέραμε προηγουμένως ως όπτικές γωνίες θεώρησης της Εκκλησίας δεν εκφράζουν την ταυτότητά της. "Αν την εξέφραζαν, τότε και η Εκκλησία θα έπαυε να υπάρχει στα έσχατα. Πράγματι, η δυτική θεολογία υποστηρίζει ότι η Εκκλησία θα καταργηθεί με την Δευτέρα Παρουσία και δεν ταυτίζεται με την Βασιλεία του Θεού, ακριβώς γιατί για την θεολογία αυτή η ταυτότητα της Εκκλησίας βρίσκεται στο κήρυγμα και στην ιεραποστολή. Για την Όρθόδοξη θεολογία όμως η Εκκλησία θα επιζήσει αιώνια, γιατί η Θ. Ευχαριστία, που της δίνει την ταυτότητά της, θα έπεκταθεί «εις τους αιώνες των αιώνων», όπως αναφωνούμε στο τέλος κάθε Θ. Λειτουργίας (χωρίς το «Εύλογητός ο Θεός ήμων», το όποιο κακώς προστίθεται στην εκφώνηση αυτή). Η Εκκλησία λόγω της Θ. Ευχαριστίας θα μετατραπεί σε Βασιλεία του Θεού. Αληθινή πατρίδα της είναι τα έσχατα, όχι η Ιστορία.

λαβε μὲν τὴν Ἱστορία, δὲν ταυτίστηκε ὁμως μὲ αὐτὴν ἀπόλυτα. Ὁ σαρκωθείς Κύριος παρέμεινε σὲ ὅλη τὴν ἐπίγεια ζωὴ Του ξένος καὶ παρεπίδημος στὸν κόσμον αὐτό, μὴ ἔχων «ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει». «Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον», ὁ κόσμος τὸν «ἐμίσησε δωρεάν» καὶ τελικὰ τὸν ἐσταύρωσε. Ἡ πρόσληψη τῆς Ἱστορίας δὲν ὀδήγησε σὲ ἀπορρόφηση ἀπὸ τὴν Ἱστορία. Τελικὰ ὁ Χριστὸς προσλαμβάνοντας τὴν Ἱστορία ἐξησεν «ἐν τῷ κόσμῳ», ἀλλὰ δὲν ἔπαυσε νὰ μὴν εἶναι «ἐκ τοῦ κόσμου», καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς εἶπε καὶ στοὺς μαθητὲς Του: «ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰμι, καθὼς ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰμι». Ἡ Ἐκκλησία, λοιπὸν, σαρκούμενη ἱστορικὰ δὲν πρέπει νὰ λησμονεῖ ὅτι οὐκ ἔχει «ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν» ἐπιζητεῖ. Ἡ ἀνετη ἐγκατάστασή της στὴν Ἱστορία, οἱ κοσμικὲς τιμὲς καὶ δόξες της δὲν προσιδιάζουν στὴν φύση της. Ἄν ὁ Κύριός της σταυρώθηκε, δὲν μπορεῖ παρὰ καὶ αὐτὴ νὰ εἶναι ἐσταυρωμένη. Ἄλλο συνεπῶς εἶναι τὸ νὰ ἐπιδρᾷ ἡ Ἐκκλησία στὴν Ἱστορία καὶ ἄλλο τὸ νὰ διεκδικεῖ δόξα καὶ τιμὴ μέσα σ' αὐτήν. Θὰ ἔλεγε μάλιστα κανεὶς ὅτι ἡ ἐπίδραση ποὺ καλεῖται νὰ ἀσκήσει ἡ Ἐκκλησία στὴν Ἱστορία ἐγχεῖται ἀκριβῶς στὸ κενωτικὸ καὶ σταυρωτικὸ της μήνυμα, ἓνα μήνυμα ποὺ δημιουργεῖ ἦθος καὶ εἶδος ἀνθρώπων ποὺ δὲν ἀναπαύονται μέσα στὸν κόσμον αὐτό, ποὺ ἐπιδιώκουν τὴν ὑπέρβασή του, ποὺ γνωρίζουν ὅτι ὁ κόσμος αὐτὸς καὶ ἡ Ἱστορία τελοῦν πάντοτε ὑπὸ τὴν ἡγεμονία τοῦ θανάτου, καὶ χρειάζονται ἀνάσταση καὶ μεταμόρφωση.

Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν ὅτι ἡ Ἐκκλησία πρέπει πάση θυσίᾳ νὰ ἀποφύγει τὴν ἐκκοσμίκευση. Τί εἶναι ἐκκοσμίκευση; Εἶναι ἡ ἀπολυτοποίηση τῶν μορφωμάτων τῆς Ἱστορίας, αὐτῶν ποὺ ἔρχονται καὶ παρέρχονται, ὅπως τὰ ἔθνη, τὰ κράτη καὶ οἱ κοινωνικοὶ θεσμοί. Τὰ μορφώματα αὐτὰ δὲν τὰ ἀπορρίπτει ἡ Ἐκκλησία, ἀλλὰ ἐμφυσᾷ σ' αὐτὰ πνοὴ ἐσχατολογικὴ, ἢ ὅποια ὑπογραμμίζει τὴ σχετικότητά τους καὶ ἐξάγει μέσα ἀπὸ αὐτὰ ὅ,τι εἶναι προορισμένο νὰ ζήσει γιὰ πάντα, νὰ ἐπιβιώσει στὰ ἔσχατα. Ἡ ἐκκοσμίκευση, συνεπῶς, δὲν εἶναι θέμα μεθόδου μόνον, ἀλλὰ καὶ πνεύματος καὶ νοσοτροπίας. Δὲν ἀρκεῖ δηλαδὴ νὰ μὴ μετέρχεται ἡ Ἐκκλησία μέσα καὶ μεθόδους αὐτοῦ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ νὰ μὴ στρατεύεται σὲ ἐπιδιώξεις κοσμικοῦ χαρακτήρα, ὡσάν νὰ ἦταν καὶ αὐτὴ «ἐκ τοῦ κόσμου τούτου».

Ἡ ὑπερνίκηση τοῦ πειρασμοῦ τῆς ἐκκοσμίκευσης ἀποδει-

κνύεται πάντοτε τὸ πιὸ δυσχερὲς πρᾶγμα γιὰ τὴν Ἐκκλησία. Ἀναφερθήκαμε πρὸ ὀλίγου στὴν υἱοθέτηση κοσμικῶν μεθόδων γιὰ τὴν μεταφορὰ τοῦ μηνύματος τῆς Ἐκκλησίας στὸν κόσμον. Ποῦ ἀρχίζει καὶ ποῦ τελειώνει ὁ κίνδυνος ἐκκοσμίκευσεως ὅταν ἡ Ἐκκλησία υἱοθετεῖ μεθόδους τοῦ κόσμου τούτου; Τί γίνεται, γιὰ παράδειγμα, μὲ τὴν χρησιμοποίηση τοῦ Internet ἢ τῶν μεθόδων ἐπικοινωνιακῆς τακτικῆς; Πρέπει ἢ δὲν πρέπει ἡ Ἐκκλησία νὰ χρησιμοποιεῖ τὴν τεχνολογία στὴν ζωὴ καὶ στὸ ἔργο της καὶ πῶς μπορεῖ νὰ ἀποφύγει τὴν ἐκκοσμίκευση ὅταν μετέρχεται τέτοια μέσα; Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἀρχίζουν νὰ προβάλλονται στὶς μέρες μας ἐξ αἰτίας τῆς ραγδαίας ἀναπτύξεως τῆς τεχνολογίας καὶ περιμένουν ἀπάντηση.

Ἡ πιὸ διαδεδομένη ἀπάντηση ποὺ ἀκούγεται στὶς μέρες μας εἶναι τοῦ γνωστοῦ τύπου «ὁ σκοπὸς ἀγιάζει τὰ μέσα»: ἡ τεχνολογία εἶναι οὐδέτερη αὐτὴ καθαυτὴ, λέγεται, ἀρκεῖ νὰ χρησιμοποιεῖται γιὰ καλὸ σκοπὸ. Ἀλλὰ εἶναι ποτὲ ἓνα μέσον αὐτὸ καθαυτὸ οὐδέτερο; Εἶναι δυνατόν νὰ ποῦμε, γιὰ παράδειγμα, ὅτι ἡ χρησιμοποίηση τῆς τηλεόρασης εἶναι καλὴ ὅταν μεταδίδει μὴ χριστιανικὴ ἐκπομπή (ὅπως τὸ ἐξαίσιο «Ἀρχονταρῖκι») ἢ μιὰ Θ. Λειτουργία, δὲν εἶναι ὁμως κακὴ, ὅταν εἶναι γνωστὸ ὅτι διαλύει τὴν οἰκογένεια καὶ εἰσάγει τὴν εἰκονικὴ πραγματικότητα; Μήπως δὲν ἰσχύει αὐτὸ καὶ ὅταν μεταδίδει μὴ χριστιανικὴ ἐκπομπή; Τὸ ἴδιο θὰ μπορούσε νὰ λεχθεῖ γιὰ τὸ Internet καὶ ἄλλα μέσα τεχνολογίας: μπορεῖ ἡ Ἐκκλησία νὰ μεταδίδει, γιὰ παράδειγμα, μήνυμα κατὰ τῆς παγκοσμιοποίησης, υἱοθετώντας καὶ στὴν οὐσία καταγιάζοντας μὲ τὴν χρῆση τους τεχνολογικὰ μέσα ποὺ κατ' ἐξοχὴν καὶ ἀπὸ τὴν φύση τους προωθοῦν τὴν παγκοσμιοποίηση στὴν πιὸ ὠμὴ καὶ ἰσοπεδωτικὴ μορφὴ της;

Θέτοντας τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ εἶναι σάν νὰ ὑπονοῶ ὅτι ἡ Ἐκκλησία δὲν πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖ καθόλου τὴν τεχνολογία. Δυστυχῶς ἡ ἀπάντηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τόσο ἀπλὴ καὶ εὐκόλη. Ὅπως ἀπλὴ καὶ εὐκόλη δὲν εἶναι ἡ ἀπάντηση πῶς ὑπάρχει οὐδέτερη τεχνολογία. Τί πρέπει νὰ κάνει στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ Ἐκκλησία γιὰ νὰ ἀποφύγει τὴν ἐκκοσμίκευση;

Τὸ πρῶτο ποὺ νομίζω πῶς πρέπει νὰ κάνει εἶναι νὰ συνειδητοποιήσει ὅτι τὰ μέσα τῆς τεχνολογίας, τῆς ἐπικοινωνιολογίας κ.λπ. δὲν εἶναι ἀθῶα, ἀλλὰ ἄκρως ἐπικίνδυνα γιὰ τὸ ἴδιο τὸ μήνυμα ποὺ θέλει νὰ μεταφέρει δι' αὐτῶν ἡ Ἐκκλησία. Ὅπως κά-

δε ιστορική πραγματικότητα, έτσι και τα μέσα αυτά έμπεριέχουν στην φύση τους το κακό, πολύ περισσότερο στις μέρες μας, που η ανάπτυξη των μέσων αυτών απειλεί την ίδια την ελευθερία μας, την ιερότητα και την αξιοπρέπεια του προσώπου μας και το ίδιο το φυσικό μας περιβάλλον. Αυτό θα κάνει την Έκκλησία, αν μη τι άλλο, φειδωλή στην χρησιμοποίηση αυτών των μέσων.

Το άλλο που επιβάλλεται να κάνει η Έκκλησία, γιά να μην έκκοσμικευθεί χρησιμοποιώντας αυτά τα μέσα, είναι να διατηρηθεί μακριά από αυτά δεσμούς και πράξεις της ζωής της, που είναι από την φύση τους προορισμένα να μεταφέρουν το έσχατολογικό μήνυμα σ' αυτό τον κόσμο. Τέτοιοι δεσμοί είναι στην Έκκλησία μας κατ' έξοχήν δύο: ο μοναχισμός και η Θ. Λειτουργία. Ο πρώτος είναι από την φύση του, ήδη από την γέννησή του, μια φωνή διαμαρτυρίας κατά της έκκοσμικεύσεως της Έκκλησίας. Δεν είναι τυχαίο ότι ο μοναχός έχει περιβληθεί με λαναστολή και δίνει όρκους αναχωρήσεως από τον κόσμο και θανάτου ως προς τον κόσμο. Αποτελεί οξύμωρον, που φθάνει μέχρι γελοιότητας, το να μετέρχεται ο μοναχός κοσμικές μεθόδους γιά να κερδίσει ανθρώπους στον Χριστό. Η ιεραποστολή δεν είναι έργο του μοναχού. Έργο του είναι η «φωνή βοώντος εν τη έρήμω», ή σιωπηλή αλλά και τόσο κραυγαλέα υπόμνηση προς όλους μας ότι «παράγει το σχήμα του κόσμου τούτου». Αν έκκοσμικευθεί ο μοναχισμός, χάνεται μια δύναμη που θα προστατεύσει την Έκκλησία από την έκκοσμίκευση.

Το ίδιο ισχύει και γιά την Θ. Λειτουργία. Είδαμε πιο πάνω ότι η Θ. Εύχαριστία είναι το κατ' έξοχήν έσχατολογικό γεγονός της Έκκλησίας. Από την φύση της είναι «σύναξις επί το αυτό», προσωπική και σωματική κοινωνία μεταξύ των ανθρώπων, όπως θα είναι στην Βασιλεία του Θεού. Όταν δεν πραγματοποιείται αυτή ή σωματική σύναξη, όπως συμβαίνει, γιά παράδειγμα, στην τηλεοπτική μετάδοσή της, χάνεται το έσχατολογικό μήνυμα της Έκκλησίας. Η πιο έσχατολογική στιγμή της Έκκλησίας έκκοσμικεύεται.

Αν, λοιπόν, χρησιμοποιηθεί ή κοσμική τεχνολογία του ατομισμού και της εικονικής πραγματικότητας γιά να μεταφερθεί το έσχατολογικό μήνυμα της Έκκλησίας, το μήνυμα αυτό απορροφάται και αφανίζεται από το μέσον που το μεταφέρει. Στο έρώτημα, συνεπώς, αν πρέπει ή Έκκλησία να αποφυγει τα μέσα της τεχνολογίας χωρίς να έκκοσμικευθεί, ή απάντηση είναι πως μπο-

ρει να χρησιμοποιεί τα μέσα αυτά, αν διασώζει ανόθευτα από τα μέσα αυτά δεσμούς και πράξεις που είναι από την φύση τους φορείς του έσχατολογικού χαρακτήρα της Έκκλησίας ώστε να δίνει μέσω αυτών την μαρτυρία των έσχάτων. Με άλλα λόγια, ή Έκκλησία προστατεύεται από την έκκοσμίκευση μόνον όταν διατηρεί ανόθευτους δεσμούς προορισμένους από την φύση τους να εκφράζουν το «ούχι εκ του κόσμου τούτου». Δεν υπάρχει άλλος τρόπος προστασίας από την έκκοσμίκευση, ούτε υπήρξε ποτέ στην Ιστορία. Η Έκκλησία πάντοτε χρησιμοποίησε τα του κόσμου, αλλά πάντοτε ανέπτυξε και τα έσχατολογικά αντίσωματα. Οι έπισκοποι π.χ. που ασκούν διοίκηση ανέκαθεν μετέρχονταν κοσμικά μέσα διοικήσεως. Όταν όμως λειτουργούν, μεταφέρουν τα έσχατα στην Ιστορία. Ας διατηρήσουν ανόθευτη από τα κοσμικά μέσα την λειτουργία τους αυτή. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος γιά να προστατευθεί ή Έκκλησία από την έκκοσμίκευση.

#### ΤΟ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟ ΗΘΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Η Έκκλησία δεν είναι μόνον θεσμός· είναι και τρόπος υπάρξεως. Το έσχατολογικό μήνυμα της Έκκλησίας μεταφράζεται σε ήθος, σε τρόπο ζωής. Πώς μπορεί να αποδειχθεί ή Έκκλησία κοινωνία έσχάτων στον τρόπο ζωής των μελών της; Όρισμένες μόνον ενδεικτικές παρατηρήσεις θα κάνουμε ως προς αυτό το έξαιρετικά λεπτό ζήτημα.

##### 1. Το μέλλον δεν καθορίζεται από το παρελθόν

Υπάρχουν δύο ειδών έσχατολογίες. Η μία θεωρεί το μέλλον, τα έσχατα, ως συνέπεια και κατάληξη του παρελθόντος. Στην περίπτωση αυτή το μέλλον μπορεί να προγραμματιστεί και να αποτελέσει αίτιατό ενός αίτιου που βρίσκεται στο παρελθόν. Αυτό μπορεί να συμβεί με δύο τρόπους. Στην αρχαία έλληνική σκέψη, όπως αυτή εκφράζεται κυρίως με την τραγωδία, ό,τι συμβαίνει στην ζωή του ανθρώπου είναι προκαθορισμένο από τους θεούς. Στην νεώτερη δυτική σκέψη, στην όποια επικρατεί ο ουμανισμός (πρβλ. Μαρξισμό και Καπιταλισμό), ο άνθρωπος με την πράξη του μπορεί να δημιουργήσει το μέλλον του. Στην χριστιανική σκέ-

ψη τὰ πράγματα εἶναι διαφορετικά. Τὸ μέλλον δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ παρελθόν, δὲν εἶναι αἰτιατὸ τοῦ παρελθόντος· τὰ ἔσχατα εἶναι αὐτὰ ποὺ δίνουν ὄντοτητα στὰ πρῶτα.

Ἡ θέση αὐτὴ φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως παράλογη· εἶναι σὰν νὰ ταξιδεύει κανεὶς ἀντίστροφα πρὸς τὴν φορὰ τοῦ χρόνου. Καὶ ὁμως καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστῆμη ἀρχίζει σήμερα νὰ κάνει λόγο γιὰ ἀντίστροφη φορὰ ἀπὸ τὸ μέλλον πρὸς τὸ παρελθόν τοῦ χρόνου. Ὁ Ἅγιος Μάξιμος γράφει κατ' ἐπανάληψη ὅτι τὸ μέλλον εἶναι τὸ αἷτιο –ὄχι τὸ αἰτιατό– τοῦ παρελθόντος, ἀφοῦ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἔγινε ὁ κόσμος εἶναι ὁ ἔσχατολογικὸς Χριστὸς ὡς ἔνωση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου στὰ ἔσχατα. Ἡ Ἐκκλησία τὸ βιώνει αὐτό, κατὰ τὸν Ἅγιο Μάξιμο, στὴν Θ. Εὐχαριστία: ἐκεῖ αὐτὸ ποὺ θὰ γίνεαι στὰ ἔσχατα γίνεται τώρα πραγματικότητα, τὸ μέλλον γίνεται αἷτιο τοῦ παρόντος. Στὴν Θ. Εὐχαριστία ταξιδεύομε ἀντίστροφα στὸ χρόνο: ἀπὸ τὸ μέλλον πρὸς τὸ παρὸν καὶ τὸ παρελθόν. Ἔτσι ἡ Ἐκκλησία εἶναι ὄχι αὐτὸ ποὺ εἶναι ἢ ποὺ ἦταν, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ θὰ εἶναι.

## 2. Τὸ μέλλον ἐλευθερώνει ἀπὸ τὸ παρελθόν

Στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ τραγωδία ὁ ἄνθρωπος εἶναι δέσμιος τοῦ παρελθόντος. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ στὴν δυτικὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἔννοια τοῦ γεγονότος. Ὅ,τι ἔγινε εἶναι πραγματικότητα καὶ τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ τὸ κάνει ἀνύπαρκτο. Ἀντίθετα, ὅ,τι θὰ γίνεαι δὲν εἶναι πραγματικότητα παρὰ μόνον ἀφοῦ γίνεαι, δηλαδὴ ἀφοῦ καταστεῖ παρελθόν. Στὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ ἀνατρέπεται ἡ λογικὴ αὐτὴ. Ἐκεῖ ὀρίζεται ἡ πίστη ὡς ἐλπίζομένων ὑπόστασις, δηλαδὴ τὰ ἔσχατα ὡς πραγματικότητα. Οἱ ἡθικὲς συνέπειες αὐτῆς τῆς λογικῆς εἶναι συγκλονιστικὲς.

α) Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀρρηκτα δεμένη μὲ τὴν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν τόσο ἀπὸ μέρους τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς ἄνθρώπους ὅσο καὶ ἀπὸ μέρους τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς συνανθρώπους τους. -Ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν- ζητοῦμε στὴν κατ' ἐξοχὴν αὐτὴ ἔσχατολογικὴ καὶ εὐχαριστιακὴ προσευχὴ. Ἀλλὰ ἡ ἄφεση μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ εἴτε ἀπλῶς ὡς μὴ τιμωρία, εἴτε ὡς ἐξάλειψη τῆς ἁμαρτίας. Ἄν θεωρήσομε τὸ παρελθόν ὡς ἀνεξάλειπτη πραγματικότητα, τότε ὁ Θεὸς συγχωρεῖ χωρὶς νὰ ἐξαλείφει τίς ἁμαρτίες μας, εἶναι δη-

λαδὴ καὶ ὁ ἴδιος δέσμιος τῶν γεγονότων. Τὸ ἴδιο καὶ ἡμεῖς: συγχωροῦμε, ἀλλὰ δὲν λησιμονοῦμε. Ὅταν ὁμοῦς ὁ Θεὸς λέγει -Καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἐτι-, ἐκφέρει μὰ ὄντολογικὴ καὶ ὄχι ἀπλῶς μὰ δικανικὴ ἀπόφαση: ὅ,τι ὁ Θεὸς δὲν θυμᾶται παύει νὰ ὑπάρχει. Τὸ γεγονὸς μᾶς ἁμαρτίας παύει νὰ ἔχει ὑπόσταση. Ὁ ἁμαρτωλὸς δὲν καθορίζεται ὄντολογικὰ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἦταν, ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ θὰ εἶναι.

β) Ἄν ἡ ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν θεωρηθεῖ ὄντολογικὰ –καὶ ὄχι δικανικὰ–, δηλαδὴ ὡς ἐξάλειψη τοῦ ἴδιου τοῦ γεγονότος τῆς ἁμαρτίας καὶ ὄχι ἀπλῶς τῶν συνεπειῶν του, τότε πρόκειται γιὰ μὰ ὄντολογία ἔσχατολογικὴ. Στὴν ἡθικὴ πράξη αὐτὸ σημαίνει ὅτι κανένας ἄνθρωπος δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ θὰ εἶναι –ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ-. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἂν κάποιος, γιὰ παράδειγμα, διέπραξε φόνο στὶς ὀκτῶ τὸ πρῶν σήμερα, σύμφωνα μὲ τὴν πρωτολογικὴ ὄντολογία, ἡ πράξη αὐτὴ εἶναι ἓνα γεγονός ποὺ δὲν ἐξαλείφεται μὲ τίποτε καὶ αὐτὸς ποὺ τὸ διέπραξε εἶναι φονιάς (ἔτσι ἄλλωστε τὸν καλοῦμε ὅλοι). Σύμφωνα ὁμοῦς μὲ τὴν ἔσχατολογικὴ ὄντολογία, ἡ ὁποία καθορίζει τὸ εἶναι μας ὄχι ἀπὸ τὸ παρελθόν ἀλλὰ ἀπὸ τὸ μέλλον, ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς δὲν εἶναι φονιάς ἀλλὰ ἅγιος, ἂν τελικὰ μετανοήσῃ καὶ συγχωρηθεῖ. Δεδομένου ὅτι τὸ μέλλον εἶναι στὰ χέρια τοῦ Θεοῦ, αὐτὸ σημαίνει ὅτι καμιά κρίση μας γιὰ τὸν ἀδελφὸ μας δὲν πρέπει νὰ ἔχει ὄντολογικὸ χαρακτήρα. Ὅλοι εἶναι δυνάμει ἅγιοι. Ἡ μετάνοια καὶ ἡ ἄφεση ποὺ παρέχει ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἀδιανόητες χωρὶς ἔσχατολογικὴ ὄντολογία, χωρὶς δηλαδὴ νὰ ἐπιτρέπει στὸ μέλλον, στὰ ἔσχατα, νὰ ἀπελευθερώσῃ τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ παρελθόν.

## Ἡ ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ Ἡ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Ἡ ἐκκοσμίκευση τῆς Ἐκκλησίας δὲν περιλαμβάνει μόνον θεσμικὰ ζητήματα (σχέσεις Ἐκκλησίας – κράτους – κοινωνίας κ.λπ.) ἀλλὰ καὶ θέματα ἡθικῆς. Μιὰ ἐκκοσμικευμένη Ἐκκλησία ἀντιγράφει τὴν κοινωνία ἢ ἀκόμα καὶ τὸ κοσμικὸ δίκαιο στὴν μεταχείριση τοῦ ἁμαρτωλοῦ. Ὅταν, γιὰ παράδειγμα, ἡ Ἐκκλησία ἀπαιτεῖ τὴν ποινικοποίηση τῆς ἁμαρτίας, τί ἄλλο κάνει παρὰ νὰ λησιμονεῖ ὅτι ὁ ἁμαρτωλὸς μπορεῖ νὰ μετανοήσῃ καὶ νὰ γίνεαι ἅγιος; Ὅταν ἡ Ἐκκλησία συγχωρεῖ (ἂς θυμηθοῦμε τὴν περίπτωση τοῦ Ἀ-

γιου Διονυσίου και του φονιά του αδελφού του), πώς μπορεί συγχρόνως να απαιτεί την ποινικοποίηση των αμαρτωλών; Η Εκκλησία δεν μπορεί να υιοθετεί στάσεις της κοινωνίας σε θέματα ήθικης, αλλά να διαχέει μέσα στην κοινωνία το πνεύμα της συγγνώμης και της αγάπης που αφήνει το μέλλον να απελευθερώσει τον άνθρωπο από το παρελθόν. Μια μνησικαχούσα Εκκλησία είναι εκκοσμικευμένη Εκκλησία, διότι η μνησικαχία είναι χαρακτηριστικό του κόσμου τούτου και της κοσμικής ήθικης (πρβλ. ποινικό μητρώο: το παρελθόν δεσμεύει για πάντα τον άνθρωπο).

Βεβαίως, η έσχατολογική νοοτροπία έμπεριέχει πάντοτε την ανασφάλεια. "Αν αφήσω ελεύθερο ένα φονιά, διατρέχω τον κίνδυνο να με σκοτώσει. "Αν εφαρμόσει η Εκκλησία μέσα στην Ιστορία την επί του Όρους όμιλία του Χριστού, κινδυνεύει να σταυρωθεί όπως Εκείνος. Ποιος δά γυρίζει την άλλη παρειά του σ' εκείνον που τον χτυπάει, χωρίς τον κίνδυνο να χάσει την ζωή του; "Αν η Εκκλησία θέλει να νιώθει ασφαλής μέσα στην Ιστορία, δεν μπορεί παρά να ξεχάσει την έσχατολογική της υπόσταση. "Ετσι, για να νιώθει ασφαλής η Εκκλησία μέσα στον κόσμο, υιοθετεί συχνά την νοοτροπία του κόσμου, άλλοτε πλήρως και άλλοτε μερικώς. Είναι βαρύ το τίμημα της έσχατολογίας και η Εκκλησία δεν έχει πάντοτε την γενναιότητα να το πληρώσει.

## ΣΟ Ω

Φοβούμαι ότι σās κούρασα, και ίσως σās προβληματίσα. Δεν φταίω εγώ. Φταίει η φύση του θέματος που μου δόθηκε. Στην ταπεινή προσπάθειά μου να το επεξεργασθώ και να σās το παρουσιάσω ξεκίνησα με το ερώτημα για την ταυτότητα της Εκκλησίας, γιατί εκεί βρίσκεται η καρδιά του θέματος. "Αν η Εκκλησία είναι «έν τῷ κόσμῳ» αλλά όχι «ἐκ τοῦ κόσμου», ἂν «οὐκ ἔχομεν ὄδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν», τότε η ταυτότητα της Εκκλησίας, η υπόστασή της, η ὄντολογία της είναι έσχατολογική. Το είναι της βρίσκεται στην μέλλουσα Βασιλεία του Θεού, οί ρίζες της είναι στα έσχατα, και μόνον τὰ κλωνάρια και τὰ φύλλα του δένδρου της βρίσκονται στο παρελθόν και το παρόν της Ιστορίας. Αυτό το ζει πλήρως μόνο μέσα στην Εύχαριстіα, σ' αυτή την εικόνα των έσχάτων, και γι' αυτό όλες οί άλλες πράξεις της έσχατολογικοποιούνται, δηλαδή γίνονται Εκκλησία,

ὅταν ενσωματώνονται σ' αυτήν. Σαρκωμένη, ὅπως ὁ Κύριός της, ἐν τόπῳ και χρόνῳ, παίρνει ἡ Εκκλησία ἐπάνω της και κάνει δική της σάρκα τούς καημούς και τούς πόνους και τὰ προβλήματα του λαού της. Δεν ἀποστρέφει τὸ πρόσωπό της στην πείνα, την ἀρρώστια, την ἀγωνία των ἀνθρώπων, ἀκόμα και στους ἀγώνες τους, τούς ἐνίοτε αἱματηρούς, γὰ την ἐλευθερία τους. Στην προσπάθειά της να διακονήσει τις ἀνάγκες αυτές και να μεταφέρει την ἐλπίδα και την προσδοκία των ἐσχάτων συχνά συσχηματίζεται με τον κόσμο, και αυτό ἐγκυμονεί τον κίνδυνο να «ἀλλοτριώσει» την ταυτότητά της. Η θεολογία είναι ὑποχρεωμένη να κρούει τον κώδωνα ὁσάκις παρατηρεῖται ὁ κίνδυνος αυτός. Ὁ κίνδυνος της ἐκκοσμίκευσης ἐμφανίζεται κάθε φορά που η Εκκλησία ἀπολυτοποιεί τὰ ἱστορικά ἢ κοσμικά μορφώματα. Ζώντας μέσα στον κόσμο ἡ Εκκλησία δεν μπορεί παρά να χρησιμοποιεί τὰ του κόσμου και να ἐνδιαφέρεται γὰ την Ιστορία μέχρι του σημείου μάλιστα να την ἐπηρεάζει. Ἄλλὰ γὰ να μὴν ἐκκοσμικευθεῖ κάποτε αυτό, πρέπει να διατηρήσει ἀνόθευτα ἀπὸ την ἐκκοσμίκευση τὰ στοιχεία ἐκεῖνα που είναι ἀπὸ την φύση τους φορεῖς των ἐσχάτων. Ὡς τέτοια μνημονεύσαμε ἐδῶ κυρίως τὸ μοναχισμό, την Θ. Λειτουργία και τὸ συγχωρητικό ἥθος. "Αν τὰ νοθεύσει και αυτά με κοσμικές μεθόδους, ὅπως συνέβη στο δυτικό χριστιανισμό, τότε ὁ κίνδυνος να χάσει την ταυτότητά της είναι βέβαιος.

«Ἐν τῷ κόσμῳ» ἀλλὰ όχι «ἐκ τοῦ κόσμου». "Ας μὴν τὸ λησμονεῖ αυτό ποτὲ ἡ Εκκλησία.

ΠΕΤΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ

## ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ, ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

**Τ**Ο ΘΕΜΑ ΤΗΣ «ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ», ΣΤΗΝ ΟΠΟΙΑ ΑΦΙΕΡΩΝΕΤΑΙ Ο ΦΕΤΙΝΟΣ πρώτος κύκλος μαθημάτων της Θεολογικής Ἀκαδημίας της I. M. Δημητριάδος και Ἄλμυρου, είναι μιά ἐξαιρετικά ἐνδιαφέρουσα ἐπιλογή, ἂν και ἐκ πρώτης ὄψεως ὄχι και τόσο γνωστή στὸν πνευματικὸ κόσμον τῆς πατρίδας μας. Παράλληλα, είναι μιά ἐπιλογή ποὺ βρίσκεται σὲ ἀπόλυτη συμφωνία μὲ τὴ μακραίωνη, ἂν και λησιμονημένη, παράδοσή μας. Ἄν στὴ Δύση ἡ ἐσχατολογία δὲν ἀποτελοῦσε παρά τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας, στὴ λειτουργικὴ πράξη τῆς Ἀνατολῆς ἦταν τὸ σημεῖο ἑναρξης και ὁ δείκτης πορείας τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Ὡς ὄρος και κεφαλαῖόδους σημασίας προοπτικὴ γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης σὲ παγκόσμιο ἐπίπεδο δὲν ἔχει παρά ἑνὸς μόνον αἰῶνα ἱστορία. Ἡ ἐπιλογή ὁμως αὐτὴ εἶναι συνάμα ἐπίκαιρη ὅσο ποτέ, ἐξ αἰτίας τῶν παρερμηνειῶν και στρεβλώσεων τῆς ὁποῖας ὑπέστη στὸ διάβα τῶν αἰῶνων ἡ ὁποιαδήποτε ἀναφορὰ στὰ ἔσχατα. Εἶναι, τέλος, μιά ἐπιλογή σπάνιας εὐαισθησίας και ἐμβέλειας, ἀφοῦ, ὅπως θὰ διαπιστώσετε εὐθύς ἀμέσως, ἡ σχέση τῆς ἐσχατολογίας μὲ τὴν Ἱστορία ἀγγίζει τὴν καρδιά τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας στὸν κόσμον.

Ἡ προσέγγιση τοῦ κεφαλαῖόδους αὐτοῦ προβλήματος τῆς ἐσχατολογίας ἀπὸ τὸν ὁμιλοῦντα θὰ γίνῃ μέσα ἀπὸ μιά καθαρὰ θεολογικὴ ὀπτικὴ γωνία. Δὲν θὰ προσεγγίσω δηλαδὴ τὸ θέμα οὔτε ἱστορικὰ οὔτε θρησκευτικὰ. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἤθελα νὰ κάνω μιά εἰσαγωγικὴ διευκρίνιση. Ἡ διευκρίνιση αὐτὴ ἀφορᾷ στὴν ἀκράδαντη πεποίθησή μου ὅτι ἡ θεολογία κατὰ πρῶτο και κύριο λόγο δὲν εἶναι παρά ἡ προφητικὴ συνείδηση τῆς πιστεύουσας κοινότητας, δηλαδὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ὡς περιγραφικὴ, ὁμως,



ἐπιστήμη τῆς ἐμπειρίας αὐτῆς τῆς κοινότητας (κυρίως κατὰ τὴν «ἐπὶ τὸ αὐτὸ» σύναξί της), ἡ θεολογία κατὰ δεύτερο λόγο ἀναφέρεται καὶ στὴ στοχαστικὴ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ κατανοήσῃ μὲ τίς πεπερασμένες δυνατότητές του τὴ θεϊκὴ καὶ κοσμικὴ πραγματικότητα. Μόνον ἔτσι, ὡς καταγραφή δηλαδὴ τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας, γίνεται λόγος περὶ Θεοῦ (θεο-λογία), ὁ ὁποῖος ὁμως στὴ χριστιανικὴ ἐκδοχὴ του εἶναι στὴν πραγματικότητα «λόγος περὶ τῆς ἐν ἡμῖν» ἐλπίδος» (Α' Πέτρ. 3:15). Ἀκόμη καὶ ἡ πίστις κατὰ τὴ χριστιανικὴ ὁμολογία εἶναι «ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων» (Ἐβρ 11:1).

Ὅσο κι ἂν φαίνεται ὑπερβολικὸ σὲ πολλούς, ἡ πεμπτοσύνη τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἔγκειται στὴ σχέση Ἱστορίας καὶ ἐσχατολογίας. Καὶ γιὰ νὰ γίνω σαφέστερος, ἀντικείμενο τῆς θεολογίας εἶναι (γιὰ τὴν ἀκρίβεια πρέπει νὰ εἶναι) ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἐσχατολογικοῦ ὁράματος τῆς Ἐκκλησίας στὶς ἐκάστοτε ἱστορικὲς συγκυρίες, στὴν κοινωνία, καὶ τὴν ἐν γένει κτιστὴ δημιουργία. Ἄς μὴν ξεχνᾶμε ὅτι ἡ θεολογία, ὅπως καὶ ἡ Ἐκκλησία τὴν ὁποία διακονεῖ – ὅσο καὶ ἂν ὀρισμένοι δὲν θέλουν νὰ τὸ παραδεχθοῦν – δὲν ὑπάρχουν γιὰ τὸν ἑαυτό τους, ἀλλὰ γιὰ τὸν κόσμον. Ἄν δὲν ὑπῆρχε ὁ κόσμος, ἡ Ἱστορία, δὲν θὰ εἶχαν κανένα ἀπολύτως λόγο ὑπάρξεως. Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἐπέλεξα νὰ τιτλοφορήσω τὴν εἰσαγωγικὴ αὐτὴ εἰσήγησή μου (Ἐσχατολογία – Ἐκκλησία – Κοινωνία), νὰ διερευνήσω δηλαδὴ τὴ φυσιολογικὴ (καὶ θὰ ἔλεγα ἐπιβαλλόμενη) ἔντασις μεταξὺ ἐσχατολογίας καὶ Ἱστορίας, ἢ γιὰ νὰ τὸ θέσω διαφορετικὰ, τὴ σχέση τῆς προσανατολισμένης πρὸς τὰ ἔσχατα ἐκκλησιακῆς κοινότητας πρὸς τὴν ἱστορικὴ καὶ κοινωνικὴ πραγματικότητα, γνωρίζοντας ὅτι ἐκ τῆς φύσεώς του αὐτὸ ἀποτελεῖ ἓνα ἐξαιρετικὰ δύσκολο ἐγχείρημα.

Στὸν ἐξαιρετικὰ περιορισμένο χρόνον ποῦ ἔχω στὴ διάθεσή μου, θὰ προσπαθῆσω πρῶτα ἀπ' ὅλα νὰ προσδιορίσω τὸ χαρακτῆρα καὶ τὴν προέλευση τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴ βιβλικὴ – ἀκριβέστερα τὴ χριστολογικὴ – θεμελίωση τῆς χριστιανικῆς θεολογίας. Θὰ προχωρήσω στὴ συνέχεια στὴν εὐχαριστιακὴ ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς ἐσχατολογίας, σ' αὐτὸ δηλαδὴ ποῦ ἀπὸ καθαρὰ ἱστορικὴ ἀποψη ἔχω εἰσπράξει ἀναλύοντας τὴ χριστιανικὴ παράδοση. Θὰ παρουσιάσω μὲ ἄλλα λόγια τὴ χριστολογικὴ βάση τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας καὶ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐφαρμογὴ τῆς. Στὴ συνέχεια θὰ παρουσιάσω τὴ λειτουργικὴ καὶ ἐσχα-

τολογικὴ διάσταση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀναλύοντας παράλληλα κριτικὰ τὸ ἔλλειμμα ἐσχατολογίας ποῦ παρατηρεῖται στὴ σύγχρονη Ὁρθόδοξη πραγματικότητα, γιὰ νὰ καταλήξω στὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἐκ νέου ἀνακάλυψης τοῦ ἀθθεντικοῦ ἐσχατολογικοῦ ὁράματος τῆς Ἐκκλησίας.

## 2. Η ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΗ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ Η ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΚΗ ΤΗΣ ΕΦΑΡΜΟΓΗ

Ἡ ὅλη θεολογία καὶ πνευματικότητα τῆς Ἐκκλησίας ἐδράζονται ἀλλὰ καὶ προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ διδασκαλία, τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἡ διδασκαλία, ὁμως, καὶ κυρίως ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἀδύνατο νὰ κατανοηθοῦν σωστὰ χωρὶς σαφὴ ἀναφορὰ στὶς μεσσιανικὲς προσδοκίαι τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ. Δὲν θὰ ὑπεισέλθουμε σὲ λεπτομέρειες τῆς πολυσχιδοῦς καὶ περίπλοκης ὄντως ἰουδαϊκῆς μεσσιανικῆς διδασκαλίας. Θὰ ὑπογραμμίσουμε ἀπλῶς τὸν κοινὸ πυρήνα τῶν προσδοκιῶν τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος πολὺ συνοπτικὰ μεταφράζεται στὴν Ἐλευση ἐνὸς Μεσσία, ἐνὸς κεχρισμένου δηλαδὴ ἀπὸ τὸ Γιαχβὲ καὶ ἀπεσταλμένου στὸν κόσμον, ὁ ὁποῖος κατὰ τίς «ἔσχατες» μέρες τῆς Ἱστορίας ἔμελλε νὰ ἐγκαθιδρύσῃ τὴ «βασιλεία» του, καλώντας τὸ διεσπαρμένο καὶ ταλαιπωρημένο λαὸ τοῦ Θεοῦ σὲ ἓναν τόπον (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) προκειμένου νὰ γίνῃ μιὰ ἐνότητα, «ἓνα σῶμα» γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπό του. Ὅπως μὲ σαφήνεια διατυπώνεται στὴν προφητικὴ παράδοση τοῦ ἰουδαϊσμοῦ (Ἰωήλ 3:1; Ἠσ. 2:2, 59:21; Ἰεζ. 36:24 κ.λπ.), ἡ ἐναρξη τῆς μεσσιανικῆς (διάβ. ἐσχατολογικῆς) περιόδου χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ «σύναξι» ὅλων τῶν ἔθνων καὶ τὴν κάθοδο τοῦ Πνεύματός του στὸ σύνολο τοῦ λαοῦ του («ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, ἐπὶ υἱούς... καὶ θυγατέρας» Ἰωήλ 2.28). Μιὰ πολὺ σημαντικὴ δήλωση/πληροφορία τοῦ Δ' Εὐαγγελίου – τὴν ὁποία ἡ σύγχρονη βιβλικὴ ἔρευνα ἔχει ἀνεξήγητα ὑποβαθμίσει – γιὰ τὸ ρόλο αὐτοῦ τοῦ Μεσσία. Στὴ δήλωση αὐτὴ ὁ συγγραφέας τοῦ Δ' Εὐαγγελίου, ἐρμηνεύοντας τοὺς λόγους τοῦ Ἰουδαίου ἀρχιερέα («συμφέρι ὑμῖν ἵνα εἰς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται») ὑποστηρίζει ὅτι «ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέ-

κνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγη εἰς ἓν» (11:51-52).<sup>1</sup>

Σ' ὀλόκληρη τὴν εὐαγγελικὴ παράδοση (τόσο τῆ συνοπτικῆ ὄσο καὶ τὴν ἰωάννεια) ὁ Χριστὸς σαφέστατα ταυτίζεται μ' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν τύπο τοῦ Μεσσία. Δὲν ἔχει κανεὶς παρὰ νὰ ἀνατρέξει: (α) στοὺς διάφορους μεσσιανικοὺς τίτλους ποὺ ἐπιλεκτικὰ χρησιμοποίησε γιὰ τὸν ἑαυτὸ του, ὅπως τουλάχιστο δείχνουν οἱ μαρτυρίες τῆς ἀρχαιότερης χριστιανικῆς παράδοσης («υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», «παῖς Θεοῦ» κ.λπ., ποὺ οἱ περισσότεροὶ εἶχαν ἀρχικὰ συλλογικὴ σημασία, ἔξ οὗ καὶ ἡ χριστολογία τῆς corporate personality), (β) στὴ διδασκαλία του ποὺ συνοψίζεται στὶς παραβολὰς τῆς βασιλείας, ὅτι δηλαδὴ μὲ τὴν ἔλευσὴ του ἐγκαινιάστηκε ἡδη ὁ καινούργιος κόσμος τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (πρβλ. ἐπίσης καὶ τὸ βαδύτερο νόημα τῆς Κυριακῆς Προσευχῆς), καὶ κυρίως (γ) στὶς συνειδητὲς ἐνέργειές του (ἐκλογή τῶν δώδεκα κ.λπ.). Σ' ὅλες τὶς περιπτώσεις ὁ Χριστὸς ταυτίστηκε μὲ ἐκεῖνο τὸ Μεσσία τῶν Ἑσχάτων ποὺ θὰ ἀποτελοῦσε τὸ κέντρο τῆς συνάξεως τοῦ διασκορπισμένου λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Μὲ βάση αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ ριζοσπαστικὴ ἐσχατολογικὴ διδασκαλία τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ περὶ Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (ποὺ ὅπως ἀπέδειξε ἡ σύγχρονη βιβλικὴ ἔρευνα κινεῖται διαλεκτικὰ ἀνάμεσα στὸ «ἡδη» καὶ στὸ «οὐπω», ἄρχισε δηλαδὴ ἡδη στὸ παρόν, ἀλλὰ στὴν τελικὴ τῆς αὐθεντικῆ μορφῆς θὰ ὀλοκληρωθεῖ στὰ Ἑσχάτα), ἀναπτύχθηκε ἡ ἐκκλησιολογικὴ διδασκαλία τῆς πρώτης Ἐκκλησίας. Ἀπὸ τὰ παύλεια, ἰωάννεια, λουκάνεια κ.λπ. κίβλας ἔργα ἡ διδασκαλία αὐτὴ ἀντικατοπτρίζεται στὶς ἐκκλησιολογικὲς εἰκόνες περὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἢ τῆς ἀμπέλου μὲ τὶς κληματοβεργες, καὶ κυρίως τῆς ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας. Ἰδιαίτερα στὸν ἀπόστολο Παῦλο εἶναι ἐντονη ἡ πεποίθηση ὅτι ὄσοι πίστεψαν στὸν Χριστὸ ἐνσωματώθηκαν διὰ τοῦ βαπτίσματος στὸ σῶμα του. Ἡ ἐνσωμάτωση αὐτὴ στὸ ἓνα σῶμα τοῦ Χριστοῦ, στὸν ἓνα δηλαδὴ λαὸ τοῦ Θεοῦ, ἐμφανῶς ὀλοκληρωνόταν μὲ τὴν Εὐχαριστία, μιά σημαντικὴ πράξι ταυτότητας, τὴν ὁποία οἱ πιστοὶ δὲν ἐξελάμβαναν ὡς συμμετοχὴ σὲ κάποια μυστηριακὴ λατρεία, ἀλλ' ὡς τὴν πραγμάτωση καὶ συμμετοχὴ (γιὰ τὴν ἀκρίβεια πρόγευση) στὴν ἐσχατολογικὴ Βασι-

1. Τὴν ἐννοια τῆς «συναξῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τοῦ διασκορπισμένου λαοῦ τοῦ Θεοῦ» συναντοῦμε καὶ στὰ Ἠσα. 66:18; Ματθ. 25:32; Ρωμ. 12:16; Διδαχὴ 9:4β; Μαρτύριο Πολυκάρπου 22:3β, Κλήμεντος Ρώμης, Α' Κορ. 12:6 κ.λπ.

λεία τοῦ Θεοῦ. Στὸ Δ' Εὐαγγέλιο ἐρμηνεύεται περισσότερο ἡ ριζοσπαστικὴ αὐτὴ ἐσχατολογικὴ διδασκαλία, περὶ ἐνότητος δηλαδὴ τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ γύρω ἀπὸ τὸν Χριστὸ καὶ ἐνσωματώσεως του στὸ σῶμα Του, μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὴν Εὐχαριστία – ἡ ριζοσπαστικότητα ἔγκειται στὴ σαφὴ ἀπόρριψη τῆς ἐθνοκεντρικῆς, δηλαδὴ ἰουδαϊοκεντρικῆς, διάστασης τῆς ἐσχατολογίας.

Ἡ οὐσιαστικότερη, ἐντούτοις, συμβολὴ τῆς ἀρχέγονης χριστιανικῆς θεολογίας σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἰουδαϊκῆς μεσσιανικῆς διδασκαλίας ὑπῆρξε ἡ κοινὴ πεποίθηση ὄλων σχεδὸν τῶν θεολόγων τῆς Πρώτης Ἐκκλησίας, ποὺ ὁμως ὑπογραμμίζεται μὲ μεγαλύτερη ἐμφαση καὶ σαφήνεια στὰ ἔργα τοῦ εὐαγγελιστῆ Λουκᾶ, ὅτι μὲ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἰδίως μὲ τὴν Πεντηκοστή, τὰ ἔσχατα ἔχουν ἡδη εἰσβάλλει δυναμικὰ στὴν Ἱστορία. Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ πρώτοι χριστιανοὶ ἦταν ἀπόλυτα πεπεισμένοι ὅτι ἡ προσδοκώμενη μεσσιανικὴ ἐσχατολογικὴ κοινότητα καθίσταται ἀπὸ τὴν πραγματικότητα κάθε φορὰ ποὺ ἡ Ἐκκλησία, ὁ νέος Ἰσραὴλ, ὁ διασκορπισμένος στὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης λαὸς τοῦ Θεοῦ, συνέρχεται «ἐπὶ τὸ αὐτὸ», σὲ ἓναν τόπο δηλαδὴ, προκειμένου νὰ τελέσει τὴ Θεία Εὐχαριστία.

Παράλληλα πρὸς τὴν πεποίθηση αὐτὴ, μὰ ἄλλη ἀντίληψη ἄρχισε νὰ ἀναπτύσσεται στοὺς κόλπους τῆς χριστιανικῆς κοινότητος, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὸ συγγραφεὴ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς (πρβλ. Ἐβρ. 10:1 «... Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων...»), ἡ ὁποία ἀναπτύχθηκε λεπτομερέστερα στὰ συγγράμματα τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ, κατὰ τὴν ὁποία τὰ γεγονότα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν ἦταν παρὰ σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, καὶ ὅτι ἡ παρούσα ἐκκλησιαστικὴ κατάσταση δὲν εἶναι παρὰ εἰκὼν τῆς ἀληθείας, ἡ ὁποία ὁμως ἀλήθεια πρόκειται νὰ ἀποκαλυφθεῖ μόνον στὰ ἔσχατα. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ «ἀλήθεια» ἔπαψε στὸ χριστιανισμὸ νὰ συνδέεται μὲ τὸ παρελθόν, ὅπως στὴν περίπτωσι τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας (πρβλ. τὸν ὄρο ἀ-λήθεια ὡς κατάσταση μὴ λήθης), ἀλλὰ μὲ τὸ μέλλον, δηλαδὴ μὲ τὰ ἔσχατα, μὲ ἄλλα λόγια μὲ τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ὡς τὴν πραγματικὴ ἀλήθεια.<sup>2</sup>

2. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι κατὰ τὴν ἐπίκλησι στὴ Θ. Εὐχαριστία οἱ πιστοὶ ἐνθυμοῦνται ὄχι μόνον τὰ παρελθόντα γεγονότα τῆς Θ. Οἰκονομίας («τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριήμερου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανὸς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δε-

Ἡ εξέλιξη αὐτὴ στὸ θεολογικὸ στοχασμὸ τῆς Ἐκκλησίας ἀπετέλεσε ἀναμφισβήτητα καὶ τὸ σημεῖο ἐκκίνησης τῆς κατανόησης τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ἐσχατολογικὴ αὐτὴ αὐτοσυνειδησία τῆς Ἐκκλησίας, ἡ πεποιθήσῃ τῆς δηλαδὴ ὅτι ἀποτελοῦσε τὴν εἰκόνα τῆς ἐρχόμενης βασιλείας, ἀπετέλεσε καὶ τὸ ἐφαλτήριο τῆς μαρτυρίας τῆς Ἐκκλησίας, τῆς Ἐξόδου τῆς Ἐκκλησίας στὸν κόσμον. Καὶ μ' αὐτὴ τὴν ἐνέργειά τῆς ἡ Ἐκκλησία οὐσιαστικὰ ἐρμήνευσε μὲ δυναμικὸ καὶ ριζοσπαστικὸ τρόπο τὴν καθυστέρηση τῆς Παρουσίας, πού τόσο ἀπασχόλησε τοὺς πρῶτους χριστιανούς. Ἡ ἱεραποστολικὴ ἐπιταγὴ τῆς Πρώτης Ἐκκλησίας, μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἀντιμετώπιση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, τοῦ κόσμου, καὶ σὲ τελευταία ἀνάλυση τῆς Ἱστορίας, προέρχεται – ὅσο κι ἂν αὐτὸ φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως ἀντιφατικὸ – ἀπὸ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν κατανόηση καὶ συνειδητοποίηση τῆς Ἐκκλησίας ὡς μιᾶς ἐσχατολογικῆς, δυναμικῆς, ριζοσπαστικῆς καὶ συλλογικῆς ὄντοτητας, τῆς ὁποίας χρέος ἦταν νὰ μαρτυρήσῃ, ἀλλὰ καὶ νὰ ἀγωνιστεῖ νὰ ἐφαρμόσῃ, τὸ ὄραμα αὐτῆς τῆς ἐσχατολογικῆς βασιλείας «ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς» (Ματθ. 6:10 παρ).<sup>3</sup> Ἀποστολὴ τῶν χριστιανῶν δὲν ἦταν – καὶ δὲν πρέπει νὰ εἶναι – ἡ μετὰδοση θρησκευτικῶν πεποιθήσεων, δογματικῶν ἀληθειῶν ἢ συγκεκριμένων ἠθικῶν καὶ κοινωνικῶν ἐπιταγῶν, ἀλλὰ ἡ ἐξαγγελία τῆς ἐρχόμενης βασιλείας, ἡ διακήρυξη δηλαδὴ τοῦ χαριώσινου μηνύματος (τοῦ εὐαγγελίου) μιᾶς νέας ἐσχατολογικῆς πραγματικότητας πού ἔκανε ἤδη τὴν ἐμφάνισή τῆς στὸν κόσμον, μιᾶς πραγματικότητας πού εἶχε ὡς κέντρο τὸν «σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα» Χριστό, τὸν ἐνανθρωπήσαντα Λόγο τοῦ Θεοῦ (ὃς ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), ἀλλὰ καὶ συνεχῶς παρόντα διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴ ζωὴ τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, ὅπως αὐτὴ βιωνόταν στὸ «εὐχαριστιακὸ» (μὲ τὴν εὐρεία σημασία τῆς λέξης) γεγονός.<sup>4</sup>

ξίων καθέδρας»), ἀλλὰ καὶ μελλοντικὲς ἐσχατολογικὲς καταστάσεις («τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξης παρουσίας»).

3. Πρβλ. τὸ σχόλιο τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου στὸ σχετικὸ αἴτιμα τῆς Κυριακῆς προσευχῆς: «Καὶ πάλιν τὴν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης πρόνοιαν ἕκαστον ἡμῶν τῶν προσευχομένων ἀναδέχεσθαι ἐπέταξεν. Οὐδὲ γὰρ εἶπε, Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ἐν ἐμοί, ἢ ἐν ἡμῖν, ἀλλὰ, πανταχοῦ τῆς γῆς, ὥστε λυθῆναι τὴν πλάνην, καὶ φυτευθῆναι τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἐκβληθῆναι κακίαν ἅπασαν, καὶ ἐπανελθεῖν ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ταῦτα διαφέρειν λοιπὸν τὸν οὐρανὸν τῆς γῆς». (Ὁμιλία 19 στὸ κατὰ Ματθαῖον PG 57 στ. 280).

4. Ἀναλυτικότερα γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ στὴ μελέτη μου «Ἡ εὐχαριστιακὴ προο-

Ἡ ἱστορικὴ, ἐπομένως, διάσταση τῆς ἐσχατολογίας ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο καὶ δομικὸ στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ἰδιαίτερα τῆς Ὁρθόδοξης. Ἀκόμη καὶ αὐτὸ πού ἀποκαλοῦμε Ἱερά Παράδοση κατὰ τὴν εὐστοχὴ διατύπωση τοῦ μακαριστοῦ π. Ἰωάννη Meyendorff δὲν εἶναι παρὰ «ἡ ἱστορία τῶν ὀρθῶν ἐπιλογῶν, τίς ὁποῖες ἔκαναν τὰ ἀνθρώπινα ὄντα κατὰ τὴ συνάντησή τους μὲ τὸν προφητικὸ λόγον τοῦ Θεοῦ, ἀνταποκρινόμενα ὀρθῶς στὶς συγκεκριμένους ἱστορικὲς συνθήκες καὶ περιστάσεις τῆς ἐποχῆς τους».<sup>5</sup>

Ἡ ἀρχικὴ αὐτὴ ὀριζόντια ἱστορικὴ ἐσχατολογία, μὲ τὴν ὁποία ἡ ἐκκλησία προσδιορίζεται ὄχι ἀπὸ αὐτὸ πού εἶναι στὸ παρόν, ἢ αὐτὸ πού τῆς δόθηκε ὡς θεσμὸς στὸ παρελθόν, ἀλλὰ ἀπ' αὐτὸ πού θὰ γίνῃ στὰ ἐσχάτα, εἶχε οὐσιαστικὲς ἐπιπτώσεις ἐπὶ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἀποστολὴ τῆς ὁποίας ἐκλαμβάνονταν ὡς ἡ δυναμικὴ πορεία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ ἐσχάτα, μὲ τὴν Εὐχαριστία οὐσιαστικὰ νὰ ἀποτελεῖ τὸ σημεῖο ἐκκίνησης. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔχουμε τὴν τέλεια σύνθεση καὶ ἐν ταυτῷ διαλεκτικὴ συνύπαρξη «Ἱστορίας» καὶ «ἐσχατολογίας». Πράγματι, ἡ Ἐκκλησία πάντοτε πίστευε ὅτι ἡ «Νέα Ἱερουσαλήμ», ἡ ἐρχόμενη βασιλεία, δὲν ἀποτελοῦσε μόνον δωρεὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ σφραγίδα καὶ ἐκπλήρωση κάθε μορφῆς θετικῆς καὶ δημιουργικῆς προσπάθειας τοῦ ἀνθρώπινου γένους μὲ τὴ μορφή συνεργίας μὲ τὸ δημιουργὸ καθ' ὅλη τὴν πορεία τῆς Ἱστορίας. Αὐτὸς ἀκριβῶς ἦταν καὶ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ Ἐκκλησία, ὅταν ἡ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία κατὰ τὸν 4 μ.Χ. αἰ. δέχτηκε τὸ δημόσιο χαρακτήρα τῆς νέας θρησκείας (τοῦ χριστιανισμοῦ), ἀποδέχθηκε τὴν πρόσκληση καὶ ἀνέλαβε τὴν εὐθύνη τῆς ἐπιλογῆς τοῦ κόσμου ἀντὶ τῆς ἐρήμου, παρὰ τοὺς κινδύνους καὶ τοὺς πειρασμοὺς τοὺς ὁποῖους συνεπαγόταν ἓνα τέτοιο ἐγχείρημα.<sup>6</sup>

Δὲν θὰ πρέπει, βέβαια, νὰ ἀγνοοῦμε τὸ γεγονός ὅτι ἀπὸ τὰ πρῶτα κιόλας χρόνια τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας αὐτὴ ἡ ὀριζόντια-ἱστορικὴ ἐσχατολογία ἀρχισε νὰ συνυπάρχει καὶ σὲ πολλὰ περι-

πτικῆ τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας». Σύνταξη, τχ. 61 (1997), σελ. 29-43 (καὶ σὲ πλήρη μορφή «The Eucharistic Perspective of the Church's Mission», *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, Geneva/Boston 1998, pp. 49-66).

5. J. Meyendorff, «Ἐχει μέλλον ἡ χριστιανικὴ παράδοση», Σύνταξη, τχ. 46 (1993), σελ. 5-21.

6. Στὸ ἴδιο.

πτώσεις να συμπλέκεται με μιὰ κάθετη έσχατολογία, τής όποίας ή έμφαση δίνεται σέ μιὰ περισσότερο περσοναλιστική αντίληψη περί σωτηρίας. Στόν άπόστολο Παύλο, γιά παράδειγμα, αυτό φαίνεται στή θεολογία του γιά δικαίωση έκ πίστεως. Άσχετα γιά ποιούς λόγους,<sup>7</sup> από εκείνη άκόμη τήν έποχή τό κέντρο βάρους άρχισε μερικές φορές να μετατοπίζεται από τήν (εύχαριστιακή/ έσχατολογική) έμπειρία στό (χριστιανικό) μήνυμα, από τήν έσχατολογία στή χριστολογία (και περαιτέρω στή σωτηριολογία), από τό γεγονός καθαυτό (τή Βασιλεία του Θεού) στό φορέα και στό κέντρο αυτού του γεγονότος (τόν Χριστό, και σέ μερικές άκραίες περιπτώσεις συγκεκριμένα στή σταυρική του θυσία).<sup>8</sup> Παρ' όλα αυτά, ή Εύχαριστία παρέμενε παντού και πάντοτε ή μοναδική έκφραση τής ταυτότητας και αυτοσυνειδησίας τής Έκκλησίας.

Παρ' όλη, λοιπόν, τή διαπλοκή τής βιβλικής σημιτικής αντίληψης με τή φιλοσοφική έλληνική, ή κυρίαρχη θεολογική αντίληψη παρέμενε πάντοτε ή όριζόντια έσχατολογική. Η κάθετη σωτηριολογική πάντοτε κατανοούνταν μέσα στα πλαίσια τής όριζόντιας έσχατολογικής ως προσθετική και συμπληρωματική της. Γι' αυτό και ή λειτουργική έμπειρία και πράξη τής Πρώτης Έκκλησίας ήταν άδιανόγητη χωρίς τήν κοινωνική της διάσταση (πρβλ. Πράξ. 2:42 έξ., Α' Κορ. 11:1 έξ., Έβρ. 13:10-16; Ίουστίνου, Α' Απολογία 67, Είρηναίου, Κατά Αιρέσεων, 18:1, κ.λπ.).

### 3. Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΕΛΛΕΙΜΜΑ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Η Όρθοδοξία έγινε γνωστή και ως ένα βαθμό έλκυστική στό δυτικό κόσμο έξ αίτίας του πλούτου τής λατρείας της. Άλλά και οι ίδιοι οι Όρθόδοξοι, στή λειτουργική μας παράδοση έντοπίζουμε κατά κύριο λόγο τήν ιδιαιτερότητά μας.<sup>9</sup> Ο άείμνηστος π. Γ. Φλω-

7. Πρβλ. Δ. Πασσάκου, *Εύχαριστία και Ίεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις τής Παύλειας Θεολογίας*, Άθήνα 1998<sup>2</sup>.

8. Πρβλ. τή μελέτη μου *ΣΤΑΥΡΟΣ και ΣΩΤΗΡΙΑ*, Θεσσαλονίκη, 1983.

9. Περισσότερα στή θανμάσια μελέτη του Μητροπ. Περγάμου J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York, 1985.

ρόφσκυ πριν από μισό αιώνα διακήρυξε σέ ένα διαχριστιανικό φόρουμ πώς «ή Έκκλησία είναι πρώτα και κύρια λατρεύουσα κοινότητα. Προηγείται ή λατρεία και ακολουθούν ή δογματική διδασκαλία και ή έκκλησιαστική τάξη. Ο νόμος τής προσευχής (*lex orandi*) έχει μιὰ προνομιακή προτεραιότητα στή ζωή τής χριστιανικής Έκκλησίας. Ο νόμος τής πίστεως (*lex credendi*) βασίζεται στήν εύλαβική έμπειρία και τό όραμα τής Έκκλησίας».<sup>10</sup>

Η σπουδαιότητα τής λειτουργικής έμπειρίας γιά τόν προσδιορισμό τής ταυτότητας τών διαφόρων θρησκευτικών συστημάτων, και κυρίως του χριστιανισμού, και πιό συγκεκριμένα τής Όρθοδοξίας, έπιβεβαιώνεται και από τις κοινωνικές έπιστήμες, και πιό συγκεκριμένα τήν πολιτιστική άνθρωπολογία. Μια από τις σπουδαιότερες διαπιστώσεις αυτής τής έπιστήμης ήταν ότι τό λατρευτικό τελετουργικό, και ή λειτουργική ζωή γενικότερα, άποτελεί μιὰ μορφή έπικοινωνίας, ένα είδος «παραστατικού» λόγου, όργανικού γιά τή δημιουργία τών ούσιωδών κατηγοριών τής άνθρώπινης σκέψης, όπως έλεγε ό Durkheim.<sup>11</sup> Οι λειτουργικές τελετές μεταβιβάζουν θεμελιώδεις άξίες και «πιστεύω» μιās κοινωνίας, σκιαγραφώντας με τόν τρόπο αυτό τις «κοσμοθεωρίες» και τό «ήθος» της.<sup>12</sup> Η Μ. Douglas μάλιστα ισχυρίζεται πώς τό τελετουργικό μιās κοινωνίας δέν μεταβιβάζει μόνο τόν πολιτισμό της, αλλά έπί πλέον δημιουργεί μιὰ πραγματικότητα ή όποία διαφορετικά θά ήταν άνύπαρκτη χωρίς αυτό. Είναι άδύνατο να ύπάρχουν κοινωνικές σχέσεις χωρίς συμβολικές πράξεις.<sup>13</sup> Άκόμη και τά κείμενα, όπως διατείνεται τό ζεύγος Α. Destro – Μ. Pesce, «δέν είναι άπλώς γραπτά, γραμματεία, ή άκόμη και μέσα έπικοινωνίας, αλλά κυρίως και πάνω άπ' όλα, ιδίως στήν περίπτωση τών θρησκευτικών συστημάτων, τμήμα και μέσο μιās παράστασης».<sup>14</sup>

10. G. Florovsky, «The Elements of Liturgy» στό C. Patelos (έκδ.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva, 1978, 172-182, σελ. 172.

11. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, άγγλ. μετ. J. W. Swain, New York, 1965, σελ. 22.

12. P. L. Berger και Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, 1966. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, 1973, σελ. 126-141.

13. M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1966, σελ. 62.

14. A. Destro – Μ. Pesce, «Anthropological Reading of Early Christian

Υπάρχουν, όμως, δύο είδη κατανόησης της λατρείας. Σύμφωνα με τη μία, η λειτουργία κατανοείται και βιώνεται ως *ιδιωτική* υπόθεση, κι έτσι λειτουργεί ως μέσο αντιμετώπισης συγκεκριμένων θρησκευτικών αναγκών: τόσο των αναγκών της κοινωνίας να εξασκήσει έλεγχο και εξουσία επί των μελών της, όσο και αυτών των μεμονωμένων ατόμων για τον προσωπικό «εξαγιασμό» τους. Θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε αυτή την κατανόηση της λατρείας *δικανική* (juridical). Σύμφωνα με τη δεύτερη αντίληψη, η λατρεία λειτουργεί ως μέσο δημιουργίας σχέσεων και ανάπτυξης πραγματικής κοινωνίας μεταξύ των μελών της, ως συστατικό οικοδομής της θρησκευτικής κοινότητας, η οποία με τον τρόπο αυτό παύει να κατανοείται με θεσμικούς όρους ή ακόμη και ως λατρευτικός οργανισμός, *άλλ'* ως χαρισματική κοινωνία, ως τρόπος ζωής. Κι αυτή είναι η *κοινοτική* (communal) κατανόηση της λατρείας.

Η δικανική κατανόηση της λατρείας ενδιαρρύνει και στην ουσία προάγει το σαφή διαχωρισμό μεταξύ των διαφόρων τμημάτων της θρησκευτικής κοινότητας (π.χ. κληρικούς - λαϊκούς, κοινωνικά ανώτερους και κατώτερους, θεολογικά επαίοντες και απλούς πιστούς, άνδρες - γυναίκες κ.λπ.), και με τον τρόπο αυτό συντηρεί τα στοιχεία ύπεροχής και υποταγής εντός της λατρείας, και ως εκ τούτου συμβάλλει στη διατήρηση της κοινωνικής διαστρωμάτωσης μέσα στο ίδιο το θρησκευτικό σύστημα, *άλλα* κατ' επέκταση και τις κοινωνικές δομές της ευρύτερης κοινωνίας. Επιπροσθέτως, μια τέτοια αντίληψη (και λατρευτική βεβαίως πρακτική) συμβάλλει στη δημιουργία διαχωριστικών γραμμών, δημιουργεί απροσπέλαστα εμπόδια, ακόμη και έχθρότητες μεταξύ μελών διαφορετικών θρησκευτικών συστημάτων, επιτείνοντας έτσι φαινόμενα μισαλλοδοξίας, ξενοφοβίας και φανατισμού. Δεν υπάρχει κανένα ενδιαφέρον για την Ιστορία και την κοινωνική ζωή σ' αυτή την αντίληψη της λατρείας.

Η κοινοτική, αντίθετα, κατανόηση της λατρείας αποδαρρύνει πλήρως κάθε διάκριση, τόσο εντός της θρησκευτικής κοινότητας, όσο κατ' επέκταση και εντός της ευρύτερης κοινωνικής ζωής. Η αντίληψη αυτή (και λατρευτική βεβαίως πρακτική) καταρρίπτει κάθε διαχωριστική γραμμή μεταξύ των μελών των διαφόρων θρη-

σκευτικών συστημάτων και προωθεί την ειρήνη και τη θρησκευτική ανεκτικότητα. Σε σύγχρονα Όρθοδοξα θρησκευτικά περιβάλλοντα διαπιστώνει δυστυχώς κανείς και τις δυο αυτές αντιλήψεις, και το φαινόμενο αυτό έχει φέρει σε άμυχανία τους ιστορικούς της εκκλησίας, όταν επιχειρούν να αξιολογήσουν τη συμβολή της Όρθοδοξίας στο σύγχρονο κόσμο.

Θεολογικά θα μπορούσε κανείς σχηματικά να χαρακτηρίσει τη δικανική αντίληψη (και πρακτική) της λατρείας ιστορική, και την κοινοτική εσχατολογική, άφοϋ η έννοια της κοινωνίας είναι έξ όρισμοϋ (βλ. Β' Κορ 13.13) συστατικό του Άγιου Πνεύματος, τὸ ὁποῖο στή βιβλική παράδοση συνδεόταν με την έλευση των εσχάτων (πρβλ. Πράξ 2.1 έξ., Γωήλ 3.1 έξ. κ.λπ.). Κυρίως όμως, γιατί κέντρο της Όρθόδοξης λατρείας με την έννοια της κοινωνίας αποτελεί η Εϋχαριστία, η ὁποία πάντοτε κατανοούνταν ως η προληπτική φανέρωση της Βασιλείας του Θεοϋ, ως εικόνα μίας εναλλακτικής πραγματικότητας, διαφορετικής από την ιστορική, τη συμβατική, την καθημερινή, η τέλεια και αϋθεντική έκφραση της ὁποίας αναμένεται να ολοκληρωθεῖ στα έσχατα. Κι αυτό, χωρίς ἀμφιβολία, μās ὁδηγεῖ στο ετερον, έξ ἴσου σημαντικό, χαρακτηριστικό στοιχείο της Όρθοδοξίας: την εσχατολογική της διάσταση. Άλλωστε, ὁλόκληρη η αϋθεντική Όρθόδοξη παράδοση, με τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, ὑπογραμμίζει την εσχατολογική και ὄχι ιεραρχική δομή της εκκλησιαστικής πραγματικότητας. Ἀκόμη και η ἐπισκοποκεντρική δομή της Ἐκκλησίας στήν ὀρθόδοξη θεολογία πάντοτε κατανοούνταν εσχατολογικά. Γι' αυτό και ὁ ἐπίσκοπος, ὁ primus inter pares προεστὼς ἐν ἀγάπῃ της εϋχαριστιακής κοινότητας, ποτέ δὲ θεωρούνταν (ἐκτὸς βέβαια τὼν περιπτώσεων ἐντονης δυτικής ἐπιρροῆς) ὡς βικάριος ἢ ἀντιπρόσωπος ἢ πρεσβευτής του Χριστοϋ ἐπὶ της γῆς, ἄλλ' ὡς εικόνα του. Τὸ ἴδιο μάλιστα συμβαίνει και με τὰ ἄλλα εκκλησιαστικά λειτουργήματα (ἀποφεύγω τὸν ὄρο «ἀξιώματα»): δὲν είναι παράλληλα ἢ δοσμένα ἀπὸ τὸν Χριστό, ἄλλὰ ταυτόσημα με ἐκεῖνα του Χριστοϋ.<sup>15</sup> Γι' αυτό και ὁλόκληρη η θεολογία και λατρευτική ζωή της Όρθόδοξης Ἐκκλησίας περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὸ γεγονός

Texts» (ἀπὸ τὴν ὑπὸ ἔκδοσιν ἀγγλ. βελτιωμένη ἔκδοσιν του ἔργου τους *Antropologia delle origini cristiane*, Bari-Roma, 1995, σελ. 1 κ.έξ.).

15. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, SVS Press, Crestwood New York, 1985; του ἰδίου, «The Mystery of the Church in Orthodox Tradition», *One in Christ* 24 (1988), σελ. 294-303.

της αναστάσεως. Όπως επιτυχέστατα τονίζει ο (Μητρ. Περγάμου) Ιωάννης (Ζηζιούλας), η Έκκλησία ύφίσταται όχι γιατί ο Χριστός πέθανε πάνω στο σταυρό, αλλά γιατί αναστήθηκε εκ των νεκρών, κι έτσι έγινε άπαρχή όλης της ανθρωπότητας.

Παρά τη θετική αυτή και αισιόδοξη παρουσίαση της σύγχρονης ορθόδοξης θεολογίας, είναι εξίσου αληθές ότι η έσχατολογική διάσταση της Έκκλησίας ακόμη και στον ανατολικό χριστιανισμό στην πράξη έχει άτονήσει, και σιγά σιγά, χρόνο με το χρόνο, έχει κατά μεγάλο βαθμό λησιμονηθεί. Με άλλα λόγια, δεν είναι μόνο η Δυτική χριστιανισμός, είναι επίσης και η Ανατολική Ορθοδοξία, η οποία σιγά σιγά έχει απολέσει την όρθη και αυθεντική κατανόηση της έσχατολογίας.<sup>16</sup> Βεβαίως, όπως σημειώσαμε πύό πάνω, με την άποδοχή και πλήρη ένσωμάτωση του χριστιανισμού τον δ' μ.Χ. αϊ. εντός της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ήταν φυσικό να άτονήσει κάπως τó έσχατολογικό όραμα της Έκκλησίας με αποτέλεσμα κατά τó μεσαίωνα και τούς μετα-μεσαιωνικούς χρόνους να επέλθει πλήρης άποστασιοποίηση από την άρχική χριστιανική έσχατολογία. Για να είμαστε όμως άπόλυτα ειλικρινείς, όφείλουμε να ύπογραμμίσουμε ότι στην ανατολική Ορθοδοξία -και ιδιαίτερα στη λειτουργία της και πύό συγκεκριμένα στην ευχαριστιακή της πράξη, ακόμη και στο μοναστικό της σύστημα- τó έσχατολογικό όραμα της Έκκλησίας ποτέ δεν εξαφανίστηκε, άσχετα άν ακόμη και στά δύο αυτά κορυφαία έκφράσματα της πνευματικότητάς της κάτω από την καταλυτική επίδραση τών άρεοπαγιτικών συγγραμμάτων παρατηρείται κάποια μετατόπιση πρύς την κατεύθυνση μη έσχατολογικών συμβολισμών, οί όποιοι είχαν ως συνέπεια να άλλιωθει ή άρχική ιστορική / έσχατολογική διάσταση.

Ός εκ τούτου, τó πραγματικό ενδιαφέρον για την Ιστορία και την ιστορική εξέλιξη σχεδόν εξαφανίστηκε στον Ορθόδοξο κόσμο. Δεν είναι καθόλου τυχαίο, λοιπόν, τó γεγονός ότι ή Ορθοδοξία στις μέρες μας έμφανίζεται ή πλέον έπιφυλακτική στο διάλογο για θέματα όπως: τó θεμτύό κοινωνικό ενδιαφέροντος σέ παγκόσμιο επίπεδο, τά ανθρώπινα δικαιώματα, ή γνώση της Ιστορίας, τών έπιστημών, ακόμη και ή χρήση τών ιστορικών μεθόδων

16. Πρβλ. τή μελέτη μου -Εύχαριστιακή και Θεραπευτική Πνευματικότητα-, *Lex Orandi. Μελέτες Λειτουργικής Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη, 1994, σελ. 107-135.

κατά την έρευνα ως άπαραίτητων εργαλείων προκειμένου να διακρίνουμε την αλήθεια από τó μυθικό, τó περιεχόμενο από τή μορφή, τó ουσιώδες από τó άνωφελές και μάταιο, την Ίερά Παράδοση από τις ανθρώπινες παραδόσεις κ.ο.κ.

Ο μακαριστός π. Ιωάννης Meyendorff, ίσως ό καλύτερος ιστορικός έπιστήμων της Ορθοδοξίας, διέκρινε τρία είδη έσχατολογίας στη ζωή της Έκκλησίας, τά όποια σχετίζονται άμεσα με τή χριστιανική νοοτροπία για τόν κόσμο και την ευρύτερη κοινωνία, και τά όποια περιγράφουν όλες τις πτυχές της χριστιανικής ήθιξης. Τά δύο πρώτα άποτελούν στρεβλώσεις και παρανοήσεις της άρχέγονης αυθεντικής έσχατολογίας, άν και έχουν κάποιο σημείο άναφοράς και στη ζωή της άρχαίας Έκκλησίας.<sup>17</sup>

Τό πρώτο είδος είναι ό άποκαλυπτικός τύπος έσχατολογίας. Σύμφωνα με αυτή την έκδοχή, ή Βασιλεία του Θεού είναι «έπί θύραις», και έπομένως δεν ύπάρχει τίποτε τó όποιο θά μπορούσε κανείς να περιμένει άπ' την Ιστορία. Οί χριστιανοί δεν είναι σέ θέση να βελτιώσουν την ιστορική πραγματικότητα. Δεν ύπάρχει ούτε δυνατότητα ούτε έπιθυμία για ουσιαστική ίεραποστολή, κοινωνική ευθύνη, ακόμη για δημιουργία πολιτισμού. Ο Θεός ύποτίθεται ότι είναι ό μοναδικός κύριος της Ιστορίας, ενεργών χωρίς την οποιαδήποτε ανθρώπινη συνεργία (πρβλ. Α' Κορ. 3:9). Η Νέα Ίερουσαλήμ άναμένεται να κατεβεί άπ' τόν ούρανό έτοιμη σέ κάθε της λεπτομέρεια (Άποκ. 21:2), γι' αυτό και οί πιστοί δεν έχουν να συμβάλουν σέ τίποτε. Είναι, όπως άντιλαμβάνεστε, μιά έκδοχή πρύς έσχατολογία την όποία δοκίμασε και απέρριψε ή Έκκλησία, μιά έκδοχή ή όποία αφήνει περιθώριο μόνο στη μετάνοια, την άσκητική ζωή και την καταπολέμηση τών παθών.

Η δεύτερη έκδοχή, ή όποία άποτελεί τόν αντίποδα της πρώτης, είναι ή ανθρωπιστική έσχατολογία. Αυτός ό τύπος έσχατολογίας έμφανίζει μιά αισιόδοξη κατανόηση της Ιστορίας και είναι αυτή πού επικράτησε ευρύτατα στις δυτικές κοινωνίες κατά τή νεωτερική έποχή από την περίοδο της Διαφώτισης και μετά. Κατά τόν αιώνα μάλιστα πού φεύγει, στη μαρξιστική της μορφή έπεκτάθηκε και πρύς ανατολάς, φτάνοντας μέχρι και την άνω ανατολή, την Κίνα. Στη σφαίρα έπιρροής της Ορθοδοξίας, αυτό τó εί-

17. Ό,τι ακολουθεί βασίζεται στην άνάλυση του J. Meyendorff, «Έχει μέλλον ή χριστιανική παράδοση;» σελ. 7 έξ.

δος έσχατολογίας πήρε τη μορφή αναβίωσης του παλαιού «πα-  
ραδείγματος» της λεγόμενης «Βυζαντινής σύνθεσης», αυτήν όμως  
τη φορά στα πολύ στενά πλαίσια έθνικιστικών θρησκευτικών έκ-  
φρασιμάτων: Αγία Ρωσία, Μεγάλη Σερβία, έλληνο-ορθόδοξος πο-  
λιτισμός κ.ο.κ. είναι μερικές από τις συνηθισμένες εκφράσεις που  
ακούγονται και άμαυρώνουν διεθνώς το κύρος της Ορθόδοξης  
πνευματικότητας, μερικές μάλιστα φορές πολλοί φτάνουν στο ση-  
μείο να όραματίζονται επικίνδυνα τη δημιουργία Ορθόδοξου  
τόξου, με στόχο να κατακυριεύσουν πολιτιστικά στην αίρετική ακό-  
μη και άπιστη Δύση!

Ο τρίτος τύπος έσχατολογίας είναι ή προφητική έσχατολογία.  
Είναι ό μοναδικός αποδεκτός τύπος έσχατολογίας, και βασίζεται  
στη βιβλική έννοια της προφητείας, ή όποία τόσο στην Παλαιά  
όσο και στην Καινή Διαθήκη δέν προλέγει άπλως τά μέλλοντα να  
συμβούν, ούτε προαναγγέλλει τό μοιραίο, αλλά θέτει τους ανθρώ-  
πους πρό των εύθυνών τους, μπροστά στη δυνατότητα δύο έπιλο-  
γών προσωπικής και κοινωνικής συμπεριφοράς. Ο λαός του Θεού  
είναι έλεύθερος να επιλέξει, αλλά ό όρθων/προφήτης πάντοτε τους  
πληροφορούσε για τις συνέπειες.

#### 4. Η ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ ΣΤΟ ΑΥΘΕΝΤΙΚΟ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟ ΟΡΑΜΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Με εξαίρεση όρισμένες από τις λεγόμενες εκκλησιαστικές κοινό-  
τητες της διασποράς (για την ακρίβεια εκκλησίες της «Δυτικής»  
Ορθοδοξίας), καθώς και διάφορες Ορθόδοξες ιεραποστολικές κοι-  
νότητες οι όποιες αναπτύχθηκαν τελευταία, ή νεώτερη Ορθοδο-  
ξία βρίσκεται έγκλωβισμένη σε μία εξααιρετικά παράδοξη και συ-  
νάμα δύσκολη κατάσταση. Σχεδόν νομοτελειακά, οι λεγόμενες «μη-  
τροπολιτικές» ή «μητέρες» εκκλησίες βρίσκονται μεταξύ δύο πό-  
λων, έντελως αντίθετων ή τουλάχιστον άσχετων μεταξύ τους. Άπ'  
τη μία μεριά τά ιδεώδη του ύστερου ή συχαστικού κινήματος –άσφα-  
λώς βέβαια έρμηνευμένα και εφαρμοσμένα όχι με αυθεντικό τρό-  
πο– έδωσαν άφορμή στη δημιουργία μιας άτομοκεντρικής κατα-  
νόησης της σωτηρίας, ή όποία μονομερώς και άκροθιγώς μόνο λαμ-  
βάνει υπόψη της την Ιστορία και την ιστορική εξέλιξη. Άπ' την  
άλλη, βλέπουμε να ιδεολογικοποιείται –άλλα και να εφαρμόζε-

ται– μια έντελως κοσμική ή εκκοσμικευμένη προσέγγιση της ιστο-  
ρικής εξέλιξης. Όπως ακριβώς τό μοντέλο της δαυιτικής βασιλείας  
στον ύστερο Ιουδαϊσμό, αλλά και τό σύγχρονο σιωνισμό, ύποσχία-  
σε τό αυθεντικό προφητικό κήρυγμα και τό όραμα της περιπλά-  
νησης στην έρημο του λαού του Θεού, έτσι και στις περισσότερες  
σύγχρονες Ορθόδοξες αυτοκέφαλες εκκλησίες ή περιφέρη «βυ-  
ζαντινή σύνθεση» (για την όποία τόση μελάνη έχει χυθεί, ένθεν  
κάκειθεν, για τις σχέσεις Εκκλησίας – πολιτείας) παραμένει –στις  
περισσότερες μάλιστα περιπτώσεις με λανθασμένη εφαρμογή και  
προσδοκίες– τό μοναδικό αποδεκτό όραμα κοινωνικής ένσωμά-  
τωσης και κοινωνικής δράσεως.

Δέν άποτελεί, ως εκ τούτου, έκπληξη τό γεγονός ότι στη σύγ-  
χρονη Ορθοδοξία έχει εκλείψει παντελώς ή δημιουργική διαλεκτι-  
κή σχέση και ένταση μεταξύ Ιστορίας και έσχατολογίας. Κανείς,  
μά κανείς, δέν κηρύσσει από άμβωνος, αλλά και από τά άλλα fora  
την πραγματικότητα της έγκαινιασθείσης Βασιλείας. Ακόμη και  
ή σύγχρονη ναοδομία σπάνια εκφράζει την αντίληψη ένός και-  
νούργιου κόσμου, και στην ουσία μιμείται αλλά με καρικατού-  
ρες τά παραδοσιακά κτήρια, τά όποία τουλάχιστον είχαν συγκε-  
κρίμενο όραμα. Μόνο στην Ορθόδοξη εύχαριστιακή λειτουργία  
άπέμεινε κάτι που να μας θυμίζει πώς όταν «αναφέρουμε» την «εύ-  
χαριστία» μας στο δημιουργό και προσφέρουμε τη «λογική λα-  
τρεία», όλα αυτά τά προσφέρουμε «ύπέρ της του κόσμου ζωής»,  
«ύπέρ της οικουμένης», «μνησμένοι» όχι μόνον παρελθόντων γε-  
γονότων της θείας οικονομίας, αλλά και της έσχατολογικής πραγ-  
ματικότητας *par excellence*: «της δευτέρας και ένδόξου πάλιν πα-  
ρουσίας». <sup>18</sup> Ός εκ τούτου, μόνον όσες Ορθόδοξες κοινότητες  
έχουν περάσει από τη διαδικασία κάποιας λειτουργικής (και για  
την ακρίβεια εύχαριστιακής) αναγέννησης είναι σε θέση να έλπίζουν  
στην εκ νέου ανακάλυψη της αυθεντικής κατανόησης της έσχα-  
τολογίας, που άποτελεί –για να μην ξεχνιόμαστε– τό μοναδικό «λό-  
γον της έν ήμιν έλπίδος». Οι ύπόλοιπες «τύποις» μόνον αποκαλού-  
μενες Ορθόδοξες κοινότητες θά συνεχίσουν άδιέξοδα να αντιμε-  
τωπίζουν τις σύγχρονες προκλήσεις της παγκοσμιοποίησης και της  
επιβολής βίαια και έκλεκτικά των «δυτικών αξιών», είτε με καθα-  
ρά εκκοσμικευμένα μέσα, είτε ύποχωρώντας στο όπιο του ένδοξου

18. Πρβλ. ύπ. 2 πιο πάνω.

παρελθόντος της Ὁρθοδοξίας καὶ τῶν παρωχημένων μοντέλων κοινωνικῆς συμβίωσης, παραμένοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ εὐάλωτες καὶ διολισθαίνοντας στὴν καλύτερη περίπτωση στὴν ἀδιέξοδη λύση τῆς παραδοσιαρχίας καὶ στὴ χειρότερη σὲ ἕναν ἀντι-οικουμενικό, ἐθνικιστικό καὶ ἀδιάλλακτο φανατισμό, στοιχεῖα ξένα πρὸς τὸ Ὁρθόδοξο ἔθος.

Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο πολλοὶ ἀπὸ μᾶς ἐπιζητοῦμε καὶ ἐμμένουμε στὴ σύνθεση ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς πνευματικότητας, εὐελπιστοῦντες ὅτι ἡ ἀύθεντικὴ «καθολικότητα» τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ὀρθᾶ ἰσχυριζόταν ὁ μακαριστὸς π. Γ. Φλωρόφσκυ, πρέπει νὰ περιλαμβάνει (ὄχι βέβαια ἀπὸ ἀποψη ἐκκλησιολογίας, ἀλλὰ ἀπὸ ἀποψη πνευματικότητας) τόσο τὴν Ἀνατολὴ ὅσο καὶ τὴ Δύση. Μόνον μὴ δυναμικὴ συνάντηση τῶν δύο αὐτῶν παραδόσεων εἶναι σὲ θέση σὲ εὐρεία πρακτικὴ κλίμακα νὰ ἐμπλουτίσει καὶ τίς δύο. Ἡ λύση τοῦ προβλήματος ποὺ θέσαμε στὴν ἀρχὴ τῆς ἔντασης δηλαδὴ Ἱστορίας – ἐσχάτων, ἴσως βοηθήσει στὴν ἐπανακάλυψη τῆς ἀύθεντικῆς ἐσχατολογίας στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ἄν ἡ δυτικὴ θεολογία τονίζει ὑπὲρ τὸ δέον τὴν ἱστορικὴ διάσταση τόσο στὴ στοχαστικὴ θεολογία, ὅσο καὶ στὴν ἠθικὴ καὶ κυρίως στὴν ἐκκλησιολογία, αὐτὸ ἀποτελεῖ μὴ διαρκὴ ὑπόμνηση τῆς εὐθύνης τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὸν κόσμον. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία, ἀκόμη καὶ ὅταν μὲ τὸν ἀποκλειστικό σχεδὸν προσανατολισμὸ πρὸς τὰ οὐράνια δείχνει νὰ ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ ἴσως ἐκκλησιαστικὴ ὄντοτητα ποὺ θυμίζει τὴν ἐσχατολογικὴ διάσταση τοῦ χριστιανισμοῦ.

ΝΙΚΟΣ ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ

## ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

**Μ**ΕΤΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΡΡΕΪΣΗ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΙΣΜΟΥ ΣΤΗ ΔΥΣΗ, ΝΕΩΤΕΡΟΙ βιβλικὸι θεολόγοι τοῦ περασμένου αἰώνα, κυρίως τοῦ Προτεσταντισμοῦ, ἀνακάλυψαν τὸν ἐσχατολογικό, δυναμικό καὶ ἱστορικό παράγοντα τῆς βιβλικῆς ἀποκάλυψης.

Ἡ πατερικὴ ὁμως θεολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας δὲν παγιεῦτηκε στὴ μονομέρεια τῶν σύγχρονων βιβλικῶν θεολόγων τῆς Δύσης. Οἱ θεολόγοι πατέρες, σχεδὸν σὸ σύνολό τους, ἔχοντας ἀφομοιώσει κατὰ ἕνα ρωμαλέο τρόπο τὴ βιβλικὴ διδασκαλία γιὰ τὸ Θεὸ ὡς ἀπρόσιτο κατὰ πάντα, καὶ συνάμα προσεγγιζόμενο μέσω τῆς κατερχόμενης δόξας του στὴν κτίση καὶ στὴν ἱστορία, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος τόνισαν τὸ ἀκατάληπτον τῆς θεότητος καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο τὴ δοξαστικὴ, φωτιστικὴ, ἁγιαστικὴ καὶ θεωτικὴ ἐνέργειά της στὴν κτίση, στὴν Ἱστορία καὶ στὰ ἐκκλησιαστικὰ δρώμενα. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ τονισμὸς τοῦ ἀκατάληπτου σημαίνει ρητῶς ἀπαγόρευση ἀναγωγῆς σὲ σφαίρες ἀφηρημένης μεταφυσικῆς, καὶ συνάμα ἐπιβάλλει τὸ δέσιμο φύσης καὶ ὑπερφύσης, φυσικῆς καὶ μεταφυσικῆς, αἰσθητῶν καὶ νοητῶν, Ἱστορίας καὶ αἰωνιότητος. Ἐπομένως, ἡ ἐσχατολογία στὴν Ἱστορία, ὡς διδασχὴ καὶ πράξη, ἀπέκτησε ἕναν ἄλλο χαρακτήρα ἀπὸ ὃ,τι ἐπισημαίνουν μονομερῶς οἱ σύγχρονοι βιβλικὸι θεολόγοι. Μολονότι οἱ πατέρες ζοῦν καὶ κινοῦνται σ' ἕνα περιβάλλον χωρὶς καμιά φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, μὲ ἀντιλήψεις γιὰ ἕνα κλειστό, μυθικό καὶ αἰώνιο (ἀριστοτελικό) σύμπαν, σπάζουν τὸν κύκλο καὶ μέσα στὸν πολιτισμὸ ἐπισημαίνουν μὴ ἀπαυστη καὶ ὠδίνουσα πορεία τῆς κτίσης καὶ τῆς Ἱστορίας. Πέρα ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δρώμενα ἐδῶ, αὐτονοήτως, θά περιοριστῶ σὲ ἄκρως ἐνδεικτικὲς παραπομπές. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης μᾶς λέγει ὅτι ἡ



κτιστή πραγματικότητα «αεί κτίζεται», και ότι η ζωή στην κίνηση ενός κύκλου είναι γνώρισμα της «ασέβειας», ενώ η «εὐθεία» πορεία είναι η δυναμική ανακαίνιση, πού χαρίζει ο Θεός, με τό βλέμμα στραμμένο στό φῶς τῆς «ὄγδοης ἡμέρας». <sup>1</sup> Ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης ρητῶς ἀποφαίνεται ὅτι «τά ἱερώτατα σύμβολα ἀγιάζουσιν τόν ὅλον ἄνθρωπον καί ἱερουργοῦσιν τήν ὀλικήν αὐτοῦ σωτηρίαν». <sup>2</sup>

Ἀρχετοί θεολόγοι, δυτικοευρωπαῖοι καταρχήν καί ἀκολουθῶς Ἕλληνες, ἰσχυρίζονται ὅτι ἡ βιβλική θεολογία ἀνακάλυψε τόν ἐσχατολογικό καί δυναμικό παράγοντα τῆς Ἱστορίας στό περιεχόμενο τῶν βιβλίων τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἐνῶ ἡ θεολογία τῶν πατέρων, κατ' αὐτούς πάντοτε, εἶναι στατική, ἀντιστορική καί πλατωνίζουσα! Βέβαια, ὁ ἰσχυρισμός αὐτός διατυπώνεται χωρίς καμιά βασική τεκμηρίωση. Καί ἐνῶ περί τά βιβλικά κείμενα οἱ ἐν λόγῳ θεολόγοι «διυλίζουν τόν κῶνωπα», ἐνίοτε μάλιστα καί στό ἔπακρο, περί τῆς πατερικῆς θεολογίας ἀποφαίνονται γενικῶς. Ὡστόσο συμβαίνει τό ἐντελῶς ἀντίθετο. Ξέρουμε ὅτι τά νεότερα πανεπιστήμια τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ὅπου γῆς, ἐκφράζουν ἡ ἐξυπηρετοῦν τά ὑπάρχοντα στό περιβάλλον τους κοινωνικά καί πολιτιστικά στοιχεῖα. Ἐτοι ἐνώπιον μᾶς φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας, πού τονίζει στό ἔπακρο τόν τεχνολογικό καί τόν τεχνοκρατικό παράγοντα μᾶς δυναμικῆς ἐξέλιξης, οἱ βιβλικοί θεολόγοι, κυρίως προτεστάντες, ἀνέσυραν, ἐπιτυχῶς καί ὀρθῶς βέβαια, ἀπό τά βιβλικά κείμενα μονάχα τόν ἐσχατολογικό καί δυναμικό παράγοντα τῆς Ἱστορίας, ἐξυπηρετώντας συνειδητά ἡ ἀσύνειδα, ἀλλ' ἐξάπαντος μέ τό γάντι, κυρίως τόν οἰκονομικό δυναμισμό τοῦ καπιταλισμοῦ. Μέ ἄλλα λόγια, ἔχει συμβεῖ κάτι παραπλήσιο μέ αὐτό πού ἔχει ἐπισημάνει ὁ κοινωνιολόγος Max Weber σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τοῦ καπιταλισμοῦ τή γένεση. Περιώνυμη εἶχε καταστῆ ἡ ρήση Ruf=Beruf, δηλαδή ἡ κλήση πρὸς σωτηρία ἐξισώνεται μέ τό ἐπάγγελμα. Ἐτοι ἡ βιβλική θεολογία, ἀνεξάρτητα ἀπό τήν πολὺ σπουδαία συμβολή τῆς στήν ἐρμηνεία τῆς Ἱστορίας τῆς θείας οἰκονομίας, ἔχει ἐπιβάλλει μιά θεολογία ἀκοσμική, ξεχνώντας καί θέτοντας τήν κτίση στό περιδῶριον.

1. P.G. 44, 855 D· 552 AB.

2. P.G. 3, 565 C.

Ἐσφαλμένη εἶναι λοιπόν ἡ ἀποψη σύγχρονων θεολόγων, ἐρευνητῶν τῆς βιβλικῆς Ἱστορίας καί γραμματείας, ὅτι τά γεγονότα καί τά κείμενα τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἶναι διαποτισμένα ἀπό τό δυναμικό ἐσχατολογικό πνεῦμα, ἐνῶ ἡ ἐκκλησιαστική μετέπειτα παράδοση εἶναι στατική καί ἐν πολλοῖς ἐξελληνισμένη. Ἡ ἐκκλησιαστική παράδοση διαφύλαξε μέ νύχια καί δόντια τά βιβλικά κείμενα, μόνο καί μόνο γιατί περιγράφουν τά σωτηριώδη γεγονότα τῆς θείας οἰκονομίας, τά ὅποια συνεχίζει νά ζεῖ ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία. Τό πῶς θαυμαστό γεγονός εἶναι ἡ προσαρμοστικότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς σέ μύρια ὅσα ἱστορικά δεδομένα. Ὑπῆρξε μιά δημιουργική, πρωτότυπη καί ζωντανή προσαρμογή, ἐπειδή ὑπῆρχε ἐκκλησιαστική ζωή πάντοτε, νομοτελειακά, τά ζωντανά πράγματα προσαρμόζονται. Ἀλλιῶτικα ἡ ἐκκλησιαστική ζωή θά 'ταν ἀπλῶς ἐπανάληψη τῶν βιβλικῶν κειμένων! Καί τότε, σέ μιά τέτοια ἐπανάληψη, δέν θά ὑπῆρχε καμιά ἐσχατολογία. Μιά τέτοια ἐπανάληψη ἐπιδιώκουν ὅσοι κάνουν λόγο γιά ἐσχατολογική καθαρότητα τῶν πρώτων χριστιανικῶν χρόνων καί ἐπιστροφή σ' αὐτήν! Πέρα ἀπό τήν καθαρῆ οὐτοπικότητα μᾶς τέτοιας ἀντίληψης, ὑπάρχει καί ὁ ἀκρωτηριασμός τῆς βιβλικῆς Ἱστορίας. Βιβλικά γεγονότα καί ἐκκλησιαστική παράδοση ἀνήκουν σέ μιά συνεχή ἱστορική διαδρομή, ὅπου παρούσα δέν εἶναι μονάχα ἡ Ἱστορία, ἀλλά ὀλάκερη ἡ συμπαντική πραγματικότητα. Κτίση, Ἱστορία, ἄνθρωπος καί κοινωνία συνθέτουν τή βιβλική καί τήν ἐκκλησιαστική πραγματικότητα. Ὁ ἀναμενόμενος καινούργιος κόσμος τῆς ἀγιότητας εἶναι αὐτός πού ἀγκαλιάζει ὅλες τίς παραπάνω διαστάσεις. Ἡ συνεχῆς κατάπειψη τῶν ἀγιοπνευματικῶν ἐνεργειῶν σημαίνει δεσμό πρώτων καί ἐσχάτων. Καί ὅλες οἱ θεωρίες περί στατικότητας καί ἄλλων παρομοίων φανταστικῶν ἐπιστημονικῶν ὑποθέσεων ἀποτελοῦν ἐξάπαντος κωμικοτραγικές καρικατούρες!

Τούτη ἡ σχέση πρωτολογίας καί ἐσχατολογίας δέν γίνεται μέ τήν ἱστοριοφιλολογική ἀνακάλυψη τάσεων καί στοιχείων σέ ἀγιογραφικά ἢ ἄλλα κείμενα τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης. Οἱ σημερινοί ἀκαδημαϊκοί θεολόγοι, σέ Ἀνατολή καί Δύση, φοβᾶμαι ὅτι δέν ἔχουν συνειδητοποιήσει ὅτι ὅλα τά γραπτά μνημεῖα, εἴτε Ἁγία Γραφή εἴτε Ἀπόκρυφα εἴτε φιλολογικά ἔργα εἴτε εἶδη τέχνης κ.λπ. ἀποτελοῦν Ὑπομνήματα μᾶς Ἱστορίας —τῆς θείας οἰκονομίας

ή της σωτηρίας— πού πορεύεται από τη δημιουργία του κόσμου, την κοινότητα του περιούσιου λαού (περιούσιος και έκλεκτος λαός θεολογικά σημαίνει εκλογή και βαριά αποστολή, και όχι εύνοια· τούτο δέν είναι εύκολονόητο μέσα στην κοινότητα, έξου και ή ποι- κιλία των αγώνων και τάσεων), τούς πολιτισμούς όλων των λαών, την Έκκλησία του Παρακλητήτου, τούς συνεχείς αγώνες πρός τίς ιστορικές κακοήθειες κ.λπ., σέ μιά έσχατολογική ολοκλήρωση, πού έξάπαντος περνάει μέσω της κτίσης και της Ιστορίας. Έπο- μένως, ή αποκάλυψη προηγείται ως Ιστορία, ως γεγονότα δραμα- τικά, αντιφατικά και τραγικά, ως πτώσεις και θρίαμβοι. Και ό τρό- πος ζωής παράγει τά Υπομνήματα. Οι άγιοι πατέρες της Έκκλη- σίας πολύ σωστά δέν επαναλάμβαναν κάποια βιβλία της Άγίας Γραφής, αλλά μέ άκρα ευλάβεια τά έρμίνευαν ως κομμάτι της Ιστο- ρίας της θείας οικονομίας και συνέχιζαν τόν ίδιο Ιστορικό ρόλο πού είχαν διαδραματίσει οι προκάτοχοί τους. Τούτη ή Ιστορία, λοι- πόν, έχοντας τίς ρίζες της στά πρώτα, συνεχίζεται, θέλουμε δέν θέλουμε, πρός τά έσχατα. Γι' αυτό ή εκκλησιαστική ζωή είναι συ- νεχής και έσχατολογική.

#### ΠΡΩΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ. ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟΤΟΠΙΑ

Όταν γίνεται λόγος γιά τά πρώτα, κατ' αναπότρεπτη συνέπεια προ- βάλλουν τά έσχατα. Σ' έναν κλειστό κόσμο ή βιβλική και πατερι- κή θεολογία μοιάζει νά 'ναι έκρηκτική δύναμη, πού γυρεύει νά σπά- σει όριοθετημένα περιγράμματα. Αύθυπόστατος και δημιουργικός ό Θεός, όρατός και άόρατος, μένει κύριος και κυρίαρχος στό διη- νεκές· ή κτίση και ό άνθρωπος παλεύουν και άλλοιούνται πότε επί τό χειρότερο χωρίς έλπίδα, και πότε επί τό καλύτερο μέ πολ- λή έλπίδα. Πρωτολογία, πρώτες ρίζες του κόσμου και της ζωής δέν νοούνται στατικά χωρίς την έλπίδα μιας ανακαίνισης, πού άκο- λουθεί ύστερα από μιά βίαιη καταστροφική αλλαγή. Κτίση, Ιστο- ρία και ανθρώπινη ζωή τρέφονται από πρωταρχικές ρίζες, και συ- νάμα άνοίγει γι' αυτές ένα μέλλον πάντοτε δραματικό. Πρωτολο- γία και έσχατολογία πάνε μαζί· γένεση, πάθη μύρια όσα και ανα- μονή της δοξασμένης ζωής, αυτό είναι τό Α και τό Ω της βιβλικής και πατερικής θεολογίας. Δέν νοείται δημιουργία στατική, ενώ ό κόσμος τριγύρω, της έπιστήμης, της φιλοσοφίας και της καθημερι-

νότητας, φαντάζει πάντοτε δύσκαμπτος, περιορισμένος, στατικός και φυλακισμένος. Άλλά στην κτίση και την Ιστορία διαχέονται οι ενέργειες του άπρόσιτου και προσεγγιζόμενου Θεού.

Υπάρχει συνεχής άναμονή σέ κάθε έλευση των άγιοπνευματι- κών ενεργειών μέσω των δρωμένων της εκκλησιαστικής ζωής· τού- τη ή έλευση έγγυάται καινή γη και καινό ούρανό, ανακεφαλαίωση στις διαστάσεις της αγαθοτοπίας. Τό κατ' εικόνα και τό καθ' όμοίω- σιν δέν περατώνονται μήτε κυκλικά μήτε εϋθυγραμμισμένα, για- τί πορεύονται έκρηκτικά και δημιουργικά στό περιρρέον κλίμα των άγιοπνευματικών ενεργειών. Τά άναμενόμενα κατοπινά γε- γονότα πάντοτε είναι ή πρόοδος των πρώτων και των έσχάτων. Η εκκλησιαστική παράδοση διαρκώς επιμένει στόν τονισμό ενός μελ- λοντικού αγαθού, πού χάθηκε πρόωρα και μέλλει νά τελειωθεί σέ μελλοντική πορεία στους κόλπους του Ζωντανού Θεού, πού στέλνει συνεχώς τίς ενέργειές του στά δρώμενα της Έκκλησίας. Δέν υπάρχει μήτε ύπαινιγμός γιά μιά έπιστροφή σ' ένα χαμένο πα- ράδεισο του παρελθόντος. Καταρρίπτεται κάθε παλιά μυθική αντί- ληψη και προβάλλεται ό μύθος ενός μελλοντικού αγαθού, ενός δει- κού τόπου της ανακεφαλαίωσης και της αγαθοτοπίας. Κοντολογίς, άφου γίνεται λόγος γιά καθ' όμοίωσιν Θεού πορεία, γιά τελείωση και εξέλιξη των κτισμάτων, ή έσχατολογική φορά βρίσκεται στά σπλάχνα της δημιουργίας. Και φυσικά, ή έσχατολογία δέν άνα- καλύφθηκε τόν είκοστό αιώνα!

Κτίση και Ιστορία νοούνται δυναμικά και έξελικτικά· στη δυ- ναμική και έξελικτική κίνηση διακρατούνται από τό μοναδικό κέντρο, πού είναι ό άσαρκος και σαρκωμένος Λόγος. Έκρηκτικά ενεργειακό τούτο τό κέντρο συνάζει όλα τά θραύσματα των εκ- του μη όντος κτισμάτων και τά κατευθύνει στά άπειρα βάθη της θεότητας. Έτσι κατανοεί κανείς ότι ό Χριστός την όλη πορεία της νοητής και αισθητής κτίσης, και μέ τό έπεισόδιο της πτώσης, ανα- κεφαλαιώνει στό δικό του κέντρο, στην κοινωρία του σώματος του και πρός την κατεύθυνση της άπειρης κίνησης. Σ' αυτή την ανακεφαλαίωση, πού μόνο κινητικά και έσχατολογικά νοείται, εντάσσονται τά πάντα και τίποτα δέν μπορεί νά χαθεί από την κτίση και την Ιστορία. Μέ άλλα λόγια, ή οικουμενικότητα της απο- κάλυψης αποκτά σαφείς και άπέραντες διαστάσεις. Ρωγμές και πτώσεις σ' αυτή την πορεία αποκαθίστανται μέσα στό περιρρέον κλίμα των θεραπευτικών ενεργειών του τριαδικού Θεού.

Ἐπειδή, λοιπόν, στήν πατερική θεολογία τῆς Ἀνατολῆς κυριάρχησε τοῦτο τό σχῆμα, γι' αὐτό καί διαμορφώθηκε ἡ θεολογοῦμενη ἀποψη γιά τήν ἀποκατάσταση τῶν πάντων. Ὁ Ὁριγένης καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, κινούμενοι στίς θεολογικές προϋποθέσεις τῆς παράδοσης, ἀποφαίνονται ὅτι τό πῦρ τῆς κολάσεως εἶναι καθάρσιο καί ἰαματικό. Ἐπομένως, κατά τήν ἀντιμυνηχαιστική ἄλλωστε πολεμική τῆς θεολογίας, τό κακό παύει νά ἐκδηλώνεται ὡς διάβρωση τῶν ὄντων κατά τήν παράταση τῶν αἰώνων. Ὁ Μάξιμος Ὁμολογητής ἔκανε λόγο γιά ἀποκατάσταση εἰς τό ἀρχαῖον, ἡ ὁποία δείχνει ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἀνάτιος τῶν ἁμαρτιῶν. Μέ τήν ἀποκατάσταση θά σβήσουν οἱ μνημεις τῆς κακίας. Ὅμως ἡ ἀποκατάσταση αὐτή δέν σημαίνει καί μέθεξη στίς θεῖες ἐνέργειες, στή θεία ἀγαθότητα.<sup>3</sup> Δέν προξενεῖ, λοιπόν, ἐκπληξη τό γεγονός ὅτι, σύμφωνα μέ τίς θεολογικές προϋποθέσεις πού ἔχουν ἐπισημανθεῖ, στήν Ἀνατολική Ἐκκλησία δέν μπόρεσε νά παρεμφερῆσει ὁ ἀπόλυτος προορισμός, ἐνῶ στή Δύση, τόσο στό Ρωμαιοκαθολικισμό, ὅσο καί στόν Προτεσταντισμό, βρῆκε γόνιμη κοίτη. Καί τοῦτο ἐξηγεῖται ἀπό τίς διαφορετικές θεολογικές προϋποθέσεις, πού εὐθυστραμίζονται στό νομικό καί δικαϊκό σχῆμα.

Ἡ ἀνακεφαλαίωση τῶν πάντων ἐν Χριστῷ σημαίνει ὅτι οἱ κτιστές διαστάσεις ὀλάκερης τῆς δημιουργίας περιέχονται στή βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Κυρίαρχη εἶναι ἡ ἀγαθοτοπία, καί δευτερεύουσες οἱ κτι-

στές διαστάσεις τῆς δημιουργίας. Ἡ συμπαντική πραγματικότητα πλέει καί βυθίζεται σ' αὐτή τήν ἀγαθοτοπία, ἀπό τήν ὁποία ρυθμίζεται κάθε κίνηση, πτώση καί πρόοδος. Ὡστόσο σέ σχέση μέ τό κέντρο, δηλαδή μέ τό σαρκωμένο πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου, βρίσκεται ὁ ἄνθρωπος, καί ἔτσι καί αὐτός εἰσέρχεται στό κέντρο τῆς συμπαντικῆς πραγματικότητος, στήν ἴδια τήν κοινωνία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Γι' αὐτό ἡ ἐξελικτική πρόοδος τοῦ ἀνθρώπου, καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ, δέν μπορεῖ νά 'ναι ἡ εὐδαιμονία, ὅπως τῆ θέλει στό συμπληρωματικό κεφάλαιο 93 τῆς Σούμμιαις ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης, ἀλλά ἡ τελείωση ὡς μετοχή στό κάλλος καί στήν ἐκλάμπρυνση τῆς θείας δόξας. Κι ἂν λέγεται καμιά φορά χαρά, τρυφή κ.λπ. τοῦτο σημαίνει τελείωση, μέθεξη καί ὁμοίωση Θεοῦ, ὡς γνώση, θεωρία, ὄραση, συνεργασία καί συνδημιουργία. Ἡ ἀθανασία, ὅπως εἰπώθηκε κιόλας, δέν εἶναι ἀπλῶς μιᾶ ἐπιβίωση, ἀλλά αὐτό τό αἰσθητικό καί ἄκρως καλλιτεχνικό σμίλημα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου στήν κοινωνία τοῦ ἐν Χριστῷ σώματος. Νά μή λησιμονοῦμε ἐπίσης τίς θεολογικές προϋποθέσεις τῆς παράδοσης, πού μᾶς λένε ὅτι ποτέ τά ἐκ τοῦ μή ὄντος κτίσματα δέν ἀποβάλλουν τίς ιδιότητες τῆς κτιστότητας. Στήν τελική φάση τῆς πορείας τους, ἀνακεφαλαιωμένα στήν κονίστρα τῆς ἀγαθοτοπίας, δέν διαβρῶνονται μηδενιστικά, ἀλλά διαρκῶς ὑπερβαίνουν τίς μηδενιστικές τάσεις χάρις στίς θεωτικές ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἔνταση ὑπάρχει, ὅπως καί ἡ κίνηση, ἀλλά καί ἡ νίκη κατά τοῦ μηδενισμοῦ εἶναι συνεχῆς στάση στή θεία ἀγαθότητα. Καί ὅλα αὐτά βρίσκονται καθ' ὁδόν, ἐν πορείᾳ, μέ ἄλλα λόγια, νοοῦνται ἐσχατολογικῶς, ἐπειδή ἐρμηνεύονται πρωτολογικῶς. Στήν πρωτολογία βρίσκονται οἱ ρίζες τῆς ἐσχατολογίας.

Ἡ ἐσχατολογία λοιπόν δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά ἡ ἀκατάπανστη πορεία τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας γιά τήν τελείωση. Μέ ἄλλα λόγια, ἐσχατολογία δέν εἶναι μόνο τό τέλος, ἀλλά καί ἡ ἀρχή. Ἡ ἐσχατολογία δηλαδή εἶναι συνάμα καί πρωτολογία. Ἀπό τά πρῶτα ἀρχίζει τό ξεκίνημα γιά τά ἐσχάτα, καί ἀπό τά ἐσχάτα κατανοοῦμε τά πρῶτα. Γι' αὐτό καί ἡ ἐσχατολογία δέν ἀποτελεῖ τό τελευταῖο κεφάλαιο ἡ τήν τελευταία παράγραφο τῆς δογματικῆς καί Συμβολικῆς Θεολογίας. Ἀπεναντίας αὐτό συμβαίνει στά σχολαστικά ἐγχειρίδια, ὅπου τελικά ἐξετάζεται ἡ μετὰ θάνατο τοῦ κάθε ἀνθρώπου μερική κρίση, καί τό γεγονός τῆς τελικῆς κρίσης κατά τῆ Δευτέρα Παρουσία. Ἀλλά, καθῶς ἔχουμε ἤδη ὑποστη-

3. Ὁριγένης, *Κατά Κέλσον*, 5, 15 P.G. 11, 1204A. *Περί ἀρχῶν*, 2,10,8. Βλ. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, τόμος E' Leipzig 1913, σελ. 182-183. Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως*, P.G. 46, 100A. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πενόσεις καί ἀποκρίσεις καί ἐρωτήσεις*, P.G. 90, 796 AC: «Τρεῖς ἀποκαταστάσεις οἶδεν ἡ Ἐκκλησία. Μίαν μὲν, τήν ἐκάστου κατά τόν τῆς ἀρετῆς λόγον· ἐν ἡ ἀποκαθίσταται τόν ἐπ' αὐτῷ λόγον τῆς ἀρετῆς ἐκπληρώσας. Δευτέραν δέ, τήν τῆς ὅλης φύσεως ἐν τῇ ἀναστάσει. Τρίτην δέ, ἡ καί μάλιστα κατακέχρηται ἐν τοῖς ἑαυτοῦ λόγους ὁ Νύσσης Γρηγόριος, ἔστιν αὕτη, ἡ τῶν ψυχικῶν δυνάμεων τῇ ἁμαρτία ὑποπεσοῦσόν, εἰς ὅπερ ἐκτίσθησαν πάλιν ἀποκαταστάσιν. Δεῖ γάρ, ὡσπερ τήν ὅλην φύσιν ἐν τῇ ἀναστάσει τῆς σαρκός ἀφθαρσίαν χρόνῳ ἐπιζομένην ἀπολαβεῖν· οὕτω καί τὰς παρατραπίσας τῆς ψυχῆς δυνάμεις, τῇ παρατάσει τῶν αἰώνων ἀποβαλεῖν τὰς ἐντεθείσας αὐτῇ τῆς κακίας μνημεις· καί περῆσσαν τούς πάντας αἰῶνας, καί μὴ εὐρίσκουσιν στάσιν, εἰς τόν Θεόν ἔλθειν τόν μὴ ἔχοντα πέρας. Καί οὕτως τῇ ἐπιγνώσει οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν ἀπολαβεῖν τὰς δυνάμεις, καί εἰς τό ἀρχαῖον ἀποκαταστήναι, καί δειχθῆναι τόν δημιουργόν ἀνάτιον τῆς ἁμαρτίας».

ρίξει,<sup>4</sup> ή έσχατολογία, όπως ή κοσμολογία και ή ανθρωπολογία, έντάσσεται οργανικά στή θεολογία και στήν οικονομία, όποτε και στά τρία κεφάλαια της δογματικής, Θεολογία, Χριστολογία και Έκκλησιολογία, έχει τήν κεντρική της θέση. Γιατί, όπως σημειώθηκε κιόλας, πρωτολογία και έσχατολογία έναρμονίζονται, συνεκδηλώνονται και έπομένως συνεξετάζονται.

#### ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

Αυτό αποδεικνύεται και από τό γεγονός ότι ή επί γης στρατευομένη Έκκλησία, ενώ τελεσιουργεί τό απολυτρωτικό δράμα, ταυτόχρονα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη μέ τήν Έκκλησία τών «πρωτοτόκων», μέ εκείνη τήν κοινωνία δηλαδή ή όποία είναι στό σύνολό της ή εικόνα της τριαδικής κοινωνίας. Αυτό συμβαίνει διότι ή στρατευομένη Έκκλησία, πού διενεργεί διά του άγ. Πνεύματος τό μυστήριο της μεταμορφώσεως του κόσμου, είναι συνάμια και θριαμβεύουσα, ως σώμα Χριστού. "Όπως δέν ύφίσταται κατ' άρχήν διαχωρισμός μεταξύ φυσικής και μεταφυσικής διαστάσεως, έτσι στρατευομένη και θριαμβεύουσα (έσχατολογικά) Έκκλησία είναι ένα και τό αυτό. Η στρατευομένη άν δέν ταυτίζεται, ως προς τό πνευματικό βάθος, μέ τή θριαμβεύουσα, τότε μέ ποιό τρόπο αποδιώχνει τό δαιμονικό στοιχείο από τόν κόσμο; Τό δέ πνευματικό βάθος, έν προκειμένω, είναι ή ύποδομή της ιστορικής Έκκλησίας, και αυτό τό βάθος είναι πού ενεργεί τό μυστήριο της σωτηρίας. Βέβαια ό θρίαμβος της ιστορικής Έκκλησίας έχει έσχατολογικό χαρακτήρα, ως πορεία προς τή νίκη και ως ανά πάσα στιγμή πρόγευση της δόξας του Θεού μέ πίστη και έλπίδα. Άλλά και ή Έκκλησία τών «πρωτοτόκων» πού έχει τά κοιμηθέντα μέλη της ιστορικής Έκκλησίας, δηλαδή τούς άγιους και τούς μάρτυρες της, βρίσκεται έν άναμονή του θριάμβου<sup>5</sup> και της τελικής πορείας προς τήν «άληστον» γνώση του μυστηρίου της τριαδικής κοινωνίας. Λόγω, λοιπόν, της προαναφερθείσας ταυτότητας μεταξύ στρατευομένης και θριαμβευούσης Έκκλησίας, κάθε θεώρηση της ιστορικής

Έκκλησίας, από ούσιαστική σκοπιά, ισχύει και γιά τίς δύο, πού τεχνικά τίς διακρίνουμε μεταξύ τους.

Ό Κύριος συνέδεσε τήν έλευση της βασιλείας του Θεού μέ τήν «έν πνεύματι Θεού» εκδίωξη τών δαιμόνων.<sup>6</sup> Συνεπώς, ή εκδίωξη αυτή τών δαιμόνων είναι τό επαναλαμβανόμενο και έπιτελούμενο έργο της καθαιρέσεως του δαιμονικού στοιχείου, διά του άγ. Πνεύματος, στή ζωή της Έκκλησίας. Τό έργο αυτό συνδέεται ταυτόχρονα μέ τήν προοδευτική μεταμόρφωση και εκλάμπρυνση του κόσμου, γεγονός πού άποτελεί τήν καρδιά της εκκλησιαστικής ζωής. Σύμφωνα μέ τά άνωτέρω, ή εκδίωξη τών δαιμόνων από τόν Κύριο (του δαιμονικού στοιχείου του κόσμου, του καταστροφικού δηλαδή στοιχείου της ζωής) και ή μεταμόρφωσή του στό Θαβώρ άποτελούν άφ' ενός μέν τήν έσχατολογική πρόγευση της μέλλουσας δόξας, άφ' έτέρου δέ τήν άπαρχή της εκκλησιαστικής ζωής, πού οικοδομούν οι ένέργειες του άγ. Πνεύματος. Τά μέλη λοιπόν της Έκκλησίας προγεύονται τή δόξα της βασιλείας του Θεού και προετοιμάζουν τό δρόμο γιά τήν ολοκληρωτική επικράτησή της. Η βασιλεία του Θεού ταυτίζεται κατ' άρχήν μέ τό άπειρο και άκατάληπτο βάθος της τριαδικής κοινωνίας και κατά δεύτερο λόγο άποτελεί τήν παρουσία της στήν κοινωνία τών όντων. "Έτσι ή ιστορική Έκκλησία εργάζεται γιά τή βασιλεία αυτή και εισάγει προοδευτικά τά μέλη της στον τελικό θρίαμβο. Η Έκκλησία έπομένως δέν ταυτίζεται μέ τή βασιλεία του Θεού, αλλά τήν προαναγγέλλει και άποτελεί τή δυνατότητα μετοχής σ' αυτήν. Η βασιλεία του Θεού είναι μεγαλύτερη και ευρύτερη της Έκκλησίας.<sup>7</sup> "Έτσι μόνο ή Έκκλησία είναι δυνατό νά έρμηνευθεί όρθά, ως τό μοναδικό και περικαλλές δημιούργημα του Θεού. Μέ άλλα λόγια, ή κοινωνία της Έκκλησίας είναι ή δυνατότητα πού προσφέρεται μέ τή δημιουργία γιά μετοχή τών όντων στή βασιλεία του Θεού και ή παρουσία αυτής της βασιλείας στή ζωή τών τελειομένων όντων. Τό μυστήριο της βασιλείας του Θεού άντανακλάται στή ζωή της κοινωνίας τών όντων. "Έτσι, ύπ' αυτό τό πρίσμα, διαφαίνεται άφ' ενός μέν ό δυναμικός έσχατολογικός χαρακτήρας της επί γης Έκκλησίας, άφ' έτέρου δέ, μετά τήν τελική συντριβή

4. Βλ. Ν. Μαρτσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1985, σ. 41-42.

5. Άποκ., 6, 9-11.

6. Ματθ., 12, 28.

7. Πρβλ. Yves M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, σ. 111.

τοῦ κακοῦ, ἡ δυναμικὴ πορεία τῆς κοινωνίας τῶν ὄντων πρὸς τὴν τριαδικὴν κοινωνία. Ἡ κοινωνία αὐτὴ οὐδέποτε ταυτίζεται μὲ τὸ ἀπειρο βάθος τῆς τριαδικῆς κοινωνίας.

#### ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Τέτοιος δυναμικὸς ὄργασμός, ὡς συνεχῆς ἐκδίωξη καὶ συντριβὴ τοῦ δαιμονικοῦ στοιχείου, λείπει ἀπὸ τῆς θεολογίας τοῦ Αὐγουστίνου, ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ ταυτίζει Ἐκκλησία καὶ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ βέβαια δὲν ἰσχύει γιὰ σύνολη τὴ ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία, ἰδίως γιὰ τὴ σύγχρονη. Ἡ αὐγουστίνηια ὁμῶς θεολογία μὲ τὸ περιώνυμο κυρίως ἔργο *De Civitate Dei*, καὶ φυσικά καὶ ἡ μετέπειτα σχολαστικὴ, δὲν ἐρμήνευσε μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὴν πορεία τῆς δημιουργίας· ἀντὶ γιὰ τὴ μετοχὴ μπηχαν στο κέντρο τῆς θεώρησης ἢ δικαίωση, ἢ νομικὴ τακτοποίηση καὶ ἢ περιχαράκωση τῆς θείας δικαιοῦς τάξης. Κοινὰ στὰ ἄλλα λείπει καὶ ἡ ἄκτιστη ἐνέργεια τῆς θείας δόξας, ὅποτε λείπει εὐλόγως καὶ ἡ μετοχὴ. Ἡ ἀντιπαράθεση αὐτὴ γίνεται ἀπλῶς γιὰ νὰ καταλάβουμε τὴ διαφοροποίηση καὶ νὰ ἐρμηνεύσουμε σωστά τὴ δογματικὴ διδασκαλία πάνω σὲ τοῦτο τὸ σημεῖο τῆς ἐσχατολογικῆς τελείωσης τῶν πάντων. Ἡ δυτικὴ λοιπὸν θεολογία ἐπέμενε στὴν ταύτιση Ἐκκλησίας καὶ βασιλείας τοῦ Θεοῦ, κάτι πού ἦταν ἡ φυσικὴ συνέπεια τοῦ παραμερισμοῦ τῆς ἄκτιστης ἐνέργειας καὶ τῆς μετοχῆς σ' αὐτὴ ἀπὸ τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας.

Ὅσο κι ἂν οἱ παραπάνω προϋποθέσεις στὰ μάτια τῶν ἀνιδεῶν φαίνονται λεπτομερειαικὲς καὶ θεωρητικὲς, κατὰ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία ἀποτελοῦν τὸν ἄξονα τῆς σωτηριολογικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου· συνιστοῦν μιὰ διαφοροτικὴ κοσμολογία, δυναμικὴ καὶ ἐξελικτικὴ. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὡς ἄκτιστη δόξα, δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν κτίση· εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς πού φανερόνεται ὡς ἐνέργεια, ὡς τριαδικὸς πού ἐνεργεῖ. Ἡ Ἐκκλησία ὡς κτίση μετέχει καὶ δοξάζεται. Ἐτσι μονάχα ἡ θεολογία καὶ κατὰ βάση ἡ πράξη καὶ ἡ πρακτικὴ τῆς Ἐκκλησίας ἀπαλλάσσονται ἀπὸ τὸ βαρὺ φορτίο τῆς νομικῆς καταδυναστεύσεως, ὥστε νὰ μὴ γίνεται σύγχυση μεταξύ κτιστῆς πραγματικότητας καὶ μετοχῆς στὴν ἄκτιστη θεία δόξα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ ὀρθόδοξη θεολογία κάνει τὴ «φιλοσοφία» τῆς ἱστορίας καὶ ἀνοίγει τίς προοπτικὲς τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλ-

λοντος. Καὶ ἐντέλει κάτι τὸ ἄκρως σπουδαῖο, πού καὶ αὐτὸ φαίνεται ἀθέατο στὰ μάτια τῶν ἀνιδεῶν: μιὰ τέτοια θεώρηση ὄχι μονάχα δὲν μᾶς ξεκόβει ἀπὸ τὴν κτίση καὶ τὴν Ἱστορία, ἀλλὰ ἀπεναντίας μᾶς βάζει ὀλόκληρους σ' αὐτές τίς διαστάσεις. Καὶ τὸ ἀκόμα σπουδαιότερο: ὁ Χριστιανὸς θέλει (καὶ τὸ ἀπαιτεῖ ἄλλωστε) οἱ διαστάσεις αὐτές νὰ μεταμορφώνονται, νὰ φανερόνουν τὸν κρῖνο στράτευσης καὶ θριάμβου.

Ὁ Ν. Μπερδιάγιεφ ἐπισήμανε μὲ πολλὴ ὀξύτητα τὴν ὀλισθηρὴ αὐτὴ γραμμὴ τοῦ Αὐγουστίνου καὶ ὑποστήριξε ὅτι κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία ἔχασε τὴ διάσταση τοῦ βᾶθους καὶ τοῦ δημιουργικοῦ πνεύματος.<sup>8</sup> Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὀξύτητα μὲ τὴν ὁποία ὁ Μπερδιάγιεφ ἐπισήμανε τὸ γεγονός αὐτό, ἡ τυχὸν ταύτιση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μειώνει κατ' ἀρχὴν ἢ ἀντικειμενοποιεῖ τὴ δευτέρη, παρερμηνεύει δὲ τὴ ζωὴ τῆς πρώτης. Ἐτσι ἡ ἐπὶ γῆς Ἐκκλησία καθίσταται ἀπολιθωμένο καὶ νομικὸ καθίδρυμα, μὲ στατικὴ μορφή. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὴν ἀτυχή αὐτὴ θεωρία, καὶ δὲν μετέχει στὴ βασιλεία, ἀλλὰ οὔτε καὶ καθίσταται προοδευτικὰ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Αὐτό, ἐκτὸς τοῦ ὅτι ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας τὸ δυναμικὸ γίνεσθαι, τὴν περιορίζει ἐπίσης σὲ κλειστὰ περιγράμματα. Ἐτσι μετατρέπεται σὲ ἱεροκρατικὸ καθίδρυμα, πού τείνει νὰ προσλάβει ἐγκοσμοκρατικὸ χαρακτῆρα. Ἀντίθετα, ἡ ἀποψη ὅτι ἡ Ἐκκλησία φέρει τὴ βασιλεία καὶ ἐργάζεται γι' αὐτὴν παρέχει τὴν εἰκόνα ἐνός ὀργανισμοῦ ὁ ὁποῖος ὀλοένα καὶ γίνεται, αὐξάνει καὶ ἀγωνίζεται γιὰ νὰ μεταμορφώσει τὸν κόσμο. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ἀποψη αὐτὴ προϋποθέτει μιὰ γνήσια καὶ ὀρθόδοξη Πνευματολογία. Τὸ ἅγ. Πνεῦμα διαρκῶς οἰκοδομεῖ μέσα στὴν Ἱστορία τὸ ἔργο τῆς ἀπολυτρώσεως, παρέχοντας τὴ δυνατότητα ἐλευσεως τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, διὰ τῆς συντριβῆς τοῦ δαιμονικοῦ στοιχείου τοῦ κόσμου καὶ διὰ τῆς μετοχῆς σὲ αὐτὴν. Ἐτσι ἡ Ἐκκλησία δὲν εἶναι κλειστὴ πολιτεία μὲ ἀπρητισμένους νόμους καὶ τρόπους ζωῆς, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ἕνα μεταμορφωτικὸ γίνεσθαι. Γι' αὐτὸ ἡ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας δὲν ἀποτελεῖ ὁμοίομορφη ἐπανάληψη ἀλλὰ συνεχὴ καὶ ἀδύρβη ἐπιτέλεση τοῦ ἔργου τοῦ ἅγ. Πνεύματος.

Ἡ Ἐκκλησία, ἐπομένως, πορεύεται ὅπως ὁ Ἰσραὴλ, διὰ πολέ-

8. N. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, München, 1925, σ. 138.

μων, ἐξόδων καὶ πορείας στὴν ἔρημο· περιπλανᾶται ἀλλὰ καὶ δημιουργεῖ τὸ ἔργο τοῦ Θεοῦ. Δὲν ἔχει ἔτοιμες λύσεις γιὰ ὅλα τὰ προβλήματα, ἀλλὰ γιὰ κάθε περίπτωση βρίσκει τὴ λύση μετὰ ἀπὸ μιὰ πορεία καὶ δοκιμασία ἐντὸς δραματικῶν πλαισίων. Ἔτσι μόνον γίνεται ἀντιληπτὴ ἡ διαρκῶς γινόμενη καὶ ταυτόχρονα προσδοκώμενη μεταμόρφωση τῆς δημιουργίας διὰ τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ἡ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας γίνεται «θυρῆς», κατὰ τὴ χαρακτηριστικὴ φράση τοῦ Ν. Καβάσιλα, μέσῳ τῆς ὁποίας ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ὡς ἡ δόξα τῆς μεταμορφώσεώς του εἰσβάλλει στὸν κόσμον. Πάντοτε διαδραματίζεται ὁ ἀγὼνας τῆς ἀλλαγῆς τῶν ὄρων μετὰ τῆς μεταβάσεως ἀπὸ τὸ θάνατο στὴ ζωὴ καὶ ἀπὸ τὴ ζωὴ στὸ θάνατο. Γι' αὐτὸ οἱ πιστοὶ μὲ ἀγωνιστικότητα κρατοῦν τὴ θέση τους μέσα στὴν Ἐκκλησία καὶ γνωρίζουν ὅτι χωρὶς ἀγὼνα εἶναι δυνατὴ ἡ ἔκπτωση στὸ χῶρο τοῦ θανάτου. Σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω, ἡ Ἐκκλησία δὲν κινεῖται μέσα σὲ περιγράμματα καὶ ἄρα δὲν μπορεῖ (ἢ δὲν πρέπει) νὰ ἀπολιθώσῃ συστήματα καὶ τρόπους ἐξωτερικῆς συμπεριφορᾶς. Εἶναι παράδοξο ὅτι ἡ Ἐκκλησία, ὅπως καὶ ὁ κόσμος τοῦ δαιμονικοῦ βασιλείου, σὲ κάθε ἐποχὴ ἀλλάζει στρατηγικὴ καὶ ὅπλα στὸν πόλεμο. Ἄλλωστε, διαρκῶς καὶ τὸ δαιμονικὸ βασίλειο ἐμφανίζεται ἐνώπιον τῆς Ἐκκλησίας κάτω ἀπὸ διαφορετικὰ προσώπεα. Ἄλλοτε ὡς οἱ διωγμοί, ἄλλοτε ὡς οἱ αἱρέσεις καὶ ἄλλοτε ὡς εἰδωλα ἰδεολογιῶν. Ἔτσι ἡ Ἐκκλησία ἐργάζεται γιὰ τὴν Ἐλευση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ γιὰ τὴν ἐκδίωξη τοῦ δαιμονικοῦ στοιχείου καὶ τὴ μεταμόρφωση τοῦ κόσμου, ἀκολουθώντας τὴ διδασκαλία καὶ τὴ δράση τοῦ Χριστοῦ, ζώντας στὸ σῶμα του καὶ ἀναδεχόμενη τίς ἐνέργειες τοῦ ἁγ. Πνεύματος πού οἰκοδομεῖ τὸ ἀπολυτρωτικὸ τοῦ ἔργου. Ἐπειτα, ἡ ἐξουσία τῆς Ἐκκλησίας καθίσταται ἄκρως χαρισματικὴ, διότι ἔχει ὡς ἀποστολὴ τῆς ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ συντρίβει τίς μορφές τοῦ κακοῦ ἀθόρυβα καὶ μεταμορφωτικά, ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ προβάλλει ἐνωμένα τὰ μέλη τῆς ὅχι μὲ τὴ βία ἀλλὰ μὲ τὴν ἀγάπη. Αὐτὸ πρέπει νὰ γίνεται ἀνά πᾶσα στιγμὴ, γιατί ἡ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας εἶναι πρόγευση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ πορεία πρὸς αὐτή.<sup>9</sup>

9. Ἰωάννη Καραβιδόπουλου, «Ἀπαρχαὶ Ἐκκλησιολογίας εἰς τὸ Κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιον», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὴς Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ.*, τ. 17/1972, σ. 67-68. Πρβλ. Κωνσταντίνου Καραζόλη, *Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου*, Θεσσαλονίκη, 1968, σ. 37-39. Κωνσταντίνου Νούσσα, *Ἡ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ζωὴ κατὰ τὸν Ἰγνάτιον τὸν Θεοφόρον*, Θεσσαλονίκη, 1971, σ. 30.

Ὅσον ἀφορᾷ στὴν ἀθόρυβη καὶ μεταμορφωτικὴ ἐπίδραση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, θὰ μπορούσε νὰ πει κανεὶς ὅτι εἶναι καρπὸς τῆς δυναμικῆς σχέσεως Ἐκκλησίας καὶ βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Γιατὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ποτέ δὲν κυριαρχεῖ ἢ ἐπιδραῖ πάνω στὸν κόσμον μὲ τὴ βία ἢ τὸν καταναγκασμό. Ἔτσι καὶ ἡ Ἐκκλησία ποτέ δὲν ἐπιβάλλει τὴν ἀλήθεια στὸν κόσμον μὲ τὴν ἐξουσία πιεστικὰ ἢ τυραννικά. Ἡ βασιλεία τῆς βίαιης ἐπιβολῆς εἶναι αὐτὴ τοῦ δαιμονοκρατούμενου κόσμου. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐπομένως δὲν μπορεῖ νὰ ἐξισωθεῖ μὲ τέτοιου εἶδους βασιλεία. Θὰ ἦταν πλήρως ἀτοπο καὶ ἀδιανόητο νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς ὅτι «τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας» βασιλεύει στὴν τριαδικὴ κοινωνία. Ἡ βία πού προέρχεται ἀπὸ τὸ δαιμονικὸ στοιχεῖο εἶναι ἀπόλυτα ξένα μὲ τὴ ζωὴ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ἡ Ἐκκλησία προαναγγέλλει καὶ μετέχει στὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, δρᾷ ἀθόρυβα καὶ μεταμορφωτικά, ὅχι βίαια καὶ κυριαρχικά. Ὅπως ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐπενεργεῖ τὸ μυστήριον τῆς ἀπολυτρώσεως προοδευτικά, ἔτσι καὶ ἡ Ἐκκλησία βλέπει τὸν κόσμον κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς προοδευτικῆς καὶ μεταμορφωτικῆς ἀλλαγῆς. Ποτέ τῆς δὲν περιλαμβάνει ἐντὸς τῆς τὸν κόσμον ὡς ἀπόκτημα ἢ ὡς τρόπαιον νίκης ἢ λάφυρο. Ἀνέχεται τὸ δαιμονικὸ στοιχεῖο καὶ ἀγωνίζεται μὲ ὑπομονὴ καὶ ἐλπίδα γιὰ τὴν ἀλλαγὴ του. Συνεπῶς ἡ Ἐκκλησία διατηρεῖ τὸ δυναμικὸ τῆς χαρακτηριστῆρα, τὴ διαρκὴ κίνηση, τὴν αἱμάτινη πορεία, τὴ χαρισματικὴ ἐξουσία καὶ τὸν ἐσχατολογικὸ ὄργανισμό. Κάθε στιγμὴ εἶναι πρόγευση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, στερέωση στὸ φρόνημα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐλπίδας, μετάνοια, δοξολογία καὶ προσδοκία ἐλευσεως τοῦ Κυρίου μὲ τὴ δόξα τῆς βασιλείας του. Ἔτσι ἡ Ἐκκλησία ἀποκτᾷ ἀνοικτοὺς ὀρίζοντες, ἀγωνιστικότητα καὶ προοπτικὴ πορείας πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ ἀκατάληπτο βᾶθος τῆς τριαδικῆς κοινωνίας.

## Ἡ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΤΕΛΕΙΩΣΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Ἐδῶ εἶναι τὸ Ω τῆς κατάληξης τοῦ δράματος τῆς δημιουργίας. Ἡ κατάληξη αὐτὴ σφραγίζει τὴν ὀλοκλήρωση τῆς ἱστορίας τῆς θείας οἰκονομίας. Οἱ συνέπειες αὐτῆς τῆς ὀλοκλήρωσης σημαίνουν τὴν κατάπαυση ὄλων τῶν δεινῶν πού προέρχονται ἀπὸ τὴν κακὴ ἀλλοίωση τῶν κτιστῶν ὄντων. Κατὰ κοινὴς γραμμὲς τῆς πατερικῆς θεολογίας, ὅπως τίς βλέπουμε στὸν Διονύσιον Ἀρεοπαγί-

τη, τόν Μάξιμο Όμολογητή και τόν Γρηγόριο Παλαμά, λόγου χάρι, ή τελική μετοχή τούτη στό φώς τής θείας βασιλείας είναι και πάλι ἐπ' άπειρον άκόρεστη θέα και κίνηση τών όντων στό άπειρα βάδη τής θεότητας. Οί κατηγορίες περιγραφής αὐτῆς τής βασιλείας είναι αισθητικές κατά βάση φιλόκαλες, και όχι βεβαίως ήθικές και νομικές, ανεξάρτητα από τίς εκφράσεις πού κάνουν λόγο γιά άμοιβές και βραβεΐα. Οί σχηματικές αὐτές παραστάσεις διαφωτίζονται και έρμηνεύονται σωστά μονάχα υπό τόν προβολέα τής συνολικῆς θεολογικῆς σκέψης. Η «άνεσπερος και άδιάδοχος» αὐτή ήμέρα κατά τόν Μ. Βασίλειο είναι ή όγδοη, ενῶ ή έβδομη είναι ή Έκκλησία τής πορείας από τή δημιουργία ως τήν έσχατη άνάσταση τών πάντων. Η πατερική θεολογία έπισημαίνει λοιπόν αὐτές τίς φάσεις μέ τή σειρά τών ήμερῶν. Προηγείται ή δημιουργία τών αίωνων, άκολουθεΐ ή δημιουργία τοῦ κόσμου ως συνόλου σέ Ξι ήμέρες, και άκολουθοῦν μετά ή έβδομη και ή όγδοη ήμέρα. Μέ αὐτές τίς παραστάσεις τών ήμερῶν, οί όποϊες ως σύμβολα έξάπαντος δέν είναι εικοσιτετράωρα, καταγράφεται ή πορεία όλόκληρης τής δημιουργίας, δηλαδή τής ίδιας τής Έκκλησίας.<sup>10</sup>

#### ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ, ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Η σύνδεση δημιουργίας και Έκκλησίας μᾶς προφυλάσσει έξάπαντος από αντίληψεις πού θεωροῦν τήν Έκκλησία ως μιά στατική περιοχή, ταυτίζοντάς τήν μάλιστα μέ μιά ιστορική φάση, κυρίως τήν περίοδο μετά τήν Πεντηκοστή, ή ακόμα τό χειρότερο μέ μιά χρονική και τοπική διάσταση. Η Έκκλησία όμως, υπό τό παραπάνω πρίσμα, έχει τήν ίδια τή διάσταση όλης τής δημιουργίας, και έπομένως εκδηλώνεται μ' έναν έξελικτικό δυναμισμό, μέ μιά έσχατολογική προοπτική. Μέ άλλα λόγια, έσχατολογία δέν είναι μόνο τό τέλος αλλά και ή αρχή. Η έσχατολογία δηλαδή είναι συνάμα και πρωτολογία. Από τά πρώτα αρχίζει τό ξεκίνημα γιά τά έσχατα, και από τά έσχατα κατανοοῦμε τά πρώτα. Υπάρχει τό Α τής πρωτολογίας, ως αρχικῆς δημιουργίας, και τό Ω τής έσχα-

τολογικῆς κατάληξης. Σέ τούτη τήν κίνηση μεταξύ τοῦ Α και τοῦ Ω δέν χάνεται κανείς στό θραύσματα και στίς έτερόκλητες διασπάσεις· διακρίνει τόν ένοποιητικό ρόλο τής Έκκλησίας, τόν όποιο κατέχει από τή φύση τής, μιά και είναι ή εικόνα τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Δέν διατρέχει κανείς κανένα κίνδυνο, όταν έχει τούτη τήν όραση τής κτίσης και τής Ιστορίας, νά ταυτίσει τά όρια τής Έκκλησίας μέ μιά μονάχα συγκεκριμένη περιοχή, παρ' όλο ότι βλέπει πολύ καλά τή μυστηριακή διάσταση σέ συγκεκριμένες εκδηλώσεις και φανερώσεις τοῦ άγιαστικοῦ στοιχείου. Τήν Έκκλησία όμως τήν εντοπίζει σωστά σέ όλη τής τή διάσταση, καθώς πορεύεται και επιβάλλει τήν αγιότητά τής, εκεί βεβαίως πού τήν επιβάλλει.

Μέ άλλα λόγια, ή Έκκλησία έχει ένα ευρύτατο φάσμα φυσικῆς, ιστορικῆς και πνευματικῆς διάστασης. Κάθε όριοθέτηση τής Έκκλησίας είναι πάντοτε σχηματική και προσωρινή. Άλλο θέμα τά όρια τής Έκκλησίας ως πορευόμενου σώματος και άλλο ή συγκεκριμένη διενέργεια τοῦ άγιαστικοῦ μυστηρίου. Έτσι καταλαμβάνει κανείς πολύ εύκολα γιά ποιο λόγο είναι έσφαλμένη ή διάκριση σέ ιστορία ιερή και σέ ιστορία βέβηλη (*historia sacra, historia profana*). Μιά τέτοια διάκριση οὔτε λίγο οὔτε πολύ αποτελεί αίρεση και μιά τέτοια αίρεση είναι καθαρά γνωστική και μαγική κοιντά στό άλλα αποτελεί γραμμική ριζικά αντιβιβλική και αντιπατερική. Η Έκκλησία, μολοντί στους κόλπους τής διενεργεί σέ συγκεκριμένες μορφές τό μυστήριο τοῦ άγιασμοῦ, ποτέ δέν έθεσε όρια μεταξύ τοῦ ιεροῦ και τοῦ βέβηλου. Άλλωστε, πολεμώντας έπί αιώνας τίς μανιχαϊστικές αντίληψεις, θά ήταν αντιφατική ή τακτική τής, αν υιοθετοῦσε όρια μεταξύ ιερῶν και βέβηλων περιοχῶν. Όλα είναι δυνάμει Έκκλησία και καλοῦνται γιά τόν άγιασμό. Υπάρχουν περιοχές διαβρωμένες, αλλά όχι βέβηλες. Η κτίση είναι πάντοτε ή δημιουργία, τής όποίας ή Έκκλησία είναι ή εικόνα τής.

ΣΟ ΩΣ

Όφείλει, εντούτοις, νά διευκρινήσει κανείς μέ έμφαση ότι ό ιστορικός χαρακτήρας τής έσχατολογίας κατά κανένα τρόπο δέν μπορεΐ νά μείνει αναλλοίωτος, μέ άλλα λόγια νά είναι ως τρόπος ζωῆς διαχρονικά ό ίδιος, όπως ήταν στό πρώτα χριστιανικά χρόνια, κατά τήν επιθυμία και τόν καημό τοῦ προτεσταντικοῦ πουριτα-

10. Γιά τίς φάσεις τής Έκκλησίας γενικῶς βλ. Ιωάννου Καριμίρη, Η περί Έκκλησίας όρθόδοξος δογματική διδασκαλία, Αθήναι 1964, σελ. 9 κ.έ.

νισμού γιά τήν καθαρότητα τής Βίβλου. Τέτοια πράγματα στήν Ἱστορία δέν γίνονται. Ἄλλο πρᾶγμα εἶναι νά περιμένει κανεῖς νά ἔλθει ὁ Κύριος γιά νά κόψει τά κεφάλια τῶν καισάρων ἢ τῶν αἰμοχαρῶν διωκτῶν, καί ἄλλο νά ἀσχεῖται γιά νά ἐξυψώσει τόν πολιτισμό. Μερικοί Θεσσαλονικεῖς, λόγου χάρη, διακατεχόμενοι ἀπό τήν ἔντονη ἀναμονή τοῦ τέλους τής Ἱστορίας, ἀντί νά ἐργάζονται ἄρχισαν νά περιεργάζονται τόν κόσμο, πρᾶγμα πού ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ρητῶς καταδίκασε (Β, Θεσσ. 3,11). Ὅμως ἡ ρωμαλέα ἀφομοίωση τής περιρρέουσας ἀτμόσφαιρας ἀπό τοὺς πατέρες τής Ἐκκλησίας συντέλεσε σέ μιά μέχρι τινός ἢ μέχρι πολλοῦ, σέ ἀρχετὰ σημεῖα, δημιουργία ἑνός τεράστιου πολιτισμοῦ: μουσική, ποίηση, ζωγραφική, ἀρχιτεκτονική, θεολογία, γλώσσα, ἀσκησιολογία κτλ. Σ' ὅλα αὐτά ὁ μοναχισμός συνέβαλε οὐκ ὀλίγον, καί ἄς λένε δυτικοὶ ἐρευνητές ὅτι ἀρνήθηκε τόν πολιτισμό! Ἄλλωστε ἡ ἀσκησιολογία, ὡς τρόπος ζωῆς, ἀποτελεῖ μιά ἀδαμάντινη πλευρά τοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος νοεῖται ὡς δημιουργία καί συμπεριφορά. Ἐπομένως, ἡ Ἐκκλησία, ἔχοντας ὡς βάση τό Εὐαγγέλιο, δέν δέχεται τόν πολιτισμό τής ἰδιοτέλειας, τής ἀλαζονικῆς ἐξουσίας, τής δύναμης, τής ἀπληστίας, ἀλλά στήν ὁδίνουσα πορεία παράγει πολιτισμό καί παιδεία, πού μεταμορφώνουν τόν πολιτισμό τής φθορᾶς σέ ἀναστάσιμη δόξα. Τούτη ἡ πορεία ἔχει πάντοτε ἀνοιχτούς ὀρίζοντες καί εἶναι δυναμικά ἐσχατολογική.

Πάντως στή διαχρονία καί τή συγχρονία τής ἡ Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας ἐπισημαίνει ὅτι δημιουργική πορεία ἀνοιχτῶν ὀριζόντων δέν νοεῖται χωρίς θεραπεία τής ἀνθρώπινης φύσης. Ἡ ζωή τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ὡς κοινωνίας προσώπων, μέσῳ τῶν λειτουργικῶν τῆς δρωμένων εἶναι κατεξοχήν θεραπευτική. Μόνο μέ συνεχή ἀσκησιολογία καί θεραπεία μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἐν μέσῳ ὁδίνων καί ὀδυνῶν καί σ' ἕναν κόσμο πού πότε καλλύνεται καί πότε κακύνεται, νά καταλάβει καί ν' ἀποδεχτεῖ τόν ἀγωνιστικό του ρόλο. Γλυκερός Χριστιανισμός δέν ὑπάρχει. Οἱ ἀθεολόγητα ἡθικολογοῦντες σημαδεύουν τήν πορεία τής Χριστιανοσύνης μέ δύο ὀδύνηρά τραύματα: α) δημιουργοῦν ἕναν ἡθικισμό ἐξουσιαστικῆς θρησκείας χωρίς τήν προτεραιότητα τής κάθαρσης ὡς θεραπείας καί β) ἀσύνειδα ἀλλά σταθερά παρασύρονται σέ ἀφρημένα ἰδεολογήματα μέ ἀπλῶς εὐαγγελικό ἐπίχρυσμα. Ἐτσι, ἐνῶ διώξαμε ἕναν ἀφόρητο ἡθικισμό ἀπό τήν πόρτα, αὐτός κατάφερε νά μπεῖ ἀπό τό παράθυρο μέ τό προσωπεῖο τοῦ κοινωνισμοῦ. Ὡστόσο ἡ δη-

μιουργική ἐσχατολογία εἶναι ἀσκησιολογία, ἀναστάσιμη μεταστοιχείωση, θεραπεία, ὄραμα. Κοντολογία, χωρίς ἀσκησιολογία κάθε ὄραμα τοῦ μέλλοντος ἀποβαίνει φλύαρο ἰδεολόγημα καί μεταβάλλει τόν ἄνθρωπο σέ ἀρπακτικό θηρίο τοῦ παρόντος.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΙ  
ΟΙ ΦΡΟΝΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΪΚΘΕΝΤΕΣ  
ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ  
ΕΙΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ



ΣΤΑΥΡΟΣ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ  
ΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ  
ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ  
ΩΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ

Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΜΑΣ

**Η** ΧΡΗΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗ ΛΥΣΗ ΚΑΙ ΚΑΤΕΞΟΧΗΝ Η ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ υπήρξε έντονα προσηλωμένη στην Ιστορία, δηλαδή στην αντικειμενική πραγματικότητα που δημιουργείται με το γεγονός του Χριστού. Για τους ρωμαιοκαθολικούς κυριάρχησε η σημασία της παράδοσης ως ιστορικής παρακαταθήκης και συνέχειας δεδομένων εκκλησιολογικών πραγματικοτήτων. Η Έκκλησία είναι η ιστορική συνέχεια της ενσάρκωσης, ο Χριστός παρατεινόμενος στους αιώνες. Για τους προτεστάντες, που αντέδρασαν δυναμικά στην αντίληψη της αδιάκοπης παράδοσης της Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας, δεν υπάρχει στην Ιστορία συνέχεια του γεγονότος του Χριστού. Η αθανασία τοποθετείται ως μία αναδρομή στο αρχέγονο παρελθόν της Έκκλησίας, δηλαδή στη Γραφή ως τη μόνη γνήσια ευαγγελική παρακαταθήκη της Ιστορίας. Η έσχατολογία θεωρούνταν απλώς ως φυσική κατάληξη μιάς γραμμικής πορείας του χρόνου και εξαντλούνταν στην περιγραφή της μετά θάνατον φάσης του ανθρώπου. Η ψυχή επιβιώνει και μετά το θάνατο του σώματος, αναμένοντας τη Δευτέρα παρουσία και την τιμωρία της Κόλασης ή τη μακαριότητα του Παραδείσου. Και ο κόσμος πορεύεται προς ένα προδιαγεγραμμένο τέλος, δίχως να αναμένει τίποτε καινούργιο από τα έσχατα της Ιστορίας.

Όστόσο, μία σημαντική αλλαγή συνέβη κατά τον 20ό αί. στη

Δύση, κυρίως στους κόλπους της γερμανικής προτεσταντικής θεολογίας. Ἡ ἐσχατολογία, ὡς τὸ κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ γὰρ τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, θεωρήθηκε ὅτι ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς διδασκαλίας τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ὁ Ἰησοῦς φανέρωσε τὴν ἀμεση ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ στὴν Ἱστορία. Ἡ οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ ἐγκρίεται στὴν ἀναμονὴ καὶ προσδοκία τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Σταδιακά, ἡ ἐσχατολογικὴ προσέγγιση ἐπαίψε νὰ ἀποτελεῖ τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τῆς δογματικῆς καὶ δὲν ἐγινε, ἀπλῶς, πρόλογος ἀλλὰ, κυρίως, μία μέθοδος γιὰ τὴ θεώρηση συνόλης τῆς θεολογίας.

Βέβαια, ἡ μετατόπιση αὐτῆ τῆς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς δὲν εἶναι καθόλου ἀσχετὴ μὲ τὴν τραυματικὴ ἐμπειρία τῶν δύο παγκοσμίων πολέμων τοῦ περασμένου αἰῶνα, ἀλλὰ καὶ μὲ τὶς ἐπαναστατικὲς ἀλλαγὲς ποὺ σημειώθηκαν στὸ χῶρο τῆς σύγχρονης φυσικῆς ἐπιστήμης (θεωρία τῆς σχετικότητας, τῆς ἀπροσδιοριστίας, κβαντοθεωρία). Οἱ ἐννοιες τοῦ χρόνου καὶ τῆς Ἱστορίας εἰσάγονται στὴ νέα ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ καὶ διαπλέκονται ὄχι ἀπλῶς μὲ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ μὲ τὴν πορεία καὶ τὸ γίνεσθαι τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο. Τοῦτο σαφῶς σχετίζεται μὲ τὴν ἀντίληψη τῆς σύγχρονης φυσικῆς γιὰ τὴν ἐννοια τοῦ γεγονότος ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου.

Εἶναι πάντως χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ νέα αὐτὴ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ δὲν ἀπέδωσε σημαντικὰ. Ἡ προτεσταντικὴ ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας ὡς ἀσυνέχειας τείνει νὰ ἐκλαμβάνει τὸ χαρισματικὸ (ἐσχατολογικὸ) γεγονός σ' ἀντίθεση μὲ τὴν τάξη τῆς Ἱστορίας, στὰ πλαίσια τῆς διαλεκτικῆς ἔντασης μεταξύ Πνεύματος καὶ Ἱεραρχίας (Amt und Geist). Τὸ ἐσχατολογικὸ γεγονός ὡς χαρισματικὴ φύση βιώνεται στὸν ἐσωτερικὸ καὶ ὑποκειμενικὸ βίον καὶ ὄχι ἀσφαλῶς στοὺς ἀπολιθωμένους ἐκκλησιαστικὸς θεσμούς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, οἱ ρωμαιοκαθολικοὶ ὑπερασπίζονται τὴ δομὴ καὶ θεσμικὴ διάρθρωση τῆς Ἐκκλησίας θεμελιώνοντάς τινε στὸ ἱστορικὸ παρελθὸν ὡς παράδοση. Ἡ Ἐκκλησία ὡς θεσμὸς διαιώνίζει τὸν Χριστὸ δίχως σύνδεση καὶ ἀναφορὰ πρὸς τὰ ἐσχάτα.

Ἔτσι, ἡ νέα αὐτὴ ἐσχατολογία, ἐνῶ δὲν ἐπέδρασε στὴν περὶ Ἐκκλησίας θεολογία, ἐνέπνευσε κυρίως μὴ πολιτικοκοινωνικὴ δράση καὶ προοπτικὴ, ἐξάπαντος δίχως ὄντολογικὲς, κοσμολογικὲς καὶ ἐκκλησιολογικὲς ἀναφορὲς. Μοιραῖα κατέληξε καὶ πάλι νὰ ἐπιζητεῖ τὴ μετατροπὴ τῆς κοινωνίας σὲ βασιλείον τῆς δικαιοσύνης τοῦ Θεοῦ, μέσα ἀπὸ ἠθικὲς ἀξίες, κοινωνικὲς δράσεις καὶ πρωτο-

βουλίες. Ἡ θεολογία τῆς ἐλπίδας, ἡ θεολογία τῆς ἐπανάστασης, ἡ πολιτικὴ θεολογία, οἱ δράσεις καὶ πρωτοβουλίες τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου τῶν Ἐκκλησιῶν ἐκφράζουν καὶ διερμηνεύουν τὰ ἐνδιαφέροντα καὶ τὶς ἐπιλογὲς τῆς νέας αὐτῆς κατανόησης τῆς ἐσχατολογίας. Ὅρισμένοι μελετητὲς μάλιστα ἐρμήνευσαν καὶ τὸ ρωσικὸ κομμουνισμὸ ὡς μὴ ἐσχατολογικὴ αἵρεση τῆς Ὁρθοδοξίας.

Ἡ ἔκλειψη τῆς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς ἀλλὰ καὶ ἡ ἀτελέσφορη ἀπόδοση τῆς νέας ἐσχατολογίας, ποὺ περιορίσθηκε στὰ πολιτικοκοινωνικὰ φαινόμενα, ὀφείλεται ἀκριβῶς στὴν ἰδιουτυπία τῆς δυτικῆς νοοτροπίας νὰ ριζώνει στὰ δεδομένα τῆς Ἱστορίας ὡς πεδίου τῆς ἠθικῆς δράσης καὶ τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς, δηλαδὴ στὴ βεβαιότητα ποὺ προσπορίζει ἡ ἀντικειμενικὴ ἀποτελεσματικότητά τῆς πολιτικοκοινωνικῆς δράσης τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν ἱστορικὸ χρόνο.

Ἡ ἐσχατολογικὴ διάσταση, ὅμως, ἔχει σαφέστατα ἀτονήσει καὶ στὴ σύγχρονη Ὁρθοδοξία. Ἡ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία μας, ὅταν ἀσχολεῖται μὲ τὰ ἐσχάτα, τὰ τοποθετεῖ ἀπλῶς στὸ ἀκροτελεύτιο κεφάλαιο ὡς κατακλείδα τῆς δογματικῆς. Οἱ δύο βασικοὶ συντελεστὲς ποὺ συνθέτουν τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν ὀρθόδοξη Παράδοση εἶναι ἡ εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία καὶ τὸ ἀσκητικὸ βίωμα. Καὶ τὶς δύο αὐτὲς συνιστώσες τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὀρθόδοξη Παράδοση τὶς ἐξέλαβε ὡς ἐσχατολογικὲς πραγματικότητες μέσα στὴν Ἱστορία, ποὺ συνυφαίνουν τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός ὡς κοινωνία τῶν ἐσχάτων, ὡς κοινωνία τῆς θεώσεως. Στὴν ἐποχὴ μας ἡ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης μένει ἐγκλωβισμένη στὴν ἀνερμήνευτη καὶ ἐν πολλοῖς ἀκατανόητη τυπολογία καὶ συμβολικὴ τῆς λατρείας. Ἡ δυναμικὴ τῆς εὐχαριστίας ἐκπίπτει σ' ἕναν ἱεροτελεστικὸ αὐτοματισμὸ ποὺ ἐξυπηρετεῖ τελετουργικὰ τὶς θρησκευτικὲς ἀνάγκες ἐνὸς ἀπρόσωπου πλήθους. Ἰκανοποιεῖ, ἀπλῶς, ἕνα θρησκευτικὸ καταναλωτικὸ εὐδαιμονισμὸ, ποὺ ἀφορᾷ τὰ ἄτομα στὴν ἰδιώτευση καὶ στὴ μοναξιά καὶ ὄχι τὰ πρόσωπα τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητας. Ὅσο γιὰ τὴν εὐχαριστία μετὰ τὴν εὐχαριστία, δηλαδὴ τὴ μεταφορὰ τῆς ἐσχατολογικῆς ἐμπειρίας καὶ τοῦ λειτουργικοῦ ἤθους στὴν καθημερινότητα καὶ στὴν κοινωνικὴ ζωὴ ὡς ἐκκλησιοποίηση τοῦ κόσμου, ἡ Ἐκκλησία μοιάζει μᾶλλον νὰ ἐκφράζει ἕναν τυποποιημένο ἀκτιβισμὸ καὶ νὰ προβάλλ-

λει τις προσφιλείς ήθικες αξίες και τὰ παραδοσιαρχικά πρότυπα σὲ μιὰ κοινωνία πού ἀλλάζει ραγδαία.

Ἄλλα και τὸ ἀσκητικὸ βίωμα ἔλαβε στὶς μέρες μας τὰ χαρακτηριστικά μιᾶς θολῆς πνευματικότητας πού ἐμφανίζει πῶς ἔντονα τὰ συμπτώματα τοῦ θρησκευτικοῦ εὐδαιμονισμοῦ και τῆς εὐφορίας ὡς ἡ νέα τάση στὴν ὀρθόδοξη εὐσέβεια. Δίνοντας προτεραιότητα σὲ μιὰ πρακτικὴ τῆς κάθαρσης ἀπὸ τὰ ἀτομικά πάθη μὲ ἀπώτερο σκοπὸ τὴ θέωση, ἡ «ὀρθόδοξη» πνευματικότητα δείχνει νὰ ἐμφορεῖται ἀπὸ μιὰ ἔντονη ἐσχατολογικὴ φόρτιση. Στὴν πραγματικότητα, ὁμως, ἀρνεῖται τὴν προτεραιότητα τῆς εὐχαριστιακῆς σύνταξης ὡς φανέρωσης τῆς Ἐκκλησίας και, σαφῶς, ἐκφράζει ἀνιστορικές τάσεις ἀπόδρασης ἀπὸ τὸν κόσμον, τὴν ὕλη και τὸ χρόνο. Τὸ παράδοξο εἶναι ὅτι ἡ δῆθεν ἐσχατολογικὴ αὐτὴ ἀντίληψη θεωρεῖ τὴν Ἐκκλησία ὡς ἀπλὸ θεραπευτήριον τῶν ψυχῶν και συγχέει τὴν ἀσκητικὴ-μοναστικὴ θεραπευτικὴ μέθοδο μὲ τὸν ἱεραποστολικὸ ζῆλο. Εἶναι προφανῆς ἡ ἐπιθυμία τῶν ὁπαδῶν τῆς νὰ σώσει τὴν Ἐκκλησία και τὴν κοινωνία τῶν λαϊκῶν. Ὁ νεοορθόδοξος ἡσυχαστικὸς φονταμενταλισμὸς, ἐπιμένοντας και αὐτὸς τελικά στὴν ἠθικὴ δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀποκαλύπτει τὴ σύγχυση και τὸ πρόβλημα τῆς ἐκκλησιολογικῆς μας ταυτότητας.

Ἵστερα ἀπὸ τις εἰσαγωγικὲς αὐτὲς παρατηρήσεις πού ἀναδεικνύουν τὸ πρόβλημα τῆς ἐσχατολογίας στὴν Ἐκκλησία σήμερα, θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ περιγράψουμε τις θεολογικὲς προϋποθέσεις και τὰ κριτήρια γιὰ μιὰ ἐσχατολογικὴ θεώρηση τῆς Ἐκκλησίας ὡς κοινωνίας θεώσεως. Παράλληλα, θὰ ἐπισημάνουμε τὰ προβλήματα και τις ἐκκλησιολογικὲς ἀγκυλώσεις πού ἐμφανίζει ἡ διχοτομία και ἀποσύνδεση μεταξὺ Ἱστορίας και Ἐσχάτων.

## Ο ΜΕΤΑΪΣΤΟΡΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Ἡ δυτικὴ θεολογία ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνου και ἔπειτα προσεγγίζει τὴν Ἐκκλησιολογία ἐγκλωβίζοντάς τὴν συνήθως μέσα στὰ πλαίσια τῆς Ἱστορίας. Ἐκκινώντας εἴτε ἀπὸ τὴ δημιουργία, κυρίως, ὁμως, ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ ὡς τὴν παγίωση τῆς Ἐκκλησίας, καταλήγει στὰ ἱστορικά ἔσχατα, ὅποτε και ἡ Ἐκκλησία ἐκτοπίζεται πλέον ἀπὸ τὴ Βασιλεία. Ἡ ὑπαρξὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἑξάπαντος, περιορίζεται μέσα στὸ κλειστὸ σχῆμα ἐνσάρκωση και

ἀπολύτρωση πού δημιούργησε τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα. Γιὰ τὸ λόγο αὐτό, ἐνδεχομένως, και ἡ διάσταση τῆς ἐσχατολογίας στὴ δυτικὴ Ἐκκλησιολογία εἶναι ἀδύναμη ἢ κατανοεῖται περισσότερο γραμμικά, ὡς προγραμματισμένη και ἐναποκείμενη ἀπόληξη στὸ τέρμα τῆς Ἱστορίας.

Ἡ ὀρθόδοξη Παράδοση ἀποδίδει στὴν Ἐκκλησιολογία τῆς ἑνα χαρακτήρα μᾶλλον μεταϊστορικό. Ὅχι μόνον δὲν ἐγκλωβίζει τὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας στὴ φάση τῆς ἀνέλιξης τῆς οἰκονομίας τῆς σωτηρίας, ἀλλὰ βλέπει τις ἀπαρχές του μέσα στὴ θεία ζωὴ, στὴν ἀγαπητικὴ κοινωνία τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ Ἐκκλησία δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν Ἱστορία, ἀλλὰ εἰσβάλλει μέσα σ' αὐτήν.<sup>1</sup> Ἡ ὑπαρξὴ τῆς Ἐκκλησίας προέρχεται ἀπὸ τὴν προαιώνια βουλή και πρόνοια τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ δημιουργία και σωτηρία τῆς κτίσεως «ἐν τῷ Προσώπῳ τοῦ Υἱοῦ και Λόγου τοῦ Θεοῦ». Ἡ ἀρχὴ τῆς τίθεται, συνεπῶς, ἐκτὸς τῆς Ἱστορίας, εἶναι ριζωμένη στὸν προαιώνιο Λόγο, προορισμένη και προτυπωμένη πρὸ καταβολῆς κόσμου στοὺς δημιουργικοὺς λόγους τῶν ὄντων. Ὡς κεντρικὸς ἄξονας και σκοπὸς ὁλόκληρης τῆς δημιουργίας εἶναι τὸ «μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ» (Ἐφ. 3, 9), ὅπως ἀκριβῶς και ἡ ἐνανθρώπιση τοῦ Υἱοῦ, «τὸ ἀπ' αἰῶνος ἀπόκρυφον και ἀγγέλοις ἀγνωστον μυστήριον». Σαφέστατα χριστολογικὴ ἑξαρχὴς ἡ προοπτικὴ τῆς προϋπαρξῆς τῆς Ἐκκλησίας στὸ σχέδιο τοῦ Θεοῦ, ἐνεργοποιεῖται κατὰ τὴ δημιουργία και ἐξελλίσσεται συνεχῶς σὲ μιὰ πορεία ὁλοκλήρωσης και τελείωσης. Ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας εἶναι ἡ Ἐκκλησία, «και διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη» (Ἐρμιά, Ποιμῆν, Ὅρασις 1, 3, 4). Μέσα ἀπὸ τὴ δραματικὴ πορεία τῆς δημιουργίας ἐκτυλίσσεται και αὐτὸ τὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας κατὰ στάδια και φάσεις.<sup>2</sup>

## ΟΙ ΦΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Ἡ πρώτη φάση τῆς ἐν χρόνῳ Ἐκκλησίας εἶναι συνώνυμη μὲ τὴ δημιουργία τοῦ ἀόρατου και πνευματικοῦ κόσμου τῶν ἀγγέλων

1. Βλ. Εὐδοκίμωφ Π., Ἡ Ὀρθοδοξία, μετφρ. Ἁγ. Μουρτζόπουλου, Θεσσαλονίκη, 1972, σ. 166-8.

2. Καρμύρη Ἰω., Ὀρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Ἀθήναι, 1973, σ. 25-102.

ὡς «Ἐκκλησία πρωτοτόκων ἐν οὐρανοῖς» (Ἐβρ. 12, 23). Μαζὶ μὲ ἐκεῖνες τὶς ἀγγελικὰς δυνάμεις ποὺ ἐλεύθερα παγώνονται στὴ θεία ζωὴ ἀνήκουν δυνάμει, ὡς προεκλεγμένοι, καὶ οἱ ἄνθρωποι, τοὺς ὁποίους ὁ Θεὸς «ἐξελέξατο ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἁγίους καὶ ἀμώμους» (Ἐφ. 1, 4), πάντοτε στὴν προοπτικὴ τοῦ χριστολογικοῦ μυστηρίου.<sup>3</sup> Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ ὀρθόδοξη Παράδοση ἀποδίδει στὶς ἀγγελικὰς ὑπάρξεις τὸ ἔργο τῆς ἀκατάπαυστης λατρείας τοῦ Θεοῦ, ἐφορτᾷ τὶς συνάξεις τῶν ἀγγέλων καὶ θεωρεῖ κοινὴ τὴ χοροστασίαν ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων κατὰ τὴν τέλεση τῆς εὐχαριστιακῆς λειτουργίας.

Ἡ δευτέρη φάση συμπίπτει μὲ τὴν Ἐκκλησία τῶν προπατόρων κατὰ τὴ δημιουργία τῆς ὕλικης κτίσεως. Ἐδῶ κυριαρχεῖ ἡ κοινωνία τῶν λογικῶν ὄντων μὲ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ καὶ διαδραματίζεται ἡ ἀρχέγονη χριστολογικὴ προοπτικὴ τῆς οἰκονομίας τοῦ πρώτου Ἀδάμ ὡς σταδιακὴ ἔνωση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Μέσα ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴν προσαγωγὴν τῆς ζωῆς καὶ σύμπαντος τοῦ φυσικοῦ κόσμου στὸ Δημιουργό, ὁ ἄνθρωπος καλοῦνταν νὰ ἐνοποιηθεῖ μὲ τὸν Υἱὸ καὶ Λόγο, κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ὁποίου καὶ ἰδιαιτέρως ἐπλάσθη. Ἡ ἀνταρσία τῶν πρωτοπλάστων εἰσήγαγε τὴ φθορὰ καὶ τὸ θάνατο καὶ ἐνέπλεξε τὴν παραδείσια βιοτὴ τῆς Ἐκκλησίας στὴν τραγωδίαν τῆς ἐκπτώσεως καὶ τῆς ἀποξένωσης ἀπὸ τὴν ὄντως ζωὴ. Ὡστόσο, τὸ ῥῆγμα ποὺ προκάλεσε τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα στὴν κοινωνία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων δὲν ματαίωσε, ἀλλὰ τροποποίησε τὴν ἐξέλιξιν τῆς θείας οἰκονομίας γὰρ τὴ σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὴν ἐλπίδα τῆς ἀνανέωσης καὶ ἐπιστροφῆς τὸ ἀνθρώπινο γένος ξεκινᾷ τὴ δραματικὴν του πορεία στὴν Ἱστορία.

Ἡ μεταπτωτικὴ αὐτὴ περίοδος συνιστᾷ μὰ τρίτη φάση γὰρ τὴν Ἐκκλησίαν, ποὺ ἀρχίζει μὲ τὴν ἐκλογήν καὶ τὴ διαθήκην τοῦ περιούσιου λαοῦ τοῦ Θεοῦ. Πρόκειται γὰρ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (qahal), ὅπου ἕνας λαὸς ἀναλαμβάνει νὰ φέρει σὲ πέρας μὴν ἰδιαίτερη ἀποστολή. Μέσα ἀπὸ τὴν πορεία τοῦ περιούσιου λαοῦ ποὺ συνυφαινεται μὲ τὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ στὴν κτίσιν καὶ τὴν Ἱστορίαν, προετοιμάζεται καὶ προκαταγγέλλεται ἡ νέα φάσις τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς Λόγος δὲ κατέλθει στὴν

ἀνθρωπότητα. Τὴν ἐτοιμασίαν τῆς παράδοξης αὐτῆς ἔλευσης δὲ διακονήσουν, μέσα ἀπὸ μὰ θανυμαστὴν σειράν θεοσημειῶν καὶ θεοφανειῶν τοῦ ἄσαρκου Λόγου, ὅλοι οἱ δίκαιοι τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ποὺ, ὡς ἐν τύπῳ, προεικόνισαν τὴν ἐλπιδοφόρα ἀποκατάστασιν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, τὴν ἐνσαρκὴν ἐπιδημίαν τοῦ Θεοῦ.

Ἡ πλήρης καὶ ἐντελής φανέρωσις τῆς Ἐκκλησίας, ὡς ἀνακεφαλαιώσις καὶ ἀναδημιουργία τῆς προϋπάρχουσας καὶ πεπτωκυίας, ἐνεργοποιεῖται μὲ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ. Πρόκειται γὰρ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Καινῆς Διαθήκης. Στὸ χριστολογικὸ μυστήριον θεμελιώνεται πλήρως καὶ ἀποκαλύπτεται τὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας. Στὸ Πρόσωπον τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου, ποὺ αὐτουργικῶς πραγματοποιήσῃ τὴν προαιώνια μεγάλη βουλήν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ μὲ τὴν συνέργειαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὴν ἐνανθρώπησιν «Ἐκκλησίας σάρκα ἀνέλαβεν»,<sup>4</sup> περιλαμβάνεται ἐξ ὀλοκλήρου τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ τὴν προαιώνια βουλήν μέχρι τὴν ἀτελεύτητην Βασιλείαν τῶν ἐσχάτων.

Εἶναι σύνηθες στὴν ἀκαδημαϊκὴν θεολογίαν νὰ ἐντοπιζοῦν μονομερῶς τὴν ἰδρυτικὴν πράξιν τῆς Ἐκκλησίας, εἴτε στὴν ἐνσάρκωσιν, εἴτε στὴν Πεντηκοστή. Φρονοῦμε πάντως ὅτι ἡ Ἐκκλησιολογία κατὰ τὴ βιβλικὴν καὶ πατερικὴν θεώρησιν οἰκοδομεῖται καὶ ἐκκινεῖ ἀπὸ σύνολον τὸ ἔργο τῆς οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ. Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ ἰδρύεται ἐνιαίως μὲ τὴν ἐνανθρώπησιν, τὴ διδασκαλίαν, τὴ σταύρωσιν, τὴν ἀνάστασιν, τὴν ἀνάληψιν ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν καθοριστικὴν σημασίαν ἀποστολῆς τοῦ Παρακλήτου Πνεύματος κατὰ τὴν Πεντηκοστή. Κέντρο τῆς Ἐκκλησίας καὶ κεφαλὴ τῆς εἶναι ὁ ἐνανθρωπήσας Υἱός. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ Ἐκκλησία εἶναι τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὄχι τοῦ Πνεύματος ἢ τοῦ Πατρὸς. Τὸ ἰδιάζον, βέβαια, ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶναι αὐτὸ ποὺ συγκροτεῖ τὴν Ἐκκλησίαν ὡς Σῶμα Χριστοῦ, ὅπως ἀκριβῶς συνεργεῖ καὶ σὲ ὅλα τὰ στάδια τῆς ἐπὶ γῆς οἰκονομίας τοῦ Θεανθρώπου.

Τὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας ὡς Σῶματος τοῦ Χριστοῦ πραγματώνεται κατεξοχὴν στὴν εὐχαριστιακὴν σύναξιν τῆς κοινότητος. «Ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμέν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν» (Α' Κορ. 10, 17). Ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησιολογία ἐξάλλου, συνδέοντας στενὰ τὴν ἐπίγειαν μὲ τὴν ἐπουράνιαν εὐχαριστίαν, ἀλλη-

3. Βλ. Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ Λαριανῶν* 2, 75-77, P.G. 26, 305-309.

4. Ἰω. Χρυσόστομος, *Ὀμιλία πρὸ τῆς ἐξορίας* 2, P.G. 52, 429.

λοπεριχωρεί ζώντες και τεθνεώτες, αγωνιζόμενους και τετελειωμένους αγίους, τη στρατευόμενη με τη θριαμβεύουσα Έκκλησία, τὰ ἔσχατα με τὰ παρόντα. Υπερβαίνοντας κάθε διάκριση και ἀγαλιάζοντας ἐνοποιητικά και οἰκουμενικά σύμφωνα τὴν κτίση και τὴν ἀνθρωπότητα, ἡ Έκκλησία, ἐνῶ πορεύεται μέσα στὴν Ἱστορία ὡς ὁ νέος λαὸς τοῦ Θεοῦ, ζεῖ ἀντινομικά στὸ μεταίχιμο δύο αἰῶνων, τοῦ παρόντος και τοῦ μέλλοντος.

## Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ

Ἡ Έκκλησία τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴν παρούσα φάση τῆς δὲν συνταυτίζεται πλήρως με τὴ Βασιλεία. Ἡ ὑπαρξη τῆς φθορᾶς και τοῦ θανάτου τὴ φέρει διαρκῶς ἀντιμέτωπη με τὴ διαβρωτικὴ δράση τοῦ κακοῦ. Εἶναι μιά κοινότητα ποὺ ἀγωνίζεται κατὰ τῆς ἀμαρτίας και τοῦ θανάτου και ἄρα ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀμαρτωλοὺς και ἀπὸ αγίους. Καὶ ἐνῶ διανύει ἀκόμη τὴν ἐβδόμη ἡμέρα τῆς Ἱστορίας, μετέχει ὡστόσο, «ἐν ἐσώπτρῳ και ἐν αἰνίγματι», στὴν ἀνέσπερη και ἀδιάδοχη ὀγδόη τῆς Βασιλείας. Τοῦτο συμβαίνει γιατί ἡ εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία τῆς Έκκλησίας εἶναι δυνατὸ νὰ εἰκονίζει και ἀντανακλᾷ μέσα στὴν Ἱστορία, ἐδῶ και τώρα, τὰ ἔσχατα τῆς Βασιλείας.

Ἄλλὰ τὰ ἔσχατα τῆς Βασιλείας εἶναι ὁ μελλοντικὸς προορισμός, ἡ τελικὴ φάση τῆς Έκκλησίας. Παρὰ τὸ πλῆθος τῶν βιβλικῶν και πατερικῶν περιγραφῶν τῆς ἐπουράνιας Έκκλησίας, ἡ ἀκριβὴς διάταξη και διακόσμηση τῆς Βασιλείας παραμένει κρύφια και ἀνεπίγνωστη στὴν παρούσα φάση. «Εκεῖνα γὰρ ἐστίν, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἃ ἤτοιμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν πλὴν ὅτι μυριάδες ἀγγέλων ἐκεῖ και πανήγυρις ἁγίων και Έκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς».<sup>5</sup> Γνωρίζουμε, ὡστόσο, ὅτι ἡ ἔλευση τῆς Βασιλείας θὰ σημάνει τοὺς προσδοκώμενους «καινοὺς οὐρανοὺς και γῆν καινήν», τὴν κατάλυση τῆς φθορᾶς και τοῦ θανάτου, τὴν πλήρη και ἀδιάπτωτη μετοχὴ στὴ θεία ζωὴ. Ἡ κοινωνία αὐτὴ τῆς θεώσεως εἶναι ἡ Έκκλησία τῆς Βασιλείας, ὅπου

5. Μ. Βασιλείου, *Εἰς Ψαλμὸς 45*, 4 P.G. 29, 424.

στὸ εὐχαριστιακὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἀνακεφαλαιώνονται και περιλαμβάνονται τὰ πάντα, ἡ κτίση και ἡ ἀνθρωπότητα. Ὁ Χριστὸς ὡς κεφαλὴ ἐνώνει τὰ μέλη τοῦ Σώματός του, δηλαδὴ τὴν Έκκλησία, με τὴν ἀκτιστὴ ζωὴ και κοινωνία τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἄφθαρτοι και ἀθάνατοι οἱ συγκληρονόμοι Χριστοῦ θὰ μετᾶσχουν ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν στὴν «ἡτοιμασμένη αὐτοῖς Βασιλεία ἀπὸ καταβολῆς κόσμου» (Ματθ. 25, 3).

Εἰθίσται οἱ δογματολόγοι νὰ ἐπισυνάπτουν τὴν ἔσχατολογία ὡς τελευταῖο κεφάλαιο και κατακλείδα τῆς Έκκλησιολογίας, σὰν νὰ εἶναι τὰ ἔσχατα τῆς Βασιλείας κάτι ποὺ ἀφορᾷ τὴν Έκκλησία στὸ ἀπώτερο τέρμα τῆς ἱστορικῆς τῆς διαδρομῆς και ὄχι ἄμεσα, ἐδῶ και τώρα. Ἡ Έκκλησία ἔχει παρελθόν, παρὸν και μέλλον. Ὁ μεταῖστορικὸς αὐτὸς χαρακτήρας τῆς τὴ φέρει ἐντὸς τῆς Βασιλείας. Ἡ Έκκλησία ἀντλεῖ τὴν ταυτότητά της ἀπὸ τὴ Βασιλεία και πρὸς αὐτὴν πορεύεται. Καθὼς τονίσαμε, ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου στὴν προαιώνια βουλή τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ μεταμόρφωσή του σὲ Έκκλησία, δηλαδὴ σὲ Βασιλεία. Ὡς ἐντέλεια τῆς Ἱστορίας ἡ Έκκλησία, ἐνῶ διακρίνεται στὴν παρούσα φάση ἀπὸ τὴ Βασιλεία και μόνο κατὰ πρόληψη μετέχει ἐξεικονίζοντας τὰ ἔσχατα στὴ θεία Εὐχαριστία, στὸ μέλλον θὰ εἶναι πλήρως ἐνοποιημένη και ταυτόσημη μ' αὐτήν.

## ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΑ

### ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ

Ἡ οἰκονομία τοῦ Χριστοῦ και τὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος συνιστοῦν τὸ βασικὸ κορμὸ τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας και ζωῆς. Ὅποιαδήποτε δυσσαρμονία στὴ σχέση Χριστολογίας και Πνευματολογίας ἀλλὰ και στὸ ἰδιαίτερο περιεχόμενό τους αὐτονόητα ἐπιφέρει ἄμεσες ἐπιπτώσεις στὴ θεώρηση τοῦ μυστηρίου τῆς Έκκλησίας. Ἡ ἐμφανῶς διαφορετικὴ ἀντίληψη μεταξὺ Ἀνατολῆς και Δύσεως ὡς πρὸς τὸ ζήτημα αὐτὸ ἀναδεικνύει και διερμηνεύει τὸ σύνολο σχεδὸν τῶν θεολογικῶν και ἐκκλησιολογικῶν τους διαφορῶν.

Ἡ βιβλικὴ και πρώιμη πατερικὴ Παράδοση ἐμφανίζει δύο χαρακτηριστικούς τρόπους με τοὺς ὁποίους ἡ Χριστολογία και ἡ Πνευματολογία συνδέονται και ὀργανικά περιχωροῦνται. Ἄν ἡ οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως παρουσιάζει τὸν Χριστὸ νὰ φανε-

ρώνει και να παρέχει το Πνεύμα, συνάμα, το έργο του Αγίου Πνεύματος αποτελεί έξαρχης τη βάση για τη σύσταση του ίδιου του χριστολογικού μυστηρίου. Στην πρώτη περίπτωση η Χριστολογία προηγείται και συνιστά πηγή της Πνευματολογίας, ενώ στη δεύτερη η προτεραιότητα ανήκει στην Πνευματολογία που αυτή συγκροτεί τη Χριστολογία. Η συνύπαρξη των δύο αυτών προσεγγίσεων τόσο στη λατρευτική πράξη όσο και στη θεολογική έκφραση της αρχαίας Έκκλησίας σαφώς δεν μαρτυρεί κάποια ριζική αντίθεση. Επρόκειτο μάλλον για ένα ολοκληρωμένο πλαίσιο αμοιβαίας συσχέτισης μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας.<sup>6</sup>

Όταν η Χριστολογία προτάσσεται και εξαρτά την Πνευματολογία, δηλώνεται έντονα το ιστορικό πλαίσιο της θείας οικονομίας. Η θεώρηση αυτή επιφέρει συγκεκριμένες εκκλησιολογικές επιπτώσεις. Η Έκκλησία παριστάνεται ως διασκορπισμένος λαός του Θεού που συγκροτείται σε σώμα με κεφαλή τον Χριστό, ενώ το έργο του Πνεύματος που ακολουθεί το έργο του Χριστού επικεντρώνεται στην ιεραποστολική εξάπλωση της κοινότητας, την οποία και καθοδηγεί προς το τέλος της Ιστορίας. Κυριαρχεί ή δια των έργων μίμηση και υπακοή των πιστών στον Χριστό, που έμπνέεται και υποβοηθείται από τη δύναμη του Πνεύματος, ή οποία αποστέλλεται από τον Θεάνθρωπο. Στην ιστορική αυτή διάσταση της Εκκλησιολογίας είναι δεδομένο ότι ο Χριστός ως κεφαλή σαφώς προηγείται και ακολουθούν σε κάποια απόσταση τα μέλη του Σώματός του.

Αντιστοίχως, όταν η Πνευματολογία προηγείται και εξαρτά τη Χριστολογία, τονίζεται έμφανώς ο έσχατολογικός προσανατολισμός της θείας οικονομίας, καθορίζοντας ανάλογα και την Εκκλησιολογία. Η Έκκλησία εκλαμβάνεται όχι ως διασπορά, αλλά ως χριστοκεντρική σύναξη του λαού. Το έργο του Αγίου Πνεύματος δεν ακολουθεί απλώς το έργο του Χριστού, αλλά εκδηλώνεται στη βάση του χριστολογικού μυστηρίου, το οποίο και εκ νέου πραγματοποιεί κάθε φορά στη θεία εύχαριστία. Οικοδομεί την πλήρη κοινωνία μεταξύ της κεφαλής και των μελών του Σώματος του Χριστού. Η δράση του Πνεύματος δεν άφορα μεμονωμένα άτο-

μα, αλλά την ίδια την κοινότητα της Έκκλησίας, που περιβάλλει και δεν ακολουθεί έξ αποστάσεως τον Χριστό και συνάμα εικονίζει την έσχατολογική του παρουσία.<sup>7</sup>

#### ΤΑ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ

Εξετάζοντας τον όρο *έκκλησία* στην Καινή Διαθήκη, παρατηρούμε ότι σημαίνει κυρίως τη σύναξη σε όρισμένο τόπο. Πρόκειται δηλαδή για την εύχαριστιακή σύναξη. Έξαρχης, ή θεία εύχαριστία ταυτίστηκε με το γεγονός της Έκκλησίας ως ο κατεξοχόν τρόπος και τόπος πραγμάτωσής του. Σύμφωνα με τη βιβλική Παράδοση, ότι χαρακτηρίζει την εικόνα της Έκκλησίας είναι η σύναξη και επικοινωνία του διασκορπισμένου λαού του Θεού «έπί το αυτό» (Α' Κορ. 11, 20), σε σύνδεσμο με σύνολη την κτίση, έχοντας ως κέντρο της συνάξεως το Πρόσωπο του Θεανθρώπου Χριστού, στα πλαίσια μιας άρρηκτης ένότητας την οποία διενεργεί το Άγιο Πνεύμα. Η Έκκλησία πραγματώνεται ως κοινότητα ιστορική που ζει, όμως, την παρουσία του Χριστού, όσάκις τελεί την εύχαριστία, κατά έναν έντελως παράδοξο τρόπο. Δεν βιώνει απλώς τα γεγονότα της πίστης που συνέβησαν στο παρελθόν και συνδέονται με την οικονομία της σωτηρίας, όπως είναι ή ενανθρώπιση, ή διδασκαλία, ή θάνατος, ή ανάσταση και ανάληψη του Χριστού, αλλά προσλαμβάνει και προγεύεται ήδη από τώρα την έμπειρία της μελλοντικής Βασιλείας. Διά της εύχαριστίας ή Έκκλησία ζει κατά πρόληψη τη ζωή της Βασιλείας, γίνεται αυτό που ανυπόμονα προσδοκά να είναι: *κοινωνία των έσχάτων*. Στη θεία εύχαριστία, εξάπαντος, ή Έκκλησία φανερώνεται ως το Σώμα του Θεανθρώπου, όπου οι «πολλοί» ενσωματώνονται στον «ένα» Χριστό. Τουτό ακριβώς συνιστά το βασικότερο εκκλησιολογικό και συνάμα έσχατολογικό χαρακτηριστικό της εύχαριστίας. Η Παράδοση της πρώτης Έκκλησίας –αυτό που παραδίδεται ως ζωή και έμπειρία από γενιά

6. Βλ. Zizioulas J., *Being as communion, Studies in Personhood and the Church*, New York, 1985, σ. 123 έξ.

7. Zizioulas J., «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie» στο συλλογικό τόμο *Communio sanctorum, Mélanges offerts à J. - J. von Allmen*, Genève, 1982, σ. 141 έξ.

σέ γενιά—είναι ή εύχαριστιακή έμπειρία τής έσχατολογικής αϋτής συνάξεως. Δέν πρόκειται για κάποιον εύχαριστιακό μονισμό ή μο- νομέρεια, αλλά κυρίως και κατεξοχήν γι' αϋτήν τήν ίδια τή ζωή τής Έκκλησίας.

Άπό τήν άπόλυτη ταϋτιση τής εύχαριστίας με τήν Έκκλη- σία προκύπτει ότι και ή δομή τής εύχαριστιακής σύναξης έκφρά- ζει τήν ίδια τή δομή και διοργάνωση τής έκκλησιαστικής κοινότη- τας. Ήδη στην Καινή Διαθήκη ή διάκριση κληρικών και λαϊκών συνιστά μιá σαφή και μόνιμη πραγματικότητα. Ό προεστώς επί- σκοπος τής εύχαριστιακής συνάξεως περιβάλλεται από τó συνέ- δριο τών πρεσβυτέρων, ενώ οι διάκονοι αποτελούν τó συνδετικό κρίκο μεταξύ κλήρου και λαοϋ. Είναι σαφές ότι τά λειτουργήμα- τα αϋτά (έπίσκοπος, πρεσβύτερος, διάκονος, λαϊκοί) έξεικονί- ζουν τó γεγονός τής Έκκλησίας ως έσχατολογικής κοινότητας. Ή έπίγεια εύχαριστία τής Έκκλησίας ταυτίζεται με τήν ύπερουρά- νια τής Βασιλείας. Ό προεστώς έπίσκοπος τής εύχαριστιακής συ- νάξεως είναι «εις τύπον Θεοϋ» ή «εις τύπον και τόπον Χριστοϋ». «Όπου ό έπίσκοπος, εκεί και ή Έκκλησία».<sup>8</sup> Ένας έπίσκοπος σέ κάθε πόλη, μιá εύχαριστιακή σύναξη, μιá Έκκλησία.

Ή εύχαριστία συνιστά τήν Έκκλησία και συνάμα συνίσταται από αϋτήν. Ός τó κατεξοχήν Μυστήριο τής Έκκλησίας, αποτελεί τή φαινομενολογία της, καθόσον ή πλήρης ταυτότητα και όντο- λογία τής Έκκλησίας προέρχεται από τή Βασιλεία. Τό Μυστήριο τής θείας εύχαριστίας προλαμβάνει και μετέχει στην αλήθεια τών έσχάτων μέσα στην Ίστορία και δια τής εύχαριστίας ή Έκκλη- σία γίνεται ή μυσταγωγική εικόνα τής Βασιλείας. Τό ιστορικό εί- ναι τής Έκκλησίας, ενώ δέν ταυτίζεται ακόμη με τή Βασιλεία, κα- θορίζεται εικονολογικά από αϋτήν. Πρόκειται για μιá εικονική, δηλαδή έσχατολογική όντολογία, πού θεμελιώνει τή μυστηριακή υπό- σταση τής εύχαριστίας και αποβαίνει καιρία σέ όλες τις πτυχές τής Έκκλησιολογίας.<sup>9</sup> Ή λειτουργική σημασία τής εικόνας στην πα- τερική σκέψη, όσο παράξενο και άν φαίνεται, δέν προέρχεται από τήν πλατωνική φιλοσοφία αλλά από τή βιβλική Παράδοση τής συμβολικής τυπολογίας και τής αποκαλυπτικής θέας. Πρόσωπα

και γεγονότα διαμέσου αισθητών και νοητών συμβόλων, προφη- τικών λόγων και θεοσημείων, έρμηνεύονται από τήν έκκλησια- στική Παράδοση ως τύποι μελλοντικών γεγονότων και έκπληρώ- σεων, προκαταγγέλλουν ό,τι σχετίζεται με τó Πρόσωπο και τó έργο τοϋ Χριστοϋ. Ή κυριαρχία αϋτή τών τύπων εισάγει στο ιστορικό γίνεσθαι τήν πραγματικότητα και διαχρονία τοϋ μέλλοντος. Τι- ποτε δέν είναι άπολύτως ένθαδικό, στατικό και αϋτοτελές, ώστε να μην έντάσσεται στη μελλοντική έκπλήρωση τών πάντων. Στην αποκαλυπτική του θεά ό προφήτης βλέπει τά έσχατα να εισβάλ- λουν ήδη μέσα στην Ίστορία και να τήν κρίνουν. Σέ όλο τó εύ- ρος τής Παλαιάς Διαθήκης τó μέλλον προτυπώνεται στο έκάστο- τε παρόν πού αποκτά νόημα όχι άφραυτό, άλλ' έξαιτίας τής κίνη- σης και αναφοράς του προς τó έσχατο γεγονός τής ένανθρώπισης τοϋ Θεοϋ.

Ή αποκαλυπτική μέδεξη και θεωρία στο ίδιο χριστολογικό γε- γονός βαινει «άπό τών τύπων επί τήν εικόνα και από ταϋτης επί τήν αλήθειαν. Σκια γάρ τά τής Παλαιάς, εικόν δέ τά τής Νέας Δια- θήκης, αλήθεια δέ ή τών μελλόντων κατάστασις».<sup>10</sup> Ή σκια τών τύπων δέν ύφίσταται δίχως τήν εικόνα και ή τελευταία άνεξαρ- τήτως τής αλήθειας τοϋ πρωτοτύπου. Ό χαρακτήρας τής εικόνας, όμως, δέν είναι άτελής και συμβολιστικός όπως εκείνος τοϋ τύ- που, καθόσον ή εικόνα μετέχει όντολογικά, ένυποστάτως, στο πρω- τότυπο τής αλήθειας. Ή αλήθεια τοϋ πρωτοτύπου «διαβαίνει» και άντανακλάται στην εικόνα. Σ' αϋτή τή λειτουργική σχέση εικόνας και πρωτοτύπου θεμελιώνεται τόσο ή μυστηριακή-εύχαριστιακή όντολογία, όσο και ή ανάπτυξη τής όρθόδοξης εικονογραφίας και τιμής τών εικόνων.

Στους αντίποδες τής άρχαιοελληνικής νοοτροπίας, πού και αϋ- τή θεωρεί τήν αλήθεια ως όραση, ή όποία προέρχεται όμως από τήν άνάμνηση τής άρχικής τελειότητας τών όντων στην προϋπάρξασα κατάστασή τους, ή βιβλική και πατερική σημασία τής εικόνας άφο- ρά στη θεατική δύναμη τοϋ Πνεύματος ως μέδεξη τοϋ μέλλοντος αιώνας, όπου κυριαρχεί τó έσχατολογικό γεγονός τοϋ Χριστοϋ. Τά εύχαριστιακά δρώμενα τής σύναξης είναι μέσα στο παρόν τής Ίστο- ρίας εικόνες τών αληθών τοϋ μέλλοντος. Αίτιο και άρχέτυπο τής

8. Κυπριανού, Έπιστολή 66, 8.

9. Γω. Ζηζιούλα, «Εύχαριστία και Βασιλεία τοϋ Θεοϋ», Σύναξη 49/1994, σ. 11-13.

10. Βλ. Μαξιμου Όμολογητοϋ, Σχόλια, P.G. 4, 137D.

εὐχαριστιακῆς ἐξεικόνισης δὲν εἶναι ἓνα γεγονός πού προηγεῖται στό παρελθόν, ἀλλά πού ἐρχεται ἀπὸ τὸ μέλλον. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ἡ εὐχαριστία εἰκονίζοντας τὴ Βασιλεία συνιστᾷ ἀνάμνηση καὶ «τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας», ὡς ἀποκαλυπτικὴ κατὰ πρόληψη μετοχή.

Ἡ εὐχαριστία εἰκονίζει προπαντὸς τὴν ἐσχατολογικὴ σύναξη τοῦ διασκορπισμένου λαοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ κατ' ἐπέκταση σύμπαντος τοῦ κόσμου. Κέντρο τῆς συνάξεως εἶναι ὁ Χριστὸς πού ἐνώνει τοὺς πολλοὺς στό Πρόσωπό Του. Ὁ ἐπίσκοπος τῆς εὐχαριστίας «εἰς τύπον καὶ τόπον Χριστοῦ» εἰκονίζει τὴν ἐσχατολογικὴ παρουσία τοῦ Χριστοῦ. Ὅπως ὁ Χριστὸς θὰ περιστοιχίζεται ἀπὸ τοὺς Ἀποστόλους, ὁ ἐπίσκοπος περιβάλλεται ἀπὸ τὸ πρεσβυτέριο, ἐνῶ οἱ διάκονοι συνδέουν λειτουργικά τὸ λαὸ μὲ τὸν προεστώτα τῆς συνάξεως. Πέρα ἀπὸ τὴ δομικὴ αὐτὴ ἐξεικόνιση τῶν ἐσχάτων στὴν εὐχαριστία τῆς Ἐκκλησίας, ὑπάρχει καὶ πλῆθος ἄλλων εἰκονολογικῶν στοιχείων πού ἐξυφαίνουσι τὸ ἐσχατολογικὸ της περιεχόμενο. Ἡ βαπτισματικὴ εἰκόνα τῆς συνταφῆς καὶ συνανάστασης μὲ τὸν Χριστὸ καὶ ἡ ἀσκητικὴ ἐμπειρία συνιστοῦν προϋπόθεση γιὰ τὴν εὐχαριστιακὴ κοινωνία. Μέσα ἀπὸ τίς εισόδους καὶ τίς κινήσεις κλήρου καὶ λαοῦ στὴν τέλεση τῆς εὐχαριστίας ἐξεικονίζεται δραματουργικά ὅλη ἡ πορεία τῆς ἐπὶ γῆς Οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ μέχρι τὰ ἔσχατα τῆς Βασιλείας. Ὁ πανηγυρικὸς καὶ ἀναστάσιμος χαρακτήρας, ὁ χρόνος καὶ ἡ Κυριακὴ ἡμέρα τελέσεώς της, ἡ ὅλη συμβολικὴ εἰκονολογία τῆς λατρείας, μέσα ἀπὸ τὴν ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ ναοῦ, τὴ ζωγραφικὴ, τὴν ἀμφίεση τῶν κληρικῶν, τὸ λειτουργικὸ διάκονο καὶ τὴν ὑμνολογία, μαρτυροῦν τὸν μόνιμο καὶ σταθερὸ ἐσχατολογικὸ προσανατολισμὸ τῆς θείας εὐχαριστίας.

Αὐτὰ τὰ ἐσχατολογικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς Ἐκκλησίας πού συνθέτουν τὸ εἶναι τῆς ὡς κοινωνίας ἐσχάτων ὀφείλονται στὴν ἰδιάζουσα σημασία πού δίνει ἡ ὀρθόδοξη Παράδοση στό ρόλο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴ Χριστολογία καὶ τὴν Ἐκκλησιολογία. Ἡ Ἐκκλησία διὰ τοῦ Πνεύματος συνδυάζει τὴν ἱστορικὴ πορεία μὲ τὴ θεὰ καὶ ἐμπειρία τῶν ἐσχάτων. Εἶναι ἡ ἐν χρόνῳ μετοχή καὶ κοινωνία τῶν ἐσχάτων.

## Ο ΧΡΙΣΤΟΜΟΝΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

Ἡ χριστιανικὴ Δύση ἐπέδειξε ἐξαρχῆς, λόγω τῶν αὐξημένων ἐνδιαφερόντων της γιὰ τὴ θεσμικὴ ὀργάνωση τοῦ βίου καὶ τῆς χρηστικῆς ἀντίληψης τῆς πραγματικότητας, ἰδιαίτερη ἐμφαση καὶ προσήλωσι στὴν ἱστορικὴ προσέγγιση τῆς Χριστολογίας. Ἡ ὀρθόδοξη Ἀνατολή, δίχως νὰ μειώνει τὴ σημασία τοῦ ἱστορικοῦ καὶ δεδομένου χαρακτήρα τῆς θείας Οἰκονομίας, προσανατολίζεται ἀνέκαθεν στὴν πνευματολογικὴ διάσταση τῆς Χριστολογίας, συμπλέκοντας τὰ ἔσχατα μὲ τὴν Ἱστορία. Ἡ διαφορετικὴ αὐτὴ προτίμηση καὶ ἀφρηρία, ἐνῶ ἀρχικὰ δὲν ἐμπόδιζε τὴ σύγκλιση καὶ ἐπιβεβαίωση τὴν ἐνότητα καὶ ἀλληλοσυμπλήρωση μέσα ἀπὸ τὴν ποικιλία, σταδιακὰ θὰ μετατραπῆ σὲ ριζικὴ ἀντίθεση καὶ ρήξη. Μέσα ἀπὸ ὑστερογενῆ δόγματα πού ἐκφράζουν τὴν ἐντονη δυσαρμονία Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας καὶ ἐκβάλλουν παραμορφωτικὰ στό χῶρο τῆς Ἐκκλησιολογίας, ἡ Δύση ἀκολούθησε ἓνα δρόμο διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν Ἀνατολή.

Ἡ σμίχρυνση καὶ ὑποτίμηση τοῦ ἔργου τοῦ Παράκλητου, ἡ ἀπώλεια τῆς προσωπικῆς του πληρότητας καὶ ἡ μετατροπὴ του σὲ ἀπλὸ μέσο στὴν οἰκονομία τοῦ Χριστοῦ καθόρισε καὶ τὴ μονομερῆ ὑποστατικὴ του ὑπαγωγή στὸν Υἱό. Ἡ διδασκαλία τοῦ Filioque προσέδωσε στό Πνεῦμα τὸ χαρακτήρα μιᾶς σχεδὸν ἀπόσπαστης δύναμης, τὴν ὁποία διαχειρίζεται ἀποκλειστικά ὁ Χριστός, διαμορφώνοντας σταδιακὰ ἓνα εἶδος χριστομονισμοῦ στὴν Ἐκκλησιολογία μὲ ἄμεσες καὶ συγκεκριμένες θεολογικὲς καὶ ποιμαντικὲς ἐπιπτώσεις.

Στὴ σχολαστικὴ θεολογία τοῦ Μεσαίωνα ἡ Ἐκκλησία δὲν ἔχει καμμία δομικὴ ἀναφορὰ καὶ σχέση μὲ τὴν Πνευματολογία καὶ συνιστᾷ μᾶλλον μιὰ ἀπλὴ βιολογικὴ προέκταση τοῦ Χριστοῦ (Christus prolongatus). Ὁ Ἰησοῦς ἰδρυσε ἀπαξ διὰ παντὸς τὴν Ἐκκλησία στὴ βάση μιᾶς ἱστορικῆς διαδοχῆς, κατὰ τὴν ὁποία ὀρισμένα ἄτομα ἀσχοῦν ἐξ ἀντικειμένου τὴν πραγμάτωση καὶ ἐξάπλωσι τοῦ ἔργου Του. Ὁ ἰδιότυπος αὐτὸς χριστομονισμὸς διαχέεται σὲ κάθε πτυχὴ τῆς Ἐκκλησιολογίας. Ἐφόσον ἡ δράση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν καθιστᾷ παρόντα ἐσχατολογικὰ τὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ μέσα στὴν Ἐκκλησία, οὐσιώδεις καὶ συστατικὲς ἰδιότητες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὀργανισμοῦ –πού θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ Παράκλητου– τίθενται στὴν ἀποκλειστικὴ δι-



καιοδοσία ενός θεσμοθετημένου vicarious Christi.<sup>11</sup> Ο πάπας, και κατ' επέκταση το magisterium, αναλαμβάνει τη θέση του απόλυτου από την Ιστορία Χριστού, διασφαλίζοντας έτσι την ορατή ενότητα και παγκοσμιότητα της Εκκλησίας. Το παπικό πρωτείο και το Filioque συνδέονται, άλλωστε, στενάτα: "Όσοι αρνούνται το πρωτείο παγκοσμιότητας στον εκπρόσωπο του Χριστού διαπράττουν παρόμοιο σφάλμα, όταν θεωρούν ότι το Πνεύμα δεν εκπορεύεται και από τον Υιό. Όπως ο Χριστός καθιδρύει την Εκκλησία του σφραγίζοντάς την με το Πνεύμα Του, παρομοίως και ο παγκόσμιος τοποτηρητής του Χριστού, κάνοντας χρήση του πρωτείου του, φροντίζει για την υπακοή της Εκκλησίας στον Χριστό.<sup>12</sup> Το Άγιο Πνεύμα εμφανίζεται να συνεπικουρεί στη διαφύλαξη της ιεραρχικής τάξης που έγκαινίασε ο Χριστός προς όφελος του επίγειου αντιπροσώπου του.<sup>13</sup>

Η Πνευματολογία αποσυνδέεται και από την ανθρωπολογία χάριν της ανθρώπινης δραστηριότητας του πιστού. Η απουσία, εξάλλου, της ευχαριστιακής επίκλησης δεν έπισημαίνει παρά την πλήρη αυτόνομη και επάρκεια των ιδρυτικών λόγων του Χριστού. Η θεία ευχαριστία κατανοείται αντικειμενικά ως ανάμνηση του Μυστικού Δείπνου, δηλαδή μιας παρελθούσης πράξεως. Η ευσέβεια εκπίπτει στη λατρεία και προσήλωση της ανθρώπινης φύσης του Χριστού, ή ήθικη μίμηση της οποίας εκλαμβάνεται ως άγκυρα της σωτηρίας. Η δράση του Πνεύματος περιορίζεται στην εμπνευση των ατομικών προσπαθειών των πιστών, στη μίμηση των έργων του Χριστού.

Το ίδιο το Άγιο Πνεύμα είναι κατά κάποιο τρόπο το δοχείο μιας (απρόσωπης) χάριτος, που διαχειρίζεται ο Χριστός προσφέροντάς την ως κτιστή δωρεά (gratia creata). Η άρνηση των ακτίστων ενεργειών και η παρεμβολή κτιστών ενδιάμεσων μεταξύ Θεού, κόσμου και ανθρώπου θεμελιώνει τη μεταφυσική της ουσιοκρατίας στη Δύση. Η διαμεσολάβηση της κτιστής χάριτος αναιρεί την άμεση και προσωπική κοινωνία του κτιστού στη ζωή του ακτί-

στου. Η ζωή της Εκκλησίας ως υπακοή και ήθικη συμμόρφωση των πιστών στον Χριστό εξαντλείται μέσα στα όρια της Ιστορίας, δίχως την προοπτική της θέωσης ως πρόγευσης των εσχάτων της Βασιλείας. Δεν είναι, πάντως, άσχετη ή αδυναμία αυτή της κτιστής χάριτος στην εσωτερική ζωή των πιστών με την αναζήτηση σε άλλα, είτε μυστικά υποκατάστατα (ή περίπτωση της Μαριολογίας), είτε ορατά και θεσμοποιημένα πλαίσια μιας περισσότερο αντικειμενικής και εξωτερικής αυθεντίας (το παπικό πρωτείο και αλάθητο). Η περιθωριοποίηση και συσκότιση αυτή της Πνευματολογίας προς όφελος ενός χριστομονισμού παγίωσε ένα είδος εκκλησιολογικού μονοφυσιτισμού.

Η προτεσταντική Μεταρρύθμιση, μολοντί αντέδρασε στο παπικό πρωτείο και στην ιεραρχική αυθεντία, προβάλλοντας την ελευθερία της χαρισματικής εξάρτησης και κοινωνίας από το Άγιο Πνεύμα, διαμόρφωσε νέες αυθεντίες. Sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus. Με τον Προτεσταντισμό ο παραδοσιακός χριστομονισμός της Δύσης, χρησιμοποιώντας έσφαλιμένα την Πνευματολογία, περνά από τα όρια του ολοκληρωτικού και θεσμοποιημένου καθιδρύματος στο επίπεδο της ανεξέλεγκτης ατομικής ή ομαδικής ψυχολογικής εμπειρίας με άσθενές ή και ανύπαρκτο εκκλησιολογικό πλαίσιο.

Η ανανεωτική Β' Βατικανή σύνοδος των Ρωμαιοκαθολικών επαναπροέλαβε την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία της, προτάσσοντας όμως και πάλι το χριστομονισμό της. Η πραγματώση της θείας οικονομίας αφορά σχεδόν αποκλειστικά τη Χριστολογία, ή οποία προηγείται δίχως να σχετίζεται αλληλένδετα με τον ιδιάζοντα ρόλο συνέργειας του Πνεύματος. Συνεπώς, ή Εκκλησία ιδρύεται και υπάρχει εκ των προτέρων εξαιτίας του έργου του Χριστού. Το Άγιο Πνεύμα, αντί να συγκροτεί την Εκκλησία παρακινώντας την ελεύθερη ενσωμάτωση των πολλών στο ένα Σώμα του Χριστού, εκλαμβάνεται ως ή ψυχή που εμπνέει και καθοδηγεί το ιστορικά δεδομένο καθίδρυμα. Κατ' επίδραση της ορθόδοξης Εκκλησιολογίας θεωρείται παράλληλα και ως παράγοντας κοινωνίας και ενότητας. Μιά τέτοια θεώρηση προκάλεσε, όπως ήταν φυσικό, μια διπλή και άμφιλεγόμενη Εκκλησιολογία. Προηγείται ή πυραμιδοειδής Εκκλησιολογία του ιεραρχικού και παγκόσμιου καθιδρύματος υπό τον πάπα ως απόρροια της χριστολογικής προτεραιότητας και, δευτερευόντως, έπεται μια άλλη Εκκλη-

11. Βλ. Congar Y., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, σ. 188.

12. Αζανάτου Θωμά, *Contra errores Graecorum*, II, 32.

13. Βλ. Congar Y., «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?», *Ephemerides Theol. Lovaniensis*, 45/1969, σ. 411-2.

σιολογία όπου αναγνωρίζεται ή πληρότητα των κατά τόπους Έκκλησιών, ως αποτέλεσμα του πνευματολογικού στοιχείου της κοινωνίας.

## Η «ΠΝΕΥΜΑΤΟΚΡΑΤΙΚΗ» ΕΚΤΡΟΠΗ

Από την έγκεντρισμένη στην εύχαριστία Έκκλησιολογία απομακρύνονται και αντιτίθενται οι διάφορες αίρέσεις, όπως ο Μαρξισμός και ο Μοντανισμός, που άντλούν το ιδεολογικό τους πλαίσιο από τη μήτρα του Γνωστικισμού. Με έντονες δυαρχικές αποκλίσεις απέριπταν την ιεραρχική οργάνωση και τα Μυστήρια της Έκκλησίας, αναπτύσσοντας ένα ισχυρό προφητικό και ένδοξιαστικό κίνημα. Η πραγματική Έκκλησία, καθώς πρέσβευαν, είναι ή Έκκλησία του Πνεύματος που συμπληρώνει την αποκάλυψη του Χριστού και κυβερνάται από χαρισματικούς προφήτες, ενώ τα μέλη της πρέπει να διακρίνονται για την ήθική τους πειθαρχία και καθαρότητα. Είναι χαρακτηριστικό ότι άρχητοι «χαρισματούχοι» της άρχαίας Έκκλησίας, που δεν δέχθηκαν τις αποφάσεις των επισκόπων για τη συγχώρηση και επάνοδο των «βαρέως» άμαρτησάντων και των πεπτωκότων κατά τους διωγμούς, αποδέχθηκαν τελικώς τις πνευματοκρατικές ιδέες του Μοντανισμού ή δημιούργησαν ποικίλα σχίσματα.

Μέσα στον κυκλώνα των πολιτισμών και των κοσμοθεωριών που πλαισιώνουν την εξέλιξη της Έκκλησίας στην έλληνορωμαϊκή οικουμένη, μιά άλλη τάση που έμφανίσθηκε από τον 3ο αιώνα στους κόλπους της Άλεξανδρινής κατηχητικής σχολής θά επιφέρει μιά σημαντική τροποποίηση ή άκριβέστερα έκτροπή της Έκκλησιολογίας. Με κύριους εκπροσώπους τον Κλήμεντα και τον Όριγένη, ή τάση αυτή συνιστά μιάν απόκρυφη και έκλεκτική έρμηνεία της χριστιανικής πίστεως, με βάση τις ιδεολογικές άρχές του Πλατωνισμού. Ο διαχωρισμός και ή απομάκρυνση από την κοινή Παράδοση της Έκκλησίας είναι αναπόφευκτος. Η εύχαριστία αλλά και κάθε μυστηριακή πράξη της Έκκλησίας ενέχει, άπλως, συμβολιστικό και άλληγορικό νόημα, ενώ ο Χριστός κατανοείται μάλλον ως άφεταιρία προς τον άσαρκο Λόγο με την έμπνευση που παρέχει στο νοϋ του άνθρώπου το Άγιο Πνεϋμα. Ιδιαίτερη βαρύτητα δίδεται στον τύπο του χαρισματικού και

πνευματικού πιστού που συλλαμβάνει το άληθινό περιεχόμενο των βιβλικών τύπων. Τα λειτουργήματα της Έκκλησίας, άν δεν άτονούν πλήρως, άφορούν άπλως το επίπεδο των άπλοϊκών πιστών. Έτσι ή άποστολική Παράδοση του Ειρηναίου ή του Όγνατίου και του Κυπριανού, που έβλεπε την Έκκλησία ως έσχατολογική κοινότητα με κέντρο την εύχαριστία και τον επίσκοπο, παραμερίζεται προς όφελος της «κυρίως Έκκλησίας», που συγκροτείται έκλεκτικά από μιά ομάδα τελείων και πνευματικών. Η σωτηρία θεμελιώνεται στη βάση της προϋπαρξης και άθανασίας των ψυχών, που άγωνίζονται μέσω της θεραπείας και της καθαρότητας του νοϋ από τα πάθη να επιτύχουν την ένωση με τον άσαρκο και προαιώνιο Λόγο και την επιστροφή στην άρχική τελειότητα προ καταβολής του ύλικου κόσμου. Η άλήθεια και ή τελειότητα της Έκκλησίας δεν σχετίζεται με την έσχατολογική προοπτική του μέλλοντος αιώνας, αλλά με την παλίνδρομη επιστροφή και ένοποίηση των λόγων των όντων με τον αιώσιο Λόγο. Πρόκειται σαφώς για μιά «κοσμολογική» Έκκλησιολογία, για ένα είδος μυστικής Λογοκρατίας και πνευματοκρατίας, που έννοεί την Έκκλησία ως επάνοδο στην προαιώνια άρχική τελειότητα του κόσμου.

Δίχως καμία χριστολογική αναφορά, ή αντίληψη μιάς κοινωνίας των νοερών όντων που άρνείται τη σωματική διάσταση, έπειδή μονάχα ο νοϋς του άνθρώπου συγγενεύει κατά τα νεοπλατωνικά πρότυπα με τη θεότητα, θά επιχειρηθεί να εισαχθεί από το μαθητή του Όριγένη Εϋάγριο Ποντικό στο μοναστικό πνεϋμα της χριστιανικής Άνατολής. Η επίδραση του Όριγενισμού υπήρξε καταλυτική στη διαμόρφωση του άσκητικού ιδεώδους του Μοναχισμού. Η Έκκλησία θεωρείται αποκλειστικά ως θεραπευτήριο (του νοϋ) από τα πάθη, ενώ ο μοναχισμός έλλαμβάνεται ως ή αποκλειστική μέθοδος της μυστικής ένωσης του πιστού με το Θεό. Πέρα από τα καθαρώς θεωρητικά συμπτώματά της που καταδικάστηκαν άλλωστε ως θεολογικές έκτροπές (Ε' Οικ. Σύνοδος), ή ώριγενιστική προσέγγιση της Έκκλησίας μέσα στους μοναστικούς κύκλους της όρθόδοξης Άνατολής διαμόρφωσε μιά μονομερώς θεραπευτική αντίληψη της Έκκλησιολογίας. Έτσι έξασθενούν, και μόνο ως υποβοηθητικά μέσα για την επίτευξη της άτομικής κάθαρσης ύφίστανται τα λειτουργήματα, οι δεσμοί της Έκκλησίας, συχνά άκόμη και αυτή ή μυστηριακή ζωή της.

Ἄν ἡ ἱστορία τῆς δυτικῆς Ἐκκλησιολογίας φανερώσει ὅτι ἡ προτίμηση σὲ ἓνα εἶδος αὐτόνομης ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Χριστολογίας σφράγισε τὴ θεολογικὴ τῆς νοοτροπία, ἡ ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ ἀπέδωσε ἐξαρχῆς ἐξέχουσα θέση στὴν Πνευματολογία. Βαθύτατα τριαδοκεντρικὴ ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησιολογία ὑπερβαίνει τὸ δίλημμα τοῦ χριστομονισμοῦ ἢ τοῦ πνευματομονισμοῦ, τονίζοντας τὴν ἰδιάζουσα συμβολὴ τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος στὴν πραγμάτωση τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ λατρευτικὴ ζωὴ, ἡ συνοδικὴ διοίκηση καὶ ἡ θεολογικὴ ἔκφραση τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας μαρτυροῦν μὴ πλήρη ὄσμωση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας, μὲ συγκεκριμένες ἐπιπτώσεις στὸ εὐχαριστιακὸ καὶ ἀσκητικὸ ἦθος τῆς.

Ὡστόσο, ὀρισμένοι ὀρθόδοξοι θεολόγοι στὴν ἐποχὴ μας, ἀντιμετωπίζοντας τὸ χριστομονισμὸ τῆς δυτικῆς θεολογίας, προέβγαλαν μὲ ὁμολογιακὴ νοοτροπία τὸν πνευματολογικὸ παράγοντα ὡς τὸ ἰδιάζον χαρακτηριστικὸ κατεξοχὴν τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Οἱ θέσεις ποὺ ὑποστηρίχθηκαν κυρίως ἀπὸ τὸν κύκλο τῶν σλαβόφιλων διανοουμένων καὶ θεολόγων (ὅπως ὁ Α. Khomiakov, ὁ P. Florensky, ὁ S. Boulgakov, ὁ N. Berdiaeff κ.ά.) τείνουν σὲ μὴ αὐτονομία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἢ τουλάχιστον φανερώνουν μὴ σαφὴ προτίμηση τῆς Πνευματολογίας ἐναντι τῆς Χριστολογίας. Ὁ διάσημος Ρῶσος θεολόγος τῆς διασποράς VI. Lossky συστηματοποίησε θεολογικὰ ὅλες αὐτὲς τίς τάσεις ὑποστηρίζοντας μὴ διακεκριμένη καὶ ἀνεξάρτητη οἰκονομία τοῦ Πνεύματος ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Χριστοῦ. Ἡ καθολικότητα (sobornost) τῆς Ἐκκλησίας στηρίζεται στὶς δύο αὐτὲς διακεκριμένες οἰκονομίες. Τὴν ἐνότητα φύσεως τοῦ Σώματος τῆς Ἐκκλησίας ἐξασφαλίζει ὁ Χριστὸς μὲ τὰ Μυστήρια, τὰ λειτουργήματα, τὴν ἱεραρχία καὶ τίς ἄλλες θεσμικὲς δομὲς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς ποὺ ἐργλεῖον ἀναγκαστικὰ καὶ ἀντικειμενικὰ τὴ θεία χάρι. Τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα καὶ πληρότητα τῶν πολλαπλῶν ἀνθρώπινων προσώπων ἀπεργάζεται ἐλεύθερα τὸ Ἅγιο Πνεῦμα μὲ τίς χαρισματικὲς ἐπιφοιτήσεις του. Εἶναι ἄλλο πρᾶγμα τὰ Μυστήρια, ποὺ θεμελιώνονται στὴ Χριστολογία, καὶ ἄλλο ἡ θέωση ὡς σκοπὸς τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν Πνευματολογία.<sup>14</sup>

14. Βλ. Lossky VI., *Ἡ Μυστικὴ Θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Στέλλας Πλευράκη, Θεσσαλονίκη, 1973, σ. 183-230.

Σὲ μὴ τέτοια θεώρηση, ὅλος ὁ δυναμισμὸς τῆς Ἐκκλησίας ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ στὸ ξεχωριστὸ ἔργο τοῦ Πνεύματος. Ὁ Χριστὸς ποὺ εἶναι ἡ κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας ἐμφανίζεται ὡς νὰ εἶναι ἀπὸν ἀπὸ τὴ ζωὴ τῆς. Κάθε ἀντικειμενικὴ καὶ ἀναγκαστικὴ ὄψη τῆς Ἐκκλησίας ἀνάγεται στὸν Χριστό, σ' ἀντίθεση μὲ τὴν ὑποκειμενικὴ καὶ ἐλεύθερη διάσταση τὴν ὁποία ἐμπνέει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Συνεπῶς, ὡς Ἐκκλησία νοεῖται ἡ κοινωνία τῶν χαρισματοῦχων. Ἀρχετοὶ ὀρθόδοξοι θεολόγοι, ἐπιχειρώντας νὰ καλύψουν τὰ κενὰ καὶ τοὺς κινδύνους ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ μὴ χριστομονιστικὴ προσέγγιση τῆς Ἐκκλησιολογίας, ἐγκολπώνονται τίς θέσεις τοῦ Lossky. Ἡ αὐτόνομη αὐτὴ προβολὴ τοῦ πνευματολογικοῦ παράγοντα ἐμφάνισε καὶ στοὺς κόλπους τῆς Ὀρθοδοξίας ἀντιστροφῶς τὸ ἐκκλησιολογικὸ πρόβλημα τῆς προτεραιότητας μεταξὺ Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας καὶ ἐπανεφέρε τὸ δίλημμα μεταξὺ εὐχαριστιακῆς καὶ θεραπευτικῆς Ἐκκλησιολογίας. Πράγματι, ἡ αὐθαίρετη ὑπαγωγή τῶν Μυστηρίων, τῆς ἱεραρχίας καὶ τῶν ἄλλων λειτουργημάτων ἀποκλειστικὰ στὸ δῆθεν ἀναγκαστικὸ πεδίο τῆς Χριστολογίας καὶ, ἀντιστοίχως, ἡ πνευματικότητα τοῦ Μοναχισμοῦ καὶ ἡ ἀσκητικὴ πορεία πρὸς τὴ θέωση ἀποκλειστικὰ στὸ χαρισματικὸ πλαίσιο τῆς Πνευματολογίας ἐκφράζει τὸ λιγότερο μὴ θεολογικὴ σύγχυση, ποὺ μεταβάλλει τὸ χαρακτήρα τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησιολογίας σὲ «χαρισματικὴ κοινωνιολογία».<sup>15</sup>

Ὁ ρόλος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὀδηγήσει σὲ ἓναν τύπο Ἐκκλησιολογίας δίχως χριστολογικὰ θεμέλια. Ὁ Χριστὸς δὲν ἀντιπροσωπεύει στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας οὔτε ἓνα ὑπερπρόσωπο ποὺ ἀπορροφᾷ τὰ ἀνθρώπινα πρόσωπα, οὔτε μὴ ἀπρόσωπη καὶ θεσμικὴ ἐνότητα φύσεως, ὥστε ἀναπόφευκτα τὸ Ἅγιο Πνεῦμα νὰ εἰσάγεται ἀνταγωνιστικὰ ὡς ἀρχὴ τῆς προσωπικῆς διακρίσεως καὶ χαρισματικῆς ποικιλίας. Δίχως τὸ Πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ στὸ κέντρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, ἡ ὁποιαδήποτε χαρισματικὴ κοινωνία τῶν πιστῶν, ἔστω καὶ ἂν ἐπικαλεῖται τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, δὲν μπορεῖ νὰ παρουσιάσει ἐχέγγυα ἐκκλησιολογικῆς πληρότητας. Ὁ ἐκφυλισμὸς τῆς σὲ ἓναν ἀτομοκρατι-

15. Βλ. Φλωρόφσκυ Γ., *Θέματα Ὀρθοδόξου Θεολογίας*, Ἀθήναι, 1973, σ. 182. Γιαγκάζογλου Στ., «Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν πολλῶν. Σχόλια στὴ διαμάχη Φλωρόφσκυ καὶ Λόσκυ γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν δύο οἰκονομιῶν», *Σύναξη* 76/2000, σ. 54-65.

κό ή πνευματοκρατικό ζηλωτισμό στην περίπτωση αυτή καθίσταται εκδηλος.

Εξάλλου, ένας μονομερής χριστολογικός προσανατολισμός της ζωής της Εκκλησίας δίχως πνευματολογική αναφορά και εξάρτηση μπορεί βεβαίως να υπερβαίνει εξωτερικά τους κινδύνους μιας άτομοκεντρικής κοινωνίας των πιστών, αντιστρατεύεται όμως την ποικιλία και πληρότητα των μελών του Σώματος της Εκκλησίας. Η αυθεντία της κεφαλής εμφανίζεται να καταδυναστεύει και όχι να αναδεικνύει την ελευθερία των μελών, ή χαρισματική ζωή του Πνεύματος να διαχωρίζεται από τη μυστηριακή εν Χριστώ συσσωμάτωση. Αλλά πώς ο ένας Χριστός ως κεφαλή της Εκκλησίας καθίσταται συλλογική Προσωπικότητα ή οργανισμός προσωπικών σχέσεων που περιλαμβάνει, συνέχει και ζωοποιεί άρρηκτα τους πολλούς δίχως τη δράση του Αγίου Πνεύματος; Πώς είναι δυνατόν ή Εκκλησία, ως το Σώμα του Χριστού μέσα στην Ιστορία, να προγεύεται και να προσδοκά την Έλευση των εσχάτων, αλλά και να εικονίζει με τη δομή και ζωή της τη ζωή της Βασιλείας ανεξάρτητα από το ιδιαίζον έργο του Παράκλητου;

#### Η ΣΥΝΘΕΣΗ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ. Η ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΚΗ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

Ο Χριστός και το Πνεύμα είναι άμοιβαίως οί συντελεστές της αυθεντίας και της ελευθερίας, της ενότητας και ποικιλίας στη ζωή της Εκκλησίας. Η εν Χριστώ ένωση των πιστών στο Σώμα της Εκκλησίας βιώνεται και εκφράζεται διά του Αγίου Πνεύματος και, αντίστοιχα, ή εμπειρία του Παράκλητου οδηγεί και συντελεί στην ένσωμάτωση στο χριστολογικό μυστήριο. Στα πλαίσια της συνθετικής αυτής θεώρησης το πρόβλημα της προτεραιότητας μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας υπερβαίνεται πλήρως. Διά του Πνεύματος ή Χριστολογία γίνεται μια μεδεκτή και εμπειρική πραγματικότητα. Δίχως τον πνευματολογικό της προσδιορισμό καταντά άπλως πρότυπο μιας τυπικής ευσέβειας χωρίς έσχατολογική προοπτική, ψυχρό αντικείμενο των ακαδημαϊκών έγχειριδίων.

Η βιβλική, λειτουργική και πατερική Παράδοση μαρτυρεί ότι ή σχέση Χριστολογίας και Πνευματολογίας τόσο στην οίκο-

νομία της σωτηρίας όσο και στη ζωή της Εκκλησίας δέν είναι παρά μια σχέση ασύγχυτης άμοιβαιότητας και άρρηκτης συνοχής, που θεμελιώνεται στο μυστήριο της Αγίας Τριάδος. Για την όρθόδοξη αντίληψη, λοιπόν, το ζήτημα δέν τίθεται άπλως μεταξύ ενός χριστομονισμού ή ενός πνευματομονισμού στη θεώρηση της Έκκλησιολογίας, αλλά μεταξύ μιας τριαδολογικής βάσεως, όπου τα πάντα ενεργούνται και έρμηνεύονται με την εϋδοκία του Πατρός, την αύτουργία του Υιού και τη συνέργεια του Αγίου Πνεύματος, άφενός, και μεταξύ χριστομονισμού ή πνευματομονισμού, άφετέρου.

Με βάση τα όσα ήδη εκθέσαμε, ή Εκκλησία προβάλλει ως ή κατά στάδια φανέρωση του μυστηρίου της θείας οικονομίας, από την προαιώνια βουλή του Θεού ως την Έλευση των εσχάτων της Βασιλείας. Το γεγονός της Εκκλησίας έχει άφετηρία αλλά και κατάληξη το ίδιο το μυστήριο του Τριαδικού Θεού, άφου πηγάζει μέσα από την κοινωνία των Προσώπων της Αγίας Τριάδος. Η ζωή της Εκκλησίας αντανακλά και εικονίζει, αν και άμυδρώς, τη ζωή της Αγίας Τριάδος. «Η χάρις του Κυρίου (ήμων) Ίησου Χριστού και ή αγάπη του Θεού (και Πατρός) και ή κοινωνία του Αγίου Πνεύματος» (Β' Κορ. 13, 13) είναι ή βάση και το ύπαρξιακό θεμέλιο της Εκκλησίας της Αγίας Τριάδος. Η Έκκλησιολογία δομείται πάνω στο Τριαδολογικό μυστήριο του Θεού ως ένότητα των πολλαπλών ανθρώπινων προσώπων μέσα στη μόνη άνακεφαλαιωμένη εν Χριστώ ανθρώπινη φύση. Η άπόλυτη Εκκλησία της Αγίας Τριάδος άποβαίνει το άρχέτυπο και ο κανόνας της Εκκλησίας των ανθρώπων, άφου ή ενότητά της αναδεικνύεται μέσα στην έτερότητα των μελών του Σώματος του Χριστού ως άπεικόνιση της όμοούσιας ένωσης και όμοβουλίας των Προσώπων της Αγίας Τριάδος.

Κατά την όρθόδοξη θεολογία, ή θέληση του Θεού για την πραγμάτωση της Εκκλησίας συνιστά κοινή και ένιαία ενέργεια του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Πρόκειται για την ελεύθερη από κάθε ανάγκη κοινή αγαπητική εϋδοκία των Προσώπων της Αγίας Τριάδος για τη δημιουργία και τελείωση των όντων. Η κίνηση αυτή του θείκου θελήματος ξεκινά ως από πηγή με την προκαταρκτική βουλή του Πατρός, ενεργείται διά του Υιού και τελειώνεται από το Άγιο Πνεύμα. Τα όμοούσια και όμοδύναμα Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, ενδέν άποχωρίζονται στο έργο της οικονομίας άλλ' ενεργούν μαζί, συμβάλλουν όμως κατά

ιδιάζοντες τρόπους, όπως αρμόζει σε ξεχωριστά πρόσωπα. Γι' αυτό, άλλωστε, και η φανέρωση της Έκκλησίας συνιστά και την πλήρη αποκάλυψη του μυστηρίου της Αγίας Τριάδος.

Το γεγονός της Έκκλησίας όπως και της οικονομίας έχει την πρώτη του αίτια στο Πρόσωπο του Πατρός, στην «αρχή πάντων των αγαθών». Ο άναρχος Πατήρ, «ἐξ οὗ τὰ πάντα», είναι η προκαταρκτική πηγή και αφετηρία της εὐδοκίας. Ο Πατήρ έχει την πρωτοβουλία της Έκκλησίας. Ο Υἱός και τὸ Πνεῦμα συνευδοκούν και συνάμα ἐπιτελοῦν ιδιαίτερο ἔργο. Ο Υἱός ἀναλαμβάνει ἐλεύθερα ἐν Προσώπῳ τὴν πραγματοποίηση τῆς πατρικῆς εὐδοκίας με τὴν ἐνανθρώπησή του. Ἡ πρόσληψη και ἡ ἔνωση τῆς ἀνθρωπότητας γίνεται ἀποκλειστικά και μόνον στὴν Ὑπόστασι τοῦ Υἱοῦ και ὄχι σ' ἐκείνη τοῦ Πατρός ἢ τοῦ Πνεύματος. Ἄρα, ἡ εὐδοκία τοῦ Πατρός εἶναι ἡ ἔνωση κτιστοῦ και ἀκτίστου στο Πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ Του. Πρόκειται γὰρ τὸ ρόλο τῆς αὐτουργίας τοῦ Υἱοῦ στο ἔργο τῆς οικονομίας. Τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιο συνευδοκεῖ με τὸν Πατέρα στὴν ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ ἔχει και ὡς ἰδιάζουσα συμβολή του νὰ συνεργεῖ στὴν οἰκονομία τοῦ Υἱοῦ και νὰ συμπαρίσταται διαρκῶς, καθιστώντας δυνατὴ με τὴ δράση του τὴν ἐνσωμάτωση τῆς κτίσης στὸν Χριστό.

#### ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΚΟΣ ΧΡΙΣΤΟΚΕΝΤΡΙΣΜΟΣ

Στὸ τριαδολογικὸ αὐτὸ πλαίσιο ἡ Έκκλησία ὡς τὸ πλήρες Σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἔχει ὡς κέντρο τῆς τῆ Χριστολογία και συνδέεται ὀργανικά με τὴν Πνευματολογία. Ο ἐκκλησιολογικὸς χριστοκεντρισμὸς θεμελιώνεται και ἀπορρέει ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς αὐτουργικῆς οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ. Ὑφίσταται μὰ σαφῆς διάκριση ἀνάμεσα στο ἔργο τοῦ Πατρός και Πνεύματος, ἀφενὸς, και τὸ ἔργο τοῦ Υἱοῦ, ἀφετέρου. Τόσο ὁ Πατήρ ὅσο και τὸ Πνεῦμα δὲν κοινωνοῦν ὡς ἰδιαίτερες Ὑποστάσεις στο ἔργο τῆς ἐνανθρώπησης, παρὰ μόνον κατὰ τὸ λόγο τῆς εὐδοκίας και τῆς συνέργειας. Ἡ προσωπικὴ ἀνάληψη τοῦ κτιστοῦ ἀπὸ τὸν Υἱὸ ἀνατέμνει και ἀνακεφαλαιώνει τὴν τριαδικὴ οἰκονομία, ἡ ὁποία ἐστιάζεται πλέον στο Πρόσωπο τοῦ Θεανθρώπου. Οὔτε ὁ Πατήρ οὔτε και τὸ Πνεῦμα ἐνεπλάκησαν με τὴν ἱστορία τοῦ κτιστοῦ, ὅπως ὁ Υἱός ποὺ πέρασε ἀπὸ ὅλα τὰ στάδια ποὺ διανύει ἡ κτιστὴ και πεπερασμένη φύση τῶν ἀνθρώπων.

Με τὴν ἐνανθρώπησή του ὁ Υἱός «Έκκλησίας σάρκα ἀνέλαβεν». Ἡ θεία οἰκονομία ἔγινε συνώνυμη με τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ, γιατί ἐπιπλέον συμμετέχει ἐνυποστάτως και ἡ ἀνθρωπότητα ποὺ προσέλαβε τὸ δεύτερο Πρόσωπο τῆς Αγίας Τριάδος.

Τὰ στάδια τῆς ἐπὶ γῆς οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ δὲν συνιστοῦν μόνον ἀλλεπάλληλες και ἀλληλοπεριχωρούμενες ἰδρυτικὲς πράξεις τῆς Έκκλησίας, ἀλλὰ και τὶς διάφορες ὄψεις τῆς Έκκλησιολογίας. Ἡ ἔνωση κτιστοῦ και ἀκτίστου κατὰ τὴν ἐνσάρκωση φανερώνει τὴ θεανθρώπινη φύση και δομὴ τῆς Έκκλησίας. Ἡ καινὴ κτίσι τοῦ Χριστοῦ γίνεται ἡ ἀπαρχὴ τοῦ χαρισματικοῦ Σώματος τῆς Έκκλησίας. Ἄν και ἡ πρωτοβουλία τῆς θέωσης ἀνήκει στὴν ἐλεύθερη εὐδοκία τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ἡ ἐλεύθερη και ἐνεργητικὴ συμμετοχὴ τῆς ἀνθρωπότητας στο πρόσωπο τῆς Μαρίας Θεοτόκου ἀποτελεῖ τὸν ὄρο και τὴν ἐκκλησιολογικὴ προοπτικὴ τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας και συνεργίας. Ἡ βάπτισι και διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἡ λόγι και ἔργω θεοφάνεια, ποὺ ὑποδεικνύει τὴν ὑπαρξιακὴ και χαρισματικὴ ἔνταξι στο Σῶμα τῆς Έκκλησίας και ἀναδεικνύει τὴν πίστι τῆς ὡς λόγον ζωῆς αἰωνίου. Ο Σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ εἶναι γὰρ τὴν Έκκλησία ἡ ὀδυνηρὴ ἐμπειρία τῆς φθορᾶς και τοῦ θανάτου. Ἡ Έκκλησία βιώνει μέσα στὴν ἱστορικὴ τῆς πορεία τὰ πλήγματα τοῦ κακοῦ. Ἡ Έκκλησία ἀγωνίζεται ἐναντίον τῆς ἁμαρτίας, συμπάσχει και διακονεῖ τὸν τραυματισμένο κόσμο, ἀλλὰ ἡ ἐμπειρία τῆς Ἀναστάσεως τὴν ἀπεργλωβίζει ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ἱστορίας και τὴ φέρει στὴν κοινωνία τοῦ φωτός και τῆς ὄντως ζωῆς τῆς Βασιλείας. Ἡ Έκκλησία μετὰ τὴν Ἀνάληψη κατέχει πλέον τὴν ἐμπειρία τῶν ἐσχάτων τῆς Βασιλείας. «Ἐνθα γὰρ ἡ κεφαλὴ, ἐκεῖ και τὸ σῶμα».<sup>16</sup>

#### ΤΟ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ

Ἡ ἐκκλησιολογικὴ ἐπέκτασι τοῦ χριστολογικοῦ μυστηρίου διακρίνει τὸ ἰδιαίτερο ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἡ δράσι του ἄλλωστε δὲν ἀρχίζει με τὴν Πεντηκοστή, ἀλλὰ ἐκδιπλώνεται ἡδη με τὴ δημιουργία και ἰδιαίτερος με τὴν πλάσι τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ

16. Βλ. Χρυσόστομου Ἰω., Ὁμιλία εἰς Εφ. 3, 2 P.G. 62, 26.

Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ὁ κατεξοχήν φορέας καὶ δοτήρας τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ ἐνέργειά του στερεώνει στή θεία ζωὴ τοὺς ἀγγέλους. Ζωογονεῖ τὴν κτίση καὶ προωθεῖ στὴν τελείωση τοὺς πρωτόπλαστους. Μετὰ τὴν πτώση παιδαγωγεῖ τὸν περιούσιο λαὸ τοῦ Θεοῦ συνεργώντας στίς ποικίλες θεοσημείες καὶ θεοφάνειες τοῦ ἄσαρκου Λόγου. Στὸ ἴδιο τὸ γεγονός τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὴ Γέννηση ὡς τὴν Ἀνάληψη συνεργεῖ καὶ συμπαρίσταται διαρκῶς. Μὲ τὴν ἰδιαίτερη ἀποστολή του κατὰ τὴν Πεντηκοστὴ «ὄλον συγκροτεῖ τὸν θεσμόν τῆς Ἐκκλησίας» (Ἐσπερινὸς τῆς Πεντηκοστῆς). Πρόκειται γιὰ τὴν ἐνεργοποίηση καὶ μετάδοση τῶν συνεπειῶν τῆς οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ στὴν ἀνθρωπότητα καὶ τὴν κτίση, διαμέσου τῆς οἰκοδομῆς καὶ διοργάνωσης τοῦ Σώματος τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ διαρκὴς καὶ μόνιμη παρουσία τοῦ Παρακλήτου καθιστᾷ τὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα μέσα στὴν κτίση καὶ τὴν Ἱστορία ἕναν ὄργανισμό πὺ ζεῖ καὶ ἀναπτύσσεται μὲ τὴ χάρη τοῦ Χριστοῦ. Κάθε τι πὺ συνέβη στὸν Χριστὸ διέρχεται χαρισματικὰ στὴν Ἐκκλησία διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἐνσωματώνει τὰ μέλη τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ καθιστᾷ προσωπικὴ τὴν ἐμπειρία τῆς θεώσεως. Ἡ παρουσία καὶ ἡ δράση τοῦ Παρακλήτου εἶναι ἡ κληρονομία τοῦ Χριστοῦ στὴν Ἐκκλησία. Ἀνάμεσα στὸ Θεὸ καὶ τὸν ἄνθρωπο, ἀνάμεσα στὸν Χριστὸ καὶ στὴν Ἐκκλησία, ἡ ἐπίκληση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος συνιστᾷ τὴ μοναδικὴ δίοδο ἐπικοινωνίας καὶ σχέσης. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἡ μυστικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ, πὺ βιώνεται ἐμπειρικὰ στὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, ἰδιαίτερος στὸ βάπτισμα καὶ στὴν εὐχαριστία, ἀλλὰ κατ' ἐπέκταση καὶ στὴ λειτουργικὴ καὶ ἀσκητικὴ διάσταση σύνολου τοῦ ἐκκλησιολογικοῦ βίου. Ὑπερβαίνοντας τοὺς περιορισμοὺς τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου, ἐνοποιεῖ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν μὲ τὰ ἔσχατα καὶ εἰσάγει ἤδη ἀπὸ τώρα τὴν Ἐκκλησία στὸ ἀνέσπερο δεῖπνο τῆς Βασιλείας. Στὴν ἀτελεύτητὴ εὐχαριστία τῆς ἡ Ἐκκλησία ζεῖ τὴν ἀγαπητικὴ ἐνότητα καὶ κοινωνία τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ τριαδικὴ οἰκονομία ὀλοκληρῶνεται καὶ ἀρχίζει ἡ Βασιλεία τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΑΤΡΩΝΟΣ

## Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΠΡΟΣΩΠΟ ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΟΛΟΓΙΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

**Θ**Α ΘΘΕΛΑ ΠΡΟΤΟΥ ΞΕΚΙΝΗΣΩ ΤΙΣ ΣΚΕΦΕΙΣ ΜΟΥ ΑΥΤΕΣ, ΝΑ ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΣΩ ἰδιαίτερα τὸ Σεβασμώτατο καὶ τὸ νέο συνάδελφο καὶ ἐκλεκτὸ συνεργάτη τοῦ Σεβασμωτάτου, κ. Παντελῆ Καλαϊτζίδη, γιὰ τὴν πράγματι τιμητικὴ πρόσκληση πὺ ἐγινε στὸ πρόσωπό μου, νὰ βρεθῶ κοντὰ σας σ' αὐτὴ τὴν πολὺ ὁμορφὴ πόλη, μὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κατοίκους, γιὰτὶ ξέρω ὅτι ἡ πόλις αὐτὴ ἔχει μία βαθιὰ παράδοση αἰῶνων πνευματικῆς δραστηριότητος καὶ πολιτισμοῦ.

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἀπ' τοὺς παρόντες δὲν ἔχουν τίς ἐξειδικευμένες θεολογικὲς καὶ βιβλικὲς προϋποθέσεις, θὰ ἐπιχειρήσω νὰ ἐκλαϊκεύσω λίγο τὸ λόγο μου, χωρὶς ὅμως νὰ μειώσω τὴ θεολογικὴ ποιότητα τοῦ θέματος αὐτοῦ. Πιστεύω πὺς ἡ θεολογία δὲν εἶναι μία τεχνολογία, μία τεχνικὴ μάθηση καὶ διδασκαλία κατὰ τὴ ρήση ἰδιαίτερα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ἀλλὰ ἡ Θεολογία εἶναι καὶ μύηση, εἶναι τέχνη, εἶναι ποίηση, καὶ προπαντὸς εἶναι πνευματικὴ δημιουργία.

Ἡ παρούσα ἐνότητα μάλιστα, μὲ κεντρικὸ θέμα Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία, πρέπει νὰ ὁμολογήσω ὅτι εἶναι ἀπ' τὰ δυσχερέστερα θέματα τῆς βιβλικῆς καὶ τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας. Γι' αὐτὸ συγχαίρω τοὺς ὀργανωτὲς γιὰ τὴν ἐπιλογή, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ τόλμημα προσέγγισης αὐτοῦ τοῦ θέματος.

Τὸ θέμα πὺ μου ζητήθηκε νὰ ἀναπτύξω μπροστὰ σας ἔχω τὴν αἴσθησι ὅτι εἶναι ἐκτεταμένο, δύσκολο καὶ πολυσύνθετο. Ἔχει δογματικὲς, δηλαδὴ Τριαδολογικὲς καὶ Χριστολογικὲς προεκτάσεις, καθὼς καὶ ἀνθρωπολογικὲς ἀναγκαῖες προσεγγίσεις ἐπάνω στὸ ἱστορικὸ καὶ ἐσχατολογικὸ στοιχεῖο, προϋποθέτοντας πάντοτε τὴν πρωτολογία τῆς θεολογίας μας. Γιὰ νὰ εἶμαι εἰλικρινῆς, θὰ ἔλεγα

ὅτι θὰ χρειαζόμεθα μιὰ πολὺωρη ἀνάλυση τοῦ θέματος αὐτοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ θὰ εἶμαι μᾶλλον ἐπιγραμματικός. Μερικὲς μόνο πινελιές θὰ κάνω γιὰ μιὰ σκιαγράφηση τοῦ θέματος, περισσότερο γιὰ διάλογο καὶ στοχασμὸ μέσα σας, παρά γιὰ ἀναλύσεις. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν θὰ κάνω οὔτε διάλεξη οὔτε εἰσήγηση συνεδριακῆ· μᾶλλον θὰ ἀποτολιμῶ ἓνα πανεπιστημιακὸ μάθημα, βεβαίως μέσα στὰ πλαίσια τῶν ἀπαιτήσεων τοῦ παρόντος ἀκροατηρίου.

## 1. ΤΑ ΣΤΑΔΙΑ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ, ἢ ΤΑ ΤΡΙΑ ΣΤΑΔΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ

Κατ' ἀρχὴν πρέπει νὰ πῶ δυὸ λόγια γιὰ τὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο θὰ κινηθεῖ ἡ σκέψη μου. Δυὸ λόγια γιὰ μιὰ τριαδολογικὴ κατανόηση τοῦ θέματος. Νομίζω πὼς ἀντιλαμβάνεστε οἱ περισσότεροι τὴν ὀρολογία αὐτή. Ὅπως ἔχουμε μιὰ τριαδολογία τῆς θεότητας, χρειάζεται νὰ ἔχουμε καὶ μιὰ τριαδολογικὴ κατανόηση τοῦ θέματος αὐτοῦ. Τὸ χριστιανισμὸ συνήθως τὸν κατατάσσουμε στὶς μονοθεϊστικὲς θρησκείες, καὶ αὐτὸ εἶναι ἓνα τραγικὸ, μεγάλο λάθος. Ὁ χριστιανισμὸς κατανοεῖται καὶ βιώνεται στὴν Ἱστορία κυρίως τριαδολογικά. Τί σημαίνει αὐτό; Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ θεότητα εἶναι τριαδική. Ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται τριαδικά, δηλαδή τρία πρόσωπα καὶ τρεῖς ὑποστάσεις. Τὰ τρία πρόσωπα ἐνεργοῦν ταυτόχρονα, ὑπάρχουν ταυτόχρονα καὶ λειτουργοῦν ταυτόχρονα. Ὅχι ὅτι ἄλλοτε ἡ θεότητα ἐκφράζεται διὰ τοῦ Πατρὸς καὶ ἄλλοτε διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ ἄλλοτε διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀλλὰ ὡς ἐνότητα τριαδική, διατηρώντας τὴν τριαδικὴ ὑποστατικὴ ιδιαιτερότητα. Αὐτὸ δίνει τὴ δυνατότητα καὶ σ' ἐμένα τὸ βιβλικὸ θεολόγο νὰ κατανοήσω ὅτι ἡ θεότητα εἶναι κοινωνία καὶ κοινότητα προσώπων. Δὲν πρόκειται γιὰ ἀτομικὲς παρουσίες στὴν Ἱστορία τῆς δημιουργίας. Κατὰ συνέπεια καὶ ἡ κατανόησή μας τῶν θεμάτων αὐτῶν πρέπει νὰ κινηθεῖ μέσα στὰ πλαίσια τῆς Ὁρθόδοξης Τριαδολογίας. Ἡ Ἱστορία τῆς δημιουργίας, ἀπ' ἀρχῆς μέχρι ἐσχάτων, πρέπει νὰ κατανοηθεῖ καὶ αὐτὴ τριαδολογικά. Κατ' ἀρχὴν στὴν πρωτολογικὴ παράμετρο τῆς δημιουργίας – καὶ πρωτολογία ἐνοῶ τὸ λόγο περὶ τῶν πρώτων καὶ τῶν ἀρχικῶν, πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση. Τὸ δευτέρου στάδιο εἶναι τῆς Ἱστορίας, τῆς πτώσης καὶ τῆς σωτηριολογίας· πρόκειται γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ βιώνουμε καὶ κα-

τανοοῦμε μέσα στὴν Ἱστορία. Καὶ τὸ τρίτο στάδιο τῆς ἐσχατολογίας εἶναι ὁ λόγος περὶ τῶν ἐσχάτων, τῆς δοξοποίησης καὶ θέωσης.

Στὴν πρωτολογία, στὸ ἑξαήμερο τῆς δημιουργίας καὶ πρὶν ἀπ' τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, κυρίαρχο πρόσωπο εἶναι ὁ Πατὴρ. Γι' αὐτὸ ἀπὸ τὸν Πατέρα κινεῖται ἡ ὅλη δημιουργία. Στὴν Ἱστορία, ποὺ σημαίνει πτώση καὶ λύτρωση, κυρίαρχο πρόσωπο εἶναι τὸ δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὁ Υἱός. Εἶναι ἡ ἑβδόμη ἡμέρα, ἡ δραματικὴ ἡμέρα τῆς πτώσης, ἀλλὰ καὶ τῆς λύτρωσης τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ τρίτο στάδιο τῆς ἐσχατολογίας κυρίαρχο πρόσωπο εἶναι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Πρόκειται γιὰ τὴν ὄγδθῃ ἡμέρα τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τῆς δοξοποίησης καὶ θέωσης τοῦ ἀνθρώπου. Κυρίαρχο πρόσωπο ἐδῶ εἶναι, ὅπως εἶπαμε, τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καὶ βιώνουμε ἐσχατολογικά τὰ χαρίσματα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Στὰ τρία αὐτὰ στάδια, πρωτολογία, Ἱστορία καὶ ἐσχατολογία, δὲν ὑπάρχουν χρονικὲς προσεγγίσεις ἢ χρονικοὶ προσδιορισμοί. Δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε δηλαδή ὅτι ἀπὸ κεῖ ἀρχίζει ἡ πρωτολογία καὶ ἐκεῖ τελειώνει, ἢ ἀπὸ κεῖ ἀρχίζει ἡ Ἱστορία καὶ ἐκεῖ τελειώνει. Εἶναι λάθος αὐτό. Δὲν ὑπάρχει κάποια ἀρχὴ καὶ κάποιο τέλος. Γιὰ τὴ δική μας ἱκανότητα τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἐρμηνείας, ὑπάρχουν οἱ χρονικοὶ προσδιορισμοί. Στὴν πραγματικότητα ὑπάρχουν κέντρα ἢ σημεία ἀναφορᾶς. Στὴν πρωτολογία, σημεῖο καὶ κέντρο ἀναφορᾶς ὁ Πατὴρ, στὴν Ἱστορία, σημεῖο καὶ κέντρο ἀναφορᾶς ὁ Υἱός καὶ στὴν ἐσχατολογία, σημεῖο καὶ κέντρο ἀναφορᾶς τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Τὰ τρία πρόσωπα λειτουργοῦν, συνεργοῦν καὶ δημιουργοῦν ταυτόχρονα, στὴν πρωτολογία, στὴν Ἱστορία καὶ στὴν ἐσχατολογία. Ἡ Ἱστορία, ἐπομένως, εἶναι κάτι τὸ ἐνδιάμεσο μεταξὺ πρωτολογίας καὶ ἐσχατολογίας. Εἶναι μία, θὰ ἔλεγα, δευτερεύουσα ἐπεξηγηματικὴ πρόταση. Ἔχει ἓνα ἀπέραντο μέγεθος ἡ Ἱστορία. Ἀλλὰ τὸ ἱστορικὸ αὐτὸ μέγεθος εἶναι ἐλάχιστο μπροστὰ στὸν ἄχρονο χρόνο τῆς πρωτολογίας καὶ στὸν ἄχρονο καιρὸ τῆς ἐσχατολογίας, «*χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία*».

Ἡ κάθε ἐπιστήμη, κατ' ἐπέκταση καὶ ἡ Θεολογία ὡς ἐπιστήμη, ἡ θεολογικὴ δηλαδή γνώση καὶ αὐτὸ ποὺ κάνω ἐγὼ τὴν ὥρα αὐτὴ ὡς «*μάθημα*», προσεγγίζουν τὰ πράγματα, τὴ δημιουργία, τὴν κτίση, τὴ φύση καὶ τὸν ἀνθρώπο μόνον ἱστορικά. Αὐτὴ εἶναι ἡ γνώση μας, αὐτὴ εἶναι ἡ δυνατότητά μας. Δηλαδή κατανοοῦμε, γνωρίζουμε καὶ περιγράφουμε τὰ παρόντα καὶ τὰ δεδομένα. Γιὰ τὸν ἀνθρώπο αὐτὸ εἶναι Ἱστορία καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ ἱκανότητα τῆς γνώσεώς του καὶ τῆς δυνατότητάς του γιὰ περιγραφή. Πέρα ὅμως ἀπὸ αὐτὸ

τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο ὑπάρχει καὶ μὰ ἄλλη δυνατότητα προσέγ-  
γισης τοῦ θέματος τῆς δημιουργίας, διὰ μέσου τῆς πρωτολογίας  
καὶ τῆς ἐσχατολογίας. Μόνον ποὺ ἡ πρωτολογία καὶ ἡ ἐσχατολογία  
προσεγγίζονται ὄχι γνωστικὰ ἢ γνωσιολογικά, διὰ τοῦ νοῦ, ἀλλὰ  
μᾶλλον προσεγγίζονται ποιητικὰ καὶ προφητικά. Προφητικά, ὄχι  
μὲ τὴν ἔννοια τῆς μελλοντολογίας, ἀλλὰ τοῦ φωτισμοῦ τοῦ χάους  
τοῦ παρελθόντος, ἐνὸς ἀχανοῦς παρελθόντος εἰκοσι δισεκατομμυ-  
ρίων ἐτῶν, ὅπως λένε οἱ ἐπιστήμονες.

Ὁ ἱερός συγγραφέας τῆς Γενέσεως μᾶλλον εἶναι ποιητὴς Θεο-  
λόγος καὶ Προφήτης, παρὰ ἐπιστήμονας καὶ τεχνοκράτης, ἕνα εἶ-  
δος «τεχνολόγου» τῆς ἐποχῆς του. Ἔτσι ἀναγκάζομαστε ἐκ τῆς φύ-  
σεως τοῦ θέματος νὰ προσεγγίσουμε τὴν πρωτολογία καὶ τὴν ἐ-  
σχατολογία μᾶλλον μὲ ἕναν τρόπο θεολογούμενο καὶ ὄχι δογμα-  
τικό. Θεολογούμενο, ποὺ σημαίνει ὅτι ἕνα θέμα εἶναι ἀνοιχτὸ πρὸς  
συζήτηση, πρὸς διερεύνηση καὶ πρὸς ἐλεύθερη προσέγγιση. Κι  
ἔτσι ὑπάρχει πάντα ἡ δυνατότητα ἐνὸς ἄλλου λόγου καὶ μᾶς ἄλ-  
λης προσέγγισης, ἀπ' τοὺς ἀρχαίους χρόνους μέχρι καὶ σήμερα ἀκό-  
μη. Μὲ αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ ἐπιτρέπεται νὰ ἐκφράσω κι ἐγὼ τὴν ἀπο-  
ψή μου καὶ τίς ὑποψίες μου, ἢ τὴ θεολογικὴ διαίσθησή μου, γιὰ  
νὰ μὴν εἶμαστε ἀνυποψίαστοι στὸ χῶρο τῆς Θεολογίας, ἐκφέρο-  
ντας ἕναν ἄλλο παραπλήσιο καὶ παράλληλο θεολογικὸ λόγο, πέρα  
ἀπὸ τὴ γνωστὴ ἀποψη ποὺ ἔχουμε ὡς σήμερα.

## 2. ΠΡΩΤΟΛΟΓΙΑ

Ἡ πρώτη θέση μου εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος προσεγγίζεται στὴν πρω-  
τολογία βάσει τῶν ἱερῶν χειμένων ὄχι ὡς ἄτομο, οὔτε ὡς ἀτομι-  
κὴ ὄντοτητα, ἀλλὰ ὡς πρόσωπο καὶ κοινωνία προσώπων, ὡς κοι-  
νότητα τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ. Πρωτολογικά, ἐπομένως, θὰ πρέπει,  
ὅταν μιλοῦμε γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴ φύση του, νὰ ἔχουμε ὑπό-  
ψη μας αὐτὸ τὸ κοινοτικὸ μέγεθος, τὸ στοιχεῖο τῆς κοινωνίας, τοῦ  
διαλόγου καὶ τῆς συνάντησης προσώπων. Ὁ Θεὸς «ἐποίησε» τὸν  
Ἀδάμ, κατὰ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, δηλαδὴ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν  
ἀνθρωπότητα ὡς ὅλον, ὡς σύνολο, ὡς κοινωνία προσώπων. Ὁ πρῶ-  
τος Ἀδάμ ἦταν καὶ παραμένει πρόσωπο κι ὄχι ἄτομο. Κοινωνεῖ,  
διαλέγεται, ἀγαπᾷ καὶ ἀγαπᾶται. Διαλέγεται μὲ τὴ φύση, μὲ τὰ ὄντα  
γύρω του, μὲ τὸ ὁμοίό του, τὴν Εὔα, μὲ τὸ Θεὸ, δηλαδὴ μὲ τὰ πά-

ντα. Λειτουργεῖ, γίνεται καὶ αὐτὸς «ποιητὴς», συνδημιουργεῖ μὲ τὸ  
Θεὸ. «Ἀδάμ» στὰ ἑβραϊκὰ δὲν σημαίνει τὸ ἄρσεν, ὅπως ἐμεῖς οἱ θεο-  
λόγοι ἔχουμε ὑπόψη μας καὶ τὸ διοχετεύουμε αὐτὸ σὲ ὅλους, δυ-  
στυχῶς. «Ἀδάμ» στὴν Παλαιὰ Διαθήκη σημαίνει κτιστός, χοϊκός.  
Ἀδάμ στὰ ἑβραϊκὰ σημαίνει ἄνθρωπος καὶ ἀνθρωπότητα. Στὴν  
ἔννοια αὐτῆ τοῦ Ἀδάμ ἐμπεριέχονται κατ' ἐπέκταση καὶ οἱ ἄρρε-  
νες καὶ οἱ θῆλειες. Ἀδάμ εἶναι συλλογικὴ ἔννοια, ὄχι ἀτομικὴ. Εἶ-  
ναι corporate personality καὶ ὄχι individual personality. Συλ-  
λογικὴ ἔννοια εἶναι, κι ἐμεῖς δυστυχῶς τὴν ἐξατομκεύουμε. Ἀδάμ  
δὲν εἶναι τὸ ὄνομα ἐνὸς ἀρχικοῦ ἀνθρώπου, ἐνὸς πρώτου Κώστα,  
ὅπως θὰ λέγαμε, ἐναντι μιᾶς πρώτης Εὔας μὲ τὸ ὄνομα Ἑλένη.

Ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης, ἕνας πολὺ δημιουργικὸς, στοχαστι-  
κὸς καὶ φιλόσοφος πατέρας τῆς ἐκκλησίας, τὸν ἀρχικὸ Ἀδάμ ἐκεῖ-  
νο τὸ «ποίησωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέρα καὶ κατ' ὁμοίωσιν»,  
τὸν πρωτολογικὸ Ἀδάμ πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση, τὸν ὀνομάζει ἄφυ-  
λον. Τὸν ἀντιμετωπίζει δηλαδὴ ὡς πρόσωπο κι ὄχι ὡς ἄτομο-φύ-  
λο. Αὐτὸ δίδει τὴ δυνατότητα καὶ σ' ἐμένα νὰ μιλήσω πλέον γιὰ τὴ  
μεταπήδηση καὶ μετάβαση ἀπὸ τὸν ἄφυλο Ἀδάμ στὴν ἐν-φυλο  
Εὔα. Τὸ ἄτομο-φύλο εἶναι διαιρητικὴ ἔννοια, εἶναι διασπαστικὴ ἔν-  
νοια, εἶναι πτωτικὴ ἔννοια. Τὸ πρόσωπο εἶναι ἐνωτικὴ ἔννοια. Εἶ-  
ναι ἔννοια ποιήσεως καὶ ἐμπνευσης τοῦ Θεοῦ. Ὅ,τι τὸ ὑψηλότερο,  
τὸ ἐκλεκτότερο, εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐκκλησιολο-  
γικὴ ἔννοια, εὐχαριστιακὴ ἐνότητα προσώπων.

Ὁ Μέγας Βασίλειος, ἕνας μεγάλος ἐρμηνευτὴς τῶν τριῶν πρῶ-  
των κεφαλαίων τῆς Γενέσεως, ἰδιαίτερα στὸ ἔργο του «Ἐξαήμε-  
ρος», θεωρεῖ τὴ διάσπαση τοῦ χρόνου, σ' αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε  
παραλθόν, παρὸν καὶ μέλλον, ὡς κατακερματισμὸ τῆς αἰωνιότη-  
τας. Τὸ ἴδιο χαρακτηρίζει καὶ τὴ διάσπαση τοῦ χώρου σὲ ἐντεῦ-  
θεν καὶ ἐπέκεινα, ἐδῶ κι ἐκεῖ. Εἶναι ὁ κατακερματισμὸς τῆς ἐνό-  
τητας τῆς δημιουργίας, τῆς κτίσεως καὶ τῆς φύσεως, τοῦ χώρου  
καὶ τοῦ χρόνου. Αὐτὲς εἶναι ἀκριβῶς, πτωτικὲς ἔννοιες. Ὅμοια,  
ἡ διάσπαση τῆς ἀνθρωπότητας σὲ ἀτομικὲς ὄντοτητες εἶναι πτω-  
τικὴ ἔννοια. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ λειτουργικὸς χώρος καὶ χρόνος, ἡ λει-  
τουργικὴ κοινωνιολογία καὶ ἡ λειτουργικὴ κοινωνία, μᾶς ἀνάγει  
πλέον ἀπ' τὴν ἀτομικότητα στὸ πρόσωπο, στὴν κοινωνία προ-  
σώπων. Αὐτὸ εἶναι Ἐκκλησία. Ἐκκλησία εἶναι ἡ ἀποκατάσταση  
στὴν πρωτολογικὴ ἔννοια.

Ὁ ἀρχικὸς αὐτὸς Ἀδάμ πρὶν ἀπ' τὴν πτώση δὲν φέρει δερμά-



τινους χιτώνες, όπως υποστηρίζουν, για παράδειγμα, ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος και ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης. Γνώρισμα των δερματινών χιτώνων, αυτού του σώματος που φέρουμε σήμερα εμείς, είναι το φύλο. Το άρσεν και το θήλυ, ή ατομικότητά μας, είναι πρωτική έννοια. Πρέπει, επομένως, να υποψιαστούμε ότι υπάρχει μία περίοδος της δημιουργίας στην πρωτολογία που ο άνθρωπος δεν φέρει δερματινούς χιτώνες, δεν εκφράζεται και δεν ενεργεί ως άρσεν και θήλυ, όπως στην πρωτική ιστορική προσέγγιση και κατανόηση.

### 3. ΙΣΤΟΡΙΑ

Με το γεγονός της πτώσης μεταβαίνουμε από την πρωτολογία στην ιστορία, στο άλλο εκείνο μεγάλο μέγεθος που κατανοείται ως κάτι το ενδιάμεσο, το «έν τῷ μεταξύ» της πρωτολογίας και της έσχατολογίας.

Η ιστορία είναι πράγματι πρωτική έννοια, είναι κατακερματισμός των πάντων, του χώρου, του χρόνου, της ανθρωπότητας. Διάσπαση και διάσταση μεταξύ ανθρώπου και Θεού, ανθρώπου και κτίσης, ανθρώπου με τον άλλο άνθρωπο, ρήξη μεταξύ του άρρενος και του θήλεος. Ποιός θα κυριεύσει, ποιός θα κατακτήσει ποιόν. Ο άνθρωπος από πρόσωπο στην ιστορία εκπίπτει στην έννοια του ατόμου, ενός κατακτητικού όντος. Από άφυλος γίνεται άρσεν και θήλυ, ο άνθρωπος εισέρχεται στην εν-φυλο κατάσταση του.

Ο άνθρωπος, επομένως, στην ιστορία, στο άλλο αυτό στάδιο της εξέλιξης της δημιουργίας, ενδύεται δερματινούς χιτώνες για να καλύψει τη γυμνότητά του, όχι κάποια σωματική γυμνότητα, αλλά την υπαρξιακή και υπαρκτική γυμνότητα, εξαιτίας της πτώσης του. Έτσι με τους δερματινούς χιτώνες ενδύεται την αναγκαιότητα της σύλληψης και της γέννησης, της ασθένειας, της φθοράς, της γήρανσης και του θανάτου. Στην πρωτολογία δεν υπάρχουν αυτές οι καταστάσεις και δεν θα υπάρξουν και στην έσχατολογία. Ο πρωτολογικός άνθρωπος ονομάζεται Άδάμ. Ο ιστορικός άνθρωπος στη συλλογική έννοιά του ονομάζεται Εύα, η καλύτερα, χρησιμοποιώντας έναν όρο ανάλογο του εβραϊκού κειμένου, Άδαιμς. Είναι ενδιαφέρουσα αυτή η προσέγγιση βάσει του Μασωριτικού εβραϊκού κειμένου. Δηλαδή η ιστορική αναγκαιότητα και

η ιστορική εξέλιξη και διαδικασία του Άδάμ εκφράζεται με τον όρο Εύα. Εύα δεν σημαίνει το θήλυ έναντι του άρρενος. Εύα στα εβραϊκά σημαίνει ζωή, σημαίνει φύση, σημαίνει γέννηση, πρόκειται για την ανθρωπότητα μ' όλες τις διαδικασίες στην ιστορία. Γι' αυτό όλα αυτά που ανέφερα είναι θηλυκού γένους. Εύα, επομένως, όπως και ο Άδάμ είναι συλλογικές έννοιες κι όχι ατομικές. Αυτό έχει μεγάλη σημασία, ιδιαίτερα για μία ορθόδοξη πατερική προσέγγιση της χριστιανικής ανθρωπολογίας, που ανατρέπει όλα τα άρνητικά δεδομένα στον ήθικό και στον πνευματικό τομέα της ζωής.

Για την ορθή κατανόηση, επομένως, του ανθρώπου, θα πρέπει να οδηγηθούμε στην προσέγγιση της όντολογίας της δημιουργίας του, που είναι η συνείδησή του ως προσώπου. Να μία ανθρωπολογική συνέπεια όσων υποστηρίζω. Στην Παλαιά Διαθήκη διαβάζουμε ότι ο όφις ο πειραστής διαλέγεται με την Εύα. Αποτολμώ να πω ότι δεν διαλέγεται με το θήλυ, διαλέγεται με τον άνθρωπο και την ανθρωπότητα στο ιστορικό γίγνεσθαι. Είναι ο πειρασμός του ανθρώπου σε σχέση με την ιστορία. Που μās οδηγεί αυτή η προσέγγιση; Μας βοηθάει να καταλάβουμε ότι η πτώση κακώς σχετίστηκε με τη γυναίκα και αποδόθηκε ευθύνη της πτώσης στο θήλυ γένος. Η γυναίκα δεν είναι ο μόνος φορέας του κακού και της άμαρτίας, η γυναίκα δεν είναι αυτή που διαιώνίζει το προπατορικό αμάρτημα επί της ιστορίας με την τεκνογονία. Η ευθύνη της πτώσης κακώς αποδόθηκε στη γυναίκα. Η όλη ανθρωπότητα εξέπεσε. Αυτό σημαίνει ότι εξέπεσαν και οι άνδρες και οι γυναίκες. Δεν είναι η γυναίκα ή μόνη πηγή του κακού και του δαιμονικού. Η γυναίκα δεν είναι η «φωτιά» που καίει, κάτι το απορριπτεό, ή κατάρα του Θεού επί της δημιουργίας και της ζωής. Αυτές είναι απόψεις της δυτικής παράδοσης, όπως διατυπώθηκαν από τον Ιερώνυμο, τον Αμβρόσιο, τον Τερτυλιανό και τον Αύγουστινο. Η γυναίκα, επομένως, δεν είναι αυτή που διαιώνίζει το προπατορικό αμάρτημα, δεν διαιώνίζει τη φθορά και το θάνατο. Μάλλον συμβάλλει αποφασιστικά στη διαιώνιση της ζωής, στην αποκατάσταση του κόσμου και της δημιουργίας στο αρχαίο κάλλος.

Γι' αυτό το κακό και η άμαρτία είναι φαινόμενα της ιστορίας και δεν έχουν καμιά σχέση με την πρωτολογία και την έσχατολογία. Το κακό και η άμαρτία είναι ιστορικές καταστάσεις.

Οί πατέρες της Εκκλησίας έχουν στο σημείο αυτό μία πολύ ενδιαφέρουσα προσέγγιση. Το κακό και η άμαρτία λένε είναι «καθ'

ἔξιν». Υπάρχει μόνο όταν πράττεται. Ἡ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἐθισμὸς τοῦ ἀνθρώπου διαιωνίζει καὶ συνεχίζει τὸ κακὸ καὶ τὴν ἁμαρτία. Ἐπομένως, τὸ κακὸ καὶ ἡ ἁμαρτία ὑπάρχει μόνο ἐφ' ὅσον πράττεται καὶ εἶναι «καθ' ἑξίν» κατάσταση. Ἐγκλωβίζεται καὶ ὑπάρχει στὴν ἱστορία καὶ μόνο. Ἀντίθετα, τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ καλὸ, λένε οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας «ἐστὶ κατ' οὐσίαν». Εἴτε πράττεται εἴτε δὲν πράττεται, ἐστὶ. Εἶναι γεγονὸς ὄντολογικὸ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ καλὸ, εἶναι γεγονὸς πρωτολογικὸ καὶ ἐσχατολογικὸ, γιατί εἶναι αἰώνιο. Πρόκειται γιὰ τὴν πνοή, τὴν ἐμπνευση, τὴ βουλή, τὴ θέληση, τὴν ποίηση τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ. Κάτω ἀπ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴ ὁ Θεὸς δὲν ἔχει καμία σχέση με τὸ κακὸ. Τὸ κακὸ πράττεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ γι' αὐτὸ ἐγκλωβίζεται στὴν ἱστορία.

Στὴν ἱστορία λοιπὸν, στὴν κατάσταση τοῦ κατακερματισμοῦ, ὁ ἄνθρωπος ἐνδύεται δερμάτινους χιτῶνες ὅπως εἶπαμε, ἐνδύεται τὸ σῶμα τῆς φθορᾶς. Γίνεται ἄρσεν καὶ θήλυ, ἀπὸ πρόσωπο ἐκπίπτει καὶ γίνεται ἄτομο, ἡ ζωὴ του ἐγκλωβίζεται στὴν ἁμαρτία. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀπόστολος Παῦλος θὰ μᾶς καλέσει: «ἀπεκδύσασθε τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνδύσασθε τὸν καινόν» ἢ «ἀπεκδύσασθε τὸ σῶμα τῆς φθορᾶς καὶ ἐνδύσασθε τὸ σῶμα τῆς ἀφθαρσίας».

#### 4. ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Ἡ ἐσχατολογία εἶναι, ὅπως εἶπαμε, τὸ τρίτο στάδιο τῆς ἱστορίας τῆς δημιουργίας. Πρόκειται γιὰ τὸν ἄχρονο χρόνο τῆς ὀγδῆς ἡμέρας, τῆς ἡμέρας τοῦ Κυρίου, τῶν δωρεῶν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ἐσχατολογία γιὰ μᾶς τοὺς βιβλικοὺς μελετητὲς δὲν εἶναι τὰ συμβαίνοντα στὸν ἔσχατο χρόνο ἢ τὰ ἀναφερόμενα στὸ τελευταῖο κεφάλαιο τῆς δογματικῆς. Δὲν πρόκειται γιὰ γεγονότα ποὺ ὑποψιαζόμαστε ὅτι θὰ συμβοῦν κατὰ τὴ δευτέρα, τὴν τελικὴ Κρίση. Αὐτὲς εἶναι ἀφελεῖς θὰ ἔλεγα προσεγγίσεις. Ἡ ἐσχατολογία λειτουργεῖ καὶ λειτουργεῖται στὸ παρὸν τῆς ἱστορίας. Προσωπικὰ συνήθως σὲ ὅλα μου τὰ ἔργα ἀπὸ τὴ διδακτορικὴ διατριβὴ ὡς τὰ τελευταῖα ὀμιλῶ γιὰ μία «λειτουργικὴ ἐσχατολογία» (*functional eschatology*). Οὔτε «συνεπῆ» καὶ μελλοντικὴ ἐσχατολογία τῆς Γερμανικῆς Σχολῆς, οὔτε «πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία» τῆς Ἀγγλοσαξονικῆς Σχολῆς. Ἀλλὰ κάτι ποὺ

λειτουργεῖ, λειτουργεῖται καὶ πραγματώνεται μέσα στὴν κοσμικὴ ἱστορία, τὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας. Πρόκειται γιὰ τὴν ὀγδῆ ἐσχατολογικὴ ἡμέρα τῆς θέωσης καὶ τῆς δοξοποίησης τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ Κυριακὴ, ἡ πασχάλια ἡμέρα τῆς Ἀναστάσεως, ποὺ ἤδη τὴ βιώνουμε καὶ ἐμεῖς χάρις στὸ γεγονὸς τῆς Ἀναστάσεως καὶ ἐνδύομεθα τὸ σῶμα τῆς ἀφθαρσίας στὸ χῶρο τῆς Ἐκκλησίας.

Κατὰ τὸ στάδιο αὐτὸ τὸ ἐσχατολογικὸ καὶ λειτουργικὸ, ποὺ βρίσκεται στὸ παρὸν, ἡ ὀγδῆ ἡμέρα ἔχει ἤδη ἀρχίσει μετὰ τὴν Κυριακὴ, ἡμέρα τῆς θείας Λειτουργίας. Ἐκεῖ ἀποβάλλομε τὸν παλαιὸν ἄνθρωπο, ἀπεκδύομεθα τὸ σῶμα τῆς φθορᾶς καὶ ἐνδύομεθα τὸ σῶμα τῆς ἀφθαρσίας. Ἐνας καινὸς λοιπὸν ἄνθρωπος, ὑπὸ καινοὺς οὐρανοὺς. Ὁ ἄνθρωπος ἐπανερχεται καὶ πάλι στὴν κοινότητα, στὴν κοινωνία, στὴν οἰκία τοῦ πατρὸς, γίνεται κοινωνοῦν πρόσωπο. Εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρουσα στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ἀποψη, ποὺ συχνὰ τελευταῖα τονίζω καὶ θὰ ἀποτολμοῦσα νὰ ἐμπιστευθῶ καὶ σ' ἐσᾶς, ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς δὲν εἶναι θρησκεία. Ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι Ἐκκλησία. Ἄλλο θρησκεία καὶ ἄλλο Ἐκκλησία. Ἐκκλησία σημαίνει συμφιλίωση τῶν πάντων. Εἶναι ἡ ὑπέρβαση ὅλων τῶν διαιρετικῶν στοιχείων τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος, τοῦ Ἰουδαίου ἢ τοῦ Ἑλλήνος - καὶ Ἰουδαῖος ἢ Ἑλληνας δὲν ἀναφέρεται μόνο στὸ ἐθνικὸ, ἀλλὰ καὶ στὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο. Δὲν μπορῶ νὰ πῶ τί σημαίνει ὑπέρβαση καὶ τοῦ θρησκευτικοῦ στοιχείου στὸ χῶρο τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ μέσα στὴ μυσταγωγία αὐτῆς τῆς κοινότητος καὶ τῆς κοινωνίας προσώπων μπορεῖ νὰ ὑποψιασθεῖ κανεὶς καὶ νὰ βιώσει τὴν ἐνότητα καὶ τὴν συμφιλίωση ὅλων.

Ἀλλὰ ἂν δοῦμε τὸ θέμα τώρα ὑπὸ τὴν κλασικὴ ἔννοια τῆς ἐσχατολογίας καὶ τοῦ μέλλοντος, τότε κατανοοῦμε τὸ γεγονὸς τῆς ἀποβολῆς τῶν δερματίνων χιτῶνων μετὰ τὸ θάνατο καὶ τῆς ἐνδύσεως ἀπὸ μέρους μας τοῦ σώματος τῆς ἀναστάσεως. Τὸ σῶμα τῆς ἀναστάσεως ἐπανερχεται στὸ ἄφυλον τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου. Συμβαίνει ὅπως περίπου καὶ στὴν πρωτολογία, πρὶν ἀπὸ τὴν πτόση. Μόνο ποὺ τώρα μετὰ τὴν σωτηριολογικὴ παρέμβαση καὶ μετὰ τὴν Ἀνάστασιν αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος γίνεται πρόσωπο, ἓνα πρόσωπο θεωμένο. Ὁ ἐσχατολογικὸς ἄνθρωπος εἶναι πολὺ ὑπέρτερη προσωπικότητα ἀπὸ τὴν πρωτολογικὴ. Ὁ ἄνθρωπος ἐπανερχεται, ἐπαναλαμβάνω, ἀπὸ τὴν ἐμφυλὴ ἀτομικότητα στὴν κατάσταση τοῦ ἀφύλου προσώπου.

Τέλος, ἡ χριστιανικὴ σωτηριολογία ἀναφέρεται στὴν ἐννοια τοῦ προσώπου καὶ ὄχι τοῦ ἀτόμου. Τὸ πρόσωπο εἶναι αὐτὸ ποῦ μᾶς ἐνδιαφέρει. Τὸ πρόσωπο εἶναι αὐτὸ ποῦ σώζεται καὶ ὄχι τὸ ἄτομο. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἄνθρωπος σώζεται ὡς κοινότητα, ὡς κοινωνία, ὡς ἐκκλησία. "Ὁχι στὴν ἀτομικὴ προσπάθεια, ἔστω τὴν ἡθικὴ, τὴν ἀγωνιστικὴ ποῦ λέμε. Σώζεται μόνο ὡς μέλος τῆς Ἐκκλησίας. Ταλαίπωρος μὲν στὴν ὀδὴν του, στὴν πτώση του, στὴν ἀχρείωσή του ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ σώζεται. Ἡ Ἐκκλησία συνιστᾷ τὴ σωτηρία καὶ σώζει τὰ μέλη της.

Ἡ χριστιανικὴ χριστολογία ἀκόμη ἐπικεντρώνεται στὸ πρόσωπο καὶ στὴν ὑπόσταση τοῦ Λόγου. "Ὅταν μιλοῦμε γιὰ τὴν ἐνανθρώπιση, ἐννοοῦμε πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης ὑπόστασης καὶ ὄχι τοῦ ἀνθρώπινου φύλου. Χριστολογικὰ δὲν ὀμιλοῦμε περὶ τοῦ φύλου στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ἢ περὶ τοῦ φύλου στὸ πρόσωπο τῆς Παναγίας. Ὁ Χριστὸς εἶναι ὁ νέος Ἀδάμ, θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιολογικὰ εἶναι ἄφυλος. Ἡ Παναγία εἶναι ἡ νέα Εὔα, καὶ ἐκκλησιολογικὰ εἶναι ἄφυλος. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι δὲν ὑπῆρχε ἱστορικὴ ὄντοτητα στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου καὶ τῆς Μητέρας του. Κατὰ συνέπεια δὲν ἔχουμε θέωση τοῦ ἀνθρώπινου φύλου, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου.

Τὸ ἄρσεν ἢ τὸ θῆλυ τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἔχει καμμία σημασία πρωτολογικὰ καὶ ἐσχατολογικὰ. Εἶναι ἐννοιες ἱστορικὲς καὶ μάλιστα πτωτικὲς. Ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς πτώσεως, μᾶς λέει ὁ ἱερός Χρυσόστομος, δημιουργήθηκε τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ. "Ἔστω κι ἂν δεχθοῦμε ὅτι δημιουργεῖται τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ στὴν πρωτολογία πρὶν τὴν πώση, ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς πτώσεως ἔχουμε αὐτὴ τὴ διάκριση. Τὸ φύλο δὲν ἔχει καμιά σχέση μὲ τὴν αἰωνιότητα καὶ τὴ ζωὴ τῆς ὀγδόης ἡμέρας. Τὸ εὐχαριστιακὸ σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ συνίσταται ἀπὸ κοινωνία προσώπων. Ἀπὸ ἐνσυνείδητες ὑπάρξεις καὶ προσωπικότητες. Σ' αὐτὴ τὴν ἐσχατολογικὴ προσέγγιση οὐκ ἔστιν ἄρσεν καὶ θῆλυ. Νὰ καὶ μία ἄλλη ἀνθρωπολογικὴ προέκταση αὐτῆς τῆς ἀλήθειας. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἐννοια, θὰ τολμοῦσα νὰ πῶ πὼς ὁ γάμος καὶ ἡ διαίωσις τοῦ εἶδους εἶναι ἱστορικὸ γεγονὸς καὶ ἱστορικὸ φαινόμενο. Στὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ οὔτε γαμοῦσι οὔτε ἐγκαμίζονται. "Ἄς μοῦ συγχωρεθεῖ ἀκόμη νὰ πῶ ὅτι καὶ ὁ μοναχισμὸς καὶ ἡ ἀγαμία κατὰ συνεκτίμηση

πρὸς αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ εἶναι ἱστορικὰ γεγονότα. Εἶναι στάση ζωῆς ἐναντι τοῦ φύλου καὶ τῆς ἱστορίας.

Συμπερασματικά, θὰ ἔλεγα πὼς με ὅσα εἶπα ὡς τώρα δὲν ξέρω ἂν φώτισα τὸ πρόβλημα τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, πιστεύω ὅμως ὅτι ἔκανα νύξεις γιὰ προεκτάσεις καὶ γιὰ διάλογο. Ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὰ τρία στάδια, τῆς πρωτολογίας, τῆς ἱστορίας καὶ τῆς ἐσχατολογίας, κινεῖται ὄχι στατικὰ ἀλλὰ δυναμικὰ. Δὲν ἔχουμε στατικὴ καὶ ἐφ' ἅπαξ δημιουργία, ὅπως λέμε ἐμεῖς οἱ θεολόγοι, ἀλλὰ δυναμικὴ καὶ λειτουργικὴ. Προσεγγίζουμε ἔτσι ἐδῶ τοὺς συναδέλφους τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ὅπως ὁ Στῆβεν Χῶκινς ποῦ ἔχει ἀνοίξει ἕναν ἐνδιαφέροντα διάλογο μὲ τὴν θεολογία, ἀλλὰ ποῦ δυστυχῶς ἐμεῖς οἱ θεολόγοι εἴμαστε ἀνέτοιμοι πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτῆ. Μεγάλοι θεωρητικοὶ τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης σήμερα καλοῦν τὴν θεολογία σὲ ἕνα διάλογο, γιὰ τὸ ἐνδιαφέρον καὶ τὴ προσέγγιση τῶν πιδὸ πολλῶν δὲν εἶναι τόσο ἐρευνητικὴ καὶ ἐπιστημονικὴ, ὅσο θεολογικὴ καὶ ὑπαρξιακὰ πνευματικὴ.

Στὴν ἀρχή, ἀπὸ μία μορφὴ ζωοποίησης ὀδηγοῦμαστε στὴν ἀνθρωποποίησή μας. Καὶ ἀπὸ τὴν ἀνθρωποποίησή μας στὴ Χριστοποίηση καὶ Λογοποίηση μὲ κεφαλαῖο Λ ὅπως λέει ὁ π. Ἰουστίνος Πόποβιτς. Τὸ ἐσχατολογικὸ τέλος βρῖσκεται στὴ δοξοποίηση καὶ στὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου. Στὴν ἀναγωγή δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου σὲ θεωμένη ὄντοτητα καὶ προσωπικότητα, σὲ θεωμένο πρόσωπο. Ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ ἄλογο ὄν καλεῖται νὰ γίνῃ ἔλλογο πρόσωπο. Νὰ γίνῃ ζῶν ἀλλὰ θεούμενον κατὰ τὴν ἐκλεκτικὴ διατύπωση τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου.

ΜΑΡΙΟΣ ΜΠΕΓΖΟΣ

## ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΕΒΡΑΪΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

**Ε**ΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΕΙΝΑΙ Ο ΠΕΡΙ ΕΣΧΑΤΩΝ ΛΟΓΟΣ, ΠΟΥ ΠΑΕΙ ΝΑ ΠΕΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ. ΜΕ ΑΥΤΗ ΤΗΝ ΕΙΔΙΚΗ ΚΑΙ ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΗ ΕΝΝΟΙΑ ΚΑΤΑΦΕΥΓΟΥΜΕ ΣΤΗ ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΘΡΟΥ «ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ» ΩΣ ΛΟΓΟΥ ΠΕΡΙ ΧΡΟΝΟΥ, ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΜΕΛΛΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΩΝ. ΘΑ ΑΠΟΚΑΛΕΣΟΥΜΕ «ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ» ΤΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΠΟΥ ΠΡΟΤΑΣΣΕΙ ΤΟ ΧΡΟΝΟ, ΤΗΝ ΑΠΟΨΗ ΟΤΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΣΥΝΙΣΤΑ ΤΟΝ ΟΡΙΖΟΝΤΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΙΣΤΗ ΠΩΣ ΤΑ ΘΝΤΑ ΚΑΤΑΝΟΟΥΝΤΑΙ ΕΝΤΟΣ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΟΥΣ. ΠΡΟΚΕΙΤΑΙ, ΜΕ ΆΛΛΑ ΛΟΓΙΑ, ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΓΧΡΟΝΟ (ΕΝ-ΧΡΟΝΟΣ) ΛΟΓΟ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΘΝΤΟΣ, ΚΙ ΘΧΙ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΧΡΟΝΟ Η ΑΝΙΣΤΟΡΗΤΟ. ΜΕ ΤΗΝ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΔΗΛΩΝΕΤΑΙ Η ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.

Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΕΧΕΙ ΤΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ ΓΙΑ ΠΑΤΕΡΑ ΚΑΙ ΤΟΝ ΙΟΥΔΑΪΣΜΟ ΓΙΑ ΠΡΟΠΑΤΟΡΑ. ΑΝΑΠΤΥΣΣΕΤΑΙ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ, ΑΛΛΑ ΓΑΛΟΥΧΗΘΗΚΕ ΣΤΗ ΣΥΝΑΓΩΓΗ. ΜΗΤΡΑ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ ΠΑΡΑΜΕΝΕΙ Ο ΊΣΡΑΗΛ. ΑΥΤΟ ΕΙΝΑΙ ΜΙΑ ΑΛΗΘΕΙΑ ΤΗΝ ΟΠΟΙΑ ΔΕΝ ΔΙΚΑΙΟΥΤΑΙ ΝΑ ΛΗΣΜΟΝΗΣΕΙ ΟΥΤΕ ΝΑ ΑΠΟΣΙΩΠΗΣΕΙ ΚΑΙ ΜΙΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ ΠΕΡΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ. ΠΑΡΑ ΤΙΣ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΠΟΥ ΑΝΑΝΤΙΡΡΗΤΑ ΥΠΑΡΧΟΥΝ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΒΡΑΪΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ, ΕΙΝΑΙ ΕΞΪΣΟΥ ΑΛΗΘΙΝΟ ΚΙ ΑΥΘΕΝΤΙΚΟ ΤΟ ΟΤΙ ΣΧΕΤΙΖΟΝΤΑΙ ΕΝΤΟΝΟΤΑΤΑ ΚΑΙ ΕΣΩΤΑΤΑ.

ΧΑΡΗ ΣΤΗΝ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ Ο ΙΟΥΔΑΪΣΜΟΣ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΕΪΤΑΙ ΟΥΣΙΑΣΤΙΚΑ ΚΙ ΑΠΟΦΑΣΙΣΤΙΚΑ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΕΡΙΓΥΡΟ ΤΟΥ ΔΙΑ ΜΕΣΟΥ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ. ΟΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΤΙΜΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΕΒΡΑΪΚΟΥ ΚΟΣΜΟΕΙΔΩΛΟΥ ΕΙΝΑΙ Ο ΧΡΟΝΟΣ ΑΝΤΙ ΓΙΑ ΤΟ ΧΩΡΟ, Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΑΝΤΙ ΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΑΝΤΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ. ΕΙΝΑΙ ΠΑΡΑ ΠΟΛΥ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΗ Η ΠΡΟΤΙΜΗΣΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ Η ΥΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΟΥΔΑΪΚΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ, ΟΠΩΣ ΕΠΙΣΗΜΑΙΝΕΤΑΙ ΑΠΟ

τούς έρευνητές. «Οί Ισραηλίτες ενδιαφέρονταν γιά τή μορφή ελάχιστα», γι' αυτό αδιαφορούσαν γιά τήν αισθητική ή τή γεωμετρική ύφή τών όντων. Δέν είναι τυχαίο ότι «ή εβραϊκή γλώσσα δέν διαθέτει έκφράσεις ούτε γιά τά πιό απλά γεωμετρικά σχήματα». Αυτός είναι ό λόγος πού «οί Ισραηλίτες δέν ανέπτυξαν τά μαθηματικά» σέ αντίθεση μέ τούς Έλληνες ή τούς Βαβυλωνίους πού πρωτοστάτησαν σέ αυτόν ειδικά τόν επιστημονικό κλάδο.

Στούς Έβραίους ισχύει ή όντολογική προτεραιότητα τού χρόνου καί στους Έλληνες τού χώρου. Οί πρώτοι καλλιέργησαν τήν επιστήμη τού χρόνου, δηλαδή τήν ιστορία, ενώ οι τελευταίοι διακρίθηκαν στην επιστήμη τού χώρου, τά μαθηματικά καί τή γεωμετρία ή τήν αστρονομία. «Τό περιεχόμενο τού κόσμου είναι γιά τούς Έλληνες χωρικό, κατά πρώτο λόγο, ενώ γιά τούς Ισραηλίτες είναι κυρίως χρονικό».

Στήν αντίρρηση που συνήθως ακούγεται, ότι δήθεν οι Έλληνες είναι οι δημιουργοί της επιστήμης της ιστορίας (Ηρόδοτος, Θουκυδίδης), ή απάντηση πού έχει πρό πολλού δοθεί έγκειται στό ότι ή ιστορική αντίληψη τού έλληνισμού δέν είναι εξελικτική αλλά επαναληπτική, δέν πρόκειται δηλαδή γιά μία εϋθύγραμμη προοδευτική διαδικασία πρός τά πρόσω, αλλά αποτελεί κυκλική επανάληψη τού όμοιου, χωρίς καινοτομία καί δίχως απρόβλεπτα, μία παραλλαγή της τυφλής νομοτέλειας τού φυσικού κόσμου. Γιά τόν έλληνισμό «κι αυτή άκόμα ή ιστορία κατάντησε μέρος της φύσης». Γιά τούς Έβραίους όμως ή ιστορία χαρακτηρίζεται από σκοπιμότητα καί κατεύθυνση πρός τό μέλλον. Έπειδή πιστεύεται ότι ή ιστορία ποτέ δέν επαναλαμβάνεται, γι' αυτό ή ιστορία δέν διδάσκεται στους Έβραίους ούτε διερευνάται επιστημονικά. Οί Έλληνες πίστευαν στην επανάληψη τού όμοιου, γι' αυτό παρωδήθηκαν στην ιστορία ως δασκάλα της ζωής.

«Οί Έλληνες πρόσφεραν στόν κόσμο τήν επιστήμη της ιστορίας καί οι Ισραηλίτες τήν ιστορική θρησκεία». Γιά πρώτη φορά ό Θεός κατανοείται ως ιστορική ενέργεια μέσα στην πραγματικότητα. Η όντολογία τών Έβραίων είναι ιστορική, χρονική, έσχατολογική. Ένώ αντίθετως ή έλληνική όντολογία είναι κοσμολογική, φυσιοκρατική, «πρωτολογική». Ο Έβραίος ζητά τά έσχατα γεγονότα, ό Έλληνας αναζητά τις πρώτες αρχές· ό ένας ασχολείται μέ γεγονότα κι ό άλλος μέ όντα. Η αντίληψή τους έπομένως γιά τό χρόνο καί τήν ιστορία διαφορίζεται αισθητά: «Η πνευ-

ματική ιδιορρυθμία κάθε λαού αποκαλύπτεται από τόν τρόπο μέ τόν όποιο βίωσαν τήν ιστορία καί τή διατύπωσαν... Τό αυθεντικά έλληνικό στοιχείο συνίσταται στό ότι ή ιστορία είναι μία αιώνια επανάληψη, τίποτα καινού δέν συμβαίνει υπό τόν ήλιο... Δίκαια λοιπόν προβάλλεται ό ισχυρισμός ότι ή πνευματική ζωή τών Έλλήνων είναι χωρίς ιστορικότητα, άνιστορική. Άν θέλεις νά βρεις τό θεό τού έλληνισμού, πρέπει νά τόν αναζητήσεις στό αμετάβλητο στοιχείο, στό πνευματικό Είναι, στις ιδέες. Ο Θεός τών Έβραίων αποκαλυπτόταν μέσα στην ιστορία κι όχι στις ιδέες... Η ιστορία σύμφωνα μέ τήν Π.Δ. είναι μία κίνηση μέ ένα σκοπό, πού καθορίστηκε από τό Θεό». Έτσι λοιπόν συνάγεται τό συμπέρασμα ότι «ή έσχατολογία είναι τόσο αναγκαία γιά τήν εβραϊκή θρησκευτικότητα, όσο είναι γιά τό θρησκευόμενο Έλληνα ή αμετάβλητη ύπερβατικότητα».

Μέ αυτές λοιπόν τίς προϋποθέσεις γίνεται κατανοητό ένα σύωλο θεμελιωδών πεποιθήσεων της Π.Δ. Γιά παράδειγμα, ή «δημοουργία κατά τή θεολογία της Π.Δ. είναι έσχατολογική» ή όπως ισχυρίζονται οι έβραϊολόγοι «ή δημιουργία είναι ιστορία», ενώ θά περίμενε κανείς νά θεωρηθεί ή δημιουργία ως φύση ή κόσμος, ποτέ όμως ως ιστορία. Αυτό ενέχει τήν καταξίωση της ύλικότητας τού σύμπαντος καί της σωματικότητας τού ανθρώπου: «ένα χαρακτηριστικό της βιβλικής μεταφυσικής είναι ή άπουσία κάθε άρνητικής ιδέας γιά τήν ύλη».

Η εβραϊκή βιοθεωρία έπονομάζεται «ποιητικός ύλισμός ή σαρκικός ιδεαλισμός» καί δίνεται ή παρακάτω εύγλωττη έξήγηση: «Ο Έβραίος έχει αγάπη γιά τό αισθητό, έπειδή δέν είναι δυαλιστής, έχει τό αισθημα τού σαρκικού, διότι σ' αυτό διακρίνει τό χυμό τού πνευματικού. Τό βιβλικό κοσμοείδωλο είναι τό άκριβώς αντίθετο τού μανιχαϊσμού». Τό πιό έκδηλο γνώρισμα της Ιουδαϊκής κοσμοαντίληψης είναι ή έμφαση στη δημιουργία πού ενέχει τήν καινοτομία, τό ανεπανάληπτο, τό απρόβλεπτο: «Η άνάδυση τού καινού είναι σφραγίδα της δημιουργίας».

Κοινός παρονομαστής χριστιανισμού καί Ιουδαϊσμού είναι ή έσχατολογική όντολογία. Ο διαφορετικός άριθμητής έντοπίζεται στη θεολογία καί μάλιστα στη χριστολογία. Η εβραϊκή έσχατολογία γνωρίζει μόνο ένα κέντρο, στό μέλλον, μέ τήν έλευση τού Μεσσία. Η χριστιανική έσχατολογία διαθέτει δύο τέτοια επίκεντρα: τό ένα στό παρελθόν (Ένσάρκωση, Πρώτη Παρουσία) καί τό άλλ-

λο στό μέλλον (Κρίση, Δευτέρα Παρουσία). Ἀντί γιά τή μονοδιάστατη ἰουδαϊκή ἐσχατολογία ὁ χριστιανισμός ἔχει διδιάστατη θεολογία μέ τήν ἔνταση ἀνάμεσα στίς δύο Παρουσίες. Ἄν ὁ χρόνος γιά τόν Ἑβραῖο ἀναπαρίσταται μέ μιὰ εὐθεία γραμμή ἢ ἓνα βέλος, γιά τό χριστιανό εἶναι ἓνας κοιλίας πού κάνει κυκλικές κινήσεις, ἀλλά κινεῖται εὐθύγραμμα, ἐξελίσσεται, μολονότι μοιάζει νά περιστρέφεται γύρω ἀπό τόν ἑαυτό του, κατιτί σάν τή βίδα.

Ὁ Ἑβραῖος ἀντιλαμβάνεται τό χρόνο σάν βέλος, ὁ χριστιανός σάν κοιλία καί ὁ Ἕλληνας σάν κύκλο. Ἡ ἀέναη κι αἰώνια ἐπανάληψη τοῦ ὁμοίου χωρίς καινοτομία καί δίχως ἀπροσδιοριστία εἶναι ἡ καρδιά τοῦ ἑλληνικοῦ κοσμοειδώλου. Ἄν ὁ ἰουδαϊκός πολιτισμός δομεῖται πάνω στήν ἐσχατολογία, ὁ ἑλληνικός βασίζεται στήν κοσμολογία. Ὁ Ἑβραῖος κατανοεῖ τήν ὄντολογία ὡς ἐσχατολογία, ὁ Ἕλληνας ὡς κοσμολογία. Ἀκόμα καί τήν ἱστορία του τή σπουδάζει ἐπιστημονικά, σάν τόν Ἡρόδοτο καί τόν Θουκυδίδη, ἀλλά ὑποτάσσει τήν ἱστορία στή φύση. Ὁ Ἑβραῖος ὑπάγει τή φύση στήν ἱστορία, τό χῶρο στό χρόνο, τό ὄν στό γεγονός, τήν οὐσία στή γένεση. Ὅ,τι πλεονάζει στόν ἰουδαϊσμό, δηλαδή ἡ ἐσχατολογία, αὐτό ἀκριβῶς ἀπουσιάζει στόν ἑλληνισμό. Ἡ ἑλληνική ὄντολογία κινεῖται στόν ἀστερισμό τῆς κοσμολογίας ἀποκλειστικά, καί μέ αὐτή τήν ἔννοια τοποθετεῖται στους ἀντίποδες τῆς ἑβραϊκῆς ὄντολογίας.

Ἡ ἐσχατολογική ὄντολογία συνιστᾷ τήν κατεξοχήν θρησκευτολογική ἰδιαιτερότητα τοῦ ἰουδαιοχριστιανισμοῦ. Αὐτό σημαίνει, σύμφωνα πάντα μέ τά πορίσματα τῶν θρησκευτολόγων πού συνοπτικά μνημονεύουμε στή συνέχεια, ὅτι ἡ ἐσχατολογία γίνεται τό ἀμετάθετο καί ἀνυπέρβλητο ὄντολογικό ὄριο ἀνάμεσα στό χριστιανισμό καί κάθε ἄλλη μορφή θρησκευτικότητας (πέρα ἀπό τόν ἰουδαϊσμό). «Ὁ χριστιανισμός εἶναι ἡ θρησκεία τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου καί τοῦ ἱστορικοῦ ἀνθρώπου, πού ἀνακάλυψε ταυτόχρονα τήν προσωπική ἐλευθερία καί τό συνεχῆ χρόνο (ἀντί γιά τόν κυκλικό χρόνο)» [M. Eliade]. «Ἐτσι προβάλλεται ὁ θρησκευτολογικός ἰσχυρισμός ὅτι «ὁ χριστιανός δέν ζεῖ πιά μέσα στόν κόσμον ἀλλά μέσα στήν ἱστορία». Πιο πολύ κι ἀπό τόν ἰουδαϊσμό, ὅπου «γιά πρώτη φορά οἱ προφήτες ἔδωσαν ἀξία στήν ἱστορία», ἀφοῦ «οἱ Ἑβραῖοι ὑπῆρξαν οἱ πρῶτοι πού ἀνακάλυψαν τό νόημα τῆς ἱστορίας ὡς τῆς ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ», ὥστόσο «ὁ χριστιανισμός προχωρεῖ ἀκόμα πιο πολύ στήν ἀξιολόγηση τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου. Ἐπειδή ὁ Θεός ἐνσαρκώθηκε, ἀνέλαβε μιὰ ἀνθρώπινη ὑπαρξη ἱστο-

ρικά προσδιορισμένη, ἡ ἱστορία ἔγινε δεκτική ἀγιοποιήσεως... ἡ ἱστορία ἀποκαλύπτεται ὡς ἡ νέα διάσταση τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ μέσα στόν κόσμον».

Ἡ διαφορά τοῦ χριστιανισμοῦ ἀπό τόν ἑλληνισμό καί ἀπό κάθε ἄλλη μορφή θρησκευτικότητας πολυθεϊστικοῦ τύπου ἐντοπίζεται ὄχι μόνο οὔτε κυρίως στό θεολογικό ἐπίπεδο, ἀλλά στό ὄντολογικό πεδίο. Δέν εἶναι μόνο θρησκευτική, ἀλλά ἀποβαίνει ἐπίσης φιλοσοφική διαφοροποίηση. Μέ αὐτή τήν ἔννοια τό πρόβλημα εἶναι καί Χρόνος εἰσέρχεται στήν προοπτική τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας. Ἡ ὄντολογία καλεῖται νά ἐπιλέξει τήν ἐστία τῆς στήν ἐσχατολογία ἢ τήν κοσμολογία, στό χρόνο ἢ στό χῶρο, στήν ἱστορία ἢ στή φύση. Ἡ ἐσχατολογική, ἱστοριοκρατική, χρονική ἐπιλογή τῆς ὄντολογίας συνεπάγεται τήν ἰουδαιοχριστιανική θεολογία. Ἡ κοσμολογική, φυσιοκρατική ἀχρονη ἐπιλογή τῆς ὄντολογίας σημαίνει τήν ἑλληνική παράδοση. Ἄν θελήσουμε νά μιλήσουμε μέ τούς ὄρους τοῦ Κοῦλλμαν, «Χριστός καί Χρόνος», θά μπορούσαμε νά σχηματοποιήσουμε τίς θέσεις μας κάπως ἔτσι γιά νά γίνουν πιο εὐνημόνευτες. Στό χριστιανισμό ἰσχύει «Χριστός καί Χρόνος», στόν ἰουδαϊσμό ἀρκεῖ τό «Χρόνος χωρίς Χριστό» καί στόν ἑλληνισμό ἐκπροσωπεῖται τό «Οὔτε Χριστός οὔτε Χρόνος». Ὁ Χριστός τῆς Ἐκκλησίας συνεπάγεται τό Χρόνο. Ὅμως δέν ἰσχύει τό ἀντίστροφο: Ὁ Χρόνος δέν συνεπάγεται τόν Χριστό αὐτομάτως ἢ ἀναγκαιῶς, γι' αὐτό στόν ἰουδαϊσμό δέν συμπίπτει ὁ Μεσσίας μέ τόν Ἰησοῦ ἀπό Ναζαρέτ ὡς τόν Χριστό.

Ὅπου λείπει ὁ χρόνος, ἀπουσιάζει ὁ Χριστός. Ἐκεῖ ὅπου πιστεύεται ὁ χρόνος, μπορεῖ νά πιστευθεῖ καί ὁ Χριστός. «Χριστός καί χρόνος» συρράπτονται στενότατα καί ἐσώτατα. Αὐτό ἀκριβῶς ἐπιχειρήσαμε νά δείξουμε ὅτι ἐπιβεβαιώνεται ἀπό μιὰ θρησκευτοφιλοσοφική διερεύνηση τῆς μεταφυσικῆς τριῶν θρησκευμάτων τοῦ μεσογειακοῦ πολιτιστικοῦ εὗρους πού ἀγγίζει τήν ἐποχή μας. Ἡ ἀπουσία ἐσχατολογικῆς ὄντολογίας στόν ἑλληνισμό καί στό γνωστικισμό ματαίωσε τή χριστιανική παρουσία εἴτε προκαταβολικά, ὅπως στόν ἑλληνισμό, εἴτε ἀναδρομικά, σάν τό γνωστικισμό. Ἡ παρουσία ἐσχατολογικῆς ὄντολογίας στόν ἰουδαϊσμό ἦταν πού κατέστησε ἀνετη κι ἀπροβλημάτιστη τή μεταφυσική κυκλοφορία πιστῶν ἀνάμεσα στά δύο αὐτά θρησκευτά, τουλάχιστο κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰῶνες.

Τί συνέβη ὅμως μετέπειτα, στους Μέσους Αἰῶνες τῆς ἐκκλη-

σιαστικής ιστορίας; Ποιά ήταν ή μοίρα της έσχατολογικής όντολογίας στό βυζαντινό χριστιανισμό; Η πατερική θεολογία στην Άνατολή διαφύλαξε ως κόρη όφθαλμοϋ την Ιουδαιοχριστιανική έσχατολογία, παρά τίς έντονες πιέσεις που δέχθηκε τόσο από τόν έλληνισμό όσο και από τό γνωστικισμό. Η παρακαταθήκη του άρχέγονου χριστιανισμού μέ την έσχατολογική έμφαση της μεταφυσικής του διασώθηκε τελικά στό βυζαντινό χριστιανισμό. Η Όρθοδοξία συνίσταται σέ αυτό: στή διαφύλαξη της έσχατολογικής όντολογίας του χριστιανισμού. Από εκεί έκπήγασε ή λυδία λίθος που είχε στή διάθεσή της ή πατερική θεολογία γιά νά όρθοτομήσει την άλήθεια στό χριστολογικό, τό τριαδολογικό, τό εικονομαχικό ή τό πνευματολογικό ζήτημα. Η χριστιανική όντολογία είναι έσχατολογική ή δέν είναι χριστιανική. Η Όρθοδοξία είναι έσχατολογική ή άνορθόδοξη. "Η μέ τά λόγια του π. Φλωρόφσκυ: «Όποιος μένει άπαθής έναντι της ιστορίας, αυτός δέν είναι καλός χριστιανός».

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΗ

Τεκμηρίωση και περαιτέρω ανάπτυξη παρέχονται στό βιβλίο του Μάριου Μπέζου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Άθήνα, έκδ. «Έλληνικά Γράμματα», 1995.

ΝΙΚΟΣ Φ. ΝΤΟΝΤΟΣ

## Η ΚΑΤΑΞΙΩΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΑΚΕΡΑΙΩΣΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ

*«άμην άμην λέγω ύμιν ότι  
Έρχεται ώρα και νύν έστιν...»*

(Ίωάν. 5,25)

Η ΠΡΩΤΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΣΚΕΨΗ ΔΕΝ ΞΕΚΙΝΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ, ΑΠΟ ΤΙΣ ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥ «ΕΔΩ» ΚΑΙ ΤΟΥ «ΠΕΡΑΝ», ΤΟΥ «ΕΝΤΑΥΘΑ» ΚΑΙ ΤΟΥ «ΕΚΕΙΔΕΝ», ΑΛΛΑ ΑΝΤΙΘΕΤΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ, ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥ «ΠΡΟΤΕΡΟΝ», ΤΟΥ «ΝΥΝ» ΚΑΙ ΤΟΥ «ΎΣΤΕΡΟΝ». ΤΑ ΘΕΜΑΤΑ, ΛΟΙΠΟΝ, ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ, ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΕΙΝΑΙ ΑΠΟ ΤΑ ΠΛΕΟΝ ΣΗΜΑΝΤΙΚΑ (ΛΕΙΤΟΥΡΓΟΥΝ ΩΣ ΑΞΟΝΑΣ) ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΒΙΒΛΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ,<sup>1</sup> ΩΠΩΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ,<sup>2</sup> ΕΝΩ Η ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥΣ ΚΑΙ ΜΟΝΟ ΜΆΣ ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΕΙ ΤΗΝ «ΚΟΠΕΡΝΙΚΕΙΑ» ΑΝΤΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΥΤΟΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΟΥ ΆΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΤΗ ΝΕΑ ΝΟΗΜΑΤΟΔΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Γιά νά συνειδητοποιηθεί, όμως, αυτή ή αντιστροφή είναι άπαραίτητο —μέ τη βοήθεια της άπαραμίλλης θρησκευολογικής έπεξεργασίας του Mircea Eliade<sup>3</sup>— νά θυμηθοϋμε ότι στις λεγόμε-

1. Άγουρίδη Σάββα, *Χρόνος και Αιωνιότης, Έσχατολογία και Μυστικοπάθεια*, έν τη θεολογική διδασκαλία Ίωάννου του Θεολόγου, Θεσσαλονίκη, 1964, σελ. 3 κ. έξ.

2. Τσάμη Δημητρίου, *Εισαγωγή στην πατερική σκέψη*, έκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1990, σελ. 14-168.

3. Eliade Mircea, *Κόσμος και Ίστορία ή ό Μύθος της Αιώνιας Επιστροφής*, μτφρ. Στρατής Ψάλτου, έκδ. Έλληνικά Γράμματα (σειρά Θρησκευολογία 22), Άθήνα, 1999.

νες «πρωτόγονες» κοινωνίες οι σημαντικότερες πράξεις της ζωής θεωρούνται «πραγματικές» μόνο και μόνο επειδή επαναλαμβάνουν τις πράξεις ενός αρχετύπου του μυθικού παρελθόντος.<sup>4</sup> Η Ίερη Τελετουργία ως μίμηση ενός αρχετυπικού δράματος δίνει στους μετέχοντες τη δυνατότητα δραπέτευσης από την ανίερη, εγκόσμια χρονικότητα και συμμετοχής στην αιώνια ζωή των αρχετύπων. Την αντίσταση των πρωτόγονων στο συγκεκριμένο ιστορικό χρόνο, τη νοσταλγία τους για μιὰ περιοδική επιστροφή στο μυθικό χρόνο της αρχής των πραγμάτων, στο «Μεγάλο Χρόνο»,<sup>5</sup> εκφράζουν οι ετήσιες τελετουργίες, όπως αυτές του Νέου Έτους, που αναπαράγουν το δημιουργικό χάος, ώστε ο ίδιος ο χρόνος να ακυρώνεται και να αναγεννιέται αποκαθαμένος από τη φθοροποιό του ροή.<sup>6</sup> Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι κυριαρχεί μιὰ άπαξιωτική της Ιστορίας συνείδηση, ενώ μόνο το Παρελθόν στην αρχετυπική – μυθική ή στην τελετουργική του έκδοχή διαφυλάσσεται από την άπαξία.

Όχι, όμως, μόνον οι «πρωτόγονες» κοινωνίες, αλλά και οι θεμελιωτές της Ιστορίας ως επιστήμης,<sup>7</sup> οι αρχαίοι Έλληνες, κινούνται σε κοσμοθεωρητικά πλαίσια άπαξιωσης του Χρόνου, της Ιστορίας και ιδιαίτερα της διάστασης του Μέλλοντος.<sup>8</sup> Αν ή επίκη ποίηση των αρχαίων Ελλήνων συγγενεύει με τις αντίλη-

4. όπ. π. κεφ. «Αρχέτυπα και Έπανάληψη», σελ. 19-74.

5. όπ. π. σελ. 11.

6. όπ. π. κεφ. «Η Αναγέννηση του Χρόνου», σελ. 75-125.

7. Chatelet Francois, *Η Γέννηση της Ιστορίας: ή διαμόρφωση της ιστορικής σκέψης στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Λένα Κασίμη, έκδ. Σμίλη, Αθήνα, 1992.

8. Διαφορετικές προσεγγίσεις βλ.: Μπαγιόνα Αύγουστου, *Η Έννοια της πρόδου και ή μεθοδολογία της Ιστορίας*, Αθήνα, 1970, σελ. 1-8, όπου λέγεται ότι «στούς αρχαίους στοχαστές», και κυρίως στούς Ξενοφάνη, Δημόκριτο, Πρωταγόρα, Λουκρήτιο, «υπάρχει ή επίγνωση του γεγονότος ότι ή προσδευτική εξέλιξη είναι βαθμιαία, συνεχής και νοητή σε σχέση με τά πολιτιστικά επιτεύγματα του εκάστοτε παρόντος» (σελ. 7), «ή κυκλική παράσταση της ιστορικής εξέλιξης δέν είναι μοναδική ούτε ή πιο χαρακτηριστική κατηγορία που διατύπωσε ή αρχαία σκέψη πάνω στην ιστορία», και κριτική αυτών των θέσεων: Ματσούκα Νίκου, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας με παράρτημα τό σχολαστικισμό του Αντικου Μεσαιώνα*, έκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1998, σελ. 226, ύποσ. 44, και Μπέζος Π. Μάριος, «Είναι και Χρόνος στη Φιλοσοφία της Θρησκείας – Η Συμβολή του Oscar Cullmann στην Έσχατολογική Όντολογία» στο *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, Τόμος 11ος, Έτος 21, 1992, σελ. 31.

ψεις των πρωτόγονων κοινωνιών όσον άφορά τό μυθικό-αρχετυπικό χρόνο, ή Φιλοσοφία τους, τό δεύτερο μετά την «Πόλιν» «δημιουργιμά» τους, ενδιαφέρεται περισσότερο για τις «πρώτες άρχές» παρά για τό Μέλλον και τά «έσχατα πράγματα». Με τό βλέμμα στραμμένο στον ούρανό και στις κυκλικές, περιοδικά επαναλαμβανόμενες, κινήσεις των ουρανίων σωμάτων και με την προσοχή στραμμένη –μαζί με τις «πρωτόγονες» κοινωνίες– στη Φύση που άενώως γεννάται, αυξάνει, φθείρεται και πεθαίνει (οί 4 Έποχές), οι αρχαίοι Έλληνες δέν μπορούσαν παρά να υιοθετήσουν μιὰ κυκλική αντίληψη για τό Χρόνο και την Ιστορία. Η «όντως» πραγματικότητα βρίσκεται πάντα «πίσω», «προαιωνίως», και ποτέ «μπροστά», στο Μέλλον. Η Ιστορία ως ό χώρος των γιγνομένων και απολλυμένων δέν μπορεί να έχει άξία· άξία έχει μόνο τό «άγέννητον», τό αιώνιο και άμετάβλητο, ή άθάνατη και άγέννητη Ψυχή,<sup>9</sup> οι Ίδέες ή τό «μόνον κινούν άκίνητον», πραγματικότητες πέραν της Ιστορίας. Ό Χρόνος ως «κινουμένη εικών της αιωνιότητος» στον Τίμαιο του Πλάτωνα είναι μάλλον ύποδεέστερος τρόπος ύπάρξεως.<sup>10</sup> Κατά τον Eliade ή ελληνική σκέψη επανερμηνεύει τό Μύθο της Αιώνιας Έπιστροφής, προσπαθεί να «άκίνητοποιήσει» τό γίνεσθαι και να άκυρώσει τό άμετάκλητο του Χρόνου.<sup>11</sup>

Τό περιβάλλον των ιδεών άλλάζει άρδην αν μετακινηθούμε πολιτισμικά στο λαό του Ισραήλ. Η πορεία της Έξόδου από τη δουλεία της Αιγύπτου προς τη Γη της Έπαγγελίας-ύπόσχεσης ιστορικοποιεί γραμμικά τη σκέψη των Έβραίων. Ό Γιαχβέ-Άσαρκος Λόγος φανερώνει σε συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα και πρόσωπα (Άβραάμ, Μουσής, Διάβαση Έρυθράς Θάλασσας, Νομοδοσία στο Σινά, Κριτές, Προφήτες, Τερείς, Βασιλείς) τό θέλημα του Θεού και εκλέγει τον Ισραήλ ως «λαό περιούσιο», περιουσία του Θεού για τη φύλαξη και πραγμάτωση του Σχεδίου του για τη σωτηρία του κόσμου. Ό Θεός του Ισραήλ φανερώνεται ως ιστορική ενέργεια με-

9. Rohde Erwin, *Ψυχή. Η Λατρεία των Ψυχών και οι αντίληψεις περί Άθανασίας στούς Αρχαίους Έλληνες*, τόμ. Α', μτφρ. Παυλογεωργάτου Κατερίνα, έκδ. Ίάμβλιχος, Αθήνα, 1998.

10. Φλωρόφσκυ Γεωργίου, «Η Έσχατολογία στην πατερική εποχή. Εισαγωγική μελέτη», μτφρ. Άντ. Κουμάντος, στη συλλογή άρθρων του *Θέματα Όρθόδοξου Θεολογίας*, έκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1973, σελ. 147.

11. Eliade Mircea, όπ. π. σελ. 160.



σα στην πραγματικότητα. Έτσι η Ιστορία καταξιώνεται ως ο χώρος των «θεοφανειών» (όχι λιγότερο για τον ίδιο λόγο και η Φύση),<sup>12</sup> ο Χρόνος σώζεται, το Μέλλον ανοίγει ως ορίζοντας της προσδοκίας και του καινούργιου.<sup>13</sup> Οι Έβραίοι πρώτοι (και μάλιστα οι Προφήτες του Ισραήλ) «σπᾶνε» τὸν κύκλο τοῦ Χρόνου τῶν ἀρχαίων κοινωνιῶν και τῆς θρησκείας τους, «εὐθυγραμμίζουν τὸν κύκλο»,<sup>14</sup> δίνουν ἀξία στὴν Ιστορία, και σὲ ἀντικατάσταση τοῦ μυθικοῦ – ἡρωικοῦ – ἀρχετυπικοῦ – παρελθόντος χρόνου, πού ἀναγεννᾶται περιοδικά και τελετουργικά στις «ρωγμές» τοῦ βέβηλου παρόντος, τοποθετοῦν τὴ μελλοντικὴ προοπτικὴ τοῦ ἀναμενόμενου Μεσσία, καταξιώνοντας τὴν Ιστορία ὡς δυναμικὴ και δραματικὴ πορεία συνάντησης με τὸ ἐσχατολογικὸ Σάββατον (= Ἀνάπαυση = Μεσσίας).<sup>15</sup>

Τὸ μεσσιανικὸ Μέλλον και ἡ προσδοκία τοῦ προφητικοῦ λόγου βρήκαν τὸ «πλήρωμά» τους στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Διαβάζουμε στις εὐαγγελικὲς διηγήσεις ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς στὴ συναγωγὴ τῆς Ναζαρέτ, ἐρμηνεύοντας τὸ κλασικὸ μεσσιανικὸ χωρίο ἀπὸ τὸν Ἡσαΐα (61,1), «ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὤσιν ὑμῶν» (Λουκ. 4,21), ἐνῶ σὲ μὴ ἀπὸ τις ἐμφανίσεις Του μετὰ τὴν Ἀνάσταση «... ἀρξάμενος ἀπὸ Μουσέως και ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ» (Λουκ. 24,27). Τὸ Ἐσχατον πλέον εἰσβάλλει στὸ Παρόν και ἀνατρέπει τὴν κρατούσα τάξη τοῦ κακοῦ και τῆς ἁμαρτίας, οἱ τυφλοὶ ἀναβλέπουν, οἱ ἄρρωστοι ματρεῦνται, οἱ δαίμονισμένοι ἀπελευθερώνονται, οἱ

12. Ματσούκα Νικολάου, *Δογματικὴ και Συμβολικὴ Θεολογία Β*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1992, σελ. 58-80.

13. Miles Jack, *Θεός. Ἡ βιογραφία του*, μτφρ. Βασίλης Ἀδραχτάς, ἐκδ. Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 1999. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι και σὲ μὴ προσέγγιση λογοτεχνικῆ-στὴ Βίβλο, ὅπως ἡ παραπάνω, πού θεωρεῖ τὸ Θεὸ ὡς προσωπικότητα-πρωταγωνιστὴ ἐνὸς λογοτεχνικοῦ ἔργου, σημειώνεται ὅτι «ἡ διήγησι βλέπει πρὸς τὰ ἐμπρὸς και εἶναι ἀνοιχτὴ- και πὼς ὁ Θεὸς ἀνήκει ἐξολοκλήρου στὴν προοπτικὴ- καθόσον δὲν ἔχει παρελθόν μετὰ τὴν ἔννοια τῆς γενεαλογίας και τῆς ἐξωβιβλικῆς θεογονίας (σελ. 124, 134).

14. Ματσούκα Νίκου, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, σελ. 226-230.

15. Danielou Jean, *Ἁγία Γραφὴ και Λειτουργία. Ἡ βιβλικὴ θεολογία τῶν Μυστηρίων και τῶν Ἐορτῶν κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*, ἐκδ. «Ἄρτος Ζωῆς», Ἀθήνα, 1981, κεφ. «Τὸ Μυστήριον τοῦ Σαββάτου», σελ. 237-256.

νεκροὶ ἀνασταίνονται. Τὸ Μέλλον θεραπεύει τὸ Παρόν. Ὁ Χριστὸς μετὰ τὴ ζωὴ, τὴ διδασκαλία, τις παραβολές, τὰ θαύματά Του φανέρωσε ὀψεις-σημεῖα τῆς μεταμορφωμένης ζωῆς τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.<sup>16</sup> Τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ και ἡ πίστις σ' αὐτὸν ὡς τὸ πλήρωμα τῆς προφητικῆς ἐπαγγελίας διαφοροποιεῖ πλέον τὴν ἐσχατολογικὴ συνειδησι τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὴν περὶ ἐσχάτων διδασκαλία τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ. Τὸ ἕνα ἐσχατολογικὸ κέντρο, ἀναμενόμενο, ἐστιασμένο στὸ Μέλλον, «διπλασιάζεται». Ὑπάρχει ἤδη στὸ παρελθόν ἡ ἐσχατολογικὴ σταθερὰ τῆς Ἐνανθρώπισης και ὄλου τοῦ ἐπίγειου ἔργου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ ἐξακολουθεῖ νὰ ἰσχύει και ἡ προσδοκία πού ἀναφέρεται στὸ Μέλλον (τὸ δεῦτερο ἐσχατολογικὸ κέντρο), ὁ ἐρχόμενος «ἐν δόξῃ» Χριστὸς, τὸ Ω τῆς Ιστορίας, ἡ ἀρχὴ τῆς μετα-ιστορίας.

Ἄν ὑπῆρξε ὁμῶς μόνον αὐτοσυνειδησι τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ και αὕτη τῶν Ἀποστόλων. Ἐπιβεβαιώνεται ἤδη τὸ γεγονὸς αὐτὸ στὸ πρῶτο ἄρθρο τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, στὴν προκειμένη ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπορρέουν και νομιμοποιοῦνται ὅλες οἱ προτάσεις τῆς μαρτυρίας τῶν Ἀποστόλων, μᾶς «μαρτυρίας αἰσθήσεων»: «ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἐώρακαμεν... και αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν» (Ἀ΄ Ἰωάν. 1,1), ἡ πίστις δηλαδὴ ὅτι ἡ ζωὴ, ὁ θάνατος και ἡ Ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰσάγουν στὴν ἐπηγγελμένη ἀπὸ τοὺς Προφῆτες μεσσιανικὴ ἐποχὴ. Γιὰ τὴν ἀποστολικὴ πίστις και τὸ ἀποστολικὸ κήρυγμα ὁ «μέλλοντας αἰώνας» ἤδη ἀνέτειλε και ὁ «καιρὸς» τῶν ἐσχάτων ἤδη ἀρχισε νὰ γράφει τὴ δικὴ του Ιστορία.<sup>17</sup> Τὴ βεβαιότητα αὐτῆς τῆς πίστες φανερώνουν και τὰ θαύματα τῶν ἀποστόλων, πού μετὰ τὴ δύναμη τοῦ Χριστοῦ και τὴ Χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐρχονται ὡς συνέπεια τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.<sup>18</sup> Ἡ Ἐκκλησία εἶναι πλέον ὁ Χριστὸς «παρατεινόμενος» στοὺς αἰῶνες, τὰ Μυστήρια ἡ συνεχιζόμενη Πεντηκοστή. Ὁ χρόνος τῆς Ἐκκλησίας ἀνοίγεται στὴν οἰκειοποίηση τῆς Σωτηρίας μετὰ τὴ Χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ «ἀναμε-

16. Ματθ. 12, 28 «εἰ δὲ ἐν πνεύματι Θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ».

17. Πατρῶνου Γεωργίου, *Θέματα Θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Τεύχος Α', Τὸ Ἀποστολικὸ κήρυγμα στὴν πρώτη Ἐκκλησία, Ἀθήνα, 1985, σελ. 89-95.

18. Πράξ. 15,12 «... και ἤκουσον Βαρνάβα και Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεὸς σημεῖα και τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν».

ταξύ», όπου τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, οἱ υἱοὶ τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ ζοῦν τὸ παρὸν ὄχι κάτω ἀπὸ τὶς ἐπιρροὲς τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ ὑπὸ τὴν ἐπήρεια τῶν δυνάμεων τοῦ νέου κόσμου ποῦ περιμένουμε.<sup>19</sup> Βιώνοντας μέσα στὴν Ἱστορία τὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα τῆ ριζοσπαστικότητά τοῦ «ἀναμεταξύ» (Πρώτη καὶ Δευτέρα Παρουσία), καλεῖται νὰ συνεχίσει νὰ φανερώσει ὄψεις, σημεῖα καὶ σημάδια τῆς ἀνακαινισμένης καὶ μεταμορφωμένης ζωῆς τοῦ Μέλλοντος στα Ἰχνη<sup>20</sup> τῆς Κεφαλῆς τοῦ Σώματος καὶ τῶν Ἀποστόλων Του.

Ἄν καὶ διαφοροποιεῖται ὁμοῦ ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμό, ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία δὲν ἀποκόπτει τὸν ὀργανικὸ της δεσμὸ μὲ τὴν Π.Δ., καθὼς ἡ πρωτοχριστιανικὴ κοινότητα στηρίζεται τὴν πίστη της σὲ μιὰ «Ἱστορία τῆς Σωτηρίας» ποῦ πάνω στὸ σχῆμα «προφητεία – ἐκπλήρωση» κινεῖται εὐθύγραμμα καὶ δυναμικά, ἐνοποιούμενη ἀπὸ τὸ πρόσωπο τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἄσαρκου κατὰ τὴν Παλαιά, σαρκωμένου πλέον στὴν Καινὴ Διαθήκη. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, τὰ κείμενα τῶν ὁποίων, ὅπως καὶ ἡ βιβλικὴ γραμματεία, ὑπομνηματίζουν τὴν Ἱστορία, τὴν ὁποία βλέπουν νὰ πορεύεται ἀπὸ τὸ σημεῖο Α τῆς Δημιουργίας πρὸς τὸ Ω τῆς τελείωσης, συνεχόμενη ἀπὸ τὶς Θεῖες Ἐνέργειες. Εἶναι ὁμοῦ ἐσφαλμένη ἡ ἀντίληψη ὅτι ἐσχατολογικά, στὴν «αἰωνιότητα» τῆς Κ.Δ. καὶ τῆς θεολογίας τῶν Πατέρων, ὁ Χρόνος «τελειώνει». Ἀντίθετα, βρῖσκει τὴν πληρωματικὴ του μορφή, μεταμορφώνεται καὶ λυτρώνεται. Σίγουρα κατὰ τοὺς Πατέρες ὑπάρχει κίνηση καὶ τελείωση καὶ στὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, καὶ γιὰ τὸν Τριαδικὸ Θεὸς εἶναι κοινωνικὸς καὶ κινήτικος καὶ γιὰ τὴν μετοχή στὴ δόξα Του δὲν μπορεῖ νὰ βρεῖ πέρας καὶ «χρόνον» ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν κτιστῶν ὄντων.<sup>21</sup>

Τὸ κήρυγμα, λοιπόν, τοῦ Χριστοῦ ἀλλὰ καὶ τῆς πρωτοχριστιανικῆς κοινότητάς ἔχουν ὡς περιεχόμενο καὶ κεντρικὸ πυρῆνα τὴ «Βασιλεία τοῦ Θεοῦ».<sup>22</sup> Στὸ σύγχρονο θεολογικὸ διάλογο ποῦ ξε-

19. Ἀγουρίδη Σάββα, «Ἡ ἔλπιδα τοῦ Ὀρθόδοξου Χριστιανοῦ: Σχέσεις παρόντος καὶ μέλλοντος (ἀπλὸ κατηχητικὸ μάθημα)» στὴ συλλογὴ ἄρθρων τοῦ Θεολογία καὶ Ἐπικαιρότητα, ἐκδ. «Ἄρτος Ζωῆς», Ἀθήνα, 1996, σελ. 29.

20. Α' Πέτρ. 2,21 «... ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμίων ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχθεσιν αὐτοῦ».

21. Μαρτσούνα Νικολάου, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σελ. 543.

22. Ματθ. 4,17 «Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν», Μάρκ. 1,15 «... πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ...».

κίνησε τὸ 19ο αἰ., ἀλλὰ διεξήχθη μὲ ἐντονότερο ἐνδιαφέρον ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 20οῦ αἰ. στὴ Δύση, τὰ θέματα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς σχέσης της μὲ τὸ Χρόνο, τῆς Ἐσχατολογίας, τῆς Ἱστορίας, καθὼς καὶ τὰ παρεπόμενα ἐρωτήματα ποῦ σχετίζονται μὲ τὸ Παρελθόν, τὸ Παρὸν καὶ τὸ Μέλλον στὴ σχέση τους μὲ τὸν Χριστὸ καὶ τὴν Ἐκκλησία, γίνονται τὰ πλέον ἐπίκαιρα καὶ γύρω ἀπὸ αὐτὰ διαμορφώνονται «θεολογικὰ ρεύματα».<sup>23</sup>

Μιὰ πρώτη ομάδα θεολόγων συσχέτισε τὴν πρωτοχριστιανικὴ Ἐκκλησία μὲ τὸ σύγχρονό της Ἰουδαϊσμὸ καὶ τὴν ἀποκαλυπτικὴ του γραμματεία περὶ τοῦ Μέλλοντος. Γιὰ τὸν Johannes Weiss, τὸν εισηγητὴ, καὶ τὸν Albert Schweitzer, τὸν ἐδραιωτὴ τῆς σχολῆς τῆς «Συνεποῦς ἢ Μελλοντικῆς Ἐσχατολογίας», ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ ἄξονας περὶ τὸν ὁποῖο δομεῖται ὁλόκληρο τὸ ἔργο καὶ τὸ κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ. Σύμφωνα μὲ αὐτὸ τὸ κήρυγμα ὁ παρὼν αἰώνας τελείωσε καὶ ὁ νέος αἰώνας ποῦ θὰ ἐγκαινιάσει τὴν ἀρχὴ τῆς αἰώνιας Βασιλείας τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐγγύς. Ἡ ἔλπιδα ὁμοῦ καὶ ἡ προοπτικὴ βρῖσκονται ἀποκλειστικά στὸ Μέλλον, ὅταν θὰ ἐκπληρωθεῖ τὸ ἔργο τοῦ Θεοῦ.

Ἀντιδρώντας στὴν ταύτιση αὐτὴ τοῦ ἐσχατολογικοῦ μὲ τὸ μέλλοντικὸ δημιουργήθηκε μὲ κύριο εισηγητὴ τὸν C. H. Dodd ἡ σχολὴ τῆς «Πραγματοποιηθείσας Ἐσχατολογίας», σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ Παρουσία ποῦ κηρύχθηκε ἀπὸ τὸν Χριστὸ ὡς μέλλοντικὸ γεγονός πραγματοποιήθηκε στὸ Παρὸν καὶ συγκεκριμένα στὸ γεγονός τῆς Πεντηκοστῆς. Ἡ προσδοκία καὶ ἡ ἀναμονὴ τῆς Παρουσίας δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ τὸ κεντρικὸ σημεῖο στὸ κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ. Ἀντίθετα, τὸ ἀποφασιστικὸ γιὰ τὴν Ἐσχατολογία εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἐμφάνιση τοῦ Μεσσία Χριστοῦ ποῦ κάνει πραγματικότητα στὴν Ἱστορία τῆ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ ἱστορικὴ δυνατότητα στὸ παρὸν γιὰ τοὺς πιστοὺς νὰ γεύονται τὰ ἀγαθὰ της.

Μιὰ τρίτη ομάδα θεολόγων, μὲ κυριότερο ἐκπρόσωπο τὸν Oscar Cullmann,<sup>24</sup> προσπάθησε νὰ συμβιβάσει καὶ νὰ ὑπερβῆ τὴν ἀντί-

23. Πατρώνου Γεωργίου, *Σχέσεις παρόντος καὶ μέλλοντος εἰς τὴν περὶ βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν τῆς Ὀρθόδοξου Θεολογίας*, Ἀθήνα, 1975, καὶ τοῦ ἰδίου, *Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ συγχρόνῳ Δυτικῇ Θεολογίᾳ*. Σύντομος Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις, Ἀθήνα, 1989'.

24. Cullmann Oscar, *Χριστὸς καὶ Χρόνος, Χρόνος καὶ Ἱστορία στὴ ζωὴ τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ*, ἐκδ. «Ἄρτος Ζωῆς», Ἀθήνα, 1980.

θεση των προηγούμενων. Ξεκινώντας ο Cullmann από τη διαφοροποίηση της καινοδιαθηκικής από την αρχαιοελληνική αντιμετώπιση της Ιστορίας, υποδεικνύει ότι στην Κ.Δ. ο «χρόνος» και η «αιωνιότητα» δεν βρίσκονται σε αντίθεση αλλά σε σχέση μεταξύ τους, με αποτέλεσμα η Βασιλεία του Θεού να μην είναι μια «άχρονη» πραγματικότητα, αντίθετη στην Ιστορία. Θεωρεί, βέβαια, αποφασιστικό για την Έσχατολογία το γεγονός που πραγματοποιήθηκε εφάπαξ στο πρόσωπο του Χριστού, χωρίς όμως να παραβλέπει και τη μελλοντική διάσταση της προσδοκίας. Υπάρχει δηλαδή μια ένταση μεταξύ του «νύν», του «ήδη εκπληρωμένου» και του «οὐπω», του «όχι ακόμη εκπληρωμένου». Στη ζωή και στο κήρυγμα του Χριστού το Παρόν και το Μέλλον είναι ενωμένα. Με την Έλευση του Μεσσία άρχισε ήδη στον κόσμο η νέα έσχατολογική εποχή, αλλά προσδοκάται στο Μέλλον η πληρότητα αυτού που εγκαινιάστηκε στο Παρόν. Η έλπίδα της τελικής νίκης είναι τόσο πύθ ζωντανή, όσο στηρίζεται στην πεποίθηση ότι η αποφασιστική για τη νίκη μάχη έχει ήδη δοθεί.

Εάν όμως η Έσχατολογία υπήρξε το άπωθημένο θέμα στη Δύση που ανασύρθηκε από την ακαδημαϊκή θεολογία, στην Όρθοδοξη Ανατολική Παράδοση η έσχατολογική συνείδηση του Χρόνου και της Ιστορίας υπό το φως της πίστης στον Χριστό παρέμεινε ζωντανή στα πλαίσια της λειτουργικής ζωής του εκκλησιαστικού Σώματος. Η Έσχατολογία στην Όρθοδοξία δεν είναι ούτε «πραγματοποιηθείσα» ούτε «μελλοντική», αλλά «λειτουργική»<sup>25</sup> και «εὐχαριστιακή». Είναι η άκεραίωση του πτωτικού, διασπασμένου και κατακερματισμένου σε Παρελθόν – Παρόν – Μέλλον χρόνου, στο λειτουργικό «νύν» της Εὐχαριστιακής Συνάξεως, όπου «λειτουργία» είναι το έργο και η πράξη του «λαού του Θεού» που καινοποιείται και μεταμορφώνεται κοινωνώντας το αναληφθέν,

25. Ο όρος εισάγεται από τον Γ. Πατρώνο, βλ. *Η Βασιλεία του Θεού εν τη συγχρόνῳ Ἀντική Θεολογία*, σελ. 13, ὑπόσ. 5, όπου λέει ότι «η "λειτουργική έσχατολογία", διά της δημιουργίας ιστορικών διεργασιῶν ἐν τῷ παρόντι, ἐκφράζει πληρέστερον καὶ δυναμικότερον, νομιζομεν, τὸ ἤδη ἐγκαινιασθὲν έσχατολογικὸν γεγονός». Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Σχέσις παρόντος καὶ μέλλοντος εἰς τὴν περὶ βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν τῆς Όρθοδόξου Θεολογίας*, σελ. 197. Πρβλ. ἔτισης καὶ τὴν ἀποψη γὰ τὴν «ἐγκαινιασμένη έσχατολογία» στοῦ Φλωρόφσκυ Γεωργίου, *Άγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, μτφρ. Δ. Τσάμη, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1976, σελ. 37.

ἀλλά παρόν στην Ιστορία ἐν ἀγίῳ Πνεύματι «σῶμα καὶ αἷμα» τοῦ Χριστοῦ εἰσαγόμενος ἔτσι στὸ «χρόνο τῆς Βασιλείας».

Σ' αὐτὸ τὸν «κόσμο» ἡ Έκκλησία εἶναι τὸ δῶρο, ἡ φανέρωση, ἡ προτύπωση καὶ πρόγευση τῆς Βασιλείας. Όλη ἡ καινότητα καὶ μοναδικότητα τῆς χριστιανικῆς λατρείας βρίσκεται στὴν έσχατολογική της φύση, ὡς ἡ *hic et nunc* παρουσία τοῦ μέλλοντος, ὡς ἡ φανέρωση τοῦ ἐρχόμενου, ἡ κοινωνία μετὸ «μέλλοντα αἰῶνα». Στὴ Θεία Λειτουργία ὁ «καιρὸς» εἶναι «συνεσταλμένος» (Α' Κορ. 7,29), βιώνουμε τὴ «συναγωγή τῶν καιρῶν» (Πρὸς Διόγνητον 12,9), τὰ σωτηριώδη ιστορικά γεγονότα τοῦ παρελθόντος ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος εἶναι «ἐγγύς», γιατί τὸ περιεχόμενό τους εἶναι παρόν μέσα στὴν καθολικότητα τῆς Βασιλείας: «Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς, καὶ πάντων τῶν γεγενημένων, τοῦ Σταυροῦ, τοῦ Τάφου, τῆς τριήμερου Ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν Παρουσίας» (εὐχή τῆς Ἀναφορᾶς στὴ Θεία Λειτουργία τοῦ Χρυσοστόμου). Η εὐχαριστιακή Θεία Λειτουργία κατευθύνει πρὸς τὰ πίσω, πρὸς τὸν Σταυρωμένο καὶ Ἀναστημένο, καὶ πρὸς τὰ μπρός, πρὸς Αὐτὸν ποῦ ἐρχεται στὰ Ἔσχατα. Αὐτὸ ποῦ κάνει ἡ Έσχατολογία εἶναι νὰ συγκρατεῖ μεταξύ τους δεμένα πράγματα ποῦ διαφορετικά θὰ διασπάζονταν. Τὰ «διεστώτα» ὁμως ἐνοποιοῦνται ἀπὸ τὴ «λειτουργική μνήμη» τοῦ εκκλησιαστικοῦ Σώματος.<sup>26</sup>

Μετὴ Σταύρωση σταυρώνεται καὶ ὁ φθαρτὸς κυκλικὸς χρόνος, μετὴν τριήμερη Ταφή τοῦ Ἰησοῦ «λύεται» ὁ χειροποίητος ναὸς τῶν Ἰουδαίων, ἐνῶ μετὴν Ἀνάστασις ὁ Χρόνος καινοποιεῖται. Μετὰ τὴν Πεντηκοστή ὁ Χριστὸς, ἡ ὑποστατικὴ ἔνωση τοῦ «πόθου τοῦ Ἀνθρώπου νὰ γίνῃ Θεὸς» καὶ τοῦ «πόθου τοῦ Θεοῦ νὰ γίνῃ Ἀνθρώπος»,<sup>27</sup> συνεχίζει τὴν ιστορική του παρουσία στὰ Μυστήρια καὶ *par excellence* στὴ Θεία Εὐχαριστία ὡς κεφαλὴ τῆς Έκκλησίας, Κύριος τοῦ Χρόνου καὶ τῆς Ιστορίας.<sup>28</sup>

26. Παναγόπουλος Ἰωάννης, «Η ἐορτὴ τῆς καινῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς» στὸ *Δοκίμια Όρθοδόξου Ἠθους*, ἐκδ. Σύνδεσμος, Ἀθήνα, 1979, σελ. 45-67.

27. Εὐδοκίμοφ Παῦλος, *Η Όρθοδοξία*, μτφρ. Ἀγαμέμνων Μουρτζόπουλος, ἐκδ. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη, 1972, σελ. 105.

28. Ἀποκ. 1,8 «Εγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, λέγει Κύριος ὁ Θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ».

Ἡ Εὐχαριστιακὴ ὁμῶς ἀκεραίωση τοῦ Χρόνου δὲν εἶναι μιὰ «θρησκευτικὴ» τελετὴ ποὺ περιορίζεται στὸ χῶρο τῆς Συνάξεως καὶ στὴ «διάρχειά» τῆς, εἶναι τὸ ἐφαλτήριο γιὰ μιὰ ἀκεραίωση τοῦ «χρόνου τῆς κοινωνικῆς πράξης» καὶ μαρτυρίας τῶν μελῶν τοῦ Σώματος, «Λειτουργία μετὰ τῆς Λειτουργίας». Ἡ εὐχαριστιακὴ «πρόγευση τῶν ἐσχάτων» ὡς ἐμπειρία ἐνότητας, ἰσότητας, δικαιοσύνης καὶ ἀγάπης πρέπει νὰ μεταφερθεῖ στὸν κόσμον ἱεραποστολικά<sup>29</sup> καὶ ἀγωνιστικά μὲ στόχο τὴν «ἀνακεφαλαίωση τῶν πάντων» στὸν Χριστό. Ἡ Θ. Λειτουργία εἶναι μιὰ ἔνοδος καὶ εἰσόδος στὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.<sup>30</sup> Ἀλλὰ ὅπως καὶ κατὰ τὴ Μεταμόρφωση τοῦ Χριστοῦ, δὲν πρέπει νὰ μείνουμε στὸν πειρασμὸ τοῦ Πέτρου,<sup>31</sup> ἀλλὰ νὰ κατέλθουμε ἀπὸ τὸ Θαβῶρ γιὰ νὰ συνεχιστεῖ τὸ ἔργο τῆς σωτηρίας τοῦ κόσμου. Ἡ φυγὴ ἀπὸ τὸ χρόνο καὶ τὴν Ἱστορία, ἡ ἀντίληψη ὅτι τὸ γεγονός Χριστὸς ἀκυρώνει τὴν Ἱστορία,<sup>32</sup> ἡ δραπέτευση σὲ ὁποιασδήποτε μορφῆς «μυστικισμοὺς» ἀνατρέπει τὴν αὐθεντικὴ ἐσχατολογία, καταλύει τὴν ἴδια τὴ χριστιανικὴ ἐκκλησιολογία καὶ τὸ ρεαλιστικὸ νόημα τῆς σωτηρίας. Τὸ Εὐαγγέλιο τῆς Κρίσεως εἶναι τὸ ἀνυπέρβλητο βιβλικὸ ἐμπόδιο σὲ ὁποιοσδήποτε «ριτουαλιστικὴς» προσεγγίσεις τοῦ Χριστιανισμοῦ, δηλαδὴ στὴν ἀντίληψη τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ Σώματος ὡς «θρησκείας» ποὺ μέσω τελετουργικῶν πρακτικῶν καὶ πιστῆς τήρησης ἐνὸς «τυπικοῦ», μαγικῶ τῶ τρόπῳ, ἐξασφαλίζει τὴ «σωτηρία». Ἀντίθετα, ἡ Σωτηρία (ἐκ τοῦ σώος = ἀκέρατος) εἶναι ἡ ἀκεραίωση τῆς ὑπάρξεως ποὺ φανερῶνται στὸν ὀρίζοντα τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν. Ἡ ἔλευση τῆς Βασιλείας ἐκκαλεῖ τὴν ἐλευθερία τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας σὲ ἔνταση τοῦ ἀγῶνα ἐναντίον τῆς διαβρωτικῆς παρουσίας τοῦ κακοῦ στὴν Ἱστορία καὶ τὴν Κοινωνία.<sup>33</sup> Ἡ λαχτάρα τῆς Βασιλείας

29. Πασάκος Δημήτριος, *Εὐχαριστία καὶ Ἱεραποστολή. Κοινωνιολογικὴ Προϋπόθεση τῆς Παύλειας Θεολογίας*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα, 1997.

30. Σιμέων Ἀλέξανδρος, *Εὐχαριστία, τὸ Μυστήριο τῆς Βασιλείας*, μτφρ. Ἰωσήφ Ροηλίδης, ἐκδ. Ἀκρίτας, σειρά Ἐκκλησία Προσευχόμενη 1, Ἀθήνα, 2000<sup>2</sup>.

31. Ματθ. 17,4 «καλὸν ἔστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι».

32. Κριτικὴ σὲ παρόμοιες ἀντιλήψεις: Μάριος Μπέζος, *Τὸ Μέλλον τοῦ Παρελθόντος. Κριτικὴ Εἰσαγωγή στὴν Ὁρθόδοξη Θεολογία*, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα, 1993, σελ. 106-107.

33. Ματθ. 25, 35-36 «... ἐπεινάσα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρὸς με...».

καθορίζει σύνολη τὴν ὑπαρξὴ τοῦ πιστοῦ καὶ ἡ λαχτάρα αὐτὴ ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ μεταμόρφωση τῶν σχέσεων του καὶ τὴν προφητικὴ κριτικὴ κατὰ τῶν στρεβλώσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ ἀπ' τὸν ἀγῶνα κατὰ τῶν θυτῶν τῆς Ἱστορίας, τῶν φορέων τοῦ κακοῦ καὶ τῆς ἀπανθρωποποίησης ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ὅπως συμβαίνει σὲ ὅλη τὴν Ἱστορία τῆς Θ. Οἰκονομίας, ἔτσι καὶ στὴν ἔλευση τοῦ βιούμενου, ἀλλὰ καὶ ἀναμενόμενου. Τέλος, ὁ ρόλος τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἐξαφανίζεται ἀπὸ τὴν προτεραιότητα τῆς βούλησης τοῦ Θεοῦ.<sup>34</sup> ἀντίθετα, ὁ ἀνθρώπος καλεῖται νὰ γίνῃ συνεργὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Ἱερέας τῆς Κτίσης. Σὲ ἀντίθετη περίπτωση, ὅταν ὁ ἀνθρώπος ἀπαλλοτριώνεται τῆς εὐθύνης του καὶ τῆς συμβολῆς του, αὐτὸς ποὺ κολοβώνεται δὲν εἶναι μόνον ὁ ἀνθρώπος ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Χριστός, καθὼς εἰσάγεται μιὰ μονοφυσιτικὴ θεώρηση, ὅπου τὸ ἀνθρώπινο ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὸ θεῖο.

Ὅταν ἡ Ἐκκλησία χάνει τὸν ἱστορικὸ χαρακτήρα τῆς προσανατολισμένης στὸ Μέλλον χαρισματικῆς ἐμπειρίας καὶ τὴ δυναμικὴ ἐσχατολογικὴ τῆς προοπτικῆς, τότε μετατρέπεται σὲ «θρησκευτικὴ κάστα», ἐνῶ τὸ ἐν Χριστῷ ἦθος μεταλλάσσεται σὲ εὐσεβισμὸ καὶ δικανισμὸ καὶ τὸ δόγμα ἐκτρέπεται σὲ ἀνελεύθερο δογματισμὸ καὶ ἰδεολογία. Στὸ ἐπίπεδο τῆς θεολογικῆς αὐτοσυνηδισίας τῆς Ἐκκλησίας γίνεται φανερὴ αὐτὴ ἡ στρέβλωση, ὅταν ἡ Ἐσχατολογία συρρικνώνεται καὶ καταλαμβάνει τὸ τελευταῖο κεφάλαιο στὴς Δογματικὴς καὶ ἀσχολεῖται μὲ θέματα, ὅπως ἡ τύχη τῆς ψυχῆς μετὰ θάνατον καὶ ἡ μέλλουσα Κρίση, στὰ πλαίσια μιᾶς ἀτομικιστικῆς σωτηριολογίας. Στὸ ἐπίπεδο δὲ τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας φανερῶνεται αὐτὴ ἡ στρέβλωση, ὅταν ἡ Ἐσχατολογία διογκώνεται καὶ μετασχηματίζεται σὲ «ἀποκαλυπτισμὸ» καὶ φοβικὴ καταστροφολογία καὶ ὅταν ἐρασιτεχνικὲς ἐνασχολήσεις μὲ τὴ Βίβλο καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη<sup>35</sup> ἐνασμενίζονται

34. Εὐδοκίμοφ Παῦλος, *Ἡ Ὁρθόδοξη*, ὁπ. π. σελ. 82: «ἡ ἀποκατάσταση δὲν ἐξαρτᾶται μόνον ἀπ' τὸν Θεό, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἰδικὴ μας ἀγάπη, ἀπὸ τὸ θαῦμα τῆς...».

35. Ἀπὸ τίς ἐρασιτεχνικὲς κακοποιήσεις αὐτοῦ τοῦ βιβλίου μᾶς ἀπαλλάσσει ἡ σοβαρὴ ἐπιστημονικὴ ἐργασία ἀκάματων βιβλικῶν θεολόγων, βλ. Ἀγουρίδη Σάββα, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, σειρά Ἑρμηνεῖα Καντῆς Διαθήκης 18, Θεσσαλονίκη, 1994. Πατρῶνου Γεωργίου, *Θεολογία καὶ Ὁρθόδοξο Βίωμα, Θέματα Θεολογικοῦ προβληματισμοῦ καὶ Ὁρθόδοξης πνευματικότητας*, ἐκδ. Δό-

μέ την ανακάλυψη «χρόνων και καιρών».<sup>36</sup> Στην περίπτωση του Μοναχισμού τέλος γίνεται φανερή αυτή η στρέβλωση, όταν από χαρισματικό έσχατολογικό κίνημα που δημιουργήθηκε ιστορικά ως αντίδραση στις έκκοσμικευτικές τάσεις της Κωνσταντινείας περιόδου και λειτούργησε ως «έσχατολογικός φακός»<sup>37</sup> της Εκκλησίας, παίρνει κατεύθυνση ανιστορική και αποβλέπει σε μιά άτομική «ένωση με το Θεό», υιοθετώντας έτσι μιά «κατακόρυφη έσχατολογία» (σε αντίθεση με την αυθεντικά χριστιανική «οριζόντια έσχατολογία») και τείνοντας σε μιά πνευματικότητα νεοπλατωνικού ή γνωστικού τύπου. Η Έσχατολογία δεν πρέπει να αποχωρίζεται ποτέ από την Ιστορία (κάτι που πολλές φορές έγινε και στο χώρο της Όρθοδοξίας!).<sup>38</sup> Αντιθέτως, πρέπει να διατηρηθεί

μος, Αθήνα, 1994, κεφ. Δ': Οί περί αποκαλυπτικών γεγονότων και Άντιχρίστου σύγχρονες αντίληψεις, ιδιαίτερα σελ. 169-178. Πρβλ. Άργυρίου Αστέριος, «Τό ιδεολογικό περιεχόμενο των έρμηνειών στην Άποκάλυψη κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού» στο 1900ετηρίς της Άποκαλύψεως Ιωάννου, Πρακτικά Διεθνούς Διεπιστημονικού Συμποσίου (Άθήνα - Πάτιμος, 17-26 Σεπτεμβρίου 1995), έκδ. της έν Πάτιμο Ιερής και Πατριαρχικής Μονής Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου, Άθήνα, 1999, σελ. 163-181.

36. Στη συγκεκριμένη περίπτωση άρνοείται και τό «μάθημα» του Παύλου προς τους Θεσσαλονικείς: Α' Θεσ. 5,1-2 «περί δε των χρόνων και των καιρών, άδελφοί, ου χρείαν έχετε ύμίν γραφείσθαι· αυτοί γάρ άκριβώς οίδατε ότι ή ημέρα Κυρίου ως κλέπτης έν νυκτι ούτως έρχεται».

37. Γεωργίου Μαντζαρίδου, Παλαμικά, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1983<sup>2</sup>, σελ. 72.

38. Στρεβλώσεις και παρερμηνείες της ιστορικής και έσχατολογικής συνείδησης του Χριστιανισμού από την ίδια την Εκκλησία και τη Θεολογία της διενκολώνουν κριτικές, όπως αυτές που βρίσκουμε στη συλλογή θερησκευολογικών δοκιμίων: Τερζάκης Φώτης, Μελέτες για τό Ίερό, έκδ. Έλληνικά Γράμματα, σειρά Θερησκευολογία 15, Άθήνα, 1997, σελ. 348-351. Όμως, αντίθετα από όσα ύποστηρίζει ό Τερζάκης, στο Χριστιανισμό τό γίνεσθαι δεν είναι «ύποθηκωμένο στο άναγκασθέν έσχατον» ούτε «ή έλπίδα των έσχάτων είναι ή μεταμόρφωση της αρχαϊκής νοσταλγίας των άπαρχόν», έφόσον ύπάρχει πλέον άπελευθέρωση από άρχέτυπα και κλειστά περιγράμματα, από τελετουργίες και διάκριση σε Ίερά και Βέβηλα και έφόσον ή Ιστορία πορεύεται δραματικά μέσω της δημοκρατικής έλευθερίας των ανθρώπων και χωρίς να αποκλείονται οι πτώσεις και οι άποτυχίες προς την κορύφωση της τελειωτικής πορείας, που όπως σημειώσαμε δεν σημαίνει και «τέλος» του Χρόνου και της τελειωτικής πορείας, αλλά άπλως τελειώνει μιά «φάση» στην Ιστορία της Θείας Οικονομίας. Έπίσης οι καμία περίπτωση δεν ύπάρχει «ιδιάζουσα χρονικότητα της λύτρωσης» ή «έσχατολογική φυγή από την Ιστορία» ούτε και τό συμβάν της λύτρωσης έκφράστηκε «μέ τρόπο άρχετυπικό και

ό υπό μορφή έντάσεως σύνδεσμός τους και ή συνείδηση ότι βρίσκομαστε ως εκκλησιαστικό σώμα άκόμη in statu viae.

Η καταξίωση του Χρόνου, της Ιστορίας και μιας δυναμικής πορείας προς τό Μέλλον είναι θέματα που έλαβε ως «προίκα» από τό Χριστιανισμό ό πολιτισμός της Νεοτερικότητας (1500-1950), μόνο που τό περιεχόμενό τους έκκοσμικεύθηκε, άπώλεσε δηλαδή την άναφορά στο πρόσωπο του Χριστού και στη Βασιλεία του Θεού. Μπορεί μέν ό Δυτικός πολιτισμός να συνεχίζει να «μετρά» τό χρόνο του ξεκινώντας από τό ιστορικό γεγονός Χριστός,<sup>39</sup> αλλά την πορεία προς τη Βασιλεία του Θεού έχει αντικαταστήσει είτε ή «Ίδέα της Προόδου» με περιεχόμενο τεχνοκρατικές ή ιδεολογικοπολιτικές ουτοπίες είτε, στη «Μετα-νεοτερικότητα» (1950 κ. έξ.), ή παγκοσμιοποίηση μιας «εικονικής» πραγματικότητας (έννας πολιτισμός του «όμοιωματος», της εικόνας) κενής νοήματος και μελλοντικής έλπίδας («έν χώρω» μάλλον παρά «έν χρόνω»), με αποκαλυπτικές εικόνες καταστροφής για τό μέλλον.<sup>40</sup> Πιστεύουμε πως ό ρόλος της Θεολογίας της Εκκλησίας και σήμερα όπως και στο παρελθόν είναι, έδραζόμενη στην ιστορική της έσχατολογία, να άναμετρηθεί και να διαλεχθεί με τό σύγχρονο κόσμο, με τον πολιτισμό της νεοτερικότητας και της μετανεοτερικότητας. Οί τελευταίοι, παρά τά όποια θετικά έχουν συνεισφέρει στην ανθρώπινη κατάσταση, εξακολουθούν να κυριαρχούνται από τη διαλυτική και διαβρωτική παρουσία του «πνεύματος του κόσμου τούτου» που «κείται έν τώ πονηρώ». Άν ή θεολογία θέλει να μείνει πιστή στην ευθύνη του ευαγγελισμού, που άλλωστε είναι και «σημείον» του Έλους, τότε ό διάλογος και ή άναμέτρηση με τό σύγχρονο κόσμο δεν θα περιορίζεται σε λόγια και ιδεολογήματα, αλλά θα είναι μιά άντιπρόταση νοηματοδότησης, θα φανερώνει και θα προσφέρει προς κοινωνία έναν τρόπο του βίου όντως μεταμορφωμένο και άνακαινισμένο από τις όριζουσες της Βασιλείας!

μυθικό στο πρόσωπο του Χριστού». Ο Χριστιανισμός τά γεγονότα της έν Χριστώ σωτηρίας επιμένει να τά θεωρεί ιστορικά, την πίστη τη βλέπει ως μεταμορφωτικό μέγεθος της ζωής και όχι έξοδο από τό Χρόνο, ένδ βέβαια ούτε και θέμα «φυγής από την Ιστορία» τίθεται, παρά μόνο από την άμαρτία.

39. Πρωτοπρ. Γεωργίου Μεταλληνού, «Χριστιανική Χρονολογία» στο ένθετο της Έλευθεροτυπίας «Ιστορικά», τχ. 64, 4/1/2001, με θέμα «Χρόνος και Χρονολογία».

40. Jameson Frederic, Τό Μεταμοντέρνο. Η πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού, έκδ. Νεφέλη, μτφρ. Γ. Βάρσος, Άθήνα, 1999.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΑΡΚΑΔΑΣ

## ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ

### 1. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

**Α**ΥΤΟ ΠΟΥ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΕΙ ΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΠΙΣΤΗ ΑΠΟ ΟΠΟΙΑΔΗΠΟΤΕ ἄλλη θρησκευτική ἢ μεταφυσική πεποιθήση εἶναι ἡ φύση τῆς ἔσχατολογίας τῆς. Ἡ χριστιανική ἔσχατολογία δὲν ἐξαντλεῖται οὔτε στὸ μεταθανάτιο μέλλον τοῦ ἀνθρώπου (ὅπως πιστεύει ἡ ἑλληνική φιλοσοφία), οὔτε σὲ κάποια ἐπερχόμενη κοσμική καταστροφολογία (σύμφωνα μὲ τὴν ἰουδαϊκή ἀποκαλυπτική), πολὺ περισσότερο δὲν καταγράφεται ὡς ρητορική παράδοση (ποὺ τὴ βρίσκει κανεὶς στὰ ἐγχειρίδια τῆς δογματικῆς). Εἶναι ἡ «ἐνταση» ποὺ ἐντοπίζεται ἐγγενῶς στὴν Ἐκκλησία, σαρκώνεται στοὺς προδρομικοὺς ἄξονες τῆς «ἐγρήγορης» καὶ τῆς «ὑπέρβασης» ἐνῶ σηματοδοτεῖ τὴ σχέση Ἀνθρώπινου καὶ Θείου, Ἱστορίας καὶ Μεταϊστορίας, Κόσμου καὶ Βασιλείας.<sup>1</sup> Σ' αὐτὴ τὴ διάσταση, ἡ Ἐκκλη-

1. Γιά τὴ συγκριτικὴ ἀνάλυση τῆς ἰουδαϊκῆς, γνωστικῆς καὶ χριστιανικῆς ἔσχατολογίας, βλ. Μ. Μπέζου, «Ὁ χρόνος τῆς θρησκείας», *Φαινομενολογία τῆς Θρησκείας*, Ἀθήνα, Ἑλληνικά Γράμματα, 1995, σελ. 81-105. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ σπουδαιότητα τῆς Ἱστορίας στὴ χριστιανικὴ θρησκευτικὴ σκέψη, βλ. A. A. Hoekema, «The Meaning of History», *The Bible and the Future*, Exeter: The Paternoster Press 1979, σελ. 23-40· K. Löwith, «Ἡ βιβλικὴ ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας», *Τὸ νόημα τῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Μ. Μαρκίδης - Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ἀθήνα, Γνώση, 1985, σελ. 275-289· K. Δ. Γεωργιάδη, «Ἡ φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τῶν πρώτων χριστιανικῶν χρόνων», *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, Ἀθήνα, Παπαδήμας 1993<sup>2</sup>, σελ. 60-77· τοῦ ἴδιου, «Ἱστορίας Θεολογία», *Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, τ. 6, στ. 1055-1059. Τέλος, σχετικὰ μὲ τὸν ἀποφασιστικὸ ρόλο τῆς ἰδέας τῆς Ἱστορίας στὴν ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης, βλ. ἐνδεικτικὰ Ν. Μπεντιάφφ, «Τὸ πρόβλημα τῆς Ἱστορίας καὶ τῆς Ἐσχατολογίας», *Δοκίμοι Ἐσχατολογικῆς Μεταφυσικῆς*.

σία ως «μεθόριος» ανάμεσα στην Ίστορία και στα Έσχατα αποκαλύπτεται ως ή άσυγχύτως, πλήν άδαιρέτως άλληλοπεριχώρηση των δύο αυτών μεγεθών. Η πίστη της Εκκλησίας δέν μπορεί παρά νά είναι έσχατολογική, ή έσχατολογία δέν μπορεί παρά νά ύποστασιάζεται ως ζωή της Εκκλησίας.<sup>2</sup> Πώς, όμως, έξάγεται ή παραπάνω διαπίστωση από καινοδιαθηκικά συμφραζόμενα;

Στό πρόσωπο του Ίησού Χριστού έκπληρώθηκαν όλες οι παλαιοδιαθηκικές μεσσιανικές προφητείες: ό «έσχατος Άδάμ» (Α΄ Κορ. 15:45) φανερώθηκε «έπ' έσχάτου των χρόνων δι' ύμās» (Α΄ Πέτρ. 1:20), σταυρώθηκε και άναστήθηκε ως «άπαρχή των κεκοιμημένων» (Α΄ Κορ. 15:20), «σφραγισάμενος ήμās και δους τον άρραβώνα του πνεύματος έν ταίς καρδίαις ήμών» (Β΄ Κορ. 1:22). "Έτσι ό λαός του, ή «μία ποιίμνη» (΄ Ιω. 10:16) που ζει την πραγματικότητα της «έσχάτης ώρας» (Α΄ Ίω. 2:18), πορεύεται άνακαινιστικά μέσα στον κόσμο, αίμοδοτώντας τον συνεχώς με την έλπίδα του: άναμένει την ένδοξη επιστροφή του Κυρίου, ό όποιος θα τελειώσει την Ίστορία, δηλαδή τή μορφή και «τό σχήμα του κόσμου τούτου» (Α΄ Κορ. 7:31), και θα έγκαινιάσει την άτέλεστη Όγδοη ήμέρα της Βασιλείας του, «ίνα ή ό Θεός τά πάντα έν πάσι» (Α΄ Κορ. 15:28).<sup>3</sup>

Η τελική, σωτηριώδης ενέργεια του Θεού, που θα τερματίζει την Ίστορία και ταυτόχρονα θα ξεκινά τή Βασιλεία, έλαβε πολλά όνόματα στην καινοδιαθηκική παράδοση, τά περισσότερα από τά όποια θεωρούνται «έκλεκτική κληρονομιά»<sup>4</sup> της Ιουδαϊκής

μτφρ. Χ. Μαλεβίτσι, Άθήνα, Παρουσία, 1995, σελ. 321-400· Κ. Παπαϊωάννου, Η Αποδύωση της Ίστορίας, μτφρ. Σ. Κακουριώτης, Άθήνα, Έναλλακτικές Έκδόσεις, 1992.

2. Για την έσχατολογική κατανόηση της έκκλησιολογίας, βλ. J. D. Zizioulas, «Apostolic Continuity and Succession. II. Towards a Synthesis of the 'Historical' and the 'Eschatological' Approach», *Being as Communion*, Crestwood - N.Y., St. Vladimir's Seminary Press 1993, σελ. 181-188.

3. Σχετικά με τή φύση και τή σημασία αυτής της έλπίδας, βλ. O. Cullmann, «The Return of Christ», *The Early Church*, (ed. by A. J. B. Higgins), London, SCM Press, 1956, σελ. 141-162· του ίδιου, *Χριστός και Χρόνος*, μτφρ. Π. Κουμάντος, Άθήνα, έκδ. «Άγιος Ζωής», 1997<sup>2</sup>. Πρβλ. επίσης E. Stauffer, Part Two: «The Christocentric Theology of History in the New Testament», *New Testament Theology*, (transl. by J. Marsh), New York, The Macmillan Company 1961<sup>3</sup>, σελ. 49-231.

4. Όσον άφορά τή σχέση Ιουδαϊκής Αποκαλυπτικής και Καινής Διαθήκης, βλ. E. Käsemann, «Die Anfänge christlicher Theologie», *Zeitschrift für*

αποκαλυπτικής· δηλαδή «άναφέρονται σέ αυτό τό είδος γραφής που άποκαλύπτει μιá κρυμμένη γνώση, ιδιαίτερα μιá γνώση τής κυριαρχίας του Θεού σχετικά με τον χρόνο και τον τρόπο που θα τελειώσει την ιστορία».<sup>5</sup> Οί πιό συνήθεις είναι οι: «ήμέρα Κυρίου», «έκείνη ή ήμέρα», «ήμέρα όργης», «ήμέρα κρίσεως», «ή ήμέρα ή μεγάλη». Όστόσο, ή έκφραση που άποδίδει με περισσή πληρότητα την έσχατολογική αυτή φόρτιση είναι ή «έσχάτη ήμέρα». Ό όρος —που μάλλον άγνοείται από την αποκαλυπτική φιλολογία— συναντάται μόνο στο εύαγγελιο του Ίωάννη.<sup>6</sup> Η πρόκληση νά τον μελετήσουμε γίνεται άκρως ένδιαφέρουσα, καθώς μαζί του συνδέονται πολλές και θεμελιακές πτυχές του ίδιου του εύαγγελίου και τής θεολογίας του, άφορά δηλαδή άμεσα την ύπαρξη τής έκκλησιαστικής κοινότητας.

## 2. ΤΑ ΠΟΡΙΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΚΑΙΝΟΔΙΑΘΗΚΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Μιά πρώτη άνάγνωση του κατά Ίωάννην εύαγγελίου θα όδηγήσει τον προσεκτικό μελετητή σέ ένα βασικό συμπέρασμα: τά μεγάλα έσχατολογικά γεγονότα του Τέλους, που ή Εκκλησία άναμένει νά συμβούν στο άγνωστο μέλλον, έδώ μοιάζουν νά έχουν ήδη πραγματοποιηθεί. Η Δευτέρα Παρουσία του Χριστού θεωρείται γεγονός,

*Theologie und Kirche*, 57, 2 (1960), σελ. 162-185, ό όποιος θεωρεί την αποκαλυπτική ως «μήτρα» τής χριστιανικής θεολογίας. Στους αντίποδες, βλ. W. G. Rollins, «The New Testament and Apocalyptic», *New Testament Studies*, 17 (1971), σελ. 454-476, ό όποιος τονίζει την έπιλεκτική, προσεκτική και κριτική μετάγχιση τής Ιουδαϊκής Αποκαλυπτικής στο Χριστιανισμό, όπως έπιβεβαιώνεται από τό ιστορικό, κοινωνιολογικό, αλλά και θεολογικό πλαίσιο άναφοράς τους.

5. Βλ. E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids - Michigan, W.E. Eerdmans 1990<sup>2</sup>, σελ. 378.

6. Βλ. Ίω. 6:39, 40, 44, 54· 11:24· 12:48 αλλά και ή άναφορά του 5:27-30, ένδ ή φράση στο 7:37 σαφώς διαφοροποιείται από τις υπόλοιπες. Σέ άρκετές επιστολές θρίσκουμε την έκφραση «έν έσχάταις ήμέραις» (Πράξ. 2:17· Β΄ Τιμ. 3:1· Ίακ. 5:3). «έπ' έσχάτου των ήμερών» (Εβρ. 1:2), «έν καιρό έσχάτω» (Α΄ Πέτρ. 1:5), «έπ' έσχάτων των χρόνων» (Α΄ Πέτρ. 1:20), «έν έσχάτω χρόνο» (΄ Ιούδα 18), καθώς και «έσχάτη ώρα» (Α΄ Ίω. 2:18). Όστόσο, δέν σημαίνουν τό Τέλος τής Ίστορίας, αλλά μάλλον την έσχατολογική έμπειρία τής Καινής Διαθήκης, δηλαδή την έμπειρία τής έκκλησιαστικής κοινότητας. Έπισημαίνουν με αυτό τον τρόπο τό χρονικό διάστημα που είναι γνωστό ως «ιστορία τής σωτηρίας».

ιδίως μέσα από τους αποχαιρετιστήριους λόγους του,<sup>7</sup> ή Ανάσταση των νεκρών συντελείται μπροστά μας,<sup>8</sup> ή Τελική Κρίση γίνεται παροντική,<sup>9</sup> ή Βασιλεία του Θεού ως αιώνια ζωή λειτουργεί εδώ και τώρα.<sup>10</sup> Φυσικά, δεν λείπουν κάποιες αναφορές στο Τέλος της Ιστορίας, στην «εσχατή ημέρα», των οποίων τη φιλολογική θέση και θεολογική σημασία πολλοί έρευνήτες προσπάθησαν να εξηγήσουν.<sup>11</sup>

Με τον C. H. Dodd αρχίζει συμβατικά ή σύγχρονη κριτική του προβλήματος.<sup>12</sup> Υποστήριξε ότι ο συγγραφέας του ευαγγελίου γνωρίζει την παραδοσιακή ιουδαϊκή εσχατολογία περί του Τέλους της Ιστορίας (τις αναφορές της οποίας λαμβάνει ως προσθήκες), όμως συνειδητά την υποβαθμίζει, προτάσσοντας το «εδώ και τώρα», την αντίληψη μιας ήδη «πραγματοποιηθείσας» εσχατολογίας.<sup>13</sup> Αργότερα, όμως, με την πρόταση του R. Bultmann, η έκδοχή της «προσθήκης» τέθηκε ως κεντρικός άξονας της έρευνας: οι αναφορές περί του

7. Βλ. Κεφάλαια 140-170, π.χ. ή επανεμφάνιση του Κυρίου «πάλιν δε ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἶρει ἀπ' ὑμῶν» (16:22), ἀλλὰ κυρίως ἡ ὑπόσχεση τῆς ἔλευσης τοῦ «ἄλλου Παράκλητου» (14:16), τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

8. Βλ. «ὡσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶσποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῶσποιεῖ» (5:21), καὶ «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν. Ὡσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζῶσιν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζῶσιν ἐχειν ἐν ἑαυτῷ» (5:25-26).

9. Βλ. «αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς» (3:19), «νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβλήθησεται ἔξω» (12:31).

10. Βλ. «ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζῶσιν αἰώνιον» (5:24), «ἐγὼ εἰμὶ ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ» (11:25).

11. Γιὰ τὸ γενικότερο διάλογο περί εσχατολογίας στὴ βιβλικὴ ἐπιστήμη, βλ. Γ. Π. Πατρώνου, *Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ συγχρόνῳ ἄντικθ' Θεολογίᾳ*, Ἀθήνα, 1989.

12. Ἡ παράθεση τῶν ἐρευνητῶν ποὺ ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ συγκεκριμένο πρόβλημα εἶναι μόνο ἐνδεικτικὴ. Μία πληρέστερη εἰκόνα γιὰ τίς τάσεις ποὺ παρουσίασε ἡ κωνοδιαθηρικὴ ἔρευνα στὸ πρόβλημα τοῦ προσανατολισμοῦ τῆς εσχατολογίας στὸ κατὰ Ἰωάννην παρουσιάζει ὁ D. E. Aune, *The Tension Between Present and Future Aspects of Johannine Eschatology*, στὸ κεφάλαιο «The Present Realisation of Eschatological Salvation in the Fourth Gospel», *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden, E. J. Brill, 1972, σελ. 48-55.

13. Βλ. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press, 1954, σελ. 147-148, 338, 364-366.

Τέλους τῆς Ἱστορίας ἀντιμετωπίζονται ὡς προϊόν ἐνὸς μεταγενέστερου «ἐκκλησιαστικοῦ ἀναθεωρητῆ»,<sup>14</sup> ποὺ θέλησε νὰ συνδέσει τὴν ἰωάννεια ἐσχατολογία μὲ τὴν παραδοσιακὴ ἰουδαιοχριστιανικὴ. Ὡς τέτοιες πρέπει λοιπὸν νὰ τίς ἀπορρίψουμε, διότι δὲν εἶναι ἀυθεντικές. Ἡ μόνη ἀυθεντικὴ εἶναι ἡ «ὕπαρξιακὴ» ἐσχατολογία ποὺ βρῆσκει κυρίαρχη στὴ συντριπτικὴ ἔκταση τοῦ κειμένου.<sup>15</sup>

Ἡ παραπάνω μπουλτμάνεια διαπίστωση ἔγινε σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς μεταγενέστερης κριτικῆς καὶ συνεχίστηκε –παράλλαξιμῶς ἔστω– ὅπως τὴν περιγράφει συνοπτικὰ ὁ D. Moody Smith.<sup>16</sup> Ὁ W. Wilkens [*Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon: Evangelischer Verlag, 1958] λέει ὅτι οἱ ἀναφορὲς περί Τέλους εἶναι προσθήκες, ἀλλὰ ταυτόχρονα πιστεύει ὅτι δὲν καθίστανται γι' αὐτὸ τὸ λόγο λιγότερο «ἰωάννεια». Δέχεται, δηλαδή, ὅτι μπορεῖ νὰ προσῆλθαν εἴτε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα εἴτε ἀπὸ ἕναν κύκλο μαθητῶν τοῦ Ἰωάννη, ποὺ συνδύασαν τὴν ἀρχικὴ παράδοση μὲ τὴν ἐρμηνεία τῆς. Στὸ ἴδιο περίπου μήκος κύματος κινῶνται οἱ E. Lohse καὶ R. Schnackenburg. Ὁ πρῶτος ἀναφέρει ὅτι ἀκόμα κι ἂν δὲν εἶναι προσθήκες, ὑποδεικνύουν τὴν προσωπικὴ εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου ποὺ θὰ ἀποφασίσαι τὴν τελικὴ στάση του ἀπέναντι στὸ σαρκωμένο Λόγο.<sup>17</sup> Ὁ δεῦτερος τονίζει ὅτι οἱ ἀναφορὲς περί τοῦ Τέλους δὲν μπορεῖ νὰ εἶχαν ἀρνηθεῖ ἀπὸ τὸ συγγραφέα, ὅμως τίς ὑποβαθμίζει, προκειμένου νὰ ἀναδείξει τὴ βασικὴ «ὕπαρξιακὴ» πτυχὴ τῆς ἐσχατολογίας, τὸν «ἀτομικισμό τῆς σωτηρίας», ὅπως τὸν ἀποκαλεῖ.<sup>18</sup>

14. Βλ. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (transl. by G. R. Beasley-Murray), Oxford, Blackwell, 1971, σελ. 219-220, 260-261 τοῦ ἴδιου, *Theology of the New Testament*, vol. 2 (transl. by K. Grobel), London, SCM Press, 1976, σ. 39.

15. Βλ. D. Moody Smith, «The Additions of the Ecclesiastical Redactor: Apocalyptic Eschatology», *The Composition and Order of the Fourth Gospel*, Bultmann's Literary Theory, New Heaven and London, Yale University Press, 1965, σελ. 217-219.

16. Βλ. σχετικὰ D. Moody Smith, «The Sources of the Gospel of John: An Assessment of the Present State of the Problem», *New Testament Studies*, 10 (1963-64), σελ. 336-351.

17. Βλ. E. Lohse, «Ἡ ἐσχατολογικὴ κρίσις», *Ἐπίτομη Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης*, μτφρ. Σ. Ἀγουρίδης, Ἀθήνα, ἐκδ. «Ἄρτος Ζωῆς», 1990<sup>2</sup>, σελ. 198-202.

18. Βλ. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, vol. 2, London, Burns & Oates, 1971, σελ. 434-435.



Ἔτερος μπουλτμάνειος μαθητής, ὁ S. Schulz [Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Zugleich ein Beitrag zur Methoden-geschichte der Auslegung des 4. Evangeliums (Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1957)] ἀκολουθεῖ ἓνα διαφοροτικό δρόμο. Πιστεύει ὅτι τὸ ἀποκαλυπτικό ὕλικό τοῦ εὐαγγελίου δὲν εἶναι δευτερεύουσας, ἀλλὰ πρωτεύουσας σημασίας, ἀντανακλώντας πολὺ πρωταρχικὲς παραδόσεις. Μαζί του φαίνεται ὅτι συμφωνεῖ καὶ ὁ B. Lindars, ὁ ὁποῖος ξεχωρίζει τὸ σημαντικό ρόλο τῶν ἰουδαϊκῶν-χριστιανικῶν παραδόσεων πού μᾶς ἀποκαλύπτονται πίσω ἀπὸ τὸ Δ' Εὐαγγέλιο.<sup>19</sup> Κλείνοντας, ἀξίζει ν' ἀναφέρουμε καὶ τίς θέσεις τοῦ W. Marxsen. Σὲ ἓναν μᾶλλον ὑπερβολικό τόνο, ὑποστηρίζει ὅτι οἱ ἀναφορὲς περὶ τοῦ Τέλους τῆς Ἱστορίας καταλαμβάνουν τὴ θέση «διορθωτικῶν» ἐκκλησιαστικῶν προσθηκῶν (=correctional interpolations). Κατ' αὐτόν, τὸ ἀρχικό κείμενο τοῦ Ἰωάννη ἦταν μὴ διαμαρτυρία ἐνάντια στὸ ἐσχατολογικό ἔλλειμμα τοῦ παρόντος (=a protest against the eschatological 'emptying' of the present), μὰ σύνθεση ἢ ὁποῖα ἐξέφραζε τὴ διαμάχη του (=conflict) μὲ τὴ χριστιανικὴ παράδοση.<sup>20</sup>

Στοὺς ἀντίποδες τοῦ τόνου πού ἔδωσε ὁ Bultmann καὶ οἱ μαθητές του βρῖσκονται ἀρκετοὶ ἄλλοι ἐρευνητές, οἱ ὁποῖοι δείχνουν νὰ ὑπερβαίνουν τὸ φιλολογικὸ πρόβλημα τῶν ἀναφορῶν περὶ Τέλους τῆς Ἱστορίας, ἐμμένοντας στὴ θεολογικὴ σημασία καὶ σπουδαιότητά τους γιὰ τὴ χριστιανικὴ κοινότητα. Ὁ O. Cullmann ἀναδεικνύει τὸ γεγονός τῆς ἐσχατολογικῆς ἔντασης ἀνάμεσα στὴν πρώτη καὶ δευτέρη παρουσία τοῦ Χριστοῦ, μέσα ἀπὸ τὸ Δ' Εὐαγγέλιο, προτείνοντας καὶ ἔδω τὸ δικό του ἐρμηνευτικὸ κλειδί τῆς «ἱστορίας τῆς σωτηρίας».<sup>21</sup> Ὑπερθεματίζοντας αὐτὴ τὴν ἀποψη, ὁ C. K. Barrett δηλώνει πὼς τὸ Δ' Εὐαγγέλιο μένει πιστὸ στὴν κλασικὴ ἐσχατολογικὴ ἀντίληψη τῆς Καινῆς Διαθήκης. Σ' αὐτὸ τὸ κείμενο, περισσότερο ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλο, ἐκφράζε-

ται ἄμεσα ἢ πεποιθήση πού θέλει τὸ Τέλος τῆς Ἱστορίας δομικὸ στοιχεῖο τῆς καινοδιαθηκικῆς πίστεως.<sup>22</sup> Τέλος, ὁ R. E. Brown στὸ πολὺτιμο ὑπόμνημά του δέχεται ὅτι μπορεῖ οἱ ἀναφορὲς περὶ τοῦ Τέλους τῆς Ἱστορίας νὰ εἶναι προσθήκες –καὶ μάλιστα μᾶς «δεύτερης ἐκδοσης» τοῦ εὐαγγελίου– ὅμως ἀπηχοῦν τὸ κήρυγμα τοῦ ἰδίου τοῦ Ἰησοῦ. Ἐπέχουν τὴ θέση ἐρμηνευτικῶν διακηρύξεων περὶ ἐσχατολογίας, ὅπως διατύπωσε ὁ M. E. Boismard σὲ σχετικὸ ἄρθρο,<sup>23</sup> ἐνῶ τοποθετήθηκαν γιὰ νὰ «ὀρθοδοξοποιηθοῦν» τὸ εὐαγγέλιο, ὥστε νὰ γίνῃ δεκτὸ ἀπὸ τὴν πρώτη Ἐκκλησία.<sup>24</sup>

### 3. ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΟΥ ΤΕΛΟΥΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΕ ΣΥΝΟΠΤΙΚΟΥΣ ΚΑΙ ΙΩΑΝΝΗ

Ποιὲς εἶναι, ὅμως, οἱ προκείμενες πού προσδιορίζουν τὸ Τέλος τῆς Ἱστορίας στὸν Ἰωάννη; Οἱ δομικοὶ ἄξονες τῆς πάνω στοὺς ὁποῖους ἀναπτύσσονται οἱ συγκεκριμένες ἀναφορὲς; Γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὰ παραπάνω ἐρωτήματα, θὰ προχωρήσουμε στὴ συγκριτικὴ ἀνάλυση τοῦ Τέλους τῆς Ἱστορίας ἀνάμεσα στοὺς Συνοπτικούς καὶ στὸν Ἰωάννη. Ἔτσι, θὰ ἐντοπίσουμε ὄχι μόνον τὴ θεολογικὴ ἰδιαιτερότητα τοῦ δευτέρου, ἀλλὰ καὶ τίς διαφοροποιημένες ἀνάγκες πού καλεῖται ν' ἀντιμετωπίσει. Ἡ σύγκριση ἐπιχειρεῖται σὲ δύο ἐπίπεδα: τὸ φιλολογικὸ καὶ τὸ θεολογικό.

Στὸ φιλολογικὸ ἐπίπεδο, ἀντικρίζουμε ἐξ ἀρχῆς μὴ κυρίαρχη ἀντιδιαστολή. Στοὺς Συνοπτικούς, οἱ ἀναφορὲς περὶ τοῦ Τέλους ἀναπτύσσονται σὲ ὀλόκληρα κεφάλαια. Πιὸ συγκεκριμένα, τὰ μεγάλα ἐσχατολογικὰ γεγονότα καταλαμβάνουν τὸ 24ο κεφάλαιο τοῦ Ματθαίου, τὸ 13ο κεφάλαιο τοῦ Μάρκου καὶ τὸ 21ο

19. Βλ. B. Lindars, «Traditions Behind the Fourth Gospel», *Essays on John*, Leuven, University Press, 1992, σελ. 87-104.  
20. Βλ. W. Marxsen, *Introduction to the New Testament. An Approach to Its Problems* (transl. by G. Buswell), Oxford, Basil Blackwell, 1968, σελ. 257.  
21. Βλ. O. Cullmann, «L' évangile johannique et l' histoire du salut», *New Testament Studies*, 11 (1965), σελ. 111-122.

22. Βλ. C. K. Barrett, *The Gospel According to John*, London, SPCK 1970<sup>9</sup>, σ. 56. Ἀναφέρει χαρακτηριστικά: «the end of which the New Testament speaks remains a true end, and history was not brought to a conclusion with the appearance of Jesus. This clash and paradox of tense is characteristic of the New Testament, but it is nowhere expressed more clearly than in John...»

23. Βλ. M. E. Boismard, «L' évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques», *Revue Biblique*, 68, (1961), σελ. 507-524.

24. Βλ. R. E. Brown, *The Gospel According to John (i-xii)*, Garden City-New York, Doubleday & Company, Inc., cxxi.

κεφάλαιο του Λουκά. Η έκτασή τους και η θέση τους –είναι οι τελευταίες παρακαταθήκες του Ίησού προς τους μαθητές Του, πριν ακριβώς από το σταυρικό πάθος Του– μαρτυρούν όχι μόνο τη σπουδαιότητά τους, αλλά και τη δομική τους θέση στο πλαίσιο της σύνολης ευαγγελικής αφήγησης. Στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο, οι αντίστοιχες αναφορές βρίσκονται υπό τη μορφή μειονωμένων στίχων, διασκορπισμένων στο πρώτο μέρος του ευαγγελίου, το «βιβλίο των Σημείων». Παρά την εκ πρώτης όψεως αποσπασματική, και ίσως για πολλούς υποβαθμισμένη παρουσία τους, μια προσεκτικότερη ματιά δείχνει ότι έχουν τοποθετηθεί σε προσεκτικά επιλεγμένα σημεία, τις άπτηχίσεις και προεκτάσεις των οποίων θα υπογραμμίσουμε στη συνέχεια.

Επιστρέφοντας στους Συνοπτικούς και περνώντας στο ύφολογικό επίπεδο, διακρίνουμε τον έντονο εικονολογισμό τους. Το Τέλος της Ιστορίας τοποθετείται μέσα σε έναν κόσμο που χειμάζεται, ενώ ζωγραφίζεται με τα δοκιμασιμένα χρώματα της παραδοσιακής αποκαλυπτικής φιλολογίας. Περιγράφεται όλο το δράμα μιας κρίσης που δοκιμάζεται από τις εσχατολογικές οδύνες πριν από το Τέλος: «πόλεμοι και ακοαί πολέμων» (Ματθ. 24:6· Μάρκ. 13:7), «εξεγέρσεις «έθνους επί έθνους και βασιλείας επί βασιλείαν» (Ματθ. 24:7· Μάρκ. 13:8), «σεισμοί μεγάλοι» (Λουκ. 21:11), «λιμοί και λοιμοί» (Λουκ. 21:11), «άκαταστασίες» (Λουκ. 21:9). Περιγράφεται επίσης το ίδιο το Τέλος: ο σκοτισμός του ήλιου, της σελήνης και των άστρων (Ματθ. 24:29· Μάρκ. 13:24· Λουκ. 21:25), η διασάλευση των δυνάμεων του σύμπαντος κόσμου, η φρίκη των ανθρώπων (Λουκ. 21:26) και η έλευση του Χριστού ως «Υιού του ανθρώπου» (Ματθ. 24:30· Μάρκ. 13:26· Λουκ. 21:27), «έν νεφέλη μετά δυνάμεως και δόξης πολλής», ο οποίος, συνεπικουρούμενος από τους άγγελους που θα σαλπίζουν το μεγαλείο Του, θα συνάξει τους εκλεκτούς Του. Αντίθετα, από τον Ιωάννη λείπει κάθε λεπτομερειακή περιγραφή, καθώς περιορίζεται μόνο στο ουσιαστικό μήνυμα του Τέλους: ότι την «εσχάτη ημέρα» ο Ίησους, ως Υιός του Ανθρώπου, θα αναστήσει τους νεκρούς και θα κρίνει τον κόσμο. Δεν υπάρχει καμία έντυπωσιακή κρίση, καμία υποβλητική, φαντασμαγορική αφήγηση της Δευτέρας Παρουσίας.

Τέλος, στο θεολογικό επίπεδο, παρατηρούμε ότι οι Συνοπτικοί και ο Ιωάννης συναντιούνται σε ένα σημείο: στην πολύ επεξεργασμένη θεολογία τους σχετικά με το Τέλος της Ιστορίας. Το

κάνουν όμως με έναν έντελως διαφορετικό τρόπο.<sup>25</sup> Οι Συνοπτικοί επισημαίνουν το Τέλος της Ιστορίας με μεθοδολογική συνέπεια, συγκροτημένη δομή και θεολογική πληρότητα. Ξεκινούν με την προφητεία για την καταστροφή του Ναού των Ιεροσολύμων (Ματθ. 24:1-2· Μάρκ. 13:1-2), παραδέτουν τα «σημεία» του Τέλους (Ματθ. 24:3-14· Μάρκ. 13:3-13· Λουκ. 21:7-11), συνεχίζουν με την εσχατολογική «θλίψη» και το «διωγμό» των μαθητών (Ματθ. 24:15-22· Μάρκ. 13:14-23· Λουκ. 21:12-19), προειδοποιούν για τους αναμενόμενους ψευδοπροφήτες (Ματθ. 24:23-28), τονίζουν την εμφάνιση του Υιού του Ανθρώπου (Ματθ. 24:29-31· Μάρκ. 13:24-27· Λουκ. 21:25-28) και κλείνουν υπογραμμίζοντας τον άγνωστο χρόνο της συντέλειας και κρίσης (Ματθ. 24:23-34· Μάρκ. 13:32-37· Λουκ. 21:29-33), προτρέποντας παράλληλα σε συνεχή έγρηγορη (Λουκ. 21:34-38). Θα έλεγε κανείς ότι παρακολουθεί ένα καλογραμμένο κεφάλαιο περί των εσχάτων, παρμένο από κάποιο επίσημο έγχειριδίο δογματικής. Από την πλευρά του ο Ιωάννης άρθρώνει τη δική του επεξεργασμένη θεολογία. Αν και δείχνει να γνωρίζει πολύ καλά την κλασική χριστιανική εσχατολογία, έμμενει, ωστόσο, μόνο στα πολύ κεντρικά της σημεία: το μελλοντικό τόνο, τη χριστολογία του Υιού του Ανθρώπου, και ιδίως την ανάσταση, ανάσταση ζωής και ανάσταση κρίσης.<sup>26</sup>

Τί συμπεράσματα μπορούμε να εξαγάγουμε από τις παραπάνω επισημιάνσεις; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι κοινότητες των Συνοπτικών και του Ιωάννη γνωρίζουν και αναμένουν το Τέλος της Ιστορίας.<sup>27</sup> Ωστόσο, στις πρώτες φαίνεται να ξεπηρατεί συ-

25. Η κυρίαρχη θέση που εξηγεί τις διαφορές εστιάζεται στην υπόθεση ότι οι Συνοπτικοί αναμένουν άμεσα τη Δευτέρα Παρουσία, ενώ στον Ιωάννη είναι διάχυτη ή αισθητή αυτό που αποκαλείται «καθυστέρηση της Παρουσίας». Πέρα από τις σοβαρές ενστάσεις που μπορεί να έχει κανείς πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα (από μεθοδολογική και θεολογική άποψη), αυτή η προβληματική δεν άσασχολεί την παρούσα εισήγηση.

26. Σύμφωνα με τον J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, London, SCM Press, 1979, σελ. 172-173, τα μελλοντικά, αναμενόμενα γεγονότα του Τέλους της Ιστορίας των Συνοπτικών, υπάρχουν επίσης στον Ιωάννη, αλλά εντοπίζονται ως ιστορικά γεγονότα, που συνδέονται με το Σταυρό και την Ανάσταση του Ίησού.

27. Μετά λόγια του π. Θ. Στυλιανόπουλου, «Ιστορικές και εσχατολογικές όψεις της ζωής της Εκκλησίας εις την Καινήν Διαθήκην», *Πρακτικά Δευτέρου Συνεδρίου Ορθόδοξου Θεολογίας*, Αθήναι, 1980, σελ. 183, «Ο βαθμός της εσχατολο-

γκεκριμένους παιδαγωγικούς-κατηχητικούς-διδακτικούς σκοπούς. Τα εὐαγγέλια τοῦ Ματθαίου, τοῦ Μάρκου καὶ τοῦ Λουκᾶ θέλουν νὰ διαποιμάνουν τοὺς πιστοὺς τους, προτάσσοντας ὄχι ἀπλὰ τὴ βεβαιότητα τοῦ Τέλους, ἀλλὰ ἐγείροντας ἐπίσης τὸ δέος, τὸν ἐντυπωσιασμό, ἴσως καὶ τὸ φόβο. Ἀντίθετα, τὸ εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη ἐπιμένει σὲ αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ γεγονός τοῦ Τέλους. Οἱ λίγες ἀλλὰ ἀριστοτεχνικὰ τοποθετημένες ἀναφορὲς του ἀρκοῦν γιὰ νὰ δώσουν τὸν ἐπιζητούμενο τόνο. Ἡ κοινότητα (ἢ οἱ κοινότητες) στὶς ὁποῖες ἀπευθύνεται τὸ κατὰ Ἰωάννην ζοῦν ἀπὸ τώρα μέσα στὴ μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας μὴ «ἄλλη» πραγματικότητα. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν προειδοποιοῦν γιὰ ἐνδεχόμενα δεινὰ ἢ ἐπερχόμενες ἐσχατολογικὲς συμφορὲς. Σ' αὐτοὺς ὑπάρχει διάχυτος ὁ ρεαλισμὸς τῆς «ἐδῶ καὶ τώρα» σωτηρίας. Ἔτσι, οἱ ὑπάρχουσες ἀναφορὲς περὶ Τέλους ἴσως θεωροῦνται ἀρκετές, προκειμένου νὰ διατηρήσουν τὴν παραδοσιακὴ ἐσχατολογικὴ αἴσθησι. Παρ' ὅλα αὐτά, μὲ δυσκολία μπορεῖ νὰ ἰσχυριστεῖ κανεὶς ὅτι οἱ ἀναφορὲς αὐτὲς δὲν εἶναι προσδῆχες, ἀφοῦ ὅλα μοιάζουν νὰ συγκλίνουν στὴ διαπίστωση αὐτῆ: ὁ ἰδιότυπος μελλοντικὸς τόνος, ἡ ἐλάχιστη ἔκτασή τους, ἡ θέσι τους στὴ δομῆ τοῦ κειμένου. Προκρίνονται, παρὰλληλα, τὰ ἐξῆς ἐρωτήματα: Γιατί καὶ ἀπὸ ποιὸν κριθῆκαν ἀναγκαῖες αὐτὲς οἱ προσδῆχες; Ποιὸς τις πραγματοποίησε; Ποιὸ τὸ ἰδιαίτερο θεολογικὸ τους νόημα; Ἔγιναν γιὰ νὰ ἀποτρέψουν κάποιον ἐνδεχόμενο κίνδυνο καὶ ποιόν;

#### 4. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΑΠΟΤΙΜΗΣΕΙΣ

Γιὰ νὰ ἀπαντήσουμε αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα, πρέπει νὰ ἀνατρέξουμε στὸ μεθοδολογικὰ συμβατὸ ἐρμηνευτικὸ κλειδί: τὸ περιβάλλον μέσα στὸ ὁποῖο γεννήθηκε τὸ συγκεκριμένο εὐαγγέλιο. Τὸ πνευματικὸ κλίμα τῆς περιοχῆς, ὅπου κυριαρχοῦσε πολιτιστικὰ ὁ ἑλληνισμὸς –καὶ εἰδικότερα στὸ θρησκευτικὸ πεδίο ὁ γνωστικισμὸς– ἄφησε ἀνεξίτηλα τὰ σημάδια του στὴ διαδικασία σχηματισμοῦ τοῦ εὐαγγελίου, ἀλλὰ καὶ τῆς θεολογίας του.

γικῆς ἐντάσεως, μὲ τὴν ὁποία ἡ προσδοκία αὐτῆ (σ.σ. τοῦ τέλους) κρατεῖται, εἶναι διάφορος στὰ ποικίλα συγγράμματα τῆς Καινῆς Διαθήκης. Εἶναι ἀποφασιστικὸς εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον, τὸ ὁποῖον διακηρύσσει μίαν ἐπιχειρημένη ἐπιστροφὴν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου, ἀλλ' ἐξασθενημένος εἰς τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Ἰωάννου, τὸ ὁποῖον περισσότερο τονίζει τὴν παρούσα ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ.

#### 4α. Ὁ γνωστικὸς κίνδυνος

Ὅπως ὑποστηρίζεται, ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία ἀνέχτηκε στοὺς κόλπους τῆς ἰσχυρᾶ γνωστικᾶ ρεύματα,<sup>28</sup> ἡ πνευματικὴ τῶν ὁποίων τόνιζε ἐξόχως τὴ σωτηριολογικὴ σημασία τῆς γνώσης καὶ τὴν ἀνιστορικότητα.<sup>29</sup> Ἰδίως οἱ κοινότητες ποὺ ἀνῆκαν στὸ «κλίμα» τοῦ Ἀποστόλου Ἰωάννη φαίνεται ὅτι ἀντιμετώπιζαν σοβαρὸ πρόβλημα ἀπὸ γνωστικούς ἢ γνωστικίζοντες κύκλους.<sup>30</sup> Οἱ τελευταῖοι ἀπέρριπταν τὴ σάρκωση τοῦ Λόγου, δηλαδὴ δὲν ὁμολογοῦσαν «Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα» (Α' Ἰω. 4:3). Αὐτοὺς εἶναι καὶ ὁ λόγος ποὺ χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸν εὐαγγελιστὴ ὡς «ἀντίχριστοι» (Α' Ἰω. 2:18, 22). Τὰ γνωστικίζοντα αὐτὰ στοιχεῖα, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ σχετικοποίησι τῆς χριστολογικῆς πίστεως, πρέπει νὰ θεωρεῖται βέβαιο ὅτι ἀπολυτοποιοῦσαν τὸ γεγονός τῆς «ἐδῶ καὶ τώρα» σωτηρίας. Συνεπείς στὴ γνωστικὴ τους πνευματικὴτητα, εἰκάζουμε ὅτι δὲν θὰ ἀνέμεναν καμιά τελικὴ ἐπέμβασι τοῦ Θεοῦ στὴν Ἱστορία, καμιά μεταϊστορικὴ πραγματικότητα,<sup>31</sup> ὅπως τὴν προσδιόριζε ἡ πίστις στὸ Τέλος τῆς Ἱστορίας.<sup>32</sup> Ἄν ἡ ὑπόθεσι

28. Βλ. σχετικὰ, Σ. Χ. Ἀγουρίδου, «Γνωστικισμὸς», *Ἱστορία τῶν Χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1985, σελ. 235-250.

29. Γιὰ τὰ βασικὰ γνωρίσματα τοῦ γνωστικισμοῦ βλ. S. Neill, *Jesus Through Many Eyes. Introduction to the Theology of the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, σελ. 137.

30. Τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου ἐμφάνισις τοῦ γνωστικισμοῦ ἀπασχόλησε ἐντονα τὴν καινοδιαθηκικὴν ἔρευνα. Οἱ περισσότεροι δέχονται ὅτι ὁ γνωστικισμὸς, ὡς ἀνεπτυγμένο θρησκευτικὸ φαινόμενο, ἐμφανίζεται κατὰ τὸ β' μ.Χ. αἰῶνα. Τὴν ἐποχὴ τοῦ σχηματισμοῦ τῶν εὐαγγελίων –καὶ ἰδίως τοῦ κατὰ Ἰωάννην– ἴσως θὰ ἔπρεπε νὰ μιλᾶμε γιὰ «ἐπίδρασι προ-γνωστικῆς σκέψης» ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, βλ. J. L. Price, «The Search for the Theology of the Fourth Evangelist», *New Testament Issues* (ed. by R. Batey), London, SCM Press, 1970, σελ. 237. Ὅσο, τὸ ὅλο ζήτημα παραμένει ἀνοιχτό.

31. Ὅπως σημειώνει πολὺ εὐστοχα ὁ R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press, 1979, σελ. 135-136: «The secessionists would have read such johannine affirmations as harmonious with their christology and ethics: all this realized salvation was accomplished by the decent of the world of the Word into the world, and Christians who have received such privileges need not worry about what they do in the world. Presumably there would have been no place in secessionist theology for future eschatology...»

32. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι μερικοὶ χριστιανοὶ γνωστικοὶ ἀνέμεναν κάποιον εἶδος «Τέλος τῆς Ἱστορίας», συνοδευόμενο μὲ κοσμικῆς τάξεως δραματικὰ γεγονότα. Αὐ-

αυτή είναι ὀρθή και με δεδομένο τὸν κυρίαρχο τόνο τῆς «πραγματοποιηθεῖσας» ἐσχατολογίας στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο, φτάνουμε σὲ ἓνα λογικὸ συμπέρασμα: οἱ γνωστικίζοντες τῶν ἰωάννειων κοινοτήτων θεωροῦσαν (καὶ κατ' ἐπέκταση χρησιμοποιοῦσαν) τὸ ἀρχικὸ κείμενο σύμφωνα με τὶς δικές τους κατανοήσεις καὶ προϋποθέσεις.<sup>33</sup>

Ἔτσι, δὲν εἶναι δύσκολο νὰ εἰκάσουμε τὴν πρωταρχικὴ ἀνάγκη ποὺ ὡδήγησε στὴν εἰσαγωγὴ αὐτῶν τῶν προσθηκῶν κατὰ τὶς ἐπόμενες ἐκδόσεις τοῦ εὐαγγελίου.<sup>34</sup> Τὰ χωρία ποὺ προσδιορίζουν τὸ Τέλος τῆς Ἰστορίας ἀκυρώνουν τὴ γνωστικὴ κατανόησή του,<sup>35</sup> καθὼς δείχνουν ὅτι ἡ μυστηριακὴ –καὶ ἴσως μυστικιστικὴ– ἀτμόσφαιρα τοῦ εὐαγγελίου δὲν εἶναι ὁ καινούριος κόσμος τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ὁ εἰκονισμὸς του. Ἡ «πρόσωπον πρὸς πρόσωπον» ἐμπειρία τοῦ «καινοῦ» θὰ φανερωθεῖ στὴν «ἐσχάτη ἡμέρα», ὅταν ὁ Χριστὸς

τὸ τὸ «Τέλος» σήμαινε τὴν ἐπιστροφή τοῦ αἰῶνα «υἱοῦ» στὸ Πλήρωμα τοῦ αἰῶνα «πατέρα». Ἐπιπλέον, τὸ κατανοοῦσαν ὅχι εὐθύγραμμα, ἀλλὰ κυκλικά, θεωρώντας ὅτι κλείνει ἓνας κοσμικὸς κύκλος καὶ ἀνοίγει ἓνας ἄλλος. Δὲν ἀνέμεναν κανενὸς εἴδους ἀνακαίνιση ἢ μεταμόρφωση τῆς κτίσης. Βλ. σχετικά M. L. Peel, «Gnostic Eschatology and the New Testament», *Novum Testamentum*, 12 (1970), σελ. 141-165, ἰδίως τὸ κεφάλαιο «Endzeit! Speculation».

33. O C. K. Barrett, «The Gospel According to St John», *The Search of the Historical Jesus* (ed. by H. K. McArthur), New York, Charles Scribner's Sons, 1969, σελ. 94, κάνει λόγο γιὰ γνωστικούς ποὺ ἀμφισβητοῦσαν τὴν Ἀποστολικότητα τῆς Ἐκκλησίας: «The natural authority of those who from the beginning had been eye-witness and ministers of the Word had been removed; what authority, if any could take its place? To this question the gnostics had an answer. Authority rested with the natural elite of the Church, the γνωστικοὶ *par excellence*, those who where supremely endowed with the charismata of theosophical speculation».

34. Δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε μὲ βεβαιότητα ποῖος ἦταν ὁ χρόνος εἰσαγωγῆς αὐτῶν τῶν προσθηκῶν. Γιὰ τὸν R. E. Brown, *The Gospel According to John*, (I-xii), Garden City-New York, Doubleday & Company, Inc., cxxii, οἱ προσθήκες ἔγιναν στὴ δευτέρη ἐκδοσὴ τοῦ κειμένου, ἐνῶ γιὰ τὸν R. T. Fortna, «Eschatology and Community», *The Fourth Gospel and Its Predecessor. From Narrative Gospel to Present Gospel*, Edinburg, T&T Clark, 1989, σελ. 284-293, εἶναι μετα-ἰωάννειας προσθήκες, ποὺ δὲν ἀπνιχθὺν οὔτε τὴν ἀφηγηματικὴ, ἀλλὰ οὔτε καὶ τὴν παρούσα γραπτὴ μορφή τοῦ εὐαγγελίου.

35. Ἡ γνωστικὴ κατανόηση τῆς «ἰωάννειας σχολῆς» ἀπὸ τὴν ὁποία προήλθαν τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο καὶ οἱ Ἐπιστολὲς συνεχίζεται ἀκόμα σὲς μέρη μας. Βλ. ἐνδεικτικὰ F. Vouga, «The Johannine School: A Gnostic Tradition in Primitive Christianity?», *Biblica*, 69 (1988), σελ. 371-385.

–πιστὸς στὴν ὑπόσχεσή Του ὅτι θὰ ξαναγυρίσει– θὰ ὡδηγήσει «τοὺς τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, τοὺς δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως» (Ἰω. 5:29). Ἦπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἡ ἀὐθεντικὴ κατανόηση τῆς ἐσχατολογίας –καὶ κατ' ἐπέκταση τῆς συνολικῆς θεολογίας– τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀναδεικνύεται καὶ ταυτόχρονα ἀναδεικνύει τὴν «ἱστορία τῆς σωτηρίας», δηλαδὴ τὴν ἐσχατολογικὴ ἔνταση ἀνάμεσα στὸ ἤδη τετελεσμένο, «τὸ ἐκ μέρους» (Ἐκκλησία) καὶ τὸ ἀναμενόμενο, «τὸ τέλειον» (Βασιλεία).<sup>36</sup>

#### 4β. Οἱ ἐκκλησιαστικὲς συνδηλώσεις τοῦ Τέλους τῆς Ἰστορίας

Πὼς ἐκφράζεται αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ στὰ ἐπίμαχα σημεῖα τοῦ εὐαγγελίου; Μποροῦμε σχηματικὰ νὰ διαμορφώσουμε τρεῖς ὁμάδες χωρίων ποὺ δείχνουν αὐτὴ τὴ λειτουργία: α) τὴ χριστολογία τῶν «σημείων», β) τὴν τριαδολογικὴ σωτηριολογία, γ) τὴν εὐχαριστιολογία.

Ἡ πηγὴ ποὺ διασώζει τὶς ἀφηγήσεις τῶν «Σημείων», δηλαδὴ τῶν μεσσιανικῶν ἔργων τοῦ Ἰησοῦ, χρωματίζεται ἀπὸ τὸ Τέλος τῆς Ἰστορίας. Τὸ πρῶτο παράδειγμα εἶναι ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ (κεφ. 5). Μὲ τὴ συγκεκριμένη πράξη του ὁ Ἰησοῦς πετυχαίνει τὴν ἀναστολὴ τῶν δυνάμεων τῆς Ἰστορίας, στὴν ὁποία κυριαρχεῖ ἡ φθορά. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ εἶχε «τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ» (Ἰω. 5:5) λαμβάνει τὸ δῶρο τῆς ζωῆς ἀπὸ αὐτὸν ποὺ τὸ ἔφερε δικαιοματικά. Ἀλλὰ τὸ δικαίωμα ποὺ ἔχει ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τὸν Πατέρα δὲν εἶναι μόνον ἡ ἐξουσία νὰ ζωοποιεῖ στὸ πλαίσιο τῆς Ἰστορίας, ὄντας «ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ»

36. Βλ. Γ. Π. Πατρώνου, «Ἡ λατρεύουσα κοινότης ὡς ἱστορικο-ἐσχατολογικὴ πραγματικότης», *Σχέσις παρόντος καὶ μέλλοντος εἰς τὴν περὶ Βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας* (Διδακτορικὴ Διατριβή), Ἀθήναι, 1975, σελ. 136-137. Ὁ X. Κ. Καραζόλης, «Παροντικὴ καὶ μελλοντικὴ ἐσχατολογία», *Ἡ θεολογικὴ σημασία τῶν δυνάμεων στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο* (Διδακτορικὴ Διατριβή), Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναράς, 1997, σελ. 463, τονίζει ἰδιαίτερα τὶς ἀνθρωπολογικὲς-σωτηριολογικὲς συνέπειες τοῦ Τέλους τῆς Ἰστορίας «... καὶ ἡ μελλοντικὴ ἐσχατολογία ἔχει θέση στὴ θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καθὼς δι' αὐτῆς διακηρύσσει ὁ Ἰωάννης τὴ δυνατότητα ὁριστικῆς λυτρώσεως καὶ σωτηρίας ἀπὸ τὸ θάνατο καὶ τοῦ σωματικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου». Πρβλ. ἔτισης, Ο. Cullmann, *Ἀθανασία τῆς ψυχῆς ἢ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν: Ἡ μαρτυρία τῆς Καινῆς Διαθήκης*, μτφρ. ἀρχιμ. Π. Κουμάντος, Ἀθήναι, ἐκδ. «Ἄρτος Ζωῆς», 1994, σελ. 70-71.

(11:25), αλλά πολύ περισσότερο ή εξουσία να κρίνει την Ίστορία: «ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα κρίνει αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ» (12:48). Καὶ αὐτὸ συμβαίνει διότι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἐρχόμενος Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου.<sup>37</sup> «καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἐρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως» (Ἰω. 5:27-29). Διακρίνουμε σαφέστερα αὐτὴ τὴν προοπτικὴ στὴν ἀνάστασι τοῦ Λαζάρου. Ἡ ἔγερσι ἐνὸς νεκροῦ ποῦ «ἤδη ὄξει, τεταρταῖος γὰρ ἐστίν» (Ἰω. 11:39) φανερώει ὅτι δὲν ἦταν παρὰ ἓνα ἐσχατολογικὸ «σύμβολο», ἓνα ἱστορικὸ ἴχνος μιᾶς ἄλλης πραγματικότητος,<sup>38</sup> ποῦ ἡ κοινότητα ἀκόμα τὴν προσδοκᾷ: «ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ» (11:24). Ὅλα τὰ μεσσιανικὰ «σημεῖα», ὅση ἔντασι καὶ ἀλήθεια κι ἂν κρύβουν, δὲν εἶναι τὸ Τέλος. Εἶναι ἱστορικὲς προλήψεις μιᾶς ἄλλης τάξεως, εἶναι τὰ «ἄπ' ἄλλου φερμένα» ἔργα, ποῦ καταξιώνουν χριστολογικὰ καὶ ἀναβιβάζουν ἀξιολογικὰ τὴν Ίστορία, χωρὶς ὅμως ποτὲ νὰ τὴν ἐξιδανικεύουν. Εἶναι γεγονότα μοναδικὰ, διότι παραπέμπουν σὲ Αὐτό-Ποῦ-Δέν-Ἔχει-Ἐρθεῖ-Ἀκόμα.

Ὅσον ἀφορᾷ στὴν τριαδολογικὴ σωτηριολογία τοῦ 6ου κεφαλαίου, ἔδω τὸ Τέλος τῆς Ίστορίας ἐπικυρώνει τὴν ἀντι-γνωστικὴ, δηλαδὴ ἐσχατολογικὴ κατανόησή τους. Ὁ Πατέρας καὶ ὁ Υἱὸς δὲν εἶναι δύο γνωστικοὶ «αἰῶνες», ἀλλὰ δύο διακεκριμένες θεῖες ὑποστάσεις, δύο διαφορετικὰ πρόσωπα. Τὸ ζήτημα τῆς σωτηρίας ποῦ πραγματεύεται αὐτὴ ἡ ομάδα χωρίων (Ἰω. 6:39, 40, 44) ἀρθρώνεται πάνω σὲ τρία βασικὰ σημεῖα. Πρῶτον, ἡ σωτηρία ἐπιτυγχάνεται ὄχι μὲσω τῆς γνώσεως, ἀλλὰ τῆς πίστεως στὸν υἱὸ (Ἰω. 6:40). Δεύτερον, ἡ πρωτοβουλία τῆς σωτηρίας ἀνήκει στὸν Πατέρα καὶ ὄχι στὸν ἄνθρωπο, ὅπως ὑποδηλώνουν οἱ φράσεις «πάν ὃ δέδωκέ μοι», «ἐλκύσει αὐτόν». Τρίτον, ἡ καθολικὴ σωτηρία θὰ ἔλθει μεταϊστορικὰ, μὲ τὴν Ἀνάστασι. Ἡ ὁρολογία ποῦ χρησιμο-

37. Περισσότερα γὰ τὴ σύνθεσι Ίστορίας καὶ ἐσχατολογίας στὴ μορφὴ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου, ποῦ εἶναι κοινὴ σὲ ὅλη τὴν Καινὴ Διαθήκη, βλ. W. Manson, «The Son of Man and History», *Scottish Journal of Theology*, 5 (1952), σελ. 113-122.

38. Βλ. J. P. Martin, «History and Eschatology in the Lazarus Narrative», *John 11.1-44*, *Scottish Journal of Theology*, 17 (1964), σελ. 332-343.

ποιεῖται ἔδω εἶναι ιδιαίτερα σημαντικὴ. Ἡ φράσι «ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ» εἶναι μοναδική, καθὼς εἶναι ἡ μόνη φορὰ ποῦ τόσο ἄμεσα διακηρύσσεται ὅτι ἡ ἀνάστασι εἶναι ἔργο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.<sup>39</sup>

Ἐπιπλέον, τὸ Τέλος τῆς Ίστορίας ἔχει μιὰ ιδιαίτερη λειτουργία στὴν εὐχαριστιολογία τοῦ εὐαγγελίου: «Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ» (Ἰω. 6:54). Τὸ πρῶτο ἡμιστίχιο μὲ τὴν ἐπισημάνση «τρώγειν τὴν σάρκα/πίνειν τὸ αἷμα» ἀπηρεῖ ἄμεσα τὸ γνωστικὸ σακραμενταλισμὸ, τὰ μυστηριακὰ δεῖπνα στὰ ὁποῖα ὁ θεὸς σφραγίζοταν καὶ τρωγόταν ἀπὸ τοὺς πιστοὺς του, προκειμένου οἱ τελευταῖοι νὰ μετέχουν στὸν ἀέναο κύκλο τῆς ζωῆς, τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναγέννησης.<sup>40</sup> Ὅστόσο, ἡ φράσι «ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ» τοποθετεῖ τὸ μυστήριο ὄχι σὲ σακραμενταλιστικά, ἀλλὰ σὲ εὐχαριστιακὰ-ἐσχατολογικὰ πλαίσια.<sup>41</sup> Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ «αἰώνια ζωὴ» τῆς Εὐχαριστίας, ἡ μυστηριακὴ

39. Βλ. M. de Jonge, «Christology and Theology in the Context of Early Christian Eschatology Particular in the Fourth Gospel», *The Fourth Gospels*, Festschrift Frans Neirynck (ed. F. van Segbroeck-C. M. Tuckett-G. van Belle-J. Verheyden), Leuven: University Press 1992, vol. III, 1837, «...I stressed that John's views on Jesus and on the community of disciples presuppose an eschatological process that still awaits completion -no matter how much emphasis is laid on what has already been realized. In this respect there is continuity between the various earlier forms of eschatology and that found in John».

40. Πρβλ. W. Burkert, *Μυστηριακὲς Λατρείες τῆς Αρχαιότητος*, μεφρ. Ε. Ματθαίου, Ἀθήνα, Καρδαμίτσας, 1994.

41. Βλ. Π. Β. Βασιλειάδη, «Ἡ θεολογικὴ κατανόησι τοῦ μυστηρίου στὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο», *Χριστὸς καὶ Ἱστορία*, Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιον πρὸς τιμὴν τοῦ καθηγητῆ Σάββα Ἀγουρίδη, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητῆς, 1993, σελ. 239-250· τοῦ ἴδιου, «The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel», *VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma: Istituto Francese di Spiritualità-Pontificio Ateneo Antoniano 1996, σελ. 39-52· τοῦ ἴδιου, «Ἡ ἀντισακραμενταλιστικὴ διάστασι τοῦ χριστιανικοῦ μυστηρίου (Σχόλιο στὸ Ἰω. 6.56)», *Ἐπίκαιρα Ἀγιογραφικὰ Θέματα - Ἁγία Γραφή καὶ Εὐχαριστία*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναράς, 2000, σελ. 63-74. Ὁ G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, London, Epworth Press, 1971, σελ. 125-126, ἀναφέρει «...we note the increasing influence of a 'vertical' and individualized eschatology dressed in the colours of a platonizing mysticism... If the Fourth Gospel speaks of the individual already having eternal life, it also speaks of a common abiding in the Vine and of a future resurrection».

ζωή της Ἐκκλησίας, δὲν εἶναι ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἡ προ-  
ληπτική, λειτουργική της φανέρωση,<sup>42</sup> ἀφοῦ ὁ θάνατος, παρὰ τὴ  
ρεαλιστικὴ συντριβὴ του, παραμένει ὁ «ἔσχατος ἐχθρὸς» ποὺ μέ-  
νει νὰ νικηθεῖ «ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ».

#### 47. Ἡ «ποιητικὴ» λειτουργία τῆς Ἐκκλησίας

Ὅσον ἀφορᾷ τὸ ποῖος πραγματοποιήσε τις προσδῆκτες τοῦ Τέ-  
λους τῆς Ἱστορίας, ἡ ἀπάντηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλη ἀπὸ  
τὴ μόνη ἱστορικὰ καὶ θεολογικὰ συμβατή: ἡ ἐκκλησιαστικὴ κοι-  
νότητα. Εἶναι ἡ Ἐκκλησία ποὺ καταγράφει καὶ διαμορφώνει τὰ  
ιερά της κείμενα, δηλαδὴ τὴν ἐσχατολογικὴ τῆς ἐμπειρία,<sup>43</sup> ὑπα-  
κούοντας στὴ λογικὴ τῆς ἀνασύνθεσης τοῦ «κόσμου τούτου», μὲ  
τὴν ὁποία χαρακτήρισε καὶ τὴν κανονικὴ παράδοσή της. Ἄν θέλα-  
με νὰ ἐρμηνεύσουμε εὐρύτερα τὴ σημασία τοῦ Τέλους τῆς Ἱστο-  
ρίας στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο, θὰ λέγαμε ὅτι εἶναι ἓνα ἐνδει-  
κτικὸ «παράδειγμα» τῆς «ποιητικῆς» λειτουργίας τῆς Ἐκκλησίας.<sup>44</sup>

42. Ὁ καθηγητὴς Ἀγουρίδης, Ὁ Εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης, Ἀθήναι, Ἐκδόσεις  
Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1984, σελ. 103-104, ἐπισημαίνει: «... φανερόν οὐ μόνον  
ὅτι ὁ Ἰωάννης σκέπτεται ἐπὶ τῶν γραμμῶν τῆς βιβλικῆς ἱστορικῆς προοπτικῆς τῆς  
ἀποκαλύψεως καὶ μεταξὺ τῶν δύο πόλων ὑπόσχεται-ἐκπλήρωσις, ἀλλὰ καὶ ὅτι,  
κατὰ τὴν ἰδιάζουσαν αὐτῷ διδασκαλίαν, ὁ οἰοσδήποτε πλούτος καὶ ἡ εὐφροσύνη  
τῆς ἐν τῷ παρόντι κοινωνίας μετὰ τοῦ Θεοῦ δὲν νοεῖται ἀπολύτως καὶ ἐντὸς τῆς  
ἀχρόνου σφαιρας τοῦ μυστικισμοῦ, ἀλλ' ἐκλαμβάνεται ὡς ἀρραβὸν καὶ προκατα-  
βολὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν πληρότητα τῶν χαρίτων τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἥτις πλη-  
ρότης καθορίζει τὸ νόημα τῶν χαρίτων τοῦ παρόντος».

43. Ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their  
History and Development*, Philadelphia, SCM Press, 1990, σελ. 250, «... it is  
not possible to understand this work (σ.σ. τὸ Δ' Εὐαγγέλιο) as the product  
of a single author who artfully brought together several sources, composing  
them into a new literary work. Whatever older written documents served as sources  
for this composition had already gone through a process of interpretation and commentary  
in the preaching, liturgy, teaching, and internal debates of the johannine community—a  
process that must have been part of the community's life over a period  
of several decades, probably of more than half a century».

44. Σχετικὰ μὲ τὴν ἀνάδειξη τῆς «ποίησις» στὸν εὐρύτερο θεολογικὸ χῶρο,  
βλ. Γ. Π. Πατρώου, «Ἡ ἀσκητικὴ καὶ ποιητικὴ διάσταση τῆς θεολογίας καὶ τῆς  
ζωῆς Ὁρθόδοξη θεολογία καὶ ζωή», *Θεολογία καὶ Ὁρθόδοξο Βίωμα*, Ἀθήνα, Δόμος  
1994, σελ. 52-60. Ὡς παράδειγμα «ποιητικῆς» ἀνασύνθεσης στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγ-

Ἡ δημιουργικὴ δυναμικὴ τῆς, ἐκφραζόμενη ὡς «αἰσθητικῆ», θεο-  
λογικὴ παρέμβαση,<sup>45</sup> μπορεῖ νὰ ἀποτιμηθεῖ ὡς πραγματικότητα  
«ποιητικῆς» τάξης. Συγκροτεῖ, ἔτσι, ἓναν πολυποικίλο, γραπτὸ καμ-  
βά,<sup>46</sup> ὁ ὁποῖος, ὁμως, ἐδράζεται σὲ μιὰ σταθερὴ βάση: στὸ αἴτημα  
γὰ «τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύ-  
ματος». Γι' αὐτὸ ἡ διάκριση εἶναι ὑπαρκτὴ καὶ ἀπαραίτητη: ὁ Χρι-  
στὸς εἶναι τὸ «τέλος» τοῦ Νόμου (Ρωμ. 10: 4), ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέ-  
λος ('Ἀποκ. 21: 6· 22: 13), τὸ Α καὶ τὸ Ω ('Ἀποκ. 1: 8, 11), «τὸ  
πλήρωμα τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν αὐτὸς ὑπάρχων... ὁ  
πληρώσας πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν τοῦ Πατρὸς» ἀλλὰ γὰ τοὺς χρι-  
στιανοὺς τὸ Τέλος τῆς Ἱστορίας δὲν ἔχει ἔρθει ἀκόμα.<sup>47</sup> Εἶναι ἡ  
γόνιμη, πολυεπίπεδη διαπλοκὴ τοῦ ἱστορικοῦ «τώρα» μὲ τὴν  
ἐσχατολογικὴ προσδοκία τοῦ «ὄχι ἀκόμα», εἶναι ἡ πρωταρχὴ ποὺ  
διατρέχει ὄχι μόνον τὴν εὐαγγελικὴ,<sup>48</sup> ἀλλὰ ὁλόκληρο τὸ οἰκοδό-  
μημα τῆς ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης.

γέλιο, παραθέτει ὁ Π. Β. Βασιλείαδης τὴ μορφή τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ στὴ  
μελέτη του «Τὸ πρόβλημα τοῦ Βαπτιστῆ Ἰωάννη στὸ Δ' Εὐαγγέλιο», *Βιβλικὴς Ἐρ-  
μηνευτικὴ Μελέτη*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναράς, 1992, σελ. 314-342, ὅπου μεταξὺ  
ἄλλων ἀναφέρει (340-341): «Ὁ Δ' Εὐαγγελιστὴς στὴν προσπάθειά του νὰ ἐκφρά-  
σει κατὰ τὸν καλύτερο τρόπο τὴν ἀλήθεια γὰρ τὸν Ἰωάννη καὶ τὴ σχέση του μὲ  
τὸν Ἰησοῦ δὲ δίστασε νὰ τροποποιήσει, καὶ μάλιστα ριζικά, τὰ παραδοσιακά μέ-  
σα ἐκφράσεως. Ἄλλοτε ἀποσιωπώντας γεγονότα, ἄλλοτε προσθέτοντας νέα, ἄλλο-  
τε ἐπιφέροντας τροποποιήσεις σ' αὐτά, καὶ ἄλλοτε ἀνατρέποντάς τα ἐντελῶς».

45. Γὰ μιὰ «αἰσθητικὴ» ἀνάγνωση τῆς θεολογίας καὶ τῆς ἐσχατολογικῆ συνδή-  
λωσῆς τῆς, βλ. C. Gunton, «Creation and Re-creation: An Exploration of Some  
Themes in Aesthetics and Theology», *Modern Theology*, 2 (1985-86), pp. 1-19.

46. Βλ. S. S. Smalley, «Diversity and Development in John», *New  
Testament Studies*, 17 (1971), σελ. 276-292.

47. Βλ. O. Cullmann, «The Return of Christ», *The Early Church* (ed. by  
A. J. B. Higgins), London, SCM Press, 1956, σελ. 154-155, ὑποσ. 13 «In Jesus,  
and only in him, the temporal tension which exists between the present  
age and the age to come is already abolished, though his work continues  
to develop in time. This is why the Gospel of John mingles the three  
modes of the Lord's return: his coming as the risen one, his coming in  
the Paraclete, and his coming at the end of the time. This third eschato-  
logical coming in the fourth gospel must not be suppressed; such a mutil-  
ation would entail the arbitrary suppression of a great number of verses».

48. Βλ. P. J. Achtemeier, «An Apocalyptic Shift in Early Christian Tra-  
dition: Reflections on Some Canonical Evidence», *Catholic Biblical Quarterly*,  
45 (1983), σελ. 231-248.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Σ. ΚΑΡΙΩΤΟΓΛΟΥ

## ΑΠΟΦΕΙΣ ΙΣΛΑΜΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΑΛ-ΓΗΑΖΑΛΙ

### Α. ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

**Ο** «ΑΚΤΙΣΤΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ», ΔΗΛΑΔΗ ΤΟ ΚΟΡΑΝΙ, ΘΑ ΕΙΝΑΙ Ο ΒΑΣΙΚΟΣ ΟΔΗΓΟΣ ΜΑΣ ΓΙΑ ΝΑ ΔΩΣΟΥΜΕ ΜΙΑ ΟΣΟ ΤΟ ΔΥΝΑΤΟ ΚΑΤΑΝΟΗΤΗ ΕΙΚΟΝΑ ΓΥΡΩ ΑΠΟ ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΙΣΛΑΜΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ, ΤΟ ΟΠΟΙΟ ΑΠΟΤΕΛΕΙ ΈΝΑ ΘΕΜΕΛΙΩΔΕΣ ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΊΣΛΑΜ.

Θά χρειαστεί βέβαια αρχικά νά εξηγήσουμε ἐδώ ὅτι ὁ τελικὸς λόγος γιὰ τὰ ἔσχατα, τὸν ὁποῖο ἔχει νά προσφέρει ἡ ἰσλαμικὴ θεολογία, βρίσκεται σὲ ἄμεση σχέση καὶ μὲ τὴν περὶ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ Ίσλάμ. Ἡ ἐκκίνηση γιὰ τὴ θεώρηση τῶν ἐσχάτων πραγματοποιεῖται ἤδη μέσα στὴν περὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ προορισμοῦ του διδασκαλία.

Μιὰ δευτέρη εἰσαγωγικὴ παρατήρηση εἶναι ὅτι δὲν πρέπει νά ξεχνᾶμε πὼς αὐτὸς ὁ τελικὸς λόγος γιὰ τὰ ἔσχατα ἀποτελέσει τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο τοῦ κηρύγματος τοῦ προφήτη τοῦ Ίσλάμ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Μωάμεθ, ὅταν τὸ 610 μ.Χ. ἐγκαινίασε τὸ πρῶτο δημόσιο κήρυγμά του στὴ Μέκκα μπροστὰ στὸ πολυθεϊστικὸ ἀκροατήριον τῶν Ἀράβων, χρησιμοποίησε τὴ γλῶσσα τῆς ἐσχατολογίας<sup>1</sup> γιὰ νά προειδοποιήσει ὅτι ὁ Ἕνας Θεὸς πρόκειται νά κρῖ-

1. Ὁ καθηγητὴς Γ. Ζιάκας σημειώνει: «Ἄρα δὲν ἦσαν αἱ κοινωνικαὶ συνθήκαι αἱ ὁποῖαι ὤθησαν τὸν Μωάμεθ νά ἐγερθεῖ ἐν μέσῳ τοῦ λαοῦ του ὡς ἀπόστολος καὶ προφήτης τοῦ Θεοῦ, διαμαρτυρούμενος καὶ κηρύσσων τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀλλ' αἱ ἐσχατολογικαὶ ἰδέαι καὶ τὸ τρομερὸν ὄραμα τῆς καταστροφῆς τοῦ κόσμου, τὰ ὁποῖα ὁ ἄραφ προφήτης ἐπληροφορήθη ἐκ τῆς βιβλικῆς παραδόσεως». Βλ. Γ. Ζιά-

νει την οικουμένη και να αποδώσει στον καθένα κατά τα έργα του. Μιά από τις αρχαιότερες Σούρες του Κορανίου –και επομένως εγγύτερες προς τις μέρες της επίγειας ζωής του– περιγράφει με παραστατικότητα τη σκηνή της κρίσεως:

«Όταν η γη κλονιστεί απ' τον πύο μεγάλο της σεισμό, κι η γη πετάξει από μέσα της τα βάρη, κι ο άνθρωπος φωνάζει απεγνωσμένα: "τί της συμβαίνει;" – Τότε τη Μέρα αυτή, η γη θ' αποκαλύψει τα νέα της: Για ό,τι ο Κύριός σου την έχει εμπυχώσει. Κατά τη Μέρα αυτή οι άνθρωποι θα βγούν σε χωριστές ομάδες για να δικαιολογήσουν τα καμώματά τους. Και τότε όποιος έχει κάνει το μικρότερο καλό, θα βρει την ανταμοιβή του. Κι όποιος έχει κάνει το μικρότερο κακό, έστω σαν το βάρος ενός μορίου, θα το βρει στην ανταμοιβή του» (Κοράνι 99).

#### B. ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΣΩΜΑ: ΤΑ ΔΥΟ ΒΑΣΙΚΑ ΣΥΣΤΑΤΙΚΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ

Ο άνθρωπος κατά την ισλαμική διδασκαλία δημιουργήθηκε από το Θεό. Το έδωσε μια όμορφη και άρμονική μορφή και έθεσε στην ύπηρεσία του τον κόσμο (20,53-55· 16,79-83· 27,60-64). Τον δημιούργησε από σώμα και ψυχή. Το μὲν σώμα είναι θνητό, η δὲ ψυχή θά αναγεννηθεί κατά την Ημέρα της Ανάστασης. «Και πλάσαμε τον άνθρωπο από το καθαρό στοιχείο της λάσπης. "Επειτα τον κάναμε σαν (σταγόνα) σπέρματος μέσα σε ήρεμο τόπο, μόνιμα σταθερό (το σώμα της μητέρας). "Επειτα δημιουργήσαμε το σπέρμα σε δρόμφο από πηχτό αίμα και δημιουργήσαμε το δρόμφο σε (έμβρυο) σβώλο συμπαγή και δημιουργήσαμε το συμπαγή σβώλο σε κόκκαλα και ντύσαμε (περιβάλαμε) τα κόκκαλα με σάρκα κι έπειτα σχημάτισαμε απ' αυτό ένα άλλο πλάσμα... "Επειτα από όλα αυτά –στο τέλος– θα πεθάνετε. "Επειτα –κατά την ημέρα της Ανάστασης– θα επανέλθετε (απ' το θάνατο), θα αναστηθείτε» (23,12-16). Γίνεται φανερό ότι ο θάνατος του σώματος είναι συμφυής με τη στιγμή της δημιουργίας του ανθρώπου από το Θεό. Ο

Άλλάχ έπλασε ένα θνητό όν, ένα όν σαρκικό (15,28,33· 19,17· 38,71· 11,29). Η διάλυση του σώματος είναι θεία έπιταγή, ενώ αντίθετα η ψυχή του ανθρώπου είναι προορισμένη να διασωθεί και σ' αυτό σημαντικό ρόλο θα παίξει ο άγγελος του θανάτου: «Να πεις: ο Άγγελος του Θανάτου, που έχει τη φροντίδα σας, θα αφαιρέσει τη ζωή σας, κι έπειτα θα επιστρέψετε στον Κύριό σας» (32,11). «Αυτό σημαίνει», καθώς αναφέρει ο μεγάλος σίιτης θεολόγος του 20ού αιώνα Allamah Tabataba'i, «ότι το σώμα διαλύεται μετά το θάνατο και χάνεται ανάμεσα στα στοιχεία της γης, όμως σεις οι ίδιοι, δηλαδή τα πνεύματά σας ελήφθησαν από τα σώματά σας από τον Άγγελο του θανάτου και προστατεύονται από το Θεό». <sup>2</sup> Μέσα στο σώμα ένοικει η ψυχή και ταυτίζεται με το «Εγώ», μέσω του οποίου συνειδητοποιείται από τον καθένα άνθρωπο η πραγματικότητα. Μερικές φορές, υπογραμμίζει ο Tabataba'i, ο άνθρωπος ξεχνά ακόμα και το κεφάλι του, τα χέρια του, τα πόδια του, και όλα τα μέλη του σώματός του. Ωστόσο από τη στιγμή που υπάρχει, η συνειδητότητα του «Εγώ» δέν τον αφήνει από τη συνείδηση αυτής της πραγματικότητας της ύπαρξής του.

#### Γ. Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΑΠΟΨΗ

Τί είναι τελικά ο θάνατος σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία; Πρόκειται για ένα ερώτημα το οποίο άπασχόλησε μόνο τους φιλοσόφους του Ισλάμ και λιγότερο τους κλασικούς θεολόγους του. Η απάντηση κατά γενικό κανόνα, όπως αυτή στηρίζεται έμμεσα από το Κοράνι, είναι ότι πρόκειται για τη μεταφορά του ανθρώπου από ένα επίπεδο ζωής σε ένα άλλο. Ο άνθρωπος κατέχει αιώνια ζωή, η οποία δέν γνωρίζει τέλος. Ο θάνατος, ο οποίος είναι ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, εισάγει τον άνθρωπο σε ένα στάδιο ζωής, στο οποίο εύτυχία και απογοήτευση έξαρτιούνται από τις καλές ή τις κακές πράξεις κατά το στάδιο της ζωής πριν από το θάνατο, δηλαδή από την καλή ή κακή χρήση του ήθικου

κα, Προφητεία, Αποκάλυψις και ιστορία της σωτηρίας κατά το Κοράνιον, έκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1976, σ. 67.

2. Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, New York, 1975, σ. 162.



κώδικα της θρησκείας. Είναι επομένως ο θάνατος μιά πραγματικότητα έντελως φυσική, δοσμένη από το Θεό στον άνθρωπο. Το Ισλάμ δεν απασχολεί το θέμα του πνευματικού θανάτου με την παρουσία της αμαρτίας. Όσοσο θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι δέχεται ένα είδος πνευματικού θανάτου εντοπίζοντας ως θανάσιμη αμαρτία στον άνθρωπο την άπιστία και μόνο, για τη λύση της οποίας το μέγιστο ρόλο διαδραματίζει ο αποκλειστικά έσχατολογικός προσανατολισμός του. Ο φυσικός θάνατος αποτελεί το εισιτήριο μετάβασης σε μιά μέση κατάσταση άναμονής της τελικής κρίσεως.

#### Δ. Η ΜΕΣΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΨΥΧΩΝ (ΤΟ ΚΑΘΑΡΤΗΡΙΟ)

Άμέσως μετά το θάνατο ο άνθρωπος ένταφιάζεται και την ώρα του ένταφιασμού πραγματοποιείται ή ανάκριση του νεκρού από συγκεκριμένους για το έργο αυτό άγγελους. Πρόκειται για τους Munkar και Nakir, άνακριτές των άπίστων, και τους Mubashshar και Bashir, άνακριτές των δικαίων. Οί άγγελοι αυτοί θέτουν στον νεκρό τις έρωτήσεις: ποιός είναι ο Θεός σου, ποιός είναι ο προφήτης σου, ποιά είναι ή θρησκεία σου, προς ποιά κατεύθυνση προσεύχεσαι; (Άλλάχ, Μωάμεθ, Ισλάμ, Μέκκα). Μετά τή μικρή αυτή κρίση ή ψυχή παραμένει σε μιά κατάσταση άναμονής της «Ημέρας της Κρίσεως». Οί πιστοί νιώθουν «εύτυχισμένοι μ' ό,τι τους έφοδίασε ή γενναιοδωρία του Άλλάχ και χαροποιούνται για όσους αφήσαν πίσω και πού άκόμα δέν έφτασαν στη μακαριότητά τους, και πάνω τους δέν ύπάρχει φόβος, ούτε αίτία για να λυπούνται» (3,170). Άντίθετα οί άπιστοι μετανιωμένοι γι' αυτό πού συναισθάνονται έκλιπαρούν: «Κύριέ μου! Στείλε με πίσω στη ζωή, για να μπορέσω να κάνω τό καλό σ' ό,τι άφησα (παραμελημένο). Μē κανένα τρόπο! Γιατί είναι μιά λέξη πού τη λέγει μόνο. Κι από πίσω τους ύπάρχει ένα Φράγμα, μέχρι την Ήμέρα πού θα άναστηθοούν» (23,99-100). «Έτσι ζώντες και νεκροί βρίσκονται σε άναμονή της μεγάλης - "Ωρας».

Η αίσθηση την οποία άποκομίζει ο μελετητής του Κορανίου για τή βίωση αυτού του είδους των έσχάτων είναι ότι ύπάρχει μιά διαρκής άπειλή από τό δικαιοκρίτη Άλλάχ, ο όποιος χρησιμοποιεί την υπόμνηση των έσχάτων για να συντείζει τον άνθρω-

πο. Τά έσχατα μεταβάλλονται σε όπλο καταστολής και περιστολής του κακού ή σε ένα ρομαντικό όραματισμό μελλοντικής εύτυχίας και καλοπέρασης. Παράλληλα νιώθει κανείς ότι πέρα από την άπόδοση της δικαιοσύνης ο έσχατολογικός όραματισμός του Ισλάμ μεταθέτει τις ίδιες συνθήκες ζωής πού βιώνει ο άνθρωπος στη μετά τό θάνατο κατάσταση. Αυτό τουλάχιστον όμολογεί ο Tabataba'i: «Η ψυχή του ανθρώπου στην ένδιάμεση κατάσταση κατέχει την ίδια μορφή με αυτήν πού έχει στη ζωή του σε αυτόν έδω τον κόσμο».<sup>3</sup>

#### Ε. Η ΗΜΕΡΑ ΤΗΣ ΚΡΙΣΕΩΣ - Η ΑΝΑΣΤΑΣΗ

«Όλα τά άποκαλυπτικά σκηρικά των έβραίων και των χριστιανών», άναφέρει ο Άστέριος Άργυρίου, «συνοψίζονται από τον Μωάμεθ σε μιά μόνο σκηρή, τη μέλλουσα κρίση, πού θα είναι ή στιγμή της μεγαλειώδους φανέρωσης της θείας παντοδυναμίας, όπως άκριβώς και ή στιγμή της Δημιουργίας».<sup>4</sup> Από την παραπάνω φράση άντιλαμβάνεται κανείς πρώτα μόν ότι ο Μωάμεθ έπαναλαμβάνει βασικές ιουδαϊκές και χριστιανικές διδασκαλίες και παραδόσεις, κατά δεύτερο λόγο δέ ότι ή σκηρή της μέλλουσας κρίσης άποτελεί την κορυφή των έσχατολογικών άντιλήψεων του Ισλάμ.

«Κι όταν ή σάλπιγγα ήχήσει, όλα τά όντα στους ούρανούς και στη γη θα κεραυνωθοούν (θα πεθάνουν) έκτός αυτούς πού θέλει ο Άλλάχ (να έξαιρέσει). Έπειτα θα φυσηχθεί (στη σάλπιγγα) άλλη μιά φορά, νά! Όλοι τους ξαναγίνονται όρθιοι και περιμένουν (τις έντολές μας). Και ή γη θα φωτιστεί από τό φώς του Κυρίου της. Και θα τοποθετηθεί (άνοιχτό) τό Βιβλίο (των Πράξεων). Και θα έλθουν οί προφήτες κι οί μάρτυρες. Και μιά δίκαιη άπόφαση θα έκδοθεί. Και δέν πρόκειται (κανείς) να άδικηθεί (στο έλάχιστο). Κάθε άνθρωπος θα πληρωθεί στο άκέραιο σύμφωνα με όσα έκανε. Και ο Άλλάχ ξεέρει καλύτερα όλα όσα έπραξαν» (39,68-70). Αυτή είναι μιά εικόνα από τις πολυπληθείς πού ύπάρχουν μέσα στο ιερό βιβλίο του

3. Α. Tabataba'i, όπ. π., σ. 164.

4. Α. Άργυρίου, Κοράνιο και Ιστορία, έκδ. Άποστολικής Διακονίας, Άθήνα, 1992, σ. 65.

Ἰσλάμ. Θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἐπισημάνει τρία στοιχεῖα τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν τὸ σκελετὸ τῶν γεγονότων τῆς Ἡμέρας τῆς Κρίσεως. Ἀρχικὰ καὶ μετὰ τὸ ἀκουσμα τῆς σάλπιγγας ἀρχίζει μιὰ μεγάλη καταστροφή. Προανάκρουσμα τῆς τελικῆς Κρίσεως εἶναι ἓνα πλῆθος καταστροφῶν στὸν οὐρανὸ καὶ στὴ γῆ. Σὲ πολλὰ σημεῖα τοῦ Κορανίου γίνεται λόγος γιὰ σεισμούς, κραυγές, πυκνὸ καπνὸ, ρωγιές, ἀπὸ τίς ὁποῖες βγαίνει λάβα πυρωμένου σιδήρου, σήσιμο τῶν ἀστρῶν, σκότος, μετακίνηση τῶν ὀρέων, ἐρήμωση καὶ ἰσοπέδωση τῆς γῆς, ἀνατροπὴ κάθε τάξης. Συνέπεια ὄλων αὐτῶν εἶναι ὅτι οἱ ἄνθρωποι θὰ καταληφθοῦν ἀπὸ βαθὺ φόβο. «Ὁ! Ἄνθρωποι! Φοβηθεῖτε τὸν Κύριό σας, γιατί ὁ σεισμός κατὰ τὴν Ὁρα (τῆς Κρίσεως) θὰ εἶναι μεγάλο πράγμα! Ὅταν θὰ δεῖτε (τὸν τρόμο τῆς Ἡμέρας αὐτῆς) κάθε τροφός (μητέρα) πὸν δηλάζει, νὰ ἔχει ξεχάσει τὸ μωρό της καὶ κάθε ἔγκυος γυναίκα νὰ ἔχει ρίξει τὸ (ἀσχημάτιστο) φορτίο της, καὶ θὰ δεῖς τοὺς ἀνθρώπους σὲ στάση μέθης, ἐνῶ δὲν θὰ εἶναι μεθυσμένοι. Καὶ ὁμως τρομερὴ θὰ εἶναι ἡ τιμωρία τοῦ Ἀλλάχ» (22,1-2).

Οἱ ἄπιστοι ρωτοῦν τὸν Μωάμεθ πότε θὰ συμβοῦν ὅλα αὐτά. Ὁ προφήτης τοῦ Ἰσλάμ δὲν γνωρίζει, γιατί αὐτὸ ἀνήκει στὸν ἴδιον τὸ Θεό. Ὡστόσο ὁ ἴδιος μεταφέρει τὴν ἐμπειρία του γιὰ τὴν αἴσθησή πὸν ἔχει ὅτι ἡ ἡμέρα τῆς Κρίσεως πλησιάζει: «Ἡ (Ὁρα τῆς Κρίσεως) κοντενεῖ, (σέρνεται) κοντά. Δὲν ἔχει κανένα –ἐκτός ἀπὸ τὸν Ἀλλάχ– πὸν νὰ μπορεῖ νὰ τὴν ξεσκεπάσει» (53, 57-58). Φαίνεται ὁμως ὅτι μὲ τὸ πέρασμα τῶν χρόνων ἀποδυναμώθηκε ἡ ἰδέα τῆς ἀμεσης ἔλευσης τῆς ὥρας τῆς Κρίσεως καὶ προτάχθηκε ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ Θεὸς δίνει χρόνο στοὺς ἀνθρώπους μέχρι πὸν νὰ ἔλθει γιὰ νὰ τοὺς κρίνει. Στὴν περίοδο τῆς Μεδίνας γίνεται περιπτωσιακὰ λόγος γιὰ τὴν Ὁρα τῆς Κρίσεως.

Στὴν κατηγορία τῶν γεγονότων τὰ ὁποῖα προαναγγέλλουν τὸ τέλος τοῦ κόσμου ἀνήκει ἡ καταστροφή τοῦ Θηρίου (Ἀντιχρίστου), τοῦ Γῶγ καὶ Μαγῶγ καὶ ἡ ἐμφάνιση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Εἶναι σαφές ὁ ἐσχατολογικὸς ρόλος τοῦ Χριστοῦ λίγο πρὶν τὴν τελικὴ Κρίση. «Καὶ αὐτὸς (ὁ Ἰησοῦς) θὰ εἶναι ἓνα βέβαιο σημεῖον ὅτι (πλησιάζει) ἡ Ὁρα. Γι' αὐτὸ μὴν ἀμφιβάλλετε γι' αὐτήν, ἀλλὰ νὰ με ἀκολουθεῖτε» (43,61). Σύμφωνα μὲ τὴν ἰσλαμικὴ παράδοση, ὁ Ἰησοῦς θὰ ἔλθει λίγο πρὶν τὸ τέλος τοῦ κόσμου στὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ θὰ συμπεριφερθεῖ ὡς μουσουλμάνος, θὰ προσευχηθεῖ κατὰ τὸ ἰσλαμικὸ τυπικὸ, ἔχοντας θέση πίσω ἀπὸ τὸν προϊστάμενον τῆς

ἰσλαμικῆς κοινότητος, θὰ καταστρέψει κάθε σύμβολο καὶ ἀντικείμενο πὸν ἀντιτίθεται στὸν ἰσλαμικὸ νόμο (σταυροί, ναοί, συναγωγές) καὶ θὰ τιμωρήσει ὅλους τοὺς χριστιανούς πὸν δὲν πιστεύουν στὸ Ἰσλάμ: «καὶ δὲν ὑπάρχει κανεὶς ἀπὸ τοὺς ὁπαδοὺς τῆς Βίβλου πὸν νὰ πεθαίνει χωρὶς νὰ πιστέψει ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ἄνθρωπος, καὶ τὴν Ἡμέρα τῆς Κρίσεως θὰ εἶναι μάρτυρας ἐναντίον τους» (4,159). Στὴ συνέχεια ὁ Ἰησοῦς θὰ βασιλεύσει σὲ ἓνα βασίλειο πὸν θὰ δημιουργήσει καὶ θὰ ἐπικρατήσει εἰρήνη στὴν οἰκουμένη γιὰ σαράντα χρόνια. Στὸ διάστημα αὐτὸ θὰ συμπεριφερθεῖ ὅπως ὅλοι οἱ προφῆτες, θὰ νυμφευθεῖ καὶ θὰ ἀποκτήσει παιδιὰ. Θὰ πεθάνει καὶ θὰ ταφεῖ στὴ Μεδίνα δίπλα στοὺς τάφους τοῦ Μωάμεθ καὶ τῶν πρώτων χαλιφῶν.

Ἡ Ὁρα τῆς Κρίσεως ἐφθάσε. «Κατὰ τὴν Ἡμέρα τῆς Κρίσεως θὰ τοῦ βγάλουμε (δείχνοντας σ' αὐτόν) ἓνα βιβλίον πὸν θὰ τὸ δεῖ ἀνοιχτό. (Ποῦ θὰ λέει): Διάβασε (ὁ,τι ἔκανες) στὸ δικό σου βιβλίον. Ἀρκεῖ γιὰ τὴν ψυχὴ σου –αὐτὴ τὴν ἡμέρα– ὅτι μόνος σου θὰ λογαριασθεῖς. Ὅποιος καθοδηγεῖται, τὸν ἐαυτὸ του ὠφελεῖ. Κι ὁποιος παρεκτρέπεται, τὸ κάνει γιὰ τὴν καταστροφή του. Καμία ψυχὴ δὲν σηκώνει τὰ βάρη μιᾶς ἄλλης (δηλαδὴ δὲν εὐθύνεται γιὰ ἄλλα ξένα καμώματα) οὔτε τιμωροῦμε κανέναν πρὶν στείλουμε ἓναν ἀπόστολον (γιὰ νὰ προειδοποιήσει)» (17,14-15).<sup>5</sup>

Ἡ τελικὴ κρίση ἀνήκει στὸν παντοδύναμον καὶ παντογνώστη Ἀλλάχ. Αὐτὸς ἀποφασίζει πὸν τελικὰ θὰ καταλήξει καθένας ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος εἶναι ὑπεύθυνος ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον γιὰ τίς ἀτομικὲς του πράξεις. Κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ μεσολαβήσει γιὰ κανέναν. Τὸ τελευταῖο ἀποτελεῖ σαφὴ ὑπαινιγμὸ γιὰ τὸ σωτηριῶδες ἔργο τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ποιότητα τοῦ ἐσχατολογικοῦ προσανατολισμοῦ κάθε πιστοῦ. Ὁ ἄνθρωπος προσβλέπει στὴν Ἡμέρα τῆς Κρίσεως γιὰ τὴν αὐτοδικαίωσή του ἢ τὴν ἀτομικὴ του ἀπώλεια. Πρόκειται γιὰ ἓνα μονόδρομο καὶ ὑπενθυμίζει ὅτι τὸ Ἰσλάμ εἶναι ἡ μοναδικὴ ὁδὸς σωτηρίας μὲ τὴν ἐννοια τῆς δικαίωσης κατὰ τὴν Ἡμέρα τῆς Κρίσεως.

5 Ἐνδιαφέροντα σχόλια στὸ στίχο αὐτὸ βλ. Helmer Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala – Wiesbaden 1955, σσ. 87-89.

Ὁ δημιουργικός λόγος τοῦ Θεοῦ δὲν σταματᾷ μετὰ τὴν τελικὴ Κρίση, ἀλλὰ συνεχίζεται καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτή. Ἡ συχνὰ ἀπαντώμενη ἔκφραση *agal musamma*, δηλαδὴ «περιορισμένη προθεσμία», ἀναφέρεται κατὰ τοὺς περισσότερους ἑρμηνευτὲς τοῦ Κορανίου στὸ διάστημα ἀπὸ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου μέχρι τὴν τελικὴ κρίση.<sup>6</sup> Σύμφωνα μετὰ πολλοὺς θεολόγους, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἀναφέρεται εὐθέως ἀπὸ τὸ Κοράνιο, ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ δημιουργήσει ἕναν ἄλλο κόσμο ὑπὸ ὀρισμένη προθεσμία, ὅπως εἶναι δυνατὸ πρὶν ἀπὸ τὸν κόσμον νὰ ὑπῆρξε ἕνας προηγούμενος.<sup>7</sup> Οἱ ἔσχατολογικὲς ἀντιλήψεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους παρουσιάζουν πολλές ὁμοιότητες μετὰ ἀνάλογες ἰνδουιστικὲς διδασκαλίες.

Z. Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ AL-GHAZALI  
ΣΥΝΟΨΗ ΤΗΣ ΙΣΛΑΜΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ  
ΚΑΙ ΙΔΙΟΜΟΡΦΗ ΕΜΒΑΘΥΝΣΗ Σ' ΑΥΤΗ.

Εἶναι ὁμως καιρὸς νὰ δώσουμε τὸ λόγο σὲ ἕναν κλασικὸ θεολόγο καὶ φιλόσοφο τοῦ Ἰσλάμ, ὁ ὁποῖος ἀσχολήθηκε μετὰ τὸ θέμα καὶ ἔγραψε ἀπὸ τὸ περίσσειμα τῆς καρδιάς του κείμενα ποὺ τὸν καθιέρωσαν ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ φωτεινὰ πνεύματα τῆς ἐποχῆς του.

1. *Al-Ghazali: ὁ νομικός, ὁ φιλόσοφος καὶ θεολόγος*

Ὁ σεῖχης Ἀμποῦ Χαμίτ Μοχάμετ ἱμπν Μοχάμετ ἄλ-Γαζάλι γεννήθηκε στὴν πόλη Τούς τῆς ἐπαρχίας τοῦ Χορασάν τὸ 1058/59 μ.Χ. Σπούδασε στὴ Νισαπούρ καὶ δίδαξε γιὰ ἕνα διάστημα στὴ Βαγδάτη. Πραγματοποίησε προσκύνημα στὴ Μέκκα καὶ στὴ συνέχεια ἀποσύρθηκε ἀπὸ τὰ κοινὰ καὶ ἔζησε στὴ Δαμασκό, στὴν Ἰε-

6. Βλ. σχετικὰ Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1981, σ. 134.

7. Τέτοιον εἶδους ἀντιλήψεις συναντᾷ κανεὶς σὲ αἰτεθεολόγους, οἱ ὁποῖοι στηρίζουν τίς ἀπόψεις τους σὲ ἀντίστοιχες ἀπόψεις ποὺ ἀπιοχοῦν οἱ διδασκαλίες τῶν δώδεκα μεγάλων ἱμάμηδων τοῦ σιιτικῦ Ἰσλάμ καταγραμμένες σὲ παραδόσεις (*rawayat*). Βλ. σχετικὰ A. Tabataba'i, *μημη. ἔργ.*, σ. 171.

ρουσαλίμ καὶ τὴν Ἀλεξάνδρεια. Ἀργότερα ἦλθε στὴν Τούς ὅπου υἱοθέτησε τίς ιδέες τοῦ Σούφι (μυστικῶν τοῦ Ἰσλάμ) καὶ συνέγραψε πλῆθος συγγραμμάτων. Ἐπανελάβε τὸ διδασκτικὸ του ἔργο στὴ Νισαπούρ, ἀλλὰ γρήγορα ἀποσύρθηκε στὴν Τούς, ὅπου πέρασε τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του. Πέθανε τὸ 1111/12. Ἐκεῖνο ποὺ τὸν χαρακτηρίζει εἶναι ὅτι μετὰ τὸν κίνδυνον τῆς ζωῆς του κατάφερε νὰ ἰσορροπήσει διδασκαλίες τοῦ ὀρθόδοξου Ἰσλάμ μετὰ διδασκαλίες δανεισμένες ἀπὸ τοὺς μυστικούς τοῦ Ἰσλάμ. Παρέμεινε ὡστόσο περισσότερο ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ὀρθόδοξου Ἰσλάμ, δηλαδὴ τοῦ σουνιτικῦ Ἰσλάμ. Παράλληλα ἡ ἐπιρροή ποὺ δέχθηκε ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ γραμματεία, τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τίς μυστικιστικὲς διδασκαλίες σφράγισε ἀποφασιστικὰ τὸ ἔργο του. Τὸ πολύτομον ἔργο του μετὰ τὸν τίτλον *Ihya ulum ad-din*, δηλαδὴ «Ἡ ἀνανέωση τῶν ἐπιστημῶν τῆς πίστεως», θεωρεῖται μέχρι σήμερον ὡς ὁδηγὸς πνευματικῆς ζωῆς καὶ σωτήριος δρόμος θεογνωσίας.<sup>8</sup> Μετὰ τὸ ζήτημα τῆς ἔσχατολογίας ὁ Ghazali ἀσχολήθηκε ἰδιαίτερα καὶ ἔγραψε μιὰ μονογραφία μετὰ τὸν τίτλον «Kitab ad Dourra al fahira fi kasif aloum al-ahira», τὸ ὁποῖον σημαίνει «Βιβλίον τοῦ πολύτιμου μαργαρίτη γιὰ τὴ φανέρωση τῆς γνώσεως τοῦ μελλοντοῦ κόσμου».<sup>9</sup>

2. *Οἱ ἔσχατολογικὲς ἀντιλήψεις*

Πρέπει ἀρχικὰ νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Ghazali παρέμεινε πιστὸς στίς γνωστὲς πελαγικὲς διδασκαλίες ποὺ υἱοθέτησε τὸ Ἰσλάμ σχετικὰ μετὰ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ θανάτου ὡς φυσικοῦ φαινομένου καὶ τὴν ἀποδοχὴ τῆς διδασκαλίας τοῦ Πελάγιου<sup>10</sup> ὅτι ὅποια καὶ ἂν ἦταν τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἁμαρτίας τῶν πρωτοπλάστων, αὐτὰ περιορίστηκαν σ' αὐτοὺς καὶ μόνο, δὲν ἐπέδρασαν πάνω στοὺς ἀπογόνους, παρὰ μόνο ὡς κακὸ παράδειγμα.

8. Gerhard Endress, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, verl. C.H. Beck, München 1982, σ. 70.

9. Πρόκειται γιὰ ἐπεξεργασία καὶ ἐξέταση ἐκδοσῆς ὑλικῶν, τὸ ὁποῖον διαπραγματεύεται στὸ τεσσαρακοστὸ καὶ τελευταῖον βιβλίον τοῦ ἔργου του Ihya. Τὸ κείμενον ἔχει ἐκδοθεῖ στὸ πρωτότυπον καὶ σὲ γαλλικὴ μετάφραση ἀπὸ τὸν Lucien Gauthier, *La perle précieuse de Ghazali 450-505 A.H.*, Orientale Press, Amsterdam, 1878.

10. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, τ. 3, 1910, σ. 168. Βλ. καὶ Β. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ἐκδ. Ἀστήρ, Ἀθήναι, 1959, σ. 250.

Ὁ ἄνθρωπος πορεύεται στὴ ζωὴ ἔχοντας ἓνα πέπλο πού καλύπτει τὴν πραγματικότητα. Ἔτσι ὁ εὐσεβὴς διακατέχεται ἀπὸ ἓνα διακατὴ πόθο νὰ γνωρίσει αὐτὴ τὴν πραγματικότητα, ἡ ὁποία ἔχει νὰ κάνει μὲ τὸ Θεό, γι' αὐτὸ καὶ ἀγωνίζεται διαρκῶς νὰ ζεῖ σύμφωνα μὲ τὶς ἐπιταγές του καὶ μέσα σὲ μιὰ κατάσταση θείας θεωρίας. Γνωρίζει ὅτι τὸ κακὸ εἶναι συμφυῆς μὲ τὴ χοϊκότητα τοῦ Ἀδάμ (ἐδῶ ἔρχεται ὁ Γαζάλι σὲ ἀντίθεση ἐν μέρει μὲ τὸν πελαγανισμό), ἀγωνίζεται νὰ τὸ ξεπεράσει ὀδηγούμενος σταθερὰ πρὸς τὸ τέλος του, πού εἶναι ὁ θάνατος. Ὁ θάνατος, τὸ ἔσχατο τῆς ἐπιγείας ζωῆς, εἶναι βαρύνουσας σημασίας γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἐπειδὴ εἶναι ἀποφασιστικὸς γιὰ τὸ αἰώνιο πεπρωμένο του. Ἀκόμα καὶ οἱ εὐσεβεῖς φοβοῦνται τὴν τελικὴ αὐτὴ πράξη (al-khatima). Τὸ χειρότερο εἶναι ὅτι μὲ τὸ θάνατο ἡ καρδιά γεμίζει ἀπὸ ἀμφιβολία ἢ δυσπιστία, κάτι πού σταθεροποιεῖ τὸ πέπλο ἀνάμεσα στὸ Θεὸ καὶ στὸν ἄνθρωπο γιὰ πάντα. Ἀποτέλεσμα αὐτοῦ εἶναι ἡ διαρκῆς ἀπομάκρυνση καὶ ἡ τιμωρία στὸ τέλος. Τὸ ἐλάχιστο εἶναι αὐτὸ πού συμβαίνει τὴν ὥρα τοῦ θανάτου, ὅπου ἡ καρδιά γεμίζει ἀπὸ ἀγάπη γιὰ τὰ πράγματα τοῦ κόσμου τούτου ἢ ἀπὸ ἓνα πάθος πού τὴν κυριαρχεῖ καὶ τὴν προκαταλαμβάνει ὀλοκληρωτικὰ κατὰ τρὸπο ὥστε ὁ πόθος νὰ ἐπιστρέφει πρὸς τὸν κόσμο.

Ὁ Γαζάλι ἀναρωτιέται τί εἶναι ὁ θάνατος. Ἡ χριστιανικὴ ἐξηγήση γιὰ τὸ θάνατο τοῦ φαίνεται ἐλαττωματικὴ. Ἀπάντηση ἱκανοποιητικὴ βρίσκει στοὺς νεοπλατωνικοὺς καὶ συγκεκριμένα στὸν ὀρισμὸ τοῦ Πλωτίνου, ὁ ὁποῖος τονίζει: «ἐστὶν ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος»<sup>11</sup> ἢ στὸν ὁμόθρησκό του Ἀβικέννα πού ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ θάνατος δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ σώματος ἀπὸ τὴν ψυχὴ,<sup>12</sup> ἀντίληψη πού ἀπαντᾶται κατὰ λέξη στὸν Αὐγουστίνου: «*corporis morte, id est separatione animae a corpore*».<sup>13</sup> Ὁ Ghazali ἐκφράζει καὶ τὴν ἀποψη ὅτι ὁ θάνατος εἶναι περισσότερο ἢ ἐγκατάλειψη τοῦ κόσμου τούτου. Ὁ θάνατος κρύβει ξαφνικὰ καὶ κλέβει ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καθεὶ πού αὐτὸς ἀγαπᾷ ἀπὸ τὸν κόσμο αὐτό. Ταυτόχρονα –σὲ πλήρη συμφωνία μὲ τὴν ἀντίστοιχη πλατωνικὴ ἰδέα, ἡ ὁποία ἄλλωστε νιο-

θετεῖται ἀπὸ τὸ Ἰσλάμ– ὁ θάνατος σημαίνει γιὰ τὸν πιστὸ τὴν ἀπελευθέρωσή του ἀπὸ τὴ φυλακὴ τοῦ σώματος. Τὸ τέλος ἐπομένως μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἓνα φυσικὸ ἀγαθὸ, τὸ ὁποῖο ὁ πιστὸς προσδοκᾷ καὶ εὐχεται. Παρ' ὅλα αὐτὰ, ὁμως, καὶ οἱ εὐσεβεῖς δὲν μποροῦν νὰ ἀποφύγουν τὸ φόβο τοῦ θανάτου: «Δὲν γνωρίζεις», ὑπενθυμίζει ὁ Γαζάλι, «πόσο ὁ Μωάμεθ ἦταν ἀήσυχος μπροστὰ στὸ θάνατο, ὅταν λέει, “Ὁ Θεέ μου, ἀνακούφισε τὸν Μωάμεθ ἀπὸ τὸ φόβο τοῦ θανάτου”;»<sup>14</sup> Πρόκειται γιὰ τὴ γνωστὴ ἤδη στὸν Πλάτωνα ἀντινομία νὰ ἐπιθυμεῖ κανεὶς νὰ βρεθεῖ κοντὰ στὸ Θεὸ χωρὶς πολλὲς φορὲς νὰ εὐχεται τὸ θάνατο. Ἀντίθετα μὲ ὅλα αὐτὰ ἡ φυσικὴ στάση τοῦ πιστοῦ εἶναι ὁ πόθος γιὰ τὴν ἐγκατάλειψη τῆς φυλακῆς αὐτοῦ τοῦ κόσμου, ὅπως καὶ ἡ φυσικὴ στάση τοῦ ἀπίστου εἶναι ὁ πόθος νὰ παραταθεῖ ἡ ζωὴ του μέσα σ' αὐτὸ τὸν κόσμο, τὸν ὁποῖο θεωρεῖ ὡς παράδεισό του. Γιὰ τὸν εὐσεβῆ ἐκεῖνο πού ἔχει ἰδιαίτερη σημασία δὲν εἶναι τόσο ὁ πόθος ἀποχωρισμοῦ τῆς φυλακῆς τοῦ κόσμου, ὅσο ὁ πόθος συνάντησης τοῦ Ἀγαπημένου. Ὁ πόθος συνδέεται ἄμεσα μὲ κάτι πού ἀναζητᾷ καὶ ἀναμένει κανεὶς. Ὁ Θεὸς εἶναι ἐν μέρει κατανοητός, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἄνθρωπος ποθεῖ τὴν ὀλοκληρωμένη σχέσή μαζὶ του, τὴ γνώση τῶν μυστηρίων του. Ὁ θάνατος ἀποτελεῖ τὴ μικρὴ ἀνάσταση τοῦ ἀνθρώπου καὶ χρησιμεύει ὡς σχέδιο τῆς τελικῆς Ἀνάστασης. Ἡ διαφορὰ κατὰ τὸν Ghazali ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς πραγματικότητες ἔγκειται στὸ ὅτι στὴ μικρὴ ἀνάσταση ὁ ἄνθρωπος εἶναι μόνος του, ἐνῶ ἡ τελικὴ Ἀνάσταση εἶναι ἓνα γεγονός «καθολικῆς τάξεως». Βασιζόμενος στὶς σκέψεις αὐτές, ὁ Ghazali χαρακτηρίζει τὸ μνημα τοῦ νεκροῦ ὡς «ἐναν ἀπὸ τοὺς κήπους τοῦ παραδείσου».<sup>15</sup>

Μιὰ ἀπὸ τὶς «αἰρετικῆς» ἰδέες τοῦ Ghazali –γιατί ὅλες οἱ παραπάνω εἶναι σύμφωνες μὲ τὸ ἰσλαμικὸ κανονικὸ δίκαιο– εἶναι ὅτι «ὁ ἄνθρωπος πεθαίνει ὅπως ἔζησε».<sup>16</sup> Αὐτὸ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἰσλαμικὴ ἀποψη ὅτι ὁ μὴ μουσουλμάνος πρὶν πεθάνει πρέπει νὰ πεισθεῖ καὶ νὰ προσηλυτισθεῖ στὸ Ἰσλάμ ἂν θέλει νὰ σωθεῖ. Ὁ Ghazali πιστεύει ὅτι ἡ κατάσταση τῆς ψυχῆς δὲν μεταβάλλεται τόσο εὐκόλα καὶ αὐτόματα. Αὐτὸ τὸ γνωρίζουν

11. Πλωτίνου, *Ἐννεάδες*, I, 6, 6.

12. Avicenne, *Traitées mystiques*, III, 50.

13. *De civitate Dei*, XIII, VI.

14. *Ihya*, IV, 60.

15. Στὸ ἴδιο, III, 192, 2.

16. Στὸ ἴδιο, IV, 282-283.

οί εὐσεβεῖς πολὺ καλὰ καὶ ἀναμένοντας ἐκείνη τὴν ὑψίστη στιγμή τῶν ἐσχάτων ἀπασχολοῦνται κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς τους μὲ εὐσεβεῖς σκέψεις. Ἀντίθετα, οἱ ἄνθρωποι τοῦ κόσμου τούτου βλέπουν τὸ θάνατο καὶ τὰ ἐσχάτα γενικῶς ὡς τιμωρία, ἐφόσον τὸ μόνον ἀντικείμενο τῆς ἀγάπης τους, ὁ κόσμος, τοὺς ἀφαιρεῖται. Ἔτσι μετὰ τὸ θάνατο παραμένουν στὸν εὐσεβῆ ἄνθρωπο τρεῖς ιδιότητες: «*ἡ καθαρότητα τῆς καρδιάς, δηλαδή ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ κάθε ρυπαρότητα, ἡ οἰκειότητα μὲ τὸ dhikr, δηλαδή τὴ μνήμη τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ*<sup>17</sup> καὶ ἡ ἀγάπη του στὸ Θεό. Οἱ ἰδιότητες αὐτές εἶναι οἱ μόνες ποὺ σώζουν καὶ βοηθοῦν μετὰ τὸ θάνατο».<sup>18</sup> Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει ἡ προσπάθεια ποὺ κατέβαλε ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ ἀποκτήσει τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν ἐπίγεια παραμονή του, στοιχεῖο τὸ ὁποῖο τὸν ὀδηγεῖ στὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ στὴ θέα τῆς δόξας Του, τὴ mushahada.

«Ὁ Ghazali», γράφει ἓνας μελετητὴς τοῦ ἔργου του, «δὲν ἀρνεῖται τὴν πραγματικότητα τοῦ καθαρτηρίου, τῆς κόλασης καὶ τοῦ παραδείσου. Ὅμως φαίνεται ὅτι ἐπιτρέπει στὸν ἑαυτό του νὰ ὑποθέτει ὅτι πολλὲς παραστάσεις τῆς ὀρθόδοξης ἰσλαμικῆς θεολογίας, κατὰ τὴ γνώμη του, εἰσάγουν μιά ἐρμηνεῖα ὄχι τόσο ἀλληγορικὴ, ἀλλὰ «κατὰ τὴν ἰδέα».<sup>19</sup>

## Η. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ἄντὶ ἐπιλόγου θὰ ἦταν προτιμότερο νὰ ἐπιλέξουμε ἓνα μικρὸ κείμενο τοῦ Ghazali, τὸ ὁποῖο συνοψίζει τὴν ἐσχατολογία του, ποὺ σὲ πολλὰ σημεῖα βρίσκεται τόσο κοντὰ μὲ τὴν ὀρθόδοξη σκέψη, ἐνῶ σὲ ἀκόμα περισσότερα διίσταται ἀπὸ αὐτή.

«*Αὐτὸ ποὺ φοβόμαστε δὲν εἶναι ἡ φωτιά τῆς κόλασης, καὶ αὐτὸ ποὺ ἐλπίζουμε δὲν εἶναι τὰ οὐρὶ τοῦ παραδείσου. Δὲν ἀναζητοῦμε παρὰ μόνον τὴ συνάντησή μὲ τὸ Θεό καὶ δὲν φοβόμαστε παρὰ μόνον νὰ βρεθοῦμε χωρισμένοι ἀπ' αὐτή... Γιατί ἡ φωτιά ἀπὸ τὸ χω-*

ρισμὸ εἶναι ἡ φωτιά τοῦ Θεοῦ ποὺ καίει, ποὺ θέλει νὰ μιλήσει μὲ τὰ πνεύματα, ἐνῶ ἡ φωτιά τῆς κόλασης θέλει νὰ μιλήσει μὲ τὰ σώματα καὶ ὁ σωματικὸς πόνος εἶναι λιγότερο σημαντικὸς ἀπὸ τὸν πνευματικὸ πόνον».<sup>20</sup>

Ἄν ἤθελε κανεὶς νὰ προσθέσει μιά λέξη, ἐφόσον στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἀναζητοῦσε τὴν ἔννοια τῆς θέωσης, ἡ ἀπάντησή θὰ ἦταν ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ἐσχατολογίας τοῦ Ἰσλάμ καὶ τῆς ἐσχατολογίας τοῦ al-Ghazali ἢ λέξη ΣΙΩΠΗ.

17. Βλ. Paul Nwyia, *Ibn Ata Allah et la naissance de la confrérie sadilite*, Beyrouth 1972, σ. 251, ὅπου ὁ συγγραφεὴς ταυτίζει τὸ dhikr μὲ τὴ μνήμη τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ τῶν βυζαντινῶν.

18. Ihya, III, 191, IV, 278.

19. A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazali*, Paris 1940, σ. 197.

20. Ihya, IV, 23.

ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

## ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΗ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

**Ε**ΧΕΙ ΠΑΡΑΤΗΡΗΘΕΙ<sup>1</sup> ΟΤΙ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΓΕΙΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ Ὁ Χριστός δέν πορεύτηκε πρὸς τοὺς ἐθνικούς. Παρ' ὄλο πού ἀπό τὰ λόγια του οὐδαμῶς ἀπουσιάζουν νύξεις ὅτι ἡ ἔλευσή του ἀφοροῦσε στὴν πραγματικότητα ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ὡστόσο ὄλες οἱ συναντήσεις ἐθνικῶν μαζί του ὀφείλονταν σέ πρωτοβουλία δική τους.<sup>2</sup> Ἐπί πλέον, σέ κάποιο σημεῖο τὸν συναντᾶμε νά ἀποτρέπει καὶ τοὺς μαθητὲς Του ἀπὸ τὸ ἀνοιγμὰ στοὺς ἐθνικούς. Πρόκειται γιὰ τὸ σημεῖο ὅπου ἀπέστειλε τοὺς μαθητὲς σέ ἓνα εἶδος «ἐθνοφυλετικῆς» ἱεραποστολῆς, ἀπὸ τὴν ὁποία ρητὰ ἀποκλείονταν οἱ μὴ Ἰσραηλίτες: «Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δέ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ, πορευόμενοι δέ κηρῦσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν». Ἡ ἐντολή αὐτὴ βρῖσκεται στό 10ο κεφάλαιο τοῦ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου (5-7).

Στό τέλος, ὅμως, τοῦ Εὐαγγελίου αὐτοῦ (κυριολεκτικὰ στίς ἀκροτελεύτιες ἀράδες του) συναντᾶμε μιά ἐντολή του ριζικά διαφορετική, ἀντιφατική πρὸς τὴν προηγούμενη, θά λέγαμε. Τὴν πε-

1. David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 1992, σ. 61-62, 64. – Γεώργιος Π. Πατρῶνος, *Βιβλικές προϋποθέσεις τῆς ἱεραποστολῆς*, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα, 1983, σ. 36-49.

2. Βλ., π.χ. Ματθ. 12: 41-42 (ὁ Χριστός ἐπαινεῖ τὴν πίστη τῶν Νινευιτῶν καὶ τῆς βασίλισσας τοῦ Νότου καὶ τὴν προβάλλει ὡς ἐσχατολογικὸ κριτήριον), Ἰω. 19: 20-23 (ἐκφράζει ἱκανοποίηση γιὰ τὴν προσέλευση «Ἑλλήνων»), Ματθ. 8: 5-13 (ἐξαίρει τὴν πίστη τοῦ Ρωμαίου ἐκατόνταρχου ὑπὲρ τὴν πίστη τῶν Ἰσραηλιτῶν καὶ δηλώνει ὅτι πολλοὶ ἐθνικοὶ θά ἔχουν θέση στὴ Βασιλεία), Ματθ. 15: 21-28 (ὑποχωρεῖ μετ' ἐπαίνων στό αἴτημα τῆς ἐπίμονης Χαναanaίας) κ.λπ.

ρίφημη έντολή Του γιά άνοιγμα στά έθνη και γιά ιεραποστολή καθολική, δίχως σύνορα: «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τά έθνη, βαπτίζοντες αυτούς εις τό όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, διδάσκοντες αυτούς τηρείν πάντα όσα έντειλάμην ύμιν· και ιδού έγώ μεθ' ήμών ειμι πάσας τάς ήμέρας έως τής συντελείας του αιώνος» (Ματθ. 28: 19-20).

Αν τήν Κ.Δ. τή θεωρήσουμε ως κώδικα ήθικών παραγγελμάτων ή νομικών διατάξεων, τότε όντως πρόκειται γιά αντίφαση και σύγκρουση διατάξεων. Αν όμως τήν άποδεχτούμε ως καταγραφή του ιστορικού έργου του Θεού και συνάμα ως μέρος αυτού του έργου,<sup>3</sup> του πραγματοποιούμενου μέ συγκεκριμένα γεγονότα και πράξεις, τότε ή «αντίφαση» τών δύο έντολών έρμηνεύεται.

Ανάμεσα στις δύο έντολές μεσολάβησε μιά έντελώς νέα πραγματικότητα, ή Ανάσταση. Μόνο μετά τήν Ανάσταση άνέτειλε μιά πραγματικά νέα ύπαρξιακή δυνατότητα ή όποία δέν ύπήρχε πριν και ή όποία άφορά τήν οικουμένη σύμπασα. Τό άγγελμα ότι στη ζωή προσφέρθηκε πλέον ή δυνατότητα νά αλλάξει, νά λυτρωθεί από τό θάνατο, κατέστη δυνατό άκριβώς έπειδή πραγματώθηκε ή Ανάσταση. Η οικουμενική ιεραποστολή είναι καρπός τής νίκης του Χριστού επί του θανάτου, και γι' αυτό δέν είναι τυχαίο ότι και φραστικά ή δεύτερη έντολή (πού επιτάσσει τό άνοιγμα στά έθνη) έπεται άμέσως τής φράσης μέ τήν όποία ό Άναστάς ύποδέχτηκε τούς μαθητές Του και τούς δήλωσε τί καινούριο είχε προκύψει: «Εδόθη μοι πάσα έξουσία έν ούρανῶ και επί γής» (Ματθ. 28: 18).<sup>4</sup> Πριν από τήν Ανάσταση, τό μόνο πού μπορούσε νά γίνει ήταν άπλώς νά άνανεωθεί ή παλαιοδιαθηκική ύπόσχεση σ'

αυτούς πού ήδη τήν είχαν λάβει (τούς Ίουδαίους). Μετά, όμως, τήν πραγμάτωση τής νέας συμπαντικής προοπτικής, τής Ανάστασης, ή πίστη και ή πρόσκληση σ' αυτήν είναι άδύνατο νά μίν κοινοποιηθεί στον κόσμο σύμπαντα – «πάση τή κτίσει» (Μάρκ. 16: 15). Είναι χαρακτηριστικό ότι ή εκκλησιαστική ύμνολογία, ύπερβαίνοντας τό γράμμα τών ευαγγελικών άφηγήσεων και φανερόνοντας τον νούν τους, έμφανίζει τίς μυροφόρες (τίς πρώτες κοινωνούς του Άναστάσιου) νά κομίζουν τήν είδηση τής Ανάστασης όχι άπλώς στους μαθητές (όπως λέει τό ευάγγελιο), αλλά σέ όλη τήν οικουμένη. Στόν Όρθρο τής Κυριακής του Πάσχα άκούμε: «Προλαβούσαι τον όρθρον αι περί Μαριάμ και εύρουσαι τον λίθον αποκλισθέντα του μνήματος, ήκουον εκ του άγγέλου [...] Δράμετε και τῶ κόσμῳ κηρύξατε, ως ήγγέρθη ο Κύριος θανατώσας τον θάνατον».<sup>5</sup>

Η Ανάσταση του Χριστού είναι γεγονός έσχατολογικό. Είναι ή άνατολή του μέλλοντος αιώνος. Ο Χριστός είναι ό πρωτότοκος τών νεκρών και ή άπαρχή τής καθολικής Ανάστασης στά Έσχατα (Πράξ. 26: 23, Α' Κορ. 15: 20-28, Φιλ. 3: 10-11). Άρα ή Ίεραποστολή τής Εκκλησίας είναι καθ' έαυτήν ένα μέγεθος έσχατολογικό, υπό τήν έννοια ότι γεννιέται από τήν Ανάσταση και προσκαλεί τήν κτίση σύμπασα στην έσχατη Ανάσταση.<sup>6</sup> Η Ίεραποστολή θά καταργηθεί μέν στη Βασιλεία, ώστόσο μέσα στην ιστορία είναι σημειον τής Βασιλείας, πρόσκληση στό βασιλείο δείπνο.

σου και τών μαθητών στο ευάγγελιο του Ματθαίου». – Τό κατά Ματθαίον Ευάγγελιο. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, έρμηνευτικά, θεολογικά (Εισηγήσεις Ζ' Συνάξεως Όρθοδοξών Βιβλικών Θεολόγων, Βουκουρέστι 25-30 Σεπτεμβρίου 1993), έκδ. «Άρτος Ζωής», Αθήνα, 1996, σ. 221-237.

5. Βλ. έκτενέστερα Θανάση Ν. Παπαθανασίου, «Γυναίκες ευαγγελίστριαι». Μία σπουδή στην ιεραποστολική έλευθερία τής ύμνολογίας», Εκκλησία 8 (1992), σ. 290-292· 9 (1992), σ. 326-327.

6. Περβλ. χαρακτηριστικά: Ιωάννης Παναγόπουλος, Έσχατολογία και Ίεραποστολή (άνάτυπον εκ του περιοδικού Εκκλησία), Αθήνα, 1972, σ. 16: «Η Ίεραποστολή εύρίσκει εις άμυσον σχέσηιν προς τήν έσχατολογίαν και μάλιστα υπό διπλήν προοπτικήν. Αφ' ενός μέν αυτή προετοιμάζει και οδηγεί εις τήν Βασιλείαν, αφ' έτέρου δέ αυτή τελείται υπό τήν προοπτικήν του άγνώστου μέν άλλ' άμυσον τέλους, έρμηνεύεται δηλ. υπό τό φός τής Βασιλείας. Και εις τάς δύο περιπτώσεις ή ιεραποστολή παρουσιάζεται ως έσχατολογικό γεγονός». – Ηλίας Βουλγαράκης, «Από τή θεωρία τής Όρθόδοξης Ίεραποστολής», Διακονία. Αφιέρωμα στη μνήμη Βασιλείου Στογιάννου ( Έπιστημονική Έπετηρίδα Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη, 1988, σ. 352: «Η ιεραποστολή άποτελεί γεγονός τών έσχάτων

3. Βλ. π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις, μτφρ. Δημ. Τσάμη, έκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1976, σ. 9-38.

4. Βλ. Oscar Cullmann, Χριστός και Χρόνος, μτφρ. άρχιμ. Παλ. Κουμάντος, έκδ. «Άρτος Ζωής», Αθήνα, 1980, σ. 184-185. – Άρχιμ. Άναστασίου Γιαννουλάτου, Σκοπός και κίνητρον τής Ίεραποστολής έξ έπόψεως θεολογικής, Αθήνα, 1971, σ. 21. – Άρχιμ. Άναστασίου Γιαννουλάτου, Άδιαφορία γιά τήν Ίεραποστολή σημαίνει άρνησι τής Όρθοδοξίας, έκδ. Γραφείου Έξωτερικής Ίεραποστολής, Άποστολική Διακονία, Αθήνα, 1972, σ. 11. – Πατρώνος, Βιβλικές, σ. 34-61, 50-55. – Ion Bria – Πέτρος Βασιλειάδης, Όρθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία. Εγχειρίδιο ιεραποστολικής, έκδ. Τέριτος, Κατερίνη, 1989, σ. 121-123. – Σάββα Άγουρίδη, Ματθαίος ό Ευαγγελιστής, διδάσκαλος τής άρχικής και τής σημερινής Εκκλησίας, έκδ. «Άρτος Ζωής», Αθήνα, 2000, σ. 301-305. – Χρήστου Κ. Οικονόμου, «Έθνική ή οικουμενική ή άποστολή του Ίη

Στόν ιεραποστολικό κολοφώνα του Ματθαίου (τό προμνημυενθέν χωρίο «πορευθέντες μαθητεύσατε...») αξίζει νά επισημάνουμε τό συναμφοότερον ιεραποστολικῆς καί ἐσχατολογικῆς διάστασης:

Ἐνῶ στό παλαιοδιαθηκικό γλωσσάρι ἡ λέξη «ἔθνη» χρησιμοποιώταν κυρίως γιά νά δηλώσει ὄλους τούς λαούς πλὴν τοῦ Ἰσραὴλ καί σέ ἀντιδιαστολή πρὸς τόν Ἰσραὴλ, ὁ Ματθαῖος προσθέτει τόν προσδιορισμό «πάντα» καί πλάθει μίαν ἐκφραση πού σημαίνει ὄλους τούς λαούς (τοῦ Ἰσραὴλ συμπεριλαμβανομένου) ὡς ἀποδέκτες τῆς πρόσκλησης στή Βασιλεία.<sup>7</sup> Πλὴν τοῦ ὡς ἄνω ἀχροτελευτίου χωρίου, ἄλλες τρεῖς φορές χρησιμοποιεῖ τήν ἐκφραση «πάντα τὰ ἔθνη», ὄλες στό τελευταῖο μέρος τοῦ εὐαγγελίου του, ὅπου ὁ Χριστός διαβεβαιώνει ὅτι, παρ' ὄλο πού οἱ μαθητές Του θά μισηθοῦν «ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν» (24: 9), τό εὐαγγέλιο θά κηρυχθεῖ «πᾶσι τοῖς ἔθνεσι» (24: 14), στή δέ ἐσχατῆ κρίση «συναχθήσεται ἐμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη» (25: 32). Ἀκριβῶς αὐτό πού ὑπογραμμίζει ὁ Ματθαῖος μέ τήν περιεκτικὴ διατύπωση «πάντα τὰ ἔθνη», τό τονίζουν οἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων μέ ἀναλυτικὴ διατύπωση, ὅταν διὰ στόματος Παύλου καταδεικνύουν τήν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ ὡς μήτρα τῆς ιεραποστολῆς πρὸς ἀμφοότερους, Ἰουδαίους καί ἔθνηκούς: «... εἰ παθητός ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ λαῷ καί τοῖς ἔθνεσι» (Πράξ. 26: 23).

Στήν παλαιοδιαθηκική παράδοση (τήν ὅποια προφανῶς λαμβάνει ὑπ' ὄψη του ὁ Ματθαῖος) οἱ ἐσχατες ἡμέρες ἀναμενόταν νά σημαδευτοῦν ἀπό τή μεταστροφή τῶν ἐθνῶν καί τό προσκύνημα τούς στή Σιών. Παρουσιάζοντας αὐτό τό ἐσχατολογικό ὄραμα ὁ Ἡσαΐας εἶχε χρησιμοποιήσει τή διατύπωση «πάντα τὰ ἔθνη» («κιὼλ χαγκώγειμ» στό ἑβραϊκό πρωτότυπο). «Ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐμφανές τό ὄρος κυρίου καί ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐπ' ἄκρων τῶν ὄρεων καί ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν· καί ἤξουσιν ἐπ'

αὐτό πάντα τὰ ἔθνη, καί πορεύσονται ἔθνη πολλά καί ἐροῦσιν. Δεῦτε καί ἀναβῶμεν εἰς τό ὄρος κυρίου καί εἰς τόν οἶκον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ, καί ἀναγγελεῖ ἡμῖν τήν ὁδόν αὐτοῦ, καί πορευσόμεθα ἐν αὐτῇ» (Ο', Ἡσ. 2: 2-3· βλ. καί 66: 18-23). Μόνο πού στήν ὀπτική τοῦ Ματθαίου (καί βεβαίως τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης), τό κέντρο τῆς συνάξεως τῶν ἐθνῶν δέν θά εἶναι τό «ὄρος Κυρίου», ἡ Σιών, ἀλλά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ στή δευτέρη καί ἐνδοξη ἔλευσή του (πρβλ. Ματθ. 25: 31-32: «Ὅταν δέ ἔλθῃ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καί πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καί συναχθήσεται ἐμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη»). Ἡ Ἱεραποστολή, λοιπόν, δέν εἶναι ἀπλῶς προπαγάνδα διάδοσης ἰδεῶν. Εἶναι σημεῖον ἐσχατολογικό, ὑπὸ τήν ἐννοια ὅτι διακονεῖ μέσα στήν Ἱστορία τήν ἐγκαινίαση τοῦ ἐσχατολογικοῦ γεγονότος τῆς συναγωγῆς τῶν ἐθνῶν στή Βασιλεία. Στό διάστημα μεταξύ Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ καί Ἐσχάτων ἔχει νά κάνει μέ τό ἴδιο τό εἶναι τῆς Ἐκκλησίας. Ὅταν ὁ Χριστός ὑποσχόταν (στό ἀχροτελευτίο ἄρθρο τοῦ κατὰ Ματθαῖον) ὅτι μέχρι τό τέλος τῆς Ἱστορίας θά συντροφεύει τούς μαθητές Του («καί ἰδοὺ ἐγὼ μετ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος»), δέν ἔκανε ἀπλῶς μιά δήλωση συμπαράστασης, ἀλλά καταδείκνυε ὅτι σ' αὐτό τό μεσοδιάστημα οἱ μαθητές τοῦ Χριστοῦ δέν μπορεῖ νά ὑπάρξουν μέ ἄλλο τρόπο μέσα στόν κόσμον, παρὰ ὡς πορευόμενοι πρὸς τόν κόσμον. Αὐτό φανερώθηκε μέ ἰδιαίτερη ἐνάργεια στό γεγονός τῆς Πεντηκοστῆς. Ρητά ὁ Πέτρος (ὁ ὅποιος τῇ μέρα ἐκείνῃ μίλησε ἐκ μέρους ὄλων τῶν μαθητῶν) τῇ χαρακτήρισε σημεῖο τῶν ἐσχάτων ἡμερῶν καί ἐπικαλέστηκε πρὸς τοῦτο τόν προφήτη Ἰωήλ, πού εἶχε μιλήσει γιά ἐσχατολογικὴ ἔκχυση τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί γιά σωτηρία ὄλων ὄσων θά δέχονταν τόν Κύριο (Ἰωήλ 3: 1-5, Πράξ. 2: 14-21). Στό θαῦμα τῆς Πεντηκοστῆς, τό ιεραποστολικό ἀνοιγμα τῆς Ἐκκλησίας καί ἡ συναγωγή ἀνθρώπων «ἀπὸ παντός ἔθνους τῶν ὑπὸ τόν οὐρανόν» (Πράξ. 2: 5, 39-41) στό σῶμα τῆς, δέν προβάλλει ὡς κάτι περιφερειακό καί δευτερεῦον, ἀλλά ὡς οὐσιώδης παράμετρος τῆς ἴδιας τῆς συγκρότησης τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς ἐσχατολογικῆς ταυτότητάς τῆς.<sup>8</sup>

ὄχι μόνο μέ τήν ἐννοια τῆς μετοχῆς τῆς στή νέα ἐποχῇ πού ἐγκαινιάστηκε ἀπὸ τό Χριστό, ἀλλά καί μέ τήν ἐννοια τῆς καθοριστικῆς συμμετοχῆς τῆς στόν ἐρχομό τοῦ νέου αἰῶνα». – Konstantin E. Papapetrou, «Kirche und Mission. Zum Missionsverständnis der orthodox-katholischen Kirche», *Kyrios* 6.2 (1966), σ. 107: «Mission ist das Eindringen des Eschaton in die Welt».

7. Bosch, σ. 63-64, 147. Τό οἰκουμενικό ἀνοιγμα τοῦ Ματθαίου εἶναι σπουδαῖο, ἀκόμη καί ἂν ὁ ἴδιος (μέ τὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς) εἶχε πρὸ ὀφθαλμῶν ὄχι τόσο τήν ἐννοια τοῦ σύμπαντος κόσμου, ὅσο τή Ρωμαϊκὴ Οἰκουμένη. Βλ. σχετικὰ Ἀγουριδῆς, *Ματθαῖος*, σ. 224, 305.

8. Βλ. Θανάσης Ν. Παπαθανασίου, «Ἱεραποστολή: Συνέπεια ἢ προϋπόθεση τῆς καθολικότητας τῆς Ἐκκλησίας», *Σύναξη* 76 (2000), σ. 74-76. – Πατρῶνος, *Βιβλικές*, σ. 77-83.



Είναι, μάλιστα, εξαιρετικά ενδιαφέρον τό συμπέρασμα τῆς βιβλικῆς ἔρευνας ὅτι ἡ ἀκροτελευτία ἱεραποστολικῆ ἐντολή τοῦ κατὰ Ματθαῖον «ἀποτελεῖ μεταγενέστερο προῖόν πού ξεπήδησε μέσα ἀπό τήν ἐμπειρία τῆς Ἀναστάσεως καί τῆς Πεντηκοστῆς τῆς ἀρχέγονης χριστιανικῆς κοινότητος».<sup>9</sup>

Τό προσδοκώμενο Τέλος, συνεπῶς, εἶναι ταυτοχρόνως ἡ «ἡμερομηνία λήξης» τῆς πόρευσης πρὸς τὰ ἔθνη, ἀλλά καί ἡ αἰτία καί τό περιεχόμενό της, ἀφοῦ γίνεται ἀκριβῶς γιά νά τά προσκαλέσει νά γίνουν πολῖτες τῆς μέλλουσας, ἐσχατολογικῆς Ἱερουσαλήμ (βλ. Ἀποκ. 21: 24-26). Ἡ πόρευση, λοιπόν, αὐτή ἔχει οὐσιώδη ἐκκλησιολογική σημασία, διότι ἀφορᾷ τή διαδικασία πρὸς πραγμάτωση τῆς προαιώνιας βούλησης τοῦ Θεοῦ, δηλαδή τήν ἀνακεφαλαίωση τῶν πάντων ἐν Χριστῷ (Ἐφεσ. 1: 10, Φίλ. 2: 10-11). Γι' αὐτό καί ὁ Παῦλος φανερώνει ὅτι ὁ εὐαγγελισμός τῶν ἐθνῶν (ἐδῶ, μέ τήν ἐννοια τῶν μὴ Ἰουδαίων), τόν ὁποῖο τόσο ἐνθερμα διακονοῦσε, δέν ἦταν ἀπλῶς ἔκφραση ἐνός δικοῦ του τάχα κοσμοπολιτισμοῦ, ἀλλά –πολύ περισσότερο– ἀποτελοῦσε ἕνα εἶδος μυστικοῦ προκρίματος γιά τή μεταστροφή τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰσραήλ καί, συνεπῶς, γιά τό φτάσιμο τῆς Ἱστορίας στό Τέλος: «Οὐ γάρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τό μυστήριον τοῦτο, [...] ὅτι πόρωσις ἀπό μέρους τῷ Ἰσραήλ γέγονεν ἄχρις οὗ τό πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καί οὕτω πᾶς Ἰσραήλ σωθήσεται» (Ρωμ. 11: 25-26· βλ. γενικά κεφ. 9-11).

Ὁ Cullmann ἔχει παρατηρήσει<sup>10</sup> ὅτι αὐτές οἱ ἐπισημάνσεις τοῦ Παύλου μοιάζει νά ὑπομνηματίζουν τίς διαβεβαιώσεις τοῦ Χριστοῦ ὅτι ἡ Ἱεραποστολή ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς ἔλευσης τῶν Ἐσχάτων: «*κηρυχθήσεται τοῦτο τό εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένη ἐἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, καί τότε ἔξει τό τέλος*» (Ματθ. 24: 14· βλ. καί Μάρκ. 13: 10). Ἐδῶ ἔχουμε νά κάνουμε μέ ἕνα λεπτότατο σημεῖο (στό ὁποῖο ὁ δυτικός Χριστιανισμός –ὅπως θά δοῦμε ἀναλυτικότερα σέ ἄλλο σημεῖο– δέν μπόρεσε πάντα νά κρατήσῃ τήν ὀφειλόμενη ἰσορροπία). Ὅπως σ' ὅλο τό θεῖο ἔργο, ἔτσι καί στήν ἔλευση τῆς Βασιλείας, ὁ Θεός ἀξιῶνει τή συ-

9. Bria – Βασιλειάδης, σ. 121.

10. O. Cullmann, «Eschatology and Missions in the New Testament», *The Background of the New Testament and its Eschatology. In Honour of Charles Harold Dodd*, W.D. Davies – D. Daube, eds., Cambridge U.P., 1956, σ. 417-418.

νέργεια τοῦ ἀνθρώπου. Τό δείπνο τῆς Βασιλείας δέν θά πραγματωθεῖ δίχως νά ἐπιδοθεῖ ἡ πρόσκληση σέ ὅλους, ἀφοῦ ὁ Θεός «πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καί εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν» (Α' Τιμ. 2: 4), κανένας ὅμως δέν μπορεῖ νά προεξοφλήσῃ τούς τρόπους ἐπίδοσης, τή μακροθυμία τοῦ ὑπομονετικοῦ οἰκοδεσπότη (πρβλ. τήν παραβολή τοῦ δείπνου, Λουκ. 14: 16-24) καί τό χρόνο ὀλοκλήρωσης τῆς διαδικασίας. Ἡ ἔλευση, δηλαδή, τῆς Βασιλείας δέν ἐκβιάζεται ἀπό ὅσους φρονοῦν κατά ἕναν ἀνθρωπομονιστικό τρόπο ὅτι στή δική τους ἐποχή κλείνει ἡ Ἱστορία ἢ ἐπῆλθε τό πλήρωμα τοῦ χρόνου. Τό ἐρώτημα (μᾶλλον ὁ πειρασμός) τοῦ προσδιορισμοῦ ἢ τῆς ἐπίσπευσης τοῦ Τέλους ἐπανερχεται μέν ἀδιάκοπα στήν Ἱστορία, ἢ ἀπάντηση ὅμως ἔχει ἤδη δοθεῖ ἀπό τόν Χριστό λίγο πρῖν τήν Ἀνάληψή του. Ἀπέτρεψε τούς μαθητές Του ἀπό τέτοιους ὑπολογισμούς, μέ αὐτό ὅμως καθόλου δέν τούς ὠθησε σέ ἀδρανῆ ἀναμονή τῆς Βασιλείας. «*Οὐχ ὑμῶν ἐστι γινῶναι χρόνους ἢ καιρούς οὓς ὁ πατήρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, ἀλλά λήψετε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καί ἐσεσθέ μοι μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλήμ καί ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καί Σαμαρείᾳ καί ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*» (Πράξ. 1: 8). Ἡ ἱστορική δράση δέν εἶναι παρά ἐκδήλωση τῆς ἀδιάκοπης ἐτοιμότητος στήν ὁποία καλοῦνται οἱ Χριστιανοί, γνωρίζοντας ὅτι «*ἡ ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί οὕτως ἔρχεται*» (Α' Θεσ. 5: 2· πρβλ. Ματθ. 24: 42-44).<sup>11</sup>

Ὅταν ἔρθῃ ἡ Ἡμέρα τοῦ Κυρίου, ἡ Ἱεραποστολή θά καταπαύσει· ἡ πόρευση πρὸς τὰ διεσκορπισμένα ἔθνη δέν θά ἔχει πλέον λόγο ὑπαρξης, ἀφοῦ Βασιλεία θά εἶναι ἡ τελική πραγμάτωση τῆς συναγωγῆς τους. Ἄν, ὅμως, στή Βασιλεία ἡ Ἱεραποστολή εἶναι ἀδύνατο νά συνεχίσει, μέσα στήν Ἱστορία εἶναι ἀδύνατο νά σταματήσῃ. Ἀφοῦ ἡ Ἱεραποστολή εἶναι ὁ εὐαγγελισμός ὅτι ἡ Ἱστορία νοηματοδοτεῖται ἀπό τὰ Ἐσχατα, «*ἡ ἱστορία*» –εἶχε ἐπισημάνει τολμηρᾶ ὁ Φλωρόφσκυ– «*θεολογικῶς δικαιολογεῖται ἀκριβῶς ἀπό αὐτό τό ἱεραποστολικό ἐνδιαφέρον τῆς Ἐκκλησίας [...]* Ἡ ἱστορία συνεχίζεται γιατί τό σῶμα (σ.σ. τῆς Ἐκκλησίας) δέν ἔχει ἀκόμα ὀλοκληρω-

11. Γιά τή σχέση Ἱεραποστολῆς καί ἐπίσπευσης τῆς Βασιλείας, βλ. Παναγόπουλος, σ. 20-21. – Γεώργιος Π. Πατρῶνος, «Ἱεραποστολή καί λειτουργικῆ ἐσχατολογία», «Πορευθέντες...». Χαιρστήριος Τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀθανασίου Ἀναστασίου (Γιαννουλάτου), ἐκδ. Ἄρμος, Ἀθήνα, 1997, σ. 15-16. – Βουλγαράκης, Ἀπό τή θεωρία, σ. 352. – Cullmann, *Eschatology*, σ. 414-415, 420-421.

θεϊ». <sup>12</sup> Ἡ κορυφαία στιγμή τῆς Ἐκκλησίας, ἡ θεία Εὐχαριστία, ἡ ὁποία εἶναι εἰκόνα τῶν Ἑσχάτων, <sup>13</sup> φανερώνει μὲν ὅτι στή Βασιλεία θά καταπαύσει ἡ Ἱεραποστολή (π.χ. ἡ Ἀναφορά γίνεται ἀφοῦ περατωθοῦν τὰ Ἀναγνώσματα καί τό Κήρυγμα), ὡστόσο τό ἴδιο τό γεγονός ὅτι ἡ Εὐχαριστία τελεῖται *in statu viae*, μέσα στήν ἱστορική ὁδουση, ἀποτελεῖ ἱεραποστολικό γεγονός. Ἀξίζει νά προσέξουμε τήν ἐπισήμανση τοῦ Παύλου πρὸς τοὺς Κορινθίους: «ὁσάκις [...] ἂν ἐσθίητε τόν ἄρτον τοῦτον καί τό ποτήριον τοῦτο πίνητε, τόν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ» (Α' Κορ. 11: 26). Προφανῶς δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι τό ρῆμα «καταγγέλλειν» ὁ Παῦλος τό χρησιμοποιεῖ στίς ἐπιστολές του ὅποτε κάνει λόγο γιά τήν κήρυξη καί τή διάδοση τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος. <sup>14</sup> Ἡ βιβλική ἔρευνα μᾶς πληροφορεῖ ὅτι στήν Κόρινθο ὁ ἀπόστολος συνάντησε ἕναν ὑπερεσχατολογισμό πού παραθεωροῦσε τήν Ἱστορία καί πού, κατά κάποιον τρόπο, ἀντιλαμβάνονταν τήν Εὐχαριστία ὡς μαγικό ἄλμα στήν κοινωνία μέ τόν Χριστό. Ὁ Παῦλος ἀπάντησε στήν τάση αὐτή, ὄχι ἀρνούμενος τήν ἐσχατολογία, ἀλλά φέρνοντας νόημα ἀπ' αὐτήν στήν Ἱστορία. Συνέδεσε, λοιπόν, «τήν Εὐχαριστία μέ τήν ἱεραποστολή, τό μυστήριον τῆς κοινότητος μέ τήν ἔξοδο τῆς κοινότητος στόν κόσμον. Ὁ σκοπός αὐτῆς τῆς ἐξόδου εἶναι ἡ διακήρυξη τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ». <sup>15</sup> Καίρια σημασία ἔχει, στό προκειμένο, τό γεγονός ὅτι αὐτή ἡ φράση τοῦ Παύλου

12. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, «Ἡ Πατερική ἐποχή καί ἡ Ἑσχατολογία. Μία εἰσαγωγή», (τοῦ ἴδιου) *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Π. Πάλλη, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1979, σ. 76-77.

13. Βλ. Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννου, «Εὐχαριστία καί Βασιλεία τοῦ Θεοῦ», *Σύναξη* 49 (1994), σ. 7-18· 51 (1994), σ. 83-101· 52 (1994), σ. 81-97.

14. Ρωμ. 1: 8 («ἡ πίστις ἡμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ»), Α' Κορ. 2: 1 («καταγγέλλον ἡμῖν τό μαρτύριον τοῦ Θεοῦ»), 9: 14 («τοῖς τό εὐαγγέλιον καταγγέλλουσι»), Φίλ. 1: 16-18 («τόν Χριστόν καταγγέλλουσιν»), Κολ. 1: 28 («Χριστός... ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν»). Βλ. ὁμοίως Πράξ. 4: 2, 13: 5· 38, 15: 36, 16: 17· 21, 17: 3· 13· 23, 26: 23. Πρβλ. λ. «καταγγέλλω»: G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag von Kohlhammer, Stuttgart 1933, I, σ. 68-71.

15. Δημήτριος Κ. Πασόκος, *Εὐχαριστία καί Ἱεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις τῆς Παύλειας θεολογίας*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα, 1997, σ. 253. Βλ. καί Σάββας Χρ. Ἀγουρίδης, *Ἀποστόλου Παύλου Πρώτη πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1982, σ. 191. Μέ ὅσα προεκθέσαμε καθίσταται, ἐλπίζουμε, σαφές πόσο ἐσφαλμένη εἶναι ἡ ἀποψη ὀρισμένων ἐρευνητῶν ὅτι ἡ ἱεραποστολική ὁρμή δέν ἦταν ἐξ ἀρχῆς στοιχεῖο τῆς πρώτης Ἐκκλησίας, ἀλλά ἀνέ-

ἔχει ἐνσωματωθεῖ σέ εὐχαριστιακές Ἀναφορές, καί μάλιστα συμπληρωμένη, ὥστε νά ἐκφράζει ἐναργέστερα τήν ἐκκλησιαστική συνείδηση. Ἔτσι, π.χ. στήν Ἀναφορά τῆς θείας Λειτουργίας Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου, ἡ τέλεση τῆς Εὐχαριστίας ἀποτελεῖ ὄχι μόνο «καταγγελία» τοῦ Σταυροῦ, ἀλλά καί ὁμολογία τῆς Ἀνάστασης: «Ὅσάκις γάρ ἂν ἐσθίητε τόν ἄρτον τοῦτον καί τό ποτήριον τοῦτο πίνητε, τόν θάνατον τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καταγγέλλετε, καί τήν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖται ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ». <sup>16</sup>

Καθίσταται, ἐλπίζουμε, σαφές ὅτι, χαρακτηρίζοντας τήν ἐν τῇ ἱστορία τέλεση τῆς Εὐχαριστίας ὡς ἱεραποστολικό γεγονός, δέν ἐννοοῦμε τίς στρεβλώσεις πού συχνά ἐπιχειροῦνται στό ὄνομα τῆς Ἱεραποστολῆς (ὅπως π.χ. ἡ μετάλλαξη τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης σέ ἐπιδεικτικό θέαμα ἢ προπαγανδιστικό βῆμα), ἀλλά τό γεγονός ὅτι ἡ ἴδια ἡ τέλεση τῆς Εὐχαριστίας φανερώνει, ὑλοποιεῖ καί ὑπαγορεύει μιάν ὁλόκληρη στάση ζωῆς ὑπέρ τῆς ζωῆς τοῦ σύμπαντος κόσμου καί ὑπέρ τῆς μεταμόρφωσής του σέ ὑλικό τῆς Βασιλείας. Ὅποτε, δηλαδή, τελεῖται ἡ Εὐχαριστία μέ τήν ἐπίγνωση ὅτι ἀποτελεῖ εἰκόνα τοῦ μέλλοντος Τέρματος, κι ὄχι τό ἴδιο τό Τέριμα, οὐσιαστικά ὁμολογεῖται ὅτι ἀκόμη ἀπομένει δρόμος νά διανυθεῖ «ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ» ἐνδόξως ὁ Κύριος· φανερόνεται ὅτι ἐσχατος σκοπός τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ τελική ἀνακαίνιση σύμπασας τῆς κτίσης κι ὄχι ἡ διοργάνωση περιοδικῶν πνευματιστικῶν ἀποδράσεων ἀπό τή βέβηλη ἱστορία. Ἄν ἴσχυε τό δεύτερο, θά μπορούσαμε κάλλιστα νά μιλάμε γιά κάποια μυστηριακή θρησκεία, ὄχι ὁμως γιά Ἐκκλησία.

Ἡ ἴδια ἡ δομή τῆς θείας Λειτουργίας ἐπιβεβαιώνει τόν ἐσχατολογικό χαρακτήρα τῆς Ἱεραποστολῆς. Κατά τήν ἐρμηνεία τοῦ ἁγίου Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητῆ, ἡ ἀνάγνωση τοῦ εὐαγγελίου δέν ἀναπαριστᾷ τήν διδασκτική δράση τοῦ Χριστοῦ, οὔτε καί παραπέ-

κνυ: μόνον ὅταν ἡ ἐλπίδα ἐπιχειμένης Ἐλευσης τῆς Βασιλείας διαψεύστηκε. Μιά τέτοια εἰκόνα δέν ἀνταποκρίνεται οὔτε στά ἐσχατολογικά οὔτε στά ἱεραποστολικά θεμέλια τῆς Καινῆς Διαθήκης, καί μόνο ὡς παρέκλιση (ὅπως, π.χ., στήν περίπτωση τοῦ κορινθιακοῦ ὑπερεσχατολογισμοῦ) ἀληθεύει. Βλ. σχετικά Cullmann, *Eschatology*, σ. 409, καί Πατρώνος, *Ἱεραποστολή*, σ. 14.

16. Anton Hänggi – Irmgard Pahl, *Prax Eucharistica. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Editions Universitaires, Friburg 1968, σ. 248. Πρβλ. καί 112, 120 (ἀναφορά ἁγίου Μάρκου).

μπει σ' ένα γενικό ιεραποστολικό χρέος. Παραπέμπει στην Ίεραποστολή συγκεκριμένα όπως την όρισαμε παραπάνω: ως σημείον τῆς Βασιλείας. Ἡ ἀνάγνωση τοῦ εὐαγγελίου –λέει– ὑποδηλώνει «τὴν τοῦ κόσμου τούτου συντέλειαν»· εἶναι «σημεῖον», «εἰκὼν» καὶ «τύπος» τῆς παγκόσμιας ιεραποστολικῆς ὁλοκλήρωσης, ἡ ὁποία θὰ σηματοδοτήσει τὴ Δευτέρα Παρουσία.<sup>17</sup> «Ἡ ἀνάγνωση τοῦ εὐαγγελίου», ἔγραφε ὁ π. Δημήτριος Στανιλοάε σχολιάζοντας αὐτὸ τὸ κείμενο, «[...] εἶναι τὸ πρῶτο σημεῖο πού παίρνει μέσα στὴ θεώρηση τοῦ ἁγίου Μαξίμου σημασία ἐσχατολογικὴ, ἐπειδὴ γίνεται ἡ βᾶσις μᾶς ἐσχατολογικῆς ἐξήγησης τῆς λειτουργίας καὶ μᾶς ἐσχατολογικῆς κατανόησης τοῦ κόσμου μέσα στὸ φῶς τῆς λειτουργίας πού εἶναι τὸ φῶς τοῦ Χριστιανισμοῦ».<sup>18</sup> Οὐσιαστικά, δηλαδή, ἡ Ίεραποστολή ὄχι μόνο δὲν τελεῖ σὲ ἀντιδικία πρὸς τὴν Εὐχαριστία, ἀλλὰ εἶναι ἀδύνατο νὰ κατανοηθεῖ δίχως προσανατολισμὸ εὐχαριστιακὸ. Ἀφοῦ ἡ Ἐκκλησία εἶναι τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀφοῦ αὐτὸς εἶναι πλέον ἀδύνατο νὰ νοηθεῖ χωρὶς αὐτό, ἡ ἐκκλησιαστικὴ Ίεραποστολή συνεχίζει τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος ἦρθε ὡς «ὁ πρῶτος ιεραπόστολος»,<sup>19</sup> «ἵνα [...] τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν» (Ἰω. 11: 52). Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι αὐτὸ τὸ ιεραποστολικὸ αἶτημα τὸ βρῖσκουμε ἐνσωματωμένο στὸ ἀρχαῖο κείμενο τῆς «Διδαχῆς τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων» (1ος αἰ. μᾶλλον), τὸ ὁποῖο θεωρεῖται πρῶτη Ἀναφορά: «Ὡσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθέν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν».<sup>20</sup> Τὸ ἀξιοπρόσεκτο στὸ κείμενο αὐτὸ (τὸ ὁποῖο, μὲ τὴ σειρά του, ἐνσωματώθηκε σὲ μεταγενέστερες Ἀ-

17. Μαξίμου, *Μυσταγωγία*, PG 91, 692D – 693B.

18. *Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὑμολογητοῦ* (εἰσαγ. – σχ. π. Δ. Στανιλοάε, μτφρ. Ἰγν. Σααλιῆς), ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα, 1973, σ. 194-195.

19. Διατύπωση τοῦ Ἡλία Βουλγαράκη (Ίεραποστολή. Δρόμοι καὶ δομῆς, ἐκδ. Ἄρμος, Ἀθήνα, 1989, σ. 33) γὰρ τὸ Θεὸ ὡς ὑποκείμενο τῆς Ίεραποστολῆς.

20. Διδαχὴ 9, 4. Βλ. *Le Doctrine des Douze Apôtres – Didaché* (ed. W. Rordorf – A. Tuillier), SC 248 (1978), σ. 176. Γὰρ τὸν εὐχαριστιακὸ χαρακτήρα τοῦ ἀποσπάσματος, βλ. W. Rordorf, «Les prières eucharistiques de la Didaché», *Eucharisties d' Orient et d' Occident*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, σ. 65-82 – Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity* (Introduction of the New Testament, 2), Fortress Press, Philadelphia, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983<sup>2</sup>, σ. 159.

ναφορές<sup>21</sup>) εἶναι ὅτι ἡ Ίεραποστολή (ἡ πόρευση πρὸς τοὺς διεσκορπισμένους καὶ ἡ πρόσκλησή τους σὲ σύναξη) ἀπολήγει μὲν στὴν Εὐχαριστία (τὴ σύναξη τῶν διεσκορπισμένων), ταυτόχρονα ὁμως παραμένει ζητούμενο, ἀφοῦ ἡ τελικὴ καὶ πλήρης σύναξη ἀκόμη ἀναμένεται.

## Σ Ο

Μέ ὅλα αὐτὰ μπορεῖ, νομίζω, νὰ καταστεῖ σαφές ὅτι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβανόμαστε τὴν Ίεραποστολή φανερῶνει πῶς κατανοοῦμε τὰ δύο θεμελιώδη μεγέθη, τὴν Ἐσχατολογία ἀφ' ἑνός καὶ τὴν Ἱστορία ἀφ' ἑτέρου, καί, συνακόλουθα, πῶς τοποθετούμαστε ἀπέναντι στὸ πρόβλημα τοῦ Ὑπερεσχατολογισμοῦ (πού ἀκυρώνει τὴν Ἱστορία) ἀφ' ἑνός καὶ τοῦ Ὑπεριστορισμοῦ (πού παραθεωρεῖ ἡ ἱστορικοποιεῖ τὰ Ἐσχάτα) ἀφ' ἑτέρου. Γιά νὰ φωτίσουμε, λοιπόν, περισσότερο τὴ διάσταση αὐτή, χρειάζεται νὰ σκύψουμε συγκεκριμένα πάνω στους τρόπους κατανόησης αὐτῶν τῶν μεγεθῶν καὶ νὰ μὴν ἐγκλωβιστοῦμε στὴ θεολογικὴ ἀφέλεια ἡ ὁποία φρεναπατᾶται ὅτι καὶ μόνη ἡ ἐπίκληση τοῦ ὄρου «Ἐσχατολογία» ἀρκεῖ γὰρ νὰ ἀποκτήσει ὄντως ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ ἡ θεολογία μας. Ἡ καθαρὴ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ὄροι καὶ ἐννοιες ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ θεολογικὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο τίθενται γὰρ νὰ λειτουργήσουν. Ὅπως ὑπάρχουν πολλές «Θεολογίες», ἔτσι ὑπάρχουν καὶ πολλές «Ἐσχατολογίες» καὶ πολλές «Ίεραποστολές». Ἐτσι, λοιπόν, μὲ πολὺ ἀδρές γραμμές (ὅσο μᾶς ἐπιτρέπει ἡ στενότητα χώρου) θὰ μπορούσαμε νὰ σκιαγραφήσουμε μερικὲς ἀπὸ τίς δεσπόζουσες ἀπόψεις ὡς ἑξῆς:

α. Ἄν ἡ Βασιλεία θεωρηθεῖ ὡς ἐνδοϊστορικὴ πραγματικότητα, δηλαδή ὡς ἡ ἀνώτατη φάση ἐξέλιξης τῆς Ἱστορίας (ἡ ὁποία φάση εἴτε δὲν θὰ παρελθεῖ ποτέ, εἴτε θὰ ἀκολουθηθεῖ ἀπὸ τὴ συντέλεια), τότε ἡ Ίεραποστολή ὠδεῖται νὰ ὑποκύψει στὸν πειρασμὸ τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ καὶ νὰ κατανοήσῃ τὸν ἑαυτὸ της ὡς μοχλὸ ἐπιβολῆς καὶ κραταίωσης αὐτοῦ τοῦ ἐνδοϊστορικοῦ τέρματος. Οἱ διάφορες «Χριστιανικὲς Ἀυτοκρατορίες» τῶν μέσων χρόνων ἐ-

21. Βλ. Hänggi – Pahl, σ. 126 (αἰγυπτιακὴ Ἀναφορά), 130 (εὐχολόγιον Σαραπίωνος), 138 (αἰθιοπικὴ Ἀναφορά).

μπνέονταν συνήθως από τέτοια ιδεολογία («κρατική έσχατολογία», κατά τόν Podskalsky<sup>22</sup>), εκλαμβάνοντας τόν έαυτό τους ως τήν επί γής Βασιλεία και θεωρώντας άποστολή τους τήν καθυπόταξη ή/και ένσωμάτωση τών άλλων λαών. Σ' αυτό τό πλαίσιο αναμενόταν συχνά νά λειτουργήσει ή προσωνομία του άυτοκράτορα ως «ισαποστόλου» ή και «δεκάτου τρίτου άποστόλου».<sup>23</sup> Έντελώς ένδεικτικά και έπιγραμματικά, λοιπόν, σημειώνουμε τέτοιες περιπτώσεις: Τή ρωμαϊκή ιδεολογία ότι ή Ρώμη ήταν «αίωνια πόλη» και τό έσχατο στάδιο της Ιστορίας τήν άποδέχτηκε τό Βυζάντιο και στή συνέχεια τή διεκδίκησε κάθε άυτοκρατορία που κατανοούσε τόν έαυτό της ως τήν τελική έκφανση της ρωμαϊκής αιωνιότητας (Μοσχοβίτικη, Φραγκική, Γερμανική κ.λπ.). Ζιφοφόρα ιεραποστολή άσκησε ό Καρλομάγνος στους Σάξονες (8ο αί.), οί Γερμανοί μοναχοί-ιππότες στους λαούς της Βαλτικής (11ο αί.), οί Σταυροφόροι που όραματιζόνταν κάθαρση τών Άγίων Τόπων για τήν τελική άναμέτρηση εκεί μέ τόν Άντίχριστο, διάφορα λαϊκά ζηλωτικά κινήματα στην Εύρώπη (11ο-12ο αί.), οί Ισπανοί στον Νέο Κόσμο κ.ά.<sup>24</sup> Όμογάλακτη ήταν και ή πεποίθηση περί του «τελευταίου άυτοκράτορα», ό όποιος δέν θά μπορούσε νά πεθάνει και νά χαθεί στον ρου της Ιστορίας, αλλά θά δρούσε στο τελικό στάδιο της και θά έτοιμάζε τόν κόσμο για τή Δευτέρα Παρουσία: στή Γαλλία άνθοδυσαν οί πόθοι για έμφάνιση ενός δεύτερου Καρλομάγνου (14ο-16ο αιώνα), στή Γερμανία για άνάσταση του Φρειδερίκου Βαρβαρόσα (μετά τό χαμό του στην Γ' Σταυροφορία, τό 1190), ό όποιος θά έλευθέρωνε τόν γερμανικό νέο Ισραήλ από τήν περιβάλλουσα λατινική διαφθορά κ.λπ.<sup>25</sup> Έξυπακούεται, βεβαίως, ότι ούδέποτε έλειψαν από τό πολύμορφο διάβα της Ιστορίας τά πρόσω-

22. Gerhard Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie*, Münchener Universitätsschriften, Reihe der Philosophischen Fakultät, 9, München 1972.

23. Eugen Ewig, «Das Bild Constantins des Grossen in der Ersten Jahrhunderten des Abendländischen Mittelalters»: *Das Byzantinische Herrscherbild* (hrsg. Herbert Hunger), Wissenschaftliche Buchergesellschaft, Darmstadt 1975, σ. 136-137.

24. Jürgen Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, SCM Press, London 1996, σ. 159-178. – Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford UP, New York 1970<sup>2</sup>, σ. 71-74, 106-118, 124.

25. Cohn, σ. 75, 119-126.

πα και τά ρεύματα που, από διάφορες όπτικές, έβλεπαν κριτικά αυτή τήν κυρίαρχη ιδεολογία.<sup>26</sup>

β. Άν –στον αντίποδα του προηγούμενου μοντέλου– ή Βασιλεία θεωρηθεί άπολύτως μεταϊστορικό μέγεθος, τό όποιο οί πιστοί άπλώς άναμένουν παθητικά, τότε δέν έχει κανένα νόημα ή Ίεραποστολή, όπως και καμία ανθρώπινη ιστορική δράση. Σέ τέτοιες θέσεις άπολήγει, π.χ., ή άγουστίνεια θέση περί άκαταμάχητης θείας χάριτος και τό προτεσταντικό δόγμα του άπόλυτου προορισμού. Έχει προσφυώς λεχθεί ότι για τόν κύριο κορμό της προτεσταντικής όρθοδοξίας του 17ου αί., τό κέντρο βάρους δέν βρισκόταν στο όραμα της σωτηρίας όλων, αλλά στην άνάγκη καταδίκης τών περισσοτέρων.<sup>27</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι και τό 18ο αί. οί Βρετανοί υπερχαλβινιστές άμφέβαλλαν για όποιαδήποτε δυνατότητα συμμετοχής του ανθρώπινου παράγοντα στή διαδικασία πρόσκλησης στην πίστη, αυτό δέ που μπόρεσαν νά δεχτούν οί μετριοπαθείς καλβινιστές ήταν ή δράση της θείας παντοδυναμίας μέσω του ανθρώπου ως όργάνου, όχι πάντως ως συνεργού.<sup>28</sup> Παρόμοια, ή «διαλεκτική έσχατολογία» του πρώιμου Karl Barth, ρίχνοντας έμφαση στην ένταση όχι μεταξύ παρόντος και μέλλοντος, αλλά μεταξύ χρόνου και άπολύτως υπερβατικής αιωνιότητας, εκδέχεται τήν ανθρώπινη συνέργεια ως έντελώς άσύμβατη προς τήν έλευση της Βασιλείας. Η έσχατολογία αυτή έπηρέασε μελετητές της Ίεραποστολής, όπως οί Paul Schütz, Hans Schäfer, Hendrik Kraemer, και ό πρώιμος Karl Hartenstein.<sup>29</sup>

γ. Άν θεωρηθεί ότι ή Βασιλεία δέν είναι άληθώς μελλοντικό γεγονός αλλά ό προσωπικός φωτισμός κάθε πιστού, τότε ό Χριστιανισμός έσωτερικοποιείται, αφίσταται της Ιστορίας και της κοινωνίας και κατανοείται ως ιδιωτική αποκάλυψη. Η Ίεραποστολή, συνακόλουθα, νοείται άπλως ως ύποβοήθηση τών ατόμων για

26. Θανάσης Ν. Παπαθανασίου, «Άυτοκρατορία και έρημος. Η ιστορία και οι άντινομίες της στή σκέψη του π. Γ. Φλωρόφσκυ», *Σύναξη* 64 (1997), σ. 27-52. – Δημήτριος Μόσχος, «Χριστιανική έσχατολογία και πολιτική κριτική της βυζαντινής κρατικής ιδεολογίας», *Εκκλησιαστικός Κήρυκας* 7 (1995), σ. 281-291.

27. Bosch, σ. 504.

28. Brian Stanley, *The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Apollon, Leicester 1992<sup>2</sup>, σ. 59.

29. Moltmann, σ. 13-15. – Bosch, σ. 502.

αυτογνωσία και πνευματική προκοπή. Η τάση αυτή ανέκαθεν υποβόσκει πολυειδώς στην εκκλησιαστική ζωή, στους χρόνους μας όμως σχετίζεται ιδιαιτέρως με την «υπαρξιακή έσχατολογία» του Rudolf Bultmann και εφαρμόστηκε στο πεδίο της ιεραποστολικής από τον Walter Holsten.<sup>30</sup> Τέτοιες θέσεις διατυπώνουν συχνά και Όρθόδοξοι θιασώτες ενός έσωτερικευμένου Χριστιανισμού κι ενός ανιστορικού υπαρξισμού. Καίριας σημασίας στο σημείο αυτό είναι η όξυτατη κριτική του Φλωρόφσκυ, ο οποίος υποστήριξε ότι όποτε ο θεολογικός υπαρξισμός διατείνεται πώς είναι έσχατολογική διδασκαλία, προβαίνει σε «καθαρή κακοποίηση των όρων».<sup>31</sup>

δ. Αν η Βασιλεία δεν γίνεται δεκτή ως πραγματικό μελλοντικό γεγονός, αλλά θεωρείται ότι με την πρώτη Έλευση του Χριστού ήδη πραγματοποιήθηκε με τρόπο μυστικό, τότε η Ίεραποστολή συνίσταται στη δραστηριοποίηση του ανθρώπου μέσα στην Ίστορία, ώστε να καταστήσει φανερή τη Βασιλεία. Σε τέτοια όμως περίπτωση έχουμε μέν έργοια γιά την κυριαρχία της δικαιοσύνης στην κοινωνία, όχι όμως προσδοκία γιά κυριολεκτική νίκη κατά του θανάτου. Η τάση αυτή εκπροσωπείται από τον Paul Althaus (ως «πραγματοποιούμενη έσχατολογία») και τον C.H. Dodd (ως «πραγματοποιηθείσα έσχατολογία»). Ένέπνευσε ιεραποστολικά τον Gerhard Rozenkranz.<sup>32</sup>

ε. Ότι ζούμε ανάμεσα στην πρώτη και τη δεύτερη Έλευση του Χριστού, σημαίνει ότι η Βασιλεία είναι έξ ίσου παρούσα και μελλοντική, υπό την έννοια ότι η άποφασιστική μάχη έχει ήδη κερδηθεί με τό ιστορικό έργο του Χριστού, απομένει όμως η τελική επικύρωση. Τό μεσοδιάστημα είναι ο καιρός της Ίεραποστολής, η οποία έμπνέεται από τό προσδοκώμενο Τέλος και δρᾶ ιστορικά, τόσο ως προετοιμασία γιά τό μελλούμενο Τέλος, όσο και ως άγώνας στο παρόν κατά του κακού πού κυριαρχεί στην Ίστορία ως σφετεριστής του κόσμου. Αυτή η έσχατολογία βασίζεται στην «Ίστορία της σωτηρίας» του Oscar Cullmann και αξιοποιήθηκε ιεραποστολικά από τον Walter Freytag, τον Jose Miguez Bonino και τον ύστερο Karl Hartenstein. Έχουν γίνει μεγάλες

30. Moltmann, σ. 19-22. – Bosch, σ. 141, 502-503.

31. Φλωρόφσκυ, *Πατερική εποχή*, σ. 279-280.

32. Moltmann, σ. 15-19. – Bosch, σ. 141-142, 503.

συζητήσεις κατά πόσο αυτή η ενδιαφέρουσα θεώρηση μπορεί να έκτραπεί είτε σε συλλήβδην ιεροποίηση της Ίστορίας, είτε σε υποτίμησή της χάριν του Τέματος.<sup>33</sup>

στ. Στην παραπάνω άδρομερή σκιαγράφηση μπορεί κανείς να διαγνώσει την έναγώνια αναζήτηση ικανοποιητικής απάντησης σε βασανιστικά ανθρώπινα έρωτήματα, βάσει, βεβαίως, των θεολογικών και εκκλησιολογικών προϋποθέσεων κάθε έρευνητή. Έν πάση περιπτώσει, η Όρθόδοξη θεολογία καλείται να διαλεχθεί με τά σύγχρονα ρεύματα θεολογικού στοχασμού και να προσφέρει τά κριτήριά της. Ός Όρθόδοξη κατανόηση θά τολμούσαμε να σκιαγραφήσουμε τά έξης (σε σχέση, βεβαίως, και προς όσα σημειώσαμε στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης μας): Η Βασιλεία είναι μέγεθος μεταϊστορικό μέν, πού έχει όμως ήδη αρχίσει να φωτίζει τό παρόν. «Η Βασιλεία έχει ήδη εγκαθιδρυθεί, αλλά δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί», έπισήμανε ο Φλωρόφσκυ, προτείνοντας τον όρο «έγκαινιασθείσα έσχατολογία».<sup>34</sup> Έτσι, η Ίεραποστολή συνιστά δημιουργική ιστορική δράση. Έμπνέεται από τό δράμα των Έσχάτων, αλλά δεν εκβιάζει την πορεία της Ίστορίας και δεν ταυτίζει τη Βασιλεία με καμία ένδοϊστορική φάση. Έκδέχεται την Ίστορία ως πορεία άνοιχτή και άπρόσμενη στο μέλλον, κι έτσι συ-

33. Cullmann, *Χριστός*, σ. 22-35, 160-161. – Bosch, σ. 142, 504-507. Χαρακτηριστικά, ο Jürgen Moltmann υποστήριξε ότι αν τό Τέλος τοποθετείται στο μέλλον, τότε υποτάσσεται στο χρόνο. Τό πραγματικά Έσχατο είναι ο έρχομός του Χριστού, ο οποίος δεν γίνεται άπλως μέσα στο χρόνο, αλλά μεταμορφώνει τό χρόνο και συνακόλουθα την ανθρώπινη ζωή. Σύμφωνα με τη «θεολογία της έλπίδας» του, η Ίεραποστολή καλείται να άφυπνίσει την ανθρώπινη έλπίδα, να συμμετάσχει στην άπελευθερωτική άποστολή του Χριστού και να αλλάξει την κοινωνία. Βλ. Moltmann, σ. 6, 12-13, 22, 26. – David J. Hesselgrave – Edward Rommen, *Contextualization. Meanings, Methods, and Models*, Apollos, Leicester UK 1989, σ. 43, 45.

34. Φλωρόφσκυ, *Άγία Γραφή*, σ. 37: «Είναι ακόμη πρόωρον να όμλώμεν περί «πραγματοποιηθείσας έσχατολογίας», άπλως και μόνον διότι τό Έσχατον δεν έχει ακόμη πραγματοποιηθεί. Η ιερά Ίστορία δεν έχει ακόμη κλεισθεί. Ίσως θά ήταν προτιμότερα η φράσις «έγκαινιασμένη έσχατολογία», πού άποδίδει έπακριβώς την βιβλικήν διάγνωση. Τό κρίσιμον σημείον της άποκαλύψεως άνήκει ήδη εις τό παρελθόν. «Τό Έσχατον» (ή «νέον») είχαν ήδη εισέλθει εις την Ίστορίαν, μολονόντι δεν είχε ακόμη έπιτευχθεί τό τελικόν στάδιον. Δέν ζώμεν πλέον μόνον εις τόν κόσμον των σημείων, αλλά και εις τόν κόσμον της πραγματικότητας, κάτω όμως από τό σημείον του Σταυρού. Η Βασιλεία έχει ήδη εγκαθιδρυθεί, αλλά δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί... Η ιερά Ίστορία της άπολυτρώσεως συνεχίζεται. Είναι τώρα η Ίστορία της Εκκλησίας, δηλαδή του Σώματος του Χριστού».

νεχίζει τή Σάρκωση τοῦ Αἰωνίου μέσα στά μεταβαλλόμενα ἀνθρώπινα δεδομένα καί μεταμορφώνει τούς πολιτισμούς σέ σάρκα τοῦ Χριστοῦ, δηλαδή σέ Σῶμα πού ὀδεύει πρὸς τήν τελική ἀνακαίνιση. Εἴτε ὅταν κομίζει στόν κόσμο τήν ἐλπίδα τῆς Ἀναστάσεως, εἴτε ὅταν πασχίζει γιά τήν κοινωνική δικαιοσύνη, ἡ Ἱεραποστολή δίνει σημεῖα τῆς προσδοκώμενης Βασιλείας· ἀνοίγει στό φράχτη ρωγμές γιά νά μποῦν ἀκτίνες τοῦ ἡλίου πού βρίσκεται πύ μπροστά. Στήν Ὁρθόδοξη ὀπτική, ὁ πιστός ἔχει εὐθύνη μέσα στήν ἱστορία· εἶναι συνεργός τοῦ Θεοῦ καί ἱερέας τῆς κτίσης.

Ἡ Ἱεραποστολή ἀποτελεῖ τό «εσχατολογικό ξυπνητήρι» τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης, διότι τῆς ὑπενθυμίζει ὅτι ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία δέν μπορεῖ νά γίνει κατεστημένο τοῦ αἰῶνος τούτου, ἀφοῦ ἡ ἴδια τελεῖ σέ ἐκκρεμότητα, ἐν δημιουργικῇ ἀναμονῇ τῆς μέλλουσας πληρότητας. Ὅπως ἔγραφε ἐμπνευσμένα ὁ βιβλικός θεολόγος Ἰωάννης Παναγόπουλος: «Ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὁποία δέν εἶναι ἱεραποστολική, δέν εἶναι δηλαδή ὑπηρετῆς τοῦ κόσμου καί τῆς σωτηρίας αὐτοῦ, δέν ἔχει σχέσιν πρὸς τήν Βασιλείαν, καί συνεπῶς ἐπιδιώκει ἕτερον σκοπόν, καί ὄχι ἐκεῖνον, τόν ὁποῖον ἐζήτησεν ἐξ αὐτῆς ὁ Κύριος. Μία ἱεραποστολική Ἐκκλησία εἶναι ὁμως πάντοτε ἐπί ποδός, εἶναι Ἐκκλησία τῆς ἐξόδου καί τῆς ἐρήμου, ἡ ὁποία πορεύεται πρὸς τὰ πρόσω ἀσυγκράτητος, χωρίς ἱστορικὴν ἢ κοινωνικὴν ἀσφάλειαν, χωρίς ἀγκίστρωσιν εἰς ἱστορικούς ἢ κοινωνικούς δεσμούς, μέ μόνον ὁδηγόν τήν στήλην τοῦ πυρός καί μέ μόνην ἀσφάλειαν τό ἐξ οὐρανοῦ μάνα».<sup>35</sup>

## ΣΟ Ω

Τῆ σημασία πού ἔχουν τὰ προαναφερθέντα, δηλαδή ὁ τρόπος σύζευξης Ἱεραποστολικῆς καί Ἐσχατολογικῆς συνείδησης, μπορεῖ νά τήν καταδείξει μιά σύντομη περιδιάβασή μας στήν παγκόσμια περιπέτεια τῆς Ἱεραποστολῆς κατά τούς νεώτερους χρόνους.

Τό 1588 ἡ Ἀγγλία θεωρήθηκε ὡς ὁ ἐκλεκτός λαός, διότι κατέστρεψε τή Ρωμαιοκαθολικὴ Ἰσπανικὴ ἀρμάδα. Τό 1644 οἱ Βρετανοὶ Πουριτανοὶ εὐλόγησαν τὰ στρατεύματα τοῦ Κρόμγουελ στήν «ἐπανάσταση τῶν ἁγίων» κατά τῶν δυνάμεων τοῦ Ἀντιχριστοῦ. Λίγο ἀργότερα βίωσαν τήν ἐκδίωξή τους ἀπὸ τήν Ἀγγλία ὡς ἔξο-

35. Παναγόπουλος, σ. 27.

δο ἀπὸ τή φαραωνικὴ δουλεία πρὸς τή γῆ τῆς ἐπαγγελίας, τήν Ἀμερικὴ. Ἐκεῖ ἐπιδόθηκαν σέ μιά ἐποποιία ἐκχριστιανισμοῦ τῶν Ἰνδιάνων (οἰοῦν Φίλισταιν), γιά νά ἀναδείξουν τήν Ἀμερικὴ σέ Νέα Ἱερουσαλήμ καί σέ ὄρητήριο τῆς τελικῆς ἐπίθεσης κατά τοῦ Ἀντιχριστοῦ. Οἱ Πουριτανοὶ εἶχαν ἀποδεχτεῖ τήν ἀποψη τοῦ Καλβίνου ὅτι ἡ Ἱστορία διαμερίζεται σέ τρεῖς φάσεις: α. τῶν ἀποστόλων, β. τῆς κυριαρχίας τοῦ Ἀντιχριστοῦ, δηλαδή τοῦ Παπισμοῦ, καί γ. τῆς ἐξάπλωσης τοῦ εὐαγγελίου, ἡ ὁποία θά ἀπέληγε στήν Ἐλευση τῆς Βασιλείας. Οἱ ἴδιοι τοποθέτησαν τήν ἐποχὴ τους στό πέρασμα ἀπὸ τή δευτέρη στήν τρίτη φάση. Ὁ ἱεραποστολικὸς ζήλος θεωρήθηκε ὡς ὁ μοχλὸς ἐπίσπευσης τῶν Ἐσχάτων. Ἦδη στά τέλη τοῦ 18ου αἰ., βρισκόμε ἀμερικανικὲς ἀπόπειρες προσδιορισμοῦ τοῦ χρόνου Ἐλευσης τῆς Βασιλείας.<sup>36</sup>

Λίγο πρὶν τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰ. (1830-1840) διαμορφώθηκαν δύο τεράστια ρεύματα, πού διαδραμάτισαν ἀφάνταστα πρωταγωνιστικὸ ρόλο στήν παγκόσμια Ἱστορία: Ἐκεῖνο πού φρονοῦσε ὅτι ἡ χιλιετής Βασιλεία τοῦ Χριστοῦ (millenium· βλ. Ἀποκ. 20: 1-6) θά πραγματοποιηθεῖ μετὰ τῆ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ (Pre-millennialism), καί ἐκεῖνο πού φρονοῦσε ὅτι θά πραγματοποιηθεῖ πρὶν ἀπ' αὐτήν (Post-millennialism). Ὁ μηδέποτε ἐκλείψας στήν Ἱστορία διαχρονικὸς πειρασμὸς προσδιορισμοῦ τῆς χιλιετοῦς βασιλείας<sup>37</sup> ἔφτασε στό ἀπόγειό του.

Οἱ διασῶτες τοῦ πρώτου ρεύματος ἔδωσαν ἔμφαση στόν εὐαγγελισμό, συχνά πιστεύοντας ὅτι ἡ ἐπίσπευσή του θά ἐπιταχύνει τήν ἐνδοξὴ Ἐλευση τοῦ Χριστοῦ. Ὁ περίφημος Hudson Taylor (1832-1905), ἱεραπόστολος στήν Κίνα (γιά νά περιοριστοῦμε σέ ἓνα μόνο παράδειγμα), προῦπολόγιζε τόν εὐαγγελισμό τῶν τριακοσίων ἐκατομμυρίων Κινέζων ὡς τήν τελικὴ ἐκκρεμότητα γιά τήν Ἐλευση τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ἔμφαση στίς ἀτομικὲς μεταστροφές ἐπέτεινε ἓνα εἶδος πλατωνικῆς κατανόησης τοῦ Χριστιανισμοῦ: αὐτό πού ἐπιδιωκόταν ἦταν κυρίως ἡ λύτρωση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τόν κόσμο καί τήν κακὴ ἱστορία.<sup>38</sup>

36. Moltmann, σ. 156, 170, 173. – Bosch, σ. 260, 313-316.

37. Βλ. «Millenarianism»: *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (ed. F.L. Cross – E.A. Livingstone), Oxford U.P., Oxford 1990<sup>10</sup>, σ. 916.

38. Bosch, σ. 315-319. – Dana L. Robert, «Premillennialism»: *Evangelical Dictionary of World Missions* (ed. A. Scott Moreau), Baker Books, Michigan 2000, σ. 783-784.

Οι διασώτες του δεύτερου ρεύματος αποπειράθηκαν λίγο ως πολύ να οικοδομήσουν τη Βασιλεία στο παρόν. Έδωσαν έμφαση όχι στις ατομικές μεταστροφές, αλλά στο «Κοινωνικό Ευάγγελο», στις αξίες της προόδου και της δικαιοσύνης και στον κοινωνικό μετασχηματισμό. Στη συγκρότησή του συνέβαλε η δυτική ευημερία, ή αισιοδοξία που γεννούσαν οι νέες τεχνολογίες, ο δαρβινισμός μεταφερόμενος επί κοινωνικού επιπέδου, ή ανανέωση των βιβλικών σπουδών κ.ά. Τό 1886 τό χριστιανικό «Φοιτητικό Έθελοντικό Κίνημα» (SVM) συγκλόνισε τόν κόσμο μέ τό γεμάτο αυτοπεποίθηση σύνθημα ότι ό ευαγγελισμός του κόσμου όφειλε νά ολοκληρωθεί μέσα σ' εκείνη τή γενιά («The Evangelization of the World in this Generation»). Ό 19ος αιώνας όντως πιστεύτηκε ότι ήταν ή «χιλιετία», ή τελική, χριστιανική εποχή πριν τή Δευτέρα Παρουσία: Στη Β. Αμερική επιτυγχανόταν ό άποικισμός τής Άγριας Δύσης. Στη Ρωσία, αντίστοιχα, ολοκληρωνόταν ή κατάκτηση τής Σιβηρίας. Η Ίνδια είχε περάσει σέ βρετανικά χέρια. Η παραδοσιακά κλειστή Ίαπωνία άνοιγε στό δυτικό κόσμο. Η Οθωμανική αυτοκρατορία συρρικνωνόταν και ή Κίνα όριζόταν ως ό τελευταίος ιεραποστολικός «άγρός». Ό κοινωνικός μετασχηματισμός, όμως, σήμαινε εξάπλωση τής δυτικής τεχνολογίας, τής δυτικής δημοκρατίας και του δυτικού καπιταλισμού. Όσο κι άν ίσως μάς φαίνεται αντιφατικό, τό «άριστερό», κοινωνιστικό αυτό κίνημα απέληξε συχνά σέ πρακτορείο του ιμπεριαλισμού.<sup>39</sup> Χαρακτηριστικά έχει λεχθεί ότι ό Άγγλοσαξωνικός κόσμος πίστεψε στή θεία άποστολή του νά φέρει στους ειδωλολάτρες τό φώς μέσω λαμπτήρων κατασκευασμένων στην Άμερική.<sup>40</sup>

Αυτά τά ρεύματα, βεβαίως, άλλοτε υπήρξαν άμυγή και άλλοτε συνέβαλαν σέ διάφορες συνθέσεις, πολύ συχνά δέ διακονήθηκαν από φλογερούς ανθρώπους. Γεγονός, πάντως, είναι ότι μερικές από τίς κυρίαρχες θεολογικές όπτικές, όπως ή επικέντρωση στην ενδοϊστορικότητα τής Βασιλείας και ή έμφαση στην ατομική σωτηρία τής ψυχής, όδήγησαν σέ παραθεώρηση (συχνά σέ άλλ-

39. Thomas Schirrmacher, «Postmillennialism»: *Evangelical Dictionary of World Missions* (ed. A. Scott Moreau), Baker Books, Michigan 2000, σ. 272-273. – Bosch, *Transforming*, σ. 319-327. – Stanley, σ. 75-76, 179.

40. Βλ. Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge U.P. 1994, σ. 10.

θινή λησιμονία) των Έσχάτων ως τής μέλλουσας και πραγματικής πρωτοβουλίας του Θεού που θά ανακαινίσει τήν κτίση του. Ίσχνές αντιδράσεις πάντα υπήρχαν, ουσιαστικά όμως ή Έσχολογία ως θεμέλιο τής Ίεραποστολής Ξαναβρέθηκε στό επίκεντρο των συζητήσεων τόν 20ό αιώνα.<sup>41</sup>

## ΕΠΙΛΟΓΕΣ

Έχουμε ήδη προαναφέρει ότι ή πορεία προς τά Έσχατα ενεργείται ως σάρκωση: ή Έκκλησία συναντά τά ανθρώπινα δεδομένα γιά νά τά καθάρει και νά τά μεταμορφώσει σέ σάρκα της, σέ σάρκα του Χριστού. Η Ίεραποστολή υπενθυμίζει στους εκκλησιαστικούς ανθρώπους ότι μέχρι τά Έσχατα ή Ίστορία είναι πορεία προς νέους «τόπους» και ότι, συνεπώς, κανένας δέν μπορεί νά προεξοφλήσει ότι οι σαρκώσεις που έχουν ήδη πραγματοποιηθεί θά είναι όπωσδήποτε και οι τελευταίες. Άς μάς επιτραπεί, λοιπόν, νά κλείσουμε τό παρόν μελέτημα άνοιγοντας ένα ζήτημα τό όποιο είναι ένδεικτικό τόσο τής ποικιλίας των αντιλήψεων περί χρόνου και έσχάτων, όσο και του στοιχήματος στό όποιο ή Ίεραποστολή καλεί τήν Έκκλησία:

Γιά τήν παραδοσιακή άφρικανική σκέψη, χρόνος είναι ή σύνθεση γεγονότων που συνέβησαν κάποτε, συμβαίνουν τώρα ή πρόκειται νά συμβούν όπου νά 'ναι. Άρα γιά τόν Άφρικανό οι κύριες διαστάσεις του χρόνου είναι τό παρόν και τό παρελθόν. Ένώ ύπάρχει άπώτατο παρελθόν, δέν ύπάρχει άπώτατο μέλλον. Αυτό που γιά τό δυτικό άνθρωπο είναι άπώτατο μέλλον, γιά τόν παραδοσιακό Άφρικανό είναι «μή-χρόνος». Ειδικά στους Κικάμπα και τους Κικούγιου τής Κέννας, τό παρόν (Sasa στά σουαχίλι) είναι στραμμένο προς τό παρελθόν (Zamani). Κάθε παροντικό γεγονός, δηλαδή, όπισθοχωρεί και άγκυροβολεί στην άχρονη πραγματικότητα, στό παρελθόν. Έτσι, κάθε Άφρικανός που πεθαίνει προστίθεται στους προγόνους του. Η προσωπική άθανασία κάθε νεκρού εξαρτάται από τήν ένθύμηση και τή μνημόνευσή του από τή φυλή. Γι' αυτό οι γεροντότεροι είναι πρόσωπα μεγάλης σπουδαιότητας, άφου τό μακρό Sasa τους διασώζει τή μνήμη

41. Yates, σ. 17-21, 72, 111, 202-206. – Bosch, σ. 324-326.

πολλῶν ἀποβιωσάντων μελῶν τῆς φυλῆς. Ἡ λησιμόνηση τοῦ νεκροῦ τὸν βυθίζει σὲ μιά ἀθανασία ἀπρόσωπη.<sup>42</sup> Στὸ μοντέλο αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχει ἀναμονὴ Νέου Κόσμου. Σὲ ποιά πεδία, λοιπόν, καί μὲ ποιά γλωσσάρια θὰ ἐπιχειρηθεῖ ἡ συνάντησις μὲ τὸ Χριστιανισμό;

Δὲν εἶναι τοῦ παρόντος ἡ (μαινόμενη) στὸ Ρωμαιοκαθολικὸ καὶ στὸν Προτεσταντικὸ χῶρο) συζήτησις κατὰ πόσο αὐτὸ τὸ παραδοσιακὸ κοσμοεἶδωλο εἶναι ζωντανὸ στή σημερινή Ἀφρική καὶ κατὰ πόσο κατόρθωσε ὁ Χριστιανισμὸς νὰ ἐνοφθαλμίσει τὴ δική του πρότασι. Δὲν εἶναι τοῦ παρόντος οὔτε ἡ σκιαγράφηση ἀπαντήσεων βάσει τῆς Ὁρθόδοξης παράδοσις· αὐτὸ εὐελπιστοῦμε ὅτι θὰ μᾶς ἀπασχολήσει μελλοντικά. Ἄς μᾶς ἐπιτραπεῖ μόνον νὰ διατυπώσουμε μιά διερώτησι: Κατὰ πόσο τέτοια ζητήματα ἀπασχολοῦν σήμερα τὴν παγκόσμια Ὁρθοδοξία;

42. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Heineman, London - Ibadan - Nairobi - Lusaka 1983<sup>12</sup>, σ. 15-29. Γιά τὴν κριτικὴ πού ἀσκήθηκε σὲ θέσει τοῦ Mbiti, βλ. ἐνδεικτικὰ Hesselgrave - Rommen, σ. 108-109.

## Δ. ΜΟΣΧΟΣ

### Ἡ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΟ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς Ἱστορίας τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν καὶ τῆς Λαυσαϊκῆς Ἱστορίας

#### 1. ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΩΝ ΥΦΙΣΤΑΜΕΝΩΝ ΑΠΟΨΕΩΝ

**Ο**ΡΟΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΠΟΥΜΕ ΠΩΣ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ὅτι: α) ὁ κόσμος αὐτός, ἡ ἱστορικὴ φάσις πού ζοῦμε, ὀδεύει πρὸς ἓνα τέλος, πού θὰ εἶναι ταυτόχρονα καὶ μιά ἀρχὴ ἐνός καινούριου κόσμου τελείως διαφορετικοῦ, τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ὅπου δὲν θὰ ὑπάρχει κακὸ, φθορὰ καὶ θάνατος, ὅτι: β) ἡ ἀρχὴ αὐτὴ ἤδη ξεκίνησε («ἤγγικε») μέσα στήν Ἱστορία μὲ τὸν Ἰησοῦ Χριστό καὶ ὅτι: γ) ὁ Χριστιανὸς ζεῖ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ τῆς βασιλείας μὲ τὴ ζωὴ του μέσα στήν Ἐκκλησία, δηλαδή ἐπαναποδοτώντας τὴ μέχρι τότε βιοτὴ του (προσωπικὴ καὶ κοινωνικὴ) σὲ νέες βάσεις, προετοιμάζοντας ἀλλὰ καὶ προσδοκώντας τὴν πλήρη πραγμάτωσι τῆς Βασιλείας. Ἡ κεντρικὴ αὐτὴ διδασκαλία ἀντιστρατεύεται τόσο μιά μονομερὴ ἀντίληψιν ὅτι ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔχει ἤδη πραγματοποιηθεῖ, ὅσο καὶ ἓναν ὀξύ διαχωρισμὸ τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν παρούσα ἱστορία πού συνεπάγεται εἴτε μιά καταστροφὴ τῆς (ἀποκαλυπτικῆς, ἐνθουσιαστικῆς τάσεως) εἴτε μιά ἐκπνευμάτωσίν τῆς.

Ἡ μελέτη τοῦ μοναχισμοῦ τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας ἐμπνεύσθηκε ἀπὸ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴ νοοτροπία κάθε ἐποχῆς. Ὁ Διαφωτισμὸς καὶ ὁ Ὁρθολογισμὸς τοῦ 18ου καὶ 19ου αἰ. ἀνάγκασε τὴν Ἱστορία καὶ τὴ θεολογία νὰ ἐρμηνεύσουν τὸ μοναχισμό ὀρθολογικά, θεωρώντας κάθε μεταφυσικὸ στοιχεῖο ὡς ἐπίσαστο, μυθικὸ κτλ. Ἡ θρησκευοῖστορικὴ τάσις τὸν ἤθελε συνέχεια τῶν αἰγυπτιακῶν,



έλληριστικῶν, ἰουδαϊκῶν καί συγκρητιστικῶν θρησκευτικῶν καί φιλοσοφικῶν ρευμάτων, ἢ κοινωνικοοικονομική προῖόν τῶν κοινωνικῶν καί οικονομικῶν πιέσεων τῆς πτολεμαϊκῆς καί ρωμαϊκῆς διοίκησης. Ἡ φιλελεύθερη εὐαγγελικὴ θεολογία στά παραπάνω προσέθετε καί τό στοιχεῖο τῆς διαμαρτυρίας κατά τῆς «ἐκκοσμικεύσεως» τῆς Ἐκκλησίας.<sup>1</sup> Μετά τή δεκαετία τοῦ '50 ἔγινε τόσο ἀπό ρωμαιοκαθολικούς ὅσο καί ἀπό εὐαγγελικούς μιὰ προσπάθεια νά ἐντοπιστεῖ ἡ γένεση καί ἡ ἐξέλιξη τοῦ μοναχισμοῦ μέσα στίς ἴδιες τίς διδασκαλίες καί τήν ἐξέλιξη τοῦ Χριστιανισμοῦ.<sup>2</sup> Στήν ἀντίπερα ὁχθῆ ἔγινε καί γίνεται προσπάθεια νά διερευνηθοῦν οἱ ἐπαφές τοῦ μοναχισμοῦ μέ τά γνωστικά ρεύματα γενικά καί μέ τό Μανιχαϊσμό στή σκιά τῶν ἀνακαλύψεων τοῦ Νάγκ-Χαμμάντι. Καθώς ὁ 20ός αἰώνας τελείωσε μέ μιὰ ἐντονη ἀναβίωση γνωστικῶν, μυστικιστικῶν ρευμάτων καί «νέων θρησκειῶν», ὅλη αὐτή ἡ συζήτηση δημιούργησε μιὰ πλατφόρμα γιά τήν ἀνάδειξη ἑνός «χριστιανικοῦ μυστικισμοῦ» πού, χωρίς νά δίνει λαβές γιά ἀνασκευή του ἀπό τήν ἐπιστημονική ἐρευνα, φάνηκε ταυτόχρονα νά ἀνταποκρίνεται σέ αἰτήματα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου. Ἔτσι, μέ μιὰ γενική συναίνεση ὁ ἀνατολικός μοναχισμός ἐξετάζεται ὡς ἕνα «μυστικό ρεύμα» χριστιανικῆς πνευματικότητας, στό ὁποῖο χωρεῖ τόσο μιὰ «κλασική» θεολογική ἐρμηνεία (ὅπως τῶν ρωμαιοκαθολικῶν πού προαναφέραμε, ἀλλά καί πολλῶν ὀρθοδόξων μελετητῶν) ὅσο καί μιὰ «διαθρησκειακή» μυστικιστική ἐρμηνεία. Στά πλαίσια αὐτά ἡ ἐσχατολογία ὡς χαρακτηριστικό τοῦ μοναχισμοῦ γίνεται μιὰ ἔννοια τελείως διασταλτή, στήν ὁποία χωροῦν ἀπό ἱστορικοσυστηματικές προσεγγίσεις, οἱ ὁποῖες ἔχουν γιά μέθοδο τή συνεξέταση πολλῶν ἑτερογενῶν καί ἀπομακρυσμένων μεταξύ

1. Μιά καλή συνοπτική παρουσίαση τῶν παλαιότερων θεωριῶν βλ. στό K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936 καί ἐπίσης τό νεώτερο W. Schneemelcher, *Erwägungen zu dem Ursprung des Mönchtums in Ägypten*, στό K. Wessel (ἐκδ.), *Christentum am Nil*, Recklinghausen 1964, 131-141.

2. Σημαντικές ἐργασίες ἀπ' αὐτή τή σκοπιά εἶναι: U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964, H. Bacht, *Heimweh nach der Urkirche. Zur Wesensdeutung des frühchristlichen Mönchtums, Liturgie und Mönchtum* 7 (1950) 64-78, καί ἀπό τοὺς ἑδαγγελικούς P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966.

τοὺς κειμένων καί γιά θεματική τήν ὑπαγωγή τῆς ἐσχατολογίας σέ ζητήματα προετοιμασίας γιά τό θάνατο, μίμησης τῶν ἀγγέλων, ἐνθουσιαστικῆς ἀποταγῆς κτλ. ἕως ποιμαντικές προσεγγίσεις ἀτομικῆς πνευματικότητας, ὅπου ἡ βίωση τῶν ἐσχάτων γίνεται ἕνα ἀτομικό γεγονός ἔνωσης μέ τό Θεό, κάθαρσης κτλ. Ἡ ἀπονεύρωση τῆς ἔννοιας τῶν ἐσχάτων μέσα ἀπ' αὐτή τήν ὀπτική φθάνει στό σημεῖο νά ταυτίζει τό μοναχισμό μέ μιὰ τέτοια παθητική ἀντιμετώπιση τοῦ κόσμου καί νά τόν ἐκδέτει σέ μιὰ κριτική ἐνδεχομένως ὑπερβολική καί ἀδικη. Ὁ Σ. Ἀγουρίδης, π.χ., στά καθ' ἡμῶν γράφει ὅτι ὁ βυζαντινός μοναχισμός εἶναι ἕνα κοινωνικό προῖόν πού χαρακτηρίζεται ἀπό τήν ἔξοδο ἀπό τήν κοινωνία καί τήν προετοιμασία γιά τή μέλλουσα ζωή, ἐνῶ οἱ βασικοί ἀσκητικοί συγγραφεῖς καί θεολόγοι μέχρι τόν 6ο αἰ. οὐσιαστικά εἶναι ἐκπρόσωποι ἑνός νεοπλατωνικοῦ χριστιανισμοῦ, παρά τίς φωτεινές ἐξαιρέσεις, π.χ., τοῦ Μ. Βασιλείου.<sup>3</sup>

Στήν εἰσήγηση αὐτή ἐλπίζουμε νά δειχθεῖ ἡ ὑπαρξη ἐσχατολογίας στόν ἀρχέγονο μοναχισμό, μέ τήν ἔννοια τοῦ ὅρου «ἐσχατολογία» πού ἐκθέσαμε στήν ἀρχή.

## 2. ΤΟ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΟΥ ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ

Κατ' ἀρχάς πρέπει νά δηλωθεῖ ὅτι ἐδῶ θά ἐξετασθεῖ ἀποκλειστικά ὁ αἰγυπτιακός μοναχισμός στόν 4ο αἰώνα, διότι τό φαινόμενο μπορεῖ μέ σχετική εὐκρίνεια νά ὀριοθετηθεῖ. Ὅποιαδήποτε ἐπέκταση στό συριακό μοναχισμό ἢ στίς μορφές ἐξέλιξης τοῦ μοναχισμοῦ, π.χ., στή Δύση ἢ στήν Ἀνατολή μεταγενέστερα, μᾶς ὀδηγεῖ σέ σειρά ζητημάτων πού ἀπαιτοῦν πολύ μεγαλύτερη πραγματεύση. Σέ προηγούμενη ἐργασία μου ἀνέλυσα κάποια προγραμματικά κείμενα τοῦ μοναχισμοῦ (ὄχι μόνο τοῦ αἰγυπτιακοῦ) γιά νά φανεῖ ὅτι ἡ ἐσχατολογικὴ διάσταση τοῦ μοναχισμοῦ εἶναι κάτι πού διαπερνᾷ τουλάχιστον τοὺς μεγάλους ἐκκλησιαστικούς Πατέρες πού ἀσχολήθηκαν μέ τήν ἀσκήση.<sup>4</sup> Συνοπτικά ἐπανα-

3. Σ. Ἀγουρίδης, *Μοναχισμός - Ερευνητικὴ μελέτη*, Ἀθήνα, 1997, ἰδιαίτ. σ. 69-98.

4. Δ. Μόσχου, «Ἐσχατολογία, ἱστορικὴ πρόοδος καί ἀσκήση κατά τοὺς Μέγα Ἀθανάσιο καί Μέγα Βασίλειο», *Νέα Κοινωνιολογία* 30, Ἰανουάριος 2000, σ. 135-141.

λαμβάνω ότι τόσο στο Βίο του Μ. Αντωνίου, όσο και στους "Όρους του Μ. Βασιλείου ή γένεση του μοναχισμού τοποθετείται στο φόντο του πρώτου κοινοβίου των Τεροσολύμων (Πράξ. 2, 44 και 4, 35) και της προτροπής του Κυρίου προς τον πλούσιο νέο «εί θέλεις τέλειος είναι...» (Ματθ. 19,21), στοιχεία από βιβλικά κείμενα κατ' ἔξοχὴν ἐκφραστικά τῆς ἱστορικῆς καὶ κοινωνικῆς ἐκδοχῆς τῆς βιβλικῆς ἐσχατολογίας (ἰδιαίτερα ἂν πάρουμε τὴ σχετικὴ εὐαγγελικὴ περικοπή στὴ μορφή του κατὰ Λουκᾶν). Εἰδικὰ στὸ Βίο ἡ ἐμμονὴ στὴν ἱκανότητα τοῦ ἀσκητῆ γιὰ ἐκδίωξη τῶν δαιμόνων μᾶς ὁδηγεῖ στὸ ἀντίστοιχο ἐσχατολογικὸ νόημα πού ἔχει αὐτὴ ἡ δύναμη στὰ Εὐαγγέλια, ἐνῶ τέλος, ἡ περιγραφὴ τῆς ἐρήμου πού πορίζεται δὲν δίνεται ἀπλᾶ μὲ εἰδυλλιακούς πανηγυρικούς ὄρους, ἀλλὰ μὲ μιὰ συγκεκριμένη θεολογικὴ ἀποψη, ὅτι δηλαδὴ εἶναι ἕνα εἶδος προθαλάμου τῶν ἐσχάτων, μιὰ νέα κοινωνία πού ἐπαληθεύει τίς προφητεῖες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

Στὸ παρὸν κείμενο θὰ ἤθελα νὰ συνεχίσω τὸν ἴδιο προβληματισμὸ ἐξετάζοντας δύο ἄλλα κείμενα: τὴν «Ἱστορίαν τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν» (IM) καὶ τὴ Λαυσαϊκὴ Ἱστορία (ΛΙ) τοῦ Παλλαδίου Ἐλενουπόλεως.<sup>5</sup> Γιατί κατ' ἀρχὴν αὐτὰ τὰ κείμενα; Ἡ ἀπάντησις εἶναι ὅτι γιὰ διαφορετικούς λόγους μᾶς διασώζουν μιὰ ἀξιόπιστη εἰκόνα τῆς νοοτροπίας καὶ τῆς ἀτμόσφαιρας τοῦ μοναχισμοῦ κατὰ τὸ β' μισό τοῦ 4ου αἰ. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ Γεροντικό πού εἶναι τὸ σταδιακὸ ἀπόσταγμα μακρᾶς συνθέσεως καὶ πῆρε τὴν πρώτη του μορφή πιθανόν κατὰ τὸν 5ο αἰ. ἴσως στὴν Παλαιστίνη καὶ ἀποτελεῖ ἕνα βαθιὰ ἐπεξεργασμένο κείμενο μὲ πολὺπλοκὴ φιλολογικὴ παράδοσις<sup>6</sup> καὶ τὰ παχωμιανικά κείμενα πού συνδέονται μὲ μιὰ σειρά ὀλόκληρη δυσεπιλυτῶν (ἕως ἄλυτων) ἱστορικῶν προβλημάτων, τὰ δύο αὐτὰ κείμενα εἶναι πιὸ ἐντοπίσιμα. Ἡ IM εἶναι ἕνα συμπῆλημα τοῦ τέλους τοῦ 4ου αἰ. (περὶ τὸ 397)

5. Ἡ ἔρευνα τῆς ἐσχατολογίας στὸ μοναχισμό ἀποτελεῖ ἕνα εὐρύτερο προοπτικὸ ἔρευνητικὸ πρόγραμμα τοῦ γράφοντος πού αὐτὸ τὸ διάστημα ἐκπονεῖται στὴ Γερμανία. Τὰ κείμενα αὐτὰ δὲν θὰ εἶναι τὰ μόνα πού θὰ ἐξετασθοῦν, ἀφοῦ, ὅπως ἐπισημαίνεται παρακάτω, ὑπάρχουν καὶ ἀρκετὲς ἐλάσσονες πηγές τῆς περιόδου αὐτῆς στὰ κοπτικά, καθὼς καὶ παπυρολογικὰ καὶ ἀρχαιολογικὰ στοιχεία πού μποροῦν νὰ συνξετασθοῦν. Ἐδῶ τίθεται ἀδρομερῶς ὁ προβληματισμὸς καὶ ἡ ὀπτικὴ γωνία τῆς μελέτης μὲ ἀφορμὴ τὰ δύο αὐτὰ ἔργα.

6. Γιὰ τὰ ποικίλα προβλήματα βλ. J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles 1962.

πιθανόν ὀλόκληρη ἢ κατὰ ἕνα μέρος ἔργο τοῦ ἀρχidiaκόνου τῆς Ἀλεξανδρείας Τιμοθέου, πού μεταφράσθηκε πολὺ γρήγορα (περ. 402) ἀπὸ τὸν Ρουφῖνο Ἀκυλίας στὰ λατινικά καὶ ἔγινε ἀγαπητότατο ἀνάγνωσμα στὴ Δύση. Ἡ ΛΙ, ἀντίθετα, εἶναι ἕνα ἐνιαῖο ἔργο ἀναμφισβήτητης πλέον γνησιότητας. Προῆλθε ἀπὸ τὴ γραφίδα τοῦ Παλλαδίου, μετέπειτα ἐπισκόπου Ἐλενουπόλεως, περὶ τὸ 420, καὶ παρουσιάζει ἀρκετὰ πιστὰ καὶ μὲ ἐσωτερικὴ σωστὴ χρονολογικὴ σειρά πρόσωπα καὶ περιστατικά τῆς αἰγυπτιακῆς ἐρήμου.<sup>7</sup> Ἐπειδὴ, λοιπόν, τὸ πρῶτο κείμενο ἀπεικονίζει παλαιότερες παραδόσεις πού αὐτούσιες συγκολλήθηκαν σὲ ἕνα ἔργο, ἐνῶ τὸ δεύτερο ἔχει ἀνιχνεύσιμη πηγὴ, σκοπιμότητα καὶ ἀξιοπιστία μποροῦν νὰ μᾶς δώσουν σαφὴ εἰκόνα γιὰ τὴ διερεύνησι τῆς ἐσχατολογίας, ἐνῶ ἐπιπλέον εἶναι προσβάσιμα καὶ σὲ χριτικὲς ἐκδόσεις.<sup>8</sup>

Ἐνα ἄλλο ἐρώτημα εἶναι: μὲ ποῖο πρῖσμα θὰ διερευνηθεῖ ἡ ἐσχατολογία στὰ κείμενα αὐτὰ; Ὅπως εἶπαμε καὶ στὴν ἀρχή, δίπλα στὴν κεντρικὴ διδασκαλία περὶ ἐσχάτων, ἔτσι ὅπως τὴν εἶδαμε στὴν ἀρχή, ὑπῆρξαν καὶ ὑπάρχουν ἀκόμη μεταποπίσεις τῶν ὀποίων κοινὸ χαρακτηριστικὸ, σὲ γενικὲς γραμμές, εἶναι ἡ στροφὴ πρὸς μιὰ ἀ-ιστορικὴ ἐσχατολογία. Ἐτσι, ἂν ἀναζητήσουμε μοτίβα, ὅπως αὐτὰ πού εἶδαμε πρωτύτερα στὸ Βίο τοῦ Μ. Αντωνίου καὶ στὰ ἔργα τοῦ Μ. Βασιλείου, πρέπει νὰ τὰ ὑποβάλλουμε σὲ λεπτομερῆ ἐξέταση: μιλήσαμε παραπάνω γιὰ τὸν πλούσιο νέο καὶ τὸ πρῶτο κοινόβιο. Ἐδῶ πρέπει νὰ ἀναρωτηθοῦμε: οἱ σχέσεις πλουσίων – φτωγῶν ἀνατάσσονται μὲ βάση τὴν ἐσχατολογία τοῦ Γαλ. 3, 26-29 ἢ οἱ πλούσιοι μοιράζονται τὸν πλοῦτο τους, ὥστε αὐτὸς νὰ μὴν ἀποτελεῖ ἀτομικὸ ἐμπόδιο πού ἐμποδίζει τὸ νοῦ νὰ ἐνωθεῖ μὲ τὸ Θεό; Ὁ μοναχισμὸς γενικὰ ἀποτελεῖ ἕνα ἀτομικὸ κατόρθωμα ἔνωσης μὲ τὸ Θεό, πού προϋποθέτει φυγὴ ἀπὸ τὸν κόσμον ἢ εἶναι μιὰ συλλογικὴ πραγματικότητα οἰκοδόμησις ἑνὸς κόσμου ἔνωσης μὲ τὸ Θεό διὰ τοῦ Χριστοῦ, δηλαδὴ *δημιουργίας ἑνὸς νέου*

7. Πρβλ. τίς σωστὲς παρατηρήσεις τοῦ D. F. Buck, «The Structure of the Lausiatic History», *Byzantion* 46 (1976), σ. 292-307.

8. Γιὰ τὴν ἱστορία τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν παραπέμπουμε στὴν ἔκδοσις *Historia Monachorum in Aegypto*, ed. A.-J. Festugiere, *Subsidia Hagiographica* 34, Bruxelles, 1961 (στὸ ἔξῃς IM) καὶ γιὰ τὴ Λαυσαϊκὴ Ἱστορία στὸ *Palladii Helenopolitani Historia Lausiaca*, éd. G. J. M. Bartelink, *Fondatione L. Valla*, Milano 1974 (στὸ ἔξῃς ΛΙ).

κόσμου, μιᾶς κοινωνίας όπου βιοῦνται τὰ ἔσχατα;<sup>9</sup> Ἄλλο ἐρώτημα: εἶναι πασίγνωστο τὸ μοτίβο πού θέλει τὸ μοναχὸ «ἐπίγειον ἄγγελον» καὶ τὸ μοναχικὸ βίον «ἰσαγγελον πολιτεῖαν». Ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς προκύπτει ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ μοναχὸς ἀπαρνέεται τοὺς κοινωνικοὺς καὶ φυσικοὺς δεσμοὺς αὐτοῦ τοῦ κόσμου γιὰ νὰ ζεῖ σὲ μιὰ ἀκατάπαυστη δοξολογία τοῦ Θεοῦ γύρω ἀπὸ τὸ θρόνον Του, ὅπως στὰ χωρία Ἀποκ. 14, 1-5 καὶ Ματθ. 19, 27-28 («ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα...»), ἢ ἐπειδὴ ὁ νοῦς του βρίσκεται σὲ μιὰ (σχεδὸν μόνιμη) κατάσταση ἐκστασης-ἔνωσης μὲ τὸ Θεό, προσομοιάζοντας στίς «νοερές δυνάμεις»; Ὡς πνευματοφόρος καὶ προφήτης ὁ μοναχὸς εἶναι μιὰ «μετεσάρκωση» τοῦ Χριστοῦ, ἕνα εἶδος Γνωστικῶν Αἰῶνα, πού διαμεσολαβεῖ τὴ σωτηρία τῶν πιστῶν πρὸς τὴ Θεότητα, ἢ εἶναι ἕνα μέλος τοῦ σώματος τοῦ ἱστορικοῦ καὶ ἀναστάντος Χριστοῦ; Ἀντίστοιχα τὸ ἀνθρώπινο σῶμα θά ἀναστῆθῃ στὰ ἔσχατα ἢ θά ἐκπνευματοθεῖ καὶ θά ἀχρηστευθεῖ ἐντελῶς κατὰ τὴν αὐθεντικὴ (ἐσχατολογικὴ) κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου;

Εἶναι προφανές ὅτι τέτοια ἐρωτήματα στὰ πλαίσια μιᾶς συγχρονικῆς ἐρμηνείας τοῦ μοναχισμοῦ σὲ σημερινὰ δεδομένα ἀπαντῶνται μὲ προσπάθειες «ἐναρμόνισης», μὴ διαφοροποιώντας σὲ κείμενα, συγγραφεῖς, τάσεις ἢ ἐποχές, μὲ τὴν παθογένεια δηλαδὴ πού περιγράψαμε στὴν πρώτη παράγραφο. Ἄν ὁμως δοῦμε τὸ μοναχισμὸ μὲ τὰ μάτια τοῦ ἱστορικοῦ, τότε εἶναι βέβαιο ὅτι θά διακρίνουμε τάσεις καὶ ἀντιθέσεις, πολλές φορές, πού κρύβονται μέσα σὲ γενικὲς παραδοχές. Γιὰ τὰ πρὸς ἐξέτασιν κείμενα δὲν ἀποτελεῖ πλέον ἐρώτημα πρὸς τὸν ἐρευνητὴ ἢ κατὰ γράμμα ἱστορικὴ τους ἀξία (π.χ. ἂν τὰ θαύματα ἢ οἱ διδασκαλίες καταγράφονται ρεαλιστικὰ ἢ ὄχι) ὅσο τὸ πλέγμα τῶν σχέσεων πού ἀναδεικνύουν. Ἔτσι θά ἐξετάσουμε τίς σχέσεις μέσα στό μοναχισμὸ καὶ τὸν τρόπο πού αὐτὲς νοηματοδοτοῦνται μέσα ἀπὸ στοιχεῖα τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας.

9. Ὅπως ὠραῖα ἔθεσε τὸ δῆλημα ὁ Φλωρόφσκυ ἀναφερόμενος στό σύνολο τοῦ μοναχισμοῦ («Ἀντινομίαι τῆς Χριστιανικῆς Ἱστορίας – Αὐτοκρατορία καὶ Ἑρημος» στόν τόμο τοῦ ἰδίου *Χριστιανισμὸς καὶ πολιτισμὸς*, μτφρ. Ν. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 1982, σ. 106-113).

α. Πατριάρχες, προφῆτες, ἀπόστολοι, ἄγγελοι...

Ἔχει ἰδιαίτερη σημασία νὰ ἐξετάσουμε κατ' ἀρχάς τὰ πρότυπα τοῦ μοναχικοῦ βίου γιὰ νὰ διαλευκάνουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο οἱ ἴδιοι οἱ μοναχοὶ κατανοοῦσαν τὸν ἑαυτὸ τους. Τέτοια πρότυπα ὑπῆρξαν σημαντικὲς μορφές τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, κυρίως ὁ Ἀβραάμ καὶ ὁ Ἡλίας, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη. Τέλος ὁ μοναχικὸς βίος χαρακτηρίσθηκε πολὺ συχνὰ ὡς «ἀγγελικὸς βίος». Μὲ ποιὸ τρόπο μποροῦν νὰ ἐρμηνευθοῦν αὐτὰ τὰ πρότυπα;

Σὲ πολλές διηγήσεις, πού ἀφοροῦν τὴ δημιουργία μοναστικῶν κοινοτήτων, περιγράφεται κάπως στερεότυπα ἡ θεῖα ἐντολή πρὸς τὸν ἤδη πεπειραμένον ἀσκητὴ νὰ δημιουργήσῃ ἕναν τόπο καὶ μιὰ ομάδα στὴν ὁποία θά καταφύγουν ἄλλοι. Τὸ πρότυπο αὐτὸ ἀνευρίσκουμε καὶ στοὺς παχωμανικοὺς βίους. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἀπολλῶ, ἀλλὰ καὶ τοῦ Ὁρ, ἔχουμε τὴν ἀναγγελία ἀπὸ τὸν ἄγγελο Κυρίου, ὁ ὁποῖος ἐπαναλαμβάνει τὴν ὑπόσχεση τοῦ Θεοῦ στόν Ἀβραάμ<sup>10</sup> στό Γεν. 46, 3. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἀπολλῶ γίνεται ἀναφορὰ στόν «περιούσιον λαόν» (Τίτ. 2, 14) καὶ ὁ νέος αὐτὸς λαὸς τῆς μοναχικῆς κοινότητος περιγράφεται ὡς νέος Ἰσραὴλ καὶ ταυτόχρονα ὡς ἐπαναφορὰ στό ἀρχικὸ κοινόβιο τῶν Ἱεροσολύμων.<sup>11</sup> Ταυτόχρονα οἱ ἰδρυτὲς αὐτῶν τῶν νέων (ἡμι-)κοινοβίων, οἱ νέοι Ἀβραάμ, περιγράφονται ἀκόμη καὶ στὴν ἡλικία ὡς προσιδιάζοντες στὴν ἡλικία τοῦ Ἀβραάμ, ὅταν ἐκεῖνος ἔλαβε τὴ Διαθήκη ἀπὸ τὸ Θεό.<sup>12</sup> Ἐνα ἄλλο σημαντικό σημεῖο σύγκρισης μὲ τὸν Ἀβραάμ εἶναι ἡ φιλοξενία του, τὴν ὁποία καλεῖται ὁ μοναχὸς νὰ δείξει. Δὲν πρόκειται ἀπλῶς γιὰ πρακτικὴ ἀρετὴ, ἀλλὰ γιὰ ἐκφραση τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγάπης πού ὁ νέος Ἀβραάμ δείχνει γιὰ τὸ Θεό καὶ τὸ σχέδιό Του. Ὁ Ἀπολλῶ διδάσκει τοὺς μοναχοὺς του: «Δεῖ ἐρχομένους τοὺς ἀδελφοὺς προσκυνεῖν. Οὐ

10. IM 2, 4, σ. 36.

11. IM 8, 3, σ. 47.

12. Ὁ Ὁρ εἶναι περίπου ἐνεῆντα ἐτῶν (IM 2, 1, σ. 35) καὶ ὁ Κόπρης σχεδὸν ἐνεῆντα (IM 10, 1, σ. 75). Ὁ τελευταῖος στὴ λατινικὴ μετάφραση τοῦ Ρουφίνου εἶναι μόνο ὀγδόντα (-annorum circiter octoginta- *De Corpete*, 1, 1, ἐκδ. E. Schulz-Flügel, Tyrannius Rufinus - *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, Berlin/New York, 1990, σ. 311, 2), πού σημαίνει ὅτι μᾶλλον πρόκειται γιὰ μοτίβο πού τοὺς μεταφέρει ἐγγύτερα στὴν ἡλικία τοῦ Ἀβραάμ.

γάρ αὐτούς, ἀλλά τόν θεόν προσεκύνησας. Εἶδες γάρ φησί τόν ἀδελφόν σου, εἶδες Κύριον τόν θεόν σου. Καί τοῦτο, φησίν, παρὰ τοῦ Ἀβραάμ παρειλήφαμεν. Καί ὅτι δεῖ ἐσθ' ὅτε τοὺς ἀδελφούς πρὸς ἀνάπαυσιν παραβιάζεσθαι παρὰ τοῦ Λὼτ μεμαθήκαμεν παραβιασαμένου τοὺς ἀγγέλους.<sup>13</sup> Ἐδῶ μαζί μέ τό γνωστό ἀγραφο λόγιό ἔχουμε εὐθείες ἀναφορές στήν Πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή πού ἀποτελεῖ κομβικό κείμενο ὄχι μόνο γιά τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό, ἀλλά γενικότερα γιά τό Χριστιανισμό τῆς Αἰγύπτου (βλ. παρακάτω).

Ὁ Ἥλιος γίνεται πρότυπο τῶν μοναχῶν, ἐπειδή ζεῖ στήν ἔρημο διωγμένος γιά τήν πίστη του, τρέφεται ἀπό τό Θεό καί ἐπιτελεῖ μεγάλα σημεῖα στό ὄνομά Του, ἐνῶ, τέλος, ἀναλαμβάνεται ὁλόσωμος στοὺς οὐρανοὺς. Τό ἴδιο καί ὁ μοναχός τρέφεται στήν ἔρημο ἀπό ἀγγέλους<sup>14</sup> (καί αὐτό μᾶς παραπέμπει τόσο στήν τροφή τοῦ Ἰσραὴλ μέ τό μάννα, ὅσο καί στήν τροφή τοῦ Ἥλια, καί οἱ δύο πράξεις τοῦ ἴδιου Θεοῦ πού παραμένει πιστός στίς ἐπαγγελίες Του), ἐνῶ πολλαπλασιάζει τό φαγητό τῶν πεινασμένων (ὅπως ὁ Ἥλιος μέ τή χήρα στά Σαρεπτά, ἀλλά καί ὁ Ἰησοῦς μέ τοὺς Ἀποστόλους<sup>15</sup>) καί προφητεῦει ζώντας στήν ἔρημο.<sup>16</sup>

Οἱ ἀπόστολοι ὑπῆρξαν ἤδη ἀπό τό 2ο αἰ. πρότυπα γιά τήν Ἐκκλησία. Ἐνῶ ὁμως καί στά, ἄφθονα στήν Αἴγυπτο, ἀπόκρυφα κείμενα γνωστικοῦ ἢ ἐγκρατιτικοῦ προσανατολισμοῦ τό οὐσιώδες πρὸς μίμησην εἶναι ἡ ἐγκράτεια καί παρθενία τῶν ἀποστόλων, στά κείμενα πού ἐξετάζουμε ἐδῶ εἶναι κυρίως ἡ συνέχιση τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ καί ἡ ἐσχατολογική διάσταση τοῦ εὐαγγελισμοῦ καί τῆς κρίσεως τοῦ κόσμου κατά τήν ἡμέρα τοῦ Κυρίου.<sup>17</sup> Πράγ-

13. IM 8, 55-56, σ. 68-69.

14. Ἡ περίπτωση π.χ. τοῦ Ἑλλῆ (IM 12, 3-4, σ. 93).

15. Ὁ Ἀπολλῶ σ' ἓνα τέτοιο θαῦμα ἀντιμετωπίζει τήν ὀργισμένη ἀντίρρηση τοῦ διαβόλου: «Μή Ἥλιος εἶ σὺ ἢ ἕτερος τῶν προφητῶν καί ἀποστόλων ὅτι ταῦτα τολμᾷς»· γιά νά δώσει τήν ἀπάντηση: «Τί γάρ; οὐκ ἄνθρωποι ἦσαν οἱ ἄγιοι προφῆται καί ἀπόστολοι οἱ τοιαῦτα ποιεῖν ἡμῖν παραδώσαντες; ἢ τότε μὲν παρῆν ὁ θεός, νῦν δέ ἀπεδήμησεν; δύναται ὁ θεός αἰεὶ ποιεῖν ταῦτα καί οὐκ ἀδυνατεῖ αὐτῶ» (IM 8, 47, σ. 65, 292-294).

16. Πρβλ. τήν περίπτωση τοῦ ἀσκητῆ Ἥλια, πού ἐπέδειξε καί τό πνεῦμα τοῦ συνονόματου του IM 7, σ. 45-46.

17. Κάτι πού δέν φαίνεται νά πρόσεξε ἰδιαίτερα στίς κατά τά ἄλλα ἐπισταμένες μελέτες του ὁ K. S. Frank, *Imitatio Apostolorum im frühen ägyptischen Mönchtum*. *Studia historico - ecclesiastica*, Festgabe L. G. Spätling, Rom 1977,

ματι, ὁ Ἀπολλῶ φαντάζεται τόν ἀδελφό του «σύνδρονον τῶν ἀποστόλων γενόμενον»,<sup>18</sup> μιά εἰκόνα τῆς ὁποίας τό ἐσχατολογικό νόημα μόλις πού χρειάζεται νά ὑποδείξουμε. Στό ἴδιο μήκος κύματος κινεῖται καί ἡ ιεραποστολική δραστηριότητα τῶν μοναχῶν.<sup>19</sup>

Τέλος ἡ σύγκριση μέ τοὺς ἀγγέλους ἐξετάζεται συνήθως ὑπό τό πρῖσμα τῆς ἐγκρατιτικῆς νοοτροπίας τῶν κειμένων τοῦ 2ου αἰ., καί ἔτσι τονίζεται ὅτι οἱ μοναχοὶ δέν ἔχουν σωματικές ἀνάγκες τροφῆς, ὕπνου καί πάνω ἀπ' ὅλα γενετήσιας λειτουργίας, εἶναι ἓνα εἶδος ἄυλων ὄντων. Σέ πολλά κείμενα αὐτή ἡ ἀντίληψη ὑπάρχει (καί στή συνάφειά μας ὑπάρχουν ἀρκετές μαρτυρίες στή Λαυσαϊκή Ἱστορία), δέν εἶναι ὁμως ἡ μοναδική.<sup>20</sup> Σημαντικό σημεῖο σύγκρισης μέ τοὺς ἀγγέλους εἶναι ἡ δοξολογική τους λειτουργία γύρω ἀπό τό θρόνο τοῦ Θεοῦ. Οἱ μοναχοὶ συγκαταλέγονται μαζί μέ τοὺς ἀγγέλους καί τοὺς ἄλλους χορούς δικαίων σ' αὐτό τό δοξολογικό ἔργο (τό ὁποῖο κυρίως εἰκονίζεται στήν Ἀποκάλυψη) ἤδη ἀπ' αὐτή τή ζωή, ἐγκαινιάζοντας ἀπό τώρα κάτι πού θά ὀλοκληρωθεῖ στήν οὐράνια Ἱερουσαλήμ! Στό θέμα αὐτό ἔχει ἤδη διαμορφωθεῖ ἓνα σχετικό μοτίβο ἀπό τό Βίο τοῦ M. Ἀντωνίου. Ὅπως καί ἐκεῖ,<sup>21</sup> μοιάζει μέ στρατιά ἀγγέλων ἡ κοινότητα τοῦ Ἀπολλῶ<sup>22</sup> καί μέ λαμπροφόρους χορούς δικαίων τό κοινόβιο τοῦ Ὁρ.<sup>23</sup> Στή Νιτρία, σύμφωνα μέ τή Λαυσαϊκή Ἱστορία «ἀφ' ἐκάστης μονῆς ψαλμωδία ἐξέρχονται, ὡς προσδοκῆσαι μετάρσιον εἶναι ἐν τῷ παραδείσῳ».<sup>24</sup> Εἶναι φανερό ὅτι δέν πρόκειται ἀπλῶς

σ. 123-145 γιά τό πρότυπο τῶν ἀποστόλων στό μοναχισμό καί τοῦ ἴδιου «Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 82 (1971), 145-166 γιά τό πρότυπο στήν ἀρχαία Ἐκκλησία.

18. IM 8, 17, σ. 53.

19. Π.χ. ὁ Ἀπολλῶ εὐαγγελίζεται μέ σημεῖα τό μήνυμα τοῦ Χριστοῦ (IM 8, 24-29, σ. 56-58).

20. Τελείως ἀδιαφοροποίητη καί γενική εἶναι καί ἐδῶ ἡ πραγματεύση τοῦ K. S. Frank στό κατά τά ἄλλα θεμελιώδες ἔργο του *Ἀγγελικός βίος, Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum*, Aschendorff, 1964.

21. Πρβλ. Βίος Ἀντωνίου 44, 2 (ἐκδ. G.J.M. Bartelink [SC 400], Paris 1994), σ. 254, 7-12.

22. IM 8, 19, σ. 54.

23. IM 2, 12, σ. 39.

24. ΛΙ 7, 5, σ. 40.

για ρητορικό σχήμα, αφού γίνεται εὐθεία ἀναφορά στό Ἄποκ. 5, 11 καί 7, 9-12.

Ἀπό τά παραπάνω γίνεται σαφές ὅτι γιά τούς ἴδιους τούς μοναχοὺς, ἀλλά καί γιά τήν ὑπόλοιπη κοινωρία, τά παραπάνω πρότυπα χαρακτηρίζουν μιά καινούρια ποιότητα ζωῆς, πού ἀφορᾶ μιά συλλογική πρόληψη τῶν ἐσχάτων σ' αὐτή τή ζωή, κι ὄχι τόσο ἐπιμέρους ἀτομικές ἠθικές ποιότητες καί ἐπιδόσεις. Αὐτό γίνεται κραυγαλέο στήν περίπτωση τοῦ Ἀβραάμ, ὁ ὁποῖος εἶναι πρότυπο γιά τήν πίστη του στήν ἐπαγγελία τοῦ Θεοῦ καί στό σχέδιό Του (ἔξοδος στήν ἐρημο, πρόθεση νά θυσιάσει τό παιδί του, φίλος τοῦ Θεοῦ) καί ὄχι γιά τήν (μὴ) ἐγκράτειά του, ἀφοῦ αὐτή βρῖσκεται σέ χαρακτηριστική ἀντίθεση πρὸς τήν ἀσκητική ἠθική (πολυγαμία κτλ.). Γι αὐτό, αὐτή ἢ μὴ ἀσκητική ἠθική δέν ἀπετέλεσε σκάνδαλο γιά τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό, ὅπως ἔγινε στή Δύση.<sup>25</sup>

#### β. Ἀγάπη καί δικαιοσύνη

Ἀντίστοιχη εἶναι ἡ εἰκόνα τῆς ἀσκητικῆς κοινότητας, ὅπως αὐτή καθρεφτίζεται στή δυναμική τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στά μέλη της. Δέν εἶναι π.χ. δυνατό νά προσβλέπει ὁ μοναχὸς στόν Ἀβραάμ ὡς πρότυπό του καί νά μὴν ἐπιδεικνύει φιλοξενία. Πράγματι, ἡ φιλοξενία ἀποτελεῖ μόνιμο χαρακτηριστικό τῆς μοναχικῆς ζωῆς μέ σταθεροὺς κώδικες καί χειρονομίες (ὑποδοχή, προσκύνηση, ἀσπασμός, πλύσιμο ποδιῶν, συνοδεία κατά τήν ἀναχώρηση κτλ.) πού ἐμφανίζονται σέ πολλές περιπτώσεις<sup>26</sup> καί παραπέμπουν εὐθέως στή φιλοξενία τοῦ Ἀβραάμ.<sup>27</sup>

25. Ἐκεῖ χρειάστηκε νά ἐπιστρατευθεῖ ὅλη ἡ ἐρμηνευτική ὀξὺνοια ἀνδρῶν, ὅπως ὁ Ἰερώνυμος ἢ ὁ Αὐγουστίνος γιά νά ἀντιμετωπισθεῖ ἡ «παράδοξη» ἠθική τοῦ Ἀβραάμ, πού ἀποτελοῦσε ὄπλο τῶν Μανιχαίων γιά νά ἀπορρίψουν τήν Παλαιά Διαθήκη, βλ. E. Clark, «Contesting Abraham: The Ascetic Reader and the Politics of Intertextuality» στό L.M. White – O.L. Yarbrough, *The social world of the first Christians – Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis 1995, σ. 353-365.

26. Ὁ ἄββας Ὡρ ὑποδέχεται τούς ἐπισκέπτες «νίψας τούς πόδας ἡμῶν χερσὶν οἰκειῶς» (IM 2, 7, σ. 37) καί ὁ Ἀπολλῶ «ἰδὼν ἡμᾶς προσεκύνησεν πρῶτος ἐπὶ τὴν γῆν ἑαυτὸν ἐξαπλώσας, καί ἀναστάς ἐφίλησεν καί εἰσαγαγὼν ὑπερηύξατο καί τούς πόδας ἡμῶν – χερσὶ οἰκειῶς πρὸς τὴν ἀνάπαισιν προετρέψατο» (IM 8, 49, σ. 66).

27. Πρβλ. «καί ἰδὼν προσέδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῖς... καί προσεκύνη-

Ἔνα ἄλλο χαρακτηριστικό εἶναι ἡ ἀγάπη καί ἡ ἀλληλοβοήθεια μέ ἔντονα ἐνθουσιαστικά χαρακτηριστικά, ὅπως κατὰ τό χτίσιμο τῶν κελιῶν γιά τούς νεοπροσερχομένους,<sup>28</sup> καθὼς καί ἡ ἐπέμβαση στό φυσικό χῶρο γιά τήν καλύτερη ἐγκατάσταση τῶν ἀδελφῶν.<sup>29</sup> Ὁ ἄββας Παμβῶ μέ πλήρη ἀπάθεια στέλνει τό δωριζόμενο σ' αὐτόν ἀπὸ τῆ Μελανία ὑπέρογκο ποσόν τῶν 300 λίτρων ἀργύρου στά μοναστήρια τῆς Λιβύης καί τῶν νησιῶν, ἐπειδὴ αὐτὰ ἔχουν μεγαλύτερη ἀνάγκη,<sup>30</sup> ἐνῶ ἡ ἀδελφότητα τοῦ Σεραπίωνος στέλνει ἀπὸ τό κοινὸ ταμεῖο της (στό ὁποῖο συναθροίζονται χρήματα ἀπὸ τήν καλλιέργεια γῆς) σέ ὅλη τήν περιοχὴ ἀκόμη καί στήν Ἀλεξάνδρεια, κι ὁ συγγραφέας μᾶς διαβεβαιώνει ὅτι αὐτό ἔκαναν καί οἱ ἄλλοι πατέρες.<sup>31</sup>

Βεβαίως, σ' αὐτὲς τίς διηγήσεις δέν ὑπάρχει ἓνα ἄμεσο θεολογικό σκεπτικό, ὑπάρχουν ὁμως ἔμμεσες ἐνδείξεις πού ὑποδεικνύουν τό ἐσχατολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς νοηματοδότησης αὐτῶν τῶν πράξεων. Ὁλόκληρο τό κοινόβιο τοῦ Ἀπολλῶ περιγράφεται μέ ἔντονα ἐνθουσιαστικά χρώματα πού παραπέμπουν στό πρῶτο κοινόβιο τῶν Ἱεροσολύμων: ἡ ἀδελφότητα φυλακίζεται ἐπὶ Ἰουλιανοῦ γιά νά στρατευθεῖ ὑποχρεωτικά καί ἀπελευθερώνεται μέ θαυματουργικὸ σεισμό. Κατόπιν καταφεύγει στήν ἐρημο «καί ἦσαν λοιπὸν ὁμοῦ πάντες κατὰ τὸν ἀποστολικὸν λόγον ἔχοντες καρδίαν καί ψυχὴν μίαν».<sup>32</sup> Ἡ ἀδελφότητα μέ τὸν τρόπο ζωῆς της ὡς ἀγγελικὴ στρατιά (βλ. παραπάνω) ἐκπληρώνει τό προφητικὸ λόγιο «εὐφρανθητι ἐρημος διψῶσα ρῆξον καί βόησον ἢ οὐκ ὠδίνουσα, ὅτι πολλὰ τά τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα» (πρβλ. Ἦσ. 35, 1 καί 54, 1). Τόσο ἡ εὐθεία ὅσο καί ἡ ὑπαινισσόμενη ἀναφορά (γιά τό σεισμό) στίς Πράξεις (16, 25-26 καί 4, 32 ἀντίστοιχα) δηλαδὴ σέ ἓνα κείμενο μέ σαφὴ προσανατολισμὸ στήν εὐθύγραμμη ἱστορικὴ κατανόηση τῆς ἐσχατολογίας, καί ἡ κατανόη-

σεν ἐπὶ τὴν γῆν καί εἶπεν... ληφθῆτω δὴ ὕδωρ καί νηψάτωσαν τούς πόδας ἡμῶν» (Γεν. 18, 2-4).

28. IM 20, 9-11, σ. 121-122.

29. Αὐτὴ εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Ὡρ πού ἀποξήρανε καί καλλιέργησε τό ἔλος μὲ τὰ ἴδια του τὰ χέρια γιά νά βρῖσκουν ξυλεια οἱ ἀδελφοί (IM 2, 11, σ. 38).

30. AI 10, 1-4, σ. 46-48.

31. IM 18, 1-2, σ. 114-115.

32. IM 8, 19, σ. 54.

σή του ως εκπλήρωση τῆς παλαιδιαθηρικῆς προφητείας ἐπαληθεύει σαφῶς τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ μοναχισμό. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο οἱ παραπάνω πράξεις ἀγάπης μπαίνουν σὲ ἓνα ἐσχατολογικὸ ὑπόβαθρο. Ὁ ἀββᾶς Παμβῶ διδάσκει τὴ Μελανία ὅτι ἡ δωρεὰ τῆς γίνεται πρὸς τὸ Θεό. Ὁ Παλλάδιος καυτηριάζει τὴ φιλοχρηματία τῆς ἀνώνυμης παρθένου μὲ τὸ παύλειο «ἄδικοι βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι».<sup>33</sup> Στὴν κατεύθυνση αὐτὴ ὑπάρχει ἡ «προσωπικὴ» τοποθέτηση σὲ ἓνα ρόλο προσφορᾶς, ὥστε ὁ προσφέρων νὰ σωθεῖ κατὰ τὴν προσωπικὴ του κρίση ἀπὸ τὸ Θεό. Ὁ Ἀπολλώνιος ἀναλαμβάνει μόνος του τὴν προμήθεια χρησίων εἰδῶν στὰ Κελλία<sup>34</sup> καὶ ὁ Εὐλόγιος συνάπτει συμφωνία μὲ τὸ Θεό νὰ ἀναλάβει τὴν περιθαλψὴ ἑνὸς ἀνάπηρου λεπροῦ. Ὅταν ὁ τελευταῖος τὸν βασανίσει ἀφόρητα μὲ τίς ἰδιοτροπίες του καὶ ὁ Εὐλόγιος ἀπελπισμένος καταφύγει στὸν Μέγα Ἀντώνιο, ὁ πατέρας τοῦ ἀσκητικοῦ βίου τοὺς διαβεβαιώνει ὅτι πρόκειται γιὰ πειρασμὸ τοῦ διαβόλου, ἐπειδὴ βρίσκονται λίγο πρὶν τὴ λήψη τοῦ στεφάνου καὶ τοὺς παροτρύνει «μὴ οὖν ἄλλο τι ποιήσετε, καὶ ἔλθῶν ὁ ἄγγελος μὴ εὖρη ὑμᾶς ἐν τῷ τόπῳ».<sup>35</sup> Ἡ ὅλη προτροπὴ θυμίζει προτροπὴ πρὸς τὸ μαρτύριο. Πρόκειται γιὰ μιὰ «προσωπικὴ» προετοιμασία καὶ βίωση ἑνὸς «προσωπικοῦ» ἐσχάτου. Οἱ δύο ἀδελφοὶ Παῖσιος καὶ Ἡσαΐας μοιράζονται διαφορετικὰ τὴν πατρικὴ τους περιουσία. Ὁ ἓνας πουλᾷ τὰ πάντα, τὰ διανέμει στοὺς φτωχοὺς καὶ διάγει ζωὴ προσευχῆς, ἀσκήσεως καὶ ἀποταγῆς. Ὁ ἄλλος χτίζει μ' αὐτὰ μεγάλο ἴδρυμα, ὅπου περιθάλπει ὅλους τοὺς ἀναξιοπαθοῦντες κάθε εἴδους. Στὴ (πολύ χαρακτηριστικὴ ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια) διαμάχη μετὰ τὸ θάνατό τους γιὰ τὸ ποῖός εἶχε τὸ μεγαλύτερο μισθό, ὁ ἀββᾶς Παμβῶ ἀπαντᾷ ὅτι βρίσκονται καὶ οἱ δύο στὴν ἴδια μακάρια θέση στὸν Παράδεισο, διότι ὁ ἓνας ἐπέτελεσε τὸ ἔργο τοῦ Ἡλία καὶ ὁ ἄλλος τοῦ Ἀβραάμ.<sup>36</sup> Εἶναι φανερὴ ἡ ἄμεση σχέση μὲ τὸ σχῆμα ἐπαγγελία-ἐκπλήρωση διὰ τῆς ἀγάπης.

Τέλος, τὰ ἐσχατολογικὰ θεμέλια τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ἀλληλοβοήθειας σ' αὐτὴ τὴν καινούρια κοινωνία ὑποδεικνύουν ἀφ' ἑνός

33. Αἰ 6, 3, σ. 32, 17, πρβλ. Α' Κορ. 6, 9.

34. Αἰ 13, σ. 56-58.

35. Αἰ 21, 1-14, σ. 104-114.

36. Αἰ 14, σ. 58-62.

ὁ ἐνδουσιασμός τῆς βίωσης τῶν ἐσχάτων ἐντὸς καὶ «ἐκτός» λατρευτικοῦ πλαισίου ὅσο καὶ ἡ ἐσχατολογικὴ προσμονή.

Καθὼς μέρος τῶν μοναχῶν τοῦ Ἀμμίου στὴ Νιτρία χτίζει τὰ κελλία γιὰ τοὺς νεοαφιχθέντες, ἐκεῖνοι εὐωχοῦνται σὲ κοινὴ τράπεζα-ἀγάπη πού τοὺς παραθέτουν οἱ ὑπόλοιποι.<sup>37</sup> Κατανοεῖ κανεὶς τὸ κλίμα τοῦ ἐνδουσιασμοῦ. Ὁ Ἀπολλῶ ἐπεμβαίνει ὅταν βλέπει κάποιον ἀπὸ τὴν ἀδελφότητά του κατηφὴ μὲ χαρακτηριστικὲς προτροπές: «οὐ χρὴ στυγνάζειν ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ μέλλοντας βασιλείαν οὐρανῶν κληρονομεῖν. Στυγνάσουσι μὲν, φησί, Ἕλληνες, κλαύσουσι δὲ Ἰουδαῖοι, πενθήσουσι δὲ ἁμαρτωλοί, οἱ δὲ δίκαιοι εὐφρανθήσονται. Καὶ οἱ τὰ γήινα μὲν φρονοῦντες ἐπὶ τοῖς γήινοις εὐφραίνονται, ἡμεῖς δὲ οἱ τοσαύτης ἐλπίδος καταξιοθέντες πῶς οὐχὶ διὰ παντός εὐφραινόμεθα, τοῦ ἀποστόλου ἡμᾶς παρορμῶντος πάντοτε χαίρειν, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι, ἐν παντί εὐχαριστεῖν».<sup>38</sup> Εἶναι φανερό ἀφ' ἑνός μὲν τὸ στοιχεῖο τῆς ἐσχατολογικῆς πρόληψης, ἀφ' ἑτέρου ἡ χαρὰ πού αὐτὸ συνεπάγεται, ἀρκετὰ ἀσυνήθιστο γιὰ τὰ μοναστικά κείμενα, πού δίνουν ἐμφαση στό συνδυασμὸ πένθους καὶ χαρᾶς. Ἡ προσμονὴ τῶν ἐσχάτων φαίνεται καὶ στὸν πρόλογο τῆς ΙΜ: «ἔστι γάρ αὐτοὺς ἰδεῖν ἐν ταῖς ἐρήμοις σποράδην οἶά τε υἱοὺς γνησίους τὸν ἑαυτῶν πατέρα τὸν Χριστὸν περιμένοντας... οὐ φροντίς ὑπάρχει παρ' αὐτοῖς, οὐκ ἐσθῆτος, οὐ βρωμάτων μέριμνα, ἀλλὰ προσδοκία μόνη ἐν ὕμνοις τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας».<sup>39</sup> Ἡ ἔλλειψη μέριμνας στὴν πράξη σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν ἀλληλοβοήθεια καὶ τὴν προσφορὰ.

### γ. Οἱ μοναχοὶ ἀπέναντι στὴν κοινωνία

Εἶναι αὐτονόητο ὅτι αὐτὴ ἡ ἐσχατολογικὴ αὐτοσυνειδησία τῆς μοναστικῆς κοινότητος διαχέεται καὶ στὶς σχέσεις τῆς μὲ τὴν ὑπόλοιπη κοινωνία, χριστιανικὴ καὶ μὴ. Τὰ ποικίλα προφητικά σημεῖα, ἡ συμφιλίωση μὲ τὸ ζωικὸ βασίλειο, ἡ διαμεσολάβηση πρὸς τὸ Θεό, ἡ ἱεραποστολή, ἡ προσφορὰ εἶναι ὄψεις τῆς ἐπέμβασης τῆς μοναστικῆς κοινότητος σὲ μιὰ κοινωνία πού ζεῖ τὸ καταδλιπτικὸ αἶσθημα τοῦ φόβου καὶ τῆς ἀνάγκης. Φόβος ἀπέναντι στὴν κακὴ

37. ΙΜ 20, 9-11, σ. 121-122.

38. ΙΜ 8, 53, σ. 67-68 (πρβλ. Α' Θεσ. 5, 17).

39. ΙΜ, Προλ. 7, σ. 1.

σοδειά και την πείνα, φόβος απέναντι στο φοροεισπράκτορα, σέ δρατές και άδρατες δυνάμεις, τό θάνατο, τά θηρία, την έρημο. Η διαμεσολάβηση προς τό άγνωστο μέσα από ιερείς ήταν στοιχειό της παραδοσιακής αιγυπτιακής θρησκευτικότητας<sup>40</sup> που ανανεώθηκε μέσα από τους ποικίλους «θείους άνδρες» και τά γνωστικά ρεύματα. Πλάι στους ιερείς-διερμηγείς και τό θεό διερμηγεία (Τότ - Έρμης Τρισμέγιστος) μετά τό 2ο αί. μ.Χ. έμφανίσθηκαν οι γνωστικοί Αιδώνες και ό Ίησοϋς (των Γνωστικών). Στην απόκρυφη γνωστική γραμματεία ή ύπαρξη του Ίησοϋ συνεχίζεται μέσω των μαθητών Του, που παρουσιάζουν νέες αποκαλύψεις. Αυτό συμβαίνει π.χ. με τίς Πράξεις Θωμά, όπου ό Θωμάς είναι στην «πραγματικότητα» ό Ίησοϋς. Είναι σαφές ότι πολλοί άνθρωποι έβλεπαν κατά τον 4ο αί. τους άσκητές ως συνέχεια των μορφών εκείνων, κι αυτό μαρτυρείται εύκολα από την ποικίλη ιδιωτική αλληλογραφία<sup>41</sup> και τίς άπειρες επιγραφές με όνόματα που σώζονται σέ διάφορα μοναστήρια, με την παράκληση νά προσεύχεται γι' αυτά ό άσκητής και νά πρεσβεύουν γι' αυτά διάφοροι άγιοι. Πώς αντιδρούν απέναντι σ' αυτά οι ίδιοι οι άσκητές;

Είναι φανερό ότι από την αρχή ή ιστορική πορεία που διαγράφει τό σχέδιο του Θεού και ή Έκκλησία ως σώμα Χριστού ξεκαθαρίζει ιστορικά τό μοναδικό γεγονός της Ένανθρώπισης και τί βίωσή του ιστορικά μέσα στην Έκκλησία, όπου δέν υπάρχουν φυσικές διαφορές σέ πνευματικούς ή ψυχικούς και σωματικούς ανθρώπους (Γνωστικισμός). Ό Ιωάννης ό έν Λυκώ άπαντά στην γυναικα που θέλει επίμονα νά τον δεί ότι θά της έμφανισθεί σέ όνειρο (ικανότητα που προσιδιάζει σέ θείους άνδρες και σαμιάνους), αλλά τονίζει ότι είναι άνθρωπος όμοιοπαθής<sup>42</sup> παραπέμποντας τόσο στον Ήλία (πρβλ. Ίακ. 5, 17) όσο και στον Παύλο και τον Σίλλα (πρβλ. Πράξ. 14, 15). Ό άββās Άμμουν άπαντά στους γονείς που φέρνουν τό γιό τους νά τον θεραπεύσει από λύσσα «άπόδο-

τε τή χήρα τον βουν όν λαθραίως αϋτης άπεκτείνετε, και υγιής υμίν ό παίς άποδοθήσεται». <sup>43</sup> Τέλος, στη γυναίκα που από έπιβουλή μάγου είχε μεταμορφωθεί σέ άλογο ό Μακάριος ό Αιγύπτιος έλεπε ότι της συνέβη έπειδή είχε πέντε εβδομάδες νά προσέλθει στη Θεία Κοινωνία. <sup>44</sup> Άπ' όλα αυτά τά παραδείγματα γίνεται φανερό ότι ό μεσολαβητικός και θανματουργικός ρόλος του άσκητή προϋποθέτει και την ενεργό συμμετοχή στο έκκλησιαστικό ήθος και στά μυστήρια από την πλευρά του πιστού. Τό ίδιο συμβαίνει και μέ τον άπιστο. Στο ληστή που ύποδαυλίζει τή σύγκρουση της μίας κοινότητας μέ την άλλη γιά τό νερό ύπόσχεται ό άββās Άπολλώ νά μεσολαβήσει στον Χριστό νά του συγχωρήσει τίς άμαρτίες, άρκεί ό ίδιος νά αλλάξει συμπεριφορά: «Εί πεισθείς μοι, ώ φίλος, έρωτήσω μου τον δεσπότη άφεθηναι σου τας άμαρτίας». Η συμφωνία κλείνεται και τελικά μέσα από τό φοβερό όραμα του θεϊκού κριτηρίου πληροφορούνται και οι δύο τή χάρη που δίνει ό Χριστός στον «όψιγόνο πρόσφυγα». <sup>45</sup>

Σ' ένα ακόμη πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα διάδρασης άνάμεσα στον άσκητή-άγιο και τον άπλό πιστό, ό άββās Κόπρης εύλογεί την άπλή άμμο της έρήμου, που άπλοϊκοί χωρικοί του φέρνουν ώστε νά καρπίσει, έπειδή άκουσαν ότι αυτό είναι δυνατό σ' όποιον πιστεύει, καθώς στά χωράφια τους τά στάχυα τρώγονται από σκουλήκια. Τό θαύμα γίνεται και κάθε χρόνο οι χωρικοί φέρνουν άμμο γιά εύλογία. <sup>46</sup> Στη συνέχεια όμως της διήγησης μαθαίνουμε γιά τον κήπο στο μοναστήρι του άββā. Σ' έρώτηση των έπισκεπτών άπαντά ότι παραδειγματίσθηκε από την πίστη των χωρικών και καλλιέργησε κι ό ίδιος! <sup>47</sup> Η ιστορία άποδεικνύει όχι μόνο την ανθρώπινη πλευρά του άγίου, αλλά και την έκκλησιαστική ένότητα όλων των πιστών, που άπαιτεί μιά δυναμική πίστη και ήθική, σέ προφανή αντίθεση μέ τή μή-ήθική των Γνωστικών.

40. Παράδειγμα οι επί μισθό ιερείς-φύλακες του Κά που προσεύχονταν επαγγελματικά γιά τους νεκρούς J. G. Griffith, «A Note on Monasticism and Nationalism in the Egypt of Athanasius», *Studia Patristica* XVI 2 (1985), 24-28.

41. Βλ. γιά παράδειγμα τίς έπιστολές προς κάποιους άσκητές Παφνούτιο και Ιωάννη ύπ' άρ. 41, 82, 83 με αίτήματα γιά προσευχή στο M. Naldini, *Il cristianesimo in Egitto lettere private nei papiri dei secoli II-VI*, Firenze 1968.

42. IM 1, 8, σ. 11, 45.

43. IM 22, 4, σ. 129.

44. AI 17, 9, σ. 74.

45. IM 8, 31, σ. 59.

46. IM 12, 16, σ. 97, 93-95.

47. «... ως γάρ είδον, φησίν αϋτους την ψάμμον σπειραντας και την χωραν αϋτων καρποφορήσασαν, κάγω τό αϋτό επιχειρήσας έπέτυχον», δ. π.

#### δ. Μοναχισμός και Εύχαριστία

Αφήνοντας άλλα ζητήματα εξίσου ενδιαφέροντα (θέση του σώματος και των παθών κτλ.), θα εξετάσουμε το κέντρο αυτής της εσχατολογικά αυτοκατανοούμενης κοινότητας. Καθώς ήδη από την πρώτη Εκκλησία αυτό ήταν η θεία Εύχαριστία, πρέπει να δει κανείς πώς ο μοναχισμός την αντιμετωπίζει.

Με βάση το Βίο του Μ. Αντωνίου έχει λεχθεί κατά κόρον ότι τουλάχιστον ο αναχωρητικός μοναχισμός δεν είχε καμία μυστηριακή ζωή, εξάρτηση από την ιεραρχία της Εκκλησίας κτλ. και μόνο αργότερα, χάρη στην προσωπικότητα του Μ. Αθανασίου και άλλων δυναμικών εκκλησιαστικών ήγετων εντάχθηκε σ' αυτήν.<sup>48</sup> Στά κείμενά μας έχουμε διαφορετική εικόνα.

Στις ήμικοινοβιακές κοινότητες που εξετάσαμε παραπάνω (του "Ωρ, του Απολλῶ κ.ά.) και που αναφέρονται κυρίως στην ΙΜ αναφέρεται ως παλαιά παράδοση ή καθημερινή Θεία Κοινωνία, με την οποία ήταν συνδεδεμένο και το γεύμα της ημέρας (συνήθως από-γευμα).<sup>49</sup> Είναι φανερό ότι η εύχαριστιακή σύναξη με την επιβίωση της πρωτοχριστιανικής αγάπης ήταν συστατικό στοιχείο της κοινότητας και υπάρχει θεολογική τεκμηρίωση γι' αυτό από τον Απολλῶ με το σχετικό χωρίο του Κατά Ιωάννην.<sup>50</sup> Σέ άλλες περιπτώσεις στην ΙΜ μαθαίνουμε για την πρόσκληση πρεσβυτέρου από τη γειτονική ένορία,<sup>51</sup> πρακτική που σχετίζεται με την πρώτη φάση του μοναχισμού κατά την οποία γειτνιάζαν οι κοινότητες προς κατοικημένες περιοχές.

Ο Παλλάδιος που περιγράφει κυρίως τά Κελλία και τή Σκήτη, όπου και έζησε, μᾶς δίνει έναν άλλο κανόνα, που γνωρίζου-

με και από τό Γεροντικό: τήν εβδομαδιαία εύχαριστιακή σύναξη τό Σάββατο τό βράδυ μέ συνδεδεμένο γεύμα-αγάπη. Για πολλούς άσκητές αυτό ήταν και τό μοναδικό γεύμα τής εβδομάδας, ενώ ή σύναξη ήταν και τόπος συνάντησης και επικοινωνίας. Ακόμα πιο ενδιαφέρουσες είναι οι πληροφορίες για τήν οργάνωση του Κυριακού, στο οποίο ύπήρχαν όκτώ πρεσβύτεροι, εκ των οποίων ό ένας ιερουργούσε και κήρυττε, ενώ οι άλλοι απλώς προσκαθίζονταν χωρίς νά ιερουργούν, νά κηρύττουν ή νά δικάζουν.<sup>52</sup> Έχουμε άραγε ένα τελετουργικό υπόλειμμα τής αρχέγονης οργάνωσης τής αιγυπτιακής Εκκλησίας; Για τό θέμα μας σημασία έχει, πάντως, ότι τά Κελλία ήταν οργανωμένα ως εύχαριστιακή κοινότητα-ένορία.

Στή Λαυσαϊκή Ιστορία έχουμε και άλλα στοιχεία. Αφ' ενός μέν πληροφορία για τέλεση τής Εύχαριστίας σέ επιμέρους συγκροτήματα κελλιών, αφ' έτέρου δέ τή ρητή προτροπή πολλών άσκητών για τή Θεία Κοινωνία. Πράγματι, στή διήγηση για τόν Ναθαναήλ ό διάβολος μεταμορφώνεται σέ μικρό παιδί που μεταφέρει τήν «προσφορά» για τήν αγάπη κάποιου αδελφού, ώστε νά πείσει τόν άγιο νά βγει από τό κελλί του.<sup>53</sup> Τό περιστατικό που χρονολογείται στο 373 μαρτυρεί μία παγιωμένη τακτική. Ο άββάς Μακάριος, όπως είπαμε παραπάνω, έξηγει στή γυναίκα που έπεσε θύμα μαγείας ότι φταίει ή επί πέντε εβδομάδες άποχή τής από τή Θεία Κοινωνία, ενώ καυτηριάζονται περιπτώσεις πεφυσιωμένων μοναχών που θεωρούν ότι δεν έχουν ανάγκη από τά μυστήρια.<sup>54</sup>

Τά δεδομένα τής Λαυσαϊκής Ιστορίας φαίνονται νά επιβεβαιώνονται και από άλλα στοιχεία. Για τή Σκήτη μαθαίνουμε ότι ό Μακάριος ό Αιγύπιος αντιμετώπισε από πολύ νωρίς τό πρόβλημα τής μη ύπάρξεως ναού<sup>55</sup> και αυτό δεν άποδεικνύει ότι δεν ύπήρχε Εύχαριστία, αλλά άκριβώς τό αντίθετο: ότι ή ανάγκη για τήν τέλεσή τής ήταν έπιτακτική. Με βάση τά στοιχεία αυτά χρονολογείται και τό πρώτο Κυριακό τής Σκήτεως.<sup>56</sup> Σημασία για τό θέμα

52. ΛΙ 7, 5, σ. 40.

53. ΛΙ 16, 5, σ. 68.

54. Τέτοιες είναι οι περιπτώσεις του Βάλεντος, του Ήρωνος και του Πτολεμαίου (ΛΙ 25, 26, 27, αντίστοιχα, σ. 134-142).

55. Γεροντικό, άββά Μακαρίου Αιγυπτίου 26.

56. Περί τό 360-365 κατά τόν Ρ. Grossmann, «Zur Datierung der ersten Kirchenbauten in der Sketis», *Byzantinische Zeitschrift*, 90 (1997), σ. 367-395 (ιδίαιτ. 375), που δεν άποδέχεται τήν παλαιότερη τοποθέτηση στο 340. Σημασία

48. Αυτό πιστεύει ό C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From its origin to 451 CE.*, Leiden 1993, σ. 105, ακολουθώντας τόν Duchesne και τόν Workman. Τό ίδιο επαναλαμβάνει και ό C. Mango *Βυζάντιο, ή Αυτοκρατορία τής Νέας Ρώμης*, μετ. Δ. Τσουγκαράκης, Αθήνα 1990, σ. 131. Αν θέλουμε νά είμαστε δίκαιοι, πάντως, τό ότι δεν αναφέρεται εθέως ή συμμετοχή του πατέρα των αναχωρητών στή Θεία Εύχαριστία δεν είναι τεκμήριο ότι δεν ύπήρχε. Όπως έχει παρατηρηθεί, ακόμη και στις περιπτώσεις άκραίας άπομόνωσης του άγίου, κάποια στιγμή μαθαίνουμε ότι ύπήρχαν κάποιοι μαθητές και συνεργάτες του που του προσπόριζαν τά αναγκαία, έπομένως γιατί όχι και τή Θ. Εύχαριστία;

49. ΙΜ 2, 8, σ. 37.

50. ΙΜ 8, 56, σ. 69.

51. ΙΜ 12, 6, σ. 94.



μας έχει ότι η προσέλευση στη Θεία Κοινωνία δέν ήταν μιὰ άτομική ήθική υποχρέωση του μοναχού, αλλά τρόπος λειτουργίας ολόκληρης τῆς ομάδας, διότι συνδεόταν μέ αὐτή καί ἡ ἀγάπη, ἡ ὀργάνωση τῆς ὁποίας μετά τήν ἀπαγόρευση γευμάτων μέσα στό ναό,<sup>57</sup> καί σέ συνδυασμό μέ τόν κανόνα γιά κοινὸ γεύμα τῶν παχωμανικῶν κοινοβίων ὀδήγησε στήν ἀνάπτυξη τοῦ κτίσματος τῆς τράπεζας πού ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο στοιχεῖο κάθε μονῆς μέχρι σήμερα.<sup>58</sup> Ἐπίσης, οἱ ἀρχαιολογικὲς ἀνασκαφές στά Κελλία ἔχουν ἐπιβεβαιώσει τὰ λεγόμενα τοῦ Παλλαδίου, ἀφοῦ μόνον ἓνα Κυριακὸ βρέθηκε. Ἐνα δεύτερο προστέθηκε μετά τήν ἀνάπτυξη τῆς μονοφυσιτικῆς μερίδας (καί ἔχει καί αὐτό τὴ σημασία του, διότι δείχνει ὅτι ἡ δογματικὴ θέση εἶχε καί τὸ ἐκκλησιαστικὸ-εὐχαριστιακὸ της ἀντίστοιχο) καί μόνον μετά τόν 7ο αἰ. πολλαπλασιάζονται οἱ ἐκκλησίες στά ἐπιμέρους συγκροτήματα.<sup>59</sup>

Ἀπό τὰ παραπάνω γίνεται σαφές ὅτι ἡ Θεία Εὐχαριστία εἶναι τὸ κέντρο τῆς ἐσχατολογικῆς αὐτοκατανοουμένης κοινότητας καί σχετίζεται ἄμεσα μέ τόν τρόπο δομῆς καί λειτουργίας τῆς.

## Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΑΚΟΥ ΜΥΣΤΙΚΙΣΜΟΥ

### α. Ἡ ἀναζήτηση τῆς «θεωρίας»

Ἡ μέχρι τώρα περιγραφή τῆς ἱστορικῆς καί εὐχαριστιακῆς προσανατολισμένης ἐσχατολογικῆς αὐτοσυνειδησίας τῶν μοναχῶν εὐ-

γιά μᾶς ἔχει ὅτι, ὅσο καί ἂν καθυστέρησε ἡ κατασκευή του, τὸ Κυριακὸ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ θεωρήθηκε ἀπαραίτητο.

57. Ἀπαγόρευση συναυτοῦμε στόν 28ο κανόνα τῆς συνόδου τῆς Λαοδικείας (343/381) πού ἐπαναλήφθηκε καί πῆρε γενικὸ κῆρος στήν Πενθέκτη Οἰκουμηνική Σύνοδο (690).

58. Πολύ χαρακτηριστικὰ φαίνεται αὐτὴ ἡ ἐξέλιξη στὴ χρήση τοῦ χώρου 1772N στὴ μονὴ Ἱερεμία στὴ Saqqara. C. Wietheger-Fluck, «Das Jeremias-Kloster zu Saqqara als Wallfahrtsstätte», Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22-28 September 1991 (*Jahrbücher für Antike und Christentum*, Ergbd. 20, 1 1995) Citta del Vaticano/ Münster 1995, σ. 1282-1288.

59. G. Descoedres, Die Architektur der Kellia. Versuch einer vorläufigen Synthese, *Congrès inter. d' études coptes* 4, 1988, Louvain-la Neuve, ἐκδ. 1992, σ. 168-170.

λογα θά ἐγείρει τὸ ἐρώτημα ἀκόμη καί στό μὴ εἰδικὸ ἀναγνώστη: πῶς ἐξηγεῖται ἡ διαφορετικὴ ἐρμηνεία τῶν παραπάνω στοιχείων σέ ἄλλα σημεία ἀκόμη καί τῶν ἰδίων ἐργων; Γιατί, πράγματι, μέ τὴν ἴδια διεξοδικότητα μέ τὴν ὁποία περιγράψαμε τὰ πρότυπα, τὰ χαρακτηριστικὰ καί τὸ εὐχαριστιακὸ κέντρο τῆς ἀσκήσης ὡς ἱστορικὰ ἐσχατολογικὰ μποροῦμε καί νά τὰ περιγράψουμε μέ μιὰ ἄλλη ἐσχατολογία, τὴν προσωπικὴ ἀ-ιστορικὴ. Πράγματι, πολλοὶ ἀσκητὲς μιμοῦνται τοὺς ἀγγέλους στήν ἀσωματότητα περισσότερο.<sup>60</sup> Ἡ φιλοξενία εἶναι σημαντικὴ ἀρετὴ γιά τόν Ναθαναήλ π.χ. ἀλλὰ ὄχι ἀνώτερη ἀπὸ τὴν ξενιτεία καί τὴν παραμονὴ στό κελλί, γι' αὐτὸ καί δέν ξεπροβοδίζει τοὺς ἐπισκόπους πού τὸν ἐπισκέφτηκαν,<sup>61</sup> ὅπως θά ἔκανε ὁ Ὁρ καί ὁ Ἀπολλῶ. Ἡ ἀγάπη καί ἡ προσφορὰ εἶναι σημαντικὲς κυρίως ὡς πρῶτο στάδιο τῆς ἀσκήσης (ἀπάθεια), ἐνῶ ἀνώτερο ἀπ' αὐτὸ εἶναι ἡ θεωρία. Ὁ πλοῦτος εἶναι ἓνα βῆρος πού ἐμποδίζει τὴν ἔνωση μέ τὸ Θεό. Ἀπ' αὐτὸ λυτρώνει τοὺς ὁμοίους τῆς Ρωμαίους ἀριστοκράτες ἡ Μελανία.<sup>62</sup> Ὁ Ἥλιος εἶναι κυρίως πρότυπο προσευχῆς καί θεωρίας τοῦ Θεοῦ. Τόσο θεωρητικὰ ὅσο καί πρακτικὰ διδασκόμαστε ὅτι σκοπὸς τῆς ἀσκήσης εἶναι ἡ θεὰ τοῦ Θεοῦ, ἡ ἔνωση τοῦ νοῦ μας μ' Ἐκεῖνον. Πράγματι, θεωρητικὰ ἔχουμε τὴ διδασκαλία τοῦ προγραμματικῆς προτύπου τοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου τοῦ ἐν Λυκῶ, ὁ ὁποῖος διδάσκει ὅτι ὁ ἀσκητὴς πού ἀσχολεῖται μέ τὰ ἔργα ἀγάπης «καλὸς μὲν οὗτος καί πάνυ καλὸς. Πρακτικὸς γάρ καί ἐργάτης τῶν ἐντολῶν, ἀλλὰ περὶ τὰ γήινα ἀσχολεῖται. Κρείττων γε μὴν τοῦτου καί μείζων ὁ θεωρητικὸς ἐκεῖνος ὁ ὑπὸ τῶν πρακτικῶν ἐπὶ τὴν νόησιν ἀναδραμιῶν παρεῖς ἐτέροις ταῦτα φροντίζειν, αὐτὸς δέ καί ἑαυτὸν ἀπαρνησάμενος καί ἑαυτοῦ λήθην ἔχων πολυπραγμανεῖ τὰ οὐράνια εὐλυτος πάντων τῶ θεῶ παριστάμενος, ὑπ' οὐδεμιᾶς φροντίδος ἐτέρας ὀπισθεν κατασπώμενος· ὁ τοιοῦτος γάρ σὺν θεῷ διάγει, σὺν θεῷ πολιτεύεται, ἀπαύστοις ὕμνοις ὕμνων τὸν θεόν».<sup>63</sup> Εἶναι φανερὸ ἐδῶ ὅτι ὁ ὕμνος πρὸς τὸ Θεό γίνεται ἓνα ἀδλημα τοῦ νοῦς καί συνεπάγεται ἔξοδο ἀπὸ τὸ κοσμικὸ γίνεσθαι καί τὴν ἐργασία τῶν ἐντολῶν. Στὸ περίφημο θέμα τῶν «μέτρων ἀγιό-

60. Τέτοια εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ ἀββᾶ Δωροθέου, ΛΙ 2, 3, σ. 22.

61. ΛΙ 16, 3, σ. 66.

62. ΛΙ 54, 5-6, σ. 248.

63. ΙΜ 1, 63, σ. 34, σ. 416-425.

τητος», πού επιδιώκει νά πληροφορηθεῖ ὁ ἀββᾶς Παφνούτιος, μαθαίνει γιά τρεῖς κοσμικούς (έναν αὐλητή-πρώην ληστή, έναν κρατικό ἀξιοματοῦχο καί έναν ἔμπορο) οἱ ὁποῖοι εἶναι ἀνώτεροι ἀπό ἐκεῖνον. Ὁ πρῶτος σεβάσθηγε καί βοήθησε μιά κατατρεγμένη γυναίκα νά ἐξαγοράσει τὰ χρέη τοῦ ἀνδρα της. Ὁ δεύτερος ἔδειξε ἀπαράμιλλη φιλοξενία καί ὁ τρίτος πούλησε τήν περιουσία του καί τή μοίρασε στούς φτωχοῦς. Καί οἱ τρεῖς μακαρίζονται ἀπό τόν Παφνούτιο, ὅμως ἡ ἱστορία δέν τελειώνει, προτοῦ γίνουν καί οἱ τρεῖς μοναχοί, διότι, ὅπως ὁ Παφνούτιος λέει στόν πρῶτο «ἐτι ἐν σοι λείπεται, ἡ πάνσοφος περί θεοῦ γνῶσις».<sup>64</sup>

Πρακτικά παραδείγματα τέτοιου σκοποῦ τῆς ἀσκήσεως ἔχουμε ἀπό τήν παρθένο Ἀλεξάνδρα πού, ζωντανή, ἐγκλειστή μέσα σέ τάφο, «ἐπισκέπτεται πνευματικά» τούς Πατριάρχες, προφῆτες, ἀποστόλους καί μάρτυρες.<sup>65</sup> Ὁ Μακάριος ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐπιδίδεται σέ μιά σειρά ἀπό πνευματικές ἀσκήσεις, ἀφοῦ προηγουμένως περάσει ἀπό προστάδια σκληρῆς σωματικῆς ἀσκήσεως. Σέ μιά ἀπ' αὐτές ἀποφάσισε νά ἐπικεντρώσει τό νοῦ του στούς ἀγγέλους καί τόν ἴδιο τό Θεό, δέν μπόρεσε ὅμως νά παραμείνει σ' αὐτή τήν κατάσταση πάνω ἀπό δύο μέρες γιατί αἰσθάνθηκε νά καιγονται τὰ πάντα γύρω του.<sup>66</sup>

Ὅσες συνθετικές ἀπαντήσεις κι ἂν δώσει κανεῖς κι ὅσες προσπάθειες ἐναρμόνισης κι ἂν καταβάλλει, δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι παραμένει τό ἐρώτημα πῶς συμβιβαζόταν αὐτός ὁ σκοπός ἐνός ἐκπνευματωμένου τέλους τῆς σωματικῆς καί κατ' ἐπέκτασιν τῆς ἱστορικῆς καί κοινωνικῆς διάστασης τῆς ἀσκήσεως μέ τήν ἱστορική καί ἐκκλησιαστική ἐσχατολογική αὐτοσυνειδησία, ὅπως τή διαπιστώσαμε στά προηγούμενα. Ποιό ἀπό τὰ δύο θεωροῦνταν ἀνώτερο; Μέ τούς ὄρους πού ἔχετε τό ἐρώτημα ἡ τότε ἀσκητική κοινότητα «πῶς εἶναι δυνατόν οἱ δύο ἀδελφοί Παῖσιος καί Ἡσαΐας νά εἶναι ἴσοι;». Ἡ ποιμαντική ἐλευθεριότητα τοῦ ἀββᾶ Παμβῶ νά ἐξισώσει τίς δύο ὄψεις ἀνάγοντάς τις κάπως αὐθαίρετα στά δύο πρότυπα τοῦ Ἀβραάμ καί τοῦ Ἡλία διασώζει ἕνα χαρακτηριστικά ἐλευθερίας καί εὐπλαστότητας τοῦ μοναχικοῦ ἥθους, δέν ἀρκεῖ ὅμως, ὅταν πρέπει νά περιγραφοῦν τὰ ὄρια τῶν προϋποθέσεων σωτηρίας

64. 1M 14, 8 (σ. 104); 15 (σ. 107); 22 (σ. 109).

65. ΑΙ 5, 3, σ. 30, 16-24.

66. ΑΙ 18, 17-18, (σ. 88, 146-161).

τοῦ συνόλου. Ὁ Μακάριος ὁ Ἀλεξανδρεὺς εἶναι πρεσβύτερος, ἀλλά ἀφηγεῖται μέ δέος γιά τόν ἀσκητή Μάρκο ὅτι δέν λάμβανε τή Θεία Εὐχαριστία ἀπό τό χέρι του ἀλλά ἀπό τό χέρι ἀγγέλου.<sup>67</sup> Τί γίνεται ὅταν ἡ «θεωρία» διαγράφει τήν ἱστορική πορεία τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὰ ἔσχατα;

Γιά νά κατανοήσουμε τή διάσταση ἀνάμεσα στίς δύο ἀπόψεις καί νά ἀποπειραθοῦμε μιά θεολογική ἀποτίμηση τῆς ὅλης σχέσης, πρέπει νά τίς δοῦμε ὄχι γενικά ἀλλά μέσα στό ἱστορικό τους πλαίσιο. Κατ' ἀρχάς οἱ ἀπόψεις αὐτές στό μεγαλύτερο μέρος τους προέρχονται ἀπό πρόσωπα πού συνδέονται μέ τόν κύκλο τοῦ Εὐαγγρίου τοῦ Ποντικοῦ. Πράγματι, ὁ ἴδιος ὁ Παλλάδιος ἦταν μαθητής του καί τὰ πρόσωπα πού στοχεύουν στήν «θεωρίαν» εἶναι κυρίως ὁ δάσκαλός του Δωρόθεος καί ὁ Μακάριος ὁ Ἀλεξανδρεὺς (Πολιτικός).<sup>68</sup> Ὁ Ἰωάννης ὁ ἐν Λυκῶ μέ τόν ὁποῖο ὁ Παλλάδιος ἐρχεται σέ ἐπαφή φαίνεται ἐπίσης φιλικά διακείμενος πρὸς τήν «ἐταιρείαν Εὐαγγρίου».

Ἡ ἱστορία τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν ἔχει μιά πιό περίπλοκη παράδοση κειμένου. Οἱ ἔρευνες πού θά γίνουν στό μέλλον, ὁ-

67. ΑΙ 18, 25, σ. 92.

68. Γιά τόν κύκλο τοῦ Εὐαγγρίου ἔχουν γραφεῖ ἀρκετά, δέν σημαίνει ὅμως ὅτι κάθε μεγάλη ἀσκητική προσωπικότητα πού θαύμαζε ὁ Εὐάγγριος ἦταν ἀναγκαστικά ὁμοϊδεάτης του. Π.χ. ἔχει τονισθεῖ ἡ μαθητεία τοῦ Εὐαγγρίου στόν Παμβῶ καί στόν Μακάριο τόν Αἴγυπτιο (G. Bunge, «Evagre le Pontique et les deux Macaire», *Itinérion* 56 (1983) 215-226, 323-360), ἀλλά πρέπει νά ληφθεῖ ὀψιμὰ ὅτι ὁ ἴδιος τοὺς χαρακτήριζε «πρακτικώτατους». Προφανῶς οἱ ἀσκητές αὐτοὶ ἔφεραν μιά μακρὰ ἐμπειρική σοφία πού δέν ἐντασσόταν ἀκριβῶς στό σύστημα τοῦ Εὐαγγρίου, τόν ἐνέπνευε ὅμως γιά τίς δικές του συνδέσεις. Γιά τήν ἴδια τή Λαυσιακή ἱστορία βλ. τήν ἀναλυτική πραγματεύση εὐαγγριανικῶν τόπων στό R. Draguet, «L' "Histoire Lausiacque", une oeuvre écrite dans l'esprit d' Evagre», *Revue d'histoire ecclésiastique* 41 (1946), 321-64; 42 (1947), 5-49. Κατά τὰ ἄλλα ὅμως θεωροῦμε, ὅπως προείπαμε, ὅτι ἡ ΑΙ ἔχει νηφαλιότητα καί ἐντιμότητα. Γιά τή σχέση Εὐάγγριος – Ποιμένος (τοῦ ὁποῖου ὁ κύκλος ἐπίσης θεωρεῖται πιθανός συλλογίας τοῦ πρώτου πυρήνα τοῦ Γεροντικοῦ) βλ. G. Driscoll, «The Fathers of Poemen and the Evagrian Connection», *Studia Monastica* 42/1 (2000), 27-51. Κι ἐδῶ ὅμως τὰ ἐπιχειρήματα γι' αὐτή τή σχέση εἶναι πολύ ἀδύναμα καί βασίζονται σέ πολύ γενικές ὁμοιότητες. Τέλος, γιά τή μαθητεία τοῦ Εὐαγγρίου σέ ἄλλες προσωπικότητες καί κυρίως τόν ἐπιρρεασμὸ του ἀπό τίς Ἐπιστολές τοῦ Μ. Ἀντωνίου βλ. S. Rubenson, «Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste», in Brennecke H.C. (ε.κ. ἐκδ.), *Logos Festschrift f. L. Abramowski*, Berlin 1993, σ. 385-401.

ταν θά εκδοθούν οι (πολύτιμα παλαιές) συριακές της μεταφράσεις, ενδεχομένως παρουσιάσουν μιά άλλη εικόνα του κειμένου.<sup>69</sup> Προς τό παρόν μόνο εικασίες μπορούμε νά διατυπώσουμε. Πάντως, φαίνεται ότι ο αρχικός πυρήνας του κειμένου ήταν ένα ταξιδιωτικό κείμενο πού παρουσίαζε τά ήμυ-κοινόβια της Θηβαΐδας. Στη συνέχεια και από επιμέρους διηγήσεις προστέθηκε τό τιμήμα γιά τή Νιτρία.<sup>70</sup> Μέ τά κεφάλαια γιά τή Νιτρία και τούς Μακαρίου (Αιγύπτιο και Άλεξανδρέα) ο συμπληρωτής δέν έχει ιδιαίτερες σχέσεις, όπως φαίνεται άφ' ενός από τή διαστρεβλωμένη ιστορία γιά τήν εκούσια αποκοπή του αυτιού του Άμμωνα, ενός από τούς Μακρούς αδελφούς, γιά νά αποφύγει τή χειροτονία του σέ επίσκοπο και άφ' έτέρου από τή σύγχυση πού δημιουργείται μέ τούς δύο Μακαρίους.<sup>71</sup> Η διήγηση γιά τόν Παφνούτιο (14) φαίνεται νά παρουσιάζει επίσης αυτονομία (προέρχεται από τόν παλαιό «τόπο» του «άνταγωνισμού μέτρων αγιότητας»). Ο Ιωάννης ο έν Λυκώ έχει μιά ιδιαίτερη θέση τοποθετημένος στην αρχή, ως φαίνεται, και πάλι από τόν συμπληρωτή, διότι όλοι συμφωνούν ότι είναι άφύσικο τό ύποτιθέμενο ταξίδι τών επισκεπτών, πού ξεκίνησε από τήν Παλαιστίνη, νά επισκέπτεται πρώτα τό νότιο άκρο της Αιγύπτου. Φαίνεται, συνεπώς, ότι ή συμπληρωματική μορφή μäs επιτρέπει νά αναγνωρίζουμε από τή μιά κάποια ιδιαίτερη παράδοση στα ήμυ-κοινόβια της Μέσης Αιγύπτου και από τήν άλλη τόν έμμεσο αντίκτυπο της ήδη τότε αυξανόμενης επιρροής του συμπλέγματος Νιτρία-Σχήτη-Κελλία. Τό ότι ήταν ακόμη υπό δια-

69. Προς τό παρόν ύπάρχει μόνο μιά άγγλική μετάφραση της συριακής μετάφρασης ή όποία βασίζεται άριστα σέ κάποια χειρόγραφα (A. W. Budge, *The Book of Paradise*, 2 vol., London 1907, τ. 1, σ. 485-585). Η E. Schulz-Flügel, πού εξέδωσε κριτικά τή λατινική μετάφραση του Ρουφίνου, έχει κάνει στην εισαγωγή της μερικές κριτικές παρατηρήσεις γιά τό έλληνικό κείμενο πού επισημαίνουν τίς ανακρίβειες και τίς ανακολουθίες και ένδειξεις γιά τά «σφάλματα του κειμένου» (δ. π., σ. 20-23 και 48-67).

70. Συγκεκριμένα τό κεφ. 20 τό όποιο βρίσκεται παράξενα συνδεδεμένο μέ τήν ομάδα Διοσκόρου στην Θηβαΐδα, γιά τόν Μακάριο τόν Αιγύπτιο (21), τό 22 γιά τόν Άμων, τό 23 γιά τόν Μακάριο Άλεξανδρέα, και τά 25-26. Τά κεφάλαια αυτά μαζί μέ δύο περί τή Θηβαΐδα (18-19) τοποθετούνται μετά τόν Έπιλογο στην συριακή μετάφραση.

71. Στην IM έχουμε τρεις αδελφούς πού έκοψαν τό αυτί τους γιά νά μή γίνουν επίσκοποι (IM 20, 14, σ. 122-123), στη ΑΙ έχουμε τήν πολύ πιο λογική έκδοχή του ενός (Άμμώνιου) ο όποιος άνηκε στο προσωπικό περιβάλλον του Παλλαδίου.

μόρφωση αυτή ή επιρροή φαίνεται από τό ότι άγνοούνται σημαντικές μορφές της περιοχής αυτής, πού έγιναν άργότερα γνωστές από τή Λαυσαϊκή Ιστορία και τό Γεροντικό (Παμβώ, Ιωάννης Κολοβός). Ο συμπληρωτής προσπάθησε νά ένώσει τίς διάφορες ένότητες και νά δώσει έναν «πνευματικώτερο» χαρακτήρα στο έργο προτάσσοντας τή διήγηση περί του άββα Ιωάννου έν Λυκώ.

Είναι φανερό ότι τόσο ο Παλλάδιος, πού μέ έναν ήσυχο και νηφάλιο τρόπο δείχνει καθαρά τή σχέση του μέ τόν Εύάγριο, όσο και ο κύκλος τών προσώπων της Νιτρίας άσκούν στην πράξη αυτό πού ο Εύάγριος διατύπωσε στην θεωρία σέ (κάποια) αντιδιαστολή μέ τήν πρώιμη έσχατολογία, πού είδαμε, χωρίς αυτό νά σημαίνει ότι έχουμε ριζικά αντίτιθέμενες τάσεις. Τί ήταν όμως ο Εύάγριος και ή θεωρία του;

### β. Εύάγριος ο Ποντικός

Ο Εύάγριος καταγόταν από τόν Πόντο, μαθήτευσε στον Μέγα Βασίλειο (ο όποιος τόν χειροθέτησε άναγνώστη) και τόν Γρηγόριο τό Θεολόγο (ο όποιος τόν χειροτόνησε διάκονο στην Κωνσταντινούπολη) και γνώρισε τή σκέψη του Όριγένους. Φεύγοντας από τήν Κωνσταντινούπολη, έγκαταστάθηκε στην Νιτρία τό 383 και έμεινε μέχρι τό θάνατό του τό 399. Ήταν μιά πολύπλευρη προσωπικότητα μέ μεγάλη παιδεία πού έζησε άυστηρότατη άσκητική ζωή και είχε ως «εργόχειρο» τήν αντιγραφή βιβλίων. Γνώρισε τήν εκτίμηση και τήν άγάπη πολλών μοναχών, αλλά και τήν έχθρότητα και τήν άμφισβήτηση άλλων.

Συνήθως λέγεται ότι ο Εύάγριος ήταν όριγενιστής, αλλά στην πραγματικότητα έπεξεργάσθηκε μ' ένα δικό του τρόπο τή σκέψη του Όριγένους, ώστε μέ τή βοήθειά της νά διατυπώσει ένα άσκητικό σύστημα πού ιεραρχεί στο πρώτο στάδιο τήν πρακτική και στο δεύτερο τή θεωρία, μέ τρίτο και άπρόσιτο τή θεά του Θεού. Στην άνοδο αυτή ο άσκητής άσκειται σκληρά στην μοναστική ζωή γιά νά αποκτήσει «απάθειαν», μαθαίνει νά διακρίνει τούς λογισμούς, πού ουσιαστικά ταυτίζονται μέ δαίμονες, και νά προσεύχεται απογυμνώνοντας τό νοϋ του από όποιαδήποτε ανθρώπινη παράσταση, ώστε τελείως άπελευθερωμένος νά ένκοθει μέ τό Θεό (έξ ου και τό περίφημο «εί θεολόγος εί, προσεύχη άληθώς και εί άληθώς προσεύχη θεολόγος εί»). Τό σύστημα αυτό βασίζεται σέ

μά ιδιαίτερη ανθρωπολογία και κοσμολογία. "Όλοι οι άνθρωποι, οι άγγελοι και οι δαίμονες, έχουν μία δομική ομοιότητα: είναι στην ουσία τους νόες. Οι άνθρωποι είναι νόες που εξέπεσαν σε γήινα σώματα κατά τη δημιουργία του κόσμου και πρέπει να ανέλθουν και πάλι στην ένωση με το Θεό, απαραίτητο πρότυπο για την όποια (ένωση) υπήρξε ο Ίησους Χριστός. Αυτή η ένωση είναι και ο τελικός σκοπός όλου του κόσμου, τά έσχατα, από τά όποια υποχωρεί ή ιστορική διάσταση.<sup>72</sup> Η διδασκαλία αυτή δεν είχε τό θεωρητικό χαρακτήρα του ώριγένειου έργου, είχε όμως τό πλεονέκτημα ότι αποτελούσε ένα σύστημα με πρακτική αναφορά, που βασιζόταν στην ανάλυση της εμπειρίας του κάθε ασκούμενου, καθιστώντας έτσι τόν Εύαγριο «έναν ψυχαναλυτή του 4ου αιώνα».<sup>73</sup> Παράλληλα, βλέπουμε σ' αυτήν μία έμφαση στό άτομο, που απομακρύνει από την κοινωνική ήθική της έσχατολογικά αυτοκατανοούμενης κοινοβιακής ομάδας, όπως την περιγράψαμε στην αρχή.<sup>74</sup> Έτσι έπιβεβαιώνεται και σέ συστηματικό επίπεδο αυτό τό

ιδιαίτερο ρεύμα που περιγράψαμε λίγο πριν (με τόν Μακάριο, τόν Ίωάννη εν Λυκώ κ.ά.) Σέ κάθε περίπτωση ή διδασκαλία αυτή έγινε τό αντίκειμενο σφοδρής διαμάχης άμέσως μετά τό θάνατό του, που συμπαρέσυρε και τά έργα του Ώριγένους. Μέ μία αϊφνίδια στροφή πολιτικής του άμφιλεγόμενου πατριάρχη Άλεξανδρείας Θεοφίλου (που, ένόσω ό Εύάγριος ήταν ζωντανός, καταδικάζε τους «Άνθρωπομορφίτες», δηλαδή τους αντιπάλους του Ώριγένους) οι «Ώριγενιστές» εκδιώχθηκαν από τή Νιτρία. Οι διαμάχες όμως έπανεμφανίσθηκαν και άργότερα για νά καταδικασθεί ή διδασκαλία του Εύαγρίου (υπό τό όνομα του Ώριγένους) στην Ε' Οίκουμενική Σύνοδο τό 553.

Φαίνεται ότι πολλοί έρευνητές καταδιώκονται από τήν ιδέα του διωγμού του Εύαγρίου, πιστεύοντας ότι υπο-άντιπροσωπεύεται στη μοναστική γραμματεία και ότι υπήρξε θύμα λογοκρισίας. Στην πραγματικότητα, όμως, μάλλον τό αντίθετο συμβαίνει. Ο Εύάγριος έπηρέασε καθοριστικά σημαντικούς μοναστικούς συγγραφείς, όπως τόν Παλλάδιο στην Άνατολή και τόν Ρουφίνο στη Δύση, που μετέφρασε τήν *Ίστορία τών κατ' Αίγυπτον μοναχών* στά λατινικά. Τό Γεροντικό τόσο ως δομή (παράθεση διδασκαλιών μεγάλων δασκάλων) όσο και ως μορφή με τό φιλολογικό είδος τών Κεφαλαίων (σύντομων αποφθεγματικών διδασκαλιών) αποτελεί κατά πάσα πιθανότητα δική του σύλληψη, από τό όποίο Γεροντικό όμως ό ίδιος τελικά σχεδόν αποκλείσθηκε μετά τήν εκδίωξη τών όμοϊδεατών του.<sup>75</sup> Τό σημαντικότερο είναι ότι τά έργα του πρόλαβαν νά μεταφρασθούν σέ άλλες, ανατολικές γλώσσες, νά υποστούν όρθόδοξες έπεμβάσεις και νά μεταφρασθούν ξανά στά έλληνικά υπό τό όνομα άλλων συγγραφέων (κυρίως του Νείλου Σιναΐτου).<sup>76</sup> Ός τέτοια (και με τή μορφή της Φιλοκαλίας) έπηρέασαν όλόκληρο τό είδος της νηπτικής γραμματείας μέχρι τήν ύστεροβυζαντινή περίοδο και ούσιαστικά μέχρι σήμερα. Η γραμματεία που άφορα τή διάκριση τών λογισμών και τά στάδια της άσκησης

72. Βλ. π.χ. τό άναφερόμενο στη θλίψη τών δικαίων πριν από τήν ήμέρα του Κυρίου χωρίο Ματθ. 24, 22, που αναφέρεται κατά τόν Εύάγριο στην «κολόβωση» του λογισμού της άσκηδίας [Εύαγρ. *Sur les pensées* 11, 17-18, éd. P. Géhin - C. Guillaumont - A. Guillaumont, Paris 1998 (SC 438), σ. 190]. Άναλυτική παρουσίαση τών άπόψεων του Εύαγρίου και έναν πρώτο βιβλιογραφικό κατατοπισμό βλ. A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d' Evagre le Pontique et l' histoire de l' origénisme chez les grecs et chez les syriens* (Patristica Sorbonensia, no. 59), Paris 1962, G. Bunge, «Origenismus - Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos», *Vigiliant Christianae* 40 (1986), 24-54, όπου υποστηρίζεται ότι ό Εύάγριος κατανοούσε τόν εαυτό του ως όρθόδοξο όπαδό της Νικαίας και αντίπαλο τών γνωστικών. Τά περιπροϋπαρχόντων νόον δεν είναι άπλά διδασκαλίες του Ώριγένους, αλλά θρικόζονται ήδη στα έρημητικά κείμενα.

73. Rubenson, ό. π., σ. 400.

74. Δεν έπαρκεί σέ καμιά περίπτωση ό χώρος για νά αναλύσουμε έδώ τό σύστημα του Εύαγρίου, μόνο ως παράδειγμα μπορούμε νά αναφέρουμε ότι ή έντολή του Κυρίου νά επισκέπτεται κανείς τούς άσθενείς και τούς εν φυλακή έχει ως συνέπεια τήν καταπολέμηση του λογισμού-δαίμονα της άσκηδίας (Εύαγρ., ό. π., σ. 190, 26-30), ενώ ό άσκητής προειδοποιείται νά μη λυπήσει κανένα άδελφό του γιατί τότε «ούκ έσφειύξη εν τή ζωή σου τόν της λύτης δαίμονα παρά τόν καιρόν της προσευχής άεί σοι σκόλον γενόμενον» [Εύαγρ., *Πρακτικός* 25, τ. 2, έκδ. A. Guillaumont - C. Guillaumont, Paris 1971 (SC 171), σ. 558]. Διερωτάται κανείς μήπως ή προσφορά άγάπης είναι μόνο ένας τρόπος επίτευξης της άτομικής άμεινίας κατά τήν προσευχή.

75. Πρβλ. τίς πολύ διεισδυτικές παρατηρήσεις του Π. Χρήστου, «Άπό τή μοναχική ζωή της αϊγυπτιακής σκήτεως», *Κληρονομία* 17 (1985), σ. 249-285.

76. Βλ. Π. Χρήστου, *Έλληνική Πατρολογία*, τ. Γ', Θεσ/νίκη 1987, σ. 211-214. Πολύ ένδιαφέροντες είναι οι διαφορές της τεχνικής που ακολουθήθηκαν στην έλληνική και τή συριακή γραμματεία κατά τίς διορθώσεις που έγιναν στό εύαγγρινό έργο. Βλ. A. Guillaumont, ό. π., *ιδιαιτ.* σ. 166-170, 200-332.

πού μετεξελίχθηκαν στο σημερινό γνωστό μας τρίπτυχο «κάθαρι-σιν-φωτισμός-θέωσις» είναι σέ μεγάλο βαθμό επιδράσεως εὐαγγελια-νικῆς. Στή Δύση ἡ διάκριση τῶν ὀκτώ ἀμαρτωλῶν λογισμῶν μετα-φέρθηκε ἀπό τόν Ἰωάννη Κασσιανό καί ἀπετέλεσε τή βάση γιά τή διδασκαλία τοῦ δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ γιά τά «ἑπτὰ θανάσιμα ἀ-μαρτήματα». Νομιμοποιούμαστε, συνεπῶς, νά μιλάμε γιά μιὰ κα-ταλυτική ἐπίδραση τοῦ Εὐαγγερίου σ' ὅλες τίς μορφές τῆς ἀσκήσης, διότι προφανῶς ἐγινε τό κοινό μέσο ἐπικοινωνίας ὄλων τῶν διδα-χῶν τοῦ ἀσκητισμοῦ, ἕνα εἶδος lingua franca τῆς ἀσκητικῆς δι-δασκαλίας καί αὐτό μᾶς δημιουργεῖ μεγάλα προβλήματα, ὅταν θέ-λουμε νά ἐξηγήσουμε τί ἐπεδίωκε στήν πράξη ὁ κάθε μοναχός, ὅ-ταν χρησιμοποιοῦσε ὄρους ὅπως διάκριση λογισμῶν, κάθαρση, ἀ-πάθεια, πρακτική κτλ. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι περίπου χίλια χρόνια ἀργότερα κατά τήν ἡσυχαστική ἐριδα μιὰ σημαντική μαρτυρία, τῆς ὁποίας ἡ ἐρμηνεία ἐγινε τμήμα τῆς διαμάχης, ἦταν τό ἔργο περί εὐχῆς τοῦ Νεῖλου Σιναΐτη, δηλαδή τοῦ... Εὐάγγελου!<sup>77</sup>

γ. *Ρεαλισμός καί ἐκπνευμάτωση τῆς ἐσχατολογίας ὡς ἱστορικά ρεύματα*

Ἄν θέλουμε νά ἐντάξουμε τόν Εὐάγγιο στήν πρὶν ἀπ' αὐτόν ἱστο-ρία, θά διαπιστώσουμε εὐκολά ὅτι πρόκειται γιά μιὰ μετεξέλιξη στό χώρο τοῦ ἀσκητισμοῦ, τοῦ ρεύματος ἐκείνου πού, τουλάχιστον στήν αἰγυπτιακή θρησκευτικότητα, ἔχει νά κάνει μέ τήν ὑπέρ-βαση τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι, τήν ἐκπνευμάτωση τοῦ κόσμου καί τή «μετεξέλιξη» τοῦ ἀνθρώπου. Πάνω σ' αὐτό βασίζεται ἡ ἀλε-ξανδρινή θεολογία. Τό 2ο αἶ. τά γνωστικά ρεύματα δέν εἶναι ἀκό-μη διακριτά ἀπό τήν ὀρθόδοξη διδασκαλία (Βαλεντίνος), παρὰ-

77. Βλέπουμε ὅτι ὁ ὑπερασπιστής τῶν ἡσυχαστῶν Γρηγόριος Παλαμῆς ἐρμη-νεύει τήν ὄραση τῶν νοητῶν μέ ἀναφορά στήν πρόληψη τῶν ἐσχάτων (*Ἐπίτ. ἱερῶς ἡσυχαστ.* 2, 3, 39; ΕΠΕ Γρ. Παλαμῆ 2, σ. 484, 6-11) καί ὁ Νικηφόρος Γρηγοράς μέ βάση τή νεοπλατωνική λογική τῆς καθάρσεως τοῦ νοῦς. Ὁ τελευταῖος παραπέ-μποντας στόν *Λόγο περί προσευχῆς* (115-117, PG 79, 1192D-1193A) πλειοδοτεῖ σέ «μυστικό βίωμα», ἀφοῦ ἐπικρίνει τόν Παλαμῆ, ὅτι κανονικά δέν θά ἔβλεπε κατά τήν προσευχή οὔτε φῶς οὔτε οὐδὲν ἄλλο γιατί θά ἦταν αἰσθητό εἶδωλο πού θά διέκοπτε τήν ἀναγωγή τοῦ νοῦς στήν πηγή του. Ὁ φωτισμός ἔπρεπε νά εἶναι ἐσωτερικός καί ὄχι αἰσθητηριακός (Γρηγορά, *Ρωμ. Ἰστ.* 35, 45-46; ἐκδ. Βόννης τ. 3, σ. 499-500). Τό παράδειγμα εἶναι ἐνδιαφέρον γιατί δείχνει ὅτι οἱ κληρονόμοι τοῦ ἀκραιφνοῦς εὐαγγελιανισμοῦ εἶναι περισσότερο οἱ νεοπλατωνικοὶ παρὰ οἱ ἡσυχ-αστές μοναχοὶ τοῦ 14ου αἶ.!

γουν δικές τους ψευδεπίγραφες γραφές καί τροφοδοτοῦνται τό-σο ἀπό τίς ἀναζητήσεις τῆς αἰγυπτιακῆς προχριστιανικῆς θρη-σκευτικότητας ὅσο καί ἀπό τόν ἰουδαϊκό ἀποκαλυπτισμό πού, με-τά τόν τρομακτικό πόλεμο καί τήν καταστροφή τῆς πολυπληθοῦς ἰουδαϊκῆς παροικίας τό 117 μ.Χ., στρέφεται ἀπογοητευμένος πρὸς τό ἐπέκεινα. Ἀσκητικά ρεύματα ἀρνήσεως τῆς ἱστορίας, ὅπως ὁ Μα-νιχαϊσμός καί ἡ κίνηση τοῦ Ἰέρακα, συγκεντρώνουν τήν ἐκτίμηση πολλῶν θρησκευομένων καί ἀσκητῶν. Ὁ Νεοπλατωνισμός, μολο-νότι ἀντίθετος πρὸς τή Γνώση, συμεριζέται τόν πόθο γιά ἀναγω-γή σ' ἕνα νοητό κόσμο. Οἱ μεγάλοι διδάσκαλοι τῆς Ἀλεξανδρείας, ὁ Κλήμης καί ὁ Ὀριγένης, προσπαθοῦν νά δημιουργήσουν γέφυ-ρες ἐπικοινωνίας καί νά δείξουν ὅτι ἡ «πνευματική» φύση τοῦ ἀν-θρώπου εἶναι ἕνας ἀνώτερος ἄνθρωπος. Ὁ Δίδυμος «ὁ βλέπων» συ-νεχίζει τή σκέψη τους. Ὁ Διονύσιος Ἀλεξανδρείας τοὺς ὑπερασπί-ζεται. Ἡ ἀνάσταση τῶν νεκρῶν καί τά ἀνθρωποπαθῶς περί Θεοῦ λεγόμενα πρέπει νά νοηθοῦν ἀλληγορικά. Ἔτσι ξεκινᾶ τό περίφη-μο ρεῦμα τῆς ἐκπνευμάτωσης τῆς ἐσχατολογίας καί τῆς σωτηριο-λογίας μέ ποικίλες συνέπειες μέχρι σήμερα.

Ἀπό τήν ἄλλη ὑπάρχει τό ρεῦμα τοῦ ἐσχατολογικοῦ ρεαλισμοῦ. Μέρος τῆς ἰουδαιοχριστιανικῆς γραμματείας, χιλιαστικές ἀπόψεις καί ἡ ἀντιγνωστική θεολογική παραγωγή ἀποτελοῦν τίς βάσεις του.<sup>78</sup> Βιβλία ὅπως ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη, ἡ Πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή, ὁ Ποιμὴν τοῦ Ἑρμῆ ἐμφανίζουν μεγάλη διάδοση, ὅπως φαίνεται ἀπό τά παπυρολογικά εὐρήματα. Ἀνάμεσα στά τελευ-ταῖα ξεχωρίζουν δύο σημαντικά ἀποσπάσματα τοῦ Κατὰ Αἰρέ-σεων τοῦ Εἰρηναίου Λυῶνος (ὁ Πάπυρος τῆς Ἰένας πού βρέθηκε στήν Apollinopolis Magna καί περιέχει τό Adv. Haer. V, 3, 2 – V, 10, 1 καί ὁ P. Oxy. 405 πού περιέχει τό Adv. Haer. III, 9, 2) ἐκ τῶν ὁποίων τό πρῶτο χρονολογεῖται περί τό τέλος τοῦ 3ου – ἀρ-χῆς 4ου αἶ. καί τό δεύτερο ἤδη ἀπό τά τέλη τοῦ 2ου αἶ., δηλα-δὴ λίγα μόλις χρόνια μετὰ τή συγγραφή του στή Γαλατία!<sup>79</sup> Ὁ

78. Βλ. γενικά γιά τό κοπιτικό τμήμα αὐτῆς τῆς γραμματείας τήν κατατοπι-στική εἰσαγωγή τοῦ T. Orlandi στό A. Campiani (ἐκδ.) *L' Egitto cristiana. Aspetti e problemi in età tardo-antica* (Augustinianum Studia 56), Roma 1997, σ. 46-75.

79. Irénée de Lyon, *Adversus Haereses* V, éd. A. Rousseau – L. Dou-treleau – Ch. Mercier, t. 1, Paris 1969 [SC 152], σ. 126-127 καί τῶν ἰδίων III, t. 2, Paris 1974 [SC 211], σ. 128.

Ειρηναῖος ὑποστήριζε, ὅπως εἶναι γνωστό, ὅτι ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος καὶ ὄχι μόνο ἡ ψυχὴ ἢ ὁ «πνευματικὸς ἄνθρωπος» εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ μετὰ βάση τὴν ἀνακεφαλαίωση τοῦ ἀνθρωπίνου γένους στὸν Χριστὸ μέσω τῆς Ἐνανθρώπησης. Πρόκειται γιὰ τὸ λεγόμενο «Ἀσιατικὸ ρεῦμα»,<sup>80</sup> ὅπως τὸ χαρακτήρισαν λόγω τῆς προέλευσής του ἀπὸ τὴ Μικρὰ Ἀσία. Γιὰ τὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννου μαθαίνουμε ὅτι περὶ τὸ 250 ἀπετέλεσε ἀφορμὴ ἔντονης ἀντιπαράθεσης ἀνάμεσα σὲ πιστοὺς τῆς Ἀρσινόης (Φαγιούμ), οἱ ὁποῖοι ὑπὸ τὸν Κοραζίωνα καὶ μετὰ βάση τὸ ἔργο τοῦ ἐπισκόπου Νέπωτα «Ἐλεγχος ἁλληγοριστῶν» καὶ τὴν Ἀποκάλυψη ὑποστήριζαν τὴ χιλιαστικὴ ἐκδοχὴ περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν καὶ ἐσχάτων (γῆινη ζωὴ ἐπὶ χίλια χρόνια).<sup>81</sup> Παρὰ τὴν ἐπιτυχή ἐμπλοκὴ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Διονυσίου Ἀλεξανδρείας καὶ τῆ συγγραφὴ ἔργου του κατὰ τῶν χιλιαστικῶν ἀπόψεων καὶ τῆς γνησιότητος τῆς Ἀποκαλύψεως («Περὶ ἐπαγγελιῶν») τὰ παπυρολογικὰ εὐρήματα μᾶς δείχνουν ἔντονη ἀντιγραφὴ καὶ διάδοση τῆς Ἀποκαλύψεως καὶ τὸ ἐπόμενο διάστημα μετὰ τὰ μέσα τοῦ 4ου αἰ.,<sup>82</sup> ὅποτε καὶ τελικὰ ὑπερισχύει ἡ ἀπόφασις γιὰ ἐνταξὴ τοῦ ἔργου αὐτοῦ στὸν Κανὸνα τῆς Καινῆς Διαθήκης. Εἶναι πραγματικὰ πολὺ δύσκολο νὰ μὴ συσχετίσουμε τίς μεγάλες ἡμι-κοινοβιακές ὁμάδες τοῦ Ἀπολλῶ καὶ τοῦ Ὁρ, τὴν πόλιν τῆς Ὁξυρρύγχου, τὸ κοινόβιο τοῦ Σεραπίωνος, τοῦ Βαπὲ (ἄββᾶ Βῆ στὴν IM;) καὶ ἄλλες μικρότερες ὁμάδες καὶ πρόσωπα πού ἀγνοοῦνται σχεδὸν ἐντελῶς ἀπὸ τὴν ἑλληνολατινικὴ παράδοσις καὶ σώζονται σὲ κοπιτικὲς ἐλάσσονες πηγές,<sup>83</sup> μετὰ τὴν ἀτμόσφαιρα αὐτὴ πού ἐμφανίζεται στὸν ἴδιο γεωγραφικὸ χῶρο (Μέση Αἴγυπτος). Εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ μὴ συσχετίσουμε τὸ καθοριστικὸ πρότυπο τῆς μορφῆς τοῦ Ἀβραάμ, ὅπως τὴν

80. Βλ. π.χ. Simonetti, «Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio de Nicea», *Augustinianum* 13 (1973), 369-398 καὶ A. Camplani, ὁ. π., σ. 62 κ.ε. Σημαντικοὶ ἐκπρόσωποι αὐτοῦ τοῦ ρεύματος εἶναι ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Εἰρηναῖο, ὁ Ἰουστίνος, ὁ Ἰππόλυτος, ὁ Τερτυλιανός. Γιὰ τὸ ρόλο αὐτοῦ τοῦ ρεύματος στὴν πρόωγη πολεμικὴ κατὰ τοῦ Ὀριγένηος βλ. E. Prinzivalli, «The controversy about Origen before Eriphanus» στὸ W.A. Bienert - U. Kühneweg (ἐκδ.) *Origeniana Septima*, Louvain 1999, σ. 195-213.

81. Εὔσ. *Εξζλ.* Ἰστ. 7, 24-25.

82. Περβλ. π.χ. P. Oxy, 1079, 4499 (τέλη 3ου - ἀρχὴς 4ου αἰ.) καὶ 1080 (4ος αἰ.).

83. Γιὰ τίς πηγές αὐτές (οἱ ὁποῖες μετὰ βεβαιότητα θὰ μᾶς δώσουν πληρέστερη εἰκόνα τοῦ μοναχισμοῦ τῆς Μέσης Αἴγυπτου) βλ. Camplani A., ὁ. π., σ. 64-72.

εἶδαμε στὴν ἀρχή, μετὰ τὴν ἀναφορὰ στὸν Ἀβραάμ στὴν Πρὸς Ἐβραίους ἐπιστολὴ καὶ στὸ ἔργο τοῦ Εἰρηναίου Λυδῶνος<sup>84</sup> ἢ τίς εἰκόνας τῆς Ἀποκάλυψης πού εἶδαμε στὰ κείμενά μας μετὰ τὴν διάδοσις τοῦ συγκεκριμένου ἔργου στὴν περιοχὴ αὐτὴ. Μολονότι ὁμως τὸ ρεῦμα αὐτὸ ἐντάχθηκε γρηγορότερα καὶ ὀμαλότερα στὴν ὀρθόδοξη ἀποψη περὶ ἐσχατολογίας, ἀποφεύγοντας τὸν ἀποκαλυπτικισμὸ καὶ τὸ χιλιασμὸ, σταδιακὰ ἐξέλιπε, ἀφήνοντας στὸ Νότο μόνον (ἀλλὰ καθοριστικὸ) ἐκπρόσωπο τὸ παχωμανικὸ κοινόβιο, πρὸς τὸ ὁποῖο μετεξελίχθηκαν καὶ οἱ ὁμάδες αὐτές.<sup>85</sup> Ἡ διάστασις ἀνάμεσα σ' αὐτὸ τὸ ρεῦμα καὶ τὴν εὐαγγελικὴ πνευματικὴ κορυφώθηκε στὴν περίφημη διαμάχη ὀριγενιστῶν - ἀνθρωπομορφιστῶν στὰ τέλη τοῦ 4ου αἰ.<sup>86</sup> Οἱ πρῶτοι (εὐαγγελιοί, Μακροὶ ἀδελφοὶ κτλ.) ἐκδιώχθηκαν καὶ κατέφυγαν στὸν Ἰωάννη τὸν Χρυσόστομο, ἐνῶ οἱ δεῦτεροι συκοφαντήθηκαν διαπαντός ὡς ἀπλοῖχοι καὶ φανατισμένοι.

Ἡ θεολογικὴ ἀποτίμησις τοῦ μοναχισμοῦ εἶναι ἓνα δύσκολο ἔργο, τὸ ὁποῖο προϋποθέτει κατανόησις τοῦ μοναχισμοῦ ἀπὸ τὰ μέσα μετὰ ἐκκλησιαστικὴ ἀγάπη καὶ ἐρευνητικὴ εὐσυνειδησία. Δὲν ὑπάρχει ὁμως ἀμφιβολία ὅτι, στὸ βαθμὸ πού ὁ κοινὸς παρονομαστὴς μοναχῶν καὶ λαϊκῶν ἦταν, εἶναι καὶ θὰ εἶναι ἡ κοινὴ μετοχὴ στὸ ἐκκλησιαστικὸ βιούμενο Εὐαγγέλιο τοῦ Χριστοῦ, κάθε θεωρητικὸ σύστημα καὶ διδασκαλία πρέπει νὰ κρίνεται μετὰ βάση τὸ κριτήριον αὐτό. Ἡ εὐαγγελικὴ διδασκαλία μπορεῖ νὰ ἐξυτηρήτη-

84. Γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ Em. Lanne, «La xeniteia d' Abraam dans l'oeuvre d' Irénée», *Irenikon* 47/4 (1974), σ. 163-187.

85. Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τίς ἐπιγραφές, στὸ κοινόβιο τοῦ Ἀπολλῶ ὑπῆρχαν πλέον τὸν 6ο αἰ. μοναστικὰ διακονήματα πού βρισκόμεναι στὴν παχωμανικὴ ὀργάνωσις. M. Krause, «Die Inschriften auf den Tursturzbalcken des Apa-Apollon-Klosters von Bawit», *Mélanges A. Guillaumont*, Geneva 1988, σ. 111-120.

86. Τὴν πραγματικὴ διάστασις αὐτῆς τῆς ἐριδας πρῶτος συνέλαβε ὁ G. Florovsky στὰ ἔργα του «The Anthropomorphites in the Egyptian Desert», *Akten des XI Intern. Byzantinistenkongresses*, München 1958, σ. 154-159 καὶ κυρίως «Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje: the Anthropomorphites in the Egyptian Desert» στὸ *Harry Austray Wolfson jubilee Volume*, Jerusalem 1965, σ. 275-310. Ἐνδιάμεσα καὶ ὁ A. Guillaumont, ὁ. π., σ. 59-61. Βλ. ἐπίσης καὶ E. Clark, *The Origenist controversy: the cultural construction of an early christian debate*, Princeton 1992, ὅπου ὁμως δίνεται ἐμφανὴς κυρίως στὸ κοινωνιολογικὸ στοιχεῖο.

σε περισσότερο ή λιγότερο επιτυχημένα τις ιστορικές προκλήσεις της εποχής της, δεν μπορεί όμως να υποκαθιστά το όλον που είναι το Ευαγγέλιο με μιά μη βιβλική και εν τέλει μη εκκλησιαστική πνευματικότητα, στην οποία το Μυστήριο της Θείας Οικονομίας και ή ιστορία της σωτηρίας χάνονται. Στην αρχαία Έκκλησία αυτό δεν συνέβη, διότι το ισορροπημένο μοντέλο του παχωμιανικού κοινοβίου εμπλουτίσθηκε και εμβαθύνθηκε θεολογικά από το (δάσκαλο του Εύαγγριου) Μ. Βασίλειο στην Ανατολή και διαδόθηκε με τον Κανόνα του Βενεδίκτου στη Δύση. Οί κοσμολογικές προϋποθέσεις του Εύαγγριου καταδικάσθηκαν από την Ε' Οίκ. Σύνοδο και τά έργα του υπέστησαν ένα διαδοχικό φιλτράρισμα στην έλληνική και την ανατολική γραμματεία και έτσι ή θεωρία της άσκησης απέκτησε ένα πιο συνθετικό εργαλείο. Τέλος, υπήρξε και ή αποφασιστική επέμβαση του Μαξίμου Όμολογητού αργότερα. Όστόσο, ή «μυστική» νεοπλατωνική πλευρά της ευαγγελιακής σκέψης εξακολουθοῦσε να γοητεύει κυρίως τούς νεοπλατωνίζοντες στοχαστές (π.χ. στο Βυζάντιο μετά τον 11ο αί.). Μήπως με την ανάδυση του μυστικισμού σήμερα παρατηρείται και στις μέρες μας μιά εμφαση στο τμήμα της «τεχνικής» της άσκησης, που υποβαθμίζει τον εκκλησιαστικό χαρακτήρα της; Άν ό στόχος του Χριστιανού είναι ή θέωση μέσα από την κάθαρση των παθών, πρέπει αυτός πάντα να θυμάται ότι αυτή ή κάθαρση είναι (αντικειμενικά, όπως λέει ή ακαδημαϊκή δογματική) έφικτή πρώτα μέσα από τό έργο του Ίησού Χριστού, που είναι κάτι περισσότερο από ένωση ανθρώπινου και θεϊκού νοός. Και ό Ίησους Χριστός συνεχίζει να υπάρχει στην Ιστορία μέσα από τή μετοχή στη μυστηριακή ζωή της Έκκλησίας και την εργασία των εντολών, στην οποία εντάσσεται ή κάθαρση των παθών. Άλλιώς ή κάθαρση γίνεται ένα είδος άτομικής επίδοσης και πρέπει ίσως, διαφωνώντας με τον Bunge,<sup>87</sup> να δώσουμε κάποιο δίκαιο στις αιτιάσεις του Ίερώνυμου ότι ή σκέψη του Εύαγγριου υπήρξε τό θεμέλιο για τον Πελαγισμó, όχι τόσο επειδή ή «απάθεια» ήταν ό πρόδρομος της *impeccantia*, όσο επειδή τό ίδιο τό έργο του Χριστού καθίσταται περιττό! Ό υπερτονισμός του Εύαγγελιασμού, όπως έδειξε ή εργασία αυτή, είναι και με ιστορικά κριτήρια λάθος και άδικο!

87. J. Bunge, *Origenismus – Gnostizismus*, ό. π., σ. 26.

τό μοναχισμό εκείνον που και ξεκίνησε και συνεχίζει μέχρι σήμερα με βάση τον προσανατολισμό στη βιβλική έσχατολογία της εν Χριστώ πρόληψης των έσχάτων μέσα από τήν αγάπη και τήν προσφορά. Τό τόσο σκανδαλώδες για τούς ευαγγελιαστούς λόγιον-σύνθημα των λεγόμενων Άνθρωπομορφιτών «είδες αδελφόν σου είδες Κύριον τον Θεόν σου» μπορεί να είναι άγραφον, τί διαφέρει όμως ως νόημα από τό «έφ' όσον έποιήσατε ενί τούτων των αδελφών μου των έλαχίστων έμοί έποιήσατε» (Ματθ. 25, 40); Μιά συνάντηση με θρησκευτικές και φιλοσοφικές παραδόσεις, όπως των Γνωστικών κάποτε, είναι και σήμερα επίκαιρη σε μιά εποχή που ή λεγόμενη νέα θρησκευτικότητα θυμίζει πολύ εκείνη του ύστερορωμαϊκού κόσμου. Δεν μπορεί όμως να γίνει με όρους απάρνησης της βιβλικής βάσης του χριστιανισμού, όπως τό ζητά π.χ. τό παρακάτω απόσπασμα: «άν οί Χριστιανοί θέλουν να ένσωματώσουν άλλες θρησκείες θετικά και δημιουργικά στη δική τους δογματική προοπτική, πρέπει να υπερβούν και να απορρίψουν τήν έννοια της γραμμικής «ιστορίας της σωτηρίας» που αντιπροσωπεύει τήν ολοκληρωτική ανάπτυξη αυτής της άρνητικής στάσης αποκλεισμού που κληρονόμησε ό Χριστιανισμός από τον Ίουδαϊσμό και που [...] είναι φανερός στις Πράξεις των Άποστόλων». Τό γεγονός ότι αυτές οί σκέψεις ανήκουν σε ένα διαπρεπή μεταφραστή της Φιλοκαλίας στά άγγλικά, τό μακαρίτη Ph. Sherrard,<sup>88</sup> καθιστά ακόμη μεγαλύτερο τό χάσμα ανάμεσα στον ριζωμένο στη βιβλική έσχατολογία μοναχισμό, που κατανοεί τον έαυτό του ως συνέχεια του κοινοβίου των Πράξεων των Άποστόλων, και σ' έναν εκπνευματωμένο μυστικιστικό Χριστιανισμό. Πώς θά μπορούσει αυτός ό τελευταίος να συνομιλήσει πειστικά με τις άλλες θρησκευτικές παραδόσεις, αν δεν έχει κάτι πραγματικά διαφοροτικό να κομίσει, και τί νόημα θά έχει μιά τέτοια συνομιλία;

88. P. Sherrard, *Christianity, Lineaments of a Sacred Tradition*, Massachusetts 1998, σ. 61.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΜΠΕΚΡΙΔΑΚΗΣ

ΕΙΚΟΝΑ: «ΑΝΟΙΧΤΟ ΠΑΡΑΘΥΡΟ  
ΣΤΗΝ ΟΓΔΟΗ ΗΜΕΡΑ»

Ἡ ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ;

Κριτικὸ σχόλιο στὴν ἐσχατολογικὴ ἀνάγνωση  
τῆς ὀρθόδοξης εἰκονολογίας

ΕἶΝΑΙ ΓΕΓΟΝΟΣ ΑΝΑΜΦΙΣΒΗΤΗΤΟ ΟΤΙ Η ΕΠΟΧΗ ΜΑΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΖΕΤΑΙ ἀπὸ τὴν κυριαρχία τῆς εἰκόνας. Ἡ σχέση τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου μὲ ὅ,τι μπορεῖ συμβατικά νὰ ὀριστεῖ ὡς πραγματικότητα εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ διαμεσολαβημένη ἀπὸ τεχνητὲς εἰκόνες. Ὁ «ὀπτικὸς πληθωρισμὸς» ποὺ ἐπιβάλλει ἢ παγιοποιεμένη κοινωνία τῆς πληροφορίας, ἢ μονοσήμαντα ὀπτικοποιημένη ἐκδοχὴ τῆς ζωῆς, ἐπαναφέρει δραματικά στὸ προσκῆνιο τὸ λόγο γὰρ τὴν εἰκόνα καὶ τὸ στοχασμὸ γιὰ τὸ περιεχόμενό της. Ἡ ψηφιακὴ εἰκόνα, ἢ παραχαϊδεμένη θυγατέρα τοῦ τεχνικοῦ πνεύματος τῆς νεωτερικότητος, ἔχει εἰσαγάγει τὶς δυτικὲς κοινωνίες σὲ μιὰ γενικευμένη διαδικασίαν προσομοίωσης (simulation) τῆς ζωῆς: παρέχει τὴ δυνατότητα νὰ κατασκευαστεῖ ἓνα τελείως αὐτόνομο μοντέλο πραγματικότητος, μιὰ γιγάντια «ὑπερπραγματικότης» (hyperreality), ἢ ὁποία ὑποκαθιστᾷ καὶ προκαταλαμβάνει τὰ γεγονότα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ διενεργεῖται ἢ μετάβασις ἀπὸ τὴν εἰκόνα (image) στὸ ὁμοίωμα (simulacrum), γιὰ τὴν ὁποία κάνουν λόγο διάφοροι στοχαστὲς τοῦ καιροῦ μας.<sup>1</sup> Ἐνὼ ἡ εἰκόνα ἀντανα-

1. Βλ. Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, transl. S.F. Glaser, University of Michigan Press, 1994. Τοῦ ἰδίου, *Ἡ Διαφάνεια τοῦ Κακοῦ. Δοκίμιον πάνω στά Ἀκραία Φαινόμενα*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, ἐκδ. Ἐξάντας, Ἀθήνα, 1996. Τοῦ ἰδίου, *Ἡ Ἐξέτασις τῆς Ἐπικοινωνίας*, μτφρ. Β. Ἀθανασόπουλος, ἐκδ. Καρδα-



κλᾶ ἢ ἀναπαριστᾶ τοὺς χαρακτῆρες τοῦ πρωτοτύπου τῆς, τὸ ὁμοίωμα δὲν παραπέμπει πουθενά, εἶναι «μιά εἰκόνα χωρίς πρωτότυπο, εἰκόνα κάποιου πράγματος ποῦ δὲν ὑπάρχει».<sup>2</sup> Τούτη ἡ αὐτοαναφορικὴ λειτουργία τοῦ ὁμοιώματος μὲ τὴ σειρά τῆς ἐγκαινιάζει μιὰ νέα ὄντολογία, ἡ ὁποία ἐστιάζει τὴν προσοχὴ τῆς στὴν ἀληθοφάνεια καὶ ὄχι στὴν ἀλήθεια τοῦ ὄντος, ὅπως αὐτὸ ἀνατέλλει στὸν ὀρίζοντα τοῦ μεταλλαγμένου εἰκονικοῦ (virtual) σύμπαντος.

Ἡ διαμόρφωση μιᾶς νέας εἰκονολογίας, ποῦ ρευστοποιεῖ κάθε ἀναφορικότητα καὶ ἐξαφανίζει τὸ πρωτότυπο μέσα στὸ σολιψισμό τοῦ ὁμοιώματος, θέτει ὑπὸ εὐθεία ἀμφισβήτηση τὶς παραδοσιακὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἔννοια καὶ τὴ λειτουργία τῆς εἰκόνας. Ἐνώπιον τῶν προκλήσεων ποῦ ἀνακύπτουν, ἡ θεολογία ὀφείλει, κατὰ τὴν ἀποψή μας, νὰ τοποθετηθεῖ ἀναδεικνύοντας ἐκ νέου τὶς προϋποθέσεις κατανόησης καὶ ἀνάπτυξης τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰκονογραφίας. Ὅπως καλὰ γνωρίζουμε, γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία τὸ θέμα τῶν εἰκόνων, τὴν ἐποχὴ ποῦ ἀνέκυψε, δὲν θεωρήθηκε ἀπλῶς ὡς κάτι ποῦ ἀφοροῦσε στὴν αἰσθητικὴ, ἀλλὰ συνδέθηκε τόσο στενὰ μὲ τὴν ὀρθὴ κατανόηση καὶ ἔκφραση τοῦ δόγματος καὶ τῆς πίστεως τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης, ὥστε ἡ ἀποκατάσταση τῶν εἰκόνων νὰ ἀντιμετωπίζεται ἔκτοτε ὡς νίκη τῆς σώζουσας ἀλήθειας ἐνάντια στὴν πλάνη. Δὲν εἶναι, ἐπομένως, ζήτημα δευτερεύον ἢ ἐπὶ μέρους ἡ θεολογικὴ ἐνασχόληση μὲ τὴν εἰκόνα. Ἀντίθετα, μάλιστα, οἱ ἀναπότρεπτες προκλήσεις τῶν καιρῶν ἐπιβάλλουν, κατὰ τὴ γνώμη μας, τὴν ἐπείγουσα κινητοποίηση τῆς θεολογικῆς συνείδησης, προκειμένου ἀφενὸς νὰ χαρτογραφηθεῖ καὶ νὰ ἀναλυθεῖ μὲ θεολογικὰ ἐργαλεῖα ἡ σύγχρονη ψηφιακὴ εἰκονολογία καὶ ἀφετέρου νὰ ἀντιπαρατεθεῖ μὲ τὴν ἀντίστοιχη ἐκκλησιαστικὴ, προκειμένου νὰ ἐντοπιστοῦν τὰ ὅποια κοινὰ σημεῖα, καθὼς καὶ οἱ ἀνυπέρβλητες διαφορές.<sup>3</sup> Χρέος τῆς θεολογίας ὑπῆρξε

μίτσα, Ἀθήνα, 1991, Mario Perniola, *Ἡ Κοινωνία τῶν Ὁμοιωμάτων*, μτφρ. Ρ. Caenazzo, ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 1991, Paul Virilio, *Ἡ Πληροφορικὴ Βόμβα*, μτφρ. Β. Τομανάς, ἐκδ. Νησίδες, Σκόπελος, 2000, Γκὺ Ντεμπόρ, *Ἡ Κοινωνία τοῦ Θεάματος*, μτφρ. Π. Τσαχαγιάς - Ν. Β. Ἀλεξίου, ἐκδ. Ἐλεύθερος Τύπος, Ἀθήνα, 1986, Michael Heim, *Virtual Realism*, Oxford University Press, 1998.

2. Βλ. Mario Perniola, ὁ π., σ. 130.

3. Ἔνα πρῶτο σχεδίασμα πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ ἀποτολμήσαμε στὸ Δημήτρης Μπεκρινδᾶσης, «Ἡ Ἀνασφάλιση τῶν εἰδώλων: Εἰκονικὴ Πραγματικότητα καὶ Ὁρθόδοξη Εἰκονογραφία», στὸ περιοδικὸ *Θρησκευτικολογία - Τεχνολογία*, τχ. 1/2000, σ. 113-122.

πάντοτε ὁ διάλογος μὲ τὸ ἐκάστοτε πνευματικὸ καὶ πολιτισμικὸ περιβάλλον, ὥστε, ἀφοῦ γνωρίσει σὲ βάθος τὶς προϋποθέσεις, τὰ αἰτήματα καὶ τὶς ἀγωνίες του, νὰ ἐπιχειρήσει νὰ τὸ προσλάβει μὲ σκοπὸ νὰ τὸ ἀνακαινίσει ἐν Χριστῷ. Κι ὅπως οἱ μεγάλοι θεολόγοι τῶν εἰκόνων καὶ μαζί τους σύμπασα ἡ Ἐκκλησία διὰ τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου κινητοποιήθηκαν ἄμεσα γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσουν τὴν κρίση ποῦ δημιούργησε ἡ Εἰκονομαχία, ἔτσι καὶ σήμερα, ἡ θεολογικὴ συνείδηση τοῦ σώματος ὀφείλει νὰ ἀφυπνιστεῖ προκειμένου νὰ ἀντιμετωπίσει μὲ τρόπο γόνιμο (τουτέστιν σωτηριολογικὸ) τὰ ζητήματα ποῦ θέτει ἡ κυρίαρχη νέα ὄντολογία τοῦ εἰκονικοῦ.<sup>4</sup> Πόσο μᾶλλον ποῦ ἡ Ἐκκλησία ἔχει ἤδη ἀρχίσει νὰ ἐκμεταλλεύεται τὶς δυνατότητες ποῦ παρέχουν οἱ νέες τεχνολογίες. Ἄν εἶναι ἀλήθεια ὅτι διὰ τῶν ΜΜΕ καὶ τῶν ποικίλων ἐφαρμογῶν τῶν ἠλεκτρονικῶν ὑπολογιστῶν ἡ πραγματικότητά βυθίζεται ὀλοένα καὶ περισσότερο στὰ ὠκεάνια βάθη τοῦ κυβερνοχώρου (cyberspace), ὥστε νὰ κατανοῦν πλέον δυσδιάκριτα τὰ ὄρια ἀνάμεσα στὴν ἀληθινὴ ζωὴ καὶ στὸν ψηφιακὸ τῆς σωσίας καὶ ἂν εἶναι σωστὸ ὅτι ἡ κοινωνία τῶν προσώπων τείνει νὰ δώσει τὴ θέση τῆς στὴν κοινωνία τῶν ὁμοιωμάτων, τότε εὐκολὰ κατανοεῖ κανεὶς τὴν ἀνάγκη γιὰ καιρὶα θεολογικὴ παρέμβαση καὶ μαρτυρία.

## ΣΟ ΩΣ

Ἡ ἀνάλυση τῶν προϋποθέσεων, τῶν παραμέτρων καὶ τῶν ἀκολουθιῶν τῆς νέας ὄντολογίας τοῦ εἰκονικοῦ δὲν πρόκειται νὰ μιᾶς ἀπασχολήσει ἐδῶ. Πρόθεση τοῦ κειμένου ποῦ ἀκολουθεῖ εἶναι νὰ ἐπικεντρωθεῖ στὴν κριτικὴ ἀποτίμηση τῶν σύγχρονων προσπαθειῶν θεολογικῆς ἀξιοποίησης καὶ προσέγγισης τῆς ὀρθόδοξης εἰκονολογίας, καθὼς καὶ τῶν ποικίλων ἐρωτημάτων ποῦ αὐτὲς ἐγείρουν ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἐσχατολογίας. Γιατί, κατὰ τὴν ἀποψή μας, κάθε προσπάθεια εἰλικρινοῦς καὶ γόνιμου διαλόγου τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸν κόσμον προϋποθέτει μιὰ διαδικασία θεολογικῆς αὐτογνωσίας. Εἶναι ἀφορητὴ ἐμβάθυνσης στὴν ἀποκεκαλυμμένη ἀλή-

4. Ἡ ὁποία, κατὰ ἓναν παράδοξο τρόπο, δὲν μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς μιὰ ἰδιότυπη εἰκονομαχία. Κι αὐτὸ γιὰτὶ, ἐνῶ ἡ Εἰκονομαχία ποῦ ἔχρουμε ἔλεγε «καθόλου Εἰκόνας», ἡ σύγχρονη λέει «μόνο Εἰκόνας», ποῦ ὅμως, ἀπὸ ὄντολογικῆς ἀπόψεως, εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα.

θεια, ὥστε νά ἀναδειχθεῖ ἐκεῖνο «πλέον», ἐπὶ τῆ βάσει τοῦ ὁποῖου θά μπορέσει ἡ Ἐκκλησία νά ἀναμετρηθεῖ μὲ τὸ ἄλλο τῆς, τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου. Ἄν δὲν συμβεῖ αὐτό, ἡ θεολογικὴ σκέψη θά συνεχίσει νά βαυκαλιζέται μὲ ψευδαισθήσεις αὐτάρκειας, θά ἐπιμένει νά παρακάμπτει τὰ προβλήματα –θεωρώντας ὅτι τὰ ἔχει ἤδη λύσει– ἀφήνοντας ἐντούτοις ἀκάλυπτο τὸ λαὸ τοῦ Θεοῦ. Εἶναι, ἐπομένως, ἀδήριτη ἀνάγκη νά ἐξέλθει ἡ θεολογία ἀπὸ τὸ κλειστὸ σύμπαν τῆς καὶ νά προσπαθήσει νά ἀφουγκραστεῖ τὰ αἰτήματα τῶν καιρῶν· πολὺ περισσότερο νά συμμεριστεῖ τὴν ἀγωνία καὶ τὴ σύγχυση ποὺ γεννᾷ στοὺς ἀνθρώπους ἡ παρούσα μεταβατικὴ περίοδος, ἀναλαμβάνοντας τὴν εὐθύνη ποὺ τῆς ἀναλογεῖ γιὰ τὴν ὑπερβασὴ τῆς. Ὅμως, γιὰ νά γίνει κάτι τέτοιο προαπαιτεῖται κριτικὸς ἐπανελεγχὸς τοῦ ἴδιου τοῦ θεολογικοῦ ὄπλοστασίου, ὥστε ἀφενὸς νά διασφαλιστεῖ ἡ ἀuthenticitῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ ἀφετέρου νά δοθεῖ μιὰ ἀπάντηση στὶς νέες προκλήσεις ποὺ δημιουργεῖ τὸ ἰσχυρὸν ἱστορικὸ καὶ πολιτισμικὸ συμφραζόμενον. Ἡ μακροαίωνα παράδοση πρέπει νά λειτουργηθεῖ στὰ ὄρια τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε νά καταστεῖ λειτουργικὴ ἐντὸς τοῦ παρόντος. Ἄλλωστε, ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία ἀπὸ τὴν ἴδια τῆς τῆ φύση (δηλαδή ὡς ἔγχρονη ἔφεση τῶν ἐσχάτων) ἀπεχθάνεται τὴ στατικότητα καὶ τὴν ἐπανάληψη – ἡ νηπιτικὴ σοφία μαρτυρεῖ ὅτι ὁ ἐφησυχασμὸς εἶναι ὁ συντομότερος δρόμος πρὸς τὴν Κόλαση. Ὁ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι προεικονισμὸς τῆς Βασιλείας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ προϋποθέτει ἐξάπαντος τὴν ἐλευθερία καὶ ἀπεργάζεται τὴν ἀνακαινίση. Ἡ ἐσχατολογικὴ ἔνταση ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας δὲν τῆς ἐπιτρέπει νά στέκεται ἀναισθητῆ ἀπέναντι στοῦ δράμα ἐνὸς πάσχοντος καὶ ἀλύτρωτου κόσμου. Καλεῖται, ἐπομένως, νά κοινωνήσει τὴ ζωὴ τοῦ κόσμου, νά συμμετάσχει στὸν πόνο του, νά γνωρίσει τὸ πνεῦμα του, προκειμένου νά τὸ ἀναλάβει καὶ νά τὸ ἀνασκευάσει ἐν Χριστῷ. Στὴν ἀντίθετη περίπτωσι, ἡ Ἱστορία παραμένει ἀπρόσληπτη (καὶ γιὰ τοῦτο ἀθεράπευτη) καὶ ἡ Ἐκκλησία παύει νά εἶναι «τὸ ἄλας τῆς γῆς» καὶ «τὸ φῶς τοῦ κόσμου» (Ματθ. 5:13-14). Ἄν ἡ «πρόσωπον πρὸς πρόσωπο» θεῶσι τοῦ Κυρίου εἶναι γεγονός τοῦ μελλοντοῦ αἰῶνος, προγενόμενον μονάχα «δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι» (Α' Κόρ. 13:12) στὸ ἐκάστοτε παρόν, τότε ὑπερβαίνεται τὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὴν παράδοση καὶ τὴν ἀνανέωση. Ἡ ἐσχατολογικὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας, στὸ βαθμὸ ποὺ διασώζεται, διασφαλίζει τὴ δοξολογικὴ

ἀνοιχτότητα τοῦ σώματος στὰ ἄπειρα ἐνδεχόμενα τοῦ Θεοῦ δελήματος. Ἀκόμη περισσότερο, συγκροτεῖ μιὰ ἰδιότυπη θεολογικὴ μεθοδολογία, ἐπὶ τῆ βάσει τῆς ὁποίας ἐρμηνεύεται ἀλλὰ καὶ βιώνεται ἡ ἱστορικὴ συνθήκη. Συνιστᾷ, ἐπομένως, ἡ ἐσχατολογία τὴν ἀκλόνητη κρηπίδα τῆς αὐτοκριτικῆς λειτουργίας τῆς θεολογίας ἀφενὸς καὶ τῆς δυναμικῆς παρέμβασης στὰ πράγματα τοῦ κόσμου ἀφετέρου. Μὲ τὸν τρόπο αὐτό, βοηθάει τὴ σύγχρονη Ἐκκλησία νά συνειδητοποιήσει ὅτι ἀποστολὴ τῆς δὲν εἶναι νά ἀναμνησκᾷ τὴν παράδοση, ἀλλὰ νά δημιουργεῖ παράδοση. Νά καινοτομεῖ ὀρθοτομώντας καὶ νά ὀρθοτομεῖ καινοτομώντας.

#### A. Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΕΙΚΟΝΟΛΟΓΙΑ

Τέτοιο εἶναι τὸ πλαίσιο ἐντὸς τοῦ ὁποῖου θά ἐπιχειρήσουμε νά διαπραγματευτοῦμε τὸ ζήτημα τῆς θεολογικῆς ἐρμηνείας τῶν εἰκότων. Ἄν μελετήσῃ κανεὶς τὴ σύγχρονη ἐρμηνευτικὴ τῆς Ὁρθόδοξης εἰκονογραφίας, θά διαπιστώσῃ καταρχὰς ὅτι τείνει νά επικρατήσῃ μιὰ ἐσχατολογικὴ ἀνάγνωση τῆς τέχνης. Ἡ τάση αὐτὴ παρουσιάζεται βαθιὰ ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὴν εὐρύτερη θεολογικὴ κατάθεση τῆς Ρωσικῆς διασποράς (Μάγιεντορφ, Φλωρόφσκυ, Λόσκυ, Εὐδοξίμωφ, Φλωρένσκυ). Οἱ βασικὲς ἀρχές τῆς θά μπορούσαν νά σχηματοποιηθοῦν ὡς ἑξῆς:

A. -Εἰκόνα εἶναι μιὰ προσωπογραφία, μεταμορφωμένη ὁμως κατὰ τὸν ἐσχατολογικὸ τρόπο ὑπάρξεως.<sup>5</sup> Αὐτὸ σημαίνει ὅτι «ἡ εἰκόνα μᾶς φανερώνει τὴν δοξασιμένην κατάστασιν τοῦ ἁγίου, τὸ μεταμορφωμένον αἰῶνον πρόσωπό του».<sup>6</sup> Δὲν ἀρκεῖται, δηλαδή, ἡ Ὁρθόδοξη εἰκονογραφία νά ἀναπαριστᾷ τὶς ἱστορικὲς μορφές τοῦ Χριστοῦ, τῆς Θεοτόκου ἢ τῶν Ἁγίων, μὲ τὰ φυσικὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ κατὰ τὴν παράδοσιν εἶχαν, ἀλλὰ ἀποτυπώνει ἐπιπλέον τὴ λάμψη τοῦ Ἀκτίστου Θαβωρείου Φωτὸς ποὺ τὶς καταυγάζει. Στὴν εἰκόνα τοῦ Ὁ Ἁγίου δὲν ἱστορεῖται ὡς θνητός, ἀλλὰ ὡς πολίτης τῆς Βασιλείας τῶν Οὐρανῶν καὶ γι' αὐτὸ ἡ μορφή καὶ τὸ σῶμα του

5. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, *Ἐν Εσόπτρῳ*, ἐκδ. Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1992, σ. 96.

6. Βλ. Λεωνίδας Ουσπένσκυ, *Ἡ Θεολογία τῆς Εἰκόνας στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία*, μτφρ. Σ. Μαρίνης, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα, 1998, σ. 212.

είναι σωσμένα και λυτρωμένα (ἄρα μεταμορφωμένα κατά τὸν ἐσχατολογικὸ τρόπο).<sup>7</sup> Συμπερασματικά, «ἡ εἰκόνα δείχνει τὴν ὠραιότητα – ἀγιότητα ποὺ πηγὴ τῆς ἔχει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, δείχνει τὸν θεωμένο ἄνθρωπο».<sup>8</sup>

Β. Κατὰ τρόπο ἀνάλογο «ἡ ὀρθόδοξη εἰκόνα δὲν ζωγραφίζει τὸν φυσικό, φθαρτὸ χῶρο. Ἐμφανίζει καὶ ἀποκαλύπτει μπροστὰ στὰ μάτια μας τὸν μεταπλασμένο καὶ μεταμορφωμένο, λυτρωμένο ἀπὸ τὴ χάρι τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν Ἀνάστασι τοῦ Χριστοῦ, παραδεισιακὸ χωροχρόνο, τῆς ἀτέλειωτης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ».<sup>9</sup> Οἱ μορφές τῶν Ἁγίων, τῶν θεωμένων ἀνθρώπων, τοποθετοῦνται μέσα σὲ ἓνα περιβάλλον ἀπελευθερωμένο ἀπὸ τὴ φυσικὴ νομοτέλεια. «Ὁ κόσμος ποὺ περιβάλλει τὸν ἄνθρωπο –φορέα τοῦ μηνύματος τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ– γίνεται ἐδῶ εἰκόνα τῆς μέλλουσας κτίσης, μᾶς μεταμορφωμένης, ἀνακαινισμένης κτίσης· χάνουν δηλαδὴ τὴ συνηθισμένη μορφή τῆς φθορᾶς καὶ παίρνουν ἓνα σχῆμα ἀρμονικὸ: οἱ ἄνθρωποι, τὰ τοπία, τὰ ζῶα, ἡ ἀρχιτεκτονικὴ [...] Ἡ γῆ, ὁ φυτικὸς καὶ ζωικὸς κόσμος, ἀναπαριστάνονται μέσα στὴν εἰκόνα ὄχι γιὰ νὰ μᾶς πλησιάσουν σ' ὅ,τι βλέπουμε γύρω μας, δηλαδὴ στὸν πεπτωκὸτα κόσμον τῆς φθορᾶς, ἀλλὰ γιὰ νὰ μᾶς δείξουν τὴ μετοχὴ αὐτοῦ τοῦ κόσμου στὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου».<sup>10</sup>

Γ. Ὁ ἔξεικονισμὸς τοῦ θεωμένου ἀνθρώπινου προσώπου καὶ τῆς μεταμορφωμένης πλάσης ἐπιτυγχάνεται ἀποκλειστικά μέσω μᾶς συγκεκριμένης εἰκαστικῆς γλώσσας, οἱ ἀρχές καὶ τὰ χαρακτηριστικά τῆς ὁποίας ἀποκρυσταλλώθηκαν μὲ τὸ χρόνο στὰ πλαίσια τῆς βυζαντινῆς εἰκονογραφικῆς παράδοσης. Ἡ ἐσχατολογικὴ ἔντασι ἀνάμεσα στὴν Ἱστορία καὶ τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ὑποτίθεται ὅτι συλλαμβάνεται εἰκαστικά κυρίως μέσω τῆς διαλεκτικῆς σχεδίου καὶ

φωτὸς στὴν ὀρθόδοξη εἰκόνα: «μὲ τὸ σχέδιο ἀποδίδει [ὁ ἀγιογράφος] κάποια ἱστορικὰ χαρακτηριστικά, διὰ τῶν ὁποίων ἡ εὐχαριστιακὴ κοινότητα ταυτίζει, δίνει ταυτότητα στὸν ἅγιο αὐτὸν καὶ ταυτόχρονα διὰ τοῦ φωτὸς ὑπερβαίνει τὴν ἀπλὴ προσωπογραφία μὲ τὰ φευγαλέα καὶ πρόσκαιρα χαρακτηριστικά τῆς ἱστορίας καὶ φανερῶνει ὅτι ὁ εἰκονιζόμενος στὴν Εἰκόνα εἶναι ἄνθρωπος ποὺ ὑπάρχει καὶ μετὰ τὴν ἐνδοῖστορικὴ ζωὴ του ὡς πολίτης τῆς αἰώνιας Βασιλείας τῶν Οὐρανῶν».<sup>11</sup> Μὲ τοὺς κατάλληλους εἰκαστικούς χειρισμούς, τὰ δύο αὐτὰ θεμελιακὰ στοιχεῖα συναλλάσσονται ὥστε νὰ δομήσουν μιὰ σειρά ἀπὸ γνωρίσματα τῆς εἰκόνας, ὅπως ἡ μετωπικὴ στάση καὶ ἡ δυναμικὴ κίνηση τῶν μορφῶν πρὸς τὸ θεατὴ, ὁ κεντρομόλος φωτισμὸς τῶν προσώπων καὶ τῶν ἀντικειμένων καὶ ἡ συνακόλουθη μορφοποιητικὴ λειτουργία τοῦ φωτός, ἡ συνύπαρξι τοῦ ὅλου μὲ τὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα τῆς σύνθεσης, ὁ χρυσὸς κάμπος ἀντὶ γιὰ φόντο, ἡ «ἀντίστροφη» ἢ «αὐξουσα» προοπτικὴ, ἡ περιθωριοποίησι τοῦ ρόλου τῆς σκιᾶς κ.ἄ.<sup>12</sup> Τὰ γνωρίσματα αὐτὰ τῆς βυζαντινῆς τεχνοτροπίας θεωρεῖται ὅτι «στοιχειοθετοῦν μιὰ ὁλοκληρωμένη θεολογικὴ γλώσσα, ἡ ὁποία δὲν ἀποτελεῖται ἀπὸ λέξεις καὶ ὄρους τοῦ θεολογικοῦ λόγου, ἀλλὰ ἀπὸ χρώματα, σχήματα καὶ ζωγραφικούς χειρισμούς»<sup>13</sup> καὶ ἀναβιβάζονται σὲ «ὀρθόδοξα εἰκονολογικὰ κριτήρια».<sup>14</sup> Στὸ πλαίσιο αὐτό, ἡ τεχνοτροπία θεωρεῖται ὅτι ἀποτελεῖ τὸν «εἰδικὸ χαρακτήρα τῆς εἰκόνας»<sup>15</sup> τὸ εἰδοποιὸ στοιχεῖο ποὺ διακρίνει τὴ βυζαντινὴ ἀγιογραφία ἀπ' ὅποιαδήποτε ἄλλη μορφή θρησκευτικῆς τέχνης: «ἐκεῖνο ποὺ προσδιορίζει τὴ ζωγραφικὴ τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεολογικὴ ἔκφρασι δὲν εἶναι ἀπλῶς ἡ θεματολογία ἀλλὰ ἡ τεχνοτροπία τῆς, ἡ τεχνικὴ δηλαδὴ μὲ τὴν ὁποία ἐκφράζει ἡ ζωγραφικὴ τέχνη τὸ ἔσωτερικὸ πνευματικὸ περιεχόμενον τῶν προσώπων ποὺ εἰκονίζει».<sup>16</sup>

Δ. Ἡ ἰδιαίτερη ἐσχατολογικὴ ποιότητα τῆς ὀρθόδοξης εἰκονογραφίας ἐξαρτᾶται ἄμεσα ἀπὸ τὴ λειτουργικότητα τῆς εἰκόνας

7. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, ὁ. π., σ. 96.

8. Βλ. Λεωνίδας Οὐσπένσκυ, ὁ. π., σ. 219 καὶ πρβλ. Δημήτριος Τσελεγγίδης, *Ἡ Θεολογία τῆς εἰκόνας καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ σημασία τῆς*, ἔκδ. Θεσσαλονίκης, 1984, σ. 96, 106.

9. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, ὁ. π., σ. 187.

10. Βλ. Λεωνίδας Οὐσπένσκυ, ὁ. π., σ. 224 καὶ πρβλ. Michel Quenot, *Ἡ Εἰκόνα, Θέμα τῆς Βασιλείας*, μτφρ. Σ. Γιαγκάζογλου, ἐκδ. Τέρτιος, Κατερίνη, 1993, σ. 94, 169.

11. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, ὁ. π., σ. 85-86 (ἡ ἔμφρασι εἶναι τοῦ συγγραφέα).

12. Στὸ ἴδιο, σ. 27-72, 161-190 καὶ πρβλ. Λεωνίδας Οὐσπένσκυ, ὁ. π., σ. 219-230, 633-639 καὶ Michel Quenot, ὁ. π., σ. 73-137.

13. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, ὁ. π., σ. 169 (ἡ ἔμφρασι εἶναι τοῦ συγγραφέα).

14. Στὸ ἴδιο, σ. 138.

15. Βλ. Λεωνίδας Οὐσπένσκυ, ὁ. π., σ. 204-205.

16. Βλ. Δημήτριος Τσελεγγίδης, ὁ. π., σ. 79-80 καὶ πρβλ. 90-91.

στά πλαίσια της Θείας Λατρείας και το χαρακτήρα που έχει ως έργο της εύχαριστιακής κοινότητας.<sup>17</sup> Δεν υπακούει ή μορφολογία της εικόνας στην ιδιοτροπία του αγιογράφου, αλλά αντανακλά την πίστη της σύναξης, είναι τέχνη λειτουργική και επίτευγμα εκκλησιαστικό, κατά τη διαβεβαίωση της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου: «οὐ ζωγράφων ἐφεύρεσις ἢ τῶν εἰκόνων ποιήσις, ἀλλὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἔγκριτος θεομοθεσία καὶ παράδοσις».<sup>18</sup>

Ε. Για όλους τους παραπάνω λόγους, η ὀρθόδοξη εικονογραφία διακρίνεται κατά τρόπο απόλυτο από κάθε άλλη μορφή θρησκευτικής ή κοσμικής τέχνης. «Η θρησκευτική ζωγραφική καθρεπτίζει τὸν κόσμον πὸν νιώθουμε μὲ τίς αἰσθήσεις καὶ τίς συγκινήσεις μας, νιώθει τὸν Θεὸ κατ' εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν εἶναι πιά ἡ Ἐκκλησία πὸν διδάσκει τοὺς πιστοὺς, ἀλλὰ ἡ ἀνθρώπινη προσωπικότητα πὸν ἐπιβάλλει τίς ἀτομικὲς ἀναζητήσεις. Ἡ Εἰκονογραφία ὅμως δὲν ἔχει σκοπὸ νὰ συγκινήσει, ἀλλὰ νὰ μεταμορφώσει, νὰ ἀναπλάσει κάθε ἀνθρώπινο αἶσθημα».<sup>19</sup> Ἰδιαίτερα ἀντιπαρατίθεται ἡ ὀρθόδοξη εἰκονογραφία μὲ τὴν Ἀναγεννησιακὴ τέχνη ἐπὶ τῆ βάσει ἀφενὸς τῆς τεχνοτροπίας καὶ ἀφετέρου τῆς «ὄντολογίας», πὸν ἐνυπάρχει ὡς θεωρητικὴ προϋπόθεση στὴ δεδομένη εἰκαστικὴ γλῶσσα. Πιὸ συγκεκριμένα, ἡ Δυτικὴ τέχνη μὲ τὸ νατουραλιστικὸν χαρακτήρα της, τὴν προτεραιότητα τῆς φωτοσκίασης στὴν ἀνάδειξη τῶν μορφῶν καὶ τὴν ψυχολογικὴ ἐπιζήτηση κρίνεται ὅτι ἐκφράζει μιὰ «ὄντολογία τῆς σκιάς» ἢ μιὰ «ὄντολογία πὸν τείνει πρὸς τὸ μηδέν». Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ κατάθεση, διαχειριζόμενη τὸ εἰκαστικὸ φῶς κατὰ ἕναν τρόπο μοναδικὸ –πὸν τὸ ἀπελευθερώνει ἀπὸ τοὺς φυσικοὺς καθορισμοὺς καὶ τὸ μετατρέπει σὲ Ἄκτιστο Φῶς– ἐνσαρκώνει μιὰ «ἐλεύθερη προσωπικὴ ὄντολογία».<sup>20</sup> Ἐξατομίκευση, μανιερισμός, ἀποσπασματικότητα, ἀνισορροπία στὴ σύνθεση, φυσιοκρατία, ἰλουζιονισμός, συναισθηματισμός, φαινομενοκρατία εἶναι τὰ σημαντι-

κότερα γνωρίσματα τῆς νεότερης καὶ σύγχρονης Δυτικῆς τέχνης. Ἀντίθετα, προσωποκρατία, ἐνοείδια, φωτοείδια, ἀρμονικὴ συνύπαρξη μέρους-ὅλου, ἐλευθερία ἀπὸ τὴ φυσικὴ νομοτέλεια καὶ ἀνάδειξη τοῦ αἰώνιου εἶναι τῶν ὄντων θεωροῦνται τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τῆς ὀρθόδοξης εἰκονογραφίας.<sup>21</sup>

## B. Η ΟΥΣΙΟΚΡΑΤΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ

Ἡ ἐπιζήτηση στὴν ἐσχατολογία καὶ ἡ ἀνάδειξη της σὲ κριτήριον ἐρμηνείας τῆς ὀρθόδοξης εἰκονογραφίας πρέπει καταρχὰς νὰ χαιρετιστεῖ ὡς γεγονός ἀπόλυτα θεϊκό. Γιατὶ ἡ ἐσχατολογία παρέχει τίς ἀπαραίτητες θεολογικὲς προϋποθέσεις γιὰ μιὰ κατανόηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς αἰσθητικῆς πέρα ἀπὸ οὐσιοκρατικὲς ἢ εὐσεβιστικὲς δεσμεύσεις. Καὶ τοῦτο μικρὸ πρᾶγμα δὲν εἶναι, ἀν ἀναλογιστεῖ κανεὶς ὅτι ἔχουν διατυπωθεῖ στὸν εὐρύτερο ὀρθόδοξο χῶρον ἀπόψεις γιὰ τὴν ἔννοια τῆς εἰκόνας, οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν ἕνα πνεῦμα περισσότερο Νεοπλατωνικὸ καὶ λιγότερο ἐκκλησιαστικὸ. Ἀναφερόμαστε ἐν προκειμένῳ σὲ ἀπόψεις ὅπως: «Ἡ εἰκόνα [...] ἐπιζητεῖ νὰ ἐκφράσει μιὰ δομὴ ἰδεῶν. Ἐπιζητεῖ νὰ μᾶς μεταδώσει μιὰ εἰκόνα τῆς τάξης τοῦ θεϊκοῦ κόσμου –δηλαδή, μιὰ εἰκόνα τοῦ πὼς εἶναι τὰ πρᾶγματα στὴν ἀληθινὴ τους κατάσταση, ἢ «μπροστὰ στὰ μάτια τοῦ Θεοῦ» καὶ ὄχι ὅπως φαίνονται σὲ μᾶς μέσα ἀπὸ τὸ στενὸ καὶ περιορισμένον πρίσμα».<sup>22</sup> Εἶναι προφανὲς ἐδῶ ἡ ὁμοιότητα πρὸς τὴν Πλατωνικὴ καὶ Νεοπλατωνικὴ εἰκαστικὴ φιλοσοφία, μὲ τὴ ροπή πρὸς τὴν ὄντολογικὴ στατικότητα, τὴν ἀκίνησία καὶ τὴν ἀπολυτοποίησιν ἑνὸς ἰδεατοῦ κόσμου, τὸν ὁποῖο ἡ εἰκόνα καλεῖται νὰ ἀποτυπώσει.<sup>23</sup> Προϋποτίθεται ἡ πρόταξις ἐκ μέρους τῆς Ἐκκλησίας ἑνὸς «πνευματικοῦ ὁράματος», σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο «σημαντικὸ εἶναι ὅ,τι παραμένει οὐσιαστικὸ καὶ σταθερὸ».<sup>24</sup> Ἐπι-

21. Στὸ ἴδιο, σ. 27-72, 161-190.

22. Βλ. Philip Sherrard, *Τὸ Ἱερό στὴ Ζωὴ καὶ στὴν Τέχνη*, μτφρ. Ἰωσήφ Ρηγάδης, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα, 1994, σ. 108.

23. Σχετικὰ βλ. Γιώργος Ζωγραφίδης, «Παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἔννοια τῆς εἰκόνας στὴν ἀρχαία Ἑλληνικὴ σκέψη» στὸ *Εἰκαστικὴ Φιλοσοφία*, ἐκδ. Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 1998, σ. 27-100.

24. Στὸ ἴδιο, σ. 115.

17. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, ὁ. π., σ. 96-102, 113-115, 188-190, Δημήτριος Τσελεγγίδης, ὁ. π., σ. 77-118, π. Μιχαὴλ Καρδαμάκης, *Ὀρθόδοξη Πνευματικότητα*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα, 1993, σ. 216-223, Michel Quenot, ὁ. π., σ. 53, 75-81.

18. Mansi, 6a 252 C.

19. Βλ. Λεωνίδας Οὐσπένσκου, στὸ π. Μιχαὴλ Καρδαμάκης, ὁ. π., σ. 218.

20. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, ὁ. π., σ. 11-25.

πλέον, υποστηρίζεται ότι «ένα πνευματικό όραμα εκφράζεται μόνο με μια όρισμένη μορφολογική γλώσσα και [...] κάθε απόκλιση από αυτή τη γλώσσα διαστρέφει και συσκοτίζει αυτό το όραμα».<sup>25</sup> Αυτό σημαίνει ότι η ανιστορικότητα επεκτείνεται και στο επίπεδο της τεχνοτροπίας, ή όποια, με τη σειρά της, θεωρείται ως απαραίτητο σύστημα κανόνων, δια των οποίων (και μόνο) διασφαλίζεται η όρθη αποτύπωση των «προσωποποιημένων κέντρων δύναμης»<sup>26</sup> (δηλαδή των Αγίων). Η απολυτοποίηση αυτή καταλήγει αναπόφευκτα σε ένα μυστικισμό του ζωγραφικού ύφους: «οί κανόνες και οί τύποι, στους όποιους πρέπει ο εικονογράφος να συμμορφωθεί, δεν είναι δική του, ούτε κανενός άλλου εφεύρεση, αλλά υπάρχουν στη φύση των πραγμάτων» πώς υπάρχει μια επιστήμη των μορφών τόσο ακριβής όσο τα μαθηματικά και η αστρολογία, και καθώς σκοπός του εικονογράφου δεν είναι το να μεταφέρει τις δικές του γνώμες και αντιδράσεις, αλλά την ουσιαστική φύση των πραγμάτων, μπορεί να εκπληρώσει το καθήκον του μόνο υπό τον όρο να μεταχειρίζεται τις μορφές τις όποιες αυτή ή ίδια ή φύση έχει επιλέξει να εκφράζεται [...] Ο καλλιτέχνης, δηλαδή, θα πρέπει να γίνει ένα με αυτό που πρόκειται να παραστήσει. Μ' άλλα λόγια δεν μπορεί να υπάρξει έδω διάκριση μεταξύ τέχνης και πνευματικής νόησης. Ο καλλιτέχνης πρέπει να υψώσει την όρασή του από τις γήινες στις ουράνιες πραγματικότητες και αντίληψεις μέχρις ότου μπορέσει να συλλάβει νοητά τη μορφή που θέλει να μιμηθεί – μέχρις ότου υπάρξει ή μορφή μέσα του με πλήρη ζωτικότητα».<sup>27</sup> Με τον τρόπο αυτό, όμως, η τέχνη της Έκκλησίας συρρικνώνεται σε άτομικό πνευματικό κατόρθωμα και χάνει τη λειτουργική (και έσχατολογική) της διάσταση. Αυτό ισχύει

25. Στο ίδιο, σ. 114.

26. Στο ίδιο, σ. 119.

27. Στο ίδιο, σ. 116-117 (ή υπογράμμιση δική μας). Αυτό του είδους η απολυτοποίηση της πνευματικής κατάστασης του άγιουγράφου οδηγεί σε συγχύσεις του τύπου: «η έεροπρέπεια αυτή [των εικόνων] όφειλεται κατά πρώτον λόγο εις την παλλομένην θεοσέβειαν των έμπνευσμένων άγιουγράφων της Έκκλησίας, χάρις εις την όποιαν επέτυχον την σύλληψιν και την θεοπρεπή αποτύπωσιν δια του χρωστήρος των των άγιουγραφικών συνθέσεων των». Βλ. Μάρκος Σιώτης, *Ιστορία και Θεολογία των Έργων Εικόνων*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 1994, σ. 160. Έτσι, όμως, η Εικόνα κινδυνεύει να απολέσει την εκκλησιαστική της αναφορικότητα και καταλήγει να θεωρείται προϊόν άτομικής ευσέβειας.

παρά τη ρητή διαβεβαίωση ότι «ή εικόνα δεν είναι μόνο έργο ιερής τέχνης, είναι και έργο λειτουργικής τέχνης»,<sup>28</sup> το όποιο «προϋποθέτει το πλαίσιο της Χριστιανικής παράδοσης»<sup>29</sup> (στο όποιο ανήκει και ή Θεία Λειτουργία), γιατί αυτό το ίδιο το πλαίσιο κατανοείται ούσιοκρατικά και με όρους «άρχαικής θρησκευτικότητας» (μίμηση άρχετύπων, αιώνια επανάληψη ενός μυθικού χρόνου): «Έπειδή ό,τι συμβαίνει στη Λειτουργία, συμβαίνει μέσω της επαναλαμβανόμενης παρουσίας των ίδιων άρχετυπικών μορφών, ή Λειτουργία δεν κάνει άπλως μνεία για κάποιο γεγονός ή κάποια γεγονότα που μια για πάντα συνέβησαν στο παρελθόν. Τα γεγονότα –δηλαδή τα πρόσωπα– που ή Λειτουργία ανακαλεί δεν συνέβησαν στο παρελθόν: συμβαίνουν στο παρόν, που είναι ό δικός τους χρόνος και τον όποιο αυτά προσδιορίζουν. Αυτός είναι και ό λόγος που ή Λειτουργία δεν μνημονεύει άπλως ένα γεγονός. Είναι ή ίδια αυτό το γεγονός, και το γεγονός είναι το πρόσωπο ή τα πρόσωπα που ύποδύεται ή ύποδύονται την ίδια άρχετυπική τελετή σ' ένα χρόνο που ουσιαστικά είναι ό δικός τους χρόνος. Αυτό ακριβώς φανερώνει ή εικόνα, που είναι ταυτόχρονα ή αποκάλυψη του άρχετυπου του γεγονότος –του προσώπου– που παριστάνει, και ή παράσταση του γεγονότος –ή του προσώπου– ως άρχετύπου».<sup>30</sup> Η εκκλησιαστική εικόνα αποκτά, με αυτή τη συλλογιστική, άρχετυπική λειτουργία, ή όποια εντάσσεται όργανικά μέσα σε ένα λειτουργικό χρόνο που ανακυκλώνει τα γεγονότα των άπαρχων και που, πάντως, με κανέναν τρόπο δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι προεικονίζει τα έσχατα. Αποκτά, για το ότο, μαγική και φετιχιστική αξία: «[ή εικόνα] διαρρέεται κατά κάποιο τρόπο από τη ζωτικότητα του πρωτοτύπου της. Με τη σειρά της γίνεται κέντρο δύναμης, μια σάρκωση της πνευματικής ενέργειας του πρωτοτύπου».<sup>31</sup> Όλα αυτά συνθέτουν μια έρμηνεία της εκκλησιαστικής εικόνας με όρους Νεοπλατωνικής μεταφυσικής. Τέτοιου είδους ιδεαλιστικές προσεγγίσεις ενδέχεται να φέρνουν τη βυζα-

28. Στο ίδιο, σ. 104.

29. Στο ίδιο, σ. 105.

30. Στο ίδιο, σ. 119 (ή υπογράμμιση δική μας).

31. Στο ίδιο, σ. 119-120. Πρέπει έδω να σημειωθεί ότι ως ιερά αντικείμενα με λατρευτική σημασία, οι εικόνες είναι πάντα έκθετες στη φετιχοποίηση, ώστόσο, για να αντιμετωπιστούν κατά τρόπο δεισιδαιμονικό, ως αυτόδύναμη φετιχ, προϋποτίθεται μια διεργασία έκπτωσης της έσχατολογικής συνείδησης του ποιμνίου.

ντινή εικονογραφία πλησιέστερα στη σύγχρονη ψηφιακή εικονολογία, οικοδομώντας πιθανώς κάποιες γέφυρες επί τη βάσει φιλοσοφικών και αισθητικών ισομορφισμών.<sup>32</sup> Ωστόσο, επειδή παρερμηνεύουν την έγγενή ένταση της εσχολογικής εμπειρίας και αγνοούν τις συνεπαγωγές της σ' όλο το φάσμα της ζωής της Εκκλησίας, δεν είναι σε θέση να αναδείξουν με τρόπο επαρκή και πειστικό την είσοδο διαφοράς της ορθόδοξης εικονολογίας.

### Γ. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΕΜΒΑΣΕΙΣ

Περνάμε τώρα στην κριτική εξέταση και αποτίμηση της σύγχρονης έρμηνευτικής τάσης που υπερασπίζεται την εσχολογική ποιότητα των εικόνων, τις άξονικές θέσεις της οποίας σκιαγραφήσαμε παραπάνω. Πρόθεσή μας είναι να προβληματιστούμε αναφορικά με τις θεολογικές προϋποθέσεις της συγκεκριμένης θεολογικής κατάθεσης, αλλά και τις ακολουθίες της στο χώρο της εκκλησιαστικής τέχνης. Όπως θά επιχειρήσουμε να δείξουμε, υπάρχει ο κίνδυνος ή έρμηνευτική αυτή να διολισθήσει σε άδικαιολόγητες, από θεολογική άποψη, γενιεύσεις και απολυτοποιήσεις, που μετατρέπουν την εσχολογία σε ιδεολόγημα. Φαλιζιδεύουν την ελευθερία και την ανοιχτότητα που τη χαρακτηρίζουν, επανεισάγοντας από το παράθυρο ό,τι υποτίθεται ότι εκδιώκουν από την πόρτα: την ανιστορικότητα, τη στατικότητα και τη μεταφυσική ούσιοκρατία. Αυτό δεν σημαίνει ότι η συγκεκριμένη έρμηνεία της εικονογραφίας δεν είναι έγκυρη και απολύτως σεβαστή ως άποψη, ή ότι στερείται χρήσιμων συμπερασμάτων, που ενδέ-

Προϋποτίθεται αφενός η αντί-εσχολογική κατανόηση του πρωτοτύπου της εικόνας και αφετέρου η εξάλειψη της «διαβατικής» και παραπειμπτικής λειτουργίας της σε σχέση με' εκείνο. Μ' άλλα λόγια, στο βαθμό που αποσιάζει από τον πνευματικό όριζοντα των πιστών ή προσδοκία της «ζωής του μέλλοντος αιώνα» και όταν η εκκλησιαστική κοινότητα δεν κατανοεί το εύρος και τη σημασία που έχει ο έξεικονισμός της Βασιλείας του Τριαδικού Θεού στη ζωή της, τότε οι έντός της Εκκλησίας ιεροφάνειες (συνδηόμενες στενά με την κατ' έξοχην ιεροφάνεια, την Ένσάρκωση του Λόγου) παύουν να έχουν οποιαδήποτε μεταϊστορική αναφορικότητα. Το ζήτημα, επομένως, είναι γενικότερο και άρκετα περίπλοκο γιά να αναλυθεί εδώ. Η περίπτωση της φετιχοποίησης των εικόνων συνιστά απλώς μιά όψη του.

32. Γιά το όντολογικό υπόβαθρο της ψηφιακής εικονολογίας βλ. Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, 1993.

χεται να λειτουργήσουν ως άφορμές γόνιμου καλλιτεχνικού προβληματισμού. Κάθε άλλο. Η από μέρους της ανάδειξη του δυναμισμού που φέρει εντός της μιά εσχολογική νοσηματοδότηση της τέχνης συνιστά την ανεκτίμητη συμβολή της τάσης αυτής στη διαιμόρφωση της άγιογραφικής παραγωγής του καιρού μας. Ωστόσο, ο δρόμος που ανοίχτηκε, αντί να εξελιχθεί σε λεωφόρο, κινδυνεύει να καταλήξει σε άδιέξοδο. Ενδέχεται να συμβεί κι εδώ ό,τι συμβαίνει εν γένει στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία: οι προσδευτικές, γιά την εποχή τους, απόψεις, που έμφανίστηκαν μετά τα μέσα του 20ού αιώνα και τάραξαν τα λιμνάζοντα ύδατα της εκκλησιαστικής πραγματικότητας, έχουν καταλήξει σήμερα να λειτουργούν ως πυλώνες του συντηρητισμού - χωρίς γιά τούτη τη μετάλλαξη να ευθύνονται υποχρεωτικά οι εισηγητές τους. Άκόμη κι αν υποτεθεί ότι αυτή είναι, ως ένα βαθμό, ή νομοτελειακή εξέλιξη κάθε προσδευτικής ιδέας, ώστόσο, δεν επιτρέπεται να γίνει τό ίδιο με την εσχολογία. Κι αυτό διότι ή ζέουσα προσδοκία «καινών ουρανών και γής καινης» αντιστέκεται στην απολίθωση του πνεύματος και στην τυποποίηση της εμπειρίας. Προασπίζεται τό δικαίωμα στην καινοτομία και στην έμπνευση. Έκφράζεται ως διαρκής άμφιβολία και αυτοκριτική εγγήγορηση ως διερώτηση επί του αυτονόητου. Με τον τρόπο αυτό προωδείται ή ποιητική αναπρόσληψη και μετασκενή του κόσμου κατá τά πρότυπα της Βασιλείας που μέλλει να έρθει και που είναι ήδη παρούσα «εν έσώπτρω». Συνεπώς, αν χανεί (ή σκιαστεί) τό κριτήριο της ιστορικότητας και καταπέσει ό δυναμισμός που φέρει εντός της ή εκρηκτική διαλεκτική άνάμεσα στο παρόν και στά έσχατα, τότε ή εσχολογία απονεκρώνεται, μετατρέπεται σε κατεστημένη έννοια, θεσμιοποιείται. Γίνεται τό ύλικό γιά να χτιστεί ένα άκόμη «καταφύγιο ιδεών», δίπλα στά τόσα άλλα που υπάρχουν στον εκκλησιαστικό χώρο. Η διαδικασία διά της οποίας ή περί της εσχολογίας αντίληψη ενδέχεται να μεταλλαχθεί σε δεκανίκι της εκκοσμίκευσης είναι πολυσύνθετη, καθώς οι προϋποθέσεις της δεν είναι αποκλειστικά θεωρητικής τάξεως, αλλά άπτιχούν ευρύτερες εκκλησιαστικές, κοινωνικές και πολιτικές διεργασίες. Η σκιαγράφησης της, επομένως, άπαιτεί μακράν άνάλυση, ή όποία δεν είναι δυνατό να επιχειρηθεί εδώ, καθώς θά μäs έβγαζε εκτός θέματος. Πάντως, χρειάζεται μεγάλη προσοχή, επειδή όπου δεν γίνονται πλήρως αντίληπτες οι θεολογικές ακολουθίες της ορθόδοξης εσχολογίας, ή περί αυτής

ρητορεία καταντάει λόγος επιφανειακός, άλλο ένα θεωρητικό έργα-  
λειό δικαίωσης της κατεστημένης μεταφυσικής παρακαταθήκης.



Στό χώρο της θεματικής μας όλα τούτα επιτάσσουν την κριτική  
αναδιαπραγμάτευση του πρωτείου της έσχατολογίας στην έρμη-  
νεία της τέχνης. Η κύρια ένσταση που προκύπτει συνδέεται με την  
άπολυτοποίηση της βυζαντινής τεχνοτροπίας ως φορέα του έσχα-  
τολογικού νοήματος της εικόνας. Υποτίθεται, δηλαδή, ότι μονά-  
χα οι συγκεκριμένοι εικαστικοί χειρισμοί έγγυώνται την άποτύπω-  
ση των ιερών μορφών κατά τρόπο σύμφωνο με το έσχατολογικό  
φρόνημα της Έκκλησίας. Η αντίληψη αυτή παρέχει καταρχήν τη  
δυνατότητα να έρμηνευτεί η τέχνη κατά τρόπο γόνιμο, να αναδει-  
χθεί το πλούσιο από θεολογικής και συμβολικής απόψεως περιε-  
χόμενο της εικόνας. Αυτό όμως είναι ένα πρώτο επίπεδο. Γιατί αν  
προχωρήσει κανείς παραπέρα, έρχεται αντιμέτωπος με τη δυσκο-  
λία να συμβιβαστεί η άπολυτοποίηση και εξιδανίκευση της τεχνη-  
κής με την ίδια την επιχειρούμενη έσχατολογική έρμηνεία της. Α-  
νακύπτει, δηλαδή, μια σειρά έρωτημάτων που πρέπει προηγουμέ-  
ως να απαντηθούν, προκειμένου να διευκρινιστούν οι όροι επί των  
οποίων μπορεί να υποστηριχθεί θεολογικά μια έσχατοκεντρική προ-  
σέγγιση:

*Έρώτημα 1ο:* Με ποιά έννοια ή συγκεκριμένη εικαστική διαχεί-  
ριση των ιερών προσώπων μπορεί να θεωρείται κατά τρόπο αυτό-  
νόητο και αυτόματο ότι έχει έσχατολογική αναφορικότητα; Η άπο-  
μάκρυνση από το νατουραλισμό και η απόδοση των μορφών που  
θεωρούνται φορείς αγιότητας κατά τρόπο που να εκφαινεται ή  
υπερφυσική τους ποιότητα και μέθεξη δεν είναι ειδικό χαρακτη-  
ριστικό της βυζαντινής εικονογραφίας, αλλά χαρακτηρίζει τη θρη-  
σκευτική τέχνη όλων των παραδοσιακών κοινωνιών. Θα δικαιού-  
ταν, δηλαδή, να υποστηριχθεί κανείς κάλλιστα ότι τα τεχνοτροπι-  
κά στοιχεία της εικόνας φανερώνουν άπλως και μόνο τον υπερ-  
φυσικό χαρακτήρα του εικονιζόμενου προσώπου, τη μετοχή του  
σε ένα ανώτερο όντολογικά και αξιολογικά σύμπαν, που είναι έξ  
όρισμού το σύμπαν της Θεότητας ή του Απολύτου. Τέτοιου είδους  
μεταφυσικές έρμηνείες χωρίς καμιά αναφορά στην έσχατολογία

έχουν, όπως είδαμε, υπάρξει και στον όρθόδοξο χώρο. Από την άλ-  
λη, η κατάθεση των Πατέρων και της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου  
δεν νοηματοδοτεί έσχατολογικά την εικόνα, άπλως παρέχει τη σχε-  
τική δυνατότητα να γίνει κάτι τέτοιο. Είμαστε, επομένως, υποχρεω-  
μένοι να αναγνωρίσουμε ότι ο έσχατολογικός συμβολισμός της  
εικόνας δεν εξαρτάται από την αισθητική της ποιότητα, αλλά έν-  
δέχεται να αναδειχθεί μονάχα στο πλαίσιο μιας όρισμένης θεο-  
λογίας, ή όποια έπειδή προτάσσει την έσχατολογία στην κατανόηση  
του γεγονότος της Έκκλησίας στο σύνολό του, κατανοεί ανάλο-  
γα και την άγιογραφία.

*Έρώτημα 2ο:* Η διαπίστωση αυτή συνδέεται και με το έρωτη-  
μα που ήδη υπαινιχθήκαμε παραπάνω και που άφορα στην υπο-  
τιθέμενη κάθετη διάκριση ανάμεσα στην εκκλησιαστική και τη θρη-  
σκευτική τέχνη. Αν είναι σωστό ότι στοιχεία όπως ο υπερβατικός  
συμβολισμός, ο λατρευτικός και παιδαγωγικός χαρακτήρας, ή θεώ-  
ρηση ότι το έργο τέχνης άπνιχτεί την έμπειρία μιας θρησκευτικής  
κοινότητας και όχι του καλλιτέχνη άτομικά και η άπουσία αξιώ-  
σεων φυσιοκρατικής πιστότητας στην αναπαράσταση χαρακτηρί-  
ζουν τη θρησκευτική τέχνη των παραδοσιακών κοινωνιών στο σύ-  
νολό τους,<sup>33</sup> τότε που άκριβώς έντοπίζεται ή είδοποιός διαφορά  
της βυζαντινής τέχνης; Επιπλέον, δεν πρέπει να μας διαφεύγει το  
γεγονός ότι οι βασικές εικαστικές άρχές του βυζαντινού ζωγρα-  
φικού είναι κληρονομιά της ύστερης άρχαιότητας.<sup>34</sup> Στην προο-  
πτική αυτή, ή σημασία των λεγομένων «όρθόδοξων εικονολογικών  
κριτηρίων» σχετικοποιείται, καθώς αυτά ως ένα βαθμό άνιχνεύο-  
νται (ή εν πάση περιπτώσει έχουν τα ανάλογά τους) και σε άλλες  
μορφές θρησκευτικής τέχνης. Άρχει να φέρει κανείς στο νοῦ του  
τά έντονα περιγράμματα και τον κεντρομόλο φωτισμό της Ίνδι-  
κής ζωγραφικής (μεσαιωνικής και σύγχρονης), τη μετωπική στάση  
και την έσωτερική άκτινοβολία των αναπαραστάσεων του Βού-  
δα, την άπουσία φόντου, την παρατακτική τοποθέτηση και την ά-

33. Βλ. Moojan Momen, *The Phenomenon of Religion, A Thematic Approach*,  
Oneworld Publications, 1999, σ. 455-468.

34. Βλ. Γιώργος Κόρδης, *Εικόνα, Εικόνομα, Εικονοργία*, έκδ. Άρμός, Άθήνα,  
1998, σ. 55-57 και του ίδιου, *Εν ρυθμῷ*, Τό ήθος της γραμμής στη βυζαντινή ζω-  
γραφική, έκδ. Άρμός, Άθήνα, 2000, σ. 73-76.

ξιολογική διαβάθμιση του μεγέθους των μορφών στη ζωγραφική του Θιβέτ ή το όλοφωτο σώμα των μποντισάτβας σε αντίθεση με το σκοτεινό των δαιμόνων στην ίδια τέχνη, για να διαπιστώσει του λόγου το αληθές. Φαίνεται, λοιπόν, ότι επί τη βάσει της τεχνοτροπίας εκείνου που μπορεί να θεμελιωθεί είναι μονάχα ή υπερβατική αναφορικότητα της βυζαντινής τέχνης (κοινή σε κάθε μορφή θρησκευτικής τέχνης) και σε καμιά περίπτωση ή εσχατοκεντρική φορά της ειδικά. Ούτε μπορεί, κατά τη γνώμη μας, να διαφοροποιηθούν με τόσο κάθετο και αφοριστικό τρόπο ή βυζαντινή από τη θρησκευτική ζωγραφική μονάχα επί τη βάσει του άπλουστευτικού επιχειρήματος ότι ή τελευταία δεν γνωρίζει τη διαλεκτική φωτός-σκιᾶς και γι' αυτό άρθρώνεται στον άξονα μᾶς «αναγκαστικής φυσικής οντολογίας».<sup>35</sup> Κι αυτό για δύο κυρίως λόγους. Πρώτον, γιατί ή απουσία της σκιᾶς δεν είναι σε καμιά περίπτωση καθολική και δεύτερον επειδή ή συγκεκριμένη κατηγοριοποίηση παραθεωρεί τὰ θρησκευτικὰ δεδομένα, ἀλλὰ και τὸν ἐσωτερικὸ δυναμισμό και τὴν αὐτοσυνειδησία τῶν ἰδίων τῶν θρησκείων στις ὁποῖες ἀναφέρεται. Δὲν μπορούμε ἐδῶ νὰ ἀναλύσουμε τις προϋποθέσεις τῆς ὄντολογίας θρησκείων, ὅπως ὁ Ἰνδουισμὸς ἢ ὁ Βουδισμὸς. Καὶ μόνο τὰ κυρίαρχα στις ἀνατολικές παραδόσεις στοιχεῖα τῆς ὄντολογικῆς ὑπέρβασης και τῆς σκληρῆς πνευματικῆς και σωματικῆς ἀσκήσης πὺ ἀπαιτεῖται, προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ ή ἔνωση τοῦ ἀνθρώπου με τὸ Ἀπόλυτο, νὰ ἀναφέρει κανείς, φτάνουν γιὰ νὰ ἐλεγχθεῖ ή ἀποψη ὅτι ή Ἀνατολική τέχνη ἐκφράζει ἕναν «ἥρεμο, ἀδῶ κόσμο κάποιας φυσικῆς ἀγιότητας», ἐνῶ ἀντίθετα ή βυζαντινὴ εἰκόνα ἀποδίδει «τὸν ἀγῶνα νὰ κατακτηθεῖ δυναμικὰ ή ὄντολογία τοῦ φωτός μέσα ἀπὸ τὴν πάλη πρὸς τὴ σκιά».<sup>36</sup> Ὅμως ή πάλη γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος εἶναι αὐτονόητο χαρακτηριστικὸ τῆς θρησκευτικότητας ἐν γένει: καμιά θρησκεία δὲν ὑπόσχεται τὴ λύτρωση χωρὶς σκληρὸ ἀγῶνα με ὅ,τι κάθε φορά προσδιορίζεται ὡς ἀρνητικὸ, κακὸ, σκοτεινὸ, δαιμονικὸ.

Ὅμως οὔτε και ή πολυσυζητημένη διάκριση τῆς βυζαντινῆς τέχνης ἀπὸ τὴν τέχνη τῆς Δύσεως μπορεί, κατά τὴ γνώμη μας, νὰ θεμελιωθεί στην ἐσχατολογικὴ νοηματοδότηση τῆς εἰκόνας. Οἱ διαφορὲς πὺ ἔχουν οἱ δύο εἰκαστικοὶ κώδικες δὲν φαίνεται νὰ ἔχουν

35. Βλ. π. Σταμάτης Σκλήρης, ὁ. π., σ. 23.

36. Στὸ ἴδιο, σ. 25.

ὡς ὑπόβαθρό τους τὴν ἀντίστιξη ἐσχατολογίας – φυσιοκρατίας, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ δίπολο παραδοσιακότητα – νεωτερικότητα. Μ' αὐτὸ ἐννοοῦμε ὅτι ή ἀναπαραστατικὴ τέχνη τῆς δυτικῆς Εὐρώπης, τουλάχιστον ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση και μετά, ἀκολουθεῖ τὴ μετάβαση τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν στὴ νεωτερικότητα και ὡς ἐκ τούτου ἀπηχεῖ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐπιστημονικοῦ θετικισμοῦ, τοῦ οὐμανισμοῦ, τῆς φυσιοκρατίας και τοῦ ἀτομικισμοῦ, πὺ βαθμιαία τείνουν νὰ κυριαρχήσουν. Ἐπομένως, ή δυτικὴ τέχνη, ἰδίως ἀπὸ τοὺς Νέους Χρόνους και μετά, εἶναι μιὰ ἰδιότυπη μορφή «θρησκευτικῆς» τέχνης, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἐκφράζει νέου τύπου θρησκευτικὲς ἐννοήσεις, οἱ ὁποῖες συνδέονται ἄμεσα ἀπὸ τὴν ἐπέλαση τῆς ἐκκοσμικεύσεως. Εἶναι κατὰ συνέπεια φυσικὸ τὰ στοιχεῖα τῆς τέχνης αὐτῆς νὰ τὴ διαφοροποιούν ὄχι εἰδικὰ ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ, ἀλλὰ ἀπὸ κάθε ἄλλη μορφή θρησκευτικῆς τέχνης πὺ ἀναπτύχθηκε στὰ πλαίσια τῶν παραδοσιακῶν κοινωνιῶν.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πάλι, μοντέρνες ζωγραφικὲς τάσεις, ὅπως ὁ κυβισμὸς και ὁ ὑπερρεαλισμὸς, ζητοῦν νὰ ἀρθρωθοῦν στοὺς ἀντιποδες τῆς κλασικίζουσας φυσιοκρατικῆς ἀναπαράστασης, σε μιὰ προσπάθεια νὰ πλεονεκτῆσει ή τέχνη ἐναντι τῆς πραγματικότητας. Μήπως ὑποκρύπτεται κι ἐδῶ κάποια ἐσχατολογικὴ ἔφεση; Μᾶλλον ἀπίθανο (ἂν και γιὰ ὀρισμένους ὑπερρεαλιστὲς ποιητὲς δὲν ἀποκλείεται). Ἐκεῖνο, ὅμως, πὺ σίγουρα ἐνυπάρχει εἶναι τὸ ὑπόβαθρο τοῦ ρομαντισμοῦ και τὸ πρωτεῖο τῆς ἀπόλυτα ἐλεύθερης και δημιουργικῆς φαντασίας τοῦ ἰδιοφυοῦς ἥρωα-καλλιτέχνη ἐναντι τῶν καταναγκασμῶν πὺ θέτει ή φυσικὴ και κοινωνικὴ σύμβαση. Τὸ πρότυπο τῆς τέχνης αὐτῆς, ἂν και εἶναι σαφῶς ὑπερβατικὸ, ὡστόσο εἶναι «καθαρὰ ἐσωτερικὸ», ὅπως ἔγραφε ὁ Μπρετόν,<sup>37</sup> δηλαδὴ αὐτοαναφορικὸ. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἀκόμη περίπτωση κατὰ τὴν ὁποία ή ἀρνηση τοῦ νατουραλισμοῦ δὲν μαρτυρεῖ ὑποχρεωτικὰ ὑπαρξὴ ἐσχατολογικῆς συνείδησης.

Ποῖο εἶναι τὸ συμπέρασμα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ; Ὅτι ή τεχνοτροπία δὲν μπορεί ἀπὸ μόνη της νὰ διασφαλίσει τὴν ἐσχατολογικὴ παραπεμπτικότητα τῆς βυζαντινῆς εἰκόνας. Τὸ θεολογικὸ τῆς νόημα δὲν ἐνυπάρχει ἐντὸς της ὡς δεδομένο τῆς οὐσίας της, ἀλλὰ τίθεται ἐπὶ τῶν καλλιτεχνικῶν πραγματώσεων ὡς ἐξωγενὲς κριτήριον.

37. Βλ. Ἀνδρέας Μπρετόν, Ὑπερρεαλισμὸς και Ζωγραφικὴ, μτφρ. Στέφανος Κουμανούδης, ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα, 1981, σ. 16.



Ἄν εἶναι ἀλήθεια πὼς ἡ Ἐκκλησία προηγείται τῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης, τότε δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἡ συνείδηση τοῦ πληρώματος ποῦ νοηματοδοτεῖ ἀνάλογα τὴν εἰκόνα. Ἡ κοινότητα τῆς λειτουργικῆς ἐμπειρίας καὶ ἡ ἀποδοχὴ τῆς δεδομένης δογματικῆς σύμβασης εἶναι οἱ ἀναγκαῖοι ἐκεῖνοι ὄροι ποῦ ἀπαιτοῦνται προκειμένου νὰ ἐρμηνευθεῖ ὀρθά (ἦτοι ἐκκλησιαστικά) τὸ εἰκαστικὸ ἔργο.<sup>38</sup> Μ' ἄλλα λόγια, χρειάζεται νὰ κατέχει κανεὶς ἐπαρκῶς τὴν χριστολογικὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας περὶ τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸ πρόσωπο τοῦ Θεανθρώπου, γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ «διαβάσει» ὀρθόδοξα ἕναν Παντοκράτορα καὶ ὄχι τὸ ἀνάποδο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει ἀσφαλῶς καὶ στὴν περίπτωση τοῦ καλλιτέχνη ποῦ καλεῖται νὰ ἐκφράσει ζωγραφικὰ τὸ δόγμα. Πρέπει ἡ εὐχαριστιακὴ σύναξη νὰ ἔχει σαφὴ συνείδηση τῆς συνολικῆς ἀναφορᾶς τῆς πρὸς τὰ ἔσχατα, γιὰ νὰ εἶναι ἱκανὴ νὰ προσλάβει κατὰ τρόπο ἀνάλογο καὶ τὴν εἰκονογραφία.<sup>39</sup> Ἡ θεολογία προηγείται τῆς αἰσθητικῆς καὶ χαρίζει τὰ κλειδιά τῆς ἐρμηνείας τῆς καὶ ὄχι τὸ ἀντίστροφο. Συνεπῶς, ἡ βυζαντινὴ εἰκόνα δὲν εἶναι «ἐσχατολογικὴ» ἀπὸ μόνη τῆς (δηλαδὴ ἑξαυτίας τοῦ εἰκαστικοῦ ὄφους), ἀλλὰ ἐνδέχεται νὰ διερμηνευθεῖ ὡς τέτοια μονάχα ὑπὸ τὸ φῶς μιᾶς ἐκκλησιολογίας ποῦ προτάσσει τὴν ἐσχατολογία.

**Ἐρώτημα 3ο:** Ἄν, ὅπως ὑποστηρίζεται, τὸ ζωγραφικὸ ὄφος εἶναι στοιχεῖο *sine qua non* τῆς εἰκόνας – ἐκεῖνο ποῦ τῆς προσδίδει τὴν ταυτότητά της – τότε αὐτὸ δὲν συνεπάγεται ἀντίστοιχη ὑποβάθμιση τῆς μορφῆς, τοῦ εἰκονιζόμενου προσώπου; Τὸ ἐρώτημα εἶναι κρίσιμο, γιὰ τὴν μορφὴ εἶναι τὸ θεμέλιο τῆς ἱστορικότητας τῆς εἰκόνας καὶ συνεπῶς μιὰ ἐσχατολογικὴ προσέγγιση τῆς εἰκονογραφίας δὲν ἐπιτρέπεται νὰ τὴν περιθωριοποιεῖ – ἔστω καὶ

38. Βλ. τὴ σχετικὴ διδασκαλία τοῦ Δαμασκηνοῦ στὸ Γιώργος Ζωγραφίδης, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, Μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα, 1997, σ. 270-274.

39. Πρὸς τοῦτο συνομολογεῖ καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἀντικρίζοντας μιὰ εἰκόνα, τὰ ἀπλά μὲλη τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας (τῶν ἀγιογράφων συμπεριλαμβανομένων) σπανίως τὴν ἐρμηνεύουν μὲ ἐσχατολογικὸ τρόπο. Στὶς περισσότερες περιπτώσεις ἐκεῖνο ποῦ τονίζεται εἶναι ὁ ἀναμνηστικὸς καὶ ἀναπαραστατικὸς χαρακτήρας τῆς εἰκόνας, δηλαδὴ ἡ σχέση τῆς μὲ τὸν Ἄγιο ποῦ εἰκονίζει – ἐνῶ δὲν λείπουν καὶ ἐκτιμήσεις ποῦ ὑποδηλώνουν δεισιδαιμονικὴ εὐσέβεια, μαγικὴ προσήλωσις ἢ μυστικιστικὸ δόξ. Αὐτὸ συμβαίνει ἐπειδὴ τὸ θεολογικὸ ὑπόβαθρο τοῦ μέσου πιστοῦ ἐλάχιστα ἔχει ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὴ συντελούμενη στροφὴ μιᾶς μερίδας τῆς σύγχρονης ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας πρὸς τὴν ἐσχατολογία.

ἂν αὐτὸ συντελεῖται ἀνεπίγνωστα ἢ ἐμμέσως. Ὁ κατ' ἐξοχὴν θεολόγος τῶν ἱερῶν εἰκόνων, ὁ Ἅγιος Ἰωάννης Δαμασκηνός, δίνει τὸν ὀρισμὸ τῆς τεχνητῆς εἰκόνας: «*εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα, καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμα τινός, ἐν ἑαυτῷ δεικνύων τὸ εἰκονιζόμενον, πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔοικεν ἢ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ, τουτέστιν τῷ εἰκονιζόμενῳ· ἄλλο γὰρ ἐστὶν ἢ εἰκὼν, καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον καὶ πάντως ὁράται ἐν αὐτοῖς διαφορὰ*».<sup>40</sup> Στὴν ἴδια γραμμὴ ὁ ὁμολογητὴς Πατριάρχης Νικηφόρος σημειώνει: «*Εἰκὼν ἐστὶ ὁμοίωμα ἀρχετύπου, τῷ διαφόρῳ τῆς οὐσίας κατὰ τὴν ὕλην καὶ μόνον παραλλάσσουσα· ἢ μίμησις ἀρχετύπου καὶ ἀπεικασμα τῆ οὐσίας καὶ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρονσα*».<sup>41</sup> Καὶ κατὰ τὸν Θεόδωρο Στουδίτη: «*ἢ τοῦ ἐνσωμάτου εἶδους, ἦτοι μορφῆς φέρουσα τὰ ἰδιώματα καὶ ὅσα ἄλλα τῶν ἔξω γνώριμα, μόνη τεχνητὴ εἰκὼν Χριστοῦ καὶ ἐστὶ καὶ λέγεται*».<sup>42</sup> Ἐκεῖνο ποῦ παρατηρεῖ κανεὶς στοὺς ὀρισμοὺς αὐτοὺς εἶναι ὅτι ἡ ταυτότητα τῆς τεχνητῆς εἰκόνας ἐξαρτᾶται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ τῆς στὸ πρωτότυπο, στὴ μορφὴ τοῦ συγκεκριμένου ἱστορικοῦ προσώπου, ποῦ κάθε φορὰ ἀπεικονίζεται. Στὸ ἴδιο συμπέρασμα ὁδηγεῖ καὶ ἡ μελέτη τοῦ ὄρου τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, γεγονός ποῦ φανερώνει ὅτι γιὰ τοὺς Πατέρες τὸ οὐσιαστικὸ στοιχεῖο τῆς εἰκόνας εἶναι ἡ μορφὴ, ἡ πιστότητα καὶ ἀναγνωρισιμότητα τοῦ ἀναπαραστώμενου προσώπου ἢ γεγονότος, σὲ σχέση μὲ τὴ φυσικὴ, ἱστορικὴ παρουσία του.<sup>43</sup> Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Δαμασκηνός τονίζει ἰδιαίτερα τὸν μιμητικὸ καὶ ἀναμνηστικὸ χαρακτήρα τῶν εἰκόνων, ὁ ὁποῖος συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν παιδαγωγικὴ καὶ διδασκτικὴ τους λειτουργία στὰ πλαίσια τῆς κοινότητος τῶν πιστῶν.<sup>44</sup> Ὅμως ὁ παραπάνω ὀρισμὸς τοῦ Δαμασκηνοῦ μᾶς λέει καὶ κάτι ἀκόμη: παρόλο ποῦ τὸ πρωτότυπο ἀποτελεῖ τὸ διαρκὲς σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς εἰκόνας, ἡ μεταξὺ τους σχέση εἶναι ἀμφίπλευρη. Ταυτόχρονα θετικὴ (ὡς «*ὁμοίωμα*», «*ἐκτύπωμα*» καὶ «*παράδειγμα*») καὶ ἀρνητικὴ (ὡς «*διαφορὰ*»). Τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς Ὄρθόδοξης εἰκόνας, ἡ ἀναφορικότητα (ἢ «σχέ-

40. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς Ἁγίας Εἰκόνας*, Λόγος Γ', 16, PG 94, 1337AB.

41. Βλ. Νικηφόρου, *Ἀντίρρησις Α'*, 28, PG 100, 277A.

42. Βλ. Θεοδώρου Στουδίτου, *Κεφάλαια κατὰ εἰκονομάχων*, PG 99, 496B.

43. Γιὰ τὴν εὐρύτερη τεκμηρίωση τῆς ἀπόψης αὐτῆς βλ. Γιώργος Κόρδης, *Εἰκόνα*, ὁ. π., σ. 33-60.

44. Βλ. Γιώργος Ζωγραφίδης, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία*, ὁ. π., σ. 144-146.

σις πρὸς ἕτερον», «πρὸς τι» κατὰ τὸν Δαμασκηνό<sup>45</sup>), κατανοεῖται καταφατικά καὶ ἀποφατικά τὴν ἴδια στιγμή. Ἀπὸ τῆς μιᾶς, ἡ εἰκόνα εἶναι «ἐκφαντορική τοῦ κρυφίου καὶ δεικτική»,<sup>46</sup> ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὁμῶς, παραμένει ἑλλειπτική, καθὼς ὑπάρχει ἓνα κρύφιο στοιχεῖο στὸ πρωτότυπὸ τῆς, τὸ ὁποῖο ἀντιστέκεται στὸν εἰκονισμό: «τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι. Κρύφιος δὲ ἔστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφρασιν, ἢ, ἵνα τὸ θεϊότερον εἶπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει· καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται, καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῶ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξηγᾶται μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει, καὶ νοούμενον ἄγνωστον».<sup>47</sup> Οἱ παρατηρήσεις αὐτές, βέβαια, ἀφοροῦν στὴν περίπτωση τοῦ Χριστοῦ καὶ στίς προϋποθέσεις τῆς ἀποτύπωσης τῆς μορφῆς Του σὲ τεχνητὲς εἰκόνες. Κι ὅπως γνωρίζουμε, οἱ Πατέρες καὶ ἡ Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἔλυσαν τὸ πρόβλημα ποὺ ἀνέκυψε κατὰ τὴν Εἰκονομαχία ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ὄντολογικῆς διάκρισης κτιστοῦ-ἀκτίστου καὶ τοῦ δόγματος τῆς Ἑνσάρκωσης, τῆς ὑποστατικῆς ἔνωσης τῶν δύο φύσεων στὸ πρόσωπο τοῦ Θεανθρώπου. Ἡ σωματικὴ παρουσία τοῦ Λόγου («τὸ ὁρώμενον» κατὰ Δαμασκηνό) εἶναι τὸ συγκεκριμένο ἱστορικὸ γεγονός τὸ ὁποῖο ἐπιτρέπει τὴ ζωγραφικὴ περιγραφή, ἐνῶ τόσο ἡ θεία ὄσο καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση παραμένουν ἀπερίγραπτες, κατὰ τὸ γενικὸ κανόνα τοῦ Θεοδώρου Στουδίτη: «Παντὸς εἰκονιζόμενον, οὐχ ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται».<sup>48</sup> Ἔτσι, αὐτὸ ποὺ εἰκονίζεται εἶναι τὸ πρόσωπο τοῦ Λόγου, ἡ θεανδρική του ὑπόστασις: «Περιγραπτὸς ἄρα ὁ Χριστὸς καθ' ὑπόστασιν κἂν τῇ θεότητι ἀπερίγραπτος, ἀλλ' οὐκ ἐξ ὧν συνετέθη φύσεων».<sup>49</sup> Ἀνάλογα πράγματα ἰσχύουν γὰρ τὴν περίπτωση τοῦ ἐξεικονισμοῦ τῶν Ἁγίων.

45. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά*, 34/51, I, 117-119 καὶ πρβλ. Γιώργος Ζωγραφίδης, *Βυζαντινὴ*, δ. π., σ. 153-155, 241-261.

46. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς Ἁγίας Εἰκόνας*, *Λόγος Γ'*, 17.2-3, III.126.

47. Βλ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Ἐπιστολὴ Γ'*, PG 3, 1069C.

48. Βλ. Θεοδώρου Στουδίτου, *Ἀντιρρητικός Λόγος Γ'*, PG 99, 405BC.

49. Στὸ ἴδιο, καὶ πρβλ. τίς θέσεις τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Mansi, 13, 244ABC, 377CE. Μία διεσθυτικὴ καὶ λεπτομερὴ ἀνάλυση τῆς σχετικῆς διδασκαλίας τοῦ Δαμασκηνοῦ βρῖσκει κανεὶς στὸ Γιώργος Ζωγραφίδης, *Βυζαντινὴ*, δ. π., σ. 65-96, 161-237. Ἐπίσης, βλ. Παῦλος Εὐδοκίμωφ, *Ἡ Τέχνη τῆς Εἰκόνας*, *Θεολογία τῆς Ὁρασιότητος*, μτφρ. Κώστας Χαράλαμπίδης, ἐκδ. Πουρναφῶς, Θεσσαλονίκη, 1993, σ. 157-163 καὶ Γιώργος Κόρδης, *Εἰκόνα*, δ. π., σ. 21-32.

Τούτη ἡ διπλὴ λειτουργία ὀρίζει τὸν ὑπαινικτικὸ καὶ ἀναγωγικὸ χαρακτήρα<sup>50</sup> κάθε Ὁρθόδοξης εἰκόνας, διαφοροποιώντας τὴν, σύμφωνα μὲ τοὺς Πατέρες, ἀπὸ τὸ εἶδωλο. Τὸ εἶδωλο ὀρίζεται ἀπὸ τὸν Πατριάρχη Γερμανὸ Β' ὡς «ἀνυπάρκτων τινῶν καὶ ἀνυποστάτων ἀνάπλασμα».<sup>51</sup> Ὡς τέτοιο εἶναι ὁμοίωμα ἐντελῶς αὐτοαναφορικὸ, ποὺ ἀπορροφᾷ τὸ πρωτότυπο ἐντὸς του καὶ τὸ ἐξαφανίζει, ἀντικαθιστώντας τὸ ὄντολογικά. Ἀντίθετα, ἡ Ὁρθόδοξη εἰκόνα «ἀναπληροῖ χώραν»<sup>52</sup> τοῦ πρωτοτύπου, δηλαδὴ τὸ ὑποκαθιστᾷ εἰκονικά, διευκολύνοντας τὴ «διάβαση»<sup>53</sup> πρὸς αὐτό. Ἡ ὄντολογικὴ ἀντάρχεια τοῦ εἰδώλου ἔχει κατὰ τοὺς Πατέρες δύο αἰτίες: Ἡ πρώτη συνδέεται μὲ τὴν ἀνυπαρξία πραγματικοῦ πρωτοτύπου: «τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἡ τύπωσις εἰδωλικὴ γραφὴ ὀνομάζεται» ἀποφαίνεται ἡ Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος.<sup>54</sup> Ἡ δευτέρη σχετίζεται μὲ τὸν ψευδολόγο χαρακτήρα τοῦ πρωτοτύπου, τὸ ὁποῖο, ἐνῶ θεωρεῖται ἀπὸ τοὺς κατασκευαστὲς τῶν εἰδώλων, στὴν πραγματικότητα, λένε οἱ Πατέρες, εἶναι δαιμονικό: «ἡμεῖς οὐκ ἰνδάλματα δαιμόνων ποιούμεν, ἀλλὰ τοῦ ἐνανθρωπίσαντος Θεοῦ λόγου ποιούμεν εἰκόνας καὶ τῶν αὐτοῦ ἁγίων· οὐ μέντοι θεοποιούμεν αὐτάς».<sup>55</sup>

Τὰ παραπάνω ὀδηγοῦν στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἀλήθεια τῆς εἰκόνας ἐγκείται στὴν ἀλήθεια τῆς σχέσης μορφῆς – πρωτοτύπου: «Ἡ μορφή εἶναι τὸ οὐσιαστικὸ στοιχεῖο τῆς εἰκόνας. Δὲν ὀφείλει τὴν ὑπαρξὴ του στὴν τέχνη. Προϋπάρχει τῆς τέχνης, καθόσον ταυτίζεται μὲ τὴ φυσικὴ μορφή τοῦ εἰκονιζομένου» καὶ συνεπῶς «ἡ εἰκόνα εἶναι γεγονός τῶν ὁποίων ἡ ὑπαρξὴ δὲν συναρτᾶται οὐσια-

50. Ὁ Δαμασκηνὸς ἀποκαλεῖ τίς εἰκόνες «οἰκτεῖς καὶ συμφυεῖς ἀναγωγές». *Λόγος Γ'*, 2, PG 94, 1241B.

51. Βλ. Γερμανοῦ Β', *Ἀντιρρησις Α'*, 29, PG 100, 277B καὶ πρβλ. Θεοδώρου Στουδίτου, *Κεφάλαια κατὰ εἰκονομάχων*, PG 99, 180, 345.

52. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς Ἁγίας Εἰκόνας*, *Λόγος Γ'*, 123.11, III.194.

53. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Περὶ Ἁγίων Πνεύματος*, 18, 45, PG 32, 149C καὶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγος Α'*, PG 94, 1252D.

54. Βλ. Mansi, 13, 96.

55. Βλ. Mansi, 13, 48-49, 188. Διαπραγματευόμεστε ἔδω τὸν ὄρο «εἶδωλο» ἀποκλειστικά καὶ μόνο μὲ τὸ περιεχόμενο ποὺ τοῦ δίνουν οἱ Πατέρες, χωρὶς διόλου νὰ ἀρνοῦμε τὴν ἀναγωγικὴ καὶ ἀποκαλυπτικὴ λειτουργία τοῦ εἰδώλου ὡς ἱεροφανεϊακοῦ τύπου στὰ πλαίσια τῶν διαφόρων θερησκευτικῶν παραδόσεων. Ὁστόσο μὴ θερησιολογικὴ διαπραγμάτευση τοῦ σημείου αὐτοῦ θὰ μᾶς ἐβγαλε ἔκτος θέματος.

στικά από τον ζωγραφικό τρόπο». <sup>56</sup> Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ οἱ Πατέρες καὶ ἡ Ζ' Οἰκουμένηκη Σύνοδος δὲν ἀσχολήθηκαν καθόλου μὲ ζητήματα τεχνοτροπίας. Γιατὶ ἂν τὸ θεολογικὸ νόημα τῆς εἰκόνας, ἡ παιδαγωγικὴ καὶ σωτηριολογικὴ λειτουργία τῆς, ἡ ἐσχατολογικὴ ἀλήθεια τῆς, ἡ ἀπόδοση τῶν θεωμένων προσώπων καὶ ἡ ἀποτύπωση τῆς ἀγιότητάς τους ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὴν τεχνοτροπία, ὅπως διατείνονται οἱ σύγχρονοι ἐσχατολόγοι ἐρμηρευτὲς –μὲ ἄλλα λόγια, ἂν ἦταν ἡ τεχνοτροπία ἐκεῖνη ποὺ «υποβάλλει στὸν πιστὸ τὴν παρουσία τοῦ ἀκτίστου» καὶ ἀπ' αὐτὴν ἐξαρτᾶται ἡ «περιγραφή τῆς θεωμένης ἀνθρώπινης φύσεως» τοῦ Χριστοῦ στὴν Εἰκόνα <sup>57</sup> – τότε θὰ περιέμενε κανεὶς οἱ σοφοὶ καὶ λεπτολόγοι Πατέρες μας νὰ εἶχαν σπεύσει νὰ προσδιορίσουν τίς ἰδιαίτερες παραμέτρους τῆς. Πουθενά, ὅμως, δὲν κάνουν κάτι τέτοιο. Ἀντίθετα, μὲ μιὰ ἀπλότητα ποὺ ἴσως νὰ φαντάζει προκλητικὴ σὲ μᾶς σήμερα, ποὺ ἔχουμε συνηθίσει νὰ φορτίζουμε θεολογικὰ καὶ ἰδεολογικὰ τὴν ἀγιογραφία, βεβαιώνουν διὰ στόματος Θεοδώρου τοῦ Στουδίτη ὅτι ὅλες ἀνεξαιρέτως οἱ ζωγραφικὲς ἐκτυπώσεις τοῦ Χριστοῦ (καὶ κατὰ συνέπεια τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν Ἁγίων) ποὺ ἀποδίδουν χωρὶς ἀλλοιώσεις καὶ αὐθαίρετες παρεμβολές τὰ φυσικὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας τὰ πρόσωπα αὐτὰ εἶχαν μποροῦν καὶ πρέπει νὰ ὀνομάζονται εἰκόνες τους: «Εἴ τις τὴν περιγραφὴν τῆς σωματοειδοῦς θέας τοῦ Λόγου μὴ ὀνομάζει εἰκόνα Χριστοῦ, ἢ Χριστὸν ὁμωνύμως [...], αἰρετικὸς ἐστίν». <sup>58</sup> Τούτῃ ἡ συνάφεια εἰκόνας-προτύπου ἐπὶ τῆ βάσει τῆς μορφῆς καὶ μόνο (δηλαδὴ ἀνεξάρτητα ἀπὸ αἰσθητικὲς προϋποθέσεις) θεωρήθηκε ἀπὸ τοὺς Πατέρες ἀρκετὴ γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴν τιμητικὴν προσκύνηση τῶν ἱερῶν εἰκόνων: «ἢ γὰρ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν». <sup>59</sup> Λόγῳ τοῦ πρωτοτύπου τοὺς εἶναι οἱ εἰκόνες φορεῖς τῆς Θείας Χάριτος καὶ ὄχι λόγῳ ἐνὸς συγκεκριμένου (βυζαντινοῦ) τρόπου καλλιτεχνικῆς ἀπόδοσης τοῦ πρωτοτύπου αὐτοῦ: «Οἶδαμεν, ὅτι ὦν τὰ πρωτότυπα ἅγια καὶ τὰ

εἰκονίσματα ἅγια· ὦν δὲ τὰ πρωτότυπα μαρὰ, καὶ τὰ εἰκονίσματα μαρὰ». <sup>60</sup> Κριτήριον ὀρθότητος ὁποιασδήποτε εἰκόνας εἶναι ἡ πιστότητα τῆς μορφῆς τοῦ Ἁγίου – ποὺ ἐπικυρώνεται διὰ τοῦ ἀντίστοιχου ὀνόματος. Αὐτό, ἀσφαλῶς, δὲν σημαίνει φωτογραφικὴ ἢ νατουραλιστικὴ ἀναπαραγωγή τῶν σωματικῶν ἰδιωμάτων του, ἀλλὰ ἰστορήση κατὰ τὰ μέτρα τῆς πίστεως καὶ τοῦ ἤθους τοῦ εὐχαριστιακοῦ σώματος σὲ κάθε τόπο καὶ σὲ κάθε ἐποχῇ. <sup>61</sup> Πάντοτε, ὅμως, ἡ μορφή παραμένει τὸ ἀπαραχάρακτο καὶ ἀδιαπραγμάτετο στοιχεῖο τῆς εἰκόνας, γεγονός ποὺ σημαίνει ὅτι ἐκεῖνο ποὺ προτάσσεται θεολογικὰ εἶναι ἡ ἱστορικότητα τοῦ προτύπου: «τὴν εἰκόνα τοῦ Κυρίου ποιοῦντες, τεθεωμένην τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου ὁμολογοῦμεν, καὶ τὴν εἰκόνα οὐδὲν ἕτερον ἴσμεν ἢ εἰκόνα δηλοῦσα τὴν τοῦ πρωτοτύπου μίμησιν». <sup>62</sup> Ἐπειδὴ ὁ Λόγος σαρκώθηκε ἐνώνοντας «ἀσυγγύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως καὶ ἀχωρίστως» τὴ θεία καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση στὸ Θεανδρικό πρόσωπό Του, ἔδωσε στὴν Ἐκκλησία τὸ δικαίωμα νὰ Τὸν ἀπεικονίσει. Ἐπομένως, ἐξαιτίας τῆς ὑποστατικῆς ἔνωσης ποὺ συντελέστηκε στὸ ἐπίπεδο τοῦ πρωτοτύπου, καὶ ὄχι ἐξ αἰτίας τῆς τεχνοτροπίας τῆς εἰκόνας νομιμοποιεῖται κανεὶς νὰ ἰσχυριστῆ ὅτι σ' αὐτὴ ἀποτυπώνεται «ἡ θεωμένη ἀνθρώπινη φύση» τοῦ Χριστοῦ. Κατὰ ἀνάλογο τρόπο, μόνον ἐπειδὴ οἱ Ἅγιοι δεξιώθηκαν τὴ θεία χάριθι κατὰ τὴ διάρκειαν τοῦ βίου τους, δικαιοῦνται οἱ πιστοὶ νὰ θεωροῦν ὅτι οἱ ἱστορημένους στίς εἰκόνες μορφές τους ἀπεικονίζουν «θεωμένους ἀνθρώπους», «πολίτες τῆς Βασιλείας τῶν Οὐρανῶν». Ὅπως ἦδη τονίσαμε, ἡ θεολογία (χριστολογία, ἐκκλησιολογία) προηγεῖται τῆς τέχνης καὶ θέτει τοὺς ὅρους τῆς ἐρμηνείας τῆς.

Ἐρώτημα 4ο: Ἄν ἡ βυζαντινὴ τεχνικὴ ἀπολυτοποιηθεῖ ὡς μοναδικὸς ἢ ἔστω τελειότερος τρόπος γιὰ νὰ ἀποδοθεῖ εἰκαστικὰ «τὸ

56. Βλ. Γιώργος Κόρδης, *Εἰκόνα*, ὁ. π., σ. 68, 43. Τὴν προβληματικὴ τοῦ συγγραφέα ποὺ ὀδηγεῖ στὸ συμπέρασμα αὐτὸ παρακολουθεῖ κανεὶς στίς σελίδες 33-73.

57. Ὅπως φρονεῖ π.χ. ὁ καθηγητὴς Δημήτριος Τσελεγγίδης, ὁ. π., σ. 96.

58. Βλ. Θεόδωρου Στουδίτου, *Ἀντιαιρετικὸς Λόγος Α'*, PG 99, 349C.

59. Βλ. Mansi, 13,378.

60. Βλ. Γερμανὸς Β', *Εἰς τὴν πρώτην Κυριακὴν τῶν νηστειῶν καὶ εἰς τὴν τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων ἀναστήλωσιν 4*, PG 140, 664D καὶ πρβλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς Ἁγίας Εἰκόνας*, Λόγος Α', 19, PG94, 1249CD.

61. Μιλᾶμε γὰρ ἐνὰ χαλαρὸ πλαίσιο ζωγραφικῶν ἀρχῶν, σύμφωνα μὲ τίς ὁποῖες θὰ ἀποδίδονται τὰ πρόσωπα καὶ τὰ γεγονότα καὶ ὄχι ἡ «θεωμένη φύση» τους. Θεωροῦμε ἐν προκειμένῳ ἐξαιρετικὰ γόνιμες τίς προτάσεις ποὺ γίνονται στὸ Γιώργος Κόρδης, *Εἰκόνα*, ὁ. π., σ. 45-50, 61-66 καὶ τοῦ ἰδίου, *Ἐν ρυθμῷ*, ὁ. π., σ. 76-84.

62. Βλ. Mansi, 13,344B.

έσωτερικό πνευματικό περιεχόμενο των προσώπων»<sup>63</sup> του Χριστού, της Θεοτόκου και των Αγίων και αν διά αυτής και μόνο εκφράζεται αληθώς «ή πνευματική αλλοίωση των εικονιζόμενων προσώπων με τη σχηματοποίηση των μορφών τους»,<sup>64</sup> τότε πόσο απέχουμε από την ανιστορικότητα; Και εξηγούμαι. Η υπόθεση ότι υπάρχουν κάποια «ορθόδοξα εικονολογικά κριτήρια» που εκφράζουν καλλιτεχνικά την αγιότητα των προσώπων προϋποθέτει μιά αντίληψη ένοποίησης και σχετικοποίησης των ιστορικών φάσεων εξέλιξης της ίδιας της βυζαντινής εικονογραφίας. Είναι σαν να θεωρεί κανείς ότι υπάρχει ένα αμετάβλητο στοιχείο, μιά κοινή ουσία που όριζει την εκκλησιαστική τέχνη και ότι οι επιμέρους πραγματώσεις της δεν είναι παρά παραλλαγές στο ίδιο μοτίβο. Έτσι, οι διαφοροποιήσεις που εμφανίστηκαν με την πάροδο του χρόνου περιθωριοποιούνται ή έκλαμβάνονται εν πολλοίς ως παρεκκλίσεις. Όμως, αυτό που αποκαλούμε βυζαντινή τεχνοτροπία γεννήθηκε στα πλαίσια ενός συγκεκριμένου ιστορικού και πολιτισμικού συμφραζόμενου, αξιοποιώντας την κληρονομιά του παρελθόντος και εμπλουτίζοντάς την με νέες έμπνεύσεις. Η βυζαντινή κοινωνία δημιούργησε μιά τέχνη που ικανοποιούσε τις αισθητικές και τις πνευματικές απαιτήσεις των μελών της και δεν μπορεί, κατά τη γνώμη μας, να αναγορευθεί σε κριτήριο της εκκλησιαστικής ζωγραφικής εν γένει. Για παράδειγμα, έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε την ύστερη μεταβυζαντινή ζωγραφική ως τέχνη της παρακμής, νοθευμένη από την εισροή δυτικών και λαϊκών στοιχείων.<sup>65</sup> Όταν, όμως, μεταβάλλονται οι ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες (μετάβαση από την Τουρκοκρατία στη δημιουργία του Νέου Ελληνικού Κράτους) και αλλάζουν τα οικονομικά, κοινωνικά και πνευματικά δεδομένα μιάς κοινωνίας, γιατί θά πρέπει να απαιτούμε από την εκκλησιαστική τέχνη να παραμείνει αμετάβλητη; Είναι σαν να υπονοούμε ότι η κοινότητα των πιστών δεν μετέχει του κόσμου, δεν παρακολουθεί τις ιστορικές εξελίξεις. Είναι μιά κλειστή σέκτα, εγκλωβισμένη στα δεσμά μιάς αυτιστικής πνευματικότητας. Όμως, ως γνωστόν, ή Εκκλησία ποτέ δεν υπήρξε σέκτα αυτού του είδους. Η πληθώρα «δυτικότερων» εικόνων που

63. Βλ. Δημήτριος Τσελεγγίδης, ό. π., σ. 80.

64. Στο ίδιο, σ. 91 και πρβλ. 162.

65. Πρβλ. Λεωνίδας Ουσπένσκυ, ό. π., σ. 397 έξ.

αγιογραφήθηκαν από ορθόδοξους αγιογράφους (λαϊκούς και μοναχούς) κατά παραγγελία των πιστών στη νεώτερη Ελλάδα<sup>66</sup> δείχνει ότι το νέο «μεικτό» ζωγραφικό στυλ μάλλον ανταποκρινόταν στις αισθητικές προτιμήσεις και στις πνευματικές ανάγκες του πληρώματος της Εκκλησίας. Οι πιστοί αποδέχτηκαν τις εικόνες αυτές, προσεύχονταν σ' αυτές, ενώ ή λειτουργική χρήση τους τις καταξίωσε στο επίπεδο της σύναξης. Η πρόσληψη αυτή ήταν απολύτως νόμιμη, αναφαίρετο δικαίωμα της Εκκλησίας, αφού ή τελευταία είναι ή μόνη αρμόδια να καθορίσει την ποιότητα της τέχνης δια της οποίας θά εκφραστεί. Οι αξιολογικές εκτιμήσεις που αφορούν στην ποιότητα της τέχνης αυτής είναι υπόθεση των ειδικών και πάντως δεν άπτονται του δικαιώματος της Εκκλησίας να επιλέγει μορφές καλλιτεχνικής έκφρασης.

Επειδή, όμως, σήμερα –σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε στο πρόσφατο παρελθόν– είναι του συρμού ή εξιδανίκευση του Βυζαντίου εν γένει, υπάρχει ή τάση να μετρούνται τά πάντα στο χώρο της Εκκλησίας με το μέτρο της βυζαντινής παρακαταθήκης. Λες και ή Εκκλησία (ή θεολογία της, οι δεσμοί της, ή τέχνη της) απολιθώθηκε κάπου μεταξύ 330 και 1453. Λες και δεν υπάρχει πλέον ευχαριστιακή σύναξη, που διασώζει τη μαρτυρία της Αναστάσεως και την προσδοκία της Βασιλείας. Λες και το ζωντανό σώμα του Χριστού δεν νομιμοποιείται, ως φορέας της εκκλησιαστικής έμπειρίας, να αξιοποιεί με τρόπο δημιουργικό την πίστη των Πατέρων του και να χρησιμοποιεί καινούριους τρόπους για να την κοινωνήσει μέσα στο σύγχρονο πολιτισμικό συμφραζόμενο. Λες και οι ανάγκες, οι δυνατότητες και οι απαιτήσεις των σημερινών πιστών είναι οι ίδιες μ' αυτές που είχαν οι βυζαντινοί μας πρόγονοι. Το Βυζάντιο λειτουργεί σε όρισμένους εκκλησιαστικούς κύκλους περιπίου ως μυθικό άρχέτυπο, το οποίο οι άπανταχού ευχαριστιακές κοινότητες όλων των εποχών όφείλουν να αναπαράγουν μιμητικά. Όμως ή Εκκλησία δεν έχει την αναφορά της στο παρελθόν, αλλά στο μέλλον, στην ήμέρα της άνεσπερης Βασιλείας του Τριαδικού Θεού. Η Βασιλεία είναι το περιεχόμενο της πίστης της, είναι ό σκοπός, το νόημα και ή έλπίδα της ανθρώπινης ζωής.

66. Βλ. Γιώργος Ζωγραφίδης, «Σχόλια για το τέλος της μεταβυζαντινής ζωγραφικής στο Ελληνικό κράτος και το Άγιον Όρος» στο *Εικαστική Φιλοσοφία*, ό. π., σ. 159-248.

Ἐξιδανικεύοντας μὲ τόση προθυμία τὴ βυζαντινὴ τεχντροπία, ἡ σύγχρονη ἐρμηνευτικὴ τῆς εἰκονογραφίας διακηρύττει μὲ τὸν τρόπο τῆς (καὶ χωρὶς νὰ τὸ συνειδητοποιεῖ) τὸ τέλος τῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης. Γιατὶ ἂν ὑπάρχει ἓνας καὶ μόνος τρόπος ἐξικονισμοῦ τῶν Ἁγίων, τότε τίποτε ἄλλο δὲν μπορεῖ νὰ ζωγραφιστεῖ πλέον μέσα στὴν Ἐκκλησία. Ἡ τέχνη ταυτίζεται μὲ τὴν ἀντιγραφή καὶ ἡ εἰκόνα μὲ τὴ ρεπλίκα. Τὰ πάντα μολύνονται ἀπὸ τὸν ἰδὸ τῆς ἀλληγορίας, τὰ γεγονότα καὶ οἱ μορφές ὑποτάσσονται στὴ νεκρικὴ ἀκαμψία τῶν ἀρχετύπων. Ἄν ἀκόμη καὶ τὸ Θαβώρειο Φῶς, ἡ αἴγλη τῶν ἐσχάτων, ἔχει αἰχμαλωτιστεῖ μὲς στὸ χρυσάφι τῆς ἀγιογραφίας, τότε τί ἀπομένει νὰ κοινωνήσουμε ἀπὸ τὴ δόξα ποῦ μέλλει νὰ ἀποκαλυφθεῖ (Α΄ Πέτρ. 5:1); δὲν συνιστᾷ τοῦτο καθήλωση ἐντὸς τοῦ ἱστορικοῦ, ἀσυναίσθητη ὑπαγωγή στὶς ἐσωτερικὲς διεργασίες τῆς ἐκκοσμίκευσης; Βέβαια, ὅταν ἡ βυζαντινὴ χιλιετία τείνει νὰ ἐκληφθεῖ ὡς τὸ «τέλος τῆς ἱστορίας» γιὰ τὴ θεολογία, εἶναι ἀπολύτως φυσικὸ ἡ βυζαντινὴ τέχνη νὰ ἐξιδανικευθεῖ ἀναλόγως. Ἐπιτρέπεται, ὅμως, νὰ συμβαίνει κάτι τέτοιο καὶ μάλιστα στὸ ὄνομα τῆς ἐσχατολογίας; Πῶς μπορεῖ νὰ συμβληθεῖ μὲ τὴν ἐσχατολογικὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας ἡ θέση (ὁμολογημένη ἢ ὑπονοούμενη) ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν νὰ εἰκονογραφηθοῦν οἱ μορφές τοῦ Κυρίου καὶ τῶν Ἁγίων μὲ τρόπο ἄλλο ἀπὸ τὸ βυζαντινὸ; Δὲν εἶναι ἡ ἐμμονὴ στὴ συγκεκριμένη τεχντροπία σφετερισμὸς τῆς ἴδιας τῆς εἰκόνας τῶν Ἁγίων, ὑποκατάσταση τοῦ προσώπου τους ἀπὸ τὸ ἔργο τέχνης; Ἄραγε, μετὰ τὴ ζωγραφικὴ τους ἀποτύπωση μὲ τοὺς ὄρους τῆς βυζαντινῆς τεχντροπίας, ἔχουν πιά οἱ Ἅγιοι δικαίωμα στὴν εἰκόνα τους; Φρονοῦμε ὅτι ἡ ἀπολυτοποίηση τοῦ ζωγραφικοῦ τρόπου (τῆς «τῶν ξύλων καὶ τῶν χρωμάτων [...] μίξεως», ποῦ ἔλεγε ὁ Πατριάρχης Γερμανός) ἐλάχιστα ἀπέχει ἀπὸ τὸ νὰ μεταβάλλει τίς εἰκόνες σὲ ὁμοιώματα τοῦ ἑαυτοῦ τους, σὲ αὐτόνομα καὶ αὐτοαναπαραγόμενα εἰδῶλα. Μήπως δὲν εἶναι ἡ στεῖρα ἐπανάληψη τῶν βυζαντινῶν μοτίβων μὴ διαδικασία προσομοίωσης, κατὰ τὴν ὁποία ἐξαφανίζεται («δολοφονεῖται» ποῦ θὰ ἔλεγε ὁ Baudrillard) τὸ Θεϊκὸ πρωτότυπο; Ἡ παραγαλία τοῦ στυλ τί ἄλλο συνιστᾷ παρὰ κλωνοποίηση τῶν εἰκόνων; Δὲν οἰκοδομοῦν ὅλα αὐτὰ τὸ κλειστὸ σύμπαν τῆς σύγχρονης ἐκκλησιαστικῆς εἰκονογραφίας, ὅπου βασιλεύουν ἡ στατικότητα, ἡ ναρκισσιστικὴ ἀντανάκλαση τοῦ ταυτοῦ στὸ ἀδρανὲς κάτοπτρο τῆς μανιέρας καὶ ὁ ἐκούσιος εὐνοχισμὸς τῆς καλλιτεχνικῆς προ-

αίρεσης; Σὲ τί χρησιμεύει, λοιπόν, ἡ παραπλανητικὴ περὶ ἐσχατολογίας ρητορεία, ἂν ὄχι ὡς ἔνδυμα γιὰ νὰ καλυφθεῖ μὴ ἀνιστορικὴ ἀνάγνωση τῆς ἀγιογραφίας; Μιὰ τέχνη ποῦ δὲν μπορεῖ νὰ βρεῖ ἀπὸ μόνη τῆς τὸ δρόμο πρὸς τὴν ἀνανέωση ἐξαιτίας τῆς ψυχαναγκαστικῆς προσήλωσης στοὺς κώδικες τοῦ παρελθόντος ὁδηγεῖται ἀναπότρεπτα στὴν κόπωση καὶ στὴν παρακμὴ. Τὸ χειρότερο, ὅμως, εἶναι ὅτι δὲν φαίνεται νὰ ἔχει συνειδητοποιήσει τὴν κατὰσταση. Κρύβεται (συνειδητὰ ἢ ἀσυναίσθητα) πίσω ἀπὸ κατασκευασμένα ἄλλοθι, προκειμένου νὰ συνεχίσει τὴ μακάρια ἐπανάπαυσή της. Ὡς ἓνα τέτοιο ἄλλοθι ἐνδέχεται νὰ λειτουργεῖ σήμερα ἡ ἐσχατολογικὴ ἐρμηνεία τῆς εἰκονογραφίας. Ὅμως ἡ ἐσχατολογικὴ συνείδηση εἶναι ὑλικὸ ἀτίθασο, ἀνυπότακτο, πραγματικὸς «πονοκέφαλος» γιὰ κάθε μηχανισμό χειραγώγησης. Προκὰτ ἐσχατολογία δὲν ὑπάρχει, κι ὅσο πιὸ σύντομα τὸ συνειδητοποιήσει αὐτὸ ἡ σύγχρονη τεχνολογία τῆς εἰκόνας τόσο τὸ καλύτερο. Γιατὶ θὰ ἀναγκαστεῖ νὰ ἀναγνωρίζει τὴν ἐνδειὰ της, θὰ πάψει νὰ ὀραιοποιεῖ τὸ παρελθὸν καὶ τότε ἴσως νὰ βοηθήσει τὴ σύγχρονη ὀρθόδοξη ἀγιογραφία νὰ ξεπεράσει τὰ ἀδιέξοδά της.

## ΣΟ ΩΣ

Τὰ παραπάνω ἴσως νὰ δίνουν τὴν ἐντύπωση ὅτι ἀρνούμαστε τὸν ἐσχατολογικὸ χαρακτήρα τῶν εἰκόνων. Αὐτὸ δὲν ἰσχύει. Ἀντίθετα, μάλιστα, θεωροῦμε ὅτι ἡ εἰκόνα μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ λειτουργεῖ ὡς ἓνα «ἀνοιχτὸ παράθυρο στὴν Ὅγδοη Ἡμέρα», γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴν ὑπέροχη φράση τοῦ Εὐδοκίμου.<sup>67</sup> Κατὰ τοῦτο, τὰ ἐρωτήματα ποῦ θέσαμε καταγράφουν ἀκριβῶς τὸν προβληματισμὸ μας πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ. Ἐκεῖνο ποῦ ὄντως ἀρνούμαστε εἶναι ἡ ὑπερφόρτωση τῆς τεχντροπίας μὲ ἐσχατολογικὲς συνδηλώσεις, ἐπειδὴ πιστεύουμε ὅτι ἡ ἐσχατολογικὴ συνείδηση δὲν λειτουργεῖ αὐτόματα, οὔτε μπορεῖ νὰ ὑποτάσσεται στὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τοῦ ἔργου τέχνης. Ἡ εἰκόνα εἶναι ἐσχατολογικὴ θέσει καὶ ὄχι φύσει. Ἡ ἐσχατολογικὴ σημασία της δὲν ἐξάγεται ἐκ τοῦ καλλιτεχνικοῦ ὕφους, ἀλλὰ εἰσάγεται ἀπὸ τὴ θεολογικὴ συνείδηση τῆς κοινότητας: οἱ εἰκόνες δὲν εἶναι ἐσχατολο-

67. Βλ. Παῦλος Εὐδοκίμου, ὁ. π., σ. 58.

γικές από μόνες τους, αλλά γίνονται, έντασσομένες στη λειτουργική ζωή της ευχαριστιακής σύναξης. Έδω τὰ πάντα μετέχουν στο μέγα μυστήριο του Έρχόμενου, ακτινοβολούν τη χαρά της Αναστάσεως και προγεύονται την πληρότητα της ευφρόσυνας τράπεζας στον οίκο του Πατρός. Έδω οι εικόνες παραπέμπουν άμεσα στα ζωντανά πρωτότυπά τους, γίνονται για τόν προσευχόμενο λαό γέφυρες επικοινωνίας με τὰ δοξασιμένα πρόσωπα του Κυρίου και των Άγιων. Έδω καθένας που άσπάζεται μια όρθόδοξη εικόνα γνωρίζει ότι ό εικονιζόμενος είναι άπών και ταυτόχρονα παρών, κινείται για να τόν συναντήσει προσκαλώντας τον να κάνει ένα άλμα στα μελλούμενα. Έδω τó έσοπτρο, εκεί τó πρόσωπο, «ελπίδα μας αύριανή».

Συμπερασματικά, λοιπόν, θά λέγαμε ότι ή έσχατολογική περιώπη της εικόνας δέν είναι δεδομένη: ή συνείδηση του λαού του Θεού φορτίζει την εικονογραφία με νόημα και όχι οι ίδιες οι τεχνικές προδιαγραφές της. Όταν άπουσιάζει από τó πλήρωμα τó έσχατοκεντρικό φρόνημα (και πολύ συχνά άπουσιάζει), τότε οι εικόνες κατανοούνται με τρόπο μαγικό, ιδεαλιστικό ή ύποβιβάζονται σε άλαζονικά αντίγραφα χωρίς πρωτότυπο. Όμως οι εικόνες κρύβουν περισσότερα άπ' όσα φανερώνουν. Υπαινίσσονται περισσότερα άπ' όσα δηλώνουν. Υπάρχουν όχι για να καταστέλλουν, αλλά για να εξάπτουν τόν πόθο για την εύλογημένη Βασιλεία του Πατρός, του Υίου και του Άγιου Πνεύματος.

ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΡΑΧΤΑΣ

## Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ

Η ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ  
ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΜΕ ΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

Η ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΝΑ ΣΥΣΧΕΤΙΣΤΕΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΕ ΤΗΝ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ προϋποθέτει τή διευκρίνιση των δύο έννοιών και, σίγουρα, τή διευκρίνιση του τρόπου με τόν όποιο κατανοούνται έκάστοτε. Η παρούσα εισήγηση, λοιπόν, θά ξεκινήσει με τις απαραίτητες άποσαφηνίσεις, έτσι ώστε στη συνέχεια να γίνει σαφής και κατανοητή ή θέση που ύποστηρίζουμε.

Η πολιτική άποτελεί μια πολιτισμική σφαίρα που επιδέχεται στην έννοιολόγησή της πλήθος σημασιολογικών προσδιορισμών: ανάλογα με τó πόσο περιορισμένη ή διευρυμένη είναι ή προοπτική μας. Έτσι, «πολιτική» μπορεί να σημαίνει μια σειρά από φαινόμενα: τόν τρόπο με τόν όποιο συγκροτείται δομικά μια όρισμένη κοινωνία (ή πολιτική ως πολιτεύμα), την έξουσία μιας ομάδας ίσχυρών ή ειδημόνων (ή πολιτική ως διαχείριση), τή συμμετοχική διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων έκ μέρους των πολιτών (ή πολιτική ως κοινωνία πολιτών), τή διανόηση που άναστοχάζεται την κοινωνική δυναμική διαμορφώνοντας κυρίαρχες ή μη ιδεολογίες (ή πολιτική ως πολιτειολογία). Στα όσα θ' ακολουθήσουν ή προσέγγιση της πολιτικής λαμβάνει ύπόψη της όλες τις άνωτέρω παραμέτρους, τήν τοποθετεί δηλαδή στο εύρύτερο πλαίσιο της κοινωνικο-οικονομικής συνθήκης και τήν αντίλαμβάνεται τόσο ως πράξη όσο και ως συνείδηση. Ύπ' αύτήν τήν έννοια, λοιπόν, ή πολιτική ως διακριτή πολιτισμική σφαίρα δέν συνιστά κάτι τó στεγανοποιημένο, αλλά κάτι που διαχέεται σε όλο τó εύρος του κοινωνικού. Κατ' επέκταση, λοιπόν, ή δυναμική της πολιτικής συναντά

και τή σφαίρα του θρησκευτικού, άρα και την περιοχή του εκκλησιαστικού.

Ειδικά στην περίπτωση των σχέσεων Εκκλησίας και πολιτικής, παρατηρείται μία άρχετα διαδεδομένη άποψη που θέλει αυτά τα δύο μεγέθη να χωρίζονται μεταξύ τους από χάσμα μέγα. Αυτή ή άποψη είναι σαφώς -και θα μπορούσε να θεωρηθεί έως και τεχνιέντως- παραπλανητική. Πιο συγκεκριμένα: πρώτον ανάγει την κατανόηση του εκκλησιαστικού σε μία ιδεαλιστική σφαίρα καθαρότητας, ή οποία βέβαια δεν έχει καμία σχέση με τον ιστορικό χαρακτήρα της Εκκλησίας, και δεύτερον παραθεωρεί την ίδια την ιστορική πραγματικότητα, ή οποία βεβαιώνει όχι μόνο τη διαπλοκή Εκκλησίας και πολιτικής ως διακριτών μεταξύ τους περιοχών, αλλά και τις ποικιλόμορφες κατά καιρούς πολιτικές πραγματώσεις της Εκκλησίας. Όσον άφορα το τελευταίο, άρχουν ελάχιστες δειγματοληπτικές αναφορές: α) ή άποστασιοποίηση των Χριστιανών της Παλαιστίνης από την εθνικοαπελευθερωτική επανάσταση των όμοφύλων τους έναντι της Ρώμης, β) ή αντίξουσιαστικός χαρακτήρας της νοοτροπίας των μαρτύρων, γ) ή κριτική πολιτική αντιπρόταση του κοινοβιακού μοναχισμού, δ) ή υποκατάσταση της πολιτικής διαχείρισης από την Εκκλησία της Ρώμης και ε) το πολιτειακό σύστημα της Έθναρχίας κατά τη διάρκεια της Τουρκοκρατίας.

Άπό τα παραπάνω προκύπτουν, έντελως πρόχειρα, δύο μείζονα συμπεράσματα. Πρώτον, ότι Εκκλησία και πολιτική συνδέονται στενότατα, είτε το θέλουμε είτε όχι. Δεύτερον, ότι ή πολιτική συμπεριφορά και συνείδηση της Εκκλησίας παρουσιάζει -κατ' άρχάς ιστορικά- μία έμφανή έτερογένεια: κινείται σ' ένα φάσμα από τον πολιτικό συντηρητισμό (άποχή ή κατεστημένο) μέχρι τον πολιτικό ριζοσπαστισμό (κριτική ή σύγκρουση), με ενδιάμεσες μετριοπαθείς πολιτικές εκφάνσεις (διαπραγματέυση). Αυτή άκριβώς ή έτερογένεια ύπαινίσσεται την ύπαρξη έντός του εκκλησιαστικού μίας πρωτογενούς διαφοροποίησης, ή οποία δεν μπορεί παρά να είναι θεολογική. Αυτή ή υποβόσκουσα θεολογική διαφοροποίηση είναι που, έν συνεχεία, εκτρέφει τα διαφοροποιημένα ιδεολογικά θεμέλια του Χριστιανισμού. Άς δοϋμε, όμως, έν συντομία αυτές τις σαφώς διακρινόμενες μεταξύ τους θεολογικές νοοτροπίες, έτσι ώστε να επικεντρωθούμε σε εκείνη που μίας ένδιαφέρει άμεσα, δηλαδή την έσχατολογική.

## Ο ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΤΟΥ ΣΥΝΕΠΑΓΩΓΕΣ

Σπεύδουμε να δηλώσουμε έξ άρχής ποιές θεωρούμε ως διαφορετικές θεολογικές νοοτροπίες έντός του εκκλησιαστικού και ποιό είναι το πολιτικό τους έποικοδόμημα, με έξαιρεση βέβαια εκείνο της έσχατολογίας, στο όποιο θα άφιερωθεί ο κύριος όγκος της έν λόγω εισήγησης. Οι συγκεκριμένες νοοτροπίες, λοιπόν, είναι τέσσερις: ή γνωστικίζουσα, ή άποκαλυπτική, ή θεσμοποιημένη και ή έσχατολογική. Και οι τέσσερις προκύπτουν από την εκάστοτε θεμελιακή στάση των Χριστιανών έναντι του χρόνου, και κατ' επέκταση έναντι του κόσμου. Κι αυτό, διότι στην περίπτωση του Χριστιανισμού «κόσμος» ίσον «χρόνος», μίας και πρόκειται για τη μοναδική θρησκεία που έμφανίζεται να έχει ένα ιδιαίτερο πρόβλημα -άρα και μία ιδιόζουσα προβληματική- έν σχέσει προς την πραγματικότητα του χρόνου. Το τελευταίο όφειλεται στην κεντρική θέση που έχει το πρόσωπο του Χριστού στη ζωή και στην αυτοσυνειδησία της Εκκλησίας. Ό Θεός Λόγος «σάρξ έγινετο», που σημαίνει ότι εισήλθε στην Ιστορία όχι όμως με την έννοια της άπλης δείκης παρέμβασης ή παρουσίας, αλλά με μία έννοια ριζική: έγινε Ιστορία! Το πρόσωπο του Θεού Λόγου έγινε με την ένσάρκωσή του ιστορικό. Μάλιστα, ή πρωταρχική έμπειρία της εκκλησιαστικής κοινότητας έν σχέσει προς το συγκεκριμένο πρόσωπο ύπηρεξε κι αυτή ιστορική: ήταν ή έμπειρία των λόγων και των έργων Του, της σταύρωσης και της ανάστασής Του. Στο σημείο αυτό, όμως, έμφανίζεται ή κρίση: ο ιστορικός Χριστός παύει, με την ανάληψή Του, να είναι ιστορικός. Έτσι, εκεί που ή όλη έμπειρία προέκυπτε από μία όρισμένη κατανόηση του χρόνου, ξάφνου ο χρόνος επιστρέφει, τρόπον τινά, στη φυσική του διάσταση. Ποιά, άραγε, πρέπει να είναι ή στάση των πιστών άπέναντι στη ροή του; Αυτό ήταν, κατά την άποψή μας, και το θεμελιώδες πρόβλημα που έπρεπε να λύσει ή θεολογία της Εκκλησίας. Η λύση, βέβαια, δόθηκε, αλλά δεν ήταν μονοσήμαντη. Άντίθετα έλαβε τη μορφή διαφοροποιημένων άπαντήσεων, τις όποιες θα προσεγγίσουμε στη συνέχεια με τη σειρά που έχουμε ήδη αναφέρει.

Α) Η γνωστικίζουσα θεολογική νοοτροπία εκκινά από το δεδομένο της ιστορικής έμπειρίας. Όσο κι αν φαίνεται παράδοξο, ή ιδεαλιστικών (τουτέστιν «άχρονων») καταβολών θεολογία του

γνωστικού Χριστιανισμού θεμελιώνεται στην κατανόηση του χρόνου και ειδικότερα του παρόντος. Σύμφωνα με τη συλλογιστική του, το μόνο που διαθέτουμε –έδω και τώρα– είναι η εμπειρία του ιστορικού Ίησού, το λεγόμενο «μηκέτι» της σωτηρίας. Μόνο που το τελευταίο απολυτοποιείται και μετατρέπεται σ' ένα «νυν και αεί», και κατά συνέπεια διαστρεβλώνεται ιδεαλιστικά και εκλαμβάνεται ως ένα σωτηριολογικό πλήρωμα. Έν συνεχεία, η ιδεολογική απόληξη αυτής της θεολογίας είναι η ανάδυση μιας ελιτίστικης και λιμπερτινικής συνείδησης: έφόσον το αίτημα της σωτηρίας έχει ήδη εκπληρωθεί, οι πιστοί μπορούν να ζήσουν εν απόλυτῳ ελευθερία. Το τελευταίο, σε πολιτικό επίπεδο, μεταφράζεται ως αντικονφορμισμός, ισοτιμία και συμμετοχικότητα, είτε εντός είτε εκτός της κοινότητας.

Β) Η αποκαλυπτική θεολογική νοοτροπία εκκινά, με τη σειρά της, από την απουσία του ιστορικού Χριστού. Αυτό σημαίνει πώς είναι στραμμένη στο λεγόμενο «οὐπω» της σωτηρίας, το οποίο υπό την πίεση της προαναφερθείσας τραγικής απουσίας εκλαμβάνεται ως ένα «όσονούπω». Για άλλη μία φορά, ο χρόνος είναι το μεγάλο πρόβλημα. Σύμφωνα με τη συλλογιστική των αποκαλυπτικών, το μόνο που διαθέτουμε –έδω και τώρα– είναι η έλπιδα της μελλοντικής επιστροφής του Χριστού, της δεύτερης παρουσίας Του, ή όποια πρέπει πάση θυσία να γίνει παροντική. Κατά συνέπεια το χρονικό μέλλον απολυτοποιείται και το πλήρωμα της σωτηρίας ταυτίζεται με τον άγωνα υπέρ της εν λόγω παροντοποίησης. Όλα αυτά μεταφράζονται πολιτικά σε αντιεξουσιαστικότητα και ακτιβισμό, εκτός της κοινότητας, και σε συστράτευση και στρατηγική, εντός της κοινότητας.

Γ) Η θεσμολογική θεολογική νοοτροπία προσπαθεί να φιλοξενήσει και το «μηκέτι» και το «οὐπω» της σωτηρίας, όχι όμως ως ένα «νυν και αεί» ή ένα «όσονούπω» αντίστοιχα, αλλά ως την αρχή και το τέλος της ιστορικής νομοτέλειας. Σύμφωνα με τη συλλογιστική αυτή, η σωτηρία άρχισε με το έργο και τη ζωή του Χριστού, διαφυλάσσεται εντός της Έκκλησίας και θα ολοκληρωθεί κατά τη Δευτέρα Παρουσία. Έδω ο χρόνος απολυτοποιείται σε όλο του το φάσμα (παρελθόν, παρόν και μέλλον) χάρι στο κύρος του θεσμού της Έκκλησίας. Η εν λόγω απολυτοποίηση –par excellence θερησκευτική– υλοποιείται μέσω του νόμου και της λειτουργίας. Πολιτικά, βέβαια, όλα αυτά εκφράζονται με εξουσια-

στικότητα, ιεραρχία και συλλογικότητα, εντός της κοινότητας, και με ύποταγή ή συμβιβασμό, εκτός της κοινότητας.

Με βάση τ' άνωτέρω, αξίζει να σημειωθεί το εξής: η γνωστικίζουσα, η αποκαλυπτική και η θεσμολογική θεολογική νοοτροπία αποτελούν, η καθεμιά με τον τρόπο της, ιστοριοκρατικές αναγνώσεις του Ευαγγελίου και άρα εκδοχές της εκκοσμίκευσης του Χριστιανισμού. Η τελευταία παρατήρηση, όπως θα φανεί στη συνέχεια, έχει ιδιαίτερη σημασία για την πληρέστερη κατανόηση της εσχατολογίας.

## Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΩΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Η θεσμολογική θεολογική νοοτροπία άρθρώνεται ως μία απόπειρα να ξεπεραστούν οι άκρότητες τόσο της γνωστικίζουσας όσο και της αποκαλυπτικής τάσης. Στο πλαίσιο της, το παρόν (ή έστω το πρόσφατο παρελθόν) και το μέλλον της σωτηρίας αντιμετωπίζονται, πράγματι, ως το «μηκέτι» και το «οὐπω» αντίστοιχα. Παρ' όλα αυτά, η θεσμολογική ανάγνωση δεν μπόρεσε να ξεπεράσει ριζικά τον ιστοριοκρατικό, τουτέστιν εκκοσμικευμένο, προσανατολισμό του Χριστιανισμού. Όσον αφορά το βαθύτερο αίτιο αυτής της αδυναμίας, αυτό δεν μπορούσε να είναι άλλο από τη mutatis mutandis απολυτοποίηση του χρόνου. Από την άλλη, όμως, εντός του Χριστιανισμού αναδύθηκε και μία δεύτερη προσπάθεια υπέρβασης των ακροτήτων, και συγκεκριμένα η εσχατολογική νοοτροπία.

Το μεγάλο στοιχείο για την εκκλησιαστική αυτοσυνειδησία ήταν να σταθεί απέναντι στο χρόνο και θετικά και αρνητικά. Θετικά, διότι υπήρχε η πρώτη παρουσία του Λόγου· αρνητικά, διότι η δεύτερη παρουσία του δεν υπήρχε ακόμη. Επομένως, το πρόβλημα έπαιρνε την εξής μορφή: πώς θα καταφάσκουμε και ταυτόχρονα θα αποστασιοποιούμαστε από το χρόνο ή την Ιστορία. Από την πλευρά της εσχατολογικής θεολογίας δόθηκε μια διαλεκτική λύση: οι πιστοί οφείλουν να βιώνουν το χρόνο ως μια διαλεκτική σύνθεση παρόντος και μέλλοντος, δηλαδή ως ανοιχτή ιστορία. Στο πλαίσιο αυτής της εμπειρίας-έννοησης, η Ιστορία ναί μὲν καταφάσκει, αλλά δεν απολυτοποιείται, κάτι που επιτυγχάνεται με την πρόταξη του υπερβατολογικού αιτήματος της ανα-



μενόμενης Βασιλείας του Θεού. Το «μηκέτι» και το «οὐπω» ἀνασημασιοδοτούνται ως «ἀρραβών» και «γάμος», ως «ἔσοπτρον» και «πρόσωπον πρὸς πρόσωπον» ἢ ως «μέρος» και «τέλειον» ἀντίστοιχα. Ὅμως τί ἀκριβῶς σημαίνει αὐτὴ ἡ ὀρολογία; Στὸ ἓνα ἄκρο βρίσκεται ἡ Ἐκκλησία και στὸ ἄλλο ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ πού ἔχει συμβεῖ εἶναι μὰ μικρὴ ἀλλὰ καιρία μετατόπιση ἐν σχέσει πρὸς τις ἄλλες τρεῖς θεολογικὲς νοοτροπίες. Πιὸ συγκεκριμένα, οἱ τελευταῖες ταύτιζαν τὴν κοινότητα εἴτε μὲ τὸν ἕναν ἀπὸ τοὺς πόλους εἴτε και μὲ τοὺς δύο. Ἡ ἐσχατολογικὴ αὐτοσυνειδησία ταυτίζει τὴν κοινότητα μόνο μὲ τὸν ἕνα πόλο, ἐνῶ ὁ ἄλλος ταυτίζεται μὲ τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Εἰδικότερα, ἡ ἱστορικὴ πραγματικότητα ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (δηλαδὴ τοῦ «γάμου», τοῦ «πρόσωπον πρὸς πρόσωπον» ἢ τοῦ «τελείου») προσλαμβάνεται, ἀξιολογεῖται ως πρὸς τις δυνατότητές της και μεταμορφώνεται, ἔτσι ὥστε ν' ἀποτελέσει τὴν Ἐκκλησία (δηλαδὴ τὸν «ἀρραβώνα», τὸ «ἔσοπτρον» ἢ τὸ «μέρος»). Αὐτὴ ἡ ἱστορικὴ διαλεκτικὴ διαδικασία ἐπιτελεῖται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν Ἐκκλησία, ἡ ὁποία, μάλιστα, στὸ βαθμὸ πού τὴν ἐπιτελεῖ πραγματώνει τὴν ὑπαρξὴ της. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ Ἐκκλησία ως ἐσχατολογικὴ ἔνταξη ἀνάμεσα στὴν Ἱστορία και τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ὀφείλει νὰ λειτουργεῖ ως τὸ ὀλοζόντανο σύμβολο τῆς δεύτερης μέσῳ τῆς μεταποίησης τῶν ὑλικῶν πού τῆς προσφέρει ἡ πρώτη. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ Ἐκκλησία ἐξικονίζει τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ και ἄρα ἡ φύση της εἶναι κατεξοχὴν αἰσθητικὴ.

Ἄν θὰ θέλαμε νὰ συνοψίσουμε τὰ γνωρίσματα τῆς ἐσχατολογικῆς αὐτοσυνειδησίας –γνωρίσματα πού σημειωτέον ἔχουν ἰδιαίτερη ἀπτήρηση στὶς κοινωνίες τοῦ μεταμοντερνισμού– θὰ λέγαμε ὅτι: α) ἡ ἐσχατολογία ἀναδεικνύει τὸν κυρίαρχο ρόλο τῆς ἱστορικότητας, β) ἡ ἐσχατολογία προτάσσει τὴν ἔννοια τῆς ἀνοιχτότητας σὲ κοινωνία, πολιτισμὸ και χρόνο, γ) ἡ ἐσχατολογία διέπεται ἀπὸ ἐκείνη τὴν ἀποφατικὴ, σχετικιστικὴ γνωσιολογία πού ἀντιστέκεται σὲ κάθε εἶδος ἀπόλυτης ἀλήθειας, δ) ἡ ἐσχατολογία συνδέτει διαλεκτικὰ τὸ ὑπάρχον παρὸν μὲ τὸ οὐτοπικὸ αἴτημα τοῦ μέλλοντος και ε) ἡ ἐσχατολογία ἀξιοποιεῖ καθετὶ πού μπορεῖ νὰ συμβολίσει τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ κάθε μορφὴ πρωτοπορίας.

Ὅπως εἶναι εὐνόητο, ἡ ἐσχατολογικὴ νοοτροπία –ἔτσι ὅπως μὴ οὐκ σκιαγραφήθηκε– διαθέτει και αὐτὴ τὴν ἀντίστοιχη πολιτικὴ τῆς διάσταση. Ἡ Ἐκκλησία, δηλαδὴ, ως ἐσχατολογία ὕλοποιεῖ συγκεκριμένα συστήματα ὀργάνωσης, κοινοτικῶν σχέσεων, συμπεριφορῶν και αἰτημάτων, τὰ ὁποία μὲ τὴ σειρά τους ἐπιτρέπουν τὴν ἀνάδυση μιᾶς ὀρισμένης αὐτοσυνειδησίας σχετικὰ μὲ τὴ θέση και τὸ ρόλο τοῦ πιστοῦ (και κατ' ἐπέκταση τοῦ ἀνθρώπου) ἐντὸς τοῦ κοσμικο-ἱστορικοῦ γίνεσθαι. Ποιὰ εἶναι, ὁμως, αὐτὴ ἡ ἰδιότυπη πολιτικὴ πραγμάτωση τῆς ἐσχατολογίας; Σὲ πρώτη φάση, θ' ἀπαντήσουμε στὸ συγκεκριμένο ἐρώτημα ὅσο πιὸ συνοπτικὰ γίνεται, ἔτσι ὥστε νὰ ἐπεξεργαστοῦμε στὴ συνέχεια ἀναλυτικότερα τις ἐπιμέρους παραμέτρους.

Γενικά, ἡ συμβολικὴ παρουσία τῆς Ἐκκλησίας ἐντὸς τοῦ κόσμου διαγράφει –στὰ ὄρια τῆς διαλεκτικῆς λειτουργίας τῆς ἐσχατολογίας– τὸ πλαίσιο τῶν σχέσεων τῆς σύναξης μὲ τὸν κοινωνικὸ και πολιτικὸ της περιγύρο. Κατ' ἀρχὴν, ἡ σύναξη τῶν πιστῶν ὀφείλει νὰ μετέχει στὶς ποικίλες κοινωνικὲς δραστηριότητες και νὰ ἔχει πολιτικὲς θέσεις. Ἐντούτοις, ἡ παρέμβαση τῆς Ἐκκλησίας ἔχει τὴ δικὴ της αἰσθητικὴ λογικὴ. Ἄς δοῦμε, ὁμως, τί μπορεῖ νὰ σημαίνει αὐτὸ ξεκινώντας ἀπὸ τὸ τί δὲν σημαίνει: πρῶτα ἀπ' ὅλα, ἡ Ἐκκλησία δὲν πραγματώνει τὸ πολιτικὸ της σῶμα ἐξουσιαστικά, ἱεραρχικά, συλλογικά ἢ ὀφελμιστικά. Δεύτερον, ἡ Ἐκκλησία δὲν ἀποτελεῖ πολιτικὴ ἐπανάσταση και, τρίτον, ἡ Ἐκκλησία δὲν ἀποσκοπεῖ στὴν ἡθικὴ καθοδήγηση πού ὑπηρετεῖ τὰ κοσμικά πολιτικὰ συστήματα.

Μὲ βάση τ' ἀνωτέρω, κατανοεῖται ὅτι σκοπὸς τῆς Ἐκκλησίας δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ λύση τῶν κοινωνικῶν προβλημάτων ἢ ἡ πρόταξη ἰδεολογικῶν μοντέλων. Τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ δὲν μπορεῖ και δὲν πρέπει νὰ ὑπηρετεῖ κανενὸς εἶδους κοινωνικὲς στοχοθεσίες. Αὐτὸ, βέβαια, σὲ καιμὰ περίπτωση δὲν συνιστᾷ ἀρνητισμὸ, ἀπόκοσμη φυγὴ ἢ παθητικότητα. Ἀπλούστατα, ἡ ἐσχατολογία τῆς Ἐκκλησίας δὲν τῆς ἐπιτρέπει νὰ ὑπάρχει χάριν τοῦ κόσμου, ἀλλὰ μόνον χάριν τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ παρέμβαση τῆς Ἐκκλησίας στὰ κοινωνικο-πολιτικὰ ζητήματα ὀφείλει νὰ εἶναι και ἔντονη και ἐνεργητικὴ. Ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία ὕλοποιεῖ αἰσθητικὰ ἕναν ὀρισμένο τρόπο κοινω-

νίας, και ἄρα μιὰ ὀρισμένη μορφή ὀργάνωσης. Τὰ στοιχεῖα αὐτά, ὅπως εἶναι ἐπόμενο, προσφέρονται στὸν κόσμον ἀπλὰ ὡς ὁδοδείκτες γιὰ τὴ ζωή του. Κι αὐτὸ γιὰ τὴν Ἐκκλησία δὲν τρέφει ψευδαισθήσεις ὅσον ἀφορᾷ τὴ δύναμη τοῦ κακοῦ μέσα στὸν κόσμο, ποὺ σημαίνει ὅτι τὸν ἀφήνει νὰ ἐπιλέξει ἐλεύθερα ἀνάμεσα στὰ ἐσχατολογικά της σύμβολα. Ἡ ὅποια ἐπιλογή του τὸ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ ἐπιφέρει εἶναι κάποιες διορθωτικὲς ἀλλαγές, οἱ ὁποῖες μὲ τὴ σειρά τους θὰ συμβάλλουν στὴν ἐνότητα, τὴν εἰρήνη καὶ τὴν ἀγάπη τοῦ κόσμου. Ἡ σύναξη τῶν πιστῶν γνωρίζει ὅτι θὰ πρέπει νὰ πολιτευεῖται ὡς τὸ ἀλάτι τῆς γῆς καὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Χρέος της εἶναι ἡ μαρτυρία τῶν συμβόλων τῆς Βασιλείας, καὶ εὐθύνη τοῦ κόσμου ἡ ἀποδοχὴ ἢ ἡ ἀπόρριψή τους.

Αὐτὴ, ἀκριβῶς, ἡ νοοτροπία προκύπτει ἄμεσα ἀπὸ τὸ τί σημαίνει ἡ αἰσθητικὴ πολιτικὴ πραγμάτωση τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐσχατολογίας. Πιὸ συγκεκριμένα: α) τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας λειτουργεῖ διακονικὰ, μυστηριακὰ, προσωπικὰ καὶ συμβολικὰ, β) τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ μιὰ διαρκὴ προφητικὴ κριτικὴ καὶ γ) τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας διαβρώνει καὶ μεταποιεῖ ἐκ τῶν ἔσω τὰ ὑπάρχοντα πολιτικὰ συστήματα. Ἄς προχωρήσουμε, ὁμως, στὴν ἀναλυτικότερη ἐπεξεργασία τῶν ἀνωτέρω γνωρισμάτων.

### 1) Πολιτικὴ διακονία

Γιὰ τὴν ἐσχατολογικὴ αὐτοσυνειδησία, κάθε ρόλος ἐντὸς ἢ ἐκτὸς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος κατανοεῖται πρωτίστως καὶ κυρίως ὡς ρόλος διακονίας. Ὁ λόγος αὐτῆς τῆς ἐπιλογῆς ἔγκειται στὴ βαθιὰ πεποίθηση ὅτι ὁ Θεὸς ὡς ἐνέργεια –καὶ εἰδικότερα ὡς χάρη– ὄχι μόνον δὲν βρίσκεται σὲ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ τουναντίον μέσα του. Τὸ τελευταῖο δέον νὰ κατανοηθεῖ τόσο ὡς ἐσωτερικὴ ὅσο καὶ ὡς κοινωνικὴ παρουσία. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο ἡ κατεξοχὴν εὐθύνη τῆς σύναξης τῶν πιστῶν –καὶ ἐναντι τοῦ κόσμου καὶ στὸ ἐσωτερικὸ της– εἶναι νὰ εἰκονίσει τὴν ἐνύπαρξη τοῦ Θεοῦ μέσῳ τῆς διακονίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Καὶ λέμε νὰ τὴν εἰκονίσει, γιὰ τὸ τί ἀκριβῶς σημαίνει αὐτὴ ἢ ἐνύπαρξη πρόκειται ν' ἀποκαλυφθεῖ μόνον κατὰ τὸ μέλλοντα αἶωνα.

### 2) Μυστηριακὴ πολιτικὴ

Ἡ Ἐκκλησία δὲν ἔχει τρία, πέντε ἢ ἑπτὰ μυστήρια. Ἀντίθετα, πραγματώνεται ὡς μυστήριον στὸ σύνολό της, δηλαδὴ ὡς σῶμα. «Μυστήριον», ὁμως, δὲν σημαίνει κάτι τὸ σκοτεινὸ, παράλογο ἢ ἀπροσπέλαστο· σημαίνει τὴ μύηση σ' ἓνα ἄλλο τρόπο κατανόησης καὶ πρόσληψης τοῦ κόσμου. Ἡ ἐν λόγω μύηση προϋποθέτει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἓνας ἀπλὸς κατασκευαστὴς ἢ διαχειριστὴς τοῦ κόσμου, ἀλλὰ κάτι πολὺ περισσότερο. Προϋποθέτει ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου συγκροτεῖται ἢ μπορεῖ νὰ συγκροτηθεῖ μὲ τρόπο ὁμόλογο πρὸς τὸν τρόπο ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ. Ποιὸ εἶναι, ὁμως, ἐν προκειμένῳ τὸ χρέος τῆς ἐσχατολογικῆς κοινότητας; Εἶναι σίγουρο πάντως ὅτι αὐτὸ, σὲ καμιά περίπτωση, δὲν εἶναι ἡ ὑποταγὴ τῆς φύσης στὴν κοινωνία ἢ, μὲ ἄλλα λόγια, ἡ πολιτικὴ τῆς κυριαρχίας. Ἡ ἐσχατολογία ὡς μυστηριακὴ πολιτικὴ τελεσιουργεῖ τὴν ἀναφορὰ τοῦ κόσμου στὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, κάτι ποὺ θεμελιώνεται στὴ διαμέσου τῆς Ἐκκλησίας γνώση τῆς ἔλλογης συγκρότησης τοῦ κόσμου, ποὺ παραπέμπει στὴν ἴδια τὴ θεότητα τοῦ Λόγου.

### 3) Προσωπικὴ πολιτικὴ

Ἡ Ἐκκλησία ἀποτελεῖ κοινωνία προσώπων καὶ ὄχι κάποια ἀφηρημένη ἢ ἀπρόσωπη συλλογικότητα. Ὁ Θεὸς στὸν ὁποῖο εἶναι στραμμένη ἢ ἐσχατολογικὴ τῆς παρουσίας ἐντὸς τοῦ κόσμου ὑπάρχει ὡς Τριαδικὴ κοινωνία προσώπων. Αὐτὸ καὶ μόνον ὑπαγορεύει στὴν Ἐκκλησία νὰ πραγματώνεται κατὰ τρόπο ποὺ θὰ ἀναδεικνύει τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ καὶ ἐπικοινωνία τόσο τῶν μελῶν της ὅσο καὶ τῶν ἐκτὸς αὐτῆς εὐρισκομένων. Ὡς πολιτικὴ πρόταση, ὁ προσωποκεντρικὸς προσανατολισμὸς τῆς Ἐκκλησίας θὰ μπορούσε κάλλιστα νὰ μεταστοιχειώσῃ τὴ λεγόμενη «κοινωνία τῶν πολιτῶν», καθὼς καὶ τὴν ἐννοια τῆς συμμετοχικότητας. Ἄλλωστε, ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὡς ὁ ἓνας πόλος τῆς ἐσχατολογίας, συνιστᾷ τὸ κατεξοχὴν αἴτημα μιᾶς τέτοιας κοινωνίας.

### 4) Συμβολικὴ πολιτικὴ

Συνηθίζουμε νὰ λέμε ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἔχει σύμβολα. Ἐντούτοις, αὐτοῦ τοῦ εἶδους οἱ διατυπώσεις ἀποτελοῦν προῖον μιᾶς θεομο-

ποιημένης νοοτροπίας. Στην πραγματικότητα, ολόκληρη η Έκκλησία, από τους θεσμούς μέχρι τις πλέον μικρές σκέψεις και πράξεις, λειτουργεί ως σύμβολο. Έπομένως, δεν είναι τα σύμβολα της Έκκλησίας που παραπέμπουν σε κάποιες αιώνιες αλήθειες, αλλά η ίδια που πραγματώνεται ως το ένσαρκο, υλικό και ιστορικό σύμβολο, μέσα και μέσω του οποίου τα μέλη της και ο κόσμος προγεύονται και ζούν πραγματικά αυτό που μέλλει να έρθει στο πλήρωμά του. Το τελευταίο ισχύει, διότι το μελλοντικό δεν συνιστά κάτι το όλως άγνωστο, έφόσον η ίδια η πρόγευσή του φέρει εν σπέρματι την ουσία του. Επιπλέον, η έσχατολογία ως συμβολική πολιτική άνηκει κατεξοχήν στην αισθητική σφαίρα, μίας και η εκκλησιαστική πράξη αισθητοποιεί τις δυνατότητες του κόσμου σε μία ποιοτική διάσταση πέραν εκείνης της καθημερινότητας. Λειτουργεί, δηλαδή, όπως θα λειτουργούσε τρόπον τινά και η τέχνη: μεταμορφώνοντας αισθήσεις και αισθητά.

#### 5) Η πολιτική ως προφητική κριτική

Όπως έχουμε ήδη τονίσει, η Έκκλησία δεν υποστηρίζει ότι μπορεί ν' αλλάξει άρδην τον κόσμο. Αυτό είναι κάτι που το αφήνει τόσο στη δύναμη όσο και στη διακριτική ευχέρεια του Θεού. Σε αυτό κανείς δεν μπορεί να τον υποκαταστήσει. Ύπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, η έσχατολογική αυτοσυνειδησία της Έκκλησίας δεν κυνηγάει καμία χίμαιρα ούτε τρέφει φρούδες ελπίδες. Παρ' όλα αυτά, διατηρεί στο άκέραιο το δικαίωμά της να άσκει κριτική στην αυθαιρεσία, στην άδικία, στο κακό, στην εκμετάλλευση και στην απανθρωπιά του κόσμου. Γιατί, σε τελική ανάλυση, αυτό είναι το έργο ενός προφήτη και κανένα άλλο: μπροστά στην ανάγκη για υπέρβαση ενός άτελου και άποτυχημένου παρόντος να υποδεικνύει — υπό το πρίσμα της Βασιλείας του Θεού, δηλαδή του «τελείου» — διεξόδους ποιοτικής αναβάθμισης. Άλλωστε, με τον τρόπο αυτό είναι που η Έκκλησία συνεχίζει να άσκει το μεγαλειώδες πολιτικό έργο των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης.

#### 6) Η πολιτική ως μεταμόρφωση

Τις περισσότερες φορές μιλάμε για την Έκκλησία και τον κόσμο ώσάν να πρόκειται για δύο ξεχωρα μεταξύ τους μεγέθη. Όμως

το γεγονός ότι είναι διακριτά δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση ότι είναι άσχετα μεταξύ τους. Το αντίθετο μάλιστα: τα όρια της Έκκλησίας και του κόσμου περιχωρούν και διαχέονται. Αυτό, πάνω απ' όλα, σημαίνει ότι το ένα μέγεθος βρίσκεται μέσα στο άλλο και συνυπάρχει με αυτό. Η πραγματική τομή της διάκρισης μεταξύ τους έγκειται στη μεταλλαγή των κοσμικών δεδομένων σε πραγματικότητες εκφαντορικές της Βασιλείας του Θεού και συνάμα διαλυτικές του όποιου κοινωνικού συστήματος. Άν η έσχατολογική νοοτροπία δεν δρᾷ καταλυτικά μέσα στο πολιτικό κατεστημένο, τότε δεν μπορεί να θεωρηθεί πως το υπερβαίνει χάριν ενός δράματος, και άρα δεν είναι έσχατολογική.

Με βάση αυτές τις έπεξηγήσεις σχετικά με τις έπιμέρους παραμέτρους της πολιτικής διάστασης της έσχατολογίας, μπορούμε πια να δώσουμε και την τελική απάντηση στο έρώτημα που έτέθη άνωτέρω: ποιά είναι η ιδιότυπη πολιτική πραγμάτωση της έσχατολογίας; Η απάντηση είναι ότι το πολιτικό status της έσχατολογικής Έκκλησίας συνιστά έναν ιδιότυπο αισθητικό αναρχισμό. Και άσφαλώς θα ρωτήσετε: γιατί αναρχισμός; Για πολλούς λόγους. Πρώτον, γιατί βρίσκεται πάντα στο ιστορικό περιθώριο, όπως και η έσχατολογία που δεν άπολυτοποιεί την Ιστορία. Δεύτερον, γιατί βρίσκεται στους αντίποδες των κοσμικών συστημάτων, όπως και η έσχατολογία που σπάει τα στεγανά κάθε τελεσιδικης αυθεντίας. Τρίτον, γιατί χτυπά άσταμάτητα και άποφασιστικά την άλαζονεία και αυτάρχεια της έξουσίας, όπως και η έσχατολογία που μένει πιστή στην προφητική της κλήση. Άλλά, παρ' όλα αυτά, στην περίπτωση της Έκκλησίας πρόκειται για έναν ιδιότυπο, τουτέστιν ποιοτικά μεταμορφωμένο, αναρχισμό. Άλλωστε, αν η άναρχία δεν είναι τόσο τα έπιφαινόμενα της καταστροφής όσο η κραυγή της αυτοκριτικής μέσα στα όρια της κοινωνίας των πολιτών, τότε η Έκκλησία είναι η κατεξοχήν άναρχική κραυγή. Γιατί μία τέτοια κραυγή μόνο σ' αυτήν άρμόζει και μόνο αυτή μπορεί άληθινά να την άρθρώσει.

#### ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ

Η Έκκλησία στην αυθεντικότητά της είναι η έσχατολογία: είναι η διαλεκτική που υπερβαίνει την ένταση που υπάρχει ανάμεσα

στο ιστορικό και το μετα-ιστορικό, ανάμεσα στη δεδομένη ανεπάρκεια του ανθρώπινου και την επιθυμητή τελειότητα του Θείου. Άν, όμως, ή τελευταία είναι επιθυμητή και όχι δεδομένη, τότε πώς μπορεί να λειτουργήσει ως κριτήριο προς υπέρβαση της πρώτης; Δεν είναι σαν να ζητάμε από την Έκκλησία ή να υποστηρίζουμε ότι αυτή μπορεί να μεταμορφώσει το κοσμικό στα τυφλά ή από διαίσθηση; Όχι! Διότι ή Έκκλησία ως σώμα Χριστού έχει πάντα ενώπιόν της τον υπογραμμιστό της έσχατολογικής διαλεκτικής, κι αυτός δεν είναι άλλος από το έργο και τη διδασκαλία του Χριστού. Η Έκκλησία επιτυγχάνει την υπέρβαση του κόσμου στο βαθμό που πραγματώνει την ίδια την πράξη της ενσάρκωσης του Λόγου εντός της Ιστορίας. Μόνο μ' αυτήν την έννοια είναι ο Χριστός επεκτεινόμενος εις τους αιώνες.

Με ποιά δύναμη, όμως, είναι σε θέση ή Έκκλησία να έπιτελεί ένα τέτοιο έργο; Πώς μπορεί να έχει τη διάκριση που απαιτείται προς έπιλογή των δυνατοτήτων του ιστορικού, αξιολόγηση και έξομοίωσή τους προς το διαλεκτικό πρότυπο-Χριστός; Το μπορεί με τη δύναμη του Πνεύματος που ενεργεί εντός της Ιστορίας, γιά να γίνει κι αυτό -ώς Πνεύμα του Λόγου- Ιστορία, και συγκεκριμένα ή δυναμική της μεταμορφούμενης Ιστορίας. Άν, όμως, ο Χριστός σημαίνει τον έσχατολογικό υπογραμμιστό και το Πνεύμα την έσχατολογική δυναμική, τότε ο Πατήρ κατ' ανάγκη θα σημαίνει το έσχατολογικό πλήρωμα, που δεν είναι άλλο από τη Βασιλεία του.

Από αυτή τη μετεγγραφή της παραδοσιακής τριαδολογίας δεν μπορεί ποτέ και επ' ούδενι ν' απομακρυνθεί ή πολιτική διάσταση της έσχατολογίας. Η τελευταία όφείλει να κινείται πάντα πάνω σ' αυτό τον τριπλό άξονα. Με άλλα λόγια, ή εκκλησιολογική πολιτική θα πρέπει να θεμελιώνεται σε όλα όσα έξεικονίζει ο Χριστός, θα πρέπει να άγεται από τη διάκριση του Πνεύματος και θα πρέπει ν' άπεκδέχεται την αποκάλυψη του Πατρός. Άν δεν είναι χριστολογική, με την έννοια της μίμησης του Ίησού, κι αν δεν είναι, ταυτόχρονα, πνευματολογική, με την έννοια της καθοδήγησης από το Πνεύμα, τότε δεν μπορεί ποτέ να είναι άνοιχτή προς τον Πατέρα, και άρα άληθινά τριαδολογική. Τριαδολογική πολιτειολογία δεν σημαίνει άπλά ή μόνο μιά κοινωνία άμοιβαιότητας και έκστατικής άγάπης κατά το Τριαδικό πρότυπο. Σημαίνει, κυρίως και πρωτίστως, μιά κοινωνία έκστατικής μαρτυρίας και κριτικής έκκλησης προς τους άλλους.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΚΑΛΤΣΑΣ

## Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΩΣ ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ

Η πρόταση του άγιου Γρηγορίου Νύσσης  
γιά μιά νέα Όντολογία

ΣΤΗΝ ΕΙΣΗΓΗΣΗ ΜΑΣ ΑΥΤΗ, ΚΑΤ' ΑΡΧΑΣ ΘΑ ΕΞΕΤΑΣΟΥΜΕ ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ εκείνα που έπιτρέπουν τη θεώρηση του ανθρώπου ως ενός ιδιαίτερα δυναμικού όντος. Στη συνέχεια θα διαπιστώσουμε ότι ή έγγενής αυτή δυναμική του ανθρώπου άποκτά καινούργια όρμη αν ένοφθαλμωθεί στη δυναμική των Έσχάτων. Κατόπιν θα έρευνήσουμε τα Έσχατα ως κριτήριο του Είναι, έπιχειρώντας να δείξουμε το περιεχόμενο του τελευταίου, τις μορφές πραγματοποίησέος του και τον τρόπο συγκροτήσεώς του. Η έρευνά μας θα άποπειραθεί να άποδείξει, τέλος, ότι τα Έσχατα άποτελούν τη διαδικασία ένώσεως και έπισυναγωγής των διεσπασμένων και διεσκορπισμένων ή διάσπαση και ο διασκορπισμός του είναι παράγεται από το θάνατο και το κοινωνικό κακό. Η θεραπεία του θανάτου από την κοινή Άνάσταση είναι ένα γεγονός το οποίο καλούνται οι πιστοί να άναμένουν γιά το τέλος του σημερινού σχήματος του κόσμου· αντίθετα ή ένωση του κοινωνικού είναι δεν είναι ένα γεγονός που άπλως λαχταράμε, αλλά μιά δυναμική που διαρκώς πραγματοποιούμε συνεργατικώς μετά του θεού κυρίως στο χειροπιαστό και άπτό κοινωνικό μας βίο. Η Άνάσταση πάντως άποτελεί την τελική άπόληξη της κοινωνικής ένότητας. Χωρίς να υποτιμάμε την έσχατολογική διάσταση της Άνάστασης, στην παρούσα είσηγηση θα άσχοληθούμε με την ενεργητική πλευρά των Έσχάτων, το συμπράττειν θεού/ανθρώπου, αυτή που ταυτίζει τα Έσχα-

τα με το κοινωνικό είναι ως ένα ατελεύτητο, δημιουργικό και άκατάπαυστα ανακαινιστικό γεγονός της καθημερινότητάς μας.

## Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Ο θεός κατά τον Νύσσης, ενώ είναι επέκεινα παντός αγαθοῦ, κατά την ούσίαν, ἐν τούτοις κτίζοντας τὸν ἄνθρωπο φανερόνεται ἀγαθός, διότι τὸν κτίζει λόγῳ τῆς ἀγαθότητός του. Σκοπὸς τοῦ θεοῦ εἶναι ἀκριβῶς νὰ δημιουργήσῃ ἓνα ὄν τὸ ὁποῖο θὰ μετάσχει σὲ μιὰ σχέση ἀτελεύτητης, δυναμικῆς καὶ αὐξητικῆς ἀπόλαυσης τῶν θείων ἀγαθῶν, γι' αὐτὸ καὶ ἐπισημαίνεται ἀπὸ τὸν Γρηγόριο ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπο ἐπειδὴ δὲν ἤθελε τὰ ἀγαθὰ του νὰ παραμένουν ἀργὰ καὶ ἀναπόλαυστα.<sup>1</sup> Ὁ θεὸς κτίζει τὸν ἄνθρωπο τέλειο, ὑπὸ τὴν ἐννοίαν ὅτι τοῦ παρέχει ὅλες τὶς ἀπαιτούμενες ἀντικειμενικὰς προϋποθέσεις προκειμένου αὐτὸς νὰ συγκροτήσῃ μιὰ σχέση μαζί του.<sup>2</sup> Ὃταν ὁ ἄνθρωπος ζεῖ στὴν πληρότητα τῶν θείων ἀγαθῶν, τότε ἀποκαλεῖται ἀπὸ τὸν Γρηγόριο κατ' εἰκόνα θεοῦ. Συνήθως νομίζεται ὅμως ὅτι ἡ τελειότητα τοῦ κατ' εἰκόνα εἶναι ἓνα στατικό γεγονός, μιὰ δεδομένη κατάστασις· ὅλη μας ἡ εἰσήγησις θὰ δείξει ὅτι αὐτὸ δὲν ἰσχύει γιὰ τὸ συγγραφέα μας.

Ἀνάμεσα στὰ στοιχεῖα ποὺ συγκροτοῦν τὸ κατ' εἰκόνα, καθιστώντας τὸν ἄνθρωπο μιὰ δυναμικὴ πραγματικότητα, εἶναι κυρίως αὐτὸ τῆς ἐλευθερίας, δηλαδὴ τῆς δυνατότητας νὰ καθίσταται αὐτόνομος καὶ διαρκῶς αὐτοπροσδιοριζόμενος, ὅπως ὁ θεός.<sup>3</sup> Ἡ ἐλευθερία ὅμως εἶναι μιὰ δυναμικὴ ποὺ ριζώνει στὴν ἴδια τὴ συγκρότησι τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ἔτσι ὅπως αὐτὴ παράγεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Γίνεται ἀπὸ ὅλους ἀποδεκτό, λέει ὁ Νύσσης, ὅτι τὸ ἄκτιστον εἶναι ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον, σ' ἀντίθεσιν μὲ τὸ κτιστὸ ποὺ στὴν ἴδια του τὴ δόμησις εἶναι ἀδύνατον νὰ συσταθεῖ ἄνευ ἀλλοιώσεως καὶ τροπῆς, διότι ἐξ ἄλλου τὸ ἴδιο τὸ γεγονός τῆς δημιουργίας δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μιὰ κίνησι καὶ ἀλλοίωσις, μιὰ πάροδος ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ ὄν.<sup>4</sup> Στὸ βαθμὸ λοι-

πὸν ποὺ ὁ ἄνθρωπος εἶναι κτιστὸς φέρει ἐγγενῶς αὐτὴ τὴν κίνησι μὲ τὴν ὁποία ταυτίζεται ἡ ἀρχικὴ ἢ ἀρχέγονη καταβολὴ τῆς δημιουργίας καὶ ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ προελεύσεως, τὸ θεμέλιο πάνω στὸ ὁποῖο στηρίζεται ἡ ἐλευθερία. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ τροπὴ ἢ ἀλλοίωσις, καὶ αὐτὸς εἶναι ἀκριβῶς ὁ παράγων ποὺ τὸν διαφοροποιεῖ ριζικὰ ἀπὸ τὸ ἄκτιστο, τὸ ὁποῖο δὲν γνωρίζει τὴν τροπὴ ἢ τὴν ἀλλοίωσις. Τὸ εἶναι τοῦ ἀκτίστου ταυτίζεται μὲ τὴ μονιμότητα, τὴν ἀτρεπτότητα καὶ τὸ ἀναλλοίωτον, σ' ἀντίθεσιν μὲ τὸ εἶναι τοῦ κτιστοῦ τὸ ὁποῖο ταυτίζεται δομικὰ μὲ τὴν τροπὴ,<sup>5</sup> δηλαδὴ ὅπως θὰ δοῦμε ἀμέσως μὲ τὴν κίνησι ὡς ἀπροσδιοριστία. Τὸ χαρακτηριστικὸ αὐτὸ ἰδίωμα τοῦ κτιστοῦ νὰ συνιστᾶ μιὰ κίνησι γίνεται καλύτερα κατανοητὸ ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας ὅτι ὁ θεὸς δὲν δημιουργεῖ τὰ ὄντα ὡς στατικές ὀντότητες ἀλλὰ ὡς ἀφ-ορμές, δηλαδὴ σημεῖα ἐκκίνησις καὶ ἀφეთηρίας, δυναμικὰς προβολὰς πρὸς τὸ μέλλον· τὸ τελευταῖο αὐτὸ στοιχεῖο βεβαιώνεται ἀπὸ τὴν πεποίθησι τοῦ Γρηγορίου ὅτι ὅταν ὁ θεὸς δημιουργεῖ τὰ ὄντα, συγκαταβάλλει μαζί τους καὶ τὰ χρονικά διαστήματα ποὺ τοὺς ἀντιστοιχοῦν, ὑποσημαίνοντας μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ὅτι τόσο τὰ ὄντα ὅσο καὶ κυρίως ὁ ἄνθρωπος ἐγγενῶς εἶναι ἱστορικά μεγεθῆ, ἡ ἱστορία δηλαδὴ καὶ ὁ χρόνος ἀποτελοῦν συστατικά στοιχεῖα τῆς ἴδιας τῆς οὐσίας τους. Τοῦτο σημαίνει ὅτι τὸ ἴδιο τὸ εἶναι τους δὲν εἶναι καθορισμένο ἐκ τῶν προτέρων, ἀλλὰ ζητούμενο, δηλαδὴ οἰκοδομούμενο ἀπὸ τὸ χρόνο καὶ τὴν κίνησι μέσα στὸ χῶρο, δηλαδὴ τὸ πράττειν, χωρὶς φυσικά ἢ διαδικασία αὐτὴ νὰ μπορεῖ ποτὲ νὰ θεωρηθεῖ ὀλοκληρωμένη. Σ' ἀντίθεσιν μὲ τὴν ἱστορία τοῦ πλατωνισμοῦ,<sup>6</sup> αὐτὸ τὸ γεγονός τῆς διαφορᾶς κτιστοῦ/ἀκτίστου, δηλαδὴ ἡ κίνησι ὡς ριζικὴ καὶ ἀρχέγονη τροπὴ, καθιστᾶ τὸν ἄνθρωπο ἓνα μίμημα ἢ ἑτερότητα σὲ σχέση μὲ τὸ ἄκτιστο, ἀλλιῶς θὰ ταυτίζονταν μεταξύ τους.<sup>7</sup>

Αὐτὴ ἡ δυναμικὴ τῆς κίνησις ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξιν, κατὰ κύριο λόγο, ἐμφανίζεται στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ὅλη αὐτὴ ἡ δυναμικὴ τῆς ἀρχικῆς καταβολῆς τῆς δημιουργίας ἐκ-

1. *Περὶ ψυχ. καὶ ἀναστ.*, BEP 68, 355· *Λόγος κατῆχ.*, BEP 68, 385.

2. *Περὶ κατασχ. ἀνθρ.*, P.G. 44, 184A-B.

3. G. Skaltsas, *La dynamique de la transformation eschatologique chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1998 (διδασκαλικὴ διατριβή).

4. *Περὶ κατασχ. ἀνθρ.*, P.G. 44, 184C.

5. ὅπ. ἄν.

6. *Εἰς τὴν Ἐξασίμ.*, P.G. 44, 69C, 120A-B.

7. *Περὶ κατασχ. ἀνθρ.* 22, P.G. 44, 204C καὶ 205C.

8. Πρβλ. π.χ. Πλάτ., *Πολιτεία* X, 598B.

9. *Περὶ κατασχ. ἀνθρ.*, P.G. 44, 184C· *Λόγος κατῆχ.* BEP 68, 408.

βάλλει, κατά τὸν Νύσσης, στὴν ψυχὴ, ὡς τρεπτότητα.<sup>10</sup> Ἔτσι ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ λόγῳ ἐπιπλέον καὶ τῆς κτιστότητάς της<sup>11</sup> ταυτίζεται μὲ τὴν κίνησι, ἡ ὁποία ἐξειδικεύεται σὲ βιολογικὴ ζωὴ, αἰσθητικὴ ἰκανότητα, ἐπιθυμία, ἔρωτα, νόση, βούλησι καὶ πράττειν. Ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ αἰτία τῆς βιολογικῆς ζωῆς ἀλλὰ καὶ τῆς νοητικῆς καὶ ἐπιθυμητικῆς δυναμικῆς τοῦ ἀνθρώπου, ποῦ ὅπως θὰ δοῦμε ἐκβάλλει στὸ ἀτομικὸ καὶ κοινωνικὸ πράττειν. Ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ κίνησι τοῦ νοῦ<sup>12</sup> ποῦ καθορίζεται δομικὰ ἀπὸ τὴν ἀδιάλειπτη τρεπτότητα. Στὴν παρούσα μελέτη θὰ παραλείψουμε τὴν τρεπτότητα τοῦ σώματος καὶ θὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὸ μυστήριον ποῦ χαρακτηρίζει τὴν τρεπτότητα τοῦ νοῦ καὶ τῆς ἐλευθερίας.

Δύο εἶναι τὰ στοιχεῖα ποῦ διακρίνουν τὴ δυναμικὴ τῆς ψυχῆς:

1. ἡ ὀρμητικότητα καὶ 2. τὸ ἀεκίνητον/εὐκίνησια.

Ἡ ὀρμητικότητα –μᾶλλον στωικῆς ἀρχικῆς προελεύσεως– σχετίζεται μὲ τὴν ὄρεξι καὶ ἐπιθυμία,<sup>14</sup> ψυχικὲς δυνάμεις ποῦ ὁ θεὸς ἐγκατασκεύασε ἢ συγκατουσίωσε στὸν ἀνθρώπο προκειμένου δι' αὐτῶν νὰ ὀδηγεῖται πρὸς τὸ θεὸ καὶ τὸν κόσμον. Τὸ αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν εὐκίνησια τῆς ψυχῆς –σαφῶς πλατωνικῆς προελεύσεως<sup>15</sup>– ποῦ κατὰ τὸν Γρηγόριον ὀφείλεται στὴ λεπτὴ φύσι ποῦ διακρίνει τὸ νοερὸν,<sup>16</sup> ἢ σχετίζεται μὲ τὴ φύσι τοῦ πυρὸς καὶ ἔτσι ἡ εὐκίνησια τοῦ συναρτᾶται μὲ τὴν ταχύτητα τῆς θερμότητος καὶ ἐντοπίζεται κατὰ τὴ στωικὴ θεωρία στὸ ἡγεμονικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ τὴν καρδιά.<sup>17</sup> Οἱ ψυχικὲς δυνάμεις εἶναι δεδομέναι ἀπὸ τὸ θεὸ καὶ ἀποσκοποῦν στὴν ἀέναντι κίνησι τοῦ ἀνθρώπου, ποῦ νὰ μὴν ὑπάρχει στὸν ἀνθρώπο ποτε στάσι καὶ ἡρεμία, ὅταν σχετίζεται τόσο μὲ τὸ θεὸ ὅσο καὶ μὲ τὸν κόσμον. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἐπὶ πλέον τὸ γεγονός ὅτι ἡ δυναμικὴ τῆς ψυχῆς, πάλιν κατ' ἐπίδρασιν

10. Κ. Ἀπολιν., ΒΕΠ 68, 255. Λόγος κατηχ., ΒΕΠ 68, 408: συσχετίζεται ἡ τρεπτότητα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν προαίρεσίν του.

11. Περὶ ψυχ. καὶ ἀναστ., ΒΕΠ 68, 325· πρβλ. Πλάτ., Φαῖδρος 245c-e.

12. Κ. Ἀπολιν., 219, 235 καὶ Λόγος κατηχ., ΒΕΠ 68, 419-420.

13. Ἐπ' αὐτοῦ βλ. G. Skaltsas, ὅπ. ἀν.

14. Λόγος κατηχ., ΒΕΠ 68, 387.

15. Πλάτ., Φαῖδρος 245c-e.

16. Περὶ τῶν νηπ., ΒΕΠ 68, 307.

17. Περὶ κατασκ. ἀνθρ., 12, P.G. 44, 157A.

τῆς Στοᾶς, ἀποδίδεται μὲ τὸν ὄρο τόνος,<sup>18</sup> ὑπογραμμίζοντας τὴν ταύτιση τῆς ψυχῆς μὲ μιάν ἀτελεύτητη ἔντασι.

Ἄς διευκρινίσουμε πάντως ὅτι τὰ δάνεια αὐτὰ τοῦ Γρηγορίου ἀπὸ τὴ στωικὴ ἢ πλατωνικὴ φιλοσοφία, ἐντασσόμενα στὴ θεολογία του, ἔχουν ἀλλάξει περιεχόμενο καὶ προσανατολισμό, δεδομένου ὅτι ἡ δυναμικὴ τους σχετίζεται ἐν προκειμένῳ μὲ τὴ δημιουργία ἐκ τοῦ μὴ ὄντος καὶ μὲ τὴν ἐκρηκτικὴ δυναμικὴ τῆς τρεπτότητας ποῦ ἐκλύεται ἀπὸ αὐτήν.

Τὸ σημαντικότερον ὁμῶς χαρακτηριστικὸ αὐτῆς τῆς δυναμικῆς ποῦ διακρίνει τὴν ψυχὴ εἶναι ἡ προαίρεσι, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν ἔλλογη ὀρμὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὸ πράττειν.<sup>19</sup> Ὁ νοῦς ὡς ἐπίνοια ἢ ὡς ὀρμητικὴ καὶ προαιρετικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς, κατὰ τὸν Γρηγόριον, εἶναι πηγὴ ὄλων τῶν μεγάλων ἐπιτευγμάτων τοῦ πολιτισμοῦ, τῶν πρακτικῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν.<sup>20</sup> Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ πηγὴ τοῦ πράττειν, ἄλλοτε μάλιστα τὸ ἴδιο τὸ πράττειν ὡς αἰε πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπαύξεσι τοῦ βίου, προηγείται τρόπον τινὰ τῆς ψυχῆς, καθὼς αὐτὸ εἶναι ἡ ὁδὸς τῆς πρὸς τελείωσιν.<sup>21</sup> Στὴν προαίρεσι ἀνακεφαλαίωνεται ὅλη ἡ δυναμικὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ σ' αὐτὴν συμπυκνώνεται ἡ ἴδια ἡ φύσι του· ὁ θεὸς δὲν διαμορφώνει τὸν ἀνθρώπο μόνον ἐπὶ τῇ βάσει ποιότητων, ὅπως πράττει δημιουργώντας τὰ ἄλλα αἰσθητὰ ὄντα, ἀλλὰ στὸ βαθμὸ ποῦ ὁ ἀνθρώπος μετέχει διὰ τοῦ νοῦ του καὶ στὰ νοητὰ τὸ καθοριστικὸ στοιχεῖο τοῦ ὑποκειμένου του, δηλαδὴ τῆς σταθερῆς καὶ παραμένουσας ἢ ὑπομένουσας δομῆς του, ποῦ δὲν ἀλλοιώνεται παρὰ τις ὅποιες μεταβολές, εἶναι οἱ προαιρετικὲς του ὀρμές.<sup>22</sup> Ἡ φύσι τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ ἡ δυναμικὴ τῆς προαιρέσεως του. Ὁ θεὸς δημιουργεῖ τὸν κόσμον μὲ τὴν ὀρμὴ τοῦ θελήματός του, χρησιμοποιώντας παράλληλα τὴ σοφία του ἀλλὰ καὶ τὴν τεχνικὴ του δύναμι, κατὰ παρόμοιον τρόπο ποῦ καὶ ὁ ἀνθρώπος δημιουργεῖ καὶ συγκροτεῖ τὸ βίον του μὲ τὴν ὀρμὴ τῆς προαιρέσεως του, παράγοντας τις τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι πρὸς διευκόλυνσι τοῦ βίου

18. π. γ. Περὶ Παρθ., ΒΕΠ 69, 33.

19. Κ.Ε. 1, ΒΕΠ 67, 187 καὶ Περὶ τελειότη., ΒΕΠ 69, 93.

20. Κ.Ε. 2, ΒΕΠ 67, 179 καὶ 177-178· Περὶ παρθεν., ΒΕΠ 69, 32.

21. Εἰς τὸν β. Μωυσ. II, 139.

22. Κ.Ε., ΒΕΠ 67, 214.

του.<sup>23</sup> Η κοινή όρολογία που ό Νύσσης χρησιμοποιεί για τό πράττειν του θεού και αυτό του ανθρώπου μάς όδηγει στό συμπέρασμα ότι αυτή ακριβώς ή δική του ελεύθερη όρμη προς τό δημιουργείν μεταδόθηκε<sup>24</sup> αυτούσια και στόν άνθρωπο, με σκοπό να όργανώσει κατά τόν τρόπο του δημιουργού τη δική του πραγματικότητα.

Γίνεται σαφές εκ των άνωτέρω ότι ή ίδια δυναμική που χαρακτηρίζει τη θεία φύση στη σχέση της με τό κτιστό αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου κατ' εικόνα επίσης,<sup>25</sup> μέσω δέ αυτής της δυναμικής ό άνθρωπος δημιουργεί μια σχέση έφρασης ή όρμης προς τό θεό.<sup>26</sup> Η άποψη αυτή ενισχύεται ακόμη περισσότερο αν λάβουμε υπ' όψιν μας ότι ή ίδια ή έννοια της ζωής που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τόν ζώντα Λόγο σχετίζεται από τόν Γρηγόριο με τήν προαίρεση, υποστηρίζοντας ότι ό,τι ζών είναι αδύνατο να είναι άπροαίρετο, κι επομένως, όπως θα δούμε και πιο κάτω, ή ζωή σε τελευταία ανάλυση δεν είναι παρά πράξη. Τό πράττειν, τό ενεργείν και τό ποιείν είναι αναπόσπαστα χαρακτηριστικά του ζώντος Λόγου, ό όποιος έμφανίζεται κυρίως ως προεκτική, ποιητική και ενεργός δύναμη.<sup>27</sup> Η σημασία όμως της προαιρέσεως και κυρίως της όρμητικής δυναμικής που τη διακρίνει δεν άπαντάται μόνον στό επίπεδο της οικονομικής Τριάδος, αλλά κατά τόν Γρηγόριο άφορα και στην άίδιο Τριάδα.<sup>28</sup> ό θεός δηλαδή σε πλήρη αντίθεση με σύνολη τήν κλασική άρχαιοελληνική σκέψη δεν είναι άκίνη-

τος, στάσιμος ή άενάως ήρεμών και ήσυχάζων, αλλά μια σταθερή κι άμετάπτωτη δυναμική. Έτσι, ενώ είναι άπλή και άσύνθετη φύση, βλέπει διά της δυναμικής της προαιρέσεως της πάντοτε προς τήν αυτή κατεύθυνση, χωρίς να μεταβάλλεται από τήν «έσωτερική» της δυναμική, όντας άπολύτως εκείνο τό όποιο ελεύθερα θέλει να είναι. Έπειδή ό ίδιος ό θεός είναι ή πληρότητα της αγάπης και του αγαθού, γι' αυτό και ή προαίρεσή του δεν άποπίπτει ποτέ από τό αγαδό. Όταν, επομένως, συναντάμε τά γνωστά επίθετα της κλασικής μεταφυσικής που άποδίδονται και στό χριστιανικό θεό, όπως άκίνητος, άμετάβλητος, άμετάθετος, άει ών και ώσαύτως ών, άτρεπτος, άναλλοίωτος, άκλινής, πάγιος κ.λπ. δεν θα πρέπει να τά θεωρούμε στερητικά κινήσεως, αλλά ένδεικτικά της πληρότητας και σταθερότητας με τις όποιες διεξάγεται ή θεία ζωή.<sup>29</sup> Ο θεός μας όχι μόνον δεν είναι άκίνητος,<sup>30</sup> αλλά, αντίθετα, ως αγάπη είναι ή πληρότητα και ή τελειότητα της (άμετάπτωτης) κίνησης.<sup>31</sup> Η θέση αυτή ενισχύεται ακόμη πιο πολύ από ρητές αναφορές του Γρηγορίου που θέλουν τό θεό είτε τήν άληθινή ή παντελή άρετή ή άκίνητο έν τώ αγαθώ. Συνεπώς, ή μόνη διαφορά που έντοπίζεται στη δυναμική του θεού και σ' αυτήν του ανθρώπου έγκειται στόν τρόπο με τόν όποιο λειτουργεί ή κάθε μία: στόν μέν θεό, ή δυναμική του είναι άμετάπτωτη στό αγαδό, ενώ στόν άνθρωπο είναι άβέβαιη, άπρόβλεπτη και μεταπτώσιμη.

Συνάγεται, επομένως, ότι λόγω της έγγενους τρεπτής και άλλωστής όρμης και κίνησής του ό άνθρωπος είναι αδύνατο να παραμείνει άκίνητος, αλλά ή προαίρεσή του, ως ή αιχμή του δόρατος της δυναμικής του που καθορίζει τόν εκάστοτε προσανατολισμό του, θα τόν ώδήσει όποσδήποτε προς κάποια κατεύθυνση.<sup>33</sup> Είναι τέτοια ή σημασία της κίνησης και της τρεπτότητας του ανθρώπου, που κατά τόν Γρηγόριο, ό άνθρωπος δεν μπορεί να συγκροτηθεί παρά μόνον διά της άλλωώσεως και της τροπής, σε αντίθεση με τό θεό, ό όποιος δεν έχει ανάγκη τήν τροπή και τήν

23. Κ.Ε., ΒΕΠ 67, 179· Είς τό ΑΑ, ΒΕΠ 66, 225· Περὶ ψυχ. και άναστ. ΒΕΠ 68, 362 και 360· Είς τήν προαιρεσ., ΒΕΠ 66, 364.

24. Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκ. του άνθρ. 9, Ρ.Γ. 44, 149Β: επειδή τοίνυν θεοειδή τινα χάριν τώ πλάσματι ήμῶν ό ποιήσας δεδώρηται, τῶν ιδίων αγαθῶν ένθεις τῇ εικόνι τās όμοιότητας, διά τουτο τά μὲν λοιπά τῶν αγαθῶν έδωκεν εκ φιλοτιμίας τῇ ανθρωπίνῃ φύσει, νου δέ και φρονήσεως ουκ έστι κυρίως ειπεῖν ότι δεδωκεν άλλ' ότι μετέδωκε, τόν ίδιον αυτού της φύσεως κόσμον επιβαλόν τῇ εικόνι, Είς τούς Μακαρ. 6, ΒΕΠ 66, 410.

25. Περὶ ψυχ. και άναστ., ΒΕΠ 68, 375.

26. Κ. Απολ. 258· Είς τόν Εκκλ. VII, 407· Περὶ του κατά θεόν σκοπού, ΒΕΠ 70, 65· Είς τό ΑΑ 8, ΒΕΠ 66, 222.

27. Λόγ. Κατηχ. 1-5, ΒΕΠ 68, 381-385. Βλ. και Γ. Γρατσία, Η Προς Έβραίους Έπιστολή, Θεσσαλονίκη, 1999, 457-459.

28. Βλ. και Ν. Ματσούκα, Έπιστήμη, φιλοσοφία και θεολογία, στην Έξαήμερο του Μ. Βασιλείου, Θεσ/νίκη, 1990, 183.

29. Κ.Ε. ΒΕΠ 67, 287· Είς τό ΑΑ, ΒΕΠ 66, 123 και 181· Είς τόν Στέφ. Α', ΒΕΠ 69, 283.

30. Λόγ. Κατηχ., ΒΕΠ 68, 390.

31. Περὶ ψυχ. και άναστ., ΒΕΠ 68, 351.

32. Είς έπιγρ. Ψαλμ., ΒΕΠ 66, 24.

33. Λόγ. Κατηχ., ΒΕΠ 68, 409.

αλλοίωση για να είναι αυτό που είναι. Είναι όμως πιθανόν ο άνθρωπος διαρκώς αλλοιούμενος να μη δυνηθεί να παραμείνει στο είναι, κι αυτό διότι η αλλοίωση δεν είναι παρά μια διαρκής κίνηση, μια μετάβαση από μια κατάσταση σε άλλη, που ενδέχεται πάντως να εκβάλλει στο ίδιο το μηδέν. Δύο είναι τα είδη αυτής της κίνησης: ο άνθρωπος δια της προαιρέσεώς του μπορεί να στραφεί προς το αγαθόν που αποτελεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό του θεού, και η κίνησή του να μετατραπεί σε μίαν ατελεύτητη πρόοδο δίχως στάση και πέρας, ή να παραγάγει το κακό του οποίου η υπόστασις υπάρχει ακριβώς εν τῷ μη ύφεστάναι.<sup>34</sup>

Ἡ τρεπτότητα τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως γίνεται κατανοητό, ἀναδεικνύει τὸν ἄνθρωπο ἀπολύτως ἀκαθόριστο κι ἀπρόβλεπτο πραγματικότητα, καθὼς τὰ πάντα σ' αὐτὸν ἐμφανίζονται ρευστὰ καὶ μεταβλητὰ· ἐπὶ πλέον αὐτὸ πού ὀξύνει ἀκόμη περισσότερο τὴν ἀβεβαιότητά του εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ἡ τρεπτότητά του ἐπικαθορίζεται ἀπὸ τὴν ἐλευθερία, παράγοντα πού συνιστᾶ δομικὸ στοιχεῖο τοῦ κατ' εἰκόνα, καὶ τὸ ὁποῖον ὁ ἴδιος ὁ θεὸς ἐνέβαλε στὴν ἀνθρώπινη δυναμική.<sup>35</sup>

Παραθέτουμε δύο στοιχεῖα ἀκόμη προκειμένου νὰ τονισθεῖ ἡ ἀπόλυτη ἐλευθερία μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος κλήθηκε ἀπὸ τὸ θεὸ νὰ διαχειρισθεῖ τὴν τρεπτότητά του:

1) Ὁ θεὸς ἀπὸ ὑπερβολικὴ τιμὴ πρὸς τὸν ἄνθρωπο τοῦ ἄφησε ἓνα χῶρο κίνησης καὶ δράσης, στὸν ὁποῖον ὁ μόνος κύριος θὰ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος· ὁ χῶρος αὐτὸς εἶναι φυσικὰ ἢ προαίρεση, ὅπου μὲ ἔδρα τὸ νοῦ παράγεται ἡ αὐτεξουσιότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἢ δυνατότητα τῆς αὐτοτελοῦς αὐτονομίας του.<sup>36</sup> Μοιάζει σὰν νὰ ἀποσύρεται ὁ θεὸς προκειμένου νὰ ἀναδυθεῖ ὁ ἄνθρωπος, καθὼς ὁ ἴδιος ὁ θεὸς ἐμφανίζεται ὡς πηγὴ τῆς ἀνθρώπινης αὐτονομίας.<sup>37</sup>

34. Λόγ. Κατχ., ΒΕΠ 68, 408· βλ. ἐπίσης Ν. Μαρσούνα, *Δογματικὴ Β*, 174 ἐπ.

35. *Περὶ κατασκ. ἀνθρ.*, Ρ.Γ. 44, 184Β.

36. Σημειώνουμε παρενθετικὰ ὅτι οἱ ρίζες τῆς σύγχρονης αὐτονομίας ἐντοπίζονται στὴ χριστιανικὴ πατερικὴ θεολογία. Ἄν μάλιστα δεχθούμε ὅτι ἡ αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου ἀναπτύσσεται στὸ πλαίσιο τῆς συνεργίας θεοῦ/ἀνθρώπου, συνάγεται ὅτι δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ καταφύγουμε στὴ συνήθη ἀποψη ὅτι ἡ σύγχρονη κοινωνία τῆς αὐτονομίας ἀποτελεῖ τὴν ἐκκοσμηκευμένη μορφὴ τῆς χριστιανικῆς θεολογίας.

37. Λόγ. Κατχ. 30, ΒΕΠ 68, 419: ὁ γὰρ τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων δι' ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφῆκε τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι,

2) Κατὰ τὸν Γρηγόριο, ἡ προαίρεση τοῦ ἀνθρώπου καθορίζει, ὑπὸ μίαν ἔννοιαν, τὴ φύση του· τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μὴ δεδομένη ὄντοτητα, μὴ κλειστὴ, ὀλοκληρωμένη καὶ τέλεια πραγματικότητα· ἀντίθετα πρόκειται περὶ μίᾶς ἀνοικτῆς ἐλευθερῆς δυναμικῆς, πού ὡς βέλος ξεχύνεται πρὸς τὸ μέλλον. Μ' ἄλλα λόγια ὁ θεὸς δὲν θέλησε τὸν ἄνθρωπο ἐξ ὑπαρχῆς ἐφ' ἅπαξ τέλει, ἀλλὰ ἀτελὴ καὶ διαρκῶς δημιουργούμενο· ὁ θεὸς ὄντως δημιουργήσε τὴν ἀνθρώπινη φύση, ἀλλὰ πρόβλεψε ὥστε νὰ μὴν εἶναι αὐτὴ τὸ καθοριστικὸ στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ ἡ ἐλευθερία τῆς διανοίας του ὡς πράττειν. Ὁ ἄνθρωπος ἐκ θεοῦ ἔλαβε τὴν ἐξουσία ὁ ἴδιος νὰ οἰκοδομήσει τὴ φύση του, στηριζόμενος μόνον στὶς προϋποθέσεις πού τοῦ ἐνέβαλε ὁ θεός.<sup>38</sup> Ἔτσι γίνεται κατανοητὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος γίνεται αὐτὸ πού ἐκάστοτε καθορίζει ἡ προαίρεσή του, διὰ τοῦ πράττειν φυσικά.<sup>39</sup>

Ἐάν, λοιπόν, ὁ ἄνθρωπος ἐπιθυμοῦσε νὰ χρησιμοποιήσει τὴν τρεπτότητα καὶ τὴν ἐλευθερία του θετικά, δηλαδὴ σύμφωνα μὲ τὸ θεῖο θέλημα, τότε θὰ ὀδηγεῖτο σὲ μίᾶ πορεία διαρκοῦς ἀνακτίσεως καὶ ἀναδημιουργίας. Γιὰ νὰ γίνουμε σαφέστεροι, ὁ ἄνθρωπος συνεργώντας ἢ συμπράττοντας μὲ τὸ θεό, θὰ ἐπιδίδονταν σὲ μίᾶ διαδικασίᾳ ὀλοκλήρωσης τῆς φύσης του καὶ τοῦ κόσμου πού θὰ ταυτίζονταν μὲ μίᾶ διαρκὴ καὶ ἀνακαινιστικὴ δημιουργία. Προϋπόθεση ὅμως αὐτῆς τῆς συνεχοῦς δημιουργίας εἶναι ἡ μετουσία στὴν ἴδια τὴ ζωὴ τοῦ θεοῦ· μὲ ἄλλους λόγους, τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ δημιουργία τοῦ θεοῦ δὲν εἶναι ἓνα ἐφ' ἅπαξ συντελεσμένο γεγονός, ἀλλὰ μίᾶ ἀτελεύτητη διαδικασίᾳ, πού συνεπῶς ὄχι μόνον ἐξασφαλίζει τὴν ἐμφάνιση ἢ συντήρηση τῶν ὄντων, ἀλλὰ κυρίως τὴν ἀκόρεστη ἐπαύξηση καὶ προοδευτικὴ αλλοίωσή τους ἐν τῷ ἀγαθῷ. Ὁ ἄνθρωπος δηλαδὴ δὲν κτίζεται ἅπαξ διὰ παντός ἀπὸ τὸ δημιουργό του, ἀλλὰ στὸ βαθμὸ πού αὐξάνεται καὶ προέρχεται προοδευτικά ἐν τῷ ἀγαθῷ κτίζεται συνεχῶς. Ἡ μετουσία

οὐ μόνος ἑκαστός ἐστὶ κύριος, τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρεῖμα καὶ αὐτεξουσίον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον. Ἀπὸ μίαν ἄλλη ὀπτικὴ γωνία, εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἡ θεώρηση τοῦ ὄλου θέματος ἀπὸ τὸν Χάινς Γιώνας. *Ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ μετὰ τὸ Ἄουστβιτς*, Ἀθήνα, 2000, ἰδίως σ. 47 κ.έ.

38. Κ.Ε. ΒΕΠ 67, 298.

39. *Εἰς τὸ Ἄσμ. Ἄσμ.*, ΒΕΠ, 66, 154.



στη θεία ζωή προεκτείνει το αρχήθεν δημιουργικό έργο του θεού.<sup>40</sup> Στη διαδικασία αυτή δεν υπάρχει, όπως γίνεται κατανοητό, στάση ή πέρας, δεδομένου ότι η εκάστοτε επιτυγχανόμενη δημιουργία συνιστά το βάθρο ή τροφοδοτεί την «άνοδο» προς μίαν όλο και υψηλότερη ανάβαση.<sup>41</sup> Περιττό να αναφέρουμε ότι προς την κατεύθυνση αυτή φαίνεται να συνεργάζεται μετά του ανθρώπου και ο Πατήρ και ο Υιός.<sup>42</sup>

Το μεγάλο πρόβλημα, αυτό που ονομάζεται πτώση, συνίσταται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος χρησιμοποίησε –ελεύθερα πάντως– όλη αυτή την έκρηκτική δυναμική όχι για να σταθεροποιηθεί στο αγαθό, αλλά για να παραγάγει, δηλαδή επινοήσει, και να έμβραδύνει στο κακό. Προτού να ταυτίσουμε την αύξηση και πρόοδο εν τῷ αγαθῷ με το είναι, είναι χρήσιμο, για την εξέταση του θέματος μας, άφου άνοιξουμε μια παρένθεση –δεδομένου ότι και το κακό συνιστά παρένθεση<sup>43</sup>– να ασχοληθούμε με το κυρίως κοινωνικό κακό, ως μη όν, προκειμένου να κατανοήσουμε πώς συγκροτήθηκε ή νέα όντολογία επί τη βάσει του κοινωνικού προβλήματος.

Είδαμε άνωτέρω ότι η τρεπτότητα του ανθρώπου δεν αναφέρεται μόνον στο σώμα του, όποτε και εμφανίζεται ο βιολογικός θάνατος, αλλά και στην ψυχή του, στην όποια μάλιστα εκβάλλει ή τρεπτότητα αυτή ως δυναμική κίνηση πηγάζουσα από την εκ του μη όντος δημιουργία. Αναλόγως δέ προς την κίνηση της ψυχής παράγεται είτε ο ψυχικός θάνατος, ταυτιζόμενος με την αλλοτριώση εκ του θεού και την πολυειδία του κακού, είτε ή αύξηση και πρόόδός της, ως όντολογική πορεία άτελετύτης άκμης.<sup>44</sup> Περιττό να αναφέρουμε ότι τα περι ψυχικού θανάτου δεν έχουν καμιά σχέση με το θνητοψυχισμό, αλλά συνδέονται με την προ-

βληματική λειτουργία της ψυχής, όταν παράγει το κακό. Η τραγικότητα του ανθρώπου δεν αναδεικνύεται μόνον με το βιολογικό θάνατο, αλλά επίσης και με το κοινωνικό κακό, διότι άμφότερα τόν βυθίζουν στο μη όν: όπως ο βιολογικός θάνατος προκαλεί τόν εκμηδενισμό της ύπαρξης κι άρα το μη όν, έτσι και το κακό, όπως θά δούμε σε λίγο, ως το σύνολο της κοινωνικής άδικίας και διάσχισης, ταυτίζεται επίσης με το μη όν.

## ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ

Όπως είδαμε, ή ελευθερία του ανθρώπου καθορίζει την τρεπτότητα της ψυχής, εν προκειμένῳ του νοῦ και της βούλησής του. Είναι γνωστό ότι ή χρήση της ελευθερίας του νοῦ όδήγησε στην παραγωγή του κακού, κι άρα το κακό συλλαμβάνεται, κυφορείται και υλοποιείται στο νοῦ και διά του νοῦ. Υπάρχει μια όργανική σχέση ανάμεσα στο νοῦ ή την καρδιά, δηλαδή την ψυχή και στο πράττειν τῶν ανθρώπων, καθώς με την εμφάνιση του κακού στο νοῦ και στά νοήματα διαπλέκεται άμέσως το έργο με τά χέρια.<sup>45</sup> Πρέπει πάντως να αντιδιαστέλλεται από τά άμαρτήματα ή τά πλημμελήματα,<sup>46</sup> αντίθετα δέ να συσχετίζεται με το γενικότερο προσανατολισμό της ύπαρξης και την όργάνωση της ζωής εν κοινωνία. Συνάγεται, έπομένως, ότι το κακό, κατά τόν Νύσσης, είναι πρόβλημα όντολογικής φύσεως κι όχι θέμα ήθικιστικής τάξεως ή κατηγορικής προσταγής: το κακό δεν συναρτάται με την παραβίαση νόμων ή κανόνων, αλλά άφορμάται από το «βάθος» της ανθρώπινης ύπαρξης.

Το γεγονός ότι το κακό είναι ένα όντολογικό πρόβλημα θά μπορούσε να διευκρινισθεί από τις έξης παρατηρήσεις. Κατ' αρχάς το κακό περιγράφεται με όντολογικούς όρους, καθώς εμφανίζεται να είναι ή ίδια ή άρνηση του είναι. Αν ο θεός ταυτίζεται με το κυρίως είναι και το κατ' έξοχήν αγαθόν, το κακό άποτελεί το

40. Είς τό Άσμα Άσμάτων, 6, 174· και τή μετουσία του υπερέχοντος διά παντός εν τῷ αγαθῷ συντηρεῖται και τρόπον τινά πάντοτε κτίζεται διά της εν τοῖς αγαθοῖς έπανέξσεως προς τό μείζον αλλοιουμένη. Παρόμοια άποψη και στόν Μ. Βασίλειο, Γ. Μαρτζέλου, *Ονσία και ενέργεια του θεού κατά τόν Μ. Βασίλειο*, Θεσ/νίκη, 1992, 116· πρβλ. σ. 94· βλ. επίσης Δ. Καϊμάκη, *Ψαλώ τῷ Θεῷ μου*, Θεσ/νίκη, 1996, 94.

41. Κ.Ε. II, 212.

42. Κατά Άρ. και Σαβ., 76, Müller (ΒΕΠ 70, 101).

43. Ν. Ματσούκα, *Δογματική Β'*, 210.

44. Κ.Ε. I, ΒΕΠ 67, 138.

45. Είς τās έπιγρ. Ψαλι. 15, ΒΕΠ 66, 94· Περι τελειότητος, ΒΕΠ 69, 93· Είς τό ΑΑ 12, 267· Λόγος κατηχ., ΒΕΠ 68, 387: εμφύεται πως τό κακόν ενδοθεν τῆ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, όταν τις από του καλού γένηται της ψυχής αναχώρησις.

46. Βλ. Μ. Άθανασίου, *Περι ένανθρ.* 7.

μη είναι. Χρησιμοποιώντας τη σχετική όρολογία του Πλωτίνου,<sup>47</sup> ο Νύσσης θα τονίσει ότι το κακό δεν είναι παρά ή στέρηση του αγαθού, ως στέρηση του είναι.<sup>48</sup> Έπειδή όμως το κακό δεν προέρχεται εκ του θεού, πού είναι ο όντως ὄν, γι' αυτό το ίδιο δεν είναι ὄν. Ότιδήποτε εκπέσει του ὄντος παύει να υπάρχει στο είναι, δεδομένου δὲ ότι το να υπάρχει κανείς ἐν κακία έχει ως αποτέλεσμα να μὴν υπάρχει κυρίως, ἂν και ὑπὸ μίαν ἔννοιαν ὑφίσταται.<sup>49</sup> Τοῦτο σημαίνει ότι ἂν θεωρήσουμε καθ' ἑαυτὴν τὴν κακία, δηλαδή ως ἀνύπαρκτη, ξεχωριστή και ἀυτοτελή ὄντοτητα, τότε είναι ἀνύπαρκτη ἂν ὅμως τὴν προσεγγίσουμε ως ἀπουσία του αγαθού, δηλαδή ως ἐπιγενόμενο παρακολούθημα μιᾶς οὐσίας, τότε κατὰ κάποιον τρόπο ὑφίσταται. Ἐν προκειμένῳ, αὐτὸ πού ο Γρηγόριος θέλει να ἀποφύγει, σὲ ἀντίθεση με τὰ διάφορα γνωστικά κινήματα και ἰδίως τὸ Μανιχαϊσμό, είναι να ἀναγνωρίσει τὸ κακό ως οὐσία και ἀρχέγονο ἀρχὴ συγκροτήσεως του κόσμου μας. Μὲ ἄλλες λέξεις, τὸ κακό είναι συμβεβηκὸς προσκολλημένο και ἐξαρτώμενο ἀπὸ τὴν οὐσία του ἀνθρώπου, προὶόν μιᾶς συγκεκριμένης κινήσεως τῆς ἀνθρώπινης νόησης, λειτουργούσης ως προαιρέσεως· ἐξ αὐτοῦ προκύπτει ότι –κυρίως εἰπεῖν– δὲν ὑφίσταται, ἀλλὰ παρῦφίσταται.<sup>50</sup> Ἡ ἐπιμονὴ αὐτῆ του Γρηγορίου να τονίζει ότι τὸ κακό δὲν ὑπάρχει καθ' ὑπόστασιν<sup>51</sup> ἢ καθ' ἑαυτὸ δὲν πρέπει να ἐξηγηθεῖ οὔτε ὡς ἔλλειψη ρεαλισμοῦ, οὔτε ὡς ἐσκεμμένη προσπάθεια συγκαλύψεως τῆς προφανοῦς και ἀδιαμφισβήτητης αὐτῆς πραγματικότητας· εἶναι ἐναργὲς ότι τὸ κακό δέσποζε και εἰσέτι δεσπόζει στις κοινωνίες πού ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι τῆς πτώσεως ὀργανώνουμε. Αὐτὸ πού ἀρνεῖται ο Γρηγόριος με τὴ στάση του είναι να δεχθεῖ εἴτε τὴν αἰωνιότητά του εἴτε τὴν ἐπ' ἀπειρον διαιώνισή του, πρᾶγμα πού θὰ συνέβαινε ἂν τὸ θεωρούσαμε ὄν, δηλαδή αὐτάρκη, μόνιμη, ἑδραία, αἰώνια και ἀμετάθετη πραγματικότητα.

Τὸ ότι τὸ κακό δὲν ὑφίσταται καθ' ὑπόστασιν σημαίνει ότι εἶναι φύση ἄστατη και παροδική, πού οὔτε συνυπέστη ἀρχήθεν με

47. Ἐν. I. 8, 6.

48. Λόγος Κατηχ., ΒΕΠ 68, 392.

49. Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ., ΒΕΠ 68, 34.

50. Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ. V, 356.

51. Λόγος κατηχ., ΒΕΠ 68, 392.

τὴν καταβολὴ και δημιουργία τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸ δημιουργό, οὔτε θὰ διαμείνει στὸ διηνεκὲς μαζί με τὰ ὄντα· μόνον ὅ,τι προέρχεται ἐκ του ὄντος μπορεί να διαμείνει στὸ ὄν. Σὲ ἀντίθετη περίπτωση, τὸ «ὄν» αὐτὸ προσομοιάζεται με τὸν ἐπιδομάτιο χόρτο, πού ὡς ἄρριζος, εἶναι και ἀνυπόστατος. Τὸ αὐτὸ ἰσχύει γιὰ τὸ κακό τὸ ὁποῖον, μολοντί ὑπὸ μίαν ἔννοιαν ὑπάρχον, ἐν τούτοις διαρκῶς παρέρχεται, με προοπτικὴ στὸ τέλος τῆς Ἰστορίας να ἔχει παντελῶς ἀφανισθεῖ, μὴ ἀφήνοντας ἴχνος τῆς ἀσύστατης ὑπαρξῆς του.<sup>52</sup> Συμπερασματικά, θὰ μπορούσε κανείς να χρησιμοποιήσει τὴν περίτεχνη διατύπωση του Γρηγορίου ότι τὸ κακό εἶναι ἓνα παράδοξο, δεδομένου ότι ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι έχει.<sup>53</sup> μολοντί στερημένο ἀπὸ πλῆρες ὄντολογικὸ περιεχόμενο, ὥστόσο κυριαρχεῖ και ταλανίζει τὸ εἶναι, ὑπὸ μίαν ἔννοιαν δὲ αὐτὸ προκαλεῖ τὴν ἀγροπορία του εἶναι.

Ἡ ἀνωτέρω ἀνάπτυξη σαφῶς ὑποδηλώνει ότι παρὰ τὴν πανταχοῦ παρουσία του κακοῦ, τὸ τελευταῖο δὲν μπορεί να ἀποτελεῖ τὴν τελευταία λέξη τῆς Ἰστορίας. Ὁ Γρηγόριος ἀρνεῖται να ἀποδεχθεῖ ότι ὁ κόσμος μένει ἢ θὰ παραμείνει ἀμετάβλητος, βυθισμένος ὀριστικῶς και ἀμετακλήτως μέσα στη στατικότητα του κακοῦ. Τοῦτο πάντως δὲν συνιστᾷ μίαν ἀθεμελίωτη, ἀνέριστη ἢ τὸ χειρότερο ἐνδοουσιαστικὴ πεποίθηση· ἀπεναντίας ἐδράζεται στὴν ἀντικειμενικὴ παρατήρηση τῆς ἱστορικῆς δράσεως τῆς Ἐκκλησίας, κυρίως ὅπως αὐτὴ συγκεκριμενοποιεῖται στὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων τῆς. Πράγματι, κατὰ τὸν Γρηγόριο, ἐμπειρικῶς μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι τὸ κακό δὲν συνιστᾷ τὴ μόνη διάσταση τῆς πραγματικότητας και ότι ἐπὶ πλέον δὲν ἀναμένεται ἢ ἐξάλειψή του μόνον στὸ τέλος τῆς Ἰστορίας, ἀλλὰ ότι ἤδη στὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων έχει ἐκκινήσει ἢ διαδικασίᾳ αὐτῆ. Φυσικῶς ὁ Γρηγόριος παρατηρεῖ ότι συγκριτικῶς αὐτοὶ πού πραγματώνουν τὸν ἐσχατολογικὸ βίῳ «πρὸ» του τέλους εἶναι λίγοι, ἐν πάσῃ ὅμως περιπτώσει εἶναι ὑπαρκτοί, και κατὰ συνέπειαν ἀποδεικνύουν τὸ ἀβάσιμο τῆς μονοκρατορίας του κακοῦ.<sup>54</sup> Γίνεται σαφὲς ότι με τὴν παρέμβασή του αὐτὴ ὁ Γρηγόριος ἀποσκοπεῖ στὸ να ἀνατιμῆσει τὴν ἀξία του ἀγῶνα, τῆς πάλης, και γενικότερα του πράττειν, ὡς Ἰστορίας, τρόπους

52. Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ., ΒΕΠ 66, 90.

53. Περί ψυχ. και ἀναστ., ΒΕΠ 68, 350.

54. Εἰς τοὺς κοιμηθέντας, ΒΕΠ 69, 140.

δηλαδή όχι μόνον καταπολεμήσεως τοῦ κακοῦ, ἀλλά –πρᾶγμα ποῦ εἶναι ἰσοδύναμο– αὐξήσεως καὶ προόδου ἐν τῷ ἀγαθῷ ποῦ ταυτίζεται μὲ τὸ θεό.

Ἦν αὐτὴν τὴν ἔννοια, αὐτὸ γίνεται εὐκολότερα κατανοητὸ γιατί μιὰ ἀπὸ τίς αἰτίες ποῦ προκάλεσαν τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου ἦταν ἀκριβῶς ἡ ἐπιθυμία του νὰ γνωρίσει ἐμπειρικά, ὡς ἄνθρωπος, τί ἐγινε ὑπὸ τὸν οὐρανό, ποῦ δὲν ὑπῆρχε ἐξ ἀρχῆς, δηλαδή πῶς εἰσῆλθε ἡ ματαιότητα στὸν κόσμον, πῶς ἐπικράτησε τὸ ἀνύπαρκτο καὶ σὲ τί συνίσταται ἡ ἰσχὺς καὶ ἡ δυνατότητα ἐπιβολῆς τοῦ κακοῦ. Ἦλθε, λοιπόν, ὁ Χριστὸς γὰρ νὰ ἀναζητήσει τὴν αἰτία τῆς σύγχυσης τῶν πραγμάτων ποῦ παρατηρεῖται μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, πῶς ὑποδουλώθηκε τὸ ἄν ὄν στὸ μὴ ὄν, πῶς καταδυναστεύει καὶ ἐπιβάλλεται τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τοῦ ὄντος,<sup>55</sup> μὲ ἄλλα λόγια –ἀπὸ ποῦ ἐρχεται ἡ δύναμη τοῦ μηδενός,<sup>56</sup> καὶ ἡ τάση τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑποτάσσεται στὴ νόσο τοῦ μηδενός. Κι αὐτά, διότι τὸ κακὸ εἶναι ἀνυπόστατον, δεδομένου ὅτι ἔλκει τὴν ὑπόστασή του ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, δὲν ὑφίσταται δηλαδή σὲ ἴδια καὶ ἀνυπόπαρκτη φύση.

Γίνεται σαφὲς ὅτι τὸ κακὸ δὲν συνιστᾷ μόνον μιὰν ἀπειλή γιὰ τὸ εἶναι, ἀλλὰ ἀποβλέπει στὴν ὀλοκληρωτικὴ του ἀκύρωση ἐν τοῖς πράγμασι· ἀντίθετα, ὅλη ἡ προσπάθεια καὶ ὁ ἀγώνας τοῦ χριστιανοῦ συνίσταται στὸ νὰ ἐξαλείψει τὸ κακὸ ἀπὸ τὸ ὄν, οὕτως ὥστε νὰ ἀφανισθεῖ παντελῶς τὸ μὴ ὄν. Τοῦτο θὰ συμβεῖ ἂν ἐστιᾶσουμε τὴν προαίρεσή μας, ἐκ τῆς ὁποίας ἀπορρέει τὸ κακὸ, στὸ θεό, διότι ὅποιοι εἶναι ἀπηλλαγμένοι τοῦ κακοῦ ἀνοίγονται πρὸς τὸ θεό, προκειμένου αὐτὸς νὰ γίνῃ τὰ πάντα τοῖς πᾶσι, δεδομένου ὅτι ἂν συμβεῖ αὐτό, ἡ κακία δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει στὰ ὄντα.<sup>57</sup> Ὅποιος ἐκβάλλει ἀπὸ τὴ διάνοιά του τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ διαφθεῖρει τὸ εἶναι βυθιζόμενος στὸ μὴ εἶναι.<sup>58</sup> Ὁ ἀγώνας νὰ ἀφανισθεῖ τὸ κακὸ ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη φύση ταυτίζεται, τέλος, μὲ τὴν ἐσχάτη κατάσταση τῶν πραγμάτων, συνιστᾷ δηλαδή θεμελιακὴ διάσταση τῆς Ἐσχατολογίας, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Γρηγόριος.<sup>59</sup>

55. *Εἰς τὸν Ἐκκλ.* II, 300-301.

56. Ν. Μπερντιάεφ, *Δοκίμο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς*, μτφρ. Χρ. Μαλεβί-  
τος, Ἀθήνα, 1995, 242: μὲ ἀναφορὰ στὸν Νύσσης.

57. *Περὶ ψυχ. καὶ ἀνάστ.*, ΒΕΠ 68, 353-354.

58. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Φαλμ.*, ΒΕΠ 66, 79.

59. *Εἰς τὸν Ἐκκλ.* I, 297-298.

Ἄν ἀλληλοσυσχετίσουμε τὰ στοιχεῖα ποῦ μόλις ἀναλύσαμε, θὰ ὀδηγηθοῦμε στὶς ἐξῆς συνεπαγωγές: τὸ κακὸ ταυτίζεται μὲ τὸ μὴ ὄν, τὰ δὲ Ἐσχάτα μὲ τὴν παντελὴ ἐκρίζωση τοῦ κακοῦ· ἐπι-  
ται ὅτι τὰ Ἐσχάτα, ἀντιτιθέμενα πρὸς τὸ κακὸ, ἀποσκοποῦν στὴν  
προαγωγή τοῦ εἶναι ὡς ἀγαθοῦ. Τὸ γεγονὸς ὅμως ὅτι ὁ ἀγώνας  
κατὰ τοῦ κακοῦ συνιστᾷ κύριο μέλημα τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας,  
ἤδη ἀπὸ τώρα, σημαίνει ὅτι τὰ Ἐσχάτα εἶναι μιὰ πορεία –κι ὄχι  
ἓνα τέρμα– πρὸς πλήρη ἀφανισμό τοῦ κακοῦ,<sup>60</sup> τὸ ὅποιο οἱ πι-  
στοὶ τοῦ Λόγου δὲν μποροῦν ἀπλῶς νὰ ἀναμένουν, ἀλλὰ διαρκῶς,  
ὅπως θὰ δοῦμε, νὰ πραγματοποιοῦν.

## Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΑΙΡΕΣΗ ΚΑΙ ΤΑ ΕΣΧΑΤΑ

Τὰ ἀνωτέρω θὰ διευκρινισθοῦν καλύτερα ἂν ἐπεξηγήσουμε τὸν ὄρο «ἀρετὴ», κατὰ τὸν Γρηγόριο. Ὁ ὄρος αὐτὸς δὲν σχετίζεται μὲ τὴν ἀρετολογία τοῦ ἡθικισμοῦ, ἀλλὰ ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν ἐσχατολογία καὶ τὴν ὄντολογία. Μὲ τὴν ὄντολογία σχετίζεται, διότι μόνον διὰ τῆς κατ' ἀρετὴν σπουδῆς ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἐπιτύχει κάτι πάγιον, ἐνυπόστατο καὶ μένον·<sup>61</sup> μὲ τὴν ἐσχατολογία, διότι ἡ ὅλη ἐπιμέλεια τῆς ἐναρέτου ζωῆς βλέπει πρὸς τὸν ἐφεξῆς αἰῶνα, δηλαδή τὴν ὀγδόη ἡμέρα·<sup>62</sup> ἀξίζει νὰ υπογραμμίσουμε ὅτι καὶ ὁ ἐσχατολογικὸς βίος μετὰ τὸ πέρας τοῦ σημερινοῦ σχήματος τοῦ κόσμου θὰ εἶναι ἡ ἀρετὴ.<sup>63</sup> Ἐπὶ πλέον ὁ ἴδιος ὁ θεὸς ταυτίζεται μὲ τὴν ἀρετὴ, βεβαίως στὸν ὑψηλότερο βαθμό, εἴτε ὡς παντελὴ εἴτε ὡς ἀληθινὴ ἀρετὴ,<sup>64</sup> ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ εἴτε νὰ ὁμοιάσει<sup>65</sup> εἴτε νὰ οἰκειωθεί<sup>66</sup> τὸ θεό· ὁ Γρηγόριος μάλιστα φθάνει στὸ σημεῖο νὰ ἐναλλάσσει δίχως δυ-

60. Βλ. Ν. Ματσούκα, *Ἐκκλησιολογία ἐξ ἐπόψεως τοῦ τριαδικοῦ δόγματος*, Θεσ/νίκη, 1972, 162.

61. *Εἰς τοὺς Μακαρ.*, ΒΕΠ 66, 396.

62. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Φαλμ.*, ΒΕΠ 66, 47.

63. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 4, ΒΕΠ 66, 397.

64. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 4, ΒΕΠ 66, 397· *Εἰς τὸ ΑΑ* 1, ΒΕΠ 66, 123· *Εἰς τὸ ΑΑ* 3, ΒΕΠ 66, 148· *Λόγος κατηχ.* 15, ΒΕΠ 68, 402· *Περὶ παρθεν.* 17, ΒΕΠ 69, 51· *Εἰς τὸν Ἐκκλ.* II, 407· ὅλα τὰ κείμενα αὐτὰ στηρίζονται στὸ Ἀββ. 3, 3.

65. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 342.

66. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 340.

σχολία θεοῦ καὶ ἀρετῆ, διότι τὰ δύο τρόπον τινὰ εἶναι ἓνα, ἡ κτήση δηλαδὴ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς θεότητος.<sup>67</sup> Ὅλ' αὐτὰ σημαίνουν ὅτι ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι μόνον τὸ περιεχόμενο τοῦ κατ' εἰκόνα ἢ τοῦ ὑψηλοῦ βίου, δηλαδὴ τοῦ βίου ὡς ἐνότητος, ποῦ θὰ ἀναλύσουμε κατωτέρω, ἀλλὰ διαθέτει καὶ κάτι ἐπὶ πλέον σὲ σχέση μ' αὐτά, περιλαμβάνει δηλαδὴ καὶ τὸν τρόπο συγκρότησης τῆς κατὰ Χριστὸν πολιτείας, δηλαδὴ τὸν τρόπο συγκροτήσεως αὐτῆς τῆς ἐνότητος. Ἡ ἀρετὴ εἶναι τελικὰ ὁ ὄντολογικὸς τρόπος συγκροτήσεως τοῦ κατὰ Χριστὸν κοινωνικοῦ πράττειν· τοῦτο ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸ ὅτι δὲν συνιστᾶ ἓνα ἀτομικιστικὸ φαινόμενο, ὅπως θεωρεῖται σήμερα, ἀλλὰ σαφέστατα ἓνα συλλογικὸ γεγονός ποῦ ἀναπτύσσεται ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας ὡς Σώματος Χριστοῦ.<sup>68</sup> Τὸ ὑπόλοιπο τῆς ἐργασίας μας θὰ ἀσχοληθεῖ ἀφ' ἑνὸς μὲν μὲ τὸ περιεχόμενο καὶ τις μορφές τῆς ἀρετῆς, ὡς βίου ἐνότητος, ἀνευ διασπάσεων καὶ ἀλλοτριωτικῶν ἀναγκαιοτήτων, ἀφ' ἑτέρου δὲ μὲ τὸν τρόπο αὐτῆς τῆς ἀκατάλυτης διὰ Χριστὸν ἐνότητος. Μὲ ἄλλους λόγους, σὲ μιὰ πρώτη φάση θὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ εἶναι ὡς κοινωνικὴ ἐνότητα καὶ σὲ μιὰ δευτέρη φάση μὲ τὸν τρόπο συγκροτήσεως τοῦ εἶναι ὡς κοινωνικῆς ἐνότητος.

Στὰ κείμενα τοῦ Νύσσης, ἀν τὸ κακὸ ταυτίζεται μὲ τὸ μὴ ὄν, ὑπογραμμίζεται ὅτι ὁ θεὸς εἶναι τὸ κυρίως ὄν.<sup>69</sup> ἄλλοῦ πάλι ταυτίζεται ὁ θεὸς ὡς ὄν μὲ τὸ ἴδιο τὸ ἀγαθόν.<sup>70</sup> Τί σημαίνει ὁμοῦς ὅτι ὁ θεὸς εἶναι τὸ κυρίως εἶναι; Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ θεὸς συνιστᾶ τὴν ἀπόλυτη καὶ ἀδιάσπαστη ἐνότητα μέσα στὸ ἀγαθόν.<sup>71</sup> Ἄν ὁ θεὸς ταυτίζεται μὲ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀγαθόν, ὡς μιὰ μόνιμη καὶ ἀμετακίνητη δυναμικὴ κοινωνία καὶ ἀγάπης, τὸ κακὸ συναρτᾶται μὲ μιὰ διαδικασία διάσπασης τῆς κοινωνίας καὶ ἐνότητος, ὅπως αὐτὴ ἐπιχειρεῖται νὰ πραγματοποιηθεῖ στὸν κόσμον. Ἄν αὐτὴ ἢ προσωπικὴ ἐνότητα ὡς κοινωνία καὶ ἀγάπη ταυτίζεται μὲ τὸ εἶναι, τότε τὸ κακὸ ὡς μὴ εἶναι δὲν εἶναι παρὰ ἢ διάσπαση, ὁ κατακερματισμὸς καὶ ἢ διαίρεση.

67. Εἰς τὸ ΑΑ 9, ΒΕΠ 66, 239.

68. Εἰς τὸ ΑΑ 7, ΒΕΠ 66, 210· ὅπ. ἀν. 14, 302· Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ, ΒΕΠ 70, 86.

69. Περὶ ψυχ. καὶ ἀναστ., ΒΕΠ 68, 350.

70. Κ.Ε. II, ΒΕΠ 68, 29 καὶ 36.

71. Κ.Ε. I, ΒΕΠ 67, 287.

Ἄν ἐπομένως τὰ ἔσχατα συναρτῶνται μὲ τὴ μετουσία στὴ ζωὴ τοῦ θεοῦ, αὐτὸ θὰ σημαίνει ὅτι αὐτὰ δὲν εἶναι παρὰ ἢ ἐπίτευξη τῆς ἐνότητος, δηλαδὴ τοῦ εἶναι, γι' αὐτὸ καὶ ἢ ἐσχατολογία οὐσιαστικὰ ταυτίζεται μὲ τὴν ὄντολογία· ἀν δηλαδὴ ἀπαλειφθοῦν οἱ παράγοντες τῆς διάσπασης καὶ διαίρεσης, ἐπιτυγχάνεται ἢ ἐνότητα καὶ ἄρα τὸ εἶναι.

Οἱ μορφές μὲ τις ὁποῖες παρουσιάζεται ἢ διάσπαση εἶναι δύο: α) τὸ κακὸ σ' ὅλες του τις διαστάσεις καὶ β) ὁ θάνατος. Σὲ μέρος τῆς θεολογίας μας τὸ κακὸ καὶ ὁ θάνατος παρουσιάζονται ἐντελῶς διαφορητικὰ μεγέθη, γι' αὐτὸ καὶ γίνεται ἀντιδιαστολὴ μετὰξὺ ἡθικῆς ποῦ ἀσχολεῖται μὲ τὸ κακὸ καὶ ὄντολογίας ποῦ ἐπιλαμβάνεται τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως. Ὁ Νύσσης δὲν νοθεύει τὴ μέθοδο αὐτῆ· ἀντίθετα, ἐπειδὴ ἀντιλαμβάνεται ὅτι θάνατος καὶ κακὸ ἀνήκουν στὸ ἴδιο γένος, αὐτὸ τῆς διάσπασης καὶ τοῦ χωρισμοῦ, γι' αὐτὸ καὶ τὰ θεωρεῖ συγγενεῖς πραγματικότητες. Τὸ κακὸ καὶ ὁ θάνατος, ὡς ἢ ἐμπράγματη παρουσία τῆς διάσπασης, εἶναι ἐχθροὶ τῆς ἑνώσεως, τῆς ἐνότητος καὶ τοῦ κοινωνεῖν, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι ἐχθροὶ τοῦ εἶναι, καὶ ἐπομένως τῶν ἐσχάτων. Ἀφήνοντας τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου κατὰ μέρος, στὴν παρούσα ἐργασία, ἄς ἐπικεντρώσουμε τὸ ἐνδιαφέρον μας στὸ κακόν, ὡς διαίρεση, ἢ ἀναίρεση τοῦ ὁποῖου, ὅπως θὰ δοῦμε, ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τοὺς τρόπους πραγματοποίησεως τῶν ἐσχάτων ἀπὸ τοῦ νῦν.

Στὴ βιβλικὴ παράδοση, ἢ ἐσχατολογία σχετίζεται κυρίως μὲ ἓνα γεγονός ἐπισυναγωγῆς ἢ συνάξεως, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῶν διασκορπισμένων καὶ διεσπαρμένων Ἰουδαίων, θυμάτων ἀλληλοδιάδοχων πολέμων καὶ ἐξοριῶν, ἀφ' ἑτέρου δὲ ὅλων τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς, στὸ περίφημο ὄρος Κυρίου, ἐπὶ τοῦ λόφου Σιών τῆς Ἱερουσαλήμ.<sup>72</sup> Τὴ

72. Μιχ. 4, 1-6: καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου, ἔτοιμον ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὄρεων, καὶ μετεωρισθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν καὶ σπεύσουσιν πρὸς αὐτὸ λαοί, καὶ πορεύσονται ἔθνη πολλὰ... Ἰωήλ 4, 1-2: Ἰσραὴλ καὶ ἔθνη, προκειμένου νὰ κριθοῦν γιὰ τὸ διασκορπισμὸ τοῦ Ἰσραὴλ· πρβλ. Ἰμβρα. 2, 5: καὶ ἐπισυνάξει ἐπ' αὐτὸν πάντα τὰ ἔθνη καὶ εἰσέξεται πρὸς αὐτὸν πάντα τοὺς λαούς· Σοφον. 3, 18: καὶ συνάξω τοὺς συντετριμμένους· Ζαχ. 2, 10: διότι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς (= Ἰσραὴλ) λέγει κύριος· 8, 7: Ἰδοὺ ἐγὼ ἀνασώξω τὸν λαόν μου ἀπὸ γῆς ἀνατολῶν καὶ ἀπὸ γῆς δυσμῶν καὶ εἰσάξω αὐτοὺς καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεὸν ἐν ἀληθείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ· 14, 2: καὶ ἐπισυνάξω πάντα τὰ ἔθνη ἐπὶ Ἱερουσαλήμ εἰς πόλεμον· Ἠσ. 2, 3-4: καὶ ἠξουσιν ἐπ'

θεμελιώδη αυτή οικουμενική αντίληψη ενότητας της Π.Δ. επαναφέρει σαφώς ο ίδιος ο Χριστός, όταν απογοητευμένος από τις εθνικιστικές ιδέες των Ιουδαίων της εποχής του, τους υπενθυμίζει τον αγώνα του να επισυναχθεί εις έν, όχι μόνον ο Ισραήλ, αλλά όλα τα διεσκορπισμένα τέκνα του θεού, συστοιχούμενος τοιουτοτρόπως με τη μεγάλη οικουμενική προφητική Παράδοση.<sup>73</sup> Τις ίδιες περίπου εικόνες επισυναγωγής εις έν των διεσκορπισμένων επανευρίσκουμε λίγο αργότερα στη Διδαχή, αλλά και γενικότερα στην υπόλοιπη Πατερική Παράδοση, συνδέοντας μάλιστα αυτή τη διαδικασία με τη θεία Εύχαριστία και υπερτονίζοντας την οικουμενικότητά της.<sup>74</sup> Τοῦτο σημαίνει ότι τὰ ἔσχατα εἶναι πρωτίστως μιά διαδικασία ἐνώσεως και ἐνότητας τῶν διεσπασμένων και διασκορ-

αὐτὸ πάντα τὰ ἔθνη, και πορεύονται ἔθνη πολλά και ἐροῦσιν δεῦτε και ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος κυρίου και εἰς τὸν οἶκον Θεοῦ Ἰακώβ, και ἀναγγελεῖ ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, και πορευόμεθα ἐν αὐτῇ· ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος και λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ, και κρινεῖ ἐν μέσῳ τῶν ἔθνῶν και ἐλέγξει λαὸν πολύν... 11, 12· 35, 8-10· 43, 9: πάντα τὰ ἔθνη συνήχθησαν ἅμα· 49, 5-6 (= Ἰσραήλ)· 56, 8: εἶπεν ὁ κύριος ὁ συνάγων τοὺς διεσπαρμένους Ἰσραήλ, ὅτι συνάξω ἐπ' αὐτὸν συναγωγὴν· 60, 3: και ἔθνη (πορεύονται) τῇ λαμπρότητί σου· 4: ἄρον κύκλω τοὺς ὀφθαλμούς σου και ἰδὲ συνηγμένα τὰ τέκνα σου· 10: και οἰκοδομήσουσιν ἄλλογενεῖς τὰ τεῖχη σου και οἱ βασιλεῖς αὐτῶν παραστήσονται σοι· 62, 9-10· 66, 18: ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη και τὰς γλώσσας, και ἤξουσιν και θύονται τὴν δόξαν μου. Ἀναστασίῳ ( ἀρχιεπισκόπου Τιράνων), Παγκοσμιότητα και Ὁρθοδοξία, Ἀθήνα, 2000, 43. G. Fohrer, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, ἐν *THEOLOGISCHE LITERATUR ZEITUNG* 85, 1960, 417.

73. Ἰω. 11, 52· Ακ. 13, 34· Μθ. 23, 37· Μθ. 24, 31: και συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη· Μκ. 13, 27: και τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ και ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ. (πρβλ. Ἦσ. 11, 12· Ζαχ. 2, 10· Διδαχή 10, 5).

74. Διδαχή XI, 4: ὡπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένων ἐπάνω τῶν ὀρέων και συναχθὲν ἐγένετο ἐν, οὕτω συναχθῆτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περῶτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν και X, 5: και ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ και τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, και συναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἀγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἦν ἡτοιμάσας αὐτῇ· Σεραπίων Θιμοῦεως, *Εὐχολόγιον* 13, 1, BEP 43, 77: και ὡπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων και συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἐν, οὕτω και τὴν ἀγίαν σου ἐκκλησίαν συναξον ἐκ παντὸς ἔθνους και πάσης χώρας και πάσης πόλεως και κόμης και οἴκου και ποιήσον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν· [Μ. Ἀθανασίου], *Περὶ Παρθενίας*, 13: και ὅταν καθεσθῆς ἐπὶ τῆς τραπέζης και ἔρχῃ κλάσαι τὸν ἄρτον... Εὐχαριστοῦμέν σοι Πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ τῆς ἀγ. ἀναστάσεώς σου· διὰ γὰρ Ἰησοῦ τοῦ Παιδὸς σου ἐγνώρισας ἡμῖν αὐτὴν· και καθὼς ὁ ἄρτος οὗτος διασκορπισμένος ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης, και συναχθεὶς ἐγένετο ἐν, οὕτως ἐπι-

πισμένων, ποὺ συχνὰ ἐξ ἄλλου ἰσοδυναμεῖ με τὴν ἀποκατάσταση τῆς εἰρήνης ἀνάμεσα σὲ ὄλους τοὺς λαοὺς, ἀλλὰ και γενικότερα μεταξὺ ἀνθρώπου και φύσεως (βλ. τὶς σκιερὲς καταλλαγῆς ἀνάμεσα σὲ ἀνθρώπους και ζῶα<sup>75</sup> και τὴ σημασία ποὺ ἀποδίδεται στὴ χορτοφαγία).<sup>76</sup> Ἡ ἐνότητα τῶν πάντων δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι μιά διαδικασία συμφιλίωσης και εἰρηνεύσεως, δεδομένου ὅτι ἡ βιβλικὴ παράδοση ἦταν ξένη πρὸς τὸν ἀφηρημένο τρόπο σκέψης. Ὁ Γρηγόριος δὲν εἶναι καθόλου ξένος πρὸς τὴν ἐν λόγω προβληματική. Πράγματι, κατὰ τρόπο σαφῆ, συσχέτισε (συγκεκριμενοποιώντας, διανυγάζοντας και προεκτείνοντας τὴν προγενέστερη Παράδοση) τὴ διάσπαση και τὸ διεσκορπισμὸ τῶν ἀνθρώπων, κυρίως με τὸ κοινωνικὸ κακό, ὁ δὲ Χριστὸς θεωρεῖται ἐκ μέρους τοῦ ὁ πραγματικὸς ἐκκλησιαστής, ἀκριβῶς διότι συνάγει ἢ συναθροίζει εἰς ἐν πλήρωμα ὄλους ἐκείνους ποὺ ζοῦν στὶς πολυειδεῖς ἀπάτες και στὴν κοινωνικὴ πλάνη, πρῶγμα ποὺ συνιστᾶ μιά ἐκ τῶν αἰτιῶν τῆς ἐνανθρωπήσεώς του.<sup>77</sup> Ἐχομε τὴ γνώμη ὅτι αὐτὴ τὴ διαδικασία ἐνώσεως τῶν πάντων ὡς διαρκῶς πραγματοποιούμενη ἐσχατολογία ποὺ τελεσιουργεῖται ὑπὸ τοῦ θεοῦ σὲ συνεργασία με τὸν ἄνθρωπο, ὁ Γρηγόριος ἀπέδωσε με τοὺς ὄντολογικοὺς ὄρους τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας, τροποποιώντας ὁμως βαδύτατα βασικὲς τῆς παραμέτρους, ἀλλάζοντας δηλαδὴ οὐσιαστικὰ τὴ γενικὴ ἀντίληψη ποὺ ἡ ἀρχαιότητα εἶχε διαμορφώσει γὰ τὸ εἶναι. Ἡ ἐνωσις τῶν πάντων ὡς διαδικασία κοινωνικῆς ὄντολογίας δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιεῖται χωρὶς τὴν ἐκρίζωση τοῦ κακοῦ, ποὺ συνιστᾶ μιά ἀπὸ τὶς κύριες μορφές τῆς διάσπασης και τοῦ διεσκορπισμοῦ. Στὴν παρούσα ἐργασία θὰ παρακολουθήσουμε πὼς διὰ τῆς ἐσχατολογίας ἀναδύεται μιά καινούργια ὄντολογία, διευρύνοντας και ἐμπλουτίζοντας παράλληλα τὴν ἀρχέγονη βιβλικὴ προβληματική, κυρίως ὡς πρὸς τὴν ἐννοια τῆς διάσπασης και τῆς θεραπείας τῆς, πὼς δηλαδὴ ἐκ τῆς διασπάσεως ὀδηγοῦμαστε ἐν Χριστῷ και Πνεύματι σὲ μιά ὄλο και αὐξανόμενη ἐνότητα.

συναχθῆτω σου ἡ Ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περῶτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου, ὅτι σοὺ ἐστὶν ἡ δύναμις και ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων ἀμήν... ἐὰν συμπάρῳσι μετὰ σοῦ δύο παρθένοι ἢ τρεῖς εὐχαριστήτων ἐπὶ τὸν προκειμένον ἄρτον και συνεχέσθωσαν...

75. Ἦσ. 11, 6· 65, 25.

76. Γεν. 1, 29-30.

77. Εἰς τὸν Ἐκκλ. 1, 280· II, 298· III, 314.

Κεφαλαιώδους σημασίας για την κατανόηση της διάσπασης στον Γρηγόριο είναι το κείμενο που θα εξετάσουμε αμέσως, μοναδικό δε, από όσο γνωρίζουμε, για τη βαθύτητα των νοημάτων του στην Πατερική γραμματεία. Έκκινεί από το γεγονός ότι, επειδή όλοι οι άνθρωποι κατάγονται από τον ίδιο θεό δημιουργό, δεν μπορεί παρά να είναι αδελφοί: ο θεός ως δημιουργός αιτία των όντων (έν προκειμένω των ανθρώπων) δεν αποτελεί, όπως συνήθως νομίζεται ιδίως κατά τη δυτική θωμιστική θεολογία, μία μηχανιστική αιτία παραγωγής, αλλά τον παράγοντα εκείνο που διασφαλίζει τη φυσική αδελφοσύνη των ανθρώπων: έτσι, το πράττειν του θεού δημιουργού συνεπιφέρει σαφείς κοινωνικές συνέπειες. Με την αποψη αυτή επιδιώκεται να τονισθεί ότι ο θεός δεν μπορεί να είναι η αιτία της διασπάσεως της ανθρώπινης φύσεως, ή οποία σε τελευταία ανάλυση ανάγεται στον ίδιο τον άνθρωπο: μ' άλλους λόγους, υπογραμμίζεται ότι ο θεός δεν είναι η αιτία του κοινωνικού κακού.<sup>78</sup>

Η ανθρώπινη φύση, λοιπόν, διασχίστηκε σε έχθρους και φίλους λόγω της κινήσεως της προαιρέσεώς μας, κι όχι εξ αιτίας της συστάσεως και λειτουργίας της ίδιας: αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν είναι για τον άνθρωπο έχθρος φύσει, αλλά προαιρέσει. Ο θεός μόνον ένα είδος έχθρας νομοθέτησε για τον άνθρωπο, αυτήν έναντιον του κακού: τη δύναμη του μίσους του καλείται να τη στρέψει κατά της κακίας, που εμπραγματώνεται πολυτρόπως και πολυειδώς. Ο άνθρωπος, ωστόσο, συνέπηξε συμμαχία με το κακό, πραγματοποιώντας το βίο του κατά το θέλημα του διαβόλου, κι αντί να διοχετεύσει την όργιλη όρμητικότητα ή επιθετικότητά του έναντιον του κακού, την κατηύθυνε προς τους αδελφούς του, παράγοντας, αλλά και έδραιώνοντας, τη σύγκρουση μεταξύ τους. Η σύγκρουση βέβαια δεν περιορίζεται στους ανθρώπους μεταξύ τους, αλλά κατ' ουσίαν έγγίζει και τον ίδιο το θεό, διότι διασχίζομενοι μεταξύ τους οι άνθρωποι διασχίστηκαν και με το θεό,

ἀρνούμενοι την έντολή του («ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου», Μθ. 5, 43).<sup>79</sup> Η διάσχιση των ανθρώπων μεταξύ τους αντανακλά, λοιπόν, ένα βαθύτερο γεγονός: την αποστασιοποίηση του ανθρώπου εκ του θεού. Το κακό γενικώς ορίζεται ως χωρισμός, ανεξαρτήτως πεδίου εφαρμογής του, αν πρόκειται περί του θεού ή περί των ανθρώπων. Η δομὴ τοῦ χωρισμοῦ που πρωτοεμφανίστηκε στη σχέση θεού/ ανθρώπου αναπαρήχθη υπό του ίδιου του ανθρώπου, στη σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους. Το κακό κατ' ουσίαν είναι ή απουσία κοινωνεῖν, ως διάσπαση, διαίρεση και χωρισμός. Αυτό σημαίνει ότι, επειδή εκ της διασπαστικής κινήσεως της προαιρέσεως του ανθρώπου απορρίφθηκε ή σχέση του με το θεό, γι' αυτό και ή διάσταση μεταξύ των ανθρώπων θα όφειλεται στον ίδιο παράγοντα. Σύμφωνα με τον Γρηγόριο, ή διάσταση ανάμεσα στους ανθρώπους είναι άρχεγόνως ένα υποκειμενικό γεγονός, έχει δηλαδή την άφετηρία της στην ίδια την ανθρώπινη προαίρεση: αυτό σημαίνει ότι ή διάσπαση των ανθρώπων ριζώνει μέσα στον ανθρώπινο νοῦ και δεν πρέπει να αναζητείται σε διάφορους έξωγενείς παράγοντες, που ένίοτε διαδραματίζουν άλλοθι στην υποκειμενική εϋθύνη μας γι' αυτήν. Αιτία, επομένως, της διάσπασης των ανθρώπων μεταξύ τους δεν είναι ή φύση μας, ή οποία μᾶς αναγνωρίζει μόνον ως όμοφύλους και αδελφούς, ανεξαρτήτως φυλετικής προελεύσεως, αλλά ή κίνηση της προαιρέσεως. Έρμηνεύοντας τον ψ. 103, 35 (:ἐκλίποισαν ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἄνομοι ὥστε μὴ ὑπάρχειν αὐτούς), παρατηρεῖ ότι αυτό που μᾶς καλεῖ ο ψαλμωδὸς να πράξουμε δεν είναι να ἀφανίσουμε τους (ἄλλους) ἁμαρτωλούς, αλλά το κακό και την ἁμαρτία, διότι οι άνθρωποι δεν είναι μεταξύ τους έχθροι κατά φύσιν, αλλά ἀκριβὸς ή κακία είναι ή αιτία διασπάσεως της συνημμένης φύσεώς τους.<sup>80</sup> Ἄν ὁμως ὁ νοῦς παρήγαγε ἀρχικὰ τὸ κακό,

79. Ἐπιστολὴ 3, ΒΕΠ 70, 23.

80. Εἰς τὴν Προσευχὴν I, ΒΕΠ 66, 333. Η αποψη αυτή του Γρηγορίου βεβαιώνεται σε ἀπόλυτη διαφωνία πρὸς ἀνάλογες ἀπόψεις που ἐμφανίστηκαν στη Δύση (κυρίως Hobbes), προερχόμενες ὅλες ἀπὸ τὴ θεολογία τοῦ Αὐγουστίνου, W. Kullman, *Ἡ πολιτικὴ σχέση τοῦ Ἀριστοτέλους*, 1996, 124-125 ἔπ. καὶ 133. P. Brown, *The Body and the Society*, N-Y, 1988, 404: στή γραμμὴ αὐτὴ ἐντάσσεται καὶ ή σχέση τοῦ Σ. Φρόντ, *Ὁ πολιτισμὸς πηγὴ δυστυχίας*, Ἀθήνα, 1974, 42-43: ή φράση «homo homini lupus» θεωρεῖται ἀπὸ τὸν ἰδρυτὴ τῆς ψυχανάλυσης ἀναμφισβήτητη. Ἐμβάθυνση στὸ ὅλο θέμα προτείνεται ἀπὸ τὸν Π. Κονδύλη, *Ἰσχύς καὶ*

78. Εἰς τὸ ΑΑ 2, 56-57: μία μὲν πᾶσιν ἐστὶ τοῖς οὖσιν οἶόν τις μήτηρ ή τῶν ὄντων αἰτία, καὶ διὰ τοῦτο ἀδελφὰ πάντα ἐστὶν ἀλλήλων τὰ ἐν τοῖς οὖσι νοούμενα. ή δὲ τῆς προαιρέσεως διαφορά πρὸς τὸ φίλιόν τε καὶ πολέμιον τὴν φύσιν διέσχισεν. οἱ γὰρ ἀφεστῶτες τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως καὶ διὰ τῆς τοῦ κρείττονος ἀποστάσεως τὸ κακὸν ὑποστήσαντες (οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἄλλη τις κακοῦ ὑπόστασις εἰ μὴ ὁ χωρισμὸς τοῦ βελτιοῦς): Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ. II, 14, 145: ὁ δὲ λαὸς οὗτος ἅπαν ἐστὶν τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα, ὅπερ ὁ χωρισμὸς τῶν ἁγίων ἐντολῶν πολλῶ τινι καὶ ἀπειρῶ τῶ μεταξύ διαστήματι τοῦ θεοῦ διετερίζεν.

ή μετάδοσή του πρέπει, κατά Γρηγόριο, να όφείλεται σέ ένα ιδιότυπο είδος έξωτερικων/άντικειμενικών παραγόντων, πού όμως έσωτερικεύτηκαν και σταδιακά ύποκειμενικοποιήθηκαν: ή άρχική δηλαδή κίνηση τής προαιρέσεως θά δημιουργήσει μιάν αντικειμενική κατάσταση σύγκρουσης, ή όποία με τή σειρά της θά διεισδύσει βαθιά μέσα στο νοϋ και στην προαίρεση τών ανθρώπων, έπέχοντας έφεξής κατά κάποιο τρόπο θέση αναγκαιότητας, μονιμοποιώντας την προοπτική διαρκούς αναπαραγωγής του κακού.

Τόσο πολύ έμποτίσθηκε ή προαίρεση τών ανθρώπων από την αντικειμενικότητα τής διάσπασης, ώστε όλες οι μεταγενέστερες συγκρούσεις ανάμεσά τους να μήν ξεκινούν απ' έξω, αλλά να έχουν την άφετηρία τους σ' αυτή την αντικειμενική δομή πού σταθεροποιήθηκε στο νοϋ όλων κι όχι πλέον τών άρχικά όλίγων, καθιστάμενη διά τής κακής χρήσεως του χρόνου και τής μιμήσεως<sup>81</sup> ένα είδος αναγκαιότητας. Γίνεται όμως σαφές ότι αυτή ή αναγκαιότητα δέν είναι φυσικής, αλλά κοινωνικής προελεύσεως, διακρίνεται δέ από τόν οικουμενικό, καθολικό και άταξικό χαρακτήρα της, πράγμα πού όφείλεται στο γεγονός ότι αυτοί πού άρχικά επινόησαν τό κακό δέν περιορίσθηκαν μόνον σ' αυτό, αλλά φρόντισαν να τό διαδώσουν και προς τούς άλλους, προσεταιρίζοντάς τους σ' αυτό τό φαύλο κύκλο. Κατά κάποιο τρόπο, έφεξής ό κάθε άνθρωπος από μās φέρει μέσα του αυτούς πού άρχικά επινόησαν τό κακό. Η άρχική σύγκρουση ή πόλεμος τών ανθρώπων έσωτερικεύτηκαν κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να επιζούν μέσα στο νοϋ μας με τή μορφή μās σταθερής και μόνιμης τάσης προς έχθρότητα και διάσπαση. "Όλων πλέον ό νοϋς διαμορφώθηκε ως ροπή προς τή διάσταση και τό χωρισμό. Η άρχική σύγκρουση μεταδόθηκε σέ όλους, με αποτέλεσμα να συγκροτηθεί μιá έσωτερική δομή σέ κάθε άνθρωπο, ή όποία να ταυτίζει την ύπαρξή του στις σχέσεις του με τούς άλλους με την έχθρότητα και τή σύγκρουση.<sup>82</sup> Ο Γρηγόριος δέν άσχολεϊται με τό εάν ή στά-

ση του κάθε ανθρώπου είναι άμυντική ή επίθετική, ή εάν ή έλειψη έμπιστοσύνης και ή κυριαρχία του φόβου στις σχέσεις τών ανθρώπων μεταξύ τους επιβλήθηκε στον καθένα προκειμένου να δυναθεί να άντεπεξέλθει στις συνθήκες πού κάποιοι δημιουργήσαν: άρκείται να περιγράψει πώς πρωτοεμφανίσθηκε ό συγκρουσιακός κι άνταγωνιστικός χαρακτήρας τών κοινωνιών μας. Άνεξάρτητα αν κάποιος συμμετέχει ένσυνειδήτως ή αν σύρθηκε από τις περιστάσεις, ή άνταγωνιστικότητα ριζωσε πλέον για τά καλά μέσα στο νοϋ τών ανθρώπων: δέν είναι κάτι έπομένως πού μπορεί εύκολα να έκριζωθεί ούτε να άφανισθεί. Κατά τό μάλλον και ήττον οι άνθρωποι ζούν άνταγωνιστικά, επιβάλλοντας και στους άλλους πού δέν μετέσχουν στην έπιβολή αυτής τής αναγκαιότητας να λειτουργούν και συμπεριφέρονται με τόν ίδιο τρόπο. Έν πάση περιπτώσει, ή κατάσταση γενικευμένης σύγκρουσης δέν είναι μιá κατάσταση φύσεως, αλλά μιá κατάσταση πού κάποιοι άνθρωποι επινόησαν και έν συνεχεία είτε επέβαλαν στους άλλους είτε εξανάγκασαν τούς άλλους να την άποδεχθούν, ως θύματα ή ως συμπαϊκτες: ή δύναμη του κακού έγκειται στο γεγονός ότι αυτό πού κάποιοι εισήγαγαν συγκαθορίζει και εκείνους οι όποιοι δέν είχαν σχετικώς καμία άνάμειξη. Τό να μήν μπορεί κάποιος να αυτοκαθορισθεί αυτονόμως, αλλά να καθορίζεται από τό πράττειν τών άλλων, πού έν προκειμένο βαραίνει επάνω του ως δυσβάστακτο παρελθόν γενεσιουργό του κακού, άποτελεί την ουσία του λεγομένου «προπατορικού άμαρτήματος». Η άπολύτρωση είναι ή άπελευθέρωση εκ του παρελθόντος αυτού του είδους. Τό κείμενο αυτό περιγράφει την άρχική καταβολή ή εμφάνιση του κακού και τή μεταγενέστερη διάδοσή του ή μεταβίβασή του στους άλλους: τό πέρασμα του κακού από τούς λίγους στους πολλούς, την επέκτασή του ή την έγκαθίδρυσή του μέσα στον κάθε άνθρωπο: τό κακό πού έγκαθίσταται στο νοϋ του ανθρώπου δέν αναμένει τις κατάλληλες συνθήκες για να εκδηλωθεί, αλλά μπορεί να εκραγεί από στιγμή σέ στιγμή: ό κάθε άνθρωπος διαθέτει τή δομή εκείνη

τρός μου πόλεμον έν έμοι συνεστήσαντο, ούκ έξωθεν έξ έπιδρομής πολεμιούντες άλλ' αυτήν την ψυχήν ποιησάμενοι του έν αυτή πόλεμου μεταίχιμον: έν έκάσω γάρ έστιν ό πόλεμος: ταύτης τοίνυν τής έμφυλίου μάχης έν έμοι συστάσης παρά τών αδελφών μόν, έχθρών δέ τής έμης σωτηρίας, μελαυνα έγενόμην ήττηθείσα τών πολεμιών.

άπόφαση. Άθήνα, 1991. Βλ. τέλος την ενδιαφέρουσα ανάλυση του L. Ferry για την προσέγγιση του ζητήματος από τόν Fichte, την εξαίρεση στο πλαίσιο τής δυτικής σκέψεως, *Philosophie politique* II, Paris, 1996, 144-145 και 168-176.

81. *Περί του κατά θεόν σκοπού*, 44, Jaeger: *Είς τάς έπιγρ.* Φαλμ., ΒΕΠ 66, 35.

82. *Είς τό ΑΑ 2*, 56-57: πāsαν ποιούνται σπουδην και επίνοιαν του και τούς άλλους προς την τών κακών κοινωνίαν προσεταιρίζασθαι... ούτοι οι υίοι τής μη-

πού του επιτρέπει να παραγάγει το κακό όποτε το θελήσει· ή ίδια ή κοινωνία του το έχει ήδη εκμάθει, έσωτερικεύοντάς του τα πρώτα δικά της βήματα· έφεξης δέν χρειάζεται να το «αναζητεί» έξω από τον έαυτόν του, διότι ήδη υπάρχει μέσα του. Το κακό είναι δύσκολο να εκριζωθεί όχι τόσο έπειδή κείται άντικειμενικώς, αλλά έπειδή εκπορεύεται και διαρκώς άνατροφοδοτείται ύποκειμενικώς, μάάλιστα ως φυσιολογικό και αυτονόητο. Παρ' όλα ταύτα, αυτή ή σκληρυμένη προαίρεση πού φέρει εντός της μιάν άντικειμενική δομή άναπαραγωγής του ύποκειμενικού κακού, κι έπομένως ένα σταθερό, γιά να μήν πούμε άσυνείδητο, μηχανισμό έπινοήσεως και ύποστασιοποίησέως του, δέν μπορεί να είναι άνεκρίζωτο, αλλά μπορεί να τρωθεί εκ των ένδον, έφ' όσον, όπως θά δούμε, ό Λόγος του θεού έγκατοικήσει μέσα στο νοϋ μας, θεραπεύοντας τή θέλησή μας και εκ τούτου το πράττειν μας.

Η διάσχιση τής ανθρώπινης φύσεως δέν άποτελεί, κατά τον Γρηγόριο, μιάν άφηρημένη διαδικασία· άντίθετα συνιστά ένα πολϋ συγκεκριμένο γεγονός, διότι γίνεται αισθητό ή χειροπιαστό στην κοινωνική και βιολογική του καθημερινότητα, άφ' ενός ως το σύνολο των παραγόντων πού συνθέτουν το κοινωνικό πρόβλημα, άφ' έτέρου δέ ως το άμεσο και τραγικό πρόβλημα του θανάτου.<sup>83</sup> Το γεγονός ότι κοινωνικό πρόβλημα και θάνατος όρίζονται ως διάσχιση έπιβεβαιώνει τή θέση πού άναπτύξαμε άνωτέρω, ότι δηλαδή άνήκουν στο ίδιο γένος. Αφήνοντας κατά μέρος αυτό το δεύτερο πρόβλημα, ως άσχοληθούμε με το πρώτο συστηματικότερα.

Η κυρίαρχη μορφή διάσχισης τής ανθρώπινης φύσης είναι ή βαθιά άνισότητα πού διακρίνει το βίο μας σ' όλες του τις εκδηλώσεις· αυτό έχει ως συνέπεια ή ζωή μας να άρθρώνεται κατά άντιθετικά ζεύγη, τά όποια άναδεικνύουν μιά κατάσταση άνωμαλίας. Ό άνθρωπος βίος μερίζεται σέ δουλεία και κυριότητα, πλούτο και πενία, δόξα και άτιμία, σαθρότητα σώματος και ευεξία κ.λπ.<sup>84</sup> Από τά άντιθετικά αυτά ζεύγη, ό Γρηγόριος άποδίδει ιδιαίτερη σημασία στα δύο πρώτα. Έτσι θεωρεί ότι το γενικότατο αίτιο τής ποικίλης και πολυειδούς άνωμαλίας των πραγμάτων του βίου μας όφείλεται στην άνισότητα πού δημιουργείται λόγω τής ταξικής άρθρώσεως των κοινωνιών σέ πλούσιους και πτωχούς.

83. Γιά το θάνατο ως διάσχιση, *Λόγος κατηχ.* 16, ΒΕΠ 68, 404.

84. *Είς τους Μακ.* 5, ΒΕΠ 66, 400.

Η ταξικότητα των κοινωνιών μας όχι μόνον άπάδει προς το θείο θέλημα, αλλά άναιρεί τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του ανθρώπου, δηλαδή τήν προς το θεό όμοίωση, πράγμα πού τον καθιστά σαρκώδη, άλογο και χοϊκό.<sup>85</sup> Στο ίδιο πλαίσιο προβληματικής, θά παρατηρήσει ότι ρίζα του κοινωνικού κακού είναι ή φιλαργυρία ή φιλοχρηματία,<sup>86</sup> πού σταθερά ύποτείνεται από τή βούληση του πλεονεκτείν και υπερέχει.<sup>87</sup> Η τάση αυτή τής υπεροχής και τής συνεπακόλουθης έπιβολής και κυριαρχίας έπί των άλλων (άδελφών) εκφράζεται διά τής έμφανίσεως τής άτομικής ιδιοκτησίας, ή όποία θεωρείται βασική αίτία συγκρούσεων και άνισοτήτων.<sup>88</sup> έπί πλέον δέ μιά άρρώστια από τήν όποία πάσχει ή φύση μας.<sup>89</sup> Λόγω τής άνατροπής τής ίσομοιρίας πού έπρεπε να διέπει τις ανθρώπινες σχέσεις ως προς τήν κτήση τής γής (κοινοκτημοσύνη), ό Γρηγόριος, κατ' έπίδραση του Βασιλείου, ύποστηρίζει ότι οι άνθρωποι είναι, διά του άνταγωνισμού, των θηρίων άγριότεροι.<sup>90</sup> Το να θέλει κάποιος να υπερέχει των άλλων είναι το σπέρμα ή ή ρίζα πάσης άμαρτίας.<sup>91</sup> Άλλοτε πάλι ή ρίζα και ή άρχή του κα-

85. *Είς τας έπιγρ. ψαλμ.*, ΒΕΠ 66, 75. Η προσέγγιση του Γρηγορίου βρίσκεται στον αντίποδα τής θωμιστικής θεώρησης τής άνισότητας· ό Θωμάς ταύτιζε ποιικιλότητα με άνισότητα, πού ξελάμβανε, κατά τις γνωστές έλληνικές άντιλήψεις τής άρχαίας φιλοσοφίας, ως άπαραίτητα στοιχεία τής τελειότητας του κόσμου. Η τάση τής δημιουργίας δέν μπορεί παρά να άναδεικνύεται μέσω τής φυσικής ίεραρχίας των όντων· ή άνισότητα βρίσκεται μέσα στη βούληση τής δημιουργικής αίτίας πού είναι ό θεός, E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 1989, 199-207. Ό Γω. Πέτρον δείχνει πώς οι θωμιστικές αυτές ιδέες συνδιαμόρφωσαν τις θεολογικές άπόψεις Έλλήνων θεολόγων κατά τήν Τουρκοκρατία, *Κοινωνική δικαιοσύνη*, Θεολογική, 1992, 159.

86. *Είς τον Εκκλησ.* IV, 346 και 339.

87. *Περί Παρθ.* ΒΕΠ 69, 28.

88. *Περί Παρθ.* 4, ΒΕΠ 25. Η καταγωγή αυτής τής θέσεως άνάγεται στον Μ. Βασίλειο, *Είς το καθελώ μου τας άποθήκας*, P.G. 31, 276B.

89. *Είς τήν Προσευχ.* 1, ΒΕΠ 66, 328.

90. *Περί ενποιίας*, ΒΕΠ 69, 154.

91. *Περί Παρθ.* 4, ΒΕΠ 25: το γάρ υπέρ τους άλλους έθέλειν είναι... σπέρμα τις είπων ή ρίζαν πάσης τής κατά τήν άμαρτίαν άκάνθης του είκότος ουχ άμαρτήσεται. Πρβλ. τήν έντελώς άντίθετη θέση του I. Kant, *Opusculum sur l'histoire*, Paris, 1990, 74-75: το κείμενο άποτελεί τή φιλοσοφική κατοχύρωση του φιλελευθερισμού, πού θεωρεί τον άνταγωνισμό βασική αίτία τής οικονομικής άνάπτυξης· άνευ του άνταγωνισμού και τής σύγκρουσης οι άνθρωπινες δυνατότητες θά παρέμεναν άνεμετάλλευτες, σέ λανθάνουσα κατάσταση ή λήθαργο. « Λ



κού τοποθετείται στη φιλαρχία<sup>92</sup> ή γενικότερα στον καθοριστικό ρόλο που διαδραματίζει στην ανθρώπινη ζωή ή επιδίωξη της έξουσίας,<sup>93</sup> που φυσικά έχει άμεση σχέση με το δεύτερο αντιθετικό ζεύγος που θα εξετάσουμε τώρα. Όλες αυτές οι αιτίες που επικαλείται ο Γρηγόριος προκειμένου να εξηγήσει την αρχέγονη καταβολή του κακού από τον άνθρωπο δείχνουν ότι το «προπατορικό αμάρτημα» δεν μπορεί να είναι παρά η ανάδυση του κοινωνικού προβλήματος.<sup>94</sup>

Το άλλο αντιθετικό ζεύγος αναδεικνύει μίαν ιδιαίτερα σημαντική διάσταση της διάσχισης: την ιεραρχική διάρθρωση των κοινωνιών μας. Η αιτία που προκαλεί αυτή τη μορφή διάσχισης, κι αφού προηγουμένως έχει αποκλειστεί το φαινόμενο αυτό να προέρχεται από την ίδια τη φύση, είναι κατά τον Γρηγόριο η έξουσία (δυναστεία), ή έντονη επιθυμία δηλαδή κάποιων ανθρώπων να επιβληθούν και να καταδυναστεύσουν τους αδελφούς τους.<sup>95</sup> βασικό αποτέλεσμα αυτής της στάσεως είναι η διαίρεση των ανθρώπων σε κυρίους και δούλους. Έτσι ο Γρηγόριος δρᾶτται της ευκαιρίας για να εξαπολύσει δριμεία κριτική κατά της δουλείας, ή όποια συγκρουόμενη προς τη φύση βρίσκεται σε απόλυτη δυσαρμονία προς το θείο βούλημα. Γίνεται σαφές εν προκειμένω ότι η φύση ως αντιπροσωπεύουσα το θείο θέλημα όχι μόνον δεν κατοχυρώνει την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων, αλλά συνιστά τη βαθύτερη και ριζοσπαστικότερη κριτική της. Θεομοθετώντας τη δουλεία, ο άνθρωπος αντινομοθετεί προς το θεό, ανατρέποντας τον επί τη φύσει νόμον,<sup>96</sup> που συνιστά εν προκειμένω το θείο θέλημα, ως προς τον τρόπο οργάνωσης του ανθρώπινου κοινωνικού βίου. Ένώ ο θεός πρόέβλεψε στο σχέδιό του για τον κόσμο τον ανθρω-

πο -ανεξαρτήτως κοινωνικής τάξεως- κύριο δῆλος τῆς ὑπολοίπου κτίσεως, κάποιοι ἐκ τῶν ἀνθρώπων ἀντέστρεψαν αὐτὸ τὸ σχέδιο ὑποδουλώνοντας τὴ φύση στὸν ἑαυτὸν τῆς.<sup>97</sup> Ἐνῶ κατὰ φύσιν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴσοι, ὁ νόμος<sup>98</sup> καὶ ἡ συνθήκη<sup>99</sup> τῶν ἀνθρώπων -ὁ τρόπος δηλαδή ἀντιμετωπίσεως τῆς φύσεως ἀπὸ τοὺς ἐν πτώσει ἀνθρώπους- μετέτρεψε κάποιους ἐκ τῶν ἀνθρώπων σὲ δούλους καὶ ὑποδεέστερους. Ἐπομένως, τόσο ὁ θετὸς νόμος ὅσο καὶ τὸ ἐθιμικὸ δίκαιο τῆς ἐποχῆς τοῦ Γρηγορίου ἀποτελοῦσαν ἀντιδραστικούς κοινωνικούς παράγοντες, ἀκριβῶς διότι συγκρούονταν μὲ τὴ θεολογία, ἐκφράζουσα τὸ θεῖο θέλημα.<sup>100</sup> Τὸ θεῖο θέλημα ἀποτελεῖ τὴ ριζοσπαστικὴ κριτικὴ τῆς πραγματικότητας, ἔτσι ὅπως αὐτὴ διαμορφώνεται ἐκάστοτε ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῆς κοινωνικῆς ἀλλοτριώσεως, τῆς ἐκμετάλλευσης καὶ τῆς ἀδικίας. Τὰ ἀνθρώπινα κινήματα εἶναι πάντοτε συντηρητικὰ τοῦ ὑφισταμένου status, ἐκτὸς κι ἂν συνεργητικῶς ταυτίζονται μὲ τὸ θεῖο θέλημα, μαχόμενα γιὰ τὴν προώθησή του στὸν κόσμον μας. Ἀντίθετα μὲ τὶς παντοειδεῖς προκαταλήψεις πού θέλουν τὸ θεὸ ἐγγυητὴ τοῦ κατεστημένου συστήματος, μὴ θεοκεντρικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου εἶναι ἀπελευθερωτικὴ τῆς πραγματικότητας. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ σημειώσουμε τὸν πρωτοποριακὸ χαρακτήρα τῶν ἀπόψεων αὐτῶν τοῦ Γρηγορίου σὲ σχέση π.χ. μὲ τὸν ἀδελφὸ του Μ. Βασίλειο.<sup>101</sup> Ἐννέα αἰῶνες ἀργότερα, ἐξ ἄλλου, στὸ πλαίσιο τῆς δυτικῆς μεσαιωνικῆς θεολογίας, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς ἀπόψεις τοῦ Γρηγορίου, ἡ φυσικὴ τάξη τῶν πραγμάτων δὲν θὰ περικλείει τὴν ἐπαναστατικότητα καὶ ριζοσπαστικότητα, πού μόλις παρατηρήσαμε, ἀλλὰ θὰ ταυτίζεται καὶ θὰ ὑπηρετεῖ τὴν καθεστηκυία τάξη πραγμάτων ὁ θεὸς θὰ ἀποτελεῖ ἀπολογητὴ τῆς καὶ ὁ χριστιανισμὸς θὰ ἀνα-

εὐχαριστήσουμε», λέει ὁ Κάντ, «τὴν φύση... γιὰ τὴν ἀκόρεστη ὄρεξη κατοχῆς ἢ ἀκόμη καὶ κυριαρχίας». Παρομοίως στὸν Χέγκελ, βλ. Κ. Ραπαϊοάννου, *Hegel*, Paris, 1962, 90-91.

92. *Λόγ. Κατχ.* ΒΕΠ 68, 410: ἀρχὴν δὲ τῆς πρὸς τὰ χεῖρα ῥοπῆς καὶ ὑπόθεσιν καὶ οἶονε μῆτέρα τῆς λοιπῆς κακίας τὴν φιλαρχίαν νοσήσας...

93. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 366.

94. Σαφέστερος ἐπ' αὐτοῦ ὁ Μ. Βασίλειος, *Ἐν λιμῷ καὶ ἀνίμῳ* Ρ.Γ. 31, 324C.

95. Ἡ ἀποψη αὐτὴ τοῦ Γρηγορίου ἀνευρίσκεται καὶ σὲ μεταγενέστερους Πατέρες, ὅπως στὸν Μ. Φώτιο, Β. Γιούλτση, *Θεολογία καὶ διαπροσωπικαὶ σχέσεις, κατὰ τὸν Μ. Φώτιον*, Θεσ/νίκη, 1974, 126, ὑποσ. 2.

96. *Εἰς τὸν Ἐκκλ.* IV, 335.

97. *Εἰς τὸν Ἐκκλ.* IV, 336: σὺ δὲ τὴν φύσιν δουλεία καὶ κυριότητι σχίσας αὐτὴν ἐαυτῇ δουλεύειν καὶ ἑαυτῆς κυριεῖν ἐποίησας.

98. Πρὸς ὑπεράσπισιν τοῦ φυσ. δικαίου, βλ. τὸ κλασικὸ βιβλίον τοῦ Α. Στράους, *Φυσικὸ δίκαιο καὶ Ἱστορία*, Ἀθήνα, 1988, 133.

99. Βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Τὸ σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ*, Ἀθήνα, 1999, 89.

100. Γιὰ ὅλη αὐτὴ τὴν ἐνότητα, βλ. *Εἰς τὴν Προσευχὴν* 5, ΒΕΠ 66, 366: ὅτι οὐ φύσις, ἀλλὰ δυναστεία πρὸς δουλείαν τε καὶ κυριότητα τὸ ἀνθρώπινον ἔσχισεν... ὥστε τὸ ἴσον ἔχει σοὶ τῷ τῆς φύσεως ἀξιώματι, ὁ ὑπεζυγημένος συνθήκη καὶ νόμος...

101. *Περὶ ἀγ. Πν.* 20, 51, ΒΕΠ 52, 274· *Εἰς Γόρδιον* 3, ΒΕΠ 54, 166· *Ἐπιστολὴ* 37, ΒΕΠ 55, 56· βλ. ὁμοίως καὶ *Περὶ ἀγ. Πν.* 20, S.C. 17bis, 426.

δεικνύεται σὲ δύναμη καταπίεσης καὶ διαιώνισης τῆς ἀρχῆς τῆς πραγματικότητας (*Realitätsprinzip*).<sup>102</sup>

Ὁ θεολογικὸς χαρακτήρας τῆς διάσπασης τῆς ἀνθρώπινης φύσης θὰ ἀναδειχθεῖ ἀκόμη περισσότερο, καθὼς ὁ Γρηγόριος θὰ συνδέσει ἄμεσα τὸ κατ' εἰκόνα μὲ τὴν ἐξουσιαστικὴν ἱεράρχησίν της. Τὸ κατ' εἰκόνα σχετίζεται μὲ τὸν τρόπο διὰ τοῦ ὁποίου διεξάγουμε τὸ βίον μας σὲ κοινωνικὸ ἢ μάλιστα πολιτικὸ ἐπίπεδο, καὶ ὄχι ἀφηρημένα ἢ ἀτομικιστικά. Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖται εἰκόνα θεοῦ, δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀποδεκτὴ ἢ μετατροπὴ του σὲ δούλο. Παρ' ὅλα ταῦτα, οἱ ἀνώτερες κοινωνικὲς τάξεις, λόγω τῆς οἰκονομικῆς τους δυνατότητας, ἐπιδίδονται στὸ δουλεμπόριο ἀγοράζοντας καὶ πωλώνοντας ἀνθρώπους, πιστεύοντας ὅτι ἡ εἰκόνα τοῦ θεοῦ, διαθέτουμε ἀνταλλακτικὴ ἀξία,<sup>103</sup> μπορεῖ νὰ ἀποτιμηθεῖ σὲ χρήμα ὅπως τὸ οἰονδήποτε ἀντικείμενο, μπορεῖ σὲ τελευταία ἀνάλυση νὰ πραγματοποιηθεῖ. Τοῦτο ὅμως, σύμφωνα μὲ τὶς θεολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ Νύσσης, θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀπαράδεκτο, διότι ὁ ἄνθρωπος, ἀνεξαρτήτως κοινωνικῆς τάξεως, ἐπειδὴ ἔχει κατασκευασθεῖ ἀπὸ τὸ δημιουργὸ ὡς ὁ ἄρχων τῆς κτίσεως, δὲν μπορεῖ νὰ καταστῆ ἀντικείμενο ἀγοραπωλησίας· ἂν συνέβαινε κάτι τέτοιο –ὅπως καὶ συμβαίνει ἕως σήμερον– τότε ἡ τιμὴ τοῦ ἀνθρώπου θὰ ξεπερνοῦσε τὴν ἀξία ὅλης τῆς γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς, πρᾶγμα φυσικὰ ποὺ θὰ ἀποδείκνυε τὴν ἀνταλλακτικὴν του ἀξία παράλογη. Ὅχι μόνον κανεὶς ἐκ τῶν ἀνθρώπων δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ὑποδουλώσῃ ἢ χειραγωγῆσιν τοὺς συνανθρώπους του, ἀλλὰ οὔτε καὶ στὸν ἴδιον τὸ θεὸ θὰ μπορούσε νὰ ἐπιτραπῆ κάτι τέτοιο, ἂν δεχθούμε θεωρητικὰ ὅτι κάτι παρόμοιο καὶ ὁ ἴδιος θὰ ἐπέδωκε. Αὐτὸ πάντως εἶναι ἀδύνατο, διότι ἐκ τῆς Ἱστορίας ἀπο-

δεικνύεται πὼς ἡ σχέση τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν κόσμον, διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ, δὲν ἐδράζεται στὴν καταδουλώσει, ἀλλὰ στὴν ἀπελευθέρωσιν, ποὺ φυσικὰ περιλαμβάνει τὴν κατάργησιν τόσο τῆς κοινωνικῆς ὅσο καὶ τῆς φυσικῆς δουλείας καὶ ἀναγκαιότητος (φθορὰ καὶ θάνατος). Εἶναι ἐπομένως ἀδιανόητο ὁ θεὸς νὰ ἐργάζεται γιὰ τὴν ἀπελευθέρωσιν, ἐνῶ οἱ ἀνώτερες κοινωνικὲς τάξεις νὰ προωθοῦν τὴν δουλείαν καὶ χειραγωγήσιν. Ἔτσι ἡ πολιτικὴ ἐλευθερία, σ' ἀντίθεσιν μὲ τὸ λουθηρανικὸν προτεσταντισμὸν,<sup>104</sup> δὲν ἀντιτίθεται στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἢ θεολογικὴ ἐλευθερία· ἀπεναντίας ἡ πολιτικὴ ἐλευθερία εἶναι ἤδη σταδιακὴ πραγματοποίησιν τῆς ἐσχατολογικῆς ἀπελευθέρωσιν.<sup>105</sup>

Τὴν ἴδια κοινωνικὴ σημασίαν τοῦ κατ' εἰκόνα ἀνευρίσκουμε στὸν τρόπο διὰ τοῦ ὁποίου ὁ Γρηγόριος ἀντιμετώπισε τὴν φτώχειαν καὶ τὴν ἀνέχεια. Ἐπιστρατεύοντας τὴν ρητορικὴν του δεινότητα, θὰ περιγράψῃ μὲ ἀπαράμιλλη ἐνάργειαν τὸ γενικότερον κοινωνικὸ πρόβλημα τῆς ἐποχῆς του, σὲ πολλὰ παρόμοια μὲ τὴν δικήν μας: ἐκτὸς τῶν πτωχῶν καὶ ἐνδεῶν, λόγω τῶν πολέμων, εἶχε συρρεύσει μέγας ἀριθμὸς αἰχμαλώτων, ξένων καὶ μεταναστῶν, οἱ πλείστοι ἐκ τῶν ὁποίων ἔμεναν ἄστεγοι, σὲ κατάστασιν συμφορᾶς καὶ πρόδηλης τραγικότητος. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ πλάστηκε κατ' εἰκόνα θεοῦ, αὐτὸς ποὺ τάχθηκε ἐκ τοῦ δημιουργοῦ του νὰ ἄρχῃ πάσης τῆς ἀλόγου κτίσεως, λόγω τῆς δεινῆς κοινωνικῆς του θέσεως καὶ ἀπαξιώσεως, ἔχει τόσο πολὺ μεταβληθεῖ, ὥστε νὰ ἀμφιβάλουμε ἂν διαθέτῃ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ κατ' εἰκόνα ἢ τῶν ἀλόγων.<sup>106</sup>

Ἀλλὰ τὸ κατ' εἰκόνα ἐνέχει στὴν σκέψιν τοῦ Γρηγορίου σαφῶς

102. R. Tawney, *Ἡ χριστιανικὴ θρησκεία καὶ ἡ ἀνοδος τοῦ καπιταλισμοῦ*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Ἀθήνα, 1979, σ. 71-73. Ὁ E. Gilson ὑποστηρίζει ὅτι ἡ δουλεία γινώταν ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὸν Θωμᾶ, ὡς οἰκονομικὸ φαινόμενον, δίχως ὅμως αὐτὸ νὰ ἀνάγεται στὸ φυσικὸ δίκαιον, *Le Thomisme*, Paris, 1989<sup>6</sup>, σ. 376, ὑποσημ. 4.

103. Βλ. τὴν ἀντίστοιχὴ στάσιν τῆς προφητικῆς παραδόσεως, *Ἰωήλ* 4, 3: καὶ τὰ χοράσια ἐπῶλον ἀντὶ οἴνον· *Ἀμώς* 2, 6: καὶ πένθητα ἔνεκεν ὑποδημάτων. Γιὰ τὸ τελευταῖον χωρίον βλ. τὰ σχόλια τοῦ Β. Βέλλα, *Ἀμώς*, Ἀθήνα, 1947, 36-37· Μ. Κωνσταντίνου, Ὁ προφήτης τῆς δικαιοσύνης, Θεσ/νίκη, 1999, 119-121. Σημειωτέον ἔξ ἄλλου ὅτι, κατὰ μοντέρνον τρόπο, ὁ Γρηγόριος θεωρεῖ –παράλλασσοντας τὸν Παῦλον, *Τίτ.* 1, 11– ὅτι φῶνοι διαπράττονται «ψυχροῦ κέρδους χάριν». *Ἐπιστολὴ* 2, ΒΕΠ 70, 20.

104. Ἰω. Πέτρον, *Κοινωνικὴ δικαιοσύνη*, Θεσ/νίκη, 1992, σ. 61-62, 73, 108-110· τοῦ ἴδιου, *Ekklesiologie und Ethik*, ἐν *Oikoumene and Theology* (ed. P. Vassiliadis), Thessaloniki, 1996, σ. 146. Γιὰ τὴν ἐπίδρασιν τῆς ἀποφῆς αὐτῆς στὸ χῶρον τῆς φιλοσοφίας, Κ. Λέβιτ, *Ἀπὸ τὸ Χέγκελ στὸν Νίτσε*, τόμ. 2, μτφρ. Γ. Ἀποστολοπούλου, Ἀθήνα, 1987, 35.

105. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* VI, 336. Βλ. ἐπίσης τὸ βαθύτατον θεολογικὸν σχόλιον τοῦ ἐν λόγῳ κειμένου ἀπὸ τὸν Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία Γ'*, Θεσ/νίκη, 1997, σ. 368-371.

106. *Περὶ φιλοπτοχείας*, ΒΕΠ 69, 160-161 σὲ συνδυασμὸν μὲ *Περὶ Εὐπορίας*, ΒΕΠ 69, 150· *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν* VI 386-387. Γιὰ τοὺς ἀστέγους, ποὺ σήμερον ἀποτελοῦν μέγαλον πρόβλημα ἰδιαίτερα στὶς χώρες τῆς Δύσεως, βλ. ἐπίσης *Εἰς τοὺς Ματθαίον*, 8, ΒΕΠ 66, 421. Ὁ Γρηγόριος εὐρίσκειται ἐν προκειμένῳ στὴν ἴδια γραμμὴ μὲ τὴν μεγάλην προφητικὴν μας Παράδοσιν, *Ἦσ.* 58, 7.

όντολογικό περιεχόμενο, διότι αντιδιαστέλλεται σαφώς πρὸς τὴ ματαιότητα, πὸν ταυτίζεται μὲ τὸ ἀνύπαρκτο καὶ τὸ μὴ ὄν. Ἀπαιτεῖται ἐν προκειμένῳ νὰ ἐξετάσουμε περαιτέρω τὸ περιεχόμενο καὶ τὶς μορφές τῆς ματαιότητος, ὡς κοινωνικοῦ μὴ ὄντος, γὰρ νὰ ἐννοήσουμε πληρέστερα τὴν ἔννοια τῆς κοινωνικῆς ὄντολογίας, κατὰ τὸν Γρηγόριο.

## Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ

Εἶναι σαφές ὅτι ὁ θεὸς δὲν εἶναι δημιουργὸς τοῦ ἀνυπάρχοντος, διότι δὲν εἶναι δημιουργὸς τοῦ κακοῦ· ὁ θεὸς—πρᾶγμα κεφαλαῖωδους σημασίας γὰρ τὴν ἔννοια τῆς ὄντολογίας—δημιουργεῖ πάντα ὄντα, ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὰ φθείρονται καὶ τελικὰ καταστρέφονται. Ἀντίθετα ὁ ἄνθρωπος, ἐπειδὴ τρόπον τινὰ εἶναι κτίστης καὶ δημιουργὸς τοῦ κακοῦ, γι' αὐτὸ ἀποκαλεῖται δημιουργὸς τοῦ ἀνυπάρχοντος.<sup>107</sup> Τοῦτο σημαίνει ὅτι αὐτὸ πὸν ξεχωρίζει τὰ ὄντα ἀπὸ τὰ μὴ ὄντα εἶναι τὸ κακὸ. Ἐπομένως, ὅτιδήποτε διακρίνεται τοῦ κακοῦ εἶναι ὄν, εἴτε προέρχεται ἐκ τοῦ θεοῦ εἴτε ἐκ τοῦ ἀνθρώπου. Πράγματι, σύμφωνα μὲ τὸν Γρηγόριο, στὰ ὄντα μποροῦμε νὰ κατατάξουμε ὅτιδήποτε χρήσιμο, ψυχοφελές καὶ ἀναγκαῖο συμβάλλει στὴν ὀργάνωση τῆς ζωῆς. Ὅτιδήποτε προέρχεται ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς θεωρητικῆς ἐπιστήμης (γεωμετρία, μαθηματικά, φυσικὴ, λογικὴ, μηχανικὴ, φιλοσοφία), ἀλλὰ καὶ ὅτιδήποτε ἀναπτύχθηκε στὸ χῶρο τοῦ πρακτικοῦ βίου (τιθάσενση τῆς φύσεως, γεωργία, ναυτιλία, ἰατρικὴ, κυβερνητικὴ κ.λπ.), ἐφ' ὅσον ἐφευρέθηκαν ἀπὸ τὸ λόγο τοῦ ἀνθρώπου διὰ τοῦ χρόνου, ἀποδεικνύμενα βιωφελῆ καὶ χρήσιμα, δὲν ἀνήκουν στὰ μάταια, ἀνόνητα, στὰ ψευδῆ ἢ στὰ ἀνύπαρκα, ἀλλὰ στὰ ὄντως ὄντα καὶ ἀληθῶς ὑφεστῶ-

107. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* I, 295, Callahan.

108. *Περὶ Παρθενίας* XII, ΒΕΠ 69, 42: θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίησεν, ἀλλὰ τρόπον τινὰ κτίστης καὶ δημιουργὸς τοῦ κακοῦ κατέστη ὁ ἄνθρωπος· *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν* 358: δημιουργὸς τοῦ ἀνυπάρχοντος· *Λόγ. Κατῆχ.* 7, ΒΕΠ 68, 392: τὸ δὲ μὴ ὄν οὐχ ὑφέστηκε, τοῦ δὲ μὴ ὑφεστῶτος δημιουργὸς ὁ τῶν ὑφεστῶτων δημιουργὸς οὐκ ἔστιν. οὐκοῦν ἔξω τῆς τῶν κακῶν αἰτίας ὁ θεὸς ὁ τῶν ὄντων, οὐχ ὁ τῶν μὴ ὄντων, ποιητὴς ὄν· βλ. ἐπίσης *Εἰς τὸν β. Μωυσ.* II, 59, Musurillo· *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* I, 283· *Εἰς τὸ ΑΑ* 7, 219.

τα.<sup>109</sup> Ὅτιδήποτε, ἀντίθετα, διαπλατύνει τὶς ἀνάγκες μας, ὑπερβαίνοντας τὰ ἀναγκαῖα τῆς ζωῆς, παραπέμποντας ἐπομένως στὸ περιττό, ἄχρηστο καὶ ἀνώφελο, θεωρεῖται μάταιο καὶ συνεπῶς μὴ ὄν.<sup>110</sup>

Οἱ ἄνθρωποι ὁμως συνήθως κινοῦνται στὸ χῶρο τοῦ ἀνυπάρχοντος καὶ τοῦ ματαίου, διότι βυθίζονται διαρκῶς στὴν κατὰ σάρκα ζωή, στὰ γήινα, τὰ ταπεινά, τὰ ὑλώδη ἢ στὰ διὰ τῆς σαρκὸς σπουδαζόμενα, ὅροι ἀναμφισβήτητα συνώνυμοι. Εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὴ βιβλικὴ ἔρευνα<sup>111</sup> ὅτι οἱ ὅροι αὐτοὶ δὲν ὑποδηλώνουν ὑποτίμηση τῆς σάρκας ἢ τῆς ὕλης, ἀλλὰ σχετίζονται μὲ τὶς ἐκδηλώσεις τοῦ ἀνθρώπου, ὑποταγμένου στὴ δύναμη τῆς ἁμαρτίας. Αὐτὴ τὴν κατάσταση ὁ Γρηγόριος ἀπέδωσε ἀκριβέστερα μὲ διάφορους ἄλλους ὅρους, ὅπως ὕλικὴ προαίρεση,<sup>112</sup> σάρκινη καὶ χοϊκὴ διάνοια,<sup>113</sup> ὕλικὸς ἢ ἀσώματος βίος.<sup>114</sup> εἶναι σαφές ὅτι ἐπὶ τῆ βάσει τῶν ὄρων αὐτῶν ἐπιχειρεῖται μὴ μετάθεση ἀπὸ τὸ ἀντικειμενικὸ στὸ ὑποκειμενικὸ, προκειμένου νὰ διευκρινισθεῖ ὅτι τὸ κακὸ δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν ὕλη ἢ τὴν σάρκα, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν διάνοια, τὸ νοῦ ἢ τὴν προαίρεση, εἰδικότερα δὲ μὲ τὴ σχέση πὸν αὐτὰ ἐγκαθιστοῦν πρὸς τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα.<sup>115</sup> Ὁ ὕλικὸς βίος καὶ τὰ συνώνυμά του δὲν εἶναι ὁ βίος πὸν σχετίζεται μὲ τὸν ὕλικὸ κόσμον, ἀλλὰ ὁ βίος τοῦ νοῦ, τῆς διάνοιας ἢ τῆς προαίρεσης, ὅταν αὐτὸς διαμορφώνεται ἔτσι ὥστε νὰ παράγεται τὸ πολὺτροπο κακὸ, ὡς κοινωνικὴ ἀλλοτρίωση. Κατὰ τοῦτο ἀντιτίθεται στὴν ἀγαθὴ προαίρεση ἢ ὅποια συστοιχεῖται ἀπολύτως μὲ τὸ θεῖο βούλημα. Δεδομένου, ὅπως εἶδαμε ἀνωτέρω, ὅτι ὁ θεὸς εἶναι τὸ ἀγαθόν, ἔξ αὐτοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἐκπορευεῖται παρὰ ἀγαθὸ θεῖο θέλημα,<sup>116</sup> τὸ

109. *Κ.Ε.* 2, ΒΕΠ 67, 177-179.

110. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* III, 327.

111. Ἰω. Καραβιδόπουλου, «Ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν Κ.Δ.», *Μελέτες Ἐρημείας καὶ θεολογίας τῆς Κ.Δ.*, Θεσ/νίκη, 1990, 131 ἐπ.· Ε. Lohse, *Ἐπίτομη θεολογία τῆς Κ.Δ.*, Ἀθήνα, 1990, 133· Β. Στογιάνου, *Πρώτη Ἐπιστολὴ Πέτρου*, Θεσ/νίκη, 1980, 242· R. Bultmann, *Ἔπαρξη καὶ πίστη*, μτφρ. Φ. Τερζάκη, Ἀθήνα, 1995, 314 ἐπ.· βλ. τὸ λήμμα σάρξ, στὸ *ΛΒΘ*, Ἀθήνα, 1980, σ. 886 ἐπ.· γὰρ τὴν ἔννοια τῆς λέξεως στὴν Π.Δ., βλ. Ν. Μπρασιώτου, *Ἀνθρωπολογία τῆς Π.Δ.*, Ἀθήνα, 1996, 63 ἐπ..

112. *Εἰς τὰς ἐπιγρ.* *Ψαλμ.*, ΒΕΠ 66, 95.

113. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 3, ΒΕΠ 66, 383.

114. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 3, ΒΕΠ 66, 346.

115. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 8, ΒΕΠ 66, 424.

116. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 4, ΒΕΠ 66, 352.

όποιον πάντως ἀντιτίθεται πρὸς τὸ θέλημα τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν αὐτὸ συνάπτεται μὲ τὴν πώση,<sup>117</sup> π.χ. τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ἐξουσιαστικῆς καταπιεστικῆς ἱεραρχίας.<sup>118</sup>

Ἐπομένως, οἱ ὄροι ὑλικὸς ἢ ἀσώματος βίος, ὅπως καὶ ὑλικὴ προαίρεση, περιγράφουν ὑποκειμενικὲς λειτουργίες τοῦ νοῦ, ἀπὸ τις ὁποῖες παράγονται συγκεκριμένα ἀποτελέσματα, τὸ σύνολο τῶν μορφῶν ποῦ συγκροτοῦν τὸ κοινωνικὸ κακό. Εἰδικότερα ἀναφέρονται σ' αὐτὸ ποῦ περιεκτικὰ δὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσουμε κοινωνικὴ εἰδωλολατρεία, ποῦ βεβαίως ἀντιδιαστέλλεται σαφῶς ἀπὸ τὸ εἶναι.<sup>119</sup> Ὁ πλοῦτος, ἡ τιμὴ, τὰ ἀξιώματα, ἡ οἰκογενειακὴ καταγωγὴ (γένος), ὁ τύφος, ὁ ὄγκος, ἡ ἡδονή, ἡ λύπη, ὁ φόβος, ὁ φθόνος, ἡ φιλοχρηματία, ἡ ἀγάπη τῆς δόξας κ.λπ., ἐπειδὴ δὲν βρίσκουν κανένα ἐρεισμα στὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ ποῦ ταυτίζεται μὲ τὸ ὄντως εἶναι, τῆ δικαιοσύνη καὶ τὴν τοῦ κακοῦ ἀλλοτριώση,<sup>120</sup> ἀποδεικνύονται ὡς ἀνύπαρκτα καθόλου.<sup>121</sup> Ὁ πλούσιος καταλήγει σὲ τέτοιο σημεῖο παραλογοῦσιν, λόγῳ τοῦ ὅτι δυσιάζει τὰ πάντα στὸ βωμὸ τοῦ ἀκόρεστον κέρδους, ὥστε τὴν ἴδια του τὴν ὑπόσταση νὰ ἔλκει ἀπὸ τὰ οικονομικὰ ἔγγραφα (ἐν ὁμολογίαις) στὰ ὁποῖα ἐνσωματώνονται οἱ ἀπαιτήσεις του ἐναντι τῶν ἄλλων.<sup>122</sup> Εἶναι σαφὲς ὅτι ὁ κερδομανὴς πλούσιος ἀποδίδει στὰ οικονομικὰ του ἔγγραφα ὄντολογικὸ περιεχόμενον, διότι ἀπ' αὐτὰ ἀντλεῖ τὴ μονιμότητα τῆς ζωῆς του. Ἐπομένως, ὅλ' αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ἔλλείπει πραγματικοῦ ὄντολογικοῦ περιεχομένου, συστήθουν τὴν ἀνυπόστατη καὶ σκιώδη ζωὴ, καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀραχνίου νήματος. Ἐτσι ὁ ἀνθρώπινος βίος, ἐδραζόμενος σὲ ἀνυπόστατες σπουδές, μοιάζει σὰν νὰ συμπλέκεται διαρκῶς μὲ ἐναέρια νήματα, ἐξυφαίνοντας γιὰ τὸν ἐαυτὸν του ματαίως μὴν ἀνυπόστατη ἰστουργία. Ὅλα αὐτὰ μὲ τὰ ὁποῖα καταγίνονται οἱ ἄνθρωποι τῶν κοινωνιῶν μας (τὰ σπουδαζόμενα) εἶναι οἴηση καὶ ὄχι ὑπόστασις.<sup>123</sup> Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὴν ἐξουσία, τὴν τάση τῶν ἀνθρώπων νὰ ὑπε-

ρέχουν τῶν ἄλλων, τὴ φιλοχρηματία, τὴν ὑπερηφάνεια, τὴν κενοδοξία, τὴν πλεονεξία καὶ τὴν ἀδικία, τὸ ἀνθρωπάρεσκον, τὸ φιλόδοξον καὶ τὸ φιλοκερδές. Ὅλ' αὐτὰ, λοιπόν, συνθέτουν τὸν λεγόμενον σωματικὸ, ταπεινὸ, ὑλώδη καὶ γήινο βίον. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς στὸ σύνολό τους δὲν σχετίζονται μὲ τὸν Πατέρα, ὡς βίον, ταυτόσημο μὲ τὸ ὄντως εἶναι, γι' αὐτὸ καὶ συνιστοῦν τὸν κόσμον τῆς ἀπάτης.<sup>124</sup> Αὐτὲς οἱ κατηγορίες δημιουργημάτων ἀποκαλοῦνται ἐπίσης ἀνώφελαι, μάταιαι καὶ πομφολυγώδη.<sup>125</sup> Διευρύνοντας τὴν κριτικὴ τῶν ματαίων καὶ μὴ ὄντων σ' ὅλες τις πτυχές τῆς κοινωνικῆς, οικονομικῆς καὶ πολιτικῆς ζωῆς στὴν καθημερινότητά της καὶ ἐξαρτώντας τὴν κριτικὴ αὐτὴ ἀπὸ τὰ Ἐσχατα, ὅπου τὸ σύνολο τοῦ κοινωνικοῦ μὴ ὄντος δὰ καταργηθεῖ ὀλοκληρωτικὰ, συνδέει κατὰ τὸν καλύτερον τρόπο τὴν κοινωνικὴ ὄντολογία (περιλαμβανομένης τῆς πολιτικῆς) μὲ τὴν ἐσχατολογία. Ἐτσι, στὸν κατάλογο τῶν ματαίων προστίθενται ἡ στρατιωτικὴ ἐξουσία, ὁ ἡγεμονισμὸς (τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους) ἐναντι ἄλλων ἐθνῶν, ἡ ἐπαρση τῆς βασιλικῆς ἐξουσίας, οἱ πολεμικὲς ἐπιχειρήσεις, ἡ περιουσία ἀνδραπόδων ἢ μεγάλης ποσότητος ζωοειδῶν.<sup>126</sup> Πρόκειται γιὰ φαινόμενα προσιδιάζοντα στὴν «ὄντολογικὴ» ἀνωριμότητα τῶν νηπίων ἢ προσομοιούμενα μὲ τὰ ἀπατηλά, καὶ ἐπομένως ἀνυπόστατα ὄντολογικῶς, ὄνειρα ἢ ἀκόμη καὶ τὰ φαντάσματα τῶν ὄνειροπόλων ἢ φαντασιοπλήκτων.<sup>127</sup> Ὁ Γρηγόριος χαρακτηρίζει τὴν ἐπιδίωξη τῶν τιμῶν, τὴν αὐταρχικὴ ἐξουσία καὶ τὸν πλοῦτον τόσο ἀσύστατα, ὅσο οἱ κατασκευὲς πάνω στὴν ἄμμο, μολοντί παρέχουν τὴν ἐντύπωση στοὺς περὶ αὐτὰ σπουδάζοντας ὅτι ἐξ αὐτῶν ὀπλίζονται μὲ δύναμη, καὶ ἐπομένως ὑφίστανται.<sup>128</sup>

Οἱ ἄνθρωποι ποῦ φαντασιώνονται ὅλ' αὐτὰ τὰ ἀνυπόστατα δὲν τὰ θεωροῦν ὅμως τέτοια, ἀντίθετα θεωροῦν τις σκιὲς καὶ ματαιότητες ὡς ὑφεστῶτα, τὸ δὲ ἀληθῶς ὄν ὡς μὴ ὄν.<sup>129</sup> Ἐπειδὴ λόγῳ τῆς προοιούσης ἀλλοτριώσεώς τους δὲν εἶναι εἰς θέσιν νὰ διακρίνουν διὰ τοῦ λόγου τὸ ψεῦδος καὶ τὸ μάταιον ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, γι'

117. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* II, 107.

118. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* II, 335.

119. *Εἰς τὸ ΑΑ* 13, ΒΕΠ 66, 292.

120. *Τὸ τοῦ χριστοῦ ἐπάγγ.*, ΒΕΠ 69, 71.

121. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 312-313.

122. *Κατὰ τοκίζόντων*, ΒΕΠ 69, 169.

123. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Φαλμ.*, ΒΕΠ 66, 26.

124. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 339-340.

125. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 330.

126. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 4, ΒΕΠ 66, 355 σὲ συνδυασμὸ μὲ *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, ΒΕΠ 69 128-129.

127. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 331· *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 254.

128. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* I, 290.

129. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 186.

αυτό αγαπούν το ανύπαρκτον παραθεωρώντας το μένον και ἄξιον τοῦ ἀγαπᾶσθαι.<sup>130</sup> Οἱ ἄνθρωποι εἶναι τόσο πολὺ βυθισμένοι στὸ δοκεῖν εἶναι, ὥστε ἀναλώνονται καθ' ὅλοκληρίαν στὴ μελέτη, σπουδὴ καὶ σχεδιασμὸ τοῦ ἀνυπάρκτου, ἀδιαφορώντας γιὰ τὰ ἀληθῶς ὄντα καὶ ἀγνοώντας ὅτι τίποτε ἀπ' αὐτὰ δὲν μπορεῖ νὰ διαρκέσει εἰς τὸ διηκεές. Ἄυπνος παραμένει ὁ νοῦς τους προκειμένου νὰ προωθήσουν ἐπιτυχέστερα τὸ κοινωνικὸ φάσμα τῆς ἀπάτης.<sup>131</sup>

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω συνάγεται ὅτι οἱ ἄνθρωποι, στὴν πλειονότητά τους, ζοῦν ἕνα μαζοποιημένο βίον, ὅμοιο μ' αὐτὸν τῶν βοσκημάτων.<sup>132</sup> Οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἐπιζητοῦν μανιωδῶς νὰ πρωτεύουν, νὰ θεωροῦνται ἀνώτεροι σὲ κλίμακες ἱεραρχίας ἢ γενικότερα νὰ ὑπερέχουν τῶν ἄλλων, ἢ τέλος νὰ συσσωρεύουν ὅλο καὶ περισσότερο πλοῦτο, κατὰ Γρηγόριο, εἶναι προσκολλημένοι στὰ παρόντα καὶ ὅλος ὁ βίος τους περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὰ φαινόμενα. Ὅπως γίνεται κατανοητό, φαινόμενα στὴ γλῶσσα τοῦ Νύσσης δὲν εἶναι ἡ ἐξωτερικὴ καὶ συνεπῶς ὑποβαθμισμένη ὄψη τῶν ὄντων, ἀλλὰ τὸ σύνολο τῶν ἐκδηλώσεων τῆς κοινωνικῆς ἀλλοτριώσεως. Ἡ σύντηξη στὴν ὕλη δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐπιτεταμένη λύσσα περὶ τὰ χρήματα καὶ ἡ ἄλογη μανία γιὰ ἀτελεύτητη ἀρπακτικότητα καὶ κτητικότητα.<sup>133</sup> Ἔτσι γίνεται κατανοητὸ γιατί ὁ πλούσιος πνίγεται ἀπὸ τὴν «ὕλη», δηλαδὴ τὸν κόσμον τοῦ κοινωνικοῦ μὴ ὄντος, ἀφοῦ αὐτὸς ἐμματαίαζει στὰ ἀνυπόστατα, στὰ μάταια ὄνειρα καὶ στὴν ὄνειροπολούμενη ἐλπίδα, ποὺ εἶναι βεβαίως ὁ πλοῦτος, στερούμενος παντὸς ὄντολογικοῦ θεμελίου.<sup>134</sup> Αὐτὴ ἡ πρόσθηξη στὸ (ἀλλοτριωμένο) παρὸν ὀδηγεῖ σ' ἕνα μαζοποιημένο βίον, ἀκριβῶς διότι ἀποκλείει τὴν ἀλλαγὴ βίου, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἔλθει παρὰ διὰ τοῦ ἀνοίγματος πρὸς τὸ μέλλον.<sup>135</sup> Ἡ μαζοποίηση ἐξηγεῖται

130. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Παλμ.* 4, ΒΕΠ 66, 18.

131. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 254-255.

132. Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 586a· *Φαῖδρος* 230d καὶ 259a.

133. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* IV, 344· Βλ. καὶ *Εἰς τὸν β. Μωυσ.* II, 72: Σκοπὸς τοῦ βαπτίσματος εἶναι νὰ νεκρώσει τὴν ἀρπακτικὴν διάνοιαν καὶ τὰ ὑπόλοιπα πονηρὰ κινήματα τῆς διανοίας ποὺ παράγουν τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα. Ἄς ὑπενθυμίσουμε ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Χριστιανισμὸς διαχωρίζει τὴ θέση του ἀπὸ τὴν προβληματικὴ τῶν μοντέρνων καιρῶν ποὺ στὴ λειτουργία αὐτῆ τοῦ ἀνθρώπου εἶδαν τὴν ἀνάπτυξη, πρόοδο καὶ δημιουργικότητα τῶν κοινωνιῶν (Κάντ, Χέγκελ)· βλ. καὶ ὑποσ. 91 τῆς παρούσας ἐργασίας.

134. *Εἰς τὴν Πρὸςσευχ.*, ΒΕΠ 66, 358.

135. *Εἰς τὴν Πρὸςσευχ.* 1, ΒΕΠ 66, 335· *Περὶ Παρθεν.*, ΒΕΠ 69, 28.

πληρέστερα ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας ὅτι ὅλοι αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι ποὺ διαγωνίζονται μεταξύ τους γιὰ τὴ νομὴ τῆς ἐξουσίας ἢ βρίσκονται σ' ἕνα διαρκῆ ἀνταγωνισμὸ ὡς πρὸς τὴν ἐπιθυμία τῶν τιμῶν ἢ τῆς εἰδωλολατρίας τοῦ χρήματος, δὲν πράττουν μὲ κριτήριο τὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων καὶ τὸν ἐμφρονα λογισμό, ἀλλὰ ὑπὸ τὸ βάρος καὶ τὴν κυριαρχία τῆς ἄλογης συνήθειας. Τοῦτο σημαίνει ὅτι παρακολουθοῦν ἀνευ λογικῆς κρίσεως τὰ ἴχνη τῶν προπορευομένων στὸ βίον, ὅπως τὰ ἐρίφια μέσα στὸ κοπάδι ἀκολουθεῖ τὸ ἕνα τὸ ἄλλο.<sup>136</sup> Μέσω αὐτῆς τῆς αὐτοματοποιημένης καὶ μηχανιστικῆς διαδικασίας ποὺ εἰσάγει καὶ παγιώνει ἢ συνήθεια, παράγεται ὁ χορτώδης βίος τῆς μάζας, ποὺ δυσκολότατα μπορεῖ νὰ μεταβληθεῖ, πολλῶ δὲ μᾶλλον νὰ ἐκρίζωθεῖ.<sup>137</sup>

Εἶδαμε πρὸ ὀλίγου ὅτι τόσο ὁ Χριστὸς ὅσο καὶ ὁ Πατὴρ εἶναι πάντα συνδεδεμένοι μὲ τὴ δημιουργία τοῦ ὄντος, συνοπτικὰ τῆς δικαιοσύνης. Ὁ Γρηγόριος δὲν παρέβλεψε οὔτε τὸ Πνεῦμα στὸν ἀγῶνα κατὰ τῆς μαζοποίησης καὶ τοῦ χορτώδους βίου, συνδέοντας σαφέστατα τὸν σαρκικὸ μὲ τὸ μαζοποιημένο βίον. Πράγματι οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἀπορροφῶνται καὶ περιποῦ ἀσυναίσθητα ἐνσωματώνονται στὴν ἐκάστοτε καθεστηκὴν τάξιν πραγμάτων διὰ τῆς συνήθειας καλοῦνται νὰ ἀλλάξουν τροφή: ἀντὶ δηλαδὴ νὰ εἶναι σάρκες καὶ νὰ τρῶνε χόρτο, νὰ ἐνασχολοῦνται ἐπομένως μὲ τὰ ἀνυπόστατα κοινωνικὰ εἰδῶλα, ἃς λάβουν γιὰ τροφή τους τὸ ἴδιο τὸ Πνεῦμα, τὸ ὁποῖο φυσικὰ εἶναι ξένο πρὸς αὐτά, διαλύοντας τις σκώδεις καὶ ἀπατηλές φαντασίες τῶν κατὰ τὸν σαρκικὸ βίον τοῦτον σπουδαζομένων.<sup>138</sup> Πνευματικὸς ἄνθρωπος, ἐπομένως, εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ἀνατρέπει ὅλον αὐτὸ τὸν κόσμον τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ ἀνυποστάτου, ὅπως ἡ φιλοχρηματία, ἡ κενοδοξία κ.λπ.<sup>139</sup> Πνευματικὸς εἶναι ἐκεῖνος ποὺ διάγει τὴν ἀστείωτέρα ζωὴ, ἡ ὁποία εἶδαμε ἀνωτέρω ὅτι ταυτίζεται μὲ τὸ βίον τῆς δικαιοσύνης. Ἄν δεχθοῦμε ὅτι ὁ σαρκικὸς βίος, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν πονηρὴ προαίρεση, ταυτίζεται μὲ τὴν ἀνισότητά τῆς ταξικῆς κοινωνίας, ἐκ τῆς ὁποίας, ὅπως εἶδαμε, ἀπορρέει ἡ ποικίλη καὶ πολυειδὴς ἀνωμαλία τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ὁ πνευματικὸς βίος δὲν μπορεῖ πα-

136. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 137· *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* V, 371.

137. *Εἰς τὸ ΑΑ*, 5, ΒΕΠ 66, 186.

138. *Εἰς τὸ ΑΑ* 5, ΒΕΠ 66, 186· *ὁπ. ἀν.* 6, ΒΕΠ 66, 191.

139. *Εἰς τὸ ΑΑ* 13, ΒΕΠ 66, 292· *ὁπ. ἀν.* 7, ΒΕΠ 66, 208-209.

ρά να είναι τὸ ἀντίθετό του, ἡ κοινωνικὴ ἰσότητα, ὡς δικαιοσύνη.<sup>140</sup>

Ὁ πνευματικὸς βίος δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ συμπέσει μὲ τὸν ὑψηλὸ καὶ ἐπιηρμένο βίον, τὸ ἄνω φρονεῖν ἢ τὴν ὑψηλότερα ἢ ἄνω ζωὴ. Εἶναι σαφὲς ὅτι οἱ ὄροι αὐτοὶ δὲν ἀναφέρονται ἐπ' οὐδενὶ σὲ μιὰ ἐξωκοσμικὴ κατάσταση ἢ ὑπερβατικὸ τόπο, ἀλλὰ ὁμιλοῦν γιὰ ἕναν καινούργιο τρόπο ὀργανώσεως τοῦ ἐνδοκοσμικοῦ βίου, ὁ ὁποῖος ὁμως χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τοῦ μὴ συσχηματίζεσθαι μὲ τὸ κατεστημένο κοινωνικὸ σύστημα τῆς ἀλλοτριώσεως. Αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι καὶ ἡ ἔννοια τῆς ὑπερβάσεως τῶν φαινομένων, κατὰ Γρηγόριο, τὰ ὁποῖα εἶδαμε ὅτι ταυτίζονται μὲ τὸ κοινωνικὸ μὴ ὄν, δηλαδὴ τὸν πλοῦτο, τὴν ἐξουσία κ.λπ.<sup>141</sup> Ἀκολουθεῖ, ἐπομένως, τὸν ἄνω βίον ὁποῖος ὄντας πράγματι πεπαιδευμένος κρατεῖ τὴ διάνοιά του μακριὰ ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ καὶ ἀτομικὸ κακό (διάφορα πάθη).<sup>142</sup> Ὁ ὑψηλὸς καὶ ἐπιηρμένος βίος ταυτίζεται μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Πατρὸς, διαφοριζόμενος πρὸς τὰ χρήματα, τὴ βιωτικὴ ἀπάτη καὶ μαζοποίηση τῆς ζωῆς.<sup>143</sup> Ἡ ἄνω ζωὴ σχετίζεται ἔντονα μὲ ἕνα ριζικὰ διαφορετικὸν τρόπο λειτουργίας τῆς διανοίας μας διασφαλίζοντας τὴν ἐγρηγόρησίν της καὶ ἀποτρέποντας τὸ νυσταγιμὸ της, προκειμένου νὰ μὴν ἐνδώσει στὰ ὄνειρώδη φαντάσματα τῆς κοινωνικῆς ἀλλοτριώσεως.<sup>144</sup> Ὁ ἄνθρωπος πετροφυεῖ γιὰ νὰ ἀνέλθει πρὸς τὰ «ἄνω», μόνον ὅταν συγκρούεται μὲ τὸ κακό, ζώντας ἐν δικαιοσύνη.<sup>145</sup> Μόνον βλέποντας πρὸς τὰ «ἄνω» κατορθώνει ἡ καρδιά τοῦ ἀνθρώπου νὰ μὴ χαλαρώνει τὴν προσοχή της ὡς πρὸς τὴν τήρησιν τῶν θείων παραγγελμάτων.<sup>146</sup> Ἐπομένως οἱ ἐκφράσεις αὐτὲς ἀναφέρονται σαφῶς σὲ μιὰ ἐνδοκοσμικὴ κατάσταση πραγμάτων, ἔτσι μάλιστα ὅπως αὐτὴ διαμορφώνεται στὴ ρίζα της, ἀπὸ τὴ λειτουργία τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας, πού ἐπανειλημμένα ἔχουμε τονίσει ὅτι καθορίζει τὸ πράττειν τοῦ ἀνθρώπου, ἀπορρίπτοντας τὸ σύνολο τῶν ματαίων, ἀνυποστάτων καὶ φαντασμάτων πού κυριαρχοῦν στὸν κοινωνικὸ βίον.

140. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ.*, ΒΕΠ 66, 75 ἐν σχέσει πρὸς τὸ Κ. Ἀπολιν., ΒΕΠ 68, 219· *Εἰς τὸ ΑΑ 7*, ΒΕΠ 66, 208-209· *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ. V*, 359.

141. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ.*, ΒΕΠ 66, 22.

142. *Περὶ παρθεν.* 5, ΒΕΠ 69, 30.

143. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 339-340.

144. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 254.

145. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 316.

146. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 301.

## ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΡΑΤΤΕΙΝ<sup>147</sup>

Συνάγεται, ἐπομένως, ὅτι τὸ κατ' εἰκόνα ὄχι μόνον ριζώνει κοινωνικά, ἀλλὰ ἐπὶ πλέον συσχετίζεται μὲ τὴν συνθήκην τῆς καθημερινῆς μας ζωῆς. Αὐτὴ εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μας, ἡ αἰτία γιὰ τὴν ὁποῖα ὁ Γρηγόριος θὰ ἐπιμείνει πολὺ στὸ γεγονός ὅτι δὲν ἔχει ἰδιαίτερη σημασία νὰ εἶμαστε κατ' εἰκόνα θεοῦ, δηλαδὴ θεωρητικῶς ἢ στατικῶς, ἀλλὰ νὰ ζοῦμε κατ' εἰκόνα θεοῦ στὴν ἀπόλυτα πρακτικὴ διάσταση τοῦ βίου μας.<sup>148</sup> Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἂν ἐπιθυμοῦμε νὰ ἀναζητήσουμε τὸ κατ' εἰκόνα, δὲν θὰ πρέπει νὰ μεταφερόμαστε σὲ μακρινούς ἢ ὑπερβατολογικῶς μελλοντικούς κόσμους, ἀλλὰ στὴν ἀμεσότητα τῆς κοινωνικῆς καὶ πρακτικῆς ζωῆς. Ἀρκεῖ νὰ στρέψουμε τὸ βλέμμα μας πρὸς τοὺς ἁγίους τῆς Ἐκκλησίας πού κατορθώνουν τὸν κατὰ θεὸν βίον, γιὰ νὰ ἀποκτήσουμε ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ κατ' εἰκόνα.<sup>149</sup> Αὐτὸ θὰ ὀδηγήσει τὸν Γρηγόριο σὲ μιὰν ὑπερβολικὴ ἀνατίμηση τοῦ πράττειν καὶ τῆς Ἱστορίας ὡς τρόπων καὶ ὁδῶν πραγματώσεως τῶν Ἐσχάτων.

Ὁ ἄνθρωπος ζεῖ γιὰ νὰ φέρει τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ στὸν κόσμον· δραστηριοποιεῖται, ἐκτυλίσσει τὸ πράττειν του, προκειμένου νὰ ὑπάρξει ἡ εἰκόνα τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς. Αὐτὸ πρακτικὰ σημαίνει ὅτι ἔπρεπε νὰ βρεθεῖ ἕνας τρόπος προκειμένου νὰ αἰσθητοποιηθεῖ ὁ θεὸς ἐν τῷ κόσμῳ, δεδομένης τῆς ἐπιμονῆς καὶ τῆς πατερικῆς σκέψεως στὴν ὑπερβατικότητα τοῦ θεοῦ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἤδη ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες, ἀλλὰ καὶ ἐνωρίτερα στὸν Ἀθανάσιο, τὸ «ἀντίβαρο» στὴ θεία ὑπερβατικότητα ὑπῆρξε ἡ θεολογία τῶν Πατέρων περὶ θείων ἐνεργειῶν. Διὰ τῆς ἐνεργοῦ μιμήσεως,<sup>150</sup> δηλαδὴ τῆς κατὰ τὸ δυνατὸν πραγματοποιήσεως τῶν θείων ἐνεργειῶν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ὅπως τοῦ ἐλέους καὶ τῆς εὐποιίας, ὄχι μόνον θεώνεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ὑπάρχει εἰκόνα στὸν κόσμον μας τῆς

147. Ὅλη αὐτὴ ἡ ἐνότητα, ὅπως καὶ ἡ παρούσα ἐργασία στὸ σύνολό της, θέτει ἐν ἀμφιβόλῳ τὴν εὐρέως διαδεδομένη ἀποψη σὲ δυτικούς θεολόγους ὅτι ἡ ὀρθόδοξη ἐκκλησία «παρθεωρεῖ τὴν κατάστασιν τῆς στρατευομένης ἐκκλησίας», βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Τὸ σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ*, Ἀθήνα, 1999, σ. 85-86: παρατίθεται καὶ σχολιάζεται ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Congar. Βλ. ἐπίσης Β. Ι. Ἰωαννίδου, *Τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα*, Ἀθήνα, 1957.

148. *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν V*, 371: τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ μόνου ἀγαθοῦ ζῶντι.

149. *Περὶ κατασκ. ἀνθρ.*, 18, P.G. 44, 193D.

150. *Περὶ τελειότητος*, ΒΕΠ 69, 86.

«πρώτης και ακηράτου και πάντα νοῦν ὑπερβαινούσης αἰτίας».<sup>151</sup> Ἡ ὑπερβατικότητα παύει, με βάση τὴ μέθοδο αὐτή, νὰ ἀποτελεῖ ἐμπόδιο στὴν κοινωνία θεοῦ/ἀνθρώπου, διότι ἀκριβῶς τὸ πράττειν καὶ ἡ σχέση του με τὶς θεῖες ἐνέργειες ἀναλαμβάνει νὰ καταστήσει τὸ θεὸ προσιτὸ καὶ οἰκεῖο σὲ μᾶς· ἐφεξῆς μέσα ἀπὸ τὸ πράττειν καὶ τὴν κατὰ Χριστὸν Ἱστορία θὰ σημαίνεται καὶ θὰ ἀντιπροσωπεύεται αἰσθητὰ ἢ παρουσία τοῦ θεοῦ στὸν κόσμο, μακριὰ ἀπὸ τὰ νέφη τῆς ὑπερβατικότητας. Μέσα ἀπὸ τὸ βίο του, ὁ ἄνθρωπος συγκροτεῖται ἢ ὄχι σὲ εἰκόνα θεοῦ· ἢ εἰκόνα θεοῦ δὲν εἶναι, ὑπὸ μίαν ἔννοιαν, δεδομένη στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ διαμορφώνεται ἀναλόγως, διὰ τοῦ τρόπου με τὸν ὁποῖον πολιτεύεται στὸ βίο του.<sup>152</sup> Ἐχοντας ἐγκαταλείψει ὀριστικὰ τὴ μεταφυσικὴ ὡς μέσον σχέσεως πρὸς τὸ θεὸ, καθὼς αὐτὴ θὰ ἐμπλεκόταν στὴν ἀδιέξοδη γνώση τῆς ἀπρόσιτης θείας οὐσίας, δὲν ἔμεινε γὰ τὴν Πατερικὴ Παράδοση, προεξάρχοντος τοῦ Νύσσης, παρὰ ἡ δυνατότητα, διὰ τῆς ἐνεργουῦ μιμήσεως, νὰ προεκταθοῦν οἱ θεῖες ἐνέργειες στὴν καθημερινότητα<sup>153</sup> τοῦ βίου μας. Ἄν δεχθοῦμε ὅτι οἱ θεῖες ἐνέργειες ἀποτελοῦν τοὺς τρόπους δράσεως ἢ ἐπεμβάσεως τοῦ θεοῦ μέσα στὴν Ἱστορία, εἶναι αὐτονόητο ὅτι ὁ ἄνθρωπος θὰ πρέπει νὰ ἀναζητήσῃ τὴ σχέση του με τὸ θεὸ, ἀκριβῶς σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, διότι αὐτὸ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἱστορικότητα καὶ κοινωνικότητά του. Ἡ ὁμοίωση με τὸ θεὸ, ἐπομένως, δὲν μπορεῖ νὰ λάβει χώραν παρὰ διὰ τῆς μεταφορᾶς τῶν θεῶν ἐνεργειῶν στὸ βίο μας, διὰ τοῦ ἐμποτισμοῦ τοῦ καθημερινοῦ βίου μας ἀπὸ τοὺς τρόπους διὰ τῶν ὁποίων ὁ θεὸς ἐμφανίζεται νὰ εἰσέρχεται καὶ μεταμορφώνει τὴν Ἱστορία, καὶ ὄχι φυσικὰ διὰ τῆς ἀδύνατης μιμήσεως –δηλαδὴ ἐνεργητικῆς μεταφορᾶς στὴ ζωὴ μας– τῆς θείας οὐσίας. Ἡ ἀπροσιτότητα τῆς θείας οὐσίας ἐνέχει τεράστια σημασία, διότι –σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ δυτικὴ μεσαιωνικὴ παράδοση– κλείνει τὸ δρόμο στὴ θεολογία ὡς Μεταφυσικὴ, καὶ ἐπομένως ἐπαναπροσανατολίζει τὴν ἐνεργητικότητα τοῦ ἀνθρώπου: ἀντὶ νὰ ἀσχολεῖται με τὴν ὑπερβατολογία τῆς θείας οὐσίας, καλεῖται νὰ στραφεῖ πρὸς τὸν κόσμον καὶ νὰ ἀγωνι-

151. *Περὶ εὐποιίας*, ΒΕΠ 69, 154.

152. *Εἰς τοὺς Μακάρ.* 6, ΒΕΠ 66, 413.

153. Π. Βασιλειάδης, *Χάρις, κοινωνία, διακονία*, Θεσ/νίκη, 1985, 158· Δ. Πασσάκου, *Εὐχαριστία καὶ ἱεραποστολή*, Ἀθήνα, 1997, σ. 281· βλ. ἐπίσης Ἰω. Καραβιδόπουλου, *Μελέτες*, (1990), σ. 297.

σθεῖ, συνεργώντας μετὰ τοῦ θεοῦ, γὰ τὴν ἐνδοκοσμικὴ μεταμόρφωσή του. Γίνεται, ἐπομένως, σαφές ὅτι διὰ τῆς διαμορφώσεως τοῦ κόσμου μας ἐπὶ τῆ βάσει τῶν θεῶν ἐνεργειῶν, ἔχουμε μεταβάσῃ εἰς ἄλλο γένος, διότι ριζικὰ ἐπαναπροσδιορίζεται ἡ στοχοθεσία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ἐνδοκοσμικὴ μὲν, ἀλλὰ, ὅπως θὰ δοῦμε, ὄχι ἐκκοσμικευτικὴ κατεύθυνση.

Ποιὲς εἶναι ὅμως οἱ δικές μας ἐνέργειες ποὺ ὁμοιάζουν με τὶς θεῖες ἐνέργειες, διερωτᾶται ὁ Γρηγόριος· καὶ ἡ ἀπάντησή του: «τὸ πάσης κακίας ἀλλοτριῦσθαι», ὅσο φυσικὰ τοῦτο εἶναι δυνατὸ, τόσο στὸ ἐπίπεδο τοῦ πράττειν, τοῦ λόγου καὶ τοῦ νοῦ,<sup>154</sup> ἀπ' ὅπου ἐκκινεῖ τὸ πράττειν. Διὰ τῆς ἀκακίας καὶ καθαρότητος, ὁ ἄνθρωπος κατακρημνίζει κάθε τεῖχος ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἐγερθεῖ μετὰξὺ αὐτοῦ καὶ τοῦ θεοῦ.<sup>155</sup> Μόνο στὸ βαθμὸ ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἀποξενώνεται σ' ὅλες τὶς διαστάσεις τοῦ βίου του ἀπὸ τὸ πολῦτροπο κακὸ ὁμοιάζει με τὸ θεὸ· μόνον ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἀπορρίπτει τὸ κακὸ, ποὺ ταυτίζεται με τὸ μὴ εἶναι, ἀρχίζει νὰ οἰκοδομεῖ τὸ εἶναι, ποὺ συνεπῶς ἔχει σαφὴ κοινωνικὴ ἀναφορά, καὶ συνάπτεται με τὸν τιτάνιο ἀγῶνα τῆς δικαιοσύνης καὶ γενικότερα τῆς εἰρηνεύσεως ὡς ἐνώσεως τῶν πάντων. Πράγματι, οἱ ἄνθρωποι ὡς μιμητὲς τῆς θείας φιλανθρωπίας καλοῦνται νὰ δεῖξουν ἀπτὰ ἐπὶ τοῦ βίου τους τὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τῆς· ὅτιδήποτε ἐκφυλο καὶ ἀλλότριο τοῦ ἀγαθοῦ πρέπει νὰ ἀναιρεθεῖ καὶ ἀποβληθεῖ ἀπὸ αὐτόν. Ἡ δὲ ἐνέργεια ποὺ νομοθετεῖ σὲ μᾶς ὁ Χριστὸς δὲν εἶναι παρὰ ἢ ἐκρίζωση τοῦ μίσους, ἢ κατάλυση τοῦ πολέμου, ὁ ἀφανισμὸς τοῦ φθόνου καὶ γενικὰ τῆς σύγκρουσης,<sup>156</sup> ποὺ ὄντως διαπερνᾷ ὅλες τὶς πτυχὲς τῶν κοινωνιῶν μας. Μὲ ἄλλους λόγους, ἢ ἐν λόγῳ θεῖα ἐνέργεια προάγει ἐν μέσῳ τῶν ἀνθρώπων τὴν εἰρηνευμένη κοινωνικὴ ὑπαρξὴ ὡς μορφή τοῦ εἶναι καὶ τῆς ἐνότητος, ἀντὶ τῶν παντοειδῶν διασπάσεων καὶ διασχίσεων ποὺ προωθεῖ διαρκῶς τὸ κακὸ ὡς μὴ εἶναι. Ἐκ τῶν ἀνωτέρω, ἐπιβάλλεται ἡ ἄκρως ἐνδιαφέρουσα καὶ ἀξιοσημείωτη κοινωνικὴ διάσταση τῶν θεῶν ἐνεργειῶν, καθὼς μέσῳ αὐτῶν μπορεῖ νὰ μεταποιηθεῖ ἡ ἱστορικὴ καὶ κοινωνικὴ μας πραγματικότητα.<sup>157</sup>

154. *Τὸ τοῦ χριστ. ἐπάγγ.*, ΒΕΠ 69, 72.

155. *Εἰς ΑΑ 11*, ΒΕΠ 66, 258.

156. *Εἰς τοὺς Μακάρ.* 7, ΒΕΠ 66, 419-420.

157. Ἐχουμε τὴ γνώμη ὅτι ἡ κοινωνικὴ μεταποιητικὴ λειτουργία τῆς θείας

Τὰ ἀνωτέρω δείχνουν τὴ μεγάλη στροφή πού πρότεινε ἡ θεολογία, ἐν προκειμένῳ διὰ τοῦ Νύσσης, ὡς πρὸς τὶς σχέσεις Ἐκκλησίας – κόσμου. Ὁ χριστιανισμός, κατὰ τὴν ἀποψη αὐτῆ, γίνεται ἀντιληπτός ὄχι ἀπλῶς ὡς ἐνδοκοσμικὴ δυναμικὴ, ἀλλὰ ταυτίζεται μὲ τὸ βίῳ τῶν ἀνθρώπων. Ὁ θεὸς ἐφεξῆς παύει νὰ γνωρίζεται θεωρητικῶς, ἀλλὰ ἡ γνώση τοῦ θεοῦ μετατρέπεται σὲ κοινωνικὸ γεγονός, καθὼς μόνον στὸ βίῳ τῶν ἁγίων του, τῶν μελῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς του κοινότητος, μπορεῖ ὁ θεὸς νὰ γνωρίζεται.<sup>158</sup> Ὁ πραγματικὰ προσωπικὸς θεὸς εἶναι ὁ γνωριζόμενος ὡς πράξις. Ὁ Γρηγόριος φαίνεται νὰ ἐγγίζει ἀκραῖα ὄρια στὸ ἐρμηνευτικὸ του ἐγχείρημα, ὅταν φθάνει νὰ ταυτίσει τὸν Πατέρα, τὸ αἷτιο τῆς Τριάδας, μὲ τὸ βίῳ τῶν ἀνθρώπων. Προκειμένου νὰ καταστήσει σαφές ὅτι δὲν πρέπει νὰ προσεγγίζουμε τὰ τριαδικὰ πρόσωπα ὡς ἀφηρημένες ὀντότητες, ἀλλὰ νὰ τὰ οἰκειωνόμαστε ὡς ἄμεσες καὶ χειροπιαστές, ἐμπειρικῆς, δηλαδὴ κοινωνικῆς καὶ ὄχι «ὑπαρξιακῆς» σχέσεις, δὲν τοῦ μένει καμιὰ ἄλλη μέθοδος παρὰ ἡ συσχέτιση καὶ διασύνδεσή τους μὲ τὸ ἀνθρώπινο πράττειν καὶ τὴν προφανῆ ἄμεσότητα τοῦ ἀνθρώπινου βίου. Ἐρμηνεύοντας τὸν πρῶτο στίχο τῆς Κυριακῆς προσευχῆς, παρατηρεῖ ὅτι, ὅταν ὁ Χριστὸς μᾶς διδάσκει νὰ λέμε τὸ θεὸ Πατέρα, τίποτε ἄλλο δὲν φαίνεται νὰ κάνει παρὰ νὰ νομοθετεῖ τὸν ὑψηλὸ βίῳ, πού ἐξετάσαμε ἀνωτέρω· ὁ Πατὴρ εἶναι ἓνας βίος, διότι ἀλλιῶς εἶναι κενὸς λόγος. Δὲν πρέπει νὰ διαψεύδουμε τὴν πραγματικότητα ἀπευθυνόμενοι πρὸς τὸν Πατέρα, λέγοντας αὐτὸ πού δὲν εἴμαστε καὶ νὰ ὀνομάζουμε αὐτὸ πού δὲν ἔχουμε γίνει ἀκόμη. Ἀντίθετα, λέγοντας ὅτι ὁ θεὸς εἶναι Πατέρας μας, ὁ ὁποῖος εἶναι ἄφθαρτος, δίκαιος καὶ ἀγαθός, πρέπει τὴ συγγένεια αὐτῆ νὰ τὴν ἐπαληθεύουμε στὸ βίῳ μας.<sup>159</sup> Τοῦτο σημαίνει πρακτικὰ ὅτι ἂν κάποιος ἀποβλέπει στὰ χρήματα, ἂν βυθίζεται στὴ βιωτικὴ ἀπάτη, ἂν ἐπιζητεῖ τὴν ἀνθρώπινη δόξα καὶ ἂν ὑποδουλώνεται σὲς ἐμπαθέστερες τῶν ἐπιθυμιῶν, δὲν ζεῖ τὸ βίῳ ὡς Πα-

τέρα καὶ ἐπομένως δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἀποκαλεῖ τὸ θεὸ Πατέρα. Τοῦτο ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἂν ὁ Πατὴρ, ὡς τὸ ἀπόλυτον τῆς ἀγαθότητος, δὲν ἀντικατοπτρίζεται πάνω στὸ βίῳ μας ὡς ἀγαθὸ, τότε δὲν ὑπάρχει συγγένεια ἀνάμεσά μας, καὶ ἐπομένως εἶναι ἄκυρη ἡ προσφώνησις. Ἐξ οὗ τὸ συμπέρασμα ὅτι ὅταν ὁ ἄνθρωπος δὲν φέρει χαραγμένους πάνω στὸ βίῳ του τοὺς χαρακτῆρες τῆς θείας ἀγαθότητος, δὲν μπορεῖ νὰ ἀναγνωρισθεῖ ἀπὸ τὸ θεὸ. Προαπαιτεῖται συνεπῶς ἡ κάθαρση τοῦ κοινωνικοῦ βίου, γὰρ νὰ κατατολήσει κάποιος νὰ ὀνομάσει τὸ θεὸ Πατέρα του.

Ὅλ' αὐτὰ σημαίνουν ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀποδεκτὴ κάποια μυστικιστικῆς φύσεως σχέση μὲ τὸ θεὸ, αὐτὴ δηλαδὴ πού δὲ συνέβαλλε ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐξέλθει τῆς Ἱστορίας ἢ τῆς κοινωνίας καὶ νὰ ἀναχθεῖ σὲ ἐξωκοσμικοὺς τόπους. Κατὰ τὸν Γρηγόριο δὲν ὑπάρχει κανένας ἄλλος τρόπος νὰ οἰκειωθεῖ ὁ ἄνθρωπος τὸ θεὸ, παρὰ ὁ κατ' ἀρετὴν βίος.<sup>160</sup> Ὅποιος ἐγκαταλείπει τὸ πολύτροπο κακὸ μεταμορφώνοντας τὸ βίῳ, αὐτὸς γίνεται θεός.<sup>161</sup> Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει ἀνάγκη νὰ ταξιδεύσει μακριὰ σὲ ἀνιστορικοὺς κόσμους ἢ ὑπερβατικοὺς οὐρανοὺς γὰρ νὰ συναντήσῃ τὸ θεὸ, ἀλλὰ τὸν ἀνευρίσκει χειροπιαστὰ μέσα στὸ βίῳ ἢ στὴν πολιτεία του. Ἡ περίφημη ἀνάβαση πρὸς τὸν οὐρανὸ, χαρακτηριστικὸ διαφόρων μυστικιστικῶν παραδόσεων, δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ, κατὰ τὸν Νύσσης, παρὰ μόνον διὰ τῆς θεοπρεποῦς πολιτείας τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν οὐρανὸ δὲν εἶναι παρὰ ὁ βίος· στὸ βαθμὸ πού ὁ ἄνθρωπος ἀναλαμβάνει τοὺς θείους χαρακτῆρες τῆς ἀγαθότητος, δηλαδὴ τῆς ἀλλοτριώσεως πρὸς τὸ κακὸ, ἤδη ἔχει μεταβεῖ στὸν οὐρανὸ, καὶ ὡς βρῖσκεται φυσικὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Ἡ ἴδια ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν οὐρανὸ εἶναι ἡ φυγὴ καὶ ἀπόστασις ἐκ τῶν περιγείων κακῶν.<sup>162</sup> Ἡ πατρίδα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὄντως ὁ οὐρανός, ὄχι φυσικὰ μὲ τὴν τοπικὴ σημασία, ἀλλὰ μὲ βάση τὸ κριτήριον τοῦ ἐὰν πολιτεύεται κατὰ θεόν. Ὁ βίος ἢ πολιτεία προηγεῖται καθορίζοντας τὸν «τόπο». Μὲ ἄλλους λόγους, ὁ βίος εἶναι ὁ τόπος, ὡς τρόπος κοινωνικότητος. Στὸν οὐρανὸ δὲν ἀνεβαίνουμε μὲ

ἐνέργειας, ἐρμηνεύει ἐξειδικεύοντας τὶς μεταμορφωτικῆς ἢ τελειωτικῆς ἐνέργειας τοῦ θεοῦ, βλ. ἀντιστοίχως Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ Α'*, Θεσ/νίκη, 1985, 162-170· Γ. Ματζέλου, *Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον*, Θεσ/νίκη, 1993, 117.

158. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ.*, ΒΕΠ 66, 74: ὡς ἐν μόνους τοῖς τοιοῦτοις βίοις τοῦ θεοῦ γνωσσομένου.

159. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 2, ΒΕΠ 66, 339.

160. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 2, ΒΕΠ 66, 340.

161. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 2, ΒΕΠ 66, 360· *Εἰς τοὺς Μακάρ.* 6, 410.

162. Ὁ Γρηγόριος φαίνεται νὰ βρῖσκεται, τουλάχιστον ἕως ἐνὸς σημείου, πλησίον τοῦ Πλωτίνου (I, 2, 1), ἔτσι ὅπως αὐτὸς ἐρμηνεύει τὸν Πλάτωνα, *Θεαίτ.* 176b. Γιά τὶς διαφορὰς τοὺς δὲν μπορεῖ νὰ γίνει λόγος ἐδῶ.



κάποιο μηχανήμα, διότι η απόσταση που μᾶς χωρίζει από τὸ θεὸ δὲν εἶναι τοπική, ἀλλὰ ἐξαρτᾶται ἀποκλειστικά καὶ μόνον ἀπὸ τὴν προαίρεση, ὡς πηγὴ τοῦ πράττειν. Ὅποιος ἔχει τὸ θεὸ μέσα στὸ νοῦ του, ἐκ τοῦ ὁποίου φυσικά προσδιορίζεται τὸ πράττειν του, αὐτὸς βρῖσκεται ἤδη στὸν οὐρανὸ.<sup>163</sup> Αὐτὸ σημαίνει ὅτι στὸν οὐρανὸ «μεταβαίνει» ὁποιος ἀσκεῖ στὸ βίῳ του τὸ συμπαθές, τὸ μεταδοτικὸν καὶ τὸ φιλόλληλον πρὸς τοὺς οἰουσιδήποτε ἀδελφούς του («ὁμόφυλον»). Ὅποιος ἔθρεψε τὸν ἔχοντα ἀνάγκη, ὁποιος περιέβαλε γυμνὸ, ὁποιος φρόντισε ἀστέγους ἢ ἀρρώστους, αὐτὸς πορεύεται στὸν «οὐρανὸ» ἢ εἶναι μᾶλλον ὁ ἴδιος οὐρανός.<sup>164</sup>

Εἶναι πολὺ πιθανὸ ἢ ἀπομύθευση τοῦ οὐρανοῦ ὡς τόπου νὰ συνδέεται μὲ τὴν κριτικὴ που ἐπιθυμοῦσε νὰ ἀσκήσει ὁ Γρηγόριος σὲ διάφορες τάσεις Γνωστικῶν ἢ Μανιχαίων, κινήματα που εἶναι σίγουρο ὅτι ἐξακολουθοῦν νὰ δραστηριοποιοῦνται ἀκόμη καὶ κατὰ τὸν 4ο αἰ. στὴν Καππαδοκία.<sup>165</sup> Οἱ Γνωστικοὶ αὐτοὶ διατείνονταν ὅτι ἦταν σὲ θέση νὰ ὑπερβοῦν τὰ μέτρα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως καὶ, ἀφοῦ καταστοῦν πτηνοί, νὰ μεταφερθοῦν σὲ ἄλλους τόπους καὶ κόσμους, προφανῶς ξένους πρὸς τὸν δικό μας, ὁ ὁποῖος ἔξ ἄλλου κατὰ τὴ γνώμη τους, κατασκευάσθηκε ἀπὸ τὸν κακὸ δημιουργό. Ὡς ἐνθουσιώδεις χαρισματοῦχοι –μᾶλλον χιλιαστικῶν τάσεων– ὑποστήριζαν ἐπὶ πλέον ὅτι λάμπουν σὰν τοὺς ἀστέρες, μὲ τὰ χέρια τους καὶ μόνο μποροῦν νὰ μετακινοῦν ὄρη καὶ τέλος ὅτι δύνανται νὰ ἀνοίγουν δρόμο στὸν οὐρανὸ γιὰ νὰ ταξιδεῖ ὁ «πνευματικὸς» ἑαυτὸς τους.<sup>166</sup>

Στὶς ἀντιλήψεις αὐτὲς ὁ Γρηγόριος θὰ ἀπαντήσει μὲ νηφαλιότητα, διαβλέποντας φυσικά τοὺς μεγάλους κινδύνους που ἐμπεριέχονται σ' αὐτές, ἀφοῦ ὀδηγοῦν μὲ βεβαιότητα σὲ ἀνιστορικὲς ἢ μᾶλλον ἀντιστορικὲς θέσεις. Κατὰ πρῶτον, ὁ θεὸς δὲν ζητεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ὅταν τοῦ προτείνει νὰ συγκροτήσουν προσωπικὴ σχέση, ἀλλαγὴ φύσεως, ὅπως ἰσχυρίζονταν οἱ Γνωστικοὶ αὐτοί: δεδομένου ὅτι στὸν ἄνθρωπο εἶναι ἀδύνατη ἡ ἐκ φύσεως πτεροφυΐα, συνάγεται ὅτι τοῦ εἶναι παντελῶς ἀνώφελο νὰ ἐνασχολεῖται μὲ οὐ-

163. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 2, ΒΕΠ 66, 341-342.

164. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 8, ΒΕΠ 66, 421.

165. Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, S.C. 453, Paris, 2000, 21 καὶ κυρίως ἡ ὑπόσημ. 2 (μετάφραση καὶ σχόλια R. Winling).

166. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 2, ΒΕΠ 66, 331-332.

ρανοδρομίες. Ἄν ὑπῆρχε τρόπος (μηχανή) λογικῶς νὰ διασφαλισθεῖ ἡ ἀνοδος καὶ ἡ πορεία στοὺς οὐρανοὺς, τότε δικαίως θὰ μπορούσε κάποιος νὰ μεριμνᾷ γιὰ τέτοιου εἶδους ἐγχειρήματα. Ἀφ' ἧς στιγμῆς τέτοια ἀνοδος εἶναι ἀδύνατη, κανένα κέρδος δὲν φέρει ἢ οὐράνια μακαριότητα. Συνεπάγεται ὅτι ὁ βίος μας εἶναι ἀμετάκλητα χειραῖος, ὅπως λέει χαρακτηριστικά ὁ Γρηγόριος, χωρὶς φυσικά καμιά ἀπαίτηση ἐκ μέρους τοῦ θεοῦ, που αὐτὸς τὸν κατασκεύασε, νὰ ὑπερβοῦμε τὴ φύση μας, νὰ ἐξέλθουμε δηλαδὴ τῆς ἀνθρώπινης κατάστασής μας, ἢ τέλος νὰ βιάσουμε τὴ φύση μας καὶ τίς ἐγγενεῖς μας δυνάμεις, μετασκευαζόμενοι σὲ ἄλλη κατηγορία ὄντων.<sup>167</sup> Κατὰ δευτέρον, τονίζεται ὑπὸ τοῦ Γρηγορίου ὅτι ὁ «οὐρανός» δὲν γίνεται βατὸς μὲ τοὺς τρόπους ἢ τίς τεχνικὲς μεθόδους τῶν Γνωστικῶν, ἀλλὰ ἡ «ἀνάβαση» πρὸς αὐτὸν ἐξασφαλίζεται διὰ τῆς ἀρετῆς καὶ διὰ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας. Ὁ θεός, κατὰ Γρηγόριο, παύει νὰ κρύπτεται, ὅπως συνέβαινε στὴν Π.Δ., μέσα στὸ γνόφο, ἀλλὰ ἀποκαλύπτεται στοὺς ἀνθρώπους μέσα ἀπὸ τὴν καθαρότητα τοῦ βίου τους. Ὁ θεὸς δὲν ἐπιθυμεῖ οἱ ἄνθρωποι νὰ παραμείνουν θεωροὶ τῆς θείας δυνάμεως, ἀλλὰ νὰ καταστοῦν κοινωνοὶ του ἢ συγγένεια αὐτῆ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει σάρκα καὶ ὅσα παρὰ μόνον διὰ τῆς ἀρετῆς ὡς πράττειν,<sup>168</sup> που θὰ ἐξετάσουμε κατωτέρω.

Ὅλοι αὐτοὶ οἱ ὄροι δὲν θὰ μπορούσαν νὰ εἶχαν ἀναθεωρηθεῖ σημασιολογικά, ἐρμηνευόμενοι κοινωνικά, ἂν ὁ Γρηγόριος δὲν εἶχε παντελῶς ἀπομυθεύσει τὸ χῶρο τοῦ οὐρανοῦ ὡς τόπου κατοικίας τοῦ θεοῦ.<sup>169</sup> Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Γρηγορίου, τὸ στοιχεῖο τοῦ οὐρα-

167. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 6, ΒΕΠ 66, 407-8. Ὑπὸ τὸ ἴδιο πρῖσμα, θὰ πρέπει νὰ ἀντιμετωπίσουμε μιὰ ἄλλη δήλωση τοῦ Γρηγορίου ὅτι δεδομένης τῆς ὑλῶδους ἐκ τοῦ θεοῦ συστάσεώς μας, δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἀπαιτεῖ ἐκ μέρους μας τὸν καθόλου ἄυλο ἢ ἀπαθὴ βίῳ, *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 2, ΒΕΠ 66, 380-381.

168. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 2, ΒΕΠ 66, 337.

169. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ που σχετίζεται μὲ τὸ κοσμοεἶδωλο τοῦ ἀρχαίου ἀλλὰ καὶ τοῦ βιβλικοῦ κόσμου, βλ. Δ. Καϊμάκη, *Ὁ ναὸς τοῦ Σολομῶντα*, Θεσ/νίκη, 1984, 234 ἐπ.· τοῦ ἰδίου, *Ψαλῶ τῷ θεῷ μου*, Θεσ/νίκη, 1996, σ. 165-166: ἡ κατοικία τοῦ θεοῦ στὸν οὐρανὸ δὲν ἐνέχει πάντως καμιά μεταφυσικὴ διάσταση γιὰ τὸν Ἰσραήλ. Ἀναφορικά μὲ τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ θεοῦ συσχετισμένη μὲ τὸν οὐρανὸ, βλ. τὸν προβληματισμὸ τοῦ Ν. Νησιώτη, *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ φιλοσοφικὴ θεολογία*, Ἀθήνα, 1976, σ. 16· R. Bultmann, *Kerygma und Mythos II*, 180· πολὺ κοντὰ στὴν ἀνάλυση τοῦ Γρηγορίου, ὁ G. Ebeling, *Ἡ προσευχὴ* (μτφρ. Θ.

νοῦ δὲν δὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σὰν ἓνα ξεχωριστὸ ἐνδιαίτημα τοῦ θεοῦ, στὸ ὁποῖο δὰ μᾶς καλοῦσε νὰ μεταβοῦμε τοπικῶς γιὰ νὰ τελιωθοῦμε, διότι ὁ θεὸς βρῖσκεται παντοῦ, ὁμοτίμως ἐφάπτεται ὅλων τῶν κατηγοριῶν τῶν ὄντων, ἀγκαλιάζοντας τὸ πᾶν. Γιατί ὁμοίως ὁ ἀρχαῖος κόσμος τοποθέτησε τὸ θεὸ στὸν οὐρανό, διερωτᾶται ὁ Γρηγόριος, ἀπαντώντας ὅτι τοῦτο συνέβη ἐπειδὴ ὁ οὐρανὸς ἐθεωρεῖτο ἓνας χῶρος καθαρὸς ἀπὸ τὸ κακὸ, μὲ τὴν ἀπουσία τοῦ ὁποῖου ταυτίζεται ὅπως εἶδαμε ὁ ἴδιος ὁ θεὸς ὡς ἀπόλυτη ἀγαθότητα. Ἀντίθετα, ὁ ἐπίγειος κόσμος δὲν γίνεται ἀποδεκτὸς ὡς τόπος τοῦ θεοῦ, λόγῳ τοῦ κακοῦ ποῦ ὁ ἄνθρωπος παράγει πάνω σ' αὐτόν. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος μιμεῖται τὸ θεό, διὰ τῆς ἀλλοτριώσεως ἐκ τοῦ κακοῦ, τότε δὲν πορεύεται πρὸς τὸν οὐρανό, ἀλλὰ γίνεται ὁ ἴδιος ἐν τῷ βίῳ του -οὐρανός-.<sup>170</sup> Ὁ ἄνθρωπος διὰ τῆς ἀκαχίας μεταφέρει ἢ κατεβάζει τὸν -οὐρανό-, ποῦ ταυτίζεται μὲ τὴν ἀπουσία τοῦ κακοῦ, πάνω στὴ γῆ. Ὁ οὐρανὸς ἐφεξῆς δὲν γίνεται καταννητὸς σὰν ἓνας τόπος, ἀλλὰ γίνεται ὁ τρόπος κοινωνικοῦ βίου διὰ τοῦ ὁποῖου συνδέεται ὁ ἄνθρωπος μὲ τὸ θεό· ὅποιος ζεῖ κατὰ τὸν τρόπο τοῦ θεοῦ, δηλαδὴ ἀπεσχοινισμένος τοῦ κακοῦ, αὐτὸς εἶναι οὐρανὸς ἐπὶ τῆς γῆς φυσικά.

Ἡ σχέση μας μὲ τὸ θεὸ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ διαμεσολαβεῖται διὰ τοῦ βίου μας· ἡ περιήρημη ὁμοίωση μὲ τὸ θεὸ δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ παρὰ διὰ τῆς θεοπρεποῦς πολιτείας.<sup>171</sup> αὐτὸ ποῦ μᾶς συνάπτει ἢ μᾶς χωρίζει ἀπὸ τὸ θεὸ δὲν εἶναι κάποια τοπικὴ ἀπόσταση, ποῦ δὰ μποροῦσε νὰ καλυφθεῖ διὰ μιᾶς τοπικῆς μεταβάσεως, ἀλλὰ ἡ προαίρεση ὡς πηγὴ καὶ δυναμικὴ τοῦ πράττειν. Ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὸ θεὸ δὲν καλύπτεται μὲ μετάβαση μέσα στὸ χῶρο, ἀλλὰ μὲ τὴν προαίρεση ἀπὸ τὴν ὁποία καθορίζεται ἡ ποιότητα τοῦ πράττειν, ὡς ἀλλοτριώσεως ἀπὸ ἡ οἰκειώσεως μετὰ τοῦ θεοῦ.<sup>172</sup> Ὅλ' αὐτὰ σημαίνουν ὅτι ἡ σχέση μας μὲ τὸ θεὸ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ διαμεσολαβεῖται διὰ τῆς σχέσεως μετὰ

τῶν ἄλλων ὡς ἀδελφῶν μας. Χρησιμοποιώντας μὰ περίτεχνη διατύπωση, ὁ Γρηγόριος δὰ τονίσει ὅτι ὁ ἄνθρωπος γίνεται ἀληθῶς πλησίον τοῦ θεοῦ προσεγγίζοντάς τον διὰ τῆς πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπης, τοῦτο δὲ προϋποθέτει τὴ μεταποίησιν τῆς προαιρέσεώς του, διὰ τῆς ὁποίας ἀλλάζουν οἱ σχέσεις του μὲ τοὺς ἄλλους ἀδελφούς του· ἔτσι μόνον διὰ τῆς ἀγαθότητος τῆς προαιρέσεως καὶ ὄχι φυσικά μέσῳ μιᾶς τοπικῆς μεταστάσεως, εἶναι εἰς θέσιν νὰ πλησιάσει τὸν κατὰ φύσιν ἀγαθὸν καὶ καλόν, δηλαδὴ τὸ θεό.<sup>173</sup> Εἶναι ἀδιαμφισβήτητο ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀναπτύσσει τὶς ἀπόψεις αὐτῆς ἐρμηνεύοντας τὴ σχετικὴ ἰωάννεια θεολογία ἔτσι ὅπως αὐτὴ διατυπώνεται στὴν Α' Ἰω. 3 καὶ 4 ἐν σχέσει πρὸς τὸ Ἰω. 13, 35· τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀγάπη προέρχεται ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ θεὸς εἶναι ἀγάπη γίνεται ἡ σφραγίδα καὶ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, διότι, κατὰ Γρηγόριον, μόνον ἂν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀλληλέγγυοι διὰ τῆς ἀγάπης, μποροῦν νὰ ἀναγνωρισθοῦν ὡς μαθητῆς καὶ οἰκεῖοι τοῦ Χριστοῦ. Ἐπειδὴ διὰ τῆς ἀγάπης, ἡ κοινωνικότητα τοῦ θεοῦ γίνεται καὶ κοινωνικότητα τοῦ ἀνθρώπου, γι' αὐτό, ἐὰν ἐλλείπει αὐτὴ ἢ κοινωνικότητα μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ὡς εἰκόνα θεοῦ· ἐὰν ἡ ἀγάπη ὡς κοινωνικότητα τοῦ θεοῦ δὲν ἀντικατοπτρίζεται ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ὡς δική τους ἐπίσης κοινωνικότητα, ἅπας ὁ χαρακτήρας τῆς εἰκόνας παραποιεῖται καὶ προφανῶς ἀφανίζεται.<sup>174</sup> Ἐπικεντρώνοντας τὸ ἐνδιαφέρον του στὴν ἀγάπη ὡς κοινὴ κοινωνικότητα θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀποκλείει τὸ ἐνδεχόμενον νὰ μετατραπῆ ὁ Χριστιανισμὸς σὲ ἓνα θρησκευτικὸ ἢ ἄλλου εἶδους μυστικισμό.

Ἰπὸ τὸ πλαίσιο αὐτὸ γίνεται κατανοητὸ γιὰ τὸν Γρηγόριος ἐπιμένει ὅτι πρέπει νὰ παύσουμε νὰ ἀσχολούμαστε μὲ τὴ θεία ὑπερβατικότητα, ἔτσι ὅπως αὐτὴ ἐμφαίνεται διὰ τοῦ ἀκαταλήπτου, ἀναφοῦς καὶ ἀπροσίτου τοῦ θεοῦ, δηλαδὴ τῆς θείας οὐσίας. Τὸ θέμα αὐτό -ἀφοῦ φυσικά διατυπωθεῖ- καλεῖται νὰ ὑποκατασταθεῖ ἀπὸ τὴ θεολογία τοῦ πρακτικοῦ βίου, διὰ τοῦ ὁποῖου καὶ μόνον δυνάμεθα νὰ δημιουργήσουμε σχέση μὲ τὸ θεό, ἀποκλειομένης πάσης μεταφυσικῆς «ἀναζητήσεως» του. Ἡ διὰ τῶν ἀρετῶν καθαρότητα μπορεῖ ἐνεργητικὰ νὰ μιμηθεῖ τὸν ἀκήρατο, ἀγα-

Σωτηρίου), Ἀθήνα, 1984, σ. 19-20: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σημαίνει ἀκριβῶς -Πάτερα μας, ποῦ εἶσαι παρὼν ἐδῶ στὴ γῆ- στὴν ἀρχαιότητα ὁ Βελλερεφόντης, κατ' Εὐριπίδην, ἀμφισβητήσας τὴν τοποθέτησιν τῶν θεῶν στὸν οὐρανό, κατηγορήθη ἐπὶ ἀθεΐᾳ, βλ. J. de Romilly, *Ἡ νεωτερικότητα τοῦ Εὐριπίδη*, Ἀθήνα, 1997, σ. 31.

170. *Τὸ τοῦ χριστ. ἐπάγγ.*, ΒΕΠ 69, 72-73.

171. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 2, ΒΕΠ 66, 341-2.

172. *Τὸ τοῦ χριστ. ἐπάγγ.*, ΒΕΠ 69, 73 σὲ συνδυασμὸ μὲ *Εἰς τὴν Προσευχ.* 1, 334.

173. *Εἰς τὸ ΑΑ 7*, ΒΕΠ 66, 207.

174. *Περὶ κατασκ. ἀνθρ.* 4, P.G. 44, 137C.

δό, ἀφθαρτο καὶ ἀναλλοίωτο θεό.<sup>175</sup> Ἡ καθαρότητα τῆς ψυχῆς, τὸ ἀνεπίμικτο πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως καὶ τὸ ἐξ αὐτῶν προερχόμενο πρᾶττειν μεταφέρουν ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου τοὺς χαρακτηρηστές τῆς ὑπερβατικῆς θείας φύσεως, φυσικά διὰ τῆς ἀστειότερας ζωῆς, κατὰ τὴν προσφιλή ἔκφραση τοῦ Γρηγορίου. Στὸ βαθμὸ πού ὁ ἀνθρώπος περιβάλλεται ἀπὸ τὴν ἀρετὴν, μιμῆται τὴν θείαν μακαριότητα, ὁμοιούμενος μὲ τὸν ἀπρόσιτο θεό, διὰ τῆς καθαρότητος καὶ ἀπαθείας.<sup>176</sup> Διὰ τοῦ βίου, λοιπόν, εἶναι δυνατὸν στὸν ἀνθρώπο νὰ δείχνει ἐπάνω του χαραγμένους τοὺς χαρακτηρηστές τῆς θείας εἰκόνας.<sup>177</sup> Ὅταν δὲ ὁ βίος του εἶναι ἀνελλιπής καὶ πλήρης ἀκακίας ὡς καθαρότητος, τότε οἱ ἀνθρώποι γίνονται ἀληθῶς πλησίον πρὸς τὸ θεό, κατακρημνίζοντας τὰ τείχη πού θὰ μπορούσαν νὰ τοὺς διατέμνουν ἀπὸ αὐτόν, καθὼς κατ' αὐτὸν τρόπο εἶναι ζῶντες σύμφωνα μὲ τὰ θελήματα τοῦ Χριστοῦ, μεταφρασμένα διαρκῶς σὲ πράξη.<sup>178</sup>

Λόγω τῆς ἀπαιτήσεως νὰ ἐγκαταστήσουν μὴν ἄμεση καὶ χειροπιαστὴ σχέση μὲ τὸ θεό, τὰ μέλη Χριστοῦ καλοῦνται νὰ γίνονται ὅ,τι εἶναι ὁ Χριστὸς διὰ τῆς πράξεως.<sup>179</sup> Τοῦτο καθίσταται δυνατὸ διότι ὁ Χριστὸς ἰσοδυναμεῖ ἢ ἐξισώνεται μὲ ἔργα, ἀλλιῶς δὲν θὰ μπορούσε νὰ γίνῃ προσιτὸς ἀλλὰ καὶ οικεῖος ἀπὸ τὸν ἀνθρώπο. Ἄν δηλαδὴ ὁ Χριστὸς δὲν μπορεῖ νὰ μετατραπῇ σὲ ἔργα, θὰ εἶναι ἀδύνατο νὰ γίνῃ προσωπικὸς θεός, «ἀντικείμενο» οικειώσεως ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου, διότι ὁ ἀνθρώπος μόνον διὰ τοῦ πρᾶττειν μπορεῖ νὰ ἰδιοποιεῖται καὶ νὰ πραγματοποιεῖ τις σχέσεις του. Μόνον διὰ τοῦ πρᾶττειν τὸ μακρινὸ καὶ ἀφηρημένο μετατρέπεται σὲ ζωντανό, συγκεκριμένο καὶ χειροπιαστό. Κατὰ τὸν Γρηγόριο, ἀκολουθώντας τὸ Ἰω. 1, 9 καὶ 5, 20, καὶ Παρμ. 1, 3, ἐπειδὴ ὁ Χριστὸς εἶναι ἀληθινὸ φῶς, ζωὴ καὶ δικαιοσύνη, ὅταν οἱ ἀνθρώποι διὰ τῶν ἔργων γίνονται ὅλα αὐτὰ πού εἶναι ἐκεῖνος, τότε μόνον μέσα στὴ ζωὴ τους ἀπτὰ μπορούν νὰ δοῦν αὐτὸ τὸν ἴδιον τὸν Χριστό. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ Χριστὸς ἐξομοιώνεται στὴ σκέψη τοῦ Γρηγορίου μὲ ἔργα, διότι μόνον μέσω αὐτῶν μπορεῖ

175. *Εἰς τὸ ΑΑ 3*, ΒΕΠ 66, 148: ἀντ' αὐτοῦ· *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Φαλμ.*, ΒΕΠ 66, 90.

176. *Εἰς τὸ ΑΑ 9*, ΒΕΠ 66, 233: ὁπ. ἀν. ΒΕΠ 66, 321.

177. ὁπ. ἀν., ΒΕΠ 66, 241: ἐπ' αὐτῶν περισσότερα κατωτέρω.

178. *Εἰς τὸ ΑΑ 11*, ΒΕΠ 66, 258· *Εἰς τὸ ΑΑ 4*, ΒΕΠ 66, 155.

179. *Εἰς τὸ ΑΑ 2*, ΒΕΠ 66, 138.

νὰ γίνῃ ἴδιος καὶ ἀπτός.<sup>180</sup> Ὁμολογώντας ὁ ἴδιος ὁ Γρηγόριος ὅτι χρησιμοποιεῖ ἐν προκειμένῳ τολμηρὸ λόγον, θὰ τονίσει ὅτι ὁ Χριστὸς προσφέρεται στὴν ὄρεξιν τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀρετῆς, καὶ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ τὸ λόγο μπορούμε νὰ διψᾶμε καὶ νὰ πεινάμε τὸν Χριστό, ὅσο περισσότερο ἐπεκτεινόμαστε μέσα στὴ δικαιοσύνη.<sup>181</sup> Αὐτὸ ἐξ ἄλλου εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς περιφρημῆς φράσεως τοῦ Γρηγορίου ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι μίμησις θείας φύσεως: στὸ βαθμὸ πού ὁ Χριστὸς εἶναι ἡ πραγματικότητα τῆς δικαιοσύνης, τῆς καθαρότητος, τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ἀλλοτριώσεως παντὸς κακοῦ, εἶναι ἀδύνατον ὁ Χριστιανὸς νὰ μὴν φέρει ὡς ἀποτυπώματα ἐπάνω στὸ βίον του αὐτὰ πού χαρακτηρίζουν καὶ σφραγίζουν τὸν ἴδιον τὸν Χριστό.<sup>182</sup> Παρομοίως κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀδελφὸς τοῦ Χριστοῦ παρὰ μόνον διὰ τῆς ἐπιτελέσεως τοῦ θελήματός του, τὸ ὁποῖον ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ λάβῃ χώραν παρὰ μόνον διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων.<sup>183</sup>

Ἐπ' αὐτὸ τὸ πρῖσμα, γίνεται κατανοητὴ ἡ σημασία πού ἀποδίδεται στὴ μίμησιν ὄχι τοῦ ἴδιου τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τοῦ τρόπου του,<sup>184</sup> πράγμα τὸ ὁποῖον ἀναδεικνύει τὸ δημιουργικὸ χαρακτήρα αὐτῆς τῆς διαδικασίας. Μόνον διὰ τῆς ἐνεργητικῆς μιμήσεως τοῦ τρόπου, τὸ ἀνθρώπινο πρᾶττειν ἀναδεικνύει τὴν εὐρύτητα καὶ ἀνοικτότητά του, διότι διὰ τοῦ τρόπου μπορεῖ νὰ μιμῆται χωρὶς νὰ ἀντιγράφῃ, νὰ προσαρμόζεται σὲ μιὰ ἀπειρότητα καταστάσεων, ἰδιοποιούμενος πράγματα ἀπολύτως ἀνομοιογενῆ μεταξὺ τους, ἀφομοιώνοντας τα δημιουργικὰ καὶ ἀνανεωτικά. Τοῦτο ἐμφαίνεται κατὰ τὸν καλύτερον τρόπο μέσω τῆς συσχετίσεως τῆς μιμήσεως μὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἀλλὰ καὶ τὴν τέχνην, πρᾶγμα πού ἀποκλείει τὴν ταύτισή της μὲ τὴν δουλικὴν ἀναπαραγωγὴν ἢ τὴν μηχανιστικὴν ἀντιγράφησιν. Ἐπ' αὐτοῦ ἐξ ἄλλου ἐδράζεται ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Γρηγορίου ὅτι πρόκειται περὶ ἐνεργοῦ μιμήσεως καὶ ὄχι φυσικὰ περὶ παθητικῆς ἀντιτύπησης.<sup>185</sup> Ἡ μίμησις δὲν ἀπο-

180. *Εἰς τὸ ΑΑ 3*, ΒΕΠ 66, 152.

181. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 4, ΒΕΠ 66, 397.

182. *Τὸ τοῦ χριστ. ἐπάγγ.*, ΒΕΠ 69, 71.

183. *Εἰς τὸ ΑΑ 9*, ΒΕΠ 66, 229· ὁπ. ἀν. 11, ΒΕΠ 66, 258· *Περὶ τελειότ.*, ΒΕΠ 69, 77.

184. *Περὶ τοῦ κατὰ Χρ. σκοποῦ*, ΒΕΠ 69, 78· *Εἰς τὸ ΑΑ 13*, ΒΕΠ 66, 282. Γ. Μαντζαρίδου, *Παλαμικά*, Θεσ/νίκη, 1983, 110.

185. *Περὶ τελειότ.*, ΒΕΠ 69, 86 καὶ 76· ἡ τέχνη ὡς δημιουργικότητα συγκροουμένη μὲ τὴν μίμησιν ὡς ἀντιγραφή δὲν θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ συνεπῶς ὡς προ-

τελεῖ ἐπομένως μίαν ἀντιγραφικὴ κι ἀνιαρὴ διαδικασία, ἀλλὰ τὴν προέκταση μᾶς δυναμικῆς ἀνανέωσης και μεταμόρφωσης τῶν πάντων, τῆς ὁποίας πηγὴ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ θεός.

Ἐκτός ὁμως ἀπὸ τῆ μίμηση τοῦ θεοῦ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, στὸν Γρηγόριο ἐμφανίζεται και τὸ ἀντίθετο, δηλαδή ἡ μίμηση τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὸ θεό, πρῶγμα ἐκ πρώτης ὄψεως παράδοξο, ποὺ ἐντάσσεται ὁμως σὲ μιὰ εὐρύτερη θεολογικὴ προοπτικὴ μὲ προφανεῖς συνέπειες. Ἄν δεχθοῦμε ὅτι τὸ ἀγαθὸν σὲ μᾶς ἐπιτελεῖται διὰ τῆς ἐνεργητικῆς μιμήσεως τοῦ θεοῦ, εἶναι αὐτονόητο νὰ ἐλπίζουμε ὅτι ὁ θεός θὰ μιμηθεῖ τὰ ἡμέτερα ὅταν κατορθώσουμε κάτι ἀπὸ τὰ ἀγαθά. Ἐφ' ὅσον ὁ ἀνθρώπος πράττει τὸ ἀγαθὸν ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸ θεῖο θέλημα, μπορεῖ νὰ «ἀπαιτήσῃ» ἀπὸ τὸ θεὸ νὰ πράξει παρομοίως. Τὸ παράδοξο εἶναι ὅτι ὅλη αὐτὴ τὴν προβληματικὴ ὁ Γρηγόριος ἐφαρμόζει στὸ οἰκονομικὸ ἐπίπεδο τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, και μάλιστα σ' αὐτὸ τῶν οἰκονομικῶν συναλλαγῶν. Ἄν ὁ πιστός εἶναι πρόθυμος νὰ ἀπαλλάξει τοὺς ὀφειλέτες του ἀπὸ διάφορες οἰκονομικὲς ὑποχρεώσεις πρὸς τὸ πρόσωπό του, τότε και ὁ θεός καλεῖται νὰ πράξει παρομοίως ἀπαλλάσσοντας αὐτὸν ποὺ χάρισε τὰ χρεῖ ἀπὸ ὅποιες δικές του κοινωνικὲς ἀμαρτίες, προάγουσες τὸ κοινωνικὸ κακό. Ὅποιος ἀφίσταται τοῦ κακοῦ, μιμεῖται ἐνεργῶς τὰ περὶ τὸ θεό, και κατὰ συνέπειαν πορεύεται πρὸς τὸ θεϊότερον.<sup>186</sup> Ὅλοκληρώνοντας τὴν ἐρμηνεία του σ' ἕναν ἀπὸ τοὺς τελευταίους στίχους τῆς Κυριακῆς Προσευχῆς (Μθ. 6, 12), παρατηρεῖ ὅτι ἂν ὁ ἀνθρώπος δὲν ἀγαπᾷ τοὺς συνανθρώπους του, δὲν μπορεῖ νὰ ζητεῖ τὸ ἴδιο ἐκ μέρους τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πρόσωπό του. Ἄν ζητεῖ ἀπὸ τὸ θεὸ τὴν ἀπάλειψη τῶν δικῶν του κακῶν ὡς χρεῶν και ἐκεῖνος δὲν διαγράφει τὰ χρεῖ τῶν ὀφειλετῶν του, ὁ θεός δὲν μπορεῖ νὰ ἀνταποκριθεῖ, διότι ὁ κενὸς λόγος, δίχως κοινωνικὸ δηλαδή περιεχόμενο, δὲν ἀντιπροσωπεύει τίποτε ἐνώπιόν του· μόνο μὲ συγκεκριμένα ἔργα μπορεῖ νὰ συγκροτηθεῖ ἡ πραγματικὴ προσευχὴ πρὸς τὸ θεό. Εἶναι ἀδιανόητο νὰ ἐπιζητεῖ κανεὶς ἄφεση ἀμαρτιῶν, χωρὶς ὁ ἴδιος νὰ προβαίνει σὲ συγκεκριμένα ἔργα ἐναντι τῶν συνανθρώπων του. Εἶναι ἀδύνατο νὰ φυλάσσει τὰ δεσμευτικὰ εἰς βάρος τῶν ἄλλων συμβόλαια και

νὰ ζητεῖ ἐξάλειψη τῶν δικῶν του ἀπὸ τὸ θεό. Παρομοίως, πῶς εἶναι δυνατόν, διερωτᾶται ὁ Γρηγόριος, ὁ ὀφειλέτης νὰ σύρεται στὴ φυλακὴ λόγω ἀδυναμίας ἐκπληρώσεως τῶν ὑποχρεώσεων του κι ἐσὺ νὰ μεταβαίνει στὸν εὐκτήριο οἶκο γιὰ νὰ προσευχηθεῖς; Ὁ θεός ὑπ' αὐτὲς τίς συνθήκες παραμένει ἀνήκοος στὴν προσευχὴ τοῦ ἀνθρώπου, διότι αὐτὴ «ἐπισκιάζεται», δηλαδή ὑπερχεῖται, ἀπὸ τὴ φωνὴ τοῦ ὀδυνωμένου (πρβλ. Ἰακ. 5, 4)· συνεπῶς, ἂν δὲν λυθεῖ τὸ σωματικὸ χρέος, δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαλειφθεῖ τὸ ψυχικόν, ἀπὸ τὸ ὁποῖον φυσικὰ ἔχουν προκύψει πλείστα ἄλλα κακὰ ποὺ ἐπιζητοῦν τώρα ἀποκατάσταση.<sup>187</sup>

Ἡ κεφαλαιώδης σημασία, λοιπόν, ποὺ ἀποδίδεται στὸ πρᾶττειν ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι δι' αὐτοῦ ὁ Γρηγόριος βλέπει νὰ ἀσχεῖται συγκροτημένη κριτικὴ ἐναντι τῆς τυπολατρίας, ποὺ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν μεγάλων προφητῶν<sup>188</sup> μέχρι τίς μέρες μας κατατρώχει τὴν Ἐκκλησία. Ἔτσι γίνεται κατανοητὸ γιὰ τὸν θεό, κατὰ Γρηγόριο, πρέπει νὰ δοξάζεται στὸ βίο τῶν ἀνθρώπων κι ὄχι στὴν ἀκατάσχετη φλυαρία τῶν κενῶν λόγων. Ὅταν ὁ κοινωνικὸς βίος τοῦ ἀνθρώπου βυθίζεται στὴν εἰδωλολατρία τοῦ χρηματός ἢ τῆς πλεονεξίας, ἀντὶ ὁ θεός νὰ δοξάζεται και ἀγιάζεται διὰ τοῦ βίου μας, βλασφημεῖται.<sup>189</sup> Τὰ μυστήρια και τὸ ἀξίωμα τῆς ἱερωσύνης δὲν μποροῦν νὰ ἀποκαλυφθοῦν παρὰ μόνον ἐφ' ὅσον οἱ ἀνθρώποι ἀνακαινίσουν τίς καρδιές τους, δηλαδή ἐξαφανίσουν ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ βίο τους τὸ εἶδωλον τοῦ χρυσοῦ, τουτέστιν τὴν πλεονεκτικὴ δύναμη.<sup>190</sup> Τὰ εἶδωλα στὸ πλαίσιο τῆς βιβλικῆς ἀλλὰ και πατερικῆς σκέψεως ἔχουν πάψει νὰ σχετίζονται μὲ ἀγαματίδια ἢ περίπλοκες και ἐντυπωσιακὲς τελετές, ἔχοντας μετατραπῆ σὲ κοινωνικὲς κατηγορίες και φαινόμενα (Ψ. 113, 12 και Κολ. 3, 5).<sup>191</sup> Ἐπειδὴ ὁ θεός δὲν θέλει τὸν ἀνθρώπο ἀπλὸ θεατῆ

187. ὁπ. ἀν., 365.

188. Β. Μ. Βέλλα, *Θρησκευτικὰ προσωποκίτητες τῆς Π.Δ.*, τόμ. Ι, Ἀθήνα, 1957<sup>2</sup>, 87, 89 και 91· τοῦ ἴδιου, *Ἑβραϊκὴ Ἀρχαιολογία*, Ἀθήνα, 1984, σ. 193.

189. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 3, ΒΕΠ 66, σ. 345-346 σὲ συνδυασμὸ μὲ *Εἰς τὴν Προσευχ.* 4, ΒΕΠ 66, σ. 352. Ἰω. Καραβιδόπουλου, *Ἀποστόλων Παύλου Ἐπιστολές, Πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα*, Θεσ/νίκη, 1992, σ. 498-501.

190. *Εἰς τὸν β. Μουσ.* II, σ. 142, Musurillo.

191. Γιὰ τὴν Π.Δ. και εἰδικότερα τὸν προφ. Ἄμω, βλ. Μ. Κωνσταντίνου, *Ὁ προφήτης τῆς δικαιοσύνης*, Θεσ/νίκη, 1999, σ. 109 και 126· ἡ κοινωνικὴ ἀδικία εἶναι ἡ εἰδωλολατρία.

τοτυπία τοῦ μοντερνισμοῦ, Ch. Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, 1994, 69-71.

186. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 5, ΒΕΠ 66, 360-361.

της θείας δυνάμεως αλλά ενεργό συμμετόχο και συγγενή του, γι' αυτό ή δια λόγων και συλλαβών εκφωνουμένη προσευχή προς αυτόν αντικαθίσταται από την ύψηλή πολιτεία.<sup>192</sup> Έρμηνεύοντας το Λκ. 11, 1 (:δίδαξον ήμās προσεύχεσθαι), καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ή προσευχή και ό αίμος προς τό θεό δέν θά πρέπει νά διενεργούνται διά ρημάτων, αλλά διά του βίου.<sup>193</sup> Ό περίφημος ύψηλός βίος ή τό «τά άνω φρονείν» —πού εξέτάσαμε άνωτέρω— συνιστούν τον τρόπο διά του οποίου θά πρέπει νά διεξάγεται ή προσευχή και ό ύμνος προς τό θεό, περιλαμβανομένων προς τούτο των «ούρανίων» και ύπερκειμένων νοημάτων.<sup>194</sup> Στη βάση αυτή συνιστάται νά αναφέρουμε τή θεολογική προσέγγιση του βαπτίσματος από τον Γρηγόριο. Στηριζόμενος στον Ήσ. 1, 16, θά τονίσει ότι τό τελετουργικό πού πλαισιώνει τό βάπτισμα καθ' έαντό δέν δύναται νά προσφέρει τίποτε τό σημαντικό στον άνθρωπο, άν δέν συνοδεύεται από μιá ριζική μεταβολή της προαιρέσεώς του, του παράγοντα δηλαδή απ' όπου έκπορεύεται τό ανθρώπινο πράττειν. Πράγματι, άν ό άνθρωπος δέν αποβάλλει τό πάθος της πλεονεξίας, την άκόλαστη και άσχήμονη διάνοια, τον τύφο, τό φθόνο και την ύπερηφάνεια, αλλά και τά κέρδη πού πάντοτε είναι άποτέλεσμα άδικίας ή κλοπής,<sup>195</sup> και τέλος τή μοιχεία, πού μετασκευάζει τή γυναίκα σέ αντικείμενο ήδονής του άνδρα, τό βάπτισμα δέν θά έχει έπιτελέσει τό στόχο του. Τούτο σημαίνει ότι τό βάπτισμα όχι μόνο συνδέεται με την καθημερινή ζωή των ανθρώπων, αλλά έπηρεάζει σημαντικά και την οικονομική τους δραστηριότητα.<sup>196</sup> Εάν, λοιπόν, μετά τό βάπτισμα δέν παρατηρηθεί ριζική μεταποίηση του ανθρώπου και ό μεταβαπτισματικός βίος είναι ίδιος με τον προβαπτισματικό, «τολμώ νά πώ», λέει ό Γρηγόριος, ότι σ' αυτούς τους ανθρώπους τό ύδωρ της βαπτίσεως παρέμεινε ύδωρ, χωρίς νά έπιφανεί επ' αυτού τό Πνεύμα, τό όποιον, κατ' αυτό τον τρόπο, έμφανίζεται ως συναίτιον της ανθρώπινης μεταποιήσεως.<sup>197</sup> Άπευθυνόμενος, τέλος, την ήμέρα της έορτής του

192. *Είς την Προσυχ.* 2, ΒΕΠ 66, 337.

193. *Είς τās έπιγρ. Ψαλμ.* 3, ΒΕΠ 66, 43 σέ συνδυασμό με *Είς τās έπιγρ. Ψαλμ.* 7, ΒΕΠ 66, 52.

194. *Είς τās έπιγρ. Ψαλμ.* 3, ΒΕΠ 66, 43.

195. Για τό σημείο αυτό, βλ. *Είς τον Εκκλῆσ.* IV, 346· όπ. άν. σ. 370.

196. Βλ. και ύποσ. 133 της παρούσας.

197. *Λόγος κατηχ.* 40, ΒΕΠ 68, σ. 435.

Πάσχα, προς τους κυρίους πού διέθεταν δούλους, τους προτρέπει —σέ τόνο άυστηρό— νά μη δεχθούν νά έκτεθει ό Γρηγόριος ένώπιον των δούλων τους, ότι δήθεν ψευδώς, δηλαδή άνευ άντικρίσματος, έγκωμίαζε τή μεγάλη αυτή ήμέρα. Υπονοείται φυσικά ότι τό πραγματικό έγκώμιο στην ήμέρα αυτή δέν είναι οί βαρύγδουπες «κηρυγματικές» ρητορείες, αλλά ή πράξη της άπελευθέρωσης των δούλων. Ό Γρηγόριος θά αποδεικνυόταν, σύμφωνα με τό δύσκολο αυτό κείμενο, ότι άνώφελα έγκωμίαζε την ήμέρα του Πάσχα, άν δέν ύπήρχε ένα χειροπιαστό κοινωνικής φύσεως άποτέλεσμα. Η άνώδυνη φαντασμαγορία και ό έντυπωσιασμός της ρητορικής πρέπει νά αντικατασταθούν, άπομυθευόμενα, από τό άπελευθερωτικό πράττειν· έξ ου και ή έντονη προτροπή νά μεταμορφώσουν τους άτίμους είς έπιτιμίαν, τους θλιβομένους σέ χαρά, τους άπαρησιάστους είς παρησίαν, και νά άπελευθερώσουν τους παραγκωνισμένους και παραπεταμένους σάν σέ τάφο, ώστε νά έπανθήσει και σ' αυτούς τό κάλλος της έορτής.<sup>198</sup> Δέν μπορεί κανείς νά μη συσχετίσει τό έβραϊκό Πάσχα, ως την εκ θεού άπελευθέρωση του Ίσραήλ από τό ζυγό των Αίγυπτίων, με τό χριστιανικό Πάσχα, ως την άπελευθέρωση εκ της δουλείας.

Μέσα σ' αυτό τό πλαίσιο, είναι πρόσφορο νά εξηγήσουμε τή σημασία του όρου «λογική λατρεία». Η λογική λατρεία, κατá Γρηγόριο, συνδέεται με τή θυσία του Χριστού, την όποιαν καλούμαστε νά πραγματώνουμε διαρκώς στο βίο μας, προσφέροντας έπίσης τον έαυτόν μας —διά της συνεχούς επικαιροποιήσεως— θυσία ζωσα. Ό τρόπος όμως αυτής της θυσίας ή ιερουργίας άποτελεί τό ενδιαφέρον στοιχείο στην έρμηνεία του Γρηγορίου, διότι συνάπτει τή ζωσα και λογική λατρεία με τον άγώνα του νά μη συσχηματίζεται ό έν γένει βίος μας με τον αιώνα τούτο, δηλαδή τον κόσμο έτσι όπως κάθε φορά διαμορφώνεται από τό κακό.<sup>199</sup> Όποια από τά έργα μας ύπερβαίνουν τά συνήθως σπουδαζόμενα, δηλαδή τό όλο φάσμα της κοινωνικής άλλοτρίωσης, αυτά συνιστούν την πραγματική προς τό θεό λατρεία.<sup>200</sup> Έτσι ή λογική λατρεία

198. *Είς τό άγ. Πάσχα*, ΒΕΠ 69, 220.

199. *Περί τελειότη.*, ΒΕΠ 69, 81· *Είς τον β. Μωυσ.* II, 98-99, Musurillo. Για την κριτική των τυπικών θυσιών από τους μεγάλους προφήτες, βλ. Δ. Δόικου, *Η θυσία κατá τās παραδόσεις της Πεντατεύχου*, Θεσ/νίκη, 1965, 115 έπ..

200. *Είς τον Εκκλῆσ.* 1, 282.

συνδέεται με την ανατροπή όλων των πεδίων που χαρακτηρίζουν το βίο μας, αλλά και όλων των παραγόντων που την υποδουλώνουν στα ταπεινά και μάταια, δηλαδή τις παντοειδείς αλλοτριώσεις του κοινωνικού κακού.<sup>201</sup> Αυτό ακριβώς συνδέει τη λογική λατρεία με τη διαμόρφωση του ένδοξοκοσμικού βίου μας, επί τη βάσει των Έσχάτων. Ο άνθρωπος δεν συζηματίζεται με τον αιώνα του, μόνον ἐφ' ὅσον ὡς κριτήριο του κοινωνικού βίου του αναδειξεί τὰ Έσχατα. Τοῦτο σημαίνει ὅτι τὰ Έσχατα ἀποτελοῦν μὴν ἰδιαίτερα ἀνατρεπτική και ἐπαναστατική δύναμη τοῦ παρόντος σχήματος τοῦ κοινωνικού μας βίου. Τὰ Έσχατα δὲν εἶναι μόνον ἡ κριτική τοῦ παρόντος σχήματος τοῦ κόσμου, ἀλλὰ και ἡ δυναμική τῆς μεταμόρφωσής του.<sup>202</sup> Ἡ ἔνταση, συνεπῶς, μεταξὺ μέλλοντος και παρόντος ἔχει σαφῶς κοινωνική γεύση. Μόνο στοῦ βαθμοῦ ποῦ ὁ ἄνθρωπος δὲν συμβιβάζεται με τὸ ἐκάστοτε παρὸν τῶν κοινωνικῶν ἀναγκαιότητων, ἀνισοτήτων και ἀλλοτριώσεων, ἀλλὰ ἀγωνίζεται γιὰ τὴ μεταβολή τους, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἀναπέμπει στοῦ θεοῦ τὴ λογική λατρεία, πραγματοποιώντας τὰ Έσχατα.<sup>203</sup> Ὁ θεὸς λατρεύεται με τὸν ἀνένδοτο ἀγῶνα τῆς θυσίας,<sup>204</sup> ἀπέναντι στις πολυειδείς δυνάμεις τοῦ κακοῦ, ποῦ στηρίζουν τὴν κοινωνικά καθεστηκὴ τάξη πραγμάτων, ὅπως ἀκριβῶς ἔπραξε ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος. Εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι τὸ μέλλον ἀποτελεῖ τὴν ἐπαναστατική δύναμη τοῦ παρόντος, αὐτὸ ποῦ θέτει σὲ κίνηση και μεταβολή τὴ στατικότητα του, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση φυσικά ὅτι τὸ μέλλον ἀναμειγνύεται με τὸ παρὸν, καλύπτοντας τὴν ἀπόσταση ποῦ τὰ χωρίζει διὰ τοῦ πράττειν.

Ὁλος ὁ ἀγῶνας τῶν χριστιανῶν συνίσταται στοῦ νὰ παρασκευάζουν ἢ προμελετοῦν με ἀπὸ τρόπο τὸν ἐπιζόμενο βίο διὰ τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ζωῆς.<sup>205</sup> Τὸ βίο αὐτὸν καλοῦμαστε νὰ μετατρέψουμε

201. Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ, ΒΕΠ 70, 74· Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ., ΒΕΠ 66, 30.

202. Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ., ΒΕΠ 66, 21.

203. Οἱ ἀπόψεις τῶν G. Theissen, *Καίρια χαρακτηριστικά τῆς κίνησης τοῦ Τησσοῦ: κοινωνιολογική θεώρηση*, Ἀθήνα, 1997, σ. 176 και P. Brown, *The Making of late Antiquity*, Harvard, 1996, σ. 74, ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς προϊόντος τοῦ χρόνου συμβιβαζόταν με τὸ κατεστημένο status quo, πρέπει τουλάχιστον νὰ μετριοθετοῦν.

204. Πρβλ. Σ. Ἀγουρίδη, *Ἡ ἐλπίδα τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ: σχέσεις παρόντος και μέλλοντος*, Σύναξη 52, 1994, σ. 102· Γ. Καραβιδόπουλου, *Τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιο*, Θεολογική, 1997, σ. 341· Δ. Τρακατέλλη, *Ἐξουσία και πάθος*, Ἀθήνα, 1983, σ. 156-157.

205. Εἰς τὸ ΑΑ 4, ΒΕΠ 66, 169.

σὲ πεδίο ὅπου θὰ ἐκτυλίσεται ἡ ἐρχόμενη ζωή, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ πολιτεία μας θὰ πρέπει νὰ διαμορφώνεται και νὰ πραγματοποιεῖται ὅπως τὰ Έσχατα.<sup>206</sup> Τοῦτο ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴ στάση τοῦ Γρηγορίου ἔναντι τοῦ σπουδαίου θεολογικοῦ θέματος τῆς ἀναβολῆς τῶν Έσχάτων. Ὁ Γρηγόριος προτείνει στοῦς πιστοῦς νὰ μὴ στενοχωροῦνται ἢ δυσφοροῦν ἀπὸ τὴν ἀργοπορία τῶν Έσχάτων, μιμούμενοι τοῦς μεγάλους προφήτες τῆς Π.Δ., οἱ ὅποιοι εὐφραίνονταν με τὴν ἰδέα και μόνον τῆς ἐλπίδας ὅτι κάποτε θὰ ἀπολαύσουν τὰ ἐπιγγελλμένα ἀγαθά. Ὁ Γρηγόριος ὁμοῦ δὲν μένει σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ παρεμβαίνει δυναμικά, τονίζοντας ὅτι ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ ἐρωτικὸ πάθος τῶν προφητῶν ὡς πρὸς τὰ Έσχατα θὰ πρέπει οἱ πιστοὶ νὰ μετατρέψουν σὲ μεταμορφωτικὸ πρᾶττειν οὕτως ὥστε, ἐγκαταλείποντας τὶς μικρόνοες σκέψεις και τὸ ἀνώφελο πολυπραγμονεῖν περὶ τὶς ἡμερομηνίες ἐλεύσεως τῶν Έσχάτων (βλ. Πρ. 1, 7), νὰ προεμπορεύονται τὴ μέλλουσα χάρις διὰ τῆς ἀγαθῆς πολιτείας, στηριζόμενοι ἐπὶ πλέον στὴν πίστη τῶν προσδοκωμένων ἐπαγγελιῶν.<sup>207</sup> Τοῦτο σημαίνει ὅτι οἱ πιστοὶ δὲν θὰ πρέπει μόνον νὰ ἀναμένουν ἢ νὰ λαχταροῦν τὰ Έσχατα, ἀλλὰ και νὰ τὰ πραγματοποιοῦν προληπτικῶς μέσα στοῦ βίο τους.<sup>208</sup> Εἶναι ἐξ ἄλλου βιβλικὴ διδασκαλία ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι συνδημιουργὸς μετὰ τοῦ θεοῦ στὴν ἐπίπονη πορεία τελειώσεως τοῦ κόσμου.<sup>209</sup> Ἡ πρόληψη και ἡ πρόγευση τῶν Έσχάτων δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐκλαμβάνονται ὡς ψυχολογικὲς καταστάσεις μυστικιστικῶν βιωμάτων, συνδεδεμένων με τὴν ἀπραξία, ἀλλὰ με τὸν ἀγῶνα μεταμόρφωσης τοῦ κόσμου διὰ τοῦ πράττειν μέσα στὴν κοινωνία. Ἐτσι ἡ καθυστέρηση τῶν Έσχάτων ὀφείλεται ἀκριβῶς στοῦ ὅτι οἱ ἄνθρωποι δὲν συμβάλλουν στὴν ἐκρίζωση τοῦ κακοῦ· ἂν δὲν ἀφανισθεῖ τὸ κακὸ, δὲν μπορεῖ νὰ διαδεχθεῖ τὸ παρὸν σχῆμα τοῦ κόσμου ἢ τελικὴ του κατάσταση.<sup>210</sup> Τὰ Έσχατα δὲν εἶναι

206. Εἰς τὸν β. Μωσ. II, 79.

207. Περὶ κατασκ. ἀνθρ. 22, P.G. 44, 208B-209A.

208. N. Μπερντιάεφ, *Δοκίμιο* (1995), σ. 396-397· R. Schnackenburg, *Présent et futur*, Paris, 1969, σ. 34.

209. N. Μπρατσιώτου, *Ἀνθρωπολογία τῆς Π.Δ. I*, Ἀθήνα, 1986, σ. 301 και 273-277.

210. Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ. 8, ΒΕΠ 66, 35. Γιὰ τὴν καθυστέρηση τῶν ἐσχάτων στὴν πατερική σκέψη, βλ. Ἡλ. Βουλγαράκη, *Ἀποφυγὴ ἀσκήσεως ἱεραποστολῆς εἰς τὴν ἀρχαίαν ἐκκλησίαν*, Ἀθήνα, 1970, 21 ἐπ.· L.W. Barnard, *Studies in Church history and Patristics*, Θεολογική, 1978, 122 ἐπ.

ένα γεγονός κάποιου απομακρυσμένου μέλλοντος, αλλά έργο κάθε στιγμής. Όταν κάθε στιγμή τερματίζει το κακό διά και έν τῷ βίῳ μας, πραγματώνονται και τὰ Ἔσχατα. Ἐπειδή ὁμως ἡ πορεία και ἡ οικοδόμησις τοῦ βίου μας ὡς ἀγαθοῦ εἶναι μιά ἀτελεύτητη διαδικασία, γι' αὐτό και τὰ Ἔσχατα εἶναι ἕνας ἀπανστος δρόμος.

Εἶναι πέραν πάσης ἀμφιβολίας ὅτι τὸ πράττειν βρῖσκεται στό ἐπίκεντρο τῆς θεολογίας τοῦ Γρηγορίου· τοῦτο δὲ ἀποκτᾶ ιδιαίτερη σημασία, διότι κατά τόν Γρηγόριο τὸ πράττειν εἶναι τὸ ὄντως εἶναι, ἐφ' ὅσον βεβαίως συγκροτεῖται έν Χριστῷ. Ἄν ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ διακρίνεται γιά τὸ λόγο, τὴν πράξιν και τὴ μνήμη, μὲ βάση τὰ ὁποῖα συγκροτεῖ τὸν κοινωνικὸ βίον, καθοριστικότερο ρόλο ὅλων διαδραματίζει σίγουρα ἡ πράξις. Ὁ λόγος δίχως ἔργα μοιάζει σάν ἀψυχη εἰκόνα, ὅσο καλά κι ἂν εἶναι εὐπρεπισμένος τῇ συνδρομῇ τῆς ρητορικῆς. Τοῦτο ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι κατά τὸ Εὐαγγέλιο (Μθ. 5, 19) ὁ ποιῶν και διδάσκων, αὐτὸς εἶναι ἀληθῶς ζῶν και ὁ πράγματι ἐνεργὸς και κινούμενος. Ὁ ἀνθρώπος τῆς πράξεως εἶναι ὁ πράγματι ὠραῖος τῷ κάλλει κι ὄχι ὁ προβάλλον καλλωπισμένες και εὐανθεῖς ρητορεῖες.<sup>211</sup> Ἐγκαθίσταται μιά ὄντολογικῆς φύσεως ἀναλογικὴ σχέση μεταξύ λόγου και πράττειν: ὅτι εἶναι οἱ σκιαγραφίαι πρὸς τὰ ὄντως πράγματα εἶναι οἱ λόγοι διεξευγμένοι τῶν ἔργων. Τοῦτο σημαίνει ὅτι τὸ πράττειν ἀνατιμᾶται τόσο έντονα, ὥστε νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸ ἴδιο τὸ ὄντως εἶναι. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ριζώνει στὴν ἴδια τὴν παρέμβαση τοῦ Χριστοῦ μέσα στὴν Ἱστορία διὰ τῆς σημασίας ποῦ ἀποδίδεται στό ἔργο του: ἡ σωτηρία μας δὲν ἔλαβε χώραν έν τῷ λέγειν, ἀλλά έν τῷ ποιεῖν τὰ ἔργα τῆς σωτηρίας (Μθ. 7, 21).<sup>212</sup> Μόνον ὁποῖος πράττει και ποιεῖ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ζῶν· ἡ ζωὴ ταυτίζεται μὲ τὴν πράξιν και ἡ ἐνέργεια μὲ τὴ ζωὴ.<sup>213</sup> Ἡ γενικὴ αὐτὴ τοποθέτηση θὰ ὠθήσει τόν Γρηγόριο, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ὕστερους Στωικοὺς και ιδιαίτερα τόν Ἐπίκτητο, νὰ ὑποστηρίξει ὅτι τὸ κατά πρόθεσιν ἀγαθὸ εἶναι ἄνευ νοήματος, δεδομένου ὅτι ἡ πρόθεση δὲν μπορεῖ νὰ φανερωθεῖ παρὰ μόνον διὰ τῆς πράξεως, ἐξ οὗ και ἡ σημασία ποῦ ἀποδίδεται

στὴν τεχνικὴ δύναμη τοῦ δρῶντος ὡς συγκεκριμένη ἱκανότητά του νὰ φέρει εἰς πέρας τὸ πραγματοποιούμενο ἔργο.<sup>214</sup>

Ἔτσι κατανοεῖται ἡ ἐπίθεση αἰσιοδοξίας ποῦ ἐξαπόλυσε ἐναντίον μᾶλλον τῶν Γνωστικῶν ἢ Μανιχαίων τῆς ἐποχῆς του.<sup>215</sup> Οἱ τελευταῖοι διακείμενοι μικροψύχως περὶ τὴν ζωὴν ταύτην ἀναδείκνυν τὸ μεγάλο πρόβλημα τοῦ θανάτου, διατεινόμενοι ὅτι λόγω αὐτοῦ δὲν ἔχει κανένα νόημα ἡ ὑψηλότερα ζωὴ, δηλαδὴ ὁ κατ' ἀρετὴν βίος. Πρόσθεταν μάλιστα ὅτι ὁ ἀστειότερος βίος δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτρέψει τὸ θάνατο, κι ἐπομένως τὸ πράττειν εἶναι μάταιο και ἄνευ ὄντολογικοῦ ἀντικρίματος. Ὁ Γρηγόριος θὰ ἀποκρούσει αὐτὲς τὶς σκέψεις ὑπενθυμίζοντας ὅτι τὸ πράττειν τοῦ καθενὸς καθορίζει τὴν τελικὴ του κατάσταση κατά τὴν κοινὴ ἀνάσταση, ἀλλά ἐπίσης ὅτι διὰ τοῦ πράττειν προωθεῖ τὴν ὄντως ζωὴ ποῦ συγκροτεῖται μὲ τὸ ἀνύπαρκτο και ἀνυπόστατο τῆς κοινωνικῆς ἀλλοτριώσεως.<sup>216</sup>

#### ΕΝΟΙΚΗΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΣΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ ΚΑΙ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

Γιὰ νὰ κατανοηθεῖ καλύτερα ἡ ἐννοία τοῦ πράττειν στόν Γρηγόριο, θὰ πρέπει νὰ συνεξετασθεῖ μὲ ἕνα ἄλλο μεγάλης σημασίας θέμα στὴ θεολογία του, αὐτὸ τῆς ἐνοικήσεως τοῦ θεοῦ στοὺς πιστοὺς του.<sup>217</sup> Ἐκ πρώτης ὄψεως τὰ δύο αὐτὰ θέματα φαίνονται ἀσύμβατα, γιὰ νὰ μὴν ποῦμε ἀντιτιθέμενα μεταξύ τους. Στὴ συνέχεια θὰ δεῖξουμε ὅτι ἡ ἐνοίκηση και ἐγκατοίκηση τοῦ θεοῦ στοὺς πιστοὺς του συνιστᾶ τὴν ἀπαραίτητη και ἱκανὴ συνθήκη τοῦ ἀνθρώπινου πράττειν, διότι φυσικὰ ἡ δομὴ του εἶναι συμπρακτικὴ,

214. *Λόγος κατηχ.*, ΒΕΠ 68, 408.

215. Ὅτι πρόκειται περὶ Μανιχαίων συνάγεται ἀπὸ τὴ συγκριτικὴ συνεξέταση τοῦ *Λόγου Κατηχ.* 8-9, ΒΕΠ 68, 396-397 και *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* 361: οἱ μικροψύχοι τοῦ Κατηχ. λόγου ποῦ εἶναι σίγουρα Γνωστικοί, καθὼς πιστεύουν σὲ κακὸ δημιουργό, μπορεῖ νὰ εἶναι οἱ ἴδιοι μὲ τοὺς μικροψύχους τῆς πέμπτης ὁμλίας στόν Ἐκκλησιαστή· βλ. ἐπίσης *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 318.

216. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* V 361-363.

217. Πρόκειται φυσικὰ περὶ βιβλικῆς διδασκαλίας, βλ. ἐνδεικτικὰ γιά τὴν Π.Δ.: *Ἐξ.* 29, 45· *Λευϊτ.* 17, 4· 26, 11-12· *Ἐζ.* 36, 38· 37, 26-27· 48, 35· *Ζαχ.* 2, 14· γιά τὴν Κ.Δ.: 2 *Κορ.* 6, 16· 1 *Κορ.* 3, 16· *Γαλ.* 2, 20· *Ἐβρ.* 3, 6· *Πρ.* 17, 28· *Ἰω.* 1, 14· 6, 56· 14, 10-12· 20· 23· *Ἀποκ.* 21, 3.

211. *Περὶ παρθεν.* 23, ΒΕΠ 69, 62.

212. *Περὶ φιλοπρωχ.*, ΒΕΠ 69, 163· βλ. ἐπίσης *Ἰω.* 3, 21. Βλ. ἐπίσης τὸ ἐνδιαφέρον σχόλιο τοῦ Yv. Congar στό συναφὲς μὲ τὸ θέμα μας *Ἰω.* 3, 21, *Pneumatologie et théologie de l'histoire, en Herméneutique et Eschatologie*, Paris, 1971, 66.

213. *Εἰς τὸν ἀδ. Βασ.*, ΒΕΠ 69, 367· *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* VII, 394.

δηλαδή εκτυλίσσεται ως συνεργία ἡμῶν μετὰ τοῦ θεοῦ. Οὐσιαστικά δὲν ὑπάρχει –θεολογικῶς– ἀνθρώπινο πράττειν, ἀλλὰ συνδρᾶν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

Ἡ βασικὴ πεποίθησι τοῦ Γρηγορίου συνίσταται στὸ ὅτι ὁ θεὸς δὲν βρῖσκεται μακρὰν ἐκεῖνων ποὺ ἐλεύθερα τὸν ἀναζητοῦν, ἀλλὰ πάντοτε βρῖσκεται μέσα τους, ἀγνοοῦμενος ἢ λανθάνων, συμπτυγόμενος ἀπὸ τὶς μέριμνες στὶς ὁποῖες οἱ ἄνθρωποι διαρκῶς ὑποτάσσονται.<sup>218</sup> Ἡ πεποίθησι αὐτὴ ὁδηγεῖ τὸν Γρηγόριο στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ σχέση μας μετὰ τὸ θεὸ πρέπει νὰ εἶναι ἄμεση καὶ ἀπτή, δὲν ὑπάρχει δὲ σαφέστερος τρόπος νὰ δηλωθεῖ αὐτὴ ἡ ἀμεσότητα ἢ ἀπτότητα παρὰ διὰ τῆς ἐγκατοικίσεως τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν. Ἔτσι ὁ Γρηγόριος, παρακάμπτοντας τὴ γνώση τοῦ θεοῦ διὰ τῆς λεγομένης φυσικῆς θεολογίας, δίχως πάντως νὰ τὴν ἀπορρίψει, ὑποστηρίζει ὅτι τὸ σημαντικὸ δὲν εἶναι νὰ γνωρίζουμε τὸ θεὸ ἕμμεσα διὰ τῶν δημιουργικῶν ἐνεργειῶν του, πρᾶγμα ποὺ μποροῦν νὰ πράξουν φυσικά καὶ οἱ θύραθεν, ἀλλὰ νὰ τὸν ἔχουμε μέσα μας.<sup>219</sup> Μὲ ἄλλους λόγους, δὲν ἔχει ἰδιαίτερη σημασία νὰ θαυμάζουμε ἢ μακρόθεν νὰ τὸν θεωροῦμε, ἀλλὰ ἀπτὰ νὰ τὸν κατέχουμε.<sup>220</sup> Ἀναφέραμε πῶς πάνω ὅτι ἡ σχέση μετὰ τὸ θεὸ δὲν εἶναι ζήτημα τοπικῆς φύσεως καὶ ὁ προσεγγισμὸς πρὸς αὐτὸν δὲν ἀποτελεῖ θέμα τοπικῆς μεταστάσεως. Ἐν προκειμένῳ ἀπαιτεῖται νὰ διευκρινίσουμε ὅτι ἡ σχέση μας μετὰ τὸ θεὸ δὲν εὐνοεῖται οὔτε διευκολύνεται ἀπὸ τοὺς λεγόμενους ἀγίους τόπους, διότι ὅπου κι ἂν βρεθοῦμε –ἐφ' ὅσον εἴμαστε καθαροὶ πρὸς τοῦτο– ὁ θεὸς ἔρχεται, ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ ἐν ἡμῖν.<sup>221</sup> Ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσχεῖ στοὺς ἀγίους τόπους ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὴν προτεραιότητα ποὺ ἀποδίδεται στὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσεως θεοῦ ἀνθρώπου.

Κατὰ τὸν Γρηγόριο, ὁ θεὸς ἐπιλέγει ὡς κατοικητήριον μέσα στὸν ἄνθρωπον τὴν ψυχὴ ἢ τὴν καρδιά του (ἄλλοτε ἀποκαλεῖται ταμεῖον) ἢ τὸ ἡγεμονικὸ τῆς ψυχῆς.<sup>222</sup> Ὅλοι οἱ ὄροι αὐτοὶ εἶναι ἐν προκειμένῳ σχεδὸν συνώνυμοι καὶ προφανῶς ἔχουν στωικὴ φιλοσοφικὴ προέλευσι. Ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς ἔρχεται καὶ ἐναυλίζεται ἐν τῷ ἀποδέσμῳ τῆς συνειδήσεως ἢ ἰππεύει πάνω μας (Ἄββ.

218. *Περὶ παρθεν.*, BEP 69, 43.

219. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 6, BEP 66, 409.

220. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* V 356: κτήσιν.

221. *Ἐπιστολὴ 2*, BEP 70, 21.

222. Π. χ. *Περὶ τῆς τροπῆς. προθ.*, BEP 69, 235.

3, 8: *Zach.* 9, 9), πρᾶγμα ποὺ κατὰ Γρηγόριο ἰσοδυναμεῖ ὄχι μόνον μετὰ τὸ γεγονὸς τῆς ἐνοίκησης καὶ τοῦ περιπάτου τοῦ θεοῦ ἐντός μας, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Χριστὸς διεισδύει στὰ βάθη τῆς ψυχῆς μας.<sup>223</sup> Ἡ σχέση ὁμοῦ τῆς ἐνοικίσεως περιγράφεται ἀμφίδρομη: δὲν μεταχωρεῖ ἀπλῶς ὁ θεὸς στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ, ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ μετοικίζεται κατοικώντας στὸν ἴδιον τὸ θεὸ.<sup>224</sup> Αὐτὴ ἡ ἐξατομικευμένη σχέση θεοῦ ἀνθρώπου καὶ τανάπαυιν δὲν θὰ πρέπει νὰ ἀπολυτοποιηθεῖ, διότι ἄλλοῦ ὁ Γρηγόριος θὰ τονίσει ὅτι ὁ ἄνθρωπος γίνεται κατοικητήριον τοῦ Πνεύματος, στὸ πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας ὡς Σώματος Χριστοῦ.<sup>225</sup> Τέλος, ἀξίζει νὰ σημειώσουμε ὅτι ὁ Χριστὸς ἐγκατοικεῖ στὸν ἄνθρωπον τόσο διὰ τοῦ βαπτίσματος,<sup>226</sup> ὅσο καὶ διὰ τῆς θείας Εὐχαριστίας.

Πολλοὶ μελετητές, προεξάρχοντος τοῦ J. Daniélou,<sup>227</sup> ἐρμήνευσαν τὸ θέμα αὐτὸ τῆς ἐνοίκησης κατὰ τρόπο μυστικιστικόν, διότι κατὰ τὴ γνώμη μας δὲν ἔλαβαν ὑπ' ὄψιν τους τὴν ἐννοια τῆς ψυχῆς ποὺ ἀναπτύξαμε ἀνωτέρω. Ἀντὶ νὰ δοῦν τὴν ψυχὴ ὡς τὴν ἕδρα τοῦ νοῦ, τῆς διανοίας, τῆς θελήσεως, τῆς ἐπιθυμίας καὶ φυσικά τοῦ πράττειν, τὴν ἐξελάβαν ὡς τὸ χῶρον ἐντός τοῦ ὁποῖου ξετυλίγονται τὰ διάφορα βιώματα, οἱ συναισθηματικῆς ἐξάρσεις καὶ οἱ συγκινησιακῆς ἀνατάσεις. Θεώρησαν ὅτι ἡ ψυχὴ διαδέτει ἀλληλοδιάδοχες στρώσεις ἢ ἀναδιπλώσεις ἐσωτερικότητας, μέσα στὶς ὁποῖες μπορεῖ νὰ καταβυθίζεται τὸ αὐτοενδοσκοπούμενον ψυχολογικὸ ἐγώ. Ἀντιμετώπισαν δηλαδὴ τὴν ψυχὴ μετὰ βάση τὰ δεδομένα σύγχρονων ἢ καὶ παλαιότερων (αὐγουστίνειων) ἀντιλήψεων,<sup>228</sup> παρακάμπτοντας τὴν ἱστορικότητα τῶν πρὸς ἐξέτασι κειμένων. Ἀντὶ, λοιπόν, νὰ θεωρήσουμε τὴν ψυχὴ ὡς τὴ μήτρα τοῦ ὑποκειμενισμοῦ καὶ τῆς ἀτομικότητας, τῶν βιωματικῶν ἢ ὑπαρξιακῶν ἐμπειριῶν, ἐν ὀλίγοις τοῦ ψυχολογισμοῦ, καλοῦμαστε νὰ λάβουμε σοβα-

223. *Εἰς τὸ AA 3*, BEP 66, 146.

224. *Εἰς τὸ AA 6*, BEP 66, 191· Ἄποκ. 3, 20. Βλ. ἐπίσης τὶς ἰδιότυπες ἀπόψεις τοῦ D. Staniloae, *Dieu est amour*, Genève, 1980, σ. 51-53.

225. *Εἰς τὸ AA 7*, BEP 66, 201.

226. *Εἰς τὸ AA BEP 66*, 259 καὶ 267.

227. *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, 176 ἑπ., 252 ἑπ.

228. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, 1989, σ. 127-142 καὶ 537· τοῦ ἴδιου, *Le malaise de la modernité*, Paris, 1994, σ. 34-35· μὴν ἄλλη πλευρὰ τῆς ἐσωτερικότητας, χαρακτηριστικῆ τῶν μοντέρνων καιρῶν, ἀνέδειξε ὁ Φρ. Νίτσι, *Ἱστορία καὶ ζωή*, Ἀθήνα, 1993, σ. 441-55.



ρά ύπ' ὄψιν ὅτι σὰ κείμενά μας ἡ ψυχὴ προσδιορίζεται ὡς ὁ γενεσιουργὸς παράγων τοῦ ἀνθρώπινου πράττειν.

Πράγματι, ἐπανερχόμενοι στὴ σχέση Ἐυχαριστίας καὶ ἐνοικήσεως, ὀφείλουμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι, κατὰ τὸν Γρηγόριο, μαζί με τὴν εὐχαριστιακὴ τροφή, ποὺ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός, συνεισέχεται ἡ πορεία μας ἐναντίον τοῦ κακοῦ. Ἀκριβέστερα, πραγματοποιεῖται μὰ ἔκσταση τῆς διανοίας μας ἀπὸ τὰ χεῖρω πρὸς τὰ κρείττω. Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς περιφνημῆς νηφαλίου μέθης (περιττὸ νὰ ποῦμε ὅτι τόσο ἡ ἔκσταση ὅσο καὶ ἡ νηφάλιος μέθη, γνωστὲς ἀπὸ τὴ μυστικιστικὴ θεολογία τῶν διαφόρων θρησκειῶν, ἐν προκειμένῳ ἀπομυστικοποιοῦνται, διότι κοινωνικοποιοῦνται): ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἐξέρχεται ἀπὸ τὸν ἑαυτὸν του καὶ τὴν ἱστορία προκειμένου νὰ μετᾶσχει σὲ ψυχολογικὰ βιώματα ἐντονου παθητισμοῦ, ἀλλὰ ἀπλούστατα ἀλλάζει τὸν τρόπο λειτουργίας του, ὥστε νὰ μεταποιηθεῖ τὸ πράττειν του. Ἐξ αὐτοῦ προκύπτει τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Γρηγορίου ὅτι ὁ Χριστὸς τοὺς ἀξιούς τῆς βρώσεως ἀποκαλεῖ ἀδελφούς του, ἀκριβῶς διότι ἡ βρώση εἶναι συνδεδεμένη με τὴν πράξη, ἀφοῦ ἀδελφός του εἶναι ὁποιος ποιεῖ τὰ θελήματά του, ποὺ ἐξετάσαμε ἀνωτέρω. Ἡ ἔκσταση αὐτὴ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ταυτισθεῖ με τὴν ἐγκατάλειψη τοῦ κακοῦ.<sup>229</sup> Ἡ ἀγαπητικὴ σχέση, κατὰ τὸν Γρηγόριο, κατεργάζεται τὴν ἀνάγκραση πρὸς τὸ ἀγαπώμενο· αὐτὸς δηλαδὴ ποὺ θὰ ἀγαπήσει τὸ ἀγαθὸ θὰ μετατραπῆ ἐπίσης σὲ ἀγαθό. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ὁ Χριστὸς προθέτει τὸν ἑαυτὸν του ἐδώδιμο πρὸς ὅλους, ὥστε ἀφοῦ τὸν ἀναλάβουμε μέσα μας, νὰ γίνουμε ὅ,τι ἐκεῖνος. Ἔτσι ὁποιος τρώει τὴν εὐχαριστιακὴ σάρκα δὲν γίνεται βεβαίως φιλόσαρκος, διάγοντας τὸ βίον τῶν ματαίων καὶ ἀνυποστάτων, ἀλλὰ κινεῖται μεταποιηθεὶς ἀπὸ τὸν Χριστὸ στὸν κόσμον τοῦ ὄντος, δηλαδὴ τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης.<sup>230</sup> Ἡ ἀποξένωση ἀπὸ τὸ κακὸ εἶναι ἄλλωστε ἡ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐνοίκηση τοῦ θεοῦ στὴν ψυχὴ μας, προκειμένου δι' αὐτῆς νὰ ἀνακαινισθεῖ ὁ οἶκος μας.<sup>231</sup> Ἀναφερόμενος στὸ ἄδυτο τοῦ ἑβραϊκοῦ ἱερατείου, θὰ τονίσει ὅτι ἡ πραγματικὴ του σημασία εἶναι τὸ ἔμφυχο ἄδυτο ἀπέναντι στὸ κακό· ὁ δὲ ἀρχιερεὺς δὲν ἔχει νόημα νὰ κοσμεῖ τὴν κεφαλὴ του με

229. *Εἰς τὸ ΑΑ 10*, ΒΕΠ 66, 250.

230. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* VIII, 422-423. Γιὰ τὴν εὐχαριστία ἀπεργαζομένη τὴν ἀφθαρτοποίησιν καὶ τοῦ βιολογικοῦ μας σώματος, βλ. G. Skaltsas, ὅπ. ἀν., 467 ἑπ.

231. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ.*, ΒΕΠ 66, 50.

χρυσὰ γράμματα, ἀλλὰ τὸν ἴδιο τὸ θεὸ νὰ ἔχει ἐντυπωμένο στὸν ἡγεμονικὸ του λογισμὸ, προκειμένου καὶ τὸ πράττειν του νὰ κινεῖται ἐντὸς τοῦ ἀγαθοῦ.<sup>232</sup> Ἔτσι, ὅταν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ εἰσέρχεται στὸν ἀληθῶς πιστό, τότε, καθότι ζῶν, δηλαδὴ ἐνεργὸς καὶ τιμητικός (*Εβρ.* 4, 12), διατέμνει τίς διάφορες ρίζες τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ καὶ ὅλα τὰ δεσμὰ τῆς συνήθειας, ποὺ φυσικὰ ἰσοδυναμοῦν με τίς παντοειδεῖς μορφές τῆς κοινωνικῆς ἀλλοτριώσεως.<sup>233</sup> Σὰν ἄροτρο<sup>234</sup> ὁ ἐγκατοικῶν Λόγος τοῦ θεοῦ ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκτὶλλει<sup>235</sup> ὅλα τὰ ἀρρωστήματα ποὺ διὰ βάθους εἶναι ἐρριζωμένα μέσα στὸ νοῦ μας: ἡ νόσος τῆς ὑπερηφανείας,<sup>236</sup> τοῦ ἠδονισμοῦ,<sup>237</sup> τῶν χρημάτων,<sup>238</sup> τῆς πλεονεξίας<sup>239</sup> καὶ γενικῶς τῆς κακίας,<sup>240</sup> δὲν μποροῦν νὰ ἐκταμοῦν παρὰ διὰ τοῦ Λόγου καὶ ὄχι τῆς ἀδυναμῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας μας. Ὅταν, λοιπόν, ὑποστηρίζεται ὅτι στὸ ἡγεμονικὸ τῆς ψυχῆς ἐναπόκειται ἡ μνήμη τῶν θείων λογίων, ἀποσκοπεῖται νὰ στραφεῖ ἡ καρδιὰ πρὸς τὰ «ἄνω», νὰ ἀποκολληθεῖ δηλαδὴ ἀπὸ τίς διάφορες μορφές τῆς κοινωνικῆς συμβατικότητος.<sup>241</sup> Ὅταν ἡ μνήμη τοῦ θεοῦ βρίσκεται μέσα στὴν καρδιὰ τοῦ ἀνθρώπου, μεσιτεύεται ἡ δικαιοσύνη μέσα στὴ ζωή.<sup>242</sup> Πιὸ συγκεκριμένα, με τὸ βάπτισμα ὁ πιστὸς δέχεται τὸ Πνεῦμα ἐντὸς του, ὄχι γιὰ νὰ ἀναπτύξει μὴν οἰανδήποτε μυστικῆς τάξεως ἐμπειρία, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐκδιπλωθεῖ τὸ πράττειν τοῦ ἀνθρώπου, μάλιστα ὡς συμπράττειν μετὰ τοῦ Πνεύματος: τὸ τελευταῖο γίνεται ἐπομένως σύνοικο με τὸν ἀνθρώπο γιὰ νὰ γίνῃ συνεργός του. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ περίφημη γιὰ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία συνεργία θεοῦ ἀνθρώπου<sup>243</sup> δὲν πραγματοποιεῖται ἀφηρημένα ἢ μηχανιστικά,

232. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 3, ΒΕΠ 66, 344.233. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 8, ΒΕΠ 66, 424.

233. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 8, ΒΕΠ 66, 424.

234. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 6, ΒΕΠ 66, 412.

235. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* III, 331.

236. *Εἰς τὸν β. Μωυσ.* II, 129.

237. *Εἰς τὸν β. Μωυσ.* II, 137 καὶ *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* III, 320.

238. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* II, 347.

239. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* I, 386.

240. *Εἰς τὸν β. Μωυσ.* II, 126, Musurillo.

241. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 301.

242. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 328.

243. Γιὰ τὸ θέμα αὐτό, ὑπὸ διαφορετικῆς γωνίας, βλ. τὴ βαθύτατη καὶ λεπτομερῆ ἀνάλυση τοῦ Δ. Τσελεγγίδη, *Ἡ σωτηριολογία τοῦ Λουθήρου*, Θεσ/νίκη, 1991, 207 ἑπ.

ἀλλά προϋποθέτει τὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσεως θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, διασφαλιζόμενη διὰ τῆς ἐνοικήσεως. Τὸ Πνεῦμα εἶναι μὲν τὸ οἰκοδομοῦν σὲ κάθε πιστὸ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ κάθε πιστὸς καλεῖται νὰ τὸ αὐξήσει ὄλο καὶ περισσότερο διὰ τῆς ἐργασίας. Μακάρια εἶναι ἡ ψυχὴ στὴν ὁποία συνέρχονται καὶ συλλειτουργοῦν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος.<sup>244</sup> Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς ἀνακαινίσεως τοῦ ἀνθρώπου ἢ τῆς καινῆς κτίσεως. Ἡ τελευταία πραγματοποιεῖται διὰ τῆς ἐνοικήσεως τοῦ Πνεύματος μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ὄχι γὰρ νὰ μείνει στὸ «ἐσωτερικό» τῆς, ἀλλὰ γὰρ νὰ διαμορφώσει καὶ καθορίσει τὸ «ἐξωτερικό τῆς», τὴν πολιτεία καὶ τὸ βίος μας.<sup>245</sup> Ἡ πεποίθησις αὐτὴ ὁδηγεῖ τὸν Γρηγόριο στὸ συμπέρασμα ὅτι διὰ τῶν ἔργων ἐξασφαλίζεται ἡ ἐνοίκησις τοῦ Πνεύματος, καὶ ὄχι ἀντιστρόφως.<sup>246</sup> διὰ τῶν ἔργων ὁ νοῦς ποὺ ἀκολουθεῖ τὸ θεὸ συνοικίζει μαζί του ὁλόκληρη τὴν ψυχὴ.<sup>247</sup> Δὲν ὑπάρχει ἄλλος τρόπος θεραπείας τοῦ νοῦ παρὰ διὰ τῆς ἐνοικήσεως τοῦ θεοῦ, διότι τοιοῦτοτρόπως ἐξασφαλίζεται ἡ συναντιληψὴ τοῦ ἴδιου τοῦ θεοῦ στὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, μὲ ἀποτέλεσμα ὁ ἴδιος ὁ θεός, ἀλλὰ δι' ἡμῶν, νὰ ἐπιτελεῖ τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης.<sup>248</sup> Ἔτσι ἀξίζει νὰ σημειώσουμε ὅτι ψυχικὴ ὑγεία ὑπάρχει μόνον ἂν ἐνεργεῖται διὰ τοῦ νοῦ τὸ θεῖο θέλημα· ἡ ψυχικὴ ὑγεία ἐξασφαλίζεται μόνον ὅταν ἀποκαθίσταται ἡ κοινωνικὴ δικαιοσύνη, διότι εἶναι σαφές ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ὑποκειμενικὴ δυναμικὴ τοῦ ἀνθρώπου, προσανατολισμένη ὁμως κοινωνικά. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι συνεπῶς ψυχικὰ ὑγιής, ὅταν ἀποτρέπει ἢ ἀνατρέπει τὸ κοινωνικὸ κακό.<sup>249</sup> Ἡ ψυχικὴ ὑγεία εἶναι ἡ ὑγεία τῆς πράξεως ὡς δικαιοσύνης.

Ἡ ἐνοίκησις τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ μέσα στοὺς ἀνθρώπους ἀποκτᾶ ἰδιαίτερη σημασία ὅταν συσχετίζεται μὲ τὸ σταυρό. Κατὰ τὸν Γρηγόριο, ἀναφερόμενο στὸν Παῦλο, ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν ζεῖ ποτὲ γὰρ τὸν ἑαυτὸν του, ἀλλὰ ἐντὸς του ζεῖ ὁ Χριστός, αὐτὸς πάντοτε περιφέρει τὴ νέκρωσις τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, δηλαδὴ πάντα εἶναι συσταυρούμενος μὲ αὐτόν. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὅποιος ζεῖ μὲ τὸ σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ, διὰ τοῦ θυσιαστικοῦ πράττειν ὡς δια-

244. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 75-76.

245. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 84.

246. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 91.

247. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 89.

248. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 89-90.

249. *Εἰς τὴν Προσευχ.* 4, ΒΕΠ 66, 351.

κονίας ἢ ὑποκείμενος σὲ καταδίωξη, ἔχει ζῶντα μέσα του τὸν ἴδιον τὸν Χριστό.<sup>250</sup> Ἡ ἐνοίκησις τοῦ σταυρωμένου Χριστοῦ μέσα στὸν ἄνθρωπο συσχετίζεται μὲ τὴν κατανόησις τῆς πράξεως ὡς διακονεῖν.<sup>251</sup> Ἡ πραγματικὴ «ἄνω κλήσις» τοῦ χριστιανοῦ εἶναι ἡ ἀγάπη πρὸς τὸ θεὸ καὶ τοὺς ἀδελφούς του, ὡς διακονία, ὡς πράξις, ξένη πρὸς τὴν ἐξουσία καὶ τὴν ἐπιβολή. Ἡ δὲ διακονία δὲ πρέπει νὰ ἐκλαμβάνεται ὡς καρπὸς τῆς δικαιοσύνης.<sup>252</sup>

Μιὰ ἄλλη τέλος σημαντικὴ διάστασις τῆς ἐνοικήσεως τοῦ θεοῦ στὸν ἑσὼ ἄνθρωπο, ποὺ κατὰ τὸν Γρηγόριο ταυτίζεται μὲ τὸ νοῦ ἢ τὴν καρδιά, εἶναι ἡ δι' αὐτῆς ἀπόκτησις θεμελίου, γὰρ τὴν ἀενάως κινουμένη καὶ τρεπομένη ἀνθρώπινη ὑπαρξις. Διὰ τῆς ἐνοικήσεως τοῦ Χριστοῦ ποὺ ἔχει προετοιμασθεῖ ἀπὸ τὸ Πνεῦμα, ὁ ἄνθρωπος ριζώνει καὶ θεμελιώνεται στὴν ἀγάπη.<sup>253</sup> Μὲ ἄλλους λόγους, ὁ Χριστὸς ἢ ἡ ἀγάπη ὡς θεμελίον δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ ὄντως εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Μόνον ὅταν κατοικήσει ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ στὸ νοῦ του ποὺ καθορίζει τὸ πράττειν του, ὁ Χριστός, τὰ ἔργα του μπορεῖ νὰ ἀποκτήσουν σύστασις καὶ νὰ τελεσφορήσουν, ἀντὶ νὰ εἶναι ὑπνῆμα καὶ ἀμβλωθρίδια.<sup>254</sup> Ἔτσι γίνεται κατανοητὸ γιὰτί ἀπαιτεῖται νὰ προηγεῖται ἡ ἀγάπη πρὸς τὸ θεὸ καὶ νὰ ἀκολουθεῖ ἡ ἀγάπη πρὸς τὸν οἰονδήποτε ἀδελφό: ὅποιος δὲν ἀγαπᾷ τὸ θεὸ ἐξ ὅλης καρδίας καὶ διανοίας, δὲν μπορεῖ νὰ ἀγαπήσει τὸν ἀδελφὸ του, διότι ἡ ἀγάπη του πρὸς αὐτὸν δὲ εἶναι ἀθεμελιωτὴ. Ἡ πρὸς τὸ θεὸ ἀγάπη διασφαλίζει τὴν ἀγάπη πρὸς τὸν ἀδελφό, διότι καθίσταται ἡ κρηπίδα πάνω στὴν ὁποία οἰκοδομεῖται ἡ δευτέρη· ἂν ἡ ἀγάπη πρὸς τὸν ἀδελφὸ δὲν εἶναι ὀπλισμένη ἀπὸ τὴ σχέση πρὸς τὸ θεὸ, δὲ παραμένει πάντοτε ἔωλη, δὲ καταπέσει δὲ μὲ τίς πρώτες προκλήσεις τοῦ κακοῦ.<sup>255</sup> Δὲν καταλείπεται καμιά ἀμφιβολία γὰρ τὸν Γρηγόριο ὅτι οἱ ἄνθρω-

250. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* 1, 381· *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 94.

251. Π. Βασιλειάδης, *Σταυρὸς καὶ σωτηρία*, Θεολογία, 1983, σ. 62-62· τοῦ ἴδιου, *Χάρις, κοινωνία, διακονία*, Θεολογία, 1985, σ. 164, 253, Δ. Πασσάκου, *Εὐχαριστία καὶ ἱεραποστολή*, Ἀθήνα, 1997, σ. 270.

252. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 91· βλ. τὴ θανυμίασις ἔκφρασις τοῦ Ἀναστασίου (ἀρχιεπισκόπου Τυράνων), ὄπ. ἀν., 47: ὁ σταυρὸς εἶναι ἡ ἀγάπη ἐν χρόνῳ.

253. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 82.

254. *Εἰς τὸν Ἐκκλῆσ.* VI, 380.

255. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 88. Μέσα σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο πρέπει νὰ συνεξετασθεῖ καὶ τὸ *Εἰς τὸ ΑΑ* 4, ΒΕΠ 66, 163-164.

ποι ως κλήματα του Σώματος Χριστού είναι ριζωμένοι στον ίδιο τον Χριστό κι επομένως εκεί μπορούν να βρουν το θεμέλιό τους: ἐφ' ὅσον κτίσθησαν ἐν Χριστῷ, ἀνευ αὐτοῦ εἶναι ὡς μὴ ὄντες.<sup>256</sup>

#### ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΩΣ ΣΤΑΘΕΡΑ ΑΤΕΛΕΥΤΗΤΗ ΠΡΟΟΔΟΣ ΚΑΙ ΑΥΞΗΣΗ

Ἀπομένει νὰ δοῦμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὸ θεμέλιο αὐτὸ ποῦ εἶναι ὁ ἴδιος ἐνοικήσας Χριστὸς ὡς ἀγάπη συλλειτουργεῖ μὲ τὴν κίνηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς τρεπτότητα. Ἄς ὑπενθυμίσουμε ὅτι μὲ τὸ τελευταῖο αὐτὸ ζήτημα θὰ καλύψουμε τὴν προβληματική τοῦ Νύσσης σχετικά μὲ τὸν τρόπο τῆς ἀρετῆς<sup>257</sup> ὡς κοινωνικῆς ἐνόητης – δεδομένου ὅτι μέχρι τώρα ἀσχοληθήκαμε μὲ τὸ περιεχόμενο καὶ τίς μορφές τῆς – καὶ συνεπῶς θὰ ὀλοκληρώσουμε τὴν παρουσιάσή μας ἀναφορικά μὲ τὴν ἐννοια τῆς ὄντολογίας στὸν μεγάλο αὐτὸν Πατέρα τῆς Ἐκκλησίας μας. Ἡ συνέχεια καὶ τὸ τέλος τῆς ἐργασίας μας θὰ μᾶς βοηθήσουν νὰ ἀντιληφθοῦμε πῶς καὶ γιατί αὐτὴ ἡ ὑπερεξύψωση τοῦ πράττειν δὲν ὀδηγεῖ οὔτε σ' ἓναν ἄγονο πρακτικισμό, οὔτε σὲ μιὰ ἀντικειμενοποίηση ἢ ἰδεολογικοποίηση τῆς σχέσεώς μας μὲ τὸ θεὸ ἢ τὸν κόσμο.

Ἡ προβληματική τοῦ Γρηγορίου συμπυκνώνεται στὸ πῶς μπορεῖ νὰ ἀρθρωθοῦν δίχως τριβές δύο στοιχεῖα τὰ ὁποῖα ἐκ πρώτης ὄψεως ἐμφανίζονται ἀσύμβατα καὶ ἀσυμφιλίωτα μεταξύ τους. Ὁ Χριστὸς ὡς θεμέλιο παραπέμπει στὴν ἐνότητα, σταθερότητα, μονιμότητα καὶ ταυτότητα· ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἐπειδὴ ἡ ἐγκατοίκηση γίνεται μέσα στὸν ἀνθρώπο καὶ εἰδικότερα στὸ νοῦ του, πρέπει νὰ ληφθεῖ σοβαρότατα ὑπ' ὄψιν ἡ ἐγγενῆς τρεπτότητα καὶ κινήτικότητά του. Βασικὴ μέρμινα, ἐπομένως, τῆς θεολογίας τοῦ Νύσσης εἶναι νὰ συναρμολογηθεῖ ἡ ἀκίνησις καὶ ἡ κίνησις,<sup>258</sup> ἡ στάσις καὶ ἡ πρόοδος ἢ – γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε ὄρους τῆς κλασικῆς φιλοσοφίας, ποῦ πάντως ἀπαντῶνται καὶ στὸν Γρηγόριο – τὸ ταυτὸν καὶ

256. *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ.* 5, BEP 66, 48.

257. *Εἰς τοὺς Μακαρ.*, BEP 66, 396· *Εἰς τὰς ἐπιγρ. Ψαλμ.*, BEP 66, 45· *Εἰς τὸ ΑΑ*, BEP 66, 164.

258. Γιὰ ὅ,τι ἀκολουθεῖ παρὰ τίς ἐπὶ μέρους ἀντιρροήσεις μας βλ. τὴ σημαντικὴ μελέτη τοῦ J. Daniélou, *Changement, ἐν L' être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden, 1970, σ. 97-115.

τὸ ἕτερον, ἢ ἐνότητα καὶ ἢ ποικιλότητα, ὡς ἑτερότητα καὶ διαφορετικότητα.

Γιὰ νὰ ἀποδώσει τὴν ἀρθρωση αὐτῶν τῶν στοιχείων, ὁ Γρηγόριος χρησιμοποίησε διάφορα εὐγλωττα παραδείγματα. Κατ' ἀρχάς, παρουσίασε τὴ σχέση θεοῦ/ἀνθρώπου σὰν μιὰν πορεία ποῦ πραγματοποιεῖται πάνω σὲ δρόμο σταθερὸ καὶ ἐδραῖο. Μπορεῖ ὁ δρόμος νὰ εἶναι ἀμετακίνητος, ἀλλὰ ἡ ψυχὴ ποῦ ἐν προκειμένῳ ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία, λόγω τῆς τρεπτότητάς της, συνιστᾷ μιὰ συνεχῆ ἐνταση στὴν ὁποία δὲν ὑπάρχει οὔτε κόρος οὔτε ὀρος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ ὁ πόθος διαρκῶς βλέπει πρὸς τὸ πλεῖον. Τόσο μεγάλος ἐμφανίζεται ὁ δρόμος, ὥστε αὐτὸς ποῦ τρέχει πάνω σ' αὐτὸν νὰ μὴν μπορεῖ νὰ φθάσει σὲ κάποιο τέρμα. Τὸ παραδοξότατο ὅμως, κατὰ τὸν Γρηγόριο, εἶναι ἡ συνύπαρξη ταυτοχρόνως τῆς στάσεως καὶ τῆς κινήσεως, πράγμα ποῦ φυσικὰ προσκρούει στὴν ἀρχὴ τῆς μὴ ἀντίφασης, κρηπίδα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς λογικῆς καὶ ὄχι μόνον. Ὅποιος ἀνέρχεται δὲν μπορεῖ νὰ στέκεται, καὶ ὁποιος ἴσταται δὲν μπορεῖ νὰ ἀνεβαίνει. Ἐδῶ ὅμως, παρατηρεῖ ὁ Γρηγόριος, διὰ τῆς στάσεως ποῦ εἶναι ὁ δρόμος, πραγματοποιεῖται ἡ ἀνάβασις. Ἡ ἐξήγησις εἶναι ἡ ἐξῆς: ὅσο κανεὶς παγίως καὶ ἀμεταθέτως διαμένει ἐν τῷ ἀγαθῷ, δηλαδὴ στὸν Χριστό, ὡς θεμέλιο, μὲ βάση τὰ ἀνωτέρω, τόσο περισσότερο διανύει τὸ δρόμο τῆς ἀρετῆς. Ὁ ἀνθρώπος τοῦ ὁποῖου ὁ λόγος καὶ τὰ ἐνεργήματα ἐδράζονται ἐπὶ περισφαλοῦς καὶ ὀλισθηρᾶς βάσεως δὲν θὰ δυνηθεῖ ποτὲ νὰ διανύσει τὸ δρόμο σταθερὰ καὶ ἀπαρέγκλιτα, διότι δὲν διαθέτει βέβαιη στάσις στὸ ἀγαθὸ· διαρκῶς θὰ ἐμφανίζεται ἐπιδιστάζων, κραδαινόμενος καὶ πανταχόθεν κλυδωνιζόμενος. Θὰ ὁμοιάζει μὲ τὸν ἀνθρώπο ποῦ κινεῖται ἀπελπιστικὰ πάνω στὴν ἄμμο.<sup>259</sup> Ἐν προκειμένῳ, εἶναι σαφές ὅτι ὅταν ὁ ἀνθρώπος βαδίζει ἐπὶ τῆς ἄμμου, πράγματι κινεῖται· ἐπειδὴ ὅμως ἡ βάση, ἐπὶ τῆς ὁποίας διενεργεῖται ἡ κίνησή του, ὑποχωρεῖ συγκαταρρέουσα συνεχῶς, ὅσο μεγάλη προσπάθεια καὶ μόχθος νὰ καταβληθεῖ, δὲν πρόκειται νὰ προκύψουν ἀποτελέσματα. Αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ὁ Γρηγόριος δὲν ἐνδιαφέρεται ἀπλῶς γιὰ τὴν κίνησις, ἢ

259. Βλ. Ἀριστοτέλους, *Περὶ ζῴων κινήσ.*, 698b· βλ. τὴ θανμάσια παρόμοια εἰκόνα ποῦ ἐπικαλεῖται ὁ συγγραφέας τοῦ κατὰ Φίλιππον εὐαγγελίου, ἐν *The Nag Hammadi Library* (ed. J.M. Robinson), Leiden, 1984, 138. Στὴν προέκτασις αὐτῆς τῆς προοπτικῆς θὰ πρέπει νὰ τοποθετηθεῖ ἡ μεταμοντέρνα φιλοσοφία (Derrida).

ὅποια ὑπάρχει οὕτως ἢ ἄλλως στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ἐπιζητεῖ πῶς ἡ κίνηση θὰ μετατραπῆ σὲ πρόοδο καὶ δημιουργικὴ αὐξηση.<sup>260</sup> Τοῦτο δὲν μπορεῖ νὰ συμβεῖ παρὰ μόνον ἂν ὁ ἄνθρωπος στηριζοῖται τὰ πόδια του πάνω στὴν πέτρα ποῦ, κατὰ Παῦλο (Α' Κορ. 10, 5), εἶναι ὁ Χριστός. Ὅσο πιὸ ἐδραῖος εἶναι κάποιος καὶ ἀμετακίνητος στὸ ἀγαθό, τόσο ταχύτερα τρέχει τὸ δρόμο, χρησιμοποιώντας ἀκριβῶς τὴ στάση σὰν φτερό γιὰ προοδευτικὴ ἀνοδο τῆς καρδιάς καὶ τοῦ νοῦ του.<sup>261</sup> Ἐνα ἄλλο παράδειγμα, γιὰ νὰ ἀποδοθεῖ τὸ ταυτόχρονο τῆς στάσεως καὶ τῆς προόδου, εἶναι ὁ πυγμαῖχος κατὰ τὴ διάρκεια ἀγώνα πυγμαχίας. Ὁ Γρηγόριος ἐπικεντρώνει τὴν προσοχὴ του στὴν εὐκίνησια καὶ ὀξυκίνησια μὲ τὴν ὅποια κινεῖται ὁ πυγμαῖχος πάνω στὸ «ρίγκ». Σημειώνει ὅτι προχωρεῖ ὅλο πρὸς τὰ μπρός, μὲ ὅλο καὶ σφοδρότερες κινήσεις. Ἄν ταυτίσουμε τὸν πυγμαχοῦντα μὲ τὸν ἀγωνιζόμενο κατὰ τοῦ κακοῦ ἄνθρωπο, θὰ διαπιστώσουμε ὅτι ἀποκρούει τὶς προκλήσεις τοῦ κακοῦ, ἀκριβῶς ἐπειδὴ περὶ τὴ βάση εἶναι ἀσφαλής, καὶ ἐπειδὴ τὰ χέρια εἶναι καλὰ ὀπλισμένοι μὲ τὰ γάντια, ὥστε τὰ χτυπήματά του νὰ μὴν πέφτουν στὸ κενὸ καὶ ἀνυπόστατο.<sup>262</sup> Μὲ βάση τὰ ἀνωτέρω, κατέστη δυνατὸ στὸν Γρηγόριο νὰ εἰσαγάγει τὴν περίφημη σκέψη του ὅτι ἡ σχέση Χριστοῦ, ὡς ὄντολογικὸ θεμέλιον, καὶ ἀνθρώπου, ὡς τρεπομένου νοῦ, περιγράφεται περιεκτικὰ μὲ τὴ διατύπωση «ἀκίνητος κίνησης», ποῦ φυσικὰ δὲν εἶναι οὔτε λογοπαίγνιο οὔτε εὐφυολόγημα.

Δὲν χωρεῖ καμιά ἀμφιβολία ὅτι ὁ Γρηγόριος παρέθεσε αὐτὰ τὰ παραδείγματα γιὰ νὰ δείξει ὅτι ἡ συνάρθρωση τῶν ἀντιθέτων στάσεως καὶ προόδου, ὄχι ἀπλῶς εἶναι δυνατὴ, ἀλλὰ κυρίως ὅτι ἡ δεύτερη δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἄνευ τῆς πρώτης: διὰ τῆς στάσεως, δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐδραίου καὶ παγίου θεμελίου, ἡ κίνηση μπορεῖ νὰ τραπῆ σὲ πρόοδο. Τὸν Γρηγόριο ἐνδιαφέρει ἡ ποιότητα τῆς κίνησης, καὶ ὄχι ἡ κίνηση καθ' ἑαυτήν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ πῶς ἡ σταθερότητα, μονιμότητα καὶ τὸ πάγιον ἢ ἐδραῖον τοῦ εἶναι δὲν θὰ ἀποτελέσει μιὰ ὀγκώδη καὶ βαρεῖα κατασκευὴ ποῦ

260. Ὁ Κ. Καστοριάδης ἀγνοεῖ φυσικὰ τὶς ἀπόψεις αὐτῆς τῆς θεολογίας γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὰ ἀντίθετα, *Οἱ χώροι τοῦ ἀνθρώπου*, Ἀθήνα, 1995, 111 ἐπ.

261. *Εἰς τὸν β. Μωσ.* II, σ. 117-120· *Περὶ τελειότητος*, ΒΕΠ 69, 84· ὁ Χριστός ὡς πέτρα.

262. *Εἰς τοὺς Μακαρ.* 2, ΒΕΠ 66, σ. 379.

θὰ συνθλίβει κάθε εἶδους διαφορετικότητα. Τὸ παράδοξο εἶναι ὅτι σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ θεώρηση τοῦ εἶναι, τὸ θεμέλιο καὶ ἡ ἐνότη-  
τα ὄχι μόνον δὲν καταπνίγουν τὴν ἑτερότητα, ἀλλὰ συνιστοῦν τὴν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ νὰ μπορέσει αὐτὴ νὰ ἐκδιπλωθεῖ, καὶ μάλιστα ποιοτικά, ὡς πρόοδος καὶ αὐξηση. Τοῦτο ὀφείλεται προφανῶς στὸ γεγονός ὅτι διὰ τοῦ θεμελίου ἡ κίνηση ἐνισχύεται, στερεώνεται, ἀποκτᾷ ἐσωτερικὴ συγκρότηση, σύσταση καὶ συνοχή, πρᾶγμα ποῦ τῆς ἐπιτρέπει νὰ ἐκδιπλωθεῖ μὲ βεβαιότητα καὶ ἀσφάλεια, ὡς αὐξηση καὶ ἀπαυστη ἔνταση. Τὸ θεμέλιο ἐν προκειμένῳ παράγει ἕνα ἀπολύτως ἀνάλαφρο οἰκοδόμημα. Αὐτὴ ἡ πρᾶγματι πρωτότυπη θέση τοῦ Γρηγορίου μπορεῖ, ἐπομένως, νὰ δώσει ἀπάντηση σ' ἕνα ἄλλο παρεμφερές ζήτημα ποῦ τὸν ἀπασχολοῦσε ιδιαίτερα: πῶς εἶναι δυνατόν ὁ τρεπτός ἄνθρωπος νὰ ὁμοιάσει στὸν ἄ-  
τρεπτο θεό.<sup>263</sup>

Ἐπανελημμένα ὁ Γρηγόριος θὰ ὑπογραμμίζει ὅτι βασικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ θεοῦ εἶναι ὄχι γενικὰ καὶ ἀφηρημένα τὸ πάγιον καὶ ἀμετάθετον, ἀλλὰ τὸ πάγιον, ἀμετάθετον καὶ ἀμετάβλητον ἐν τῷ ἀγαθῷ.<sup>264</sup> Ὁ θεὸς εἶναι ἀτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀπόλυτης πληρότητας ἐν τῷ ἀγαθῷ.<sup>265</sup> Πῶς λοιπὸν θὰ κατορθώσει ὁ ἐγγενῶς κινούμενος καὶ μεταβαλλόμενος ἀνθρώπινος νοῦς νὰ ὁμοιάσει μὲ τὸ θεό; Πῶς εἶναι δυνατόν νὰ συναρμοσθεῖ καὶ ἐξομοιωθεῖ τὸ τρεπτό μὲ τὸ ἀτρεπτο; Πῶς εἶναι δυνατόν τὸ ἐν τῷ ἀγαθῷ πάγιον καὶ ἀμετάθετον νὰ γίνῃ κατορθωτὸ στὴν τρεπτὴ φύση μας; Ἡ ἀπάντηση σ' αὐτὰ τὰ ἐπίμονα ὄντολογικὰ ἐρωτήματα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀναφέρεται στὴν ἀναμέτρηση καὶ στὸν ἀγὼνα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν τροπὴ. Σκοπὸς ὅμως τοῦ ἀνθρώπου δὲν συνιστᾶται νὰ εἶναι ἡ καταβολὴ καὶ κατανίκηση τῆς τροπῆς, ἀλλὰ ἡ πάση θυσίᾳ διατήρηση τοῦ ἀνθρώπου στὴ δυναμικὴ τῆς. Αὐτὸ ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ τροπὴ δὲν χρησιμοποιεῖται μόνον πρὸς τὴν παραγωγὴ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ ἀντίθετα τὸ κάλλιστο ἔργο τῆς εἶναι ἡ ἀκατάπαυστη αὐξηση ἐν τῷ ἀγαθῷ. Ἐπειδὴ ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ ἀγαθὸ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἀτελεῦτητη διαδικασία, γι' αὐτὸ ἡ δυναμικὴ τῆς τροπῆς εἶναι ὅ,τι καταλληλότερο ὑπάρχει στὸν ἄνθρωπο πρὸς τοῦτο. Ἡ

263. *Περὶ τῆς κατασχ. ἀνθρ.* 17, P.G. 44, 180B.

264. *Εἰς τὸν πρωτ. Στέφ.*, ΒΕΠ 69, 283· *Λόγος κατηχ.*, ΒΕΠ 68, 407.

265. *Περὶ ψυχ. καὶ ἀναστ.*, ΒΕΠ 68, 350-351.

τροπή αποτελεί τὸ προσφορότερο φυσικό μας υπόβαθρο, προκειμένου ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον συνεχῆς ἀλλοίωσή μας νὰ γίνεται ἡ ὁδὸς ποὺ μεταποιεῖ τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὸ θεϊότερο. Ἔτσι καὶ ὁ ἴδιος ὁ θεός, ἐξ αἰτίας τῆς τρεπτικῆς δομῆς μας, ἀποδίδεται σὲ συγκριτικό βαθμὸ, γιὰ νὰ ὑποδειχθεῖ ἡ προοδευτικότητα καὶ ἀυξητικότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὴ σχέση μας μαζί του. Αὐτὸ ποὺ ὁ Ἀπολινάριος καὶ μέγα μέρος τῆς ἀρχαίας σκέψης θεωροῦσε ὡς φοβερό, δηλαδὴ τὴν τρεπτότητα τῆς φύσεώς μας (ἐν προκειμένῳ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ μας), ποὺ γι' αὐτὸν παρέτειπε στὴ φυσικὴ ροπὴ μας πρὸς τὸ κακὸ, τὴν πτώση καὶ τὴν παρακμῆ, ὁ Γρηγόριος ἐξέλαβε ὡς τὴ μεγαλύτερη εὐλογία τοῦ θεοῦ, πίστευε μάλιστα ὅτι ἂν δὲν ὑπῆρχε, αὐτὸ θὰ συνιστοῦσε ζημία γιὰ τὴ φύση μας. Ἄνευ τροπῆς, ἡ δυνατότητα μιμήσεως τοῦ ἀνθρώπου δὲν θὰ ὑπῆρχε.<sup>266</sup> Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ ἐν Χριστῷ τροπὴ ὡς τρόπος τοῦ ἀνθρώπινου πράττειν δὲν ἔχει ποτὲ τέλος, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀκίνητοποιηθεῖ ἢ νὰ ἰδεολογικοποιηθεῖ. Στηριζόμενος στὴ θεολογία του τῆς ἐπεκτάσεως, ὁ Γρηγόριος θὰ τονίσει ὅτι ὁ «ὑψηλός» βίος εἶναι ὄλο καὶ «ὑψηλότερος»,<sup>267</sup> οἱ δὲ θεῖοι χαρακτῆρες ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου ἀλλάζουν συνεχῶς.<sup>268</sup> Οἱ πιστοί, λόγῳ τῆς ἀκατάπαυστης τροπῆς, γνωρίζουν ὅτι τὰ ἔργα, συσχετιζόμενα μάλιστα μὲ τὸ Σταυρὸ, δὲν ἔχουν πέρας.<sup>269</sup> Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἐννοίαν γίνεται κατανοητὸ γιὰ τὸ «ὑποτιμᾶ» τὸ ἤδη γεγενημένο, ἐκθειάζοντας αὐτὸ ποὺ πρόκειται νὰ πραγματοποιηθεῖ.<sup>270</sup> Ὁ πιστὸς ζεῖ πάντα μὲ τὴν πεποίθησιν ὅτι, παρόλη τὴ στράτευσί του στὸ πράττειν, εἶναι σὰν νὰ μὴν ἔχει τίποτε πραγματοποιήσει ἄξιον.<sup>271</sup> Ἔτσι προτρέπει τοὺς ἀνθρώπους νὰ μὴν δυσφοροῦν βλέποντας τὴ μεταβολὴ πανταχοῦ παροῦσα στὸ βίον τους, ἀλλὰ νὰ προσπαθήσουν καὶ νὰ ἀγωνισθοῦν, ὥστε ἀλλοιούμενοι καὶ μεταμορφούμενοι καθημερινὰ νὰ βελτιώνονται συνεχῶς καὶ ἀυξητικῶς. Ἡ τελείωσις, ἐπομένως, δὲν εἶναι μιὰ ἐφ' ἅπαξ δεδομένη κατάσταση, ἀλλὰ μιὰ ἀδιάλειπτη ἐμπειρία ποὺ δὲν γνωρίζει ποτὲ πέρας· διότι ἡ πραγματικὴ τελειότητα εἶναι νὰ μὴν περιορίζεται ὡς διαδικασία καὶ νὰ μὴν ὑπάρχει ποτὲ στάσις στὴ

συνεχῆ ἐπαύξειση μέσα στὸ ἀγαθό.<sup>272</sup> Ὅπου ὑπάρχει ὄρος καὶ ἀνάπαυλα ἢ ἐπανάπαυσις, ἀπουσιάζει ἡ τελειότητα, διότι ἡ εὕρεσις τοῦ θεοῦ εἶναι ἡ διαρκῆς ἀναζήτησή του· τὸ ζητεῖν καὶ τὸ εὕρισκεν δὲν εἶναι δυὸ διαφορετικὲς διαδικασίες, ἀλλὰ μᾶλλον ταυτίζονται: τὸ κέρδος τοῦ ζητῆσαι εἶναι τὸ ἴδιο τὸ ζητῆσαι.<sup>273</sup>

Ἡ προηγηθεῖσα ἀνάλυσις δὲν σημαίνει ὅτι ὁ Γρηγόριος παραβλέπει τὴ δυσκολία τῆς σταθεροποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἀγαθό· αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ συμβεῖ παρὰ μόνον χάριτι θεοῦ. Ὁ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος «κατέρχεται» ἐντὸς τοῦ ἀλλοιωτοῦ ἀνθρώπου, προκειμένου τῇ βοήθειᾳ του αὐτὸς νὰ διαμεῖνει ἀμετάπτωτος ἀπὸ τὸ ἀγαθό.<sup>274</sup> Αὐτὸ ἀκριβῶς ζητεῖ ὁ κάθε πιστὸς, νὰ τείνει χεῖρα ὁ Χριστὸς ὡς ἄτρεπτος πρὸς τὸν ὀλισθήσαντα ἄνθρωπο, ὄχι βέβαια γιὰ νὰ καταργήσῃ τὴν τροπὴ, ἀλλὰ τὴν ἴδια τροπὴ μὲ τὴν ὁποία παρήγαγε τὸ κακὸ σ' ὅλες του τὶς μορφῆς πάλι νὰ χρησιμοποιήσῃ γιὰ νὰ ἀναδράμει ἀυξητικὰ πρὸς τὸ ἀγαθό.<sup>275</sup> Ἡ τοποθέτησις αὐτῆς αἰτιολογεῖ, κατὰ τὸν καλύτερο τρόπο, τὴ μεγάλη σημασία τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου. Ἡ νόσος τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὴν ὁποία ἐνόσησε ἡ φύση μας δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ χρῆσις τῆς τροπῆς ὡς ἀπόπτωσις ἀπὸ τὸ ἀγαθό· γι' αὐτὸ ἀκριβῶς εἴχαμε ἀνάγκη ἀπὸ τὸ ἄτρεπτο: γιὰ νὰ θεραπευθεῖ ὁ νοῦς καὶ ἡ πράξις μας,<sup>276</sup> πρᾶγμα τὸ ὁποῖον λαμβάνει χώραν φυσικὰ στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἡ φύση μας, δηλαδὴ ὁ Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος, χρησιμοποιοῖ τὴν τροπὴ πρὸς τὸ κρεῖττον.<sup>277</sup> Ἡ ψυχικὴ ὑγεία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἀυξητικὴ καὶ προοδευτικὴ χρῆσις τῆς τροπῆς τοῦ νοῦ καὶ ἄρα τῆς πράξεως.<sup>278</sup> Ἡ ψυχοθεραπεία εἶναι ἡ σταθεροποίησις τοῦ σαθροῦ ἐπὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ ἀμεταπτώτου.<sup>279</sup> Ὁ Χριστὸς μολοντί εἰσέρχεται στὸν κόσμον τῆς τρεπτότητας ὁ ἴδιος δὲν τρέπεται πρὸς τὸ κακὸ, ὁ νοῦς του δηλαδὴ δὲν ἐνδίδει πρὸς τὸ κακὸ, ἀλλὰ καθαρίζει τὸν ἀνθρώπινο μολυνθέντα

266. *Λόγος κατηχ.*, ΒΕΠ 69, 408.

267. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 224, 255, 201, 236.

268. *Εἰς τὸ ΑΑ* 6, ΒΕΠ 66, 194.

269. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 273.

270. *Εἰς τὸ ΑΑ*, ΒΕΠ 66, 222-223.

271. *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 86, 85 καὶ 89.

272. *Περὶ τελειότητος*, ΒΕΠ 69, 94.

273. *Εἰς τὸν Ἐκκλησ.* VII, 400-401.

274. *Κ.Ε.* 2, ΒΕΠ 68, 30 καὶ 127.

275. *Εἰς τὰς ἐπιγρ.* Ψαλμ., ΒΕΠ 66, 25.

276. *Κ. Ἀπολ.*, ΒΕΠ 68, 256· Ἐπιστολὴ 3, ΒΕΠ 70, 25· πρβλ. Δ. Τσελεγγίδη, *Χάρις καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοσι τοῦ 18 αἰ.*, Θεσ/νίκη, 1998, σ. 144.

277. *Κ. Ἀπολ.*, ΒΕΠ 68, 274.

278. *Εἰς τὴν Προσευχ.*, ΒΕΠ 66, 351.

279. *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ*, ΒΕΠ 70, 89.

νοῦ ἀπὸ τὴν κακοχρησία τῆς κίνησός του.<sup>280</sup> Ἡ θεραπεία συνεπῶς ὄχι μόνον τοῦ ἀνθρώπινου σώματος, ποῦ διασφαλίζεται διὰ τῆς ἀναστάσεως, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἀπετέλεσαν τὸ κύριο ἀντικείμενο τῆς ἐνανθρωπήσεως. Τὸ μέγα μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐγκρατεῖται ἀκριβῶς στὴν καλὴ ἀλλοίωση ποῦ προσέδωσε στὴν τρεπτότητα τοῦ ἀνθρώπου θεραπεύοντας τὴν κακοτρεψία τοῦ νοῦ, παράγουσα τὸ κακό.<sup>281</sup>

Αὐτὸ ἀκριβῶς καλεῖται νὰ πράξει καὶ κάθε ἀνθρώπος τῆ συνεργεία τοῦ θεοῦ· νὰ μιμηθεῖ τὸ ἀτρεπτον τοῦ θεοῦ στὸ βίον του, ὅπως ἀκριβῶς ἐπραξε ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος: νὰ παραμείνει ἀτρεπτος στὸ ἀγαθόν, χρησιμοποιώντας ὁμοίως τὴν τροπὴ ὡς συνεργό του, ὥστε ἀκλινῶς καὶ ἀπαρτρέπτως ἐν τῷ ἀγαθῷ οὔτε νὰ σταματήσει πρὸς τὸ κρεῖττον οὔτε νὰ ἀλλοιωθεῖ πρὸς τὸ κακό.<sup>282</sup> Μόνον ἂν κάνει ἀρχηγὸ τῆς ζωῆς του τὸ ἄκτιστο, θὰ δυνηθεῖ τὸ κτιστὸ νὰ τοῦ μοιάσει, ἀποκτώντας καὶ αὐτὸ τὸ χαρακτήρα τοῦ ἀμεταθέτου, ἀμεταστάτου καὶ παγίου. Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ νόημα τοῦ βαπτίσματος: ὁ ἀνθρώπος ὡς τρεπτός συνάπτεται μὲ τὰ ἀναλλοίωτα καὶ ἀτρεπτα Πρόσωπα τῆς Τριάδας,<sup>283</sup> προκειμένου νὰ τοῦ μεταδώσουν ἢ μᾶλλον αὐτὸς νὰ λάβει πείραν τῆς ἀτρεψίας τους· ἀντίθετα πρὸς τοὺς Ἐνομιμανούς, διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐνδιαθίζεται στὸν ἀνθρώπο ἢ ἀπλωτος δύναμη τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος.<sup>284</sup>

Γίνεται σαφές ὅτι ἡ ἐμμονὴ τοῦ Γρηγορίου στὸ πάγιον, ἀτρεπτον, ἀκλινές, ἀμετάπτωτον, ἀναλλοίωτον καὶ ἀμετάβλητον τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου (ἐν τῷ ἀγαθῷ πάντως) συνιστοῦν τὴν κληρονομιά ποῦ ὁ Γρηγόριος διαφυλάσσει ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ὁ Γρηγόριος γνώριζε ἐπαρκῶς τὴ σχετικὴ προβληματικὴ, διότι κάνει ἐιδικὴ ἀναφορὰ στὴν ἀτρεψία καὶ ἀμεταβλητότητα τοῦ οὐρανοῦ, ὅπου ἰδιαίτερα ὁ Ἀριστοτέλης ὁρατὰ ἐβλεπε τὸν ἀκίνητο καὶ ἀναλλοίωτο θεό.<sup>285</sup> γι' αὐτὸ καὶ ἐπιμένει ὅτι τόσο ἡ

280. Ἐπιστολὴ 3, ΒΕΠ 70, 26.

281. Κ.Ε. 1, ΒΕΠ 67, 337.

282. Εἰς τὸ ΑΑ, ΒΕΠ 66, 224.

283. Λόγος κατῆχ. 39, ΒΕΠ 68, 433.

284. Κ.Ε. 1, ΒΕΠ 67, 78.

285. Κατ' οὐσίαν ὁ Νύσσης συζητεῖ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ἐπὶ τοῦ θέματος δὲν μποροῦμε νὰ ἐπεκταθοῦμε ἐδῶ, βλ. ὁμοίως P. Aubenque, *Le problème de l' être chez Aristote*, Paris, 1991, σ. 337-341, 343-344, 347-348, 386-388, 395, 403, 406.

ἀρετὴ, ὡς τρόπος πραγματώσεως τοῦ ἀγαθοῦ, εἶναι ἀνωφύης,<sup>286</sup> ὅσο καὶ ὅτι ὁ ἀνθρώπος καλεῖται νὰ ὁμοιάσει ἀκόμη καὶ τῶν ἀγγέλων ποῦ κατοικώντας στὸν οὐρανὸ παραμένουν ἐδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι στὸ ἀγαθόν.<sup>287</sup> Ἐπειδὴ ὁμοίως, κατὰ τὸν Γρηγόριο, ὁ πραγματικὸς οὐρανὸς εἶναι ὁ τρόπος τῆς ἀρετῆς, γι' αὐτὸ καὶ ἡ παγιότητα καὶ τὸ ἐδραῖον τοῦ οὐρανοῦ μεταφέρεται στὴν κατὰ Χριστὸ πρᾶξι, διευκρινίζοντας ἔτσι τὴ σημασία τοῦ πράττειν ὡς ἀμετάπτωτου ἀγῶνα κατὰ τοῦ παράγοντος ἀλλοτριωτικοῦ σχήματος αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Ἐπειδὴ δὲ ὁ οὐρανὸς ἔχει ταυτισθεῖ μὲ τὸν τρόπο πραγματοποίησεως τοῦ ἀγαθοῦ (ἀρετῆς), καὶ ἐπειδὴ τὸ πράττειν ἐν τῷ ἀγαθῷ ἀποτελεῖ πηγὴ αὐξήσεως, προόδου καὶ ἀπερίσταλτης δημιουργικότητας, γι' αὐτὸ ὁ ἀνθρώπος εἶναι ἀνώτερος τοῦ οὐρανοῦ.

#### ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἡ μεταφυσικὴ σχετίζεται μὲ τὴν ἀνιστορικότητα καὶ γι' αὐτὸ μὲ τὴν ἀκρίβεια καὶ τὴ βεβαιότητα, πρᾶγμα ποῦ προϋποθέτει ἕναν κόσμον ἀμετάβλητο, ἀμετάπτωτο, μόνιμο, ἀκίνητο καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα. Ὁ Γρηγόριος ἔκανε χρῆση αὐτῶν τῶν χαρακτηριστικῶν, ἀλλὰ σὲ ἕνα ἐντελῶς διαφορετικὸ πλαίσιο: δι' αὐτῶν προσπάθησε νὰ περιγράψει τὴ σταθερότητα ποῦ πρέπει νὰ χαρακτηρίζεται τόσο τὴν προσπάθεια κατὰ τοῦ κακοῦ, ὅσο καὶ τὸν ἐπίμονο ἀγῶνα ἐμβάθυνσης στὸ ἀγαθόν. Τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς μεταφυσικῆς γίνονται ὁ τρόπος πραγματώσεως τοῦ ἀνθρώπινου πράττειν μὲ περιεχόμενο τὸ ἀγαθόν. Τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς μεταφυσικῆς περιγράφουν δηλαδὴ τις προϋποθέσεις ἢ τὴ σταθερότητα τοῦ θεμελίου τῆς κίνησεως ὡς προόδου καὶ αὐξήσεως.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ μεταφυσικὴ κοινωνικοποιεῖται, πρᾶγμα ποῦ ὀφείλεται στὴν τεράστια καὶ ἰδιότυπη «ὀντολογικὴ» σημασία ποῦ ὁ Γρηγόριος ἀποδίδει στὸ κακό, ὡς ὄν ἐν τῷ μὴ ὄντι. Μό-

408-411, 414-415, 418-9, 425, 490-1, 503-506. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη δὲν εἰσφέρουν τίποτε τὸ καινούργιο ἐπὶ τοῦ θέματος, βλ. E. Gilson, *Le thomisme*, Paris, 1989, σ. 455· τοῦ ἰδίου, *L' esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1998, 54-56, 117, 367: ἡ σταθερότητα ἐξασφαλίζεται διὰ τῆς μνήμης.

286. Εἰς τὸ ΑΑ, ΒΕΠ 66, 165.

287. Εἰς τὸ ΑΑ, ΒΕΠ 66, 169 καὶ 240.

νον επειδή αποδόθηκε «όντολογικό» περιεχόμενο στο κακό, γι' αυτό η όντολογία άρχισε να περιστρέφεται γύρω από τη μεταμόρφωση του κόσμου και τó άνθρωπινο πράττειν. Η διάσπαση και ó κατακερματισμός του κόσμου δέν είναι ένα φυσιολογικό κοινωνικό φαινόμενο, αλλά προέρχονται από τó πράττειν του ανθρώπου, έτσι όπως αυτό κυφορείται στον άνθρωπινο νού. Η άναίρεση του κακού προϋποθέτει εκρίζωσή του από τó νού και τή διάνοιά μας. Η βία πού θά μπορούσε κανείς να άσκήσει στο έξωτερικό του περιβάλλον, προκειμένου να μεταβληθούν οι αντικειμενικές συνθήκες, ó Γρηγόριος θεωρεί σκόπιμο να μεταφερθεί μέσα στο νού. Μόνον όταν τó κακό έκταμει από τó νού, θά κατορθωθεί ó ριζικός του άφανισμός. Ό κόσμος δέν αλλάζει με βίαιες επαναστάσεις, αλλά άθορύβως<sup>288</sup> μέσα από τήν καλλιέργεια και θεραπεία τής (νοητικής) αίτίας πού διαμορφώνει τις αντικειμενικές δομές του κοινωνικού κακού.<sup>289</sup> Για να θεραπευθεί τó κοινωνικό κακό, άπαιτείται μετασηματισμός του περιεχομένου του κοινωνικού μας βίου συνοδευόμενος από τόν άνάλογο τρόπο πραγματώσεώς του.

Ό άγώνας κατά του Μανιχαΐσμου ένέχει μεγάλη ιστορική σημασία, διότι άπελευθέρωσε τήν τεράστια δυναμική τής ανθρωπότητας προς έναν καινούργιο κόσμο: ó κόσμος δέν θά μπορούσε να πιστευσει σ' ένα ριζικά καινούργιο κόσμο, άν δέν ξεπερνούσε τή μανιχαΐκή πρόκληση. Έπειδή τó κακό παύει να συνιστά άρχή συγκροτήσεως του κόσμου μας, γι' αυτό και θραύεται ó κύκλος τής στατικότητας και τής κλειστής κοινωνίας. Ό άγώνας κατά των Μανιχαίων άνοιξε τó δρόμο για τήν ανατίμηση του κοινωνικού πράττειν, αλλά και στην πεποίθηση ότι δια τής Ιστορίας μπορεί να οικοδομηθεί τó είναι ως αύξηση και διαρκώς επεκτεινόμενη δημιουργικότητα.

Μολονότι ή άρχαία έλληνική σκέψη άσχολήθηκε με τó κοινωνικό πρόβλημα, έν τούτοις δέν του προσέδωσε όντολογική διάσταση, διότι δέν αντιμετώπισε τις αίτιες παραγωγής τής κοινωνικής διάσχισης ποτέ στα σοβαρά. Οι Χριστιανοί άφ' ένός μέν έλα-

βαν στα σοβαρά τή μανιχαΐκή πρόκληση, άφ' έτέρου δέ σχετικοποίησαν τήν κεντρική της θέση, τόσο δια τής τελικής έσχατολογικής άποκαταστάσεως όσο και κυρίως δια τής προληπτικής έσχατολογίας του άγώνα και του πράττειν μέσα στην Ιστορία. Έπειδή όμως τα Έσχατα ταυτίζονται με τήν ένότητα των πάντων και αυτή ή ένότητα με τó ίδιο τó είναι, γι' αυτό τόσο τó περιεχόμενο όσο και οι μορφές ή ó τρόπος του πράττειν, ως μέσα πραγματώσεως τής ένότητας, απέκτησαν επίσης όντολογική διάσταση.

Ένα μέρος τής άρχαιοελληνικής παραδόσεως και μέγα τμήμα τής δυτικής σκέψεως μās έχουν συνηθίσει σε μιá αντιδιαστολή ή μάλλον έναντίωση ταυτότητας και έτερότητας, είναι και γίνεσθαι, μονιμότητας και κινήσεως. Για να κατανοήσουμε τή διαλεκτική τους σχέση, θά πρέπει τα πρώτα μέλη αυτών των ζευγών να τα άποδώσουμε στο θείο παράγοντα, ένω τα δεύτερα στον άνθρωπινο. Ό θεός σχετίζεται συνοπτικά με τήν άκίνησία και άτρεψία, σ' αντίθεση με τόν άνθρωπο πού διαπερνάται δομικά από τήν τρεπτότητα και τή μεταβλητότητα. Στην Πατερική σκέψη, και συγκεκριμένα στον Νύσσης, αυτές οι αντιθέσεις έμφανίζονται συμφιλιομένες. Κατά τόν Γρηγόριο, ή συμφιλίωση αυτή όφείλεται στο ίδιο τó θεμέλιο του είναι πού ταυτίζεται με τόν Χριστό. Ό Χριστός ως θεμέλιο σχετίζεται με τή σταθερότητα, μονιμότητα, ταυτότητα και παγιότητα του είναι· ό Χριστός, άν χρησιμοποιήσουμε τή γλώσσα τής Μεταφυσικής, είναι ή άκίνησία τής ταυτότητας. Παρ' όλα ταύτα, ή σχέση του Χριστού με τόν άνθρωπο, ή έγκατοίκηση μέσα στο νού και στην καρδιά του, δέν παράγει μεταφυσικά άποτελέσματα. Αυτό σημαίνει ότι ή σχέση θεμελίου και τρεπτότητας δέν όδήγησε σε άπορρόφηση τής δεύτερης από τó πρώτο, αλλά σε δημιουργική της άπελευθέρωση, δεδομένου ότι ή τρεπτότητα δέν έκλαμβάνεται άρνητικά από τόν Γρηγόριο. Ό Γρηγόριος δέν θέλει ή τρεπτότητα και κινητικότητα του ανθρώπινου νού να θυσιασθεί στην ταυτότητα τής ένότητας του όντολογικού της θεμελίου. Όσο αφήνεται ή έν Χριστώ στάση να ένοφθαλμίζεται έντός τής ανθρωπίνης διανοίας, τόσο, αντί να τήν καταργεί, τή μεταμορφώνει. Όσο πιο πολύ έμποτιζεται ή τρεπτότητα από τήν έν Χριστώ «άκίνησία» ή «στάση» (θά ήταν φυσικά άκριβέστερο να κάναμε λόγο για έν Χριστώ πληρότητα αντί για «άκίνησία»), τόσο πιο πολύ μετατρέπεται από κίνηση σε πρόοδο, αύξηση και διαρκώς κορυφούμενη άκμή. Τó ταύτón έν προκειμέ-

288. Ν. Ματσούκα, *Έκκλησιολογία* (1972), σ. 46, 149, 161, 182. Βλ. επίσης *Ακ.* 13, σ. 18-22.

289. Βλ. και Κ. Καστοριάδη, *Η φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκη και άλλων, Άθήνα, 1978, σ. 271-273.

νω όχι μόνον δὲν ἀποκλείει τὸ ἕτερον καὶ μάλιστα τὸ ἀξαναόμω-  
νο, πλημυρροῦν καὶ ἐμπλουτιζόμενο ἕτερον, ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι ἡ αἰ-  
τία ποῦ τὸ γεννᾷ, τὸ τροφοδοτεῖ καὶ τὸ μεταμορφώνει διαρκῶς  
καὶ μὲ ἀκατάλυτη ἔνταση. Αὐτὴ εἶναι ἡ μεγάλη καινοτομία τοῦ  
Νύσσης: τὸ εἶναι στὸν ἄνθρωπο δὲν σχετίζεται ἀπλῶς μὲ τὴ στα-  
τικότητα καὶ τὴν ἀκίνησια, ἀλλὰ μὲ τὴν ἀκίνησια ὡς σταθερότητα  
τῆς αὐξησης καὶ τῆς προόδου. Ἡ ἀκίνησια, ἐπειδὴ ταυτίζεται  
κατ' οὐσίαν μὲ τὴν πληρότητα, γι' αὐτὸ καθιστάμενη δομὴ τῆς κί-  
νησης, τὴ μετατρέπει σὲ σταθερὰ ἀπαυστη δημιουργικὴ πορεία.  
Ἡ ἐνότητα τοῦ εἶναι δὲν συνιστᾷ μὴ κλειστὴ πραγματικότητα,  
ἀποτελειωμένη καὶ ὀλοκληρωμένη, ἀλλὰ διαρκῶς αὐξητικὴ καὶ  
ἐκρηκτικὴ. Ἰπ' αὐτὴν τὴν ἔννοιαν, μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἡ θεο-  
λογία τοῦ Γρηγορίου περὶ συνεχοῦς δημιουργίας: τὸ εἶναι εἶναι μὴ  
σταθερὰ συνεχῆς δημιουργικὴ αὐξηση.<sup>290</sup> Παριστάμεθα μάρτυ-  
ρες συστηματοποιήσεως τῆς προγενεστέρως πατερικῆς παραδόσεως  
τοῦ Εἰρηναίου καὶ τῆς Ἀλεξανδρινῆς Σχολῆς (κυρίως τοῦ Ὁριγέ-  
νους). Ἐφεξῆς καλοῦμαστε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ αὐξητικὸ εἶναι  
καὶ γιὰ αὐξητικὴ ἐνότητα. Τὸ εἶναι καὶ ἡ ἐνότητα ἐν Χριστῷ μετα-  
τρέπονται σὲ ἀνακαινιστικὴς καὶ ἐπανηθητικὴς διαδικασίες, ἀνε-  
στάσεως καὶ πέρατος. Δὲν κινούμαστε γιὰ νὰ παύσουμε τὴν κίνη-  
ση περνώντας στὴν ἀνάπαυση· ἀντίθετα σκοπὸς τῆς κίνησης εἶναι  
ἡ διὰ Χριστοῦ ἐνίσχυση καὶ μεταμόρφωσή της σὲ πρόοδο καὶ ἀδιά-  
πτωτη αὐξηση. Μόνον ἐπὶ Χριστοῦ, ὡς ἀμετάπτωτου θεμελίου,  
μπορεῖ ἡ κίνηση νὰ καταστῆ ἀκόρεστη δημιουργικότητα καὶ ριζο-  
σπαστικὴ καινοτομία. Ἐπειδὴ ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς δὲν ἀποτελεῖ κλει-  
στὴ ταυτότητα, μολονότι συνιστᾷ τὸ θεμέλιό μας, δὲν παράγει κλει-  
στὴς ἀνθρώπινες ὀντότητες δίχως παράθυρα. Ἐπειδὴ, ἀντίθετα,  
ἡ ὀντολογία τοῦ Νύσσης δὲν ἔχει φιλοσοφικὴ προέλευση –αὐτὸ  
δὲν σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι φιλοσοφικῆς ἐμπνεύσεως– ἀλλὰ ριζω-  
μένη στὸ Ἱστορικὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, γι' αὐτὸ μεταμορφώ-  
νει τὴν κλασικὴ ἀντίληψη περὶ εἶναι: ἡ ταυτότητα εἶναι σύμφυτη  
καὶ συμπαραεκτεινομένη μὲ τὴν ἑτερότητα. Πρόκειται περὶ ἑτερό-  
τητας ριζωμένης στὴν ταυτότητα.<sup>291</sup>

290. Ν. Ματσούκα, *Ἐκκλησιολογία* (1972), σ. 148, 160, 161· Ν. Μπερτιάφ, *Δοκίμο* (1995), σ. 289 καὶ 397.

291. Γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε ἔκφραση τοῦ E. Lévinas, *Positivité et trans-  
cendance* (ὕπὸ τῆ διεύθ. τοῦ J.-L. Marion), Paris, 2000, σ. 17.

Ἰπ' αὐτὴν τὴν ἔννοιαν, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ προκύψει ἡ ὀντο-  
λογία/Χριστολογία ὡς ὀλοκληρωτισμός, ὅπως μᾶς εἶναι ἰδιαίτερα  
γνωστὴ στὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Δύση. Ἡ ὀντολογία/Χριστολογία  
σχετίσθηκε μὲ τὸν ὑπερσυγκεντρωτικὸ καὶ ἐξουσιομανῆ ἀπολυ-  
ταρχισμό τοῦ παπισμοῦ, ποῦ ἐνδημεῖ καὶ παρ' ἡμῶν ὡς παθογενὲς  
πλέον φαινόμενο. Ἡ ἀσφυκτικότητα καὶ ἡ ἐρημητικότητα τοῦ ταυ-  
τιστικοῦ εἶναι, ξένου πρὸς τὴν ἀνοιχτότητα καὶ τὸ κοινωνεῖν, δὲν  
μπορεῖ παρὰ νὰ ὀδηγήσει στὸν αὐταρχισμό καὶ στὴν τυραννικὴ  
κυριαρχία, περαιτέρω δὲ τὴ σχέση μὲ τὸν ἄλλο δὲν τὴ βλέπει παρὰ  
ὡς ἡγεμονιστικὴ κατάκτηση καὶ ἐξουσιαστικὸ ἐπεκτατισμὸ. Ἐξ  
οὗ καὶ ἡ ἀναγκαιότητα νὰ ἀναπτυχθεῖ ἡ Πνευματολογία, προ-  
κειμένου, στὸ πλαίσιο τῆς Ἐκκλησιολογίας, νὰ διασωθεῖ ἡ ποι-  
κιλότητα ποῦ ἀπειλεῖται μόνιμα ἀπὸ τὴν ἀδηφαγία τῆς ταυτό-  
τητας. Ὅλ' αὐτὰ εἶναι ξένα πρὸς τὴν προβληματικὴ τοῦ Νύ-  
σσης, διότι ὁ Χριστὸς ὡς θεμέλιο όχι μόνον δὲν καταπνίγει τὴ δια-  
φορετικότητα καὶ ποικιλία τοῦ Σώματος, ἀλλὰ τὴν καλλιεργεῖ καὶ  
τὴν ἐπαυξάνει. Ἡ ταυτότητα όχι μόνον δὲν θυσιάζει τὴν ἑτερό-  
τητα, ἀλλὰ θυσιάζεται γι' αὐτὴν, προκειμένου νὰ ἀναπτυχθεῖ μέ-  
σα καὶ διὰ τοῦ χρόνου σὲ δημιουργικότητα, καινότητα καὶ ἐλευ-  
θερία ἀπὸ κάθε εἶδους κοινωνικὴ ἀναγκαιότητα, συνώνυμη τῆς  
διάσπασης καὶ τοῦ κατακερματισμοῦ.

Ἄν συνεπῶς τὸ πράττειν καὶ ἡ Ἱστορία ἀποκτήσουν αὐτὴ τὴ  
δυναμικὴ τοῦ ἐνοικοῦντος στὸν ἄνθρωπο Λόγου, τότε μποροῦν  
νὰ λειτουργήσουν ὀντολογικά, δηλαδὴ νὰ οἰκοδομοῦν τὸ αὐξη-  
τικὸ εἶναι ὡς διαρκῶς ἐν ἐντάσει αὐξανομένη κοινωνικὴ ἐνότη-  
τα. Τόσο ἡ ἔνταση τοῦ εἶναι ὅσο καὶ ἡ πεποίθησις ὅτι δὲν ὑπάρ-  
χει –κατὰ Χριστόν– μεμονωμένο ἀνθρώπινο πράττειν, ἀλλὰ συ-  
νεργεῖν καὶ συνδρᾶν μετὰ τοῦ ἐνοικοῦντος Χριστοῦ, δὲν ἐπιτρέ-  
πουν τὴν ἀνάδυση ἀφ' ἐνὸς μὲν τοῦ ἀκτιβισμοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ  
τοῦ κοινωνισμοῦ. Ἐτσι ὀδηγούμαστε στὴν ὀντολογία τοῦ πράτ-  
τειν ὡς δυναμικὴ Ἐσχατολογία, όχι ἀπλῶς ἐντός, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς  
Ἱστορίας.<sup>292</sup> Διὰ τῆς Ἱστορίας μπορεῖ –ὁ ἄνθρωπος– νὰ μεταβάλ-  
λει τὴν πραγματικότητα γύρω του ἀναμένοντας διὰ τοῦ θεοῦ τὴν  
τελικὴ μεταποίησις τῶν πάντων διὰ τῆς ἀναστάσεως. Ἡ διὰ τῆς

292. Διαφορετικὴ γνώμη διατυπώνεται ἀπὸ τὸν Ἰω. Ζηζιούλα, *Σχόλιο Α' στὸν  
Ζαμπλόσκυ, ἐν Πρακτικὰ τοῦ 2ου Συνεδρίου Ὁρθόδοξου θεολογίας* (ἐπ. Σ. Ἀγουρί-  
δη), Ἀθήνα, 1980, σ. 147.



Ἱστορίας καὶ τοῦ χρόνου πραγμάτωση τῶν Ἐσχάτων σημαίνει ὅτι τὰ Ἐσχάτα –στὴν κοινωνική τους διάσταση– δὲν ἀποτελοῦν ἓνα αἰφνίδιο γεγονός ἢ μὴ στιγμαία ἀναλαμπή, ἀλλὰ μὴν ἀτελεύτητα διαρκούσα καὶ ἀνανεούμενη διαδικασία. Ἡ ὄντολογία καὶ ἡ ἐσχατολογία ἐνδοκοσμιοποιούνται,<sup>293</sup> γινόμενες παράγοντες μεταμορφώσεως τοῦ κόσμου μας, χωρὶς φυσικὰ νὰ προωθοῦν τὴν ἐκκοσμίκευση<sup>294</sup> καὶ τὴν ἀφομοίωση ἀπὸ τὴν πολυειδή κοινωνική συμβατικότητα. Ἡ ἐνδοκοσμικότητα πρέπει σαφῶς νὰ ἀντιδιασταλεῖ πρὸς τὴν ἐκκοσμίκευση καὶ τὴν ἀλλοτρίωση. Ἡ περίφημη πρόγνωση τῶν Ἐσχάτων δὲν εἶναι παρὰ ἡ πείρα τῆς ἐνοικήσεως τοῦ θεοῦ μέσα στὸ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς δυναμικὴ κοινωνικῆς μεταμόρφωσης. Ἡ ἐσχατολογικὴ πρόγνωση εἶναι ἡ ἐμπειρία τοῦ θεοῦ συνδρόντος μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, προκειμένου νὰ τίθεται τέρμα στὸ παρὸν σχῆμα τοῦ κόσμου καὶ νὰ ἀναδύεται διαρκῶς τὸ καινούργιο, ἀπτά καὶ χειροπιαστά μέσα στὴν καθημερινότητα. Ἡ ἐσχατολογικὴ πρόγνωση δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔχει καὶ κοινωνικὴ γεύση.<sup>295</sup>

Ἐπειδὴ στὸν Νύσσης ἡ ἐσωτερικότητα εἶναι ἐγγενῶς ἐξωστρεφής, δηλαδὴ κοινωνική, δὲν δημιουργοῦνται σ' αὐτὸν τὰ προβλήματα ποὺ ταλάνισαν καὶ ταλανίζον τὸν (λουθηρανικὸ) προτεσταντισμό.<sup>296</sup> Ὁ διαχωρισμὸς σὲ ἔσω καὶ ἔξω δὲν γίνεται γιὰ νὰ ἀπομονωθεί τὸ ἓνα τοῦ ἄλλου, ἀλλὰ γιὰ νὰ τεθεῖ τὸ ἔσω στὴν ὑπηρεσία τοῦ ἔξω, γιὰ νὰ ἐκδιπλωθεῖ τὸ συμπράττειν θεοῦ/ἀνθρώπου πρὸς μεταμόρφωση τοῦ κοινωνικοῦ εἶναι στὸ σύνολό του. Αὐτὴ ἡ δυναμικὴ ποὺ προσφέρει τὸ ὄντολογικὸ θεμέλιο τῆς τρεπτότητάς μας, δηλαδὴ ὁ Χριστὸς, δὲν ἐπιτρέπει ποτὲ στὴν πραγ-

293. Βλ. J.A.T. Robinson, *Τίμοι μετὰ τὸν Θεό*, Θεσ/νίκη, 1969, σ. 67.

294. Μὲ βάση τὰ κείμενα τῶν ἀνατολικῶν Πατέρων δὲν πρέπει συνεπῶς νὰ ἀναθεωρηθεῖ ἡ γνωστὴ θέση τοῦ Κ. Λέβιτ, *Τὸ νόημα τῆς Ἱστορίας*, μετάφρ. Μ. Μακρίδης, Γ. Λυκαργόπουλος, Ἀθήνα, 1985, σ. 40-41, 304-305.

295. Βλ. Σ. Ἀγουρίδη, *Ἄρα γε γνώσεις ἢ ἀναγνώσεις*, Ἀθήνα, 1989, σ. 164-165· J.-M.-R. Tillard, *Eglise d'Églises*, Paris, 1987, σ. 88· P. Vassiliadis, *St. Paul's Reflection on Γενηθῆτω τὸ θέλημά σου· Social Perspectives in Pauline Theology*, ἐν *Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Β. Στογιάννου*, Θεσ/νίκη, 1988, σ. 290· τοῦ ἴδιου, *Βιβλικὲς ἐρμηνευτικὲς μελέτες*, Θεσ/νίκη, 1988, σ. 360· τοῦ ἴδιου, *Χάρις, κοινωνία, διακονία*, Θεσ/νίκη, 1985, σ. 300 καὶ 303· διαφορετικὴ γνώμη διατυπώνεται ἀπὸ τὸ Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα, *Τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου*, Σύναξη 37, 34 καὶ 25.

296. R. Tawney, *Ἡ χριστιανικὴ ἐρησκεία καὶ ἡ ἀνοδος τοῦ καπιταλισμοῦ*, σ. 108-113.

ματικὴ Ἱστορία,<sup>297</sup> αὐτὴ ποὺ συγκροτεῖται ἐν Χριστῷ, νὰ ἀπολήγει σὲ ἀρτιοσκληρυντικὲς δομὲς ἐκκοσμιευμένης ἀλλοτρίωσης. Μὲ τὴν τοποθέτηση αὐτὴ τοῦ Νύσσης ὑποχωρεῖ ὁ φόβος τῶν Προτεσταντῶν ἐναντι τῆς Ἱστορίας καὶ τῶν ἀντικειμενικῶν δομῶν, ἐνῶ παράλληλα παρακάμπτεται ἡ ἀλλοτριωτικὴ πρόταση τοῦ κυρίαρχου ρωμαιοκαθολικισμοῦ. Οἱ προτεστάντες προσπάθησαν νὰ ἀντιμετωπίσουν τὴν ἀντικειμενοποίηση μὲ τὴν ἀπόρριψη τοῦ νομικισμοῦ καὶ τὴ δυσπιστία ἐναντι τῶν θεσμῶν, τῶν ὁρατῶν διαστάσεων τῆς Ἐκκλησίας.<sup>298</sup> Στὸ πλαίσιο αὐτὸ κατέστησαν φιλύποτοι ἐναντι τῆς Ἱστορίας, ἀναδεικνύοντας τὴν προσωπικὴ ἱστορικότητα καὶ τὴν ὑπαρξιακὴ ἀπόφαση<sup>299</sup> ὡς τὸν πυρῆνα τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὠθώντας τὰ πράγματα σ' ἓναν ἄκρατο ἀτομικισμό. Ἡ ἀντικειμενοποίηση δὲν συνεπάγεται ἀναγκαστικὰ τὴν ἀλλοτρίωση καὶ τὴν ἐκκοσμίκευση, ἀν αὐτὴ καθορίζεται ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ τὸ συμπράττειν θεοῦ/ἀνθρώπου, ὅπως ἀναλύθηκαν ἀνωτέρω.

Γίνεται φανερὸ ὅτι ἡ ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου περὶ εἶναι οἰκοδομήθηκε ἐπὶ κοινωνικῆς βάσεως, συμπληρώθηκε δὲ ἀπὸ τὴ βαθιὰ θεολογία του γύρω ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα καὶ τὴ βιολογικότητά του, κορυφούμενη στὴν τελικὴ Ἀνάσταση, ποὺ ἐξετάσαμε σὲ ἄλλη ἐργασία μας.<sup>300</sup> Ἀκόρεστη δίψα γιὰ κοινωνικὴ δικαιοσύνη καὶ ἡ Ἀνάσταση συγκροτοῦν τίς βάσεις τοῦ εἶναι, ὡς ἀτελεύτητης ἐσχατολογικῆς ἐνδοκοσμικῆς δυναμικῆς.<sup>301</sup>

297. Γ. Φλωρόφσκυ, *Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς*, μτφρ. Ν. Πουρναῖ, Θεσ/νίκη, 1982, 76: ὁ Χριστὸς εἶναι κατὰ βάση ἡ καθ' αὐτὸ ἱστορία.

298. N. Matsouka, *Προτεσταντισμὸς*, (1995), σ. 101-107.

299. R. Bultmann, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, 1959, σ. 61. Τὴν ἴδια κριτικὴ ποὺ ἄσκησε ὁ H. Marcuse στὸν Heidegger, ὅτι ὁ τονισμὸς τῆς ἱστορικότητας ἐξανεμίζει τὴν Ἱστορία ὡς ὕλικὴ διαδικασία, μποροῦμε νὰ μεταφέρουμε καὶ ἐμεῖς στὸν R. Bultmann, βλ. H. Marcuse, *Κριτικὴ. Ὀντοπία, ἀπελευθέρωση*, Ἀθήνα, 1999, σ. 277.

300. G. Skaltsas, *La dynamique de la transformation eschatologique chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1998.

301. Ἡ μελέτη αὐτὴ δὲν πρέπει μελλοντικὰ νὰ συμπληρωθεῖ μὲ μία λεπτομερέστερη διερεύνηση τῶν πιθανῶν φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν πηγῶν τῆς σκέψης τοῦ Γρηγορίου.

ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΑΗΣ  
ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΕΘΝΟΣ  
ΣΕ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗ

«Τὸ γραφεῖο τῆς ἐσχατολογίας εἶναι κατὰ τὸ πλεῖστον κλειστό»

ERNST TROELTSCH

**Δ**ΕΝ ΞΕΡΩ ΑΝ «ΤΑ ΕΘΝΗ ΕΙΝΑΙ Ο ΠΛΟΥΤΟΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΤΗΤΑΣ» ΚΙ ΑΝ «τὸ πῶς ἐλάχιστο ἀπ' αὐτὰ μεταφέρει μέσα του μὰ ἰδιαίτερη πλευρὰ τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ θείου σκοποῦ», καθὼς λέει ὁ μέγας Ρῶσος χριστιανὸς συγγραφέας Ἀλέξανδρος Σολζενίτσιν,<sup>1</sup> ἢ ἂν ἀντιθέτως τὰ ἔθνη, ὡς μεταπτωτικὸ γεγονός, εἶναι ἡ τιμωρία καὶ τὸ χάος γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα, καθὼς ἀφήνουν σαφέστατα νὰ ἐννοηθεῖ ἡ βιβλικὴ διήγηση γιὰ τὸν Πύργο τῆς Βαβέλ (*Γένεσις*, 11, 1-9) καὶ ἡ σχετικὴ ὑμνολογία τῆς Ἐκκλησίας (βλ. κοινάκιον τοῦ ἐσπερινοῦ τῆς Πεντηκοστῆς). Ἀπὸ τῆ σκοπιὰ τῆς ἐσχατολογίας πάντως ἀρκεῖ νὰ θυμόμαστε ὅτι, ἐπειδὴ «ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ Θεός», γι' αὐτὸ καὶ δόθηκε στὸν Ἀβραάμ, τὸ γενάρχη τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ μὲ τις γνωστὲς ἀξιώσεις ἀποκλειστικότητας, «τὸ ἐλπιδοφόρο μῆνυμα ὅτι, θὰ εὐλογηθοῦν στὸ πρόσωπό του ὅλα τὰ ἔθνη», σύμφωνα μὲ τὴ φράση τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (*Γαλάτ.* 3, 8).<sup>2</sup> Τὸ ζητούμενο συνεπῶς εἶναι ἡ ἐκκλησιοποίηση καὶ ἡ ὑποδοχὴ τοῦ ἔθνους, τοῦ κάθε ἔθνους, ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, τὸ νὰ γίνῃ μ' ἄλλα λόγια τὸ ἔθνος Ἐκκλησία καὶ ὄχι νὰ

1. Βλ. Κάλιστου Ware, «Ἡ μαρτυρία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας στὸν εἰκοστὸ αἰώνα», *Σύναξη*, τχ. 75, 2000, σ. 13.

2. Πρβλ. J.-M.-R. Tillard, *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, σ. 30-33.

μεταβληθεί ή Έκκλησία σέ έθνος. Τό πρώτο προεκτείνει τις συνέπειες του γεγονότος τής Ένσαρκώσεως, μαρτυρεί γιά τή συνεχή Πεντηκοστή πού ζει ή Έκκλησία και προετοιμάζει τά Έσχατα· τό δεύτερο έκκοσμηκεύει τήν Έκκλησία και τήν ταυτίζει μ' ό,τι είναι προορισμένο νά ξεπερασθεί και νά πεθάνει στα Έσχατα. Δέν καλούμαστε λοιπόν νά επιλέξουμε ανάμεσα σ' ένα στρεβλό θρησκευτικό έθνικισμό και σ' έναν έξωπραγματικό διεθνισμό, ανάμεσα στην αναδίπλωση, τήν αποκλειστικότητα του έθνικισμού και τή «φτώχεια τής όνειροπολήσεως» πού αντιπροσωπεύει ό διεθνισμός, γιά νά θυμηθούμε τή φράση του Μπερδιάγιεφ,<sup>3</sup> αλλά στηριζόμενοι στην Παράδοση τής Έκκλησίας νά αναζητήσουμε άπαντήσεις στο έπείγον πρόβλημα πού αντιμετώπιζει σήμερα ή έκκλησιαστική κοινότητα.

«Έπιστροφή στους Πατέρες» και πιστότητα στην Παράδοση όμως δέν σημαίνουν μηχανιστική μεταφορά σχημάτων ή δομών του παρελθόντος στο παρόν, αλλά δυναμική και φωτισμένη ενεργοποίησή τους στο σήμερα γιά τήν προσμονή του μέλλοντος. Υπάρχει έπείγουσα ανάγκη νά προφυλαχθεί ή Παράδοση από τήν παραδοσιαρχία και τή μουσειοποίηση, πού μυρίζουν θάνατο και νέκρωση. «Η Παράδοση δέν είναι άρχαιολογία», μάς θύμισε ό π. Σέργιος Boulgakov,<sup>4</sup> γιατί στην Παράδοση τής Έκκλησίας υπερισχύει τό κριτήριο τής αλήθειας και όχι τής άρχαιότητας: «ή άρχαιότητα χωρίς τήν αλήθεια είναι άρχαιότητα πλάνης», έλεγε ό άγιος Κυπριανός,<sup>5</sup> γιά νά υποστηρίξει άλλοι: «ό Κύριος είπε: Έγώ ειμί ή αλήθεια. Δέν είπε, Έγώ ειμί ή συνήθεια».<sup>6</sup> Ό Θεός μας είναι Θεός ζώντων και όχι νεκρών, είναι ό «Θεός των ζωντανών "πραγμάτων"», γιά νά παραφράσουμε τήν Arundhati Roy, και ή Έκ-

3. Ν. Μπερδιάγιεφ, *Βασίλειο του Πνεύματος και Βασίλειο του Καίσαρος*, μτφρ. Β. Γιούλτση, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1971, σ. 162.

4. S. Boulgakov, *L' Orthodoxie*, traduit du russe par C. Andronikof, Lausanne, L' Age d' Homme, 1980, σ. 33.

5. Κυπριανού Καρχηδόνας, *Commonitorium*, c. 2, 3. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Τό ήθος τής ορθόδοξης Έκκλησίας», στον τόμο του ίδιου: *Τό Σώμα του ζώντος Χριστού. Μία ορθόδοξος έρμηνεία τής Έκκλησίας*, μτφρ. Γ. Κ. Παπαδόπουλου, Θεσσαλονίκη, Π.Ι.Π.Μ., 1972, σ. 106.

6. Κυπριανού Καρχηδόνας, *Sententiae episcoporum numero 87*, c. 30. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, ό.π., σ. 107.

κλησία, κατά τό πρότυπο του ίδρυτή της, είναι «χώρα ζώντων» και κιβωτός τής σωτηρίας.

Ούτως ή άλλως, ή κάθε εποχή έχει τά δικά της προβλήματα και έρωτήματα, γι' αυτό και σχετικά μέ τό θέμα πού μάς άπασχολεί μόνο άμυδρές αναλογίες μπορούμε νά ανακαλύψουμε στο παρελθόν τής έκκλησιαστικής ιστορίας, μάς και ή έννοια του έθνους είναι άρκετά πρόσφατη και πάντως ξένη προς τήν προγενέστερη παράδοσή μας —ιδίως τή βυζαντινή, όπου ζυμώθηκαν και μορφοποιήθηκαν πολλά από τά χαρακτηριστικά τής Όρθοδοξίας. Στην εποχή λοιπόν τής επικίνδυνης έξαρσης του έθνικισμού, ή ορθόδοξη θεολογία καλείται νά διατυπώσει μία θεολογία γιά τό έθνος, άφού δέν έχει τή δυνατότητα και τήν ασφάλεια νά στηριχτεί σέ προγενέστερα παραδείγματα. Μπορεί νά αναζητήσει όμως στην παράδοση τής Έκκλησίας τά κείμενα εκείνα και τις ζωδες πραγματικότητες πού θά τής έπιτρέψουν νά εκφέρει λόγο θεολογικό γιά τό πρόβλημα των σχέσεων έθνους και Έκκλησίας, και μάλιστα υπό τό φώς τής έσχατολογίας πού χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τήν Όρθοδοξία.

## Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ

«Χωρίς έσχατολογία, ή παράδοση στρέφεται αποκλειστικά στο παρελθόν: δέν είναι τίποτ' άλλο από άρχαιολογία, άρχαιοπληξία, συντηρητισμός, αντίδραση, άρνηση τής ιστορίας, φυγή», έγραφε ό π. Γιώαννης Μάγιεντορφ.<sup>7</sup> Μία θεμελιώδης άκριβώς, άλλ' έν πολλοίς ξεχασμένη διάσταση του Χριστιανισμού, είναι ή έσχατολογική. Ό Χριστιανισμός είναι άδιανόητος έξω από τήν έσχατολογική του προοπτική. Η έσχατολογία όμως δέν είναι άπλώς ό λόγος γιά τους έσχατους χρόνους ή τό τελευταίο κεφάλαιο τής δογματικής (όπως συνήθως λέγεται στα δυτικής σχολαστικής έμπνεύσεως έγχειρίδια). Η έσχατολογία είναι ή βάση και τό θεμέλιο του Χριστιανισμού, διαποτίζει όλόκληρο τό σώμα τής θεολογίας, είναι, σύμφωνα μέ τή φράση του Φλωρόφσκυ, «ένας "πολύστροφος κόμ-

7. Γ. Μάγιεντορφ, «Έχει μέλλον ή χριστιανική παράδοση», μτφρ. Γ. Ζερβού, *Ένάξη*, τχ. 46, 1993, σ. 7.

βος" μέσα στον οποίο όλες οι γραμμές της θεολογικής σκέψης διασταυρώνονται και συμπλέκονται χωρίς να μπορούν να ξεχωριστούν». Είναι περισσότερο λοιπόν μιὰ στάση και μιὰ πραγματικότητα που αναφέρονται στην εισβολή του ἐσχάτου στο παρόν, στην πρόγευση «ἀπὸ τοῦ νῦν» τῆς ζωῆς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος και στην ἐνεργὸ προσμονή τῆς ἐρχόμενης βασιλείας.<sup>8</sup> Ἡ προσδοκώμενη βασιλεία, ὅμως, δὲν εἶναι «ἐκ τοῦ κόσμου τούτου» (πρβλ.: «ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου», Ἰωάν. 18, 36), δὲν χρησιμοποιεῖ τὰ κοσμικὰ μέσα, δηλαδή τὴ δύναμη, τὴ βία και τὴν ἐξουσία γιὰ νὰ ἐπιβληθεῖ και νὰ ἐπιβιώσει (βλ. Ἰωάν. 18, 36· Ματθ. 26, 53), δὲν ἀναφέρεται και δὲν ἐξαντλεῖται στὰ σχήματα τοῦ παρόντος αἰῶνος, δὲν ταυτίζεται μὲ τίποτα πού μᾶς εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὸ παρελθόν. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μᾶς ἐρχεται ἀπὸ τὸ μέλλον, ἀπὸ τὸν ἀνακαινισμένο και μεταμορφωμένο νέο κόσμο τοῦ Θεοῦ, τὸν ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὴν ἀδικία, τὴ διαίρεση, τὴ φθορὰ και τὸ θάνατο. Στὴν παρούσα βέβαια φάση μόνο «ἐκ μέρους» και «δι' ἐσόπτρου» (πρβλ. Α' Κορινθ. 13, 12) προγευόμαστε τὴ ζωὴ τῆς ἐρχόμενης βασιλείας. Ἡ Ἐκκλησία ὅμως παραμένει στραμμένη στὸ ὄραμα τῶν Ἐσχάτων, στὸ ὄραμα «τοῦ καινοῦ οὐρανοῦ και τῆς καινῆς γῆς» (Αποκ. 21, 1), τοῦ καινοῦ ἀνθρώπου και τῆς καινῆς κτίσεως (Β' Κορινθ. 5, 17), ἐνῶ παλεῖει και προσεύχεται ὑπὲρ «τῆς τῶν πάντων ἐνώσεως» (θεῖα λειτουργία) και τῆς καθολικῆς συναδελφώσεως τῶν ἀνθρώπων μὲ τὸ Θεὸ και μεταξύ τους.

8. Γ. Φλωρόφσκυ, «Τὰ ἔσχατα πράγματα και τὰ ἔσχατα γεγονότα» στὴ συλλογὴ ἀρθρῶν του *Δημιουργία και Ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Πάλλη, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1983, σ. 281. Τοῦ ἴδιου, «Ἡ ἐσχατολογία στὴν πατερικὴ ἐποχὴ» στὴ συλλογὴ ἀρθρῶν του *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, Ἀθήνα, «Ἄρτος Ζωῆς», 1973, σ. 141 κ. ἔ. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, traduit de l'anglais par A. Sanglade, Paris, Cerf, 1975, σ. 290-291. J. Zizioulas, «Déplacement de la perspective eschatologique» στὸν τόμο *La Chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels*, Colloque de Bologne, 11-15 mai 1983, Paris, Cerf, 1984, σ. 91 κ. ἔ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ και Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1985, σ. 539-540. Α. Schmemmann, *Liturgy and Tradition*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1990, σ. 95. Πρβλ. J. Motlmann, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. de l'allemand par Fr. et J.-P. Thévenaz, Paris, Cerf-Mane, 1970, σ. 11-15. Τοῦ ἴδιου, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, traduit de l'allemand par J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2000, σ. 10-11.

Ἡ Ἐκκλησία στὴν ἱστορία δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ βασιλεία, ἀλλὰ εἶναι καθ' ὁδὸν πρὸς τὴ βασιλεία, προαναγγέλλει τὴ βασιλεία και προσφέρει τὴ δυνατότητα μετοχῆς σὲ αὐτήν. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ πραγματικότητα εὐρύτερη τῆς Ἐκκλησίας, γι' αὐτὸ και σωστὰ τονίζεται ὁ δυναμικὸς ἐσχατολογικὸς χαρακτήρας τῆς ἐπὶ γῆς Ἐκκλησίας και ἡ δυναμικὴ πορεία τελείωσης και συντριβῆς τοῦ κακοῦ.<sup>9</sup> Χωρὶς νὰ παραθεωρεῖται τὸ παρόν ἢ νὰ ὑποτιμᾶται τὸ ἱστορικὸ πράττειν, ἡ Ἐκκλησία ἀναφέρεται κυρίως στὸ μέλλον, γιατί ἀπὸ ἐκεῖ ἐρχεται και ἐκεῖ κυρίως ἀναφέρεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὁ ἀνακαινισμένος και ἀναδημιουργημένος κόσμος, ὁ ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὴ διαίρεση, τὴ φθορὰ και τὸ θάνατο, γιὰ τὸν ὁποῖο κόσμος ἡ ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα προσεύχεται, ἐργάζεται και ἀγωνίζεται διαρκῶς. Ἡ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας χαρακτηρίζεται ἔτσι ἀπὸ ἓνα δυναμικὸ γίγνεσθαι, ἀπὸ μιὰ συνεχὴ μεταμόρφωση, γι' αὐτὸ και ἡ Ἐκκλησία γίνεται προοδευτικὰ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἡ ταύτιση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ὄχι μόνο ἀντικειμενοποιεῖ τὴ δεύτερη και παρερμηνεύει τὴ ζωὴ τῆς πρώτης, ἀλλὰ μεταβάλλει ἐπιπλέον τὴν Ἐκκλησία σὲ παραδοσιαρχικὴ σέκτα, σὲ ἀπολιθωμένο καθίδρυμα στατικῆς μορφῆς, σὲ σχῆμα και κατεστημένο τοῦ αἰῶνος τούτου, σὲ ἓνα ἀπρητισμένο κλειστὸ σύστημα πού ἀπολυτοποιεῖ τὴ σημασία τοῦ παρελθόντος και τοῦ παρόντος εἰς βάρος τοῦ μέλλοντος και εἰς βάρος τῆς δράσης και τῆς παρουσίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος.<sup>10</sup>

Ἡ Ἐκκλησία, ὅμως, εἶναι τύπος και εἰκόνα τῆς Βασιλείας, «τύπος και εἰκόνα τοῦ Θεοῦ», ὅπως μᾶς λέει ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής.<sup>11</sup> Βέβαια μετὰ τὴν Ἀνάσταση και τὴν Πεντηχοστὴ μιὰ

9. Βλ. σχετικὰ: Ν. Ματσούκα, «Ἐκκλησιολογία ἐξ ἐπόψεως τριαδικοῦ δόγματος», *Επιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς ΑΠΘ*, τ. 17/1972, σ. 180-182.

10. Πρβλ. Ν. Ματσούκα, ὁ. π., σ. 180-182. Γιὰ μιὰ γενικὴ θεώρηση τῶν περὶ ἐσχατολογίας και βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἀπόψεων βλ. Gösta Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A History of Interpretation from the Last Decades of Nineteenth Century to the Present Day*, translated by J. Bulman, Edinburgh and London, Oliver & Boyd, 1963. Γ. Π. Πατρώνου, *Σχέσις παρόντος και μέλλοντος εἰς τὴν περὶ βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας*, Ἀθήνα, 1975, σ. 11-59.

11. Μαξίμου Ὁμολογητῆ, *Μυσταγωγία*, Ρ. Γ. 91, 664 D. Ἐκτενῆς σχολιασμὸς τοῦ ἀποσπάσματος τοῦ ἁγίου Μαξίμου στὸ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ και Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 356-366.

πρώτη πρόγευση και ανάλαμπη της ερχόμενης Βασιλείας δίνεται στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας, αλλά το πλήρωμα της νέας ζωής θα μας αποκαλυφθεί στα Έσχατα, στο τέλος της ιστορίας, όταν θα έχει καταργηθεί όριστικά η φθορά και ο θάνατος.<sup>12</sup> Ο χριστιανός ζει λοιπόν ανάμεσα σ' αυτά τα δύο καθοριστικά σημεία, βρίσκεται στο «ανάμεταξύ», και αυτό το στοιχείο κρίνει τις επιλογές και τις αξίες του. Τα πάντα αξιολογούνται με βάση τα Έσχατα, όλη η ζωή του χριστιανού ανακρίνεται και προσανατολίζεται προς τον αναμενόμενο νέο κόσμο, από τον οποίο παίρνει ταυτότητα και υπόσταση, νόημα και σκοπό το παρόν.<sup>13</sup> Ο πιστός είναι «πάρουκος» και «παρεπίδημος» σ' αυτόν τον κόσμο (Α' Πέτρ. 2, 11), αρνείται να εγκατασταθεί εντός του κόσμου και να ταυτιστεί με την ενθαδικότητα (πρβλ: «ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχει», Φιλίπ. 3, 20 «οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν», Ἑβρ. 13, 14), γιατί, ἂν και ζει στὸν κόσμο, δὲν εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Χωρὶς νὰ περιφρονεῖ τὸν κόσμο, ἀρνεῖται νὰ ταυτίσει τὴ ζωὴ και τὴν ἀποστολὴ του με τὰ σχήματα και τις ἐξουσίες τοῦ παρόντος αἰῶνος. Ἐνῶ ἡ πίστη του ἔχει κοσμικὲς διαστάσεις, ἀρνεῖται νὰ ταυτιστεῖ με τὴν ἐνδοκοσμικότητα. Χωρὶς νὰ περιφρονεῖ τὴν ἱστορία, ἀρνεῖται νὰ ἐξαντλήσει τὸ σκοπὸ του στὰ ὄρια τῆς ἱστορίας. Ἄν και ζει ἐντὸς τῆς ἱστορίας, ἀρνεῖται νὰ ἀπορροφηθεῖ ἀπὸ τὴν ἱστορία. Ἐνῶ ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι κατὰ βάση ἱστορικὸς, προσβλέπει ἐντούτοις και ἀναφέρεται σὲ μιὰ πραγματικότητα –τὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ– ποὺ εἶναι μεταϊστορικὴ, ἀλλὰ ποὺ ἔχει ἀρχίσει ὁμως νὰ ἐπηρεάζει και νὰ φωτίζει τὸ ἱστορικὸ παρόν, καθὼς τὰ ἔσχατα εἰσβάλλουν ἀδιάκοπα, ἂν και παράδοξα, στὴν ἱστορία. Ὁ χριστιανὸς δὲν εἶναι λάτρης τοῦ παρελθόντος, γιατί εἶναι στραμμένος στὸ μέλλον, στὰ ἔσχατα, ἀπ' ὅπου περιμένει τὸ πλήρωμα

τῆς ὑπάρξεώς του. Δὲν εἶναι ὁμως οὔτε και ἀρνητὴς τοῦ παρόντος, γιατί τὰ Έσχατα δὲν καταργοῦν, ἀλλὰ μεταμορφώνουν τὴν ἱστορία, μεταβάλλοντάς τὴν σὲ ἱστορία ἐσχατολογικὴ και δίνοντάς τῆς νόημα και σκοπὸ.<sup>14</sup> Τὰ παραπάνω στοιχεῖα καθορίζουν μιὰ στάση ἀναμονῆς και προσδοκίας, μιὰ ἐνταση ἀνάμεσα στὸ «ἦδη» και στὸ «οὐπω», ἀνάμεσα στὴν πρώτη και τὴ δεύτερη παρουσία τοῦ Χριστοῦ, ἀνάμεσα στὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ και στὴν προσμονὴ τῆς δικῆς μας ἀνάστασης και ἀνακεφαλαίωσης τῆς ἱστορίας, ποὺ θα σημάνει τὴν ἀφθαρτοποίησή μας και τὸ τέλος τῆς ἐξουσίας τοῦ θανάτου. Ἡ σωματικὴ ἀνάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἐξάλλου ὑπῆρξε ἀπὸ τοὺς θεμελιώδεις σκοποὺς τῆς θείας οἰκονομίας, ἐνῶ ἡ ἀναμενόμενη γενικὴ Ἀνάσταση δὲν πρόκειται νὰ εἶναι ἀπλῶς ἡ ἐπιστροφή σὲ μιὰ πλατωνικὸν τύπου πρωτολογία, ἢ ἡ ἐπανέυρεση μιᾶς ἀρχικῆς ἰδεατῆς καταστάσεως, ἀλλὰ μιὰ νέα δημιουργικὴ πράξη τοῦ Θεοῦ, μιὰ ὀλοκληρωτικὴ και περιεκτικὴ ἀνακαίνιση τῆς ὅλης δημιουργίας.<sup>15</sup> Γι' αὐτὸ και, ὅπως σωστὰ λέγεται, τὸ πλήρωμα και ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας δὲν τοποθετοῦνται στὸ παρελθόν ἢ στὸ παρόν, σ' αὐτὸ ποὺ τῆς δόθηκε ὡς θεσμὸς ἢ σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι σήμερα ἢ Ἐκκλησία, ἀλλὰ στὸ μέλλον, στὰ ἔσχατα, σ' αὐτὸ ποὺ θα γίνῃ ἡ Ἐκκλησία.<sup>16</sup> Ἐτσι, ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς, σχολιάζοντας τὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη, θα πει με ἀφορμὴ τὰ σύμβολα: «Σκιά γὰρ τὰ τῆς Παλαιᾶς εἰκῶν δὲ τὰ τῆς Νέας Διαθήκης· ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις».<sup>17</sup>

12. Π. Βασιλειάδη, *Lex orandi. Μελέτες λειτουργικῆς θεολογίας*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητῆς, 1994, σ. 110. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Τὸ Σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ*, σ. 38.

13. O. Cullmann, *Χριστὸς και Χρόνος. Χρόνος και Ἱστορία στὴ ζωὴ τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ*, Ἀθήνα, «Ἄρτος Ζωῆς», 1980, σ. 24-25. Σ. Ἀγουριδῆ, «Ἡ ἔλπιδα τοῦ ὀρθόδοξου χριστιανοῦ: σχέσεις παρόντος και μελλοντος», *Σύναξη*, τχ. 52, 1994, ἰδίως σ. 101-103. Δ. Ἀρκάδα, «Ὁ λειτουργικὸς χαρακτήρας τῆς ἐσχατολογίας στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο», *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν*, τόμος 17ος, ἔτος 27ο, Ἰαν.-Ἰούν. 1998, σ. 65.

14. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Τὸ Σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ*, σ. 50, 64-65. Τοῦ ἰδίου, «Χριστιανισμὸς και Πολιτισμὸς» στὴν ὁμότιτλη συλλογὴ ἀρθρῶν του, μτφρ. Ν. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1982, σ. 162-163. J. Zizioulas, «Eschatology and History» στὸν τόμο *Cultures in Dialogue. Documents from Symposium in honour of Philip Potter*, Geneva, 1985, σ. 30-39. Π. Νέλλα, «Ὁρθοδοξία και πολιτικὴ» στὸν τόμο *Μαρτυρία Ὁρθοδοξίας*, Ἀθήνα, Ἑστία, 1971, σ. 169 κ. ἔ. P. S. Minear, «Between Two words. Eschatology and History», *Interpretation*, 1951, σ. 27-39.

15. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Ἡ ἐσχατολογία στὴν πατερικὴ ἐποχὴ», σ. 144-145.

16. Βλ. ἐνδεικτικὰ: J. Zizioulas, «The Early Christian Community» στὸ B. McGinn-J. Meyendorff (ἐπιμ.), *Christian Spirituality I. Origins to the Twelfth Century*, New York-London, 1986, σ. 23-25. Π. Βασιλειάδη, «Ἡ Ὁρθοδοξία στὸ σταυροδρόμι», Θεσσαλονίκη, Παρατηρητῆς, 1992, σ. 106.

17. Μαξίμου Ὁμολογητῆ, *Εἰς τὸ Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 4, 137D. Πρβλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 31. Θεολογικὸς Πέμπτος*, BEΠΕΣ 59, 277-278. PG 36, 160D-161A.

Ό,τι προηγήθηκε εξηγεί την παράδοση και αντινομική θέση των χριστιανών μέσα στον κόσμο: «*Εν τῷ κόσμῳ, ἀλλ' οὐχ ἐκ τοῦ κόσμου*». Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ὁ διαπρεπέστερος ὀρθόδοξος θεολόγος τοῦ αἰῶνα μας, ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, οἱ Χριστιανοὶ ἀποτελοῦσαν μὴν ἰδιαίτερη πόλη, ἓνα ἰδιαίτερο «σύστημα ζωῆς», ἓνα «ἄλλο σύστημα πατρίδος».<sup>18</sup> Ὁ Χριστιανισμὸς ἐξ ἀρχῆς ἐμφανίστηκε ὡς ἰδιαίτερη κοινότητα, ὡς ἡ νέα Βασιλεία, ὡς ἔθνος ἅγιον καὶ λαὸς περιούσιος.<sup>19</sup> Σύμφωνα μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ Φλωρόφσκυ: «*Ἡ πρώτη Ἐκκλησία δὲν ἦταν ἀπλῶς ἐθελοντικός σύλλογος γιὰ "θρησκευτικούς σκοπούς"*. Ἦταν μᾶλλον ἡ νέα κοινωνία, μὰ καὶ ἡ νέα ἀνθρωπότητα, πόλις ἢ πολιτεία, ἡ ἀληθινὴ πολιτεία τοῦ Θεοῦ στὴν πορεία τῆς οἰκοδομῆς της. [...] Ἡ Ἐκκλησία ἐθεωρήθηκε ὡς μὴ ἀνεξάρτητη καὶ αὐτοδιοικουμένη κοινωνικὴ τάξη, ὡς μὴ νέα κοινωνικὴ διάσταση, ὡς ἓνα ἰδιαίτερο σύστημα πατρίδος καθὼς ὁ Ὁριγένης τὸ τοποθέτησε. Σὲ ἐσχατὴ ἀνάλυση, οἱ πρῶτοι Χριστιανοὶ αἰσθάνθηκαν πὼς ἦταν ἀρκετὰ ἐξω ἀπὸ τὴν ὑπάρχουσα κοινωνικὴ τάξη, ἀπλῶς ἐπειδὴ γι' αὐτοὺς ἡ Ἐκκλησία ἦταν μὴ «τάξη», μὰ ἄλλου πολιτεύματος «ἀποικία τῶν οὐρανῶν» στὴ γῆ. Ἡ θέση αὐτὴ δὲν ἐγκαταλείφθηκε τελείως, ἀκόμη καὶ μεταγενέστερα (στὸ Βυζάντιο), ὅταν ἡ αὐτοκρατορία, οὕτως εἰπεῖν συνθηκολόγησε μὲ τὴν Ἐκκλησία».<sup>20</sup>

Ἐνα κλασικὸ χριστιανικὸ κείμενο τοῦ τέλους τοῦ 2ου μ. Χ. αἰ. μὲ ἔντονο ἐσχατολογικὸ χρῶμα, ἡ *Πρὸς Διόνητον Ἐπιστολή*, μοιάζει νὰ δικαιώνει τὴν παραπάνω ἀνάλυση τοῦ Φλωρόφσκυ, τονίζοντας ἀκόμη περισσότερο αὐτὴ τὴν αἴσθηση ξηνητείας, αὐτὴ τὴν παράδοση καὶ αντινομικὴ θέση τῶν χριστιανῶν μέσα στὸν κόσμο, ποὺ δὲν ἀφήνει καὶ πολλὰ περιθώρια γιὰ ἐνασχόλησή τους μὲ τὰ ζητήματα τοῦ ἔθνους καὶ τῆς ἐθνικῆς ταυτότητας. Διαβάσουμε λοιπόν:

«Οἱ χριστιανοὶ δὲν ξεχωρίζουν ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους οὔτε στὸν τόπο κατοικίας οὔτε στὴν ὁμιλία οὔτε στὰ ἔθιμα. Γιατὶ οὔτε σὲ ἰδιαί-

18. Γ. Φλωρόφσκυ, «Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς», σ. 158.

19. Γ. Φλωρόφσκυ, «Τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία» στὸν τόμο *Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς*, σ. 165.

20. Γ. Φλωρόφσκυ, ὁ. π., σ. 166-167.

τερες πόλεις κατοικοῦν οὔτε καμὰ ξεχωριστὴ διάλεκτο χρησιμοποιοῦν οὔτε ἰδιόρρυθμα ζουν. [...] Ἐνῶ ὁμως κατοικοῦν σὲ πόλεις ἑλληνικὲς καὶ βαρβαρικὲς –ἐκεῖ ὅπου βρέθηκε ὁ καθένας– καὶ ἀκολουθοῦν τὰ ἐγγῶρια ἔθιμα στὴν ἐνδυμασία, τὴ διατροφή καὶ τίς ἄλλες πλευρὲς τῆς ζωῆς, ὁ τρόπος τῆς ζωῆς τους εἶναι σ' ἀλήθεια θαυμαστός καὶ παράδοξος. Κατοικοῦν σὲς ἰδιαίτερες πατρίδες τους, ἀλλὰ ὡς περαστικοὶ καὶ ταξιδιώτες. Συμμετέχουν σὲ ὅλα ὡς πολῖτες, καὶ ὁμως ὑπομένουν τὰ πάντα ὡς ξένοι. Κάθε ξένη χώρα εἶναι πατρίδα τους καὶ κάθε πατρίδα τὴ θεωροῦν ξένη χώρα. Παντρεύονται ὅπως ὅλοι, κάνουν παιδιά, ἀλλὰ δὲν τὰ ἀπορρίχνουν. Παραδέχονται τραπέζι, ἀλλὰ δὲν τὸ βεβηλώνουν μὲ ὄργια. Ἔχουν σάρκα, ἀλλὰ δὲν ζοῦν σαρκικὴ ζωὴ. Κατοικοῦν στὴ γῆ, ἀλλὰ εἶναι πολῖτες τοῦ οὐρανοῦ. Ὑπακούουν στοὺς ἰσχύοντες νόμους, ἀλλὰ μὲ τὴ ζωὴ τους νικᾶνε τοὺς νόμους (δηλαδή ἡ ζωὴ τους εἶναι τέτοια, ὥστε νὰ τοὺς εἶναι περιττοὶ οἱ νόμοι).<sup>21</sup>

Αὐτὸς ὁ ἰδιότυπος χριστιανικὸς ἐσχατολογικὸς ἀναρχισμὸς, αὐτὴ ἡ ἐσχατολογικὴ προέλευση ἀποστασιοποίηση ἀπὸ κάθε εἶδους φυσικὸ δεσμὸ (ὅπως γλώσσα, ἔθιμα, πολιτισμὸς, γάμος, οἰκογένεια, πατρίδα, ἔθνος, νόμος κ.λπ), χάριν τῆς νέας ἐν Χριστῷ ζωῆς, ποὺ ἄρχισε ἤδη καὶ ἀναμένεται νὰ ὀλοκληρωθεῖ στὰ Ἐσχάτα, μοιάζει νὰ εἶναι κατὰ τὴ γνώμη μας ἡ αἰτία ποὺ οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς δὲν ἀσχολοῦνταν μέχρι σχετικὰ πρόσφατα μὲ ζητήματα ἐθνικῆς καὶ φυλετικῆς προέλευσης. Στὴν πρωτοχριστιανικὴ κοινότητα ἐξάλλου –καὶ στὰ ἀντίστοιχα βιβλικὰ κείμενα– ἐξαιτίας καὶ τοῦ πολυεθνικοῦ περιβάλλοντος τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, οὔτε κὰν ἐτίθετο θέμα σχέσεως ἔθνους καὶ Ἐκκλησίας. Πρῶτον, ἐπειδὴ ἡ ἔννοια τοῦ ἔθνους, ὅπως τὴ γνωρίζουμε σήμερα, ἦταν ἀνύπαρκτη τότε· καὶ δεύτερον, ἐπειδὴ, ὅπως μᾶς δείχνει γιὰ παράδειγμα ἡ *Α' Πέτρον* (2, 9), ὑπῆρχε ἔντονη ἡ αἴσθησις ὅτι οἱ χριστιανοὶ ἀποτελοῦσαν ἓνα ξεχωριστὸ ἔθνος, τὸν νέο Ἰσραὴλ, τὸ νέο λαὸ τοῦ Θεοῦ,<sup>22</sup> τὸ τρίτον γένος, οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες, καθὼς οἱ χριστιανοὶ «γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ», σύμφωνα μὲ τὴ διατύπωση τοῦ ἀπολογητῆ Ἀρι-

21. *Ἐπιστολή πρὸς Διόνητον*, κεφ. 5 (μτφρ. Β. Μουστάκη, τροποποιημένη. Οἱ ὑπογραμμίσεις δικῆς μας).

22. Ἐνδελεχῆς ἐρμηνευτικὸς καὶ θεολογικὸς σχολιασμὸς τοῦ ἐν λόγῳ ἀποσπάσματος καὶ τῶν συναφῶν ζητημάτων στὸ Β. Π. Στογιάννος, *Πρῶτη Ἐπιστολή Πέτρον*, Ἑρμηνεία Κ. Α. 15, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1980, σ. 225-226 καὶ 230-231.

στειδή.<sup>23</sup> Γιατί «εις λαός πάντες οί εις Χριστόν ἠλπιότες, καὶ μία Ἐκκλησία νῦν οἱ Χριστοῦ, κἄν ἐκ διαφορῶν τόπων προσαγορευθῆται»,<sup>24</sup> ἐνῶ, ὅπως σημειώνει καὶ πάλι ὁ Φλωρόφσκυ: «Μετὰ τὸν Χριστόν δὲν ὑπάρχει παρὰ ἓνα μόνον ἔθνος, τὸ Χριστιανικόν, τὸ *genus Christianum* [...] ἦτοι ἀκριβῶς ἡ Ἐκκλησία, ὁ μόνος λαὸς τοῦ Θεοῦ. Οὐδεμία ἄλλη ἐθνικότης ἠμπορεῖ νὰ διεκδικήσει πλέον οἰανδήποτε βιβλικὴν ἐπίκλησιν. Αἱ ἐθνικαὶ διαφοραὶ ἀνήκουν εἰς τὴν τάξιν τῆς φύσεως καὶ εἶναι ἄσχετοι πρὸς τὴν τάξιν τῆς χάριτος».<sup>25</sup>

Τὸ γένος ὁμῶς αὐτὸ τῶν χριστιανῶν δὲν συγκροτεῖται μὲ φυλετικὰ ἢ ἐθνικὰ κριτήρια, ἀλλὰ μὲ βάση τὴν πίστη στὸν Ἰησοῦ Χριστό. Δὲν καθορίζεται ἀπὸ τις διαφορὰς τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐνότητα ποῦ χαρίζει ἡ ἐν Χριστῷ πνευματικὴ γέννηση. Ἐχει ἀποστολὴ νὰ ἀγκαλιάσει ὅλη τὴν ἀνθρωπότητα, ὅλα τὰ ἔθνη, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν ἀκροτελεύτια φράση τοῦ *Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου*: «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (28, 19). Τὴν ἴδια συνείδηση ἐκφράζει καὶ ἡ εὐχὴ τῆς ἀναφορᾶς τῆς θείας λειτουργίας τοῦ Ἀποστόλου Μάρκου, ὅταν ὁ λειτουργὸς δεόμενος λέει: «Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἁγίας καὶ μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ γῆς περάτων μέχρι τῶν περάτων αὐτῆς, πάντων τῶν λαῶν καὶ πάντων τῶν ποιμνίων σου».<sup>26</sup>

Ἐπ' αὐτὴν τὴν ἐννοια ἡ Ἐκκλησία θεωρεῖται πνευματικὴ πατριδα, γένος πνευματικὸ, ὅπου ὑπερβαίνονται οἱ πάσης φύσεως διαχωρισμοὶ (φυλῆς, γλώσσας, πολιτισμοῦ, γένους, φύλου, κοινωνικῆς τάξης) καὶ μυσταγωγεῖται τὸ μυστήριον τῆς ἐν Χριστῷ ἐνόητος καὶ συναδελφώσεως τῆς διαιρεμένης ἀνθρωπότητας. Ἡ Ἐκ-

κλησία εἶναι ἓνας νέος λαός, ἓνα νέο ἔθνος, ποῦ δὲν ταυτίζεται μὲ κανέναν ἄλλο λαό, φυλὴ ἢ γῆινο ἔθνος, καθὼς αὐτὸ ποῦ τὴ χαρακτηρίζει δὲν εἶναι οἱ δεσμοὶ αἵματος καὶ ἡ ὑποδούλωση στὶς φυσικὰς πραγματικότητες, ἀλλὰ ἡ ἐλεύθερη προσωπικὴ ἀπάντηση στὴν κλήση τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐλεύθερη μετοχὴ στὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ στὴ ζωὴ τῆς χάριτος.<sup>27</sup>

Ὅλα αὐτὰ ὁμῶς δὲν συνεπάγονται τὴ σχετικοποίησι τῆς ἐννοιας τοῦ ἔθνους καὶ τῆς γῆινης πατρίδας; Ἐὰν ἡ Ἐκκλησία «διὰ τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς» (πρβλ. *Ρωμ.* 5, 17), συγκροτεῖ γένος πνευματικὸ καὶ πατριδα πνευματικὴ, μπορεῖ ταυτοχρόνως νὰ πισωγραφίσει στὴ «σκιά τοῦ νόμου» (πρβλ. *Ἐβρ.* 10, 1) καὶ στὴ δουλεία τῆς φύσεως, ταυτιζόμενη μὲ ἓνα ἔθνος καὶ ὑπερηγώντας τις ἐπιδιώξεις ἢ τοὺς σκοποὺς τῆς γῆινης, τῆς κατὰ κόσμον πατρίδος; Καὶ ὅσο δίκαιοι ἢ θεμιτοὶ καὶ ἂν εἶναι αὐτοὶ οἱ σκοποὶ, μποροῦν νὰ ἀποτελοῦν τὸν πυρήνα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κηρύγματος, ὑποκαθιστώντας καὶ περιθωριοποιώντας τὰ οὐσιώδη καὶ πρωτεύοντα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος καὶ πρὶν ἂν ὅλα τὴν ἐσχατολογικὴ διάσταση; Μήπως ἐξαιτίας τῆς ἐσχατολογικῆς διάστασης ὁ κατὰ τὰ ἄλλα θεμιτὸς πατριωτισμὸς, ἡ ἀναφορὰ σὲ ἔθνη καὶ κατὰ σάρκα πατρίδες ὑποχωρεῖ καὶ σχετικοποιεῖται γιὰ ἀκριβῶς ἡ ἐσχατολογία καθιερώνει ἄλλη ἀξιολογικὴ κλίμακα; Αὐτὸ δὲν εἶναι ἐξάλλου καὶ τὸ πνεῦμα τῶν ὁσων μὲ ἐκπληκτικὴ τόλμη καὶ διαύγεια ὑποστηρίζει ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος;

«Γιὰ ὅλους τοὺς φιλοσοφημένους ἀνθρώπους, φίλε μου, μία εἶναι ἡ πατριδα, ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, τῆς ὁποίας ἔχουμε γίνει πολῖτες. [...] Ὅσο γιὰ τις κάτω, τις ἐδῶ πατρίδες καὶ τὰ γένη, αὐτὰ ἔχουν γίνει παι-

23. Ἀριστείδης, *Ἀπολογία*, 15, 1, ΒΕΠΕΣ, 3, 147. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Ἀντινομίες τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Αὐτοκρατορία καὶ ἔρημος» στὸν τόμο *Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς*, σ. 89. Τοῦ ἴδιου, *Τὸ Σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, σ. 90-94.

24. Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 161*, PG 32, 629B.

25. Γ. Φλωρόφσκυ, *Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοσις*, μτφρ. Δ. Τσάμη, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1976, σ. 35-36. Τοῦ ἴδιου, *Τὸ Σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, σ. 90-94.

26. Ἰ. Φουντούλη, *Θεῖα Λειτουργία τοῦ Ἀποστόλου Μάρκου*, Θεσσαλονίκη, 1972, σ. 45-46. Πρβλ. Ἰ. Φουντούλη, *Θεῖα Λειτουργία τῶν Ἀποστολικῶν Διαταγῶν*, Θεσσαλονίκη, 1978, σ. 34: «Ἐπεὶ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων δεηθῶμεν».

27. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Γιὰ τὴν τιμητικὴ προσκύνησι τῶν Ἁγίων», μτφρ. Π. Πάλλη, στὴ συλλογὴ ἀρθρῶν τοῦ *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτωση*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1983, σ. 228-229: «Στὸ Ἅγιο Βάπτισμα ἐκεῖνος ποῦ φωτίζεται ἀφήνει «αὐτὸν τὸν κόσμον» καὶ ἀποκηρύσσει τὴ ματαιότητά του, σὴν νὰ ἐλευθερωθεῖ καὶ νὰ ξεφεύγει ἐξω ἀπὸ τὴ φυσικὴ τάξη τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὴν τάξη «τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος» εἰσέρχεται κανεὶς μέσα στὴν τάξη τῆς χάριτος. Ὅλοι οἱ κληρονομημένοι δεσμοὶ καὶ ὅλοι οἱ δεσμοὶ αἵματος ἐξαφανίζονται. Ἄλλὰ ὁ ἄνθρωπος δὲ μένει ἔρημος καὶ μόνος. Γιατὶ κατὰ τὴν ἐκφραση τοῦ Ἀποστόλου «ἐν ἐνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες ἐβαπτίσθημεν» (*Ἁ Κορ.* 12, 13), οὔτε Σκύθες οὔτε βάρβαροι (Πρβλ. *Κολοσ.* 3, 11) – καὶ αὐτὸ τὸ ἔθνος δὲ γεννιέται μέσα ἀπὸ μία συγγένεια αἵματος ἀλλὰ μὲ μὴ ἐλεύθερη εἰσοδο σ' ἓνα Σῶμα».

χνίδια τῆς πρόσκαιρης ζωῆς καὶ τῆς κατασκήνωσός μας σ' αὐτήν. Γιατί πατρίδα εἶναι αὐτὴ τὴν ὁποία προκατέλαβε καθέννας μας, ἢ μὲ βία ἢ ἀπὸ δυστυχία καὶ τῆς ὁποίας ὅλοι εἶναι τὸ ἴδιο ξένοι καὶ πάροικοι, ἔστω κι' ἂν ἀλλάζουμε τὰ ὀνόματα».<sup>28</sup>

Ἄλλὰ καὶ στὸ λόγο του *Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Κυπριανόν*, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, ἐκφράζοντας τὴν ἐσχατολογικὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας, δὲν διστάζει νὰ ἐγκωμιάσει τὸ μαρτύριο καὶ νὰ σχετικοποιήσει τὴν ἐπίγεια πατρίδα, ὅπως καὶ τὶς ὑπόλοιπες κοσμικὲς ἀξίες, φτάνοντας μάλιστα μέχρι τοῦ σημείου νὰ μᾶς διαβεβαιώνει ὅτι «μία πατρίδα ὑπάρχει γιὰ ὅσους ἀποβλέπουν στὸν οὐρανό, ἢ νοητὴ Ἱερουσαλήμ, ὅχι οἱ πατρίδες τῆς γῆς ποὺ περιορίζονται μέσα σὲ μικρὰ ὄρια καὶ ποὺ ἀλλάζουν πολλοὺς κατοίκους».<sup>29</sup>

#### ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΠΑΥΛΟ ΣΤΟΝ ΜΑΞΙΜΟ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗ

Τὴν ἴδια τάση ὑπέρβασης τῶν πάσης φύσεως διαιρέσεων πρὸς χάριν ἢ ἐξαιτίας τῆς νέας ἐν Χριστῷ ζωῆς ποὺ ἄρχισε μὲ τὴν Ἀνάσταση βρισκουμε ὁμῶς ἤδη σὲ πολλὰ κείμενα τοῦ Ἀπ. Παύλου. Στὴν παύλεια θεολογία τῆς Ἐκκλησίας ὡς Σώματος Χριστοῦ (βλ. Α' Κορινθ. 12, 12-14· Ρωμ. 12, 4-5), ὅπου λαμβάνει χώρα ἡ ἐσχατολογικὴ πραγματοποίηση τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος, εἶναι ἀδιανόητη ὀποιαδήποτε διάκριση, ὁποιοσδήποτε τεμαχισμὸς τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος (πρβλ. «καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι»). Ἀπὸ τὰ πολλὰ σχετικὰ ἀποσπάσματα, ποὺ τὰ θεωροῦμε γνωστά, διαλέγουμε ἓνα χαρακτηριστικὸ ἀπὸ τὴν *Πρὸς Κολοσσαεῖς Ἐπιστολή*, γιατί θὰ τὸ βροῦμε νὰ ἐπαναλαμβάνεται καὶ παρακάτω, τόσο στὸν Γρηγόριο Θεολόγο ὅσο καὶ στὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ. Λέει λοιπὸν ὁ Παῦλος:

«Καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ'

28. Γρηγορίου Θεολόγου, *Πρὸς Ἀρειανούς καὶ εἰς αὐτὸν* (Ὁμιλία 33), ΒΕΠΕΣ 60, 33. PG 36, 229A. Γιὰ τὴν ἐσχατολογικὴ ἐρημνεία τοῦ ὄρου «κατασκήνωσις» βλ. Θ. Ν. Παπαθανασίου, «Προλογικό», *Σύναξη*, τχ. 79, 2001, σ. 4, ἀπ' ὅπου καὶ ἡ μετάφραση τοῦ σχετικοῦ ἀποσπάσματος.

29. Γρηγορίου Θεολόγου, *Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Κυπριανόν* (Λόγος 24), ΒΕΠΕΣ 59, 187. PG 35, 1188AB (μεφρ. Ἰγν. Σακαλῆ).

εἰκόναν τοῦ κτίσαντος αὐτόν, ὅπου οὐκ ἐν Ἕλλησι καὶ Ἰουδαίῳ, περιτομῇ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός».<sup>30</sup>

Ἐὰν γὰρ τὸν Ἀπ. Παῦλο ἡ μετοχὴ σὲ ἓνα ἔθνος ἢ σὲ μιὰ φυλετικὴ/γλωσσικὴ κοινότητα χαρακτηρίζουν καὶ συνοδεύουν τὴ φύση μας καὶ τὴν ἱστορικὴ μας πορεία (βλ. ἀντὶ πολλῶν Ρωμ. 11, 1· Β' Κορινθ. 11, 22· Φίλιπ. 3, 5), τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ σχετικοποιοῦνται καὶ ὑποχωροῦν στὴν προοπτικὴ τῆς πίστεως καὶ τῆς σωτηρίας (Ρωμ. 10, 12-13). Ἔτσι ἡ μετοχὴ στὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας ὑπερβαίνει κάθε εἶδους φυσικὸ δεσμό (αἵματος, φυλῆς, γλώσσας, κοινωνικῆς τάξης κ.λπ.), ἐνῶ ἡ συγκρότηση τῆς χριστιανικῆς κοινότητος ἀποκαλύπτεται ὑπερεθνικὴ καὶ ὑπερταξικὴ. Τὸ κέντρο βάρους μετατοπίζεται ἀπὸ τὸ φυσικὸ καθορισμὸ στὴ χαρισματικὴ-εὐχαριστιακὴ συγκρότηση τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ στὴν πραγματοποίηση τοῦ ἐσχατολογικοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος, ὅπως μαρτυρεῖ ἡ κοινὴ μετοχὴ –μὲ τὶς ἀνάλογες κοινωνικὲς συνέπειες– στὸ εὐχαριστιακὸ γεγονός: «Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλώμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν» (Α' Κορινθ. 10, 16-17).

Μὴ νομισθεῖ ὁμῶς ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ πίστη καὶ ἡ πρακτικὴ τῶν πρωτοχριστιανικῶν μόνο κοινοτήτων. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος γὰρ παράδειγμα, τὸν 40 μ.Χ. αἰώνα, στὸν *Ἐπιτάφιο πρὸς Καισάριο*, ἐπαναλαμβάνει καὶ προεκτείνει τὴν παύλεια θεολογία τῆς ἐνότητος καὶ τῆς ἐσχατολογικῆς πραγματοποιήσεώς της ἐν Χριστῷ Ἀναστάσει, ὅπου δὲν ὑπάρχει χώρος γιὰ κανενὸς εἶδους διαφορὰ ἢ διάκριση. Φτάνει μάλιστα μέχρι τοῦ σημείου νὰ χαρακτηρίσει τὶς διακρίσεις τοῦ φύλου, τοῦ ἔθνους καὶ τῆς κοινωνικῆς τάξης ὡς «γνωρίσματα τῆς σαρκός» ποὺ ἀμαυρώνουν τὴ θεοείδεια καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο. Σημειώνει λοιπὸν ὁ Γρηγόριος τὰ ἐξῆς χαρακτηριστικὰ γιὰ τὸ θέμα μας:

«Αὐτὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ μεγάλου μυστηρίου δι' ἡμᾶς. Αὐτὸ ἐπιθυμεῖ ὁ Θεὸς ποὺ ἐγίνε ἄνθρωπος καὶ ἐπτώχευσε δι' ἡμᾶς, διὰ νὰ ἀνα-

30. Κολοσ. 3, 10-11. Πρβλ. Γαλάτ. 3, 26-29· Α' Κορινθ. 12, 12-13.



στήση τὴν σάρκα καὶ νὰ ἐξασφαλίση τὴν σωτηριάν τῆς εἰκόνας τοῦ καὶ νὰ ἀναπλάσῃ τὸν ἄνθρωπον. Διὰ νὰ γίνωμε ὅλοι ἕνα μέσα εἰς τὴν ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, ποῦ γίνεται κατὰ τρόπον τέλειον διὰ τὸν καθένα μας τὰ πάντα, ὅσα ἀκριβῶς εἶναι ὁ ἴδιος, ἀπὸ τὰ σαρκικά καὶ ἀνθρώπινα ποῦ ὑπάρχουν τώρα εἰς ἡμᾶς. Διὰ νὰ μὴ εἴμεθα πιά ἄνδρες καὶ γυναῖκες, βάρβαροι, Σκύθαι, δοῦλοι, ἐλεύθεροι, ποῦ εἶναι γνωρίσματα ποῦ προέρχονται ἀπὸ τὴν σάρκα. Ἀλλὰ νὰ ἔχομε μόνον τὴν θεϊκὴν σφραγίδα. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν ἔχομε πλασθῆ, διὰ νὰ συμμορφωθοῦμε μὲ αὐτὴν καὶ τόσο βαθιὰ ἐδεχθήκαμε τὸ ἀποτύπωμά της ποῦ καὶ ἀπὸ αὐτὸ μόνον γνωρίζομεθα.<sup>31</sup>

Στὸ ἴδιο μῆκος κύματος μὲ τὸν Γρηγόριο Θεολόγο κινεῖται καὶ ἕνα κείμενο-κλειδί τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ ἀπὸ τὸν 7ο μ.Χ. αἰώνα ποῦ ἀναδεικνύει τὰ ἴδια στοιχεῖα καὶ τὴν ἴδια προοπτικὴ μὲ τὴν παύλεια θεολογία τῆς ἐν Χριστῷ ἐσχατολογικῆς ἐνότητος, ἐνῶ ἀπηχεῖ καὶ φραστικὰ ἀκόμη τίς ἀντιλήψεις τόσο τῆς Πρὸς Διόγνητον Ἐπιστολῆς, ὅσο καὶ τῶν σχετικῶν Ἐπιστολῶν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ποῦ εἶδαμε προηγουμένως. Πρόκειται γιὰ τὴ «Μυσταγωγία», ἕνα ἐκτενὲς σχόλιο στοὺς συμβολισμοὺς τῆς θείας Λειτουργίας, ὅπου ὁ ἅγιος Μάξιμος θέλει νὰ δεῖξαι τὸ πῶς «ἡ Ἐκκλησία καὶ ἡ Λειτουργία ἀποτελοῦν τὴ μύση τοῦ κόσμου στὸ χῶρο τῆς αἰωνιότητος».<sup>32</sup> Στὸ πρῶτο λοιπὸν κεφάλαιο ὁ Μάξιμος διατυπώνει τὴ θέση ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι εἰκόνα καὶ τύπος τοῦ Θεοῦ, γιατί ἐπιτελεῖ, κατὰ μίμηση ἐκείνου, τὸ ἴδιο ἐνοποιητικὸ καὶ συνεκτικὸ ἔργο. Ὅπως ὁ Θεὸς συνέχει καὶ συγκρατεῖ ὅλη τὴ δημιουργία, ἔτσι καὶ ἡ Ἐκκλησία οἰκοδομεῖ τὴν ἐνότητα. Ἄς δοῦμε ὁμως τίς λεπτομέρειες τοῦ κειμένου:

«Ἐλεγε, λοιπὸν, ὁ μακάριος ἐκεῖνος γέροντας, κατὰ ἕνα πρῶτο συμβολισμό τῆς θεωρίας του, ὅτι ἡ ἁγία Ἐκκλησία εἶναι τύπος καὶ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ ἔχει τὸ ἴδιο μ' αὐτὸν ἔργο κατὰ τὴ μίμηση καὶ κατὰ τὴ μορφή. [...] Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἡ ἁγία Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ θ' ἀποδειχθεῖ ὅτι ἐνεργεῖ ἀνάμεσά μας, ὅπως ὁ Θεός, ἀρχέτυπο ἐκεῖνος καὶ ἐκείνη εἰκόνα του. Εἶναι βέβαια πολλοὶ καὶ ἀμέτρητοι σχε-

δὸν στὸν ἀριθμὸ οἱ ἄνδρες καὶ οἱ γυναῖκες καὶ τὰ παιδιὰ ποῦ διαφέρουν καὶ κατὰ τὸ φύλο καὶ κατὰ τὴ μορφή, τὴν ἐθνικότητα καὶ τίς γλώσσες, τίς περιπέτειες τῆς ζωῆς, τίς ἡλικίες, τίς γνώμες, τὴν τέχνη, τοὺς τρόπους, τίς συνήθειες, τὰ ἐπαγγέλματα. Καὶ στίς ἐπιστήμες πάλι καὶ στίς ἀξιώματα, στίς τύχες, στοὺς χαρακτῆρες, στίς διαθέσεις διακρίνονται μεταξύ τους καὶ διαφέρουν πολλὸ ὅσοι ἔρχονται σ' αὐτὴν καὶ δέχονται ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀναγέννησίν τους καὶ τὴν ἀναδημιουργία τους μὲ τὴ δύναμη τοῦ πνεύματος. [...] Τοὺς δίνει ἀκόμη τὴ μία ἀπλή καὶ ἀσύνητη καὶ ἀδιαίρετη σχέση ποῦ δημιουργεῖ ἡ πίστις, ποῦ τίς πολλὰ καὶ ἀναρίθμητες διαφορὰς, ποῦ καθένας ἔχει, μῆτε κἄν ὅτι ὑπάρχουν δὲν ἐπιτρέπει νὰ γίνῃ γνωστὸ, ἐπειδὴ ὅλα γενικά σ' αὐτὴν κατευθύνονται καὶ συναντιοῦνται. Μέσα σ' αὐτὴν κανένας τίποτα ἐντελῶς δὲν ξεχωρίζει ἀπὸ τὸ κοινὸ γιὰ χάρις δικῆ του. [...] Ἦτανε, λέει ἡ καρδιά καὶ ἡ ψυχὴ μία, ὥστε ἀπὸ διάφορα μέλη νὰ εἶναι ὡστόσο καὶ νὰ φαίνεται ἕνα σῶμα ἄξιο ἀληθινὰ τοῦ ἴδιου τοῦ Χριστοῦ, τῆς ἀληθινῆς κεφαλῆς μας. Στὸ σῶμα αὐτὸ λέει ὁ θεὸς Ἀπόστολος, δὲν ὑπάρχει ἄνδρας καὶ γυναῖκα, οὔτε Ἰουδαῖος καὶ Ἕλληνας, οὔτε περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, οὔτε βάρβαρος οὔτε Σκύθης, οὔτε δοῦλος οὔτε ἐλεύθερος. [...] Εἶναι, λοιπὸν, εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, καθὼς εἶπαμε, ἡ ἁγία Ἐκκλησία, γιατί πραγματοποιεῖ τὴν ἴδια ἐνωση ἀνάμεσα στοὺς πιστοὺς, ποῦ κάνει καὶ ὁ Θεός, ἀκόμη καὶ ἂν τυχαίνει νὰ εἶναι διαφορετικοὶ στὰ ἰδιώματα καὶ ἀπὸ διαφορετικὸς καὶ τόπους καὶ τρόπους ἐκείνοι, ποῦ μέσα σ' αὐτὴν γίνονται μὲ τὴν πίστις ἕνα σῶμα. Τὴν ἐνωση αὐτὴ, κατὰ φυσικὸν τρόπο τὴν πραγματοποιεῖ ὁ Θεός, χωρὶς νὰ προκαλεῖται σύγχυση στὴν οὐσία των ὄντων. Τὴ διαφορὰ μεταξύ τους, ὅπως ἔχει δεῖχθεῖ, τὴν ἀμβλύνει καὶ τὴν ὁδηγεῖ στὴν ταυτότητα μὲ τὴν ἀναφορά καὶ τὴν ἐνωση μὲ τὸν ἑαυτὸ του, σὰν αἰτία καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος».<sup>33</sup>

Πολλὰ θὰ εἶχε νὰ παρατηρήσει κανεὶς μετὰ τὴν ἀνάγνωσις τοῦ ἐξαιρετικοῦ αὐτοῦ κειμένου ποῦ προσφέρεται γιὰ ἐκτενὴ σχολιασμό. Θὰ ἀρκεστοῦμε ὁμως σὲ ἐλάχιστες παρατηρήσεις – κυρίως σ' αὐτὲς ποῦ δὲν ἐπισημαίνονται συνήθως:

1) Ἡ πνευματικὴ ἀναγέννησις καὶ ἡ ἐν Χριστῷ ἀναδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ποῦ χαρίζεται «μὲ τὴ δύναμη τοῦ πνεύματος» συνεπάγεται ὅπωςδῆποτε τὴν ὑπέρβαση τῶν ποικιλόμορφων διαιρέσεων καὶ διαφορῶν, ἀνάμεσα στίς ὁποῖες ρητῶς τὸ κείμενο ἀναφέρει «τὴν ἐθνικότητα» καὶ «τίς γλώσσες».

33. Μαξίμου Ὁμολογητῆ, *Μυσταγωγία Α'*, PG 91, 664D-668C (μτφρ. Ἰγν. Σακαλι. Οἱ ὑπογραμμίσεις δικῆς μας).

31. Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιτάφιος εἰς Κασάριον* (λόγος 7), ΒΕΠΕΣ 59, 36. PG 35, 785C (μτφρ. Ἰγν. Σακαλι).

32. Π. Νέλλα, «Εἰσαγωγικὴ σημείωσις» στὴν ἔκδοσι τῆς *Μυσταγωγίας* τοῦ ἁγίου Μαξίμου Ὁμολογητῆ. Εἰσαγωγή-σχόλια: πρωτ. Δ. Στανιλοάε, μτφρ. Ἰγν. Σακαλι. Ἀθήνα, Ἀποστολικὴ Διακονία, 1973, σ. 11.

2) Ἡ αὐθεντική βίωση τῆς πίστεως, τὶς ἀναρίθμητες διαφορῆς καὶ διαιρέσεις ποὺ χαρακτηρίζουν τὰ ἀνθρώπινα – ἄρα καὶ αὐτὲς τοῦ ἔθνους καὶ τῆς φυλῆς– «μῆτε κἂν ὅτι ὑπάρχουν δὲν ἐπιτρέπει νὰ γίνει γνωστὸ». Πόσο μᾶλλον νὰ τὶς κραυγάζουμε καὶ νὰ τὶς κά-  
νουμε λάβαρο καὶ σημαία μας, νομίζοντας ὅτι ἀποτελοῦν συστα-  
τικὸ στοιχεῖο τῆς πίστεως! Εὐνόητο εἶναι πὼς τὸ «μῆτε κἂν ὅτι ὑ-  
πάρχουν δὲν ἐπιτρέπει νὰ γίνει γνωστὸ» δὲν συνιστᾷ κάποια διοι-  
κητικῆς ἢ ἀστυνομικῆς τάξεως ἀπαγόρευση, ἀλλὰ σχετίζεται μᾶλ-  
λον μὲ τὴν ἐμπρακτὴ βίωση τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης, μὲ τὴν ἐν  
Χριστῷ ὑπέρβαση τῶν διαφορῶν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ νῦν πραγμα-  
τοποίηση τοῦ ἐσχατολογικοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος.

3) Ἄξια λόγου εἶναι τέλος ἡ χρῆση τοῦ ὄρου «ταυτότητα» (ταυ-  
τοποιούμενος) ποὺ εἰσάγει ὁ ἅγιος Μάξιμος Ὁμολογητής. Ἡ ταυ-  
τότητα δὲν ἀναφέρεται σὲ αὐτὰ ποὺ μᾶς χωρίζουν καὶ μᾶς δια-  
φοροποιοῦν, σὲ ἀτομικὰ ἢ συλλογικὰ χαρακτηριστικὰ ἐθνικῆς, πο-  
λιτιστικῆς ἢ θρησκευτικῆς-ὀμολογιακῆς ἰδιοπροσωπίας, ὅπως νο-  
μίζουμε σήμερα. Ἡ ταυτότητα ἔχει νὰ κάνει ἀντιθέτως μὲ τὰ κοι-  
νά, μὲ ὅ,τι μᾶς ἐνώνει, μὲ τὴν ὑπέρβαση –διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐντὸς  
τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ ποὺ εἶναι ἡ Ἐκκλησία– τῶν πάσης  
φύσεως διαφορῶν, ὥστε νὰ γίνουμε ἓνα σῶμα. Ἡ ταυτότητα, σύμ-  
φωνα μὲ τὸν ἅγιο Μάξιμο, σχετίζεται μὲ τὴν τῶν πάντων ἐνω-  
ση καὶ τὴν ἀμβλυνση τῶν διαφορῶν, μὲ τὴν ἀναφορὰ καὶ τὴν ἐνω-  
ση ὅλων μέσα στὸ Θεό.

Αὐτὴ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ σχέση Ἐκκλησίας καὶ  
ἔθνους, ὅσο κι ἂν πολὺ συχνὰ λησιμονήθηκε ἢ παραποιήθηκε, δὲν  
ἔμεινε γράμμα κενὸ στὴν παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας, ἀλλὰ ἐπιβίω-  
σε στὶς προφητικὲς φωνὲς τῆς κάθε ἐποχῆς. Μιὰ τέτοια προφη-  
τικὴ φωνή, μάρτυρας τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης στὸν 20ὸ  
αἰῶνα, ὑπῆρξε ὁ π. Ἰουστίνος Πόποβιτς, ὁ ὁποῖος συνοψίζοντας  
στὴ δική του θεολογικὴ γλώσσα τὴν προσηγουμένη πατερικὴ πα-  
ράδοση, ὑποστήριξε τὰ ἑξῆς πολὺ σημαντικὰ γιὰ τὸ θέμα μας:  
«Ἡ Ἐκκλησία εἶναι οἰκουμενικὴ, καθολικὴ, θεανθρώπινη, αἰώνια,  
διὰ τοῦτο ἀποτελεῖ βλασφημίαν ἐναντίον τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ  
Ἁγίου Πνεύματος, τὸ νὰ κάμωμεν τὴν Ἐκκλησίαν ἓνα ἐθνικὸν  
ἴδρυμα, νὰ τὴν στενεύωμεν μέχρι τῶν μικρῶν, πεπερασμένων, χρο-  
νικῶν ἐθνικῶν σκοπῶν καὶ μεθόδων. Ὁ σκοπὸς τῆς εἶναι ὑπερε-  
θνικὸς, οἰκουμενικὸς, πανανθρώπινος: νὰ ἐνώση ἐν τῷ Χριστῷ  
ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ὅλους ἄνευ ἐξαίρεσεων ἐθνικότητος ἢ φυ-

λῆς ἢ κοινωνικοῦ στρώματος. "Οὐκ ἐν Ἰουδαίος οὐδὲ Ἕλληνας,  
οὐκ ἐν δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θῆλυ" πάντες  
γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ", διότι "τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι  
Χριστός". Αἱ μέθοδοι αὐτῆς τῆς πανανθρώπινης-θεανθρώπινης  
ἐνώσεως ὅλων τῶν ἀνθρώπων ἐν τῷ Χριστῷ, ἔχουν δοθῆ ὑπὸ τῆς  
Ἐκκλησίας εἰς τὰ ἅγια μυστήριά της καὶ εἰς τὰ θεανθρώπινα ἔργα  
(ἀσκήσεις, ἀρετάς) της. Καὶ πράγματι: τὸ μυστήριον τῆς Θεῆς Εὐ-  
χαριστίας συνδέεται καὶ ὀρίζει καὶ ἀποτελεῖ τὴν μέθοδον τοῦ Χρι-  
στοῦ καὶ τὸ μέσον διὰ τὴν ἐνωσιν ὅλων τῶν ἀνθρώπων: διὰ τοῦ  
μυστηρίου τούτου ἐνώνεται ὀργανικῶς ὁ ἀνθρώπος μὲ τὸν Χριστὸν  
καὶ μὲ ὅλους τοὺς πιστούς».<sup>34</sup>

#### ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ, ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ ΚΑΙ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΟΣ

Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ μυστήριον  
τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος: «Ἐκκλησία δὲ καλεῖται φερωνύμως, διὰ  
τὸ πάντας ἐκκαλεῖσθαι καὶ ὁμοῦ συνάγειν»,<sup>35</sup> ἐνῶ «τὸ γὰρ τῆς  
Ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ, ἀλλ' ἐνώσεως ἐστὶ καὶ συμφω-  
νίας ὄνομα».<sup>36</sup> Τὸ μυστήριον τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος ὁμοῦ,  
δὲν μπορεῖ νὰ νοηθῆ δίχως τὴν ὑπέρβαση τῶν κάθε μορφῆς τε-  
μαχισμῶν, ἐπιτελεῖται κυρίως στὴ θεῖα Εὐχαριστία, στὸ κατεξο-  
χὴν ἐσχατολογικὸ μυστήριον ποὺ εἶναι εἰκόνα τῆς Βασιλείας τοῦ  
Θεοῦ καὶ πρόγευση τῶν Ἐσχάτων καὶ ὅπου πραγματώνεται προ-  
ληπτικὰ ἡ ἐσχατολογικὴ συναγωγὴ τῶν διασκορπισμένων τέκνων  
καὶ ἐθνῶν (πρβλ. Ἰωανν. 11, 52· Ματθ. 8, 11). Ἀπὸ τὶς πρώτες χρι-  
στιανικὲς κοινότητες ὑπάρχει ἤδη ἡ συνείδηση ὅτι ἡ Εὐχαριστία  
συνιστᾷ συναγωγὴ τῶν διασκορπισμένων, ἐνωσὴ τῶν πρὶν διε-  
στώτων, μετοχὴ στὸ δεῖπνον τῆς βασιλείας. Ὅπως σημειώνει χα-  
ρακτηριστικὰ ἡ *Διδαχὴ τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων*, στὸ κεφάλαιο πε-  
ρὶ Εὐχαριστίας: «ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα (ὁ ἄρτος) διεσκορ-  
πισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συνα-

34. Ἰουστίνου Πόποβιτς, *Ἀνθρώπος καὶ Θεάνθρωπος. Μελετήματα Ὀρθοδόξου  
Θεολογίας*, μτφρ. Ἰερομνχ. Ἀθ. Γιέβτιτς, Ἀθήναι, Ἀστήρ, 1970<sup>2</sup>, σ. 55. Πρβλ. βλ.  
Λόσκυ, *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, μτφρ. Μ. Μιχαηλίδη, Θεσσαλονίκη,  
Ρηγόπουλος, 1974, σ. 175-176.

35. Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατηχήσεις* 18, 24, PG 33, 1044B.

36. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὅμιλία Α'*, PG 61, 13.

χθῆτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν».<sup>37</sup> Καὶ ὅπως, ἐπαναλαμβάνοντας καὶ προεκτείνοντας τὴ *Διδαχὴ*, ἀναφέρει τὸ *Εὐχολόγιον* τοῦ Σεραπίωνος Θιμουέως: «καὶ ὡσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν ἀγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκον καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν».<sup>38</sup> Ἡ ἴδια ὁμῶς ἀντίληψη περὶ Εὐχαριστίας, ὡς εἰκόνας τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ὡς πραγματοποίησης καὶ φανέρωσης τοῦ ἐσχατολογικοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος, ὡς ὑπέρβασης τῶν κάθε λογῆς διακρίσεων, παρὰ τὴν καλπάζουσα ἀλλοτρίωση, ἐξακολουθεῖ νὰ διαπερνᾷ τὴν ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση, ὅπως μᾶς φανερώνει τὸ «*Μήνυμα τῶν προκαθημένων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας κατὰ τὴν ἐν Φαναρίῳ σύναξιν αὐτῶν*» (Χριστοῦγεννα 2000 μ.Χ., §5): «Συνερχομένη ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστία ἡ Ἐκκλησία πραγματοποιεῖ καὶ φανερώνει εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν ἱστορίαν τὴν ἐν Χριστῷ ἐνσωμάτωσιν τῶν πάντων, τὴν ὑπέρβασιν ὅλων τῶν διακρίσεων καὶ ἀντιθέσεων, μίαν κοινωνίαν ἀγάπης, εἰς τὴν ὁποίαν "οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, Ἕλληνα καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος" (Κολ. 3, 11 καὶ Γαλ. 3, 28), παρέχουσα τοιοῦτοτρόπως τὴν εἰκόνα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ τὴν εἰκόνα τῆς ἰδεατῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας, καὶ τὴν πρόγευσιν τῆς νίκης τῆς ζωῆς κατὰ τοῦ θανάτου, τῆς ἀφθαρσίας κατὰ τῆς φθορᾶς, τῆς ἀγάπης κατὰ τοῦ μίσους». Στὴν Εὐχαριστία λοιπὸν, ποῦ συγκροτεῖ τὴν Ἐκκλησίαν σὲ Σῶμα Χριστοῦ, προγεύομαστε ἐσχατολογικὰ τὴ μετοχὴ στὴν τριαδικὴ ζωὴ, τὴ νίκη ἐναντίον τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου, τὴν πραγματοποίησιν τοῦ ἐσχατολογικοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος μὲ τὴν ὑπέρβαση τῶν κάθε εἰδους διακρίσεων καὶ διασπάσεων (φυλῆς, ἔθνους, πολιτισμοῦ, φύλου, κοινωνικῆς θέσης κ.λπ.), καθὼς τίποτε ἀπ' ὅλα αὐτὰ δὲν θὰ ὑπάρχει στὰ Ἐσχάτα. Πρόγευση τῶν Ἐσχάτων καὶ εἰσβολὴ τῶν Ἐσχάτων ὁμῶς στὴν ἱστορία διὰ τῆς θείας Εὐχαριστίας σημαίνει

37. *Διδαχὴ τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων*, IX, 4. Πρβλ. X, 5. Γιά τὴν ἐσχατολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ «κλάσματος» καὶ τῆς ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας, βλ. J. Taylor, «La fraction du pain en Luc-Actes» στὸν τόμο: J. Verheyden (ἐπιμ.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven, 1999, σ. 284 κ. ἔ.

38. Σεραπίωνος Θιμουέως, *Εὐχολόγιον*, 13, 1, ΒΕΠΕΣ, 43, 77.

ὅτι ἡ ἱστορία διαρκῶς ἀγιάζεται καὶ μεταμορφώνεται, ὅτι ἀποβάλλει τὸ φθαρτὸ γιὰ νὰ ἐνδυθεῖ τὴν εὐπρέπεια τοῦ ἀφθάρτου, ὅτι συνεχῶς ὑπερβαίνει τοὺς τεμαχισμοὺς πρὸς χάριν τῆς ἐνότητος, μὲ στόχο καὶ σκοπὸ τὴν καθολικὴ συναδέλφωση τῶν ἀνθρώπων μὲ τὸ Θεὸ καὶ μεταξύ τους. Ἡ τέλεια ἐνότητα καὶ συναδέλφωση ποῦ θὰ εἶναι ἡ ζωὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος δίδεται ὁμῶς ὡς ἀναλαμπὴ καὶ πρόγευση στὴν Εὐχαριστία, καὶ κατὰ τοῦτο ἡ Εὐχαριστία συνιστᾷ τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας.<sup>39</sup> Στὸ μέτρο ὁμῶς ποῦ προσοδεύουμε στὴν πνευματικὴ καὶ μυστηριακὴ ζωὴ καὶ φτάνουμε «εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ», οἰκοδομώντας τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ (πρβλ. *Ἐφεσ.* 4, 12-13), ἡ βίωση τοῦ ἐσχατολογικοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος καὶ ἡ ὑπέρβαση τῶν πάσης φύσεως διακρίσεων (ἔθνους, φύλου, κοινωνικῆς τάξης κ.λπ.) δὲν μένει ἐγκλωβισμένη στὴν Εὐχαριστία. Διαποτίζει καὶ πτυχὴ τοῦ βίου μας μεταβάλλοντας ριζικὰ μέχρι τις κοινωνικὲς σχέσεις καὶ τις κρατούσες ἀντιλήψεις περὶ ἔθνους καὶ περιούσιου λαοῦ, ὅπως ἐξακολουθοῦν νὰ μᾶς ὑπενθυμίζουν, μεταξύ ἄλλων, καὶ τὰ παραδείγματα τῆς κοινοκτημοσύνης τῆς πρώτης χριστιανικῆς κοινότητος τῶν Ἱεροσολύμων (*Πραξ.* 2, 42-47· 4, 32-37) καθὼς καὶ τῆς Ἀποστολικῆς Συνόδου (*Πραξ.* 15, 1-29).

Μὲ τὴ μετοχὴ στὴν Λειτουργία καὶ τὴν Εὐχαριστία λοιπὸν ὁ κόσμος γίνεται Ἐκκλησία, ἐνῶ μὲ τὴν εἰσβολὴ στὴν Εὐχαριστία ἀλλότριων πρὸς τὸ λειτουργικὸ ἦθος στοιχείων ἡ Ἐκκλησία ἐκκοσμικεύεται καὶ λησμονεῖ τὸ ἐσχατολογικὸ ὄραμα τῆς ἐνότητος καὶ τῆς ὑπερβάσεως τῶν διακρίσεων. Μήπως ἡ εἰσβολὴ τοῦ ἐθνικοῦ στὸ λειτουργικὸ καὶ εὐχαριστιακὸ χῶρο ἐμπίπτει σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσιν; Μήπως τελικὰ τὸ ἐθνικὸ ἀντὶ νὰ ἐκκλησιοποιηθεῖ, ἐθνικοποιεῖ καὶ ἐκκοσμικεύει τὴν Ἐκκλησίαν; Καὶ ἐπιπλέον, ἀπὸ εὐχαριστιακῆ-ἐσχατολογικῆ ἀποψη, μπορεῖ νὰ ταυτιστεῖ τὸ ἐθνικὸ μὲ τὸ ἐκκλησιαστικὸ; Εἶναι ἐξόχως διαφωτιστικὸ ἐπ' αὐ-

39. Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη (Ζηζιούλα), «Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ», *Σύναξη*, τχ. 49, 1994, σ. 7-18· τχ. 51, 1994, σ. 83-101· τχ. 52, 1994, σ. 81-97. Τοῦ ἰδίου, «Ἐκκλησία καὶ Ἐσχάτα» στὸν παρόντα τόμο *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, Χειμερινὸ πρόγραμμα (2000-01) τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν. Πρβλ. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, London, Epworth Press, 1971. A. Schmemann, *Liturgy and Tradition*, σ. 89-100. Ἄ. Σέμμαν, *Ἡ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας στὸ σύγχρονο κόσμο*, μτφρ. Ἰ. Ροηλίδης, Ἀθήνα, Ἀκρίτας, 1983, σ. 167 κ. ἔ.

των τὸ παρακάτω ἀπόσπασμα ἀπὸ τὰ ἀπομνημονεύματα τοῦ Μακεδονομάχου Μητροπολίτη Καστορίας Γερμανοῦ Καραβαγγέλη: «Πρὶν μποῦμε μείς στὸ χωριό, ἀρχίσαμε τὶς τουφεκιές. Οἱ Βούλγαροι τὰ χάσανε. “Ὁ Δεσπότης ἔρχεται”, ἔλεγαν. Ἐμεῖς καταλύσαμε στὸ σπίτι τοῦ παπᾶ Δημήτρη. Λέω λοιπὸν στὸν παπᾶ Δημήτρη: “*Ἄδριο δὰ λειτουργήσουμε στὴ μεγάλη ἐκκλησία*”. Εἶδοποιῶ τοὺς Βουλγάρους τοῦ χωριοῦ νὰ ἔρθουν νὰ μὲ δοῦν καὶ νὰ μοῦ φέρουν τὰ κλειδιά. Τὸ μουχτάρη, δηλαδή, καὶ τοὺς προκρίτους. ἤρθαν οἱ Βούλγαροι, μὰ μοῦ λένε ὅτι τὸ χωριό τους εἶναι βουλγαρικό κι αὐτοὶ δὲν παραδίνουν τὰ κλειδιά τῆς ἐκκλησίας τους. “*Ἀφήστε τ’ ἀστεία, τοὺς λέω, θὰ λειτουργήσω. Ἐχω στρατό. Παλληκάρια ἓνα κι ἓνα. Ὅλο ἀξιωματικούς. Πέρασε ὁ καιρὸς ποὺ ξέρατε. Θὰ σᾶς περάσουμε ὅλους στὸ μαχαίρι*”. [...] “*Ἔτσι λειτουργήσαμε στὴ μεγάλη ἐκκλησία καὶ στὴ λειτουργία ἤρθαν καὶ πολλοὶ Βούλγαροι, γιατί εἶχαν τρομοκρατηθεῖ...*”<sup>40</sup>

Δὲν ὑπάρχει οὐδεμία ἀμφιβολία πὼς ἀπὸ ἐθνικὴ ἄποψη ὁ ρόλος τοῦ Γερμανοῦ Καραβαγγέλη εἶναι δικαιωμένος. Ἀπὸ ἐκκλησιαστικῆ-θεολογικῆ ὁμως; Ἦδη ὁ Γ. Θεοδοκάς, μὲ ἀφορμὴ τὸ κείμενο αὐτό, σημειώνει: «Τότε πιά, ὁ μακεδονομάχος Μητροπολίτης, καθὼς τὸν βλέπουμε νὰ ἐκφράζεται στὰ Ἀπομνημονεύματα τοῦ Γερμανοῦ Καραβαγγέλη, εἶναι καθαρόαιμος πολιτικοστρατιωτικὸς ἡγέτης, χωρὶς θρησκευτικὲς ἀνησυχίες καὶ μέριμνες. Ἡ Ἐκκλησία, στὰ χέρια του, γίνεται μέσο τοῦ ἐθνικοῦ ἀγῶνα καὶ τίποτα ἄλλο».<sup>41</sup>

40. Τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα τοῦ Μητροπολίτου Καστορίας Γερμανοῦ Καραβαγγέλη εἰλήφθη ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Γ. Θεοδοκά, *Ἡ Ὁρθοδοξία στὸν καιρὸ μας*, Ἀθήνα, «Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων», 1975, σ. 20-21. (Οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μας.)

41. Γ. Θεοδοκά, *Ἡ Ὁρθοδοξία στὸν καιρὸ μας*, σ. 20. Τοῦ ἴδιου, *Πνευματικὴ Πορεία*, Ἀθήνα, Ἔστια, 1976, σ. 136. Γιά τὴ «διαίωση» τοῦ ἐθνικοπατριωτικοῦ ρόλου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος στὸ μακεδονικὸ ζήτημα, ἀκόμα καὶ στὰ πλαίσια τοῦ ἐλεύθερου ἑλληνικοῦ κράτους, βλ. τὴ βασισμένη σὲ ἀρχεαὶκὸ ὑλικὸ ἀνάλυση τοῦ Γ. Κωστόπουλου, «Ἐκκλησία καὶ Σλαβομακεδόνες: Πτυχές ἐνὸς “ἀνυπαρκτοῦ” ζητήματος», *Ὁ Πολίτης*, τχ. 92, Σεπτέμβριος 2001, σ. 35-42, ἐνῶ γιὰ τὶς βαρύτερες διαπλοκὲς μεταξὺ ἔθνους καὶ «οἰκουμενικῆς» Ὁρθοδοξίας βλ. τὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα μελέτη τοῦ Π. Ματάλα, «Ἔθνος καὶ Ὁρθοδοξία, οἱ περιπέτειες μᾶς σχέσης. Ἀπὸ τὸ «ἐλλαδικό» στὸ βουλγαρικὸ σχίσμα», Ἡράκλειο, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης, 2002. Ἡ ἴδια ἀντίληψη περὶ Ἐκκλησίας καὶ ἴδια ἐπιδίωξη χρησιμοποίησής της γιὰ ἐθνικοὺς σκοποὺς φαίνεται νὰ κυριαρχοῦν καὶ στὴ σλαβικὴ πλευρὰ σύμφωνα μὲ ὅσα ὑποστηρίζει ὁ Ἐπίσκοπος Διοκλείας Κάλλιστος Ware, *Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία*, μτφρ. Ἰωσ. Ρηλίδης, Ἀθήνα, Ἀκρίτας, 1996, σ. 130:

Ταυτίζεται λοιπὸν τὸ ἐθνικὸ μὲ τὸ ἐκκλησιαστικὸ; Μπορεῖ ἡ θεία Λειτουργία, ὅπου προγενομάστε τῶν Ἐσχάτων καὶ ὅπου πραγματώνεται προληπτικὰ ἢ ἐσχατολογικῆ συναγωγὴ τῶν διασκορπισμένων τέκνων καὶ ἐθνῶν, νὰ ἐμπλέκεται σὲ τέτοιους σκοποὺς, ὅσο «ἐνδοξοί» καὶ θεμιτοὶ κατὰ κόσμον κι ἂν εἶναι αὐτοὶ οἱ σκοποὶ, ἐφόσον εἶναι προορισμένοι νὰ καταργηθοῦν στὰ Ἐσχάτα; Ταυτιζόμενη ἢ Ἐκκλησία μὲ αὐτοὺς τοὺς σκοποὺς δὲν εἶναι σὰν νὰ λησμονεῖ τὰ Ἐσχάτα καὶ νὰ ἐγκαθίσταται ἐντὸς τοῦ κόσμου; Δὲν εἶναι σὰν νὰ ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὴν ἱστορία ἀντὶ νὰ τὴ μεταμορφώνει; Δὲν εἶναι σὰν νὰ μεταβάλλει τὴν Εὐχαριστία ἀπὸ πρόγευση τῶν Ἐσχάτων καὶ μυστήριό τῆς ἐνότητος σὲ θρησκευτικὴ τελετὴ καὶ παράσταση μὲ φολκλορικὰ στοιχεῖα ἐθνικῆς χρησιμότητας; Ἄν στὴ σκέψη καὶ τὴ δράση ἐνὸς ὀλόκληρου ἐθνικοθρησκευτικοῦ ρεύματος προτεραιότητα φαίνεται νὰ ἔχει (λόγω ἱστορικῶν ἀναγκῶν) τὸ ἐθνικὸ, δὲν ἔλειψαν ποτὲ οἱ φωνές ἐκείνες –παλιές καὶ νέες– ποὺ ἐξέφρασαν τὴν αὐτοσυνειδησία τῆς Ἐκκλησίας, ἢ ὅποια γιὰ τὸ θέμα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ θὰ μπορούσε νὰ διατυπωθεῖ μὲ τοὺς παρακάτω ὅρους: «Παράλληλα ἢ Ἁγία Ἐκκλησία ζητώντας καὶ προγενομένη μεταϊστορικὰ δεδομένα καὶ τοποθετώντας στὰ ἔσχατα τὴ δικαίωσή της, φυσικῶ τῷ τρόπῳ σχετικοποιεῖ καὶ ἀμφισβητεῖ κάθε ἐθνικὸ, νομικὸ, πολιτισμικὸ ἢ φυλετικὸ δεσμὸ. Εἶναι ἡ οἰκουμενικὴ κοινότητα τῆς ρήξης μὲ τὸ παρελθὸν καὶ μὲ ὅ,τι μᾶς δεσμεύει σ’ αὐτὸ φέροντας μέσα του τὰ σπέρματα τοῦ θανάτου. Καταργώντας τὸ θάνατο ὁ Κύριος ὁδήγησε τὴν Ἐκκλησία Του στὴν ὑπέρβαση ὅλων τῶν δεσμῶν τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου. Ὅ,τι ἀνήκει στὸν παλαιὸ κόσμον καὶ στὴν πεπτωκυία φύση του πρέπει νὰ πεθάνει μαζί μὲ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸ πνεῦμα διαίρεσης ποὺ αὐτὴ γέννησε. Ὅλα τὰ δεσμὰ καὶ οἱ διαίρεσεις αἵματος, φύλου, φυλῆς, ὅλες οἱ παραδόσεις, οἱ πολιτισμοὶ κι ὅλες οἱ πατρίδες καταργοῦνται στὴν οἰκοδόμηση τῆς νέας Ζωῆς ποὺ ἐπαγγέλλεται “τὴν τῶν πάντων ἐνότητα καὶ σωτηρίαν”. Ἡ μὴ

«Λόγω τῆς τόσο στενῆς σχέσης Ἐκκλησίας καὶ Ἐθνους, συχνὰ οἱ Ὁρθόδοξοι Σλάβοι ἔκαναν σύγχυση μεταξὺ τῶν δύο καὶ ἐσπρωξαν τὴν Ἐκκλησία στὴν ἐξυπηρέτηση στόχων ἐθνικῆς πολιτικῆς. Μερικὲς φορὲς ἔτειναν νὰ θεωροῦν τὴν πίστη τους καταρχὰς ὡς Σερβικὴ, Ρωσικὴ ἢ Βουλγαρικὴ, καὶ ξεχνοῦσαν πὼς αὐτὴ εἶναι κατεξοχὴν Ὁρθόδοξη καὶ καθολικὴ. Ὁ πειρασμὸς αὐτὸς δὲν ἄφησε ἀνέγγιχτους καὶ τοὺς Ἕλληνες. Ὁ ἐθνικισμὸς ἔχει γίνῃ ἡ συμφορὰ τῆς Ὁρθοδοξίας τοὺς τελευταίους δέκα αἰῶνες».

νη πατρίδα των Χριστιανών είναι η Έκκλησία. Εξόριστοι από τον παράδεισο, εξόριστοι σ' αυτόν τον κόσμο, στην Έκκλησία βρίσκουμε την νέα μοναδική μας πατρίδα. Την κιβωτό που θα μας βγάλει στη Νέα Ίερουσαλήμ.<sup>42</sup>

Μπορεί λοιπόν ύστερα απ' όλα αυτά να συνδυάζεται και να συμφύρεται η Εύχαριστία με έθνικούς πανηγυρικούς λόγους και με έθνικούς ύμνους που εκφωνούνται ή ψάλλονται εντός των ναών με την εύκαιρία κάποιας «διπλής γιορτής»; Μπορούν οι ορθόδοξοι ναοί να κοσμοούνται με τα έθνικά λάβαρα – τα οποιαδήποτε έθνικά λάβαρα; Μπορεί η ιεραρχία μεταξύ κατά σάρκα πατρίδας και κατά πνεύμα πατρίδας που είναι η Έκκλησία να αντιστρέφεται διαρκώς προς όφελος της πρώτης και να μην αντιλαμβάνομαστε τις σοβαρές συνέπειες αυτής της αντιστροφής για τη ζωή και την αυτοσυνειδησία της Έκκλησίας; Έως τότε θα άρχομαστε να μιλάμε για την Εύχαριστία ως πρόγευση και προληπτική φανέρωση των Έσχάτων, αφήνοντας τούτη τη διατύπωση μετέωρη, χωρίς συνέπειες σε κείριας σημασίας ζητήματα, όπως οι σχέσεις Έκκλησίας και έθνους; Όλα αυτά δεν εξορίζουν τα Έσχατα και δεν απομακρύνουν την έσχατολογική πραγματοποίηση της ενότητας; Όλα αυτά δεν μυρίζουν εκκοσμίκευση και δεν εισάγουν από το παράθυρο τον έθνοφυλετισμό στην Έκκλησία; Τον έθνοφυλετισμό, που με προφητική διορατικότητα καταδίκασε η Σύνοδος της Κωνσταντινουπόλεως του 1872.<sup>43</sup> Όλα αυτά τέλος δεν

παραπέμπουν σε σύγχυση και έλλειψη θεολογικών κριτηρίων, σε έναγκαλισμό και απορρόφηση της Έκκλησίας από τον κόσμο, σύμφωνα και με τις παρατηρήσεις του Ιωάννη Ζηζιούλα (νύν Μητροπολίτου Περγάμου): «... Ο ορθόδοξος κόσμος όμως δοκίμασε τον κίνδυνο της σύγχυσης ανάμεσα στην Έκκλησία και τον κόσμο προ πάντων μετά την πτώση του Βυζαντίου. Αυτή την εποχή οι επίσκοποι της ορθόδοξης Έκκλησίας ανέλαβαν ρόλους καθαρά κοσμικούς, ή και μερικές φορές πολιτικούς, όπως του εθνάρχη και του ήγέτη του αγώνα για την (έθνική) απελευθέρωση των λαών. Το αποτέλεσμα είναι ότι σήμερα σε χώρες όπως η Ελλάδα, ο επίσκοπος θεωρείται επίσημο πρόσωπο, σε τέτοιο σημείο μάλιστα που μόλις το κράτος κάνει ότι αγνοεί τον κληρο ή του αφαιρεί κοσμικές εξουσίες, σημειώνεται μια άμεση αντίδραση που προδίδει βαθιά θεολογική σύγχυση. Αυτό το παράδειγμα δείχνει πόσο σημαντικό είναι για την Ορθοδοξία σήμερα να αναπτύξει τα δικά της θεολογικά κριτήρια, ώστε να προσδιορίσει αυτό που ανάγεται στη δομή της Έκκλησίας ως έσχατολογικής κοινότητας και αυτό που ανάγεται στην Έκκλησία ως κοινότητα που ανήκει στον κόσμο».<sup>44</sup>

42. Γ. Ρεζή, «Οι χριστιανοί και η Έκκλησία τους», *Πανδοχείον*, τχ. 2, 2001, σ. 7-8.

43. Για το ιστορικό πλαίσιο και τις προεκτάσεις της καταδίκης του έθνοφυλετισμού από τη Σύνοδο του 1872, καθώς και για το γενικότερο πρόβλημα του εκκλησιαστικού έθνικισμού, βλ. ενδεικτικά: Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου, *Τό Οικουμενικόν Πατριαρχείον εν τη Όρθόδοξω Έκκλησία*, Θεσσαλονίκη, Π.Ι.Π.Μ., 1989, σ. 320-330, όπου και το κείμενο του σχετικού «Όρου». ΑΙ. Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York, S.V.S.P., 1977, σ. 276-281. Έλληνική μετάφραση του παραπάνω άποσπάσματος: *Σύναξη*, τχ. 48, 1993, σ. 11-16. Γ. Μέγιεντορφ, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην Όρθόδοξη Έκκλησία*, μτφρ. Δ. Μόσχος, Αθήνα, Άρμός, 1990, σ. 277-282. Να σημειωθεί ότι σύμφωνα με τον Ίερομόναχο Άμφιλόχιο Ράντοβιτς (νύν Μητροπολίτη Μαυροβουνίου), ένα σοβαρό πρόβλημα για την έρευνα παραμένει ο ρόλος που έπαιξε στην εμφάνιση και διαμόρφωση του θρησκευτικού έθνικισμού ή Τουρκοκρατία και το Κοράνιο με τις αντιλήψεις του σχετικά με την ταύτιση της θρησκείας και του έθνους. Βλ. «Η καθολικότης της Όρθοδοξίας. Σομπόρνοστ ή ο βυθός της άλογίας» στον

τόμο *Μαρτυρία Όρθοδοξίας*, Αθήνα, Έστία, 1971, σ. 38. Στο ίδιο κείμενο (σ. 36-38), ο διακεκριμένος Σέρβος κληρικός και θεολόγος ακολουθώντας και τις σχετικές διατυπώσεις του δογματικού «όρου» της εν Κωνσταντινουπόλει Συνόδου του 1872 (βλ. Μητρ. Σάρδεων Μαξίμου, *όπ. π.*, σ. 329-330) συνδέει το φαινόμενο του έθνοφυλετισμού που ακυρώνει την καθολικότητα και οικουμενικότητα της Έκκλησίας με την αναβίωση ενός ιδιότυπου «ιουδαϊκού πειρασμού». Ο πειρασμός αυτός συνίσταται στην προτεραιότητα των φυσικών πραγματικοτήτων και στη λατρεία των κατά σάρκα προγόνων και συγγενών, στην υπερτίμηση της «θρησκείας των προγόνων» και της «έθνικής θεότητας» έναντι του καθολικού αίτηματος της σωτηρίας και της οικουμενικότητας. Για τις «άποικίες» αυτής της αντίληψης στην τρέχουσα εκκλησιαστική πραγματικότητα βλ. Παντ. Καλαϊτζίδη, «Ο πειρασμός του Ίούδα. Από την ιστορία της θείας οικονομίας στην ιστορία της έθνικής παλιγγενεσίας», *Σύναξη*, τχ. 79, 2001, σ. 51-65.

44. J. Zizioulas, «Déplacement de la perspective eschatologique», σ. 99. Πρβλ. Κάλλιστον Ware, *Η Όρθόδοξη Έκκλησία*, σ. 149: «Οι Έλληνες έχοντας οργανώσει την πολιτική και κοινωνική τους ζωή έντελώς γύρω από την Έκκλησία, έφθασαν στο σημείο να μην μπορούν να ξεχωρίσουν την Έκκλησία από το Έθνος. Η Όρθόδοξη πίστη, που είναι οικουμενική, δεν περιορίζεται σε κανένα λαό, γλώσσα και πολιτισμό. Για τους Έλληνες όμως της Τουρκικής Αυτοκρατορίας, «Έλληνισμός» και Όρθοδοξία συνδιαπλέχθηκαν πάρα πολύ, πολύ περισσότερο από ό,τι συνέβη στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Οι συνέπειες αυτής της

Ειδικά για τὸ ρόλο καὶ τὸ λόγο τοῦ ἐπισκόπου, τοῦ προεστῶτος τῆς εὐχαριστιακῆς συνάξεως καὶ τοῦ ἐγγυητῆ τῆς ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας, προσυπογράφουμε τὶς θέσεις τοῦ διακεκριμένου ὀρθοδόξου θεολόγου π. Thomas Hopko ποὺ παραθέτουμε στὴ συνέχεια. Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν οἱ ἐπίσκοποι –ιδίως οἱ ἐν Ἑλλάδι– ἀναγνωρίζουν γὰρ τὸν ἑαυτό τους τὸ ρόλο τοῦ διακόνου τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐνότητας καὶ συνέχειας ἢ ἂν ἀντιθέτως προτιμοῦν ἐκεῖνον τοῦ ὑπηρετῆ τῆς ἐνότητας καὶ τῆς συνέχειας τοῦ ἔθνους. Γράφει λοιπὸν ὁ Hopko: «Μπορεῖ ὁ ἐπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ μυστηριακὴ φανέρωση τοῦ Χριστοῦ στὴν Ἐκκλησία καὶ ὁ μόνος Ποιμὴν, Διδάσκαλος, Δεσπότης καὶ Ἀρχιερεὺς, νὰ γίνε, σὲ ὁποιαδήποτε ἔθνοια, σύμφωνα μὲ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία, ἐθνικὸς ἡγέτης, “ἐθνάρχης”; [...] Δὲν ἔχει ὁ ἐπίσκοπος, ὡς ἱερατικὸ πρόσωπο, βασικὴ του διακονία νὰ εἶναι σημεῖο καὶ ἐγγύηση σὲ χῶρο καὶ χρόνο τῆς συνέχειας καὶ τῆς ταυτότητας τῆς Ἐκκλησίας, τῆς ἐνότητας, τῆς ἀγιότητας, τῆς καθολικότητας καὶ τῆς ἀποστολικότητάς της; Δὲν εἶναι ὁ ἐπίσκοπος τὸ πρόσωπο ἐκεῖνο, στὸ ὁποῖο θὰ παρουσιασθοῦν σὲ ἓνα ὀρισμένο χρόνο καὶ τόπο, οἱ πιστοὶ ἀπ’ ὅλα τὰ ἔθνη καὶ τὶς ἐθνικότητες, ὡς ἱστορικὴ μίμηση καὶ ζωτικοποίηση τοῦ ἐσχατολογικοῦ ὁράματος, ποὺ παρουσιάζει ἡ Ἀποκάλυψη, ὅταν ὅλα τὰ ἔθνη θὰ συγκεντρωθοῦν μπροστὰ στὸ θρόνο τοῦ Κυρίου, τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Ἀρνίου γὰρ τὴν ἐσχατὴ κρίση καὶ τὴν αἰώνια λατρεία; Καὶ γὰρ νὰ γίνε αὐτό, δὲν εἶναι ἀνάγκη ὁ ἐπίσκοπος νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ ὅλες τὶς καθαρὰ ἐθνικὲς, φυλετικὲς καὶ πολιτιστικὲς δεσμεύσεις;»<sup>45</sup>

σύγχυσης συνεχίζονται μέχρι σήμερα». Ἡ Ἀθ. Κόλια-Δερμιτζάκη πάντως (Ὁ Βυζαντινὸς «ἑρὸς πόλεμος». Ἡ ἔθνοια καὶ ἡ προβολὴ τοῦ θρησκευτικοῦ πολέμου στὸ Βυζάντιο, Ἀθήνα, Στ. Βασιλόπουλος, 1991) ἀνάγει στὴν καθ’ αὐτὸ βυζαντινὴ περίοδο τὸ φαινόμενο τοῦ θρησκευτικοῦ ἐθνικισμοῦ.

45. Thomas Hopko, «Σχόλιο στὴν εἰσήγηση τοῦ Ἱ. Καρμίρη, “Καθολικότης τῆς Ἐκκλησίας καὶ Ἐθνικισμός”» στὸν τόμο Σ. Ἀγουρίδου (ἐπιμ.), Πρακτικὰ τοῦ Δευτέρου Συνεδρίου Ὀρθοδόξου Θεολογίας, Ἀθήνα, 19-29 Ἀγούστου 1976, Ἀθήνα, 1980, σ. 488. Γὰρ μὰ συνολικότερη θεώρηση τοῦ ἴδιου προβλήματος βλ. τὴ μελέτη τοῦ Ἱ. Καρμίρη στὸν ἴδιο τόμο, σ. 457-481· γὰρ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία σημ. 53, σ. 478. Πρβλ. καὶ Κάλλιστου Ware, «Ἡ ἐνότητα τῶν Ὀρθοδόξων», Σύναξη, τχ. 7, 1983, σ. 54: «Σεβόμενοι τὴν ἐθνικὴ ταυτότητα, ὀφείλουμε νὰ μὴν ξεχνοῦμε πὼς ἡ Ἐκκλησία στὴν βαθύτερη οὐσία της εἶναι Μία καὶ Καθολικὴ. Τὸ βασικὸ στοιχείο στὴ δομὴ τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ τῆς γῆς δὲν εἶναι τὸ ἔθνος, ἀλλὰ ἡ τοπικὴ

Στὸ βιβλίον τῆς *Γενέσεως*, μετὰ τὴ βιβλικὴ διήγηση γὰρ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, παρακολουθοῦμε τὴν ὀδυνηρὴ πορεία ἀπομάκρυνσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ Θεό. Ἡ πορεία αὐτὴ κορυφώνεται στὴ συμβολικὴ ἱστορία τοῦ Πύργου τῆς Βαβέλ (κεφ. 11) ποὺ εἰκονογραφεῖ τὴν ἀπόπειρα τοῦ ἀνθρώπου νὰ φτάσει τὸ Θεὸ χωρὶς τὸ Θεό, τὴν ἀποθέωση τῆς ἀνθρώπινης ἀλαζονείας καὶ αὐτάρκειας, καὶ ὡς συνέπεια αὐτῶν τὴ διάσπαση καὶ τὸν κατακερματισμὸ τῆς ἐνιαίας ἀνθρωπότητας, τὴν ποικιλότητα τῶν ἐθνῶν καὶ τῶν λαῶν, τὴ σύγχυση τῶν γλωσσῶν.<sup>46</sup> Τὸ ἔθνος, ὅπως καὶ τὸ φύλο, ὁ γάμος, ὁ νόμος, τὸ ἔνδυμα, οἱ τέχνες, τὸ ἐπάγγελμα, ἡ ἐργασία, ἡ πολιτικὴ κ.ἄ., ἀκολουθοῦν τὴν πτώση, ἀποτελοῦν μεταπτωτικὲς καταστάσεις καὶ συνοδεύουν τὴν ἱστορικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου.<sup>47</sup> Στὴν ἱστορικὴ μας πορεία αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἐν Χριστῷ καταργοῦνται ἢ ἀφανίζονται ὅλες αὐτὲς οἱ ἐκδηλώσεις καὶ καταστάσεις τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὅτι ἀλλάζουν περιεχόμενο καὶ ἀξιολόγηση. Τὰ κριτήρια εἶναι νομίζω: α) ἂν αὐτονομοῦνται αὐτὲς οἱ ἐκδηλώσεις καὶ β) ἂν προάγουν ἢ ἂν ἐμποδίζουν τὴν ἐνότητα, ἂν μὲ ἄλλα λόγια προετοιμάζουν ἢ

σύναξη, ἢ συγκέντρωση γύρω ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο κάθε Κυριακῆ γὰρ τὴν τέλεση τῆς θείας Εὐχαριστίας. Καὶ ἡ εὐχαριστιακὴ αὐτὴ σύναξη ὀφείλει νὰ ἐνώνει ὅλους τοὺς χριστιανούς σ’ ἓνα δεδομένο τόπο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ τους καταγωγή. Κατὰ τοὺς ἀγίους κανόνες ὁ ἐπίσκοπος ἔχει τὸ βάρος ὄχι μίᾶς ἐθνικῆς ομάδας, ἀλλὰ μίᾶς ὀρισμένης περιοχῆς. Ἡ Ἐκκλησία ὡς εὐχαριστιακὴ κοινότητα δὲν ἔχει ὀργανωθεῖ σὲ ἐθνικὴ βάση, ἀλλὰ σὲ βάση τοπικὴ. Ἐπομένως, ἡ ἐθνικὴ διάσταση ὀφείλει νὰ ὑπηρετήσῃ τὴν Ἐκκλησία καὶ ὄχι νὰ τὴν ὑποδουλώσῃ.

46. Διαφορετικὴ ἐρμηνεία τοῦ 11ου κεφ. τῆς *Γενέσεως* στὸ J.-Cl. Lavigne-Ign. Berten, *Nations et patries. Echos bibliques*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2001, σ. 12-13.

47. Πρβλ. καὶ Γ. Μαντζαρίδη, *Ὁρθόδοξη θεολογία καὶ κοινωνικὴ ζωὴ*, Θεσσαλονίκη, Πουρναρᾶς, 1996, σ. 179: «... Ἀπὸ θεολογικὴ ὁμῶς ἀποψη, ὄχι μόνον οἱ ἔθνοιοι τοῦ ἐθνισμοῦ ἢ τοῦ ἐθνικισμοῦ, ἀλλὰ καὶ αὐτὲς ἀκόμα οἱ ἔθνοιοι τοῦ ἔθνους ἢ τῆς ἐθνότητας μαρτυροῦν καταστάσεις τοῦ ἐκπεσμένου ἀνθρώπου. Ὅτε ἡ προπτωτικὴ οὕτε ἡ ἐσχατολογικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου συνδέονται μὲ παρόμοιες διακρίσεις. [...] Ἀλλὰ καὶ στὴν ἐσχατολογικὴ τῆς κατάστασης ἡ ἀνθρωπότητα παρουσιάζεται περὰ ἀπὸ ἐθνικὲς ἢ ὀποιεσδήποτε ἄλλες ἐγκόσμιες διακρίσεις. Τέλος τὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ συνίσταται στὴν προπαρασκευὴ τῆς ἐσχατολογικῆς κοινωνίας μέσα στὴν ἱστορία, εἶναι ἡ ἐνοποίηση ὅλων τῶν λαῶν μὲ τὴν ὑπέρβαση τῶν διακρίσεων αὐτῶν».

καθυστεροῦν τὰ Ἔσχατα. Ὁ τεμαχισμὸς τοῦ φύλου, γὰρ παράδειγμα, διὰ τοῦ γάμου, ἀπὸ παράγων χωρισμοῦ καὶ διαιρέσεως μεταποιεῖται σὲ ἀφορμὴ κοινωνίας καὶ ἐνότητας, καθὼς ὁ γάμος στὴν ὀρθόδοξη παράδοση εἶναι σημεῖο καὶ προεικόνιση τῆς Βασιλείας,<sup>48</sup> ἐνῶ ὁ ἄνδρας εἰκονίζει τὸν Χριστὸ καὶ ἡ γυναῖκα τὴν Ἐκκλησίαν (βλ. Ἐφεσ. 5, 21-33). Παρομοίως, αὐτὸ ποὺ φαίνεται νὰ εἶναι κατὰρα καὶ τιμωρία ἐξαιτίας τῆς ἑπαρσης τῶν ἀνθρώπων στὸν Πύργο τῆς Βαβέλ (Γεν. κεφ. 11), δηλαδὴ ὁ κατακερματισμὸς τῆς ἀνθρωπότητας σὲ διαφορετικὰ ἔθνη καὶ γλώσσες, μεταβάλλεται τὴν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς σὲ ἀφορμὴ ἐνότητας καὶ δοξολογίας:

*«Ὅτε καταβάς τὰς γλώσσας συνέχευε/  
διεμέριζεν ἔθνη ὁ Ὑψιστος./  
Ὅτε τοῦ πυρός τὰς γλώσσας διένειμε/  
εἰς ἐνότητα πάντας ἐκάλεσε./  
Καὶ συμφώνως δοξάζομεν τὸ Πανάγιον Πνεῦμα».<sup>49</sup>*

Ἄν ἡ ἀποστασία καὶ ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ Θεὸ ὀδήγησαν στὴ διάσπαση τῆς ἐνιαίας ἀνθρωπότητας καὶ τὴν ἔλλειψη ἐπικοινωνίας, στὴ σύγχυση τῶν γλωσσῶν καὶ στὴν ποικιλότητα τῶν ἔθνων, στὴν ἔξαρση τῶν τοπικισμῶν καὶ τῶν ἐπαρχιωτισμῶν, σύμφωνα μὲ τὸ παραπάνω κοντάκιο τῆς Πεντηκοστῆς ἢ οἰκουμενικότητα συνδέεται μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, καθὼς τὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶναι ἡ ἐνότητα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, ἢ ὑπέρβαση τοῦ διαμερισμοῦ τῶν ἔθνων.<sup>50</sup> Στὸ σχετικὸ μάλιστα μὲ τὸ γεγονός τῆς Πεντηκοστῆς κείμενο τῆς Κ. Δ. (Πράξ. 2, 1-13) μὲ τὸν κατάλογο τῶν ἔθνων ποὺ περιέχεται, προβάλλεται ἀνάγλυφα ἡ παγκοσμιότητα τοῦ γεγονότος καὶ ἡ οἰκουμενικὴ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ξεπερνώντας ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμή κάθε ἐθνικὸ σύνορο, ἡ Ἐκκλησία συγκροτεῖ μὴ νέα ἀνθρωπότητα, ἓνα νέο ὑπερεθνικὸ λαό. Δὲν πρόκειται γιὰ μὴ ἀπλή ἀντιστροφή τῆς Βαβέλ, γιὰ μὴ ἐπιστροφή στὸν πρὸ τῆς συγχύσεως τῶν γλωσσῶν χρόνον, ἀλ-

48. Βλ. ἐνδεικτικὰ: Γ. Πατρώνου, *Θεολογία καὶ ἐμπειρία τοῦ γάμου. Στοιχεῖα γιὰ μὴ ὀρθόδοξη βιβλικὴ ἀνθρωπολογία*, Ἀθήνα, Δόμος, 1992, σ. 243-250.

49. Κοντάκιο τῆς ἑορτῆς τῆς Πεντηκοστῆς.

50. Δ. Τρακατέλλη (νῦν Ἀρχιεπισκόπου Ἀμερικής), «Ἡ Θεολογία μας χθὲς καὶ αὐριον» στὸν τόμο *Θεολογία, ἀλήθεια καὶ ζωὴ. Πνευματικὸν Συμπόσιον*, Ἀθήνα, ἐκδ. «Ζωὴς», 1962, σ. 233.

λὰ γιὰ ὑπέρβασή του μὲ τὴν ἐνοποιὸ χάρι τοῦ Πνεύματος ποὺ συγκροτεῖ τὴν Ἐκκλησίαν.<sup>51</sup> Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο οἱ διαφορετικὲς γλώσσες, ἐκφράζοντας τὴν ἐνότητα μέσα στὴν ποικιλία, γίνονται ὄργανα διάδοσης καὶ ὑμνησης τοῦ θείου λόγου, ἐνῶ τὰ ἔθνη αὐτοπεριοριζόμενα ἀνοίγονται στὴν οἰκουμενικότητα. Ἄμαρτία εἶναι ἡ αὐτάρχεια, ἡ αὐτονόμηση, ἡ θεοποίηση τοῦ κτιστοῦ καὶ φθαρτοῦ, ἢ εἰδωλοποίηση τοῦ ἀτομικοῦ ἢ συλλογικοῦ ἐγώ. Τὸ πρόβλημα παρουσιάζεται ὅταν τὸ ἔθνος γίνεται κύρια καὶ πρώτη ἀξία, ἀντὶ νὰ ἐκκλησιοποιηθεῖ καὶ νὰ ἱεραρχηθεῖ, ἐνῶ τὸ ἀκόμη τραγικότερο εἶναι ὅταν ὑποτάσσεται ἡ Ἐκκλησία στοὺς σκοποὺς καὶ στὰ κελεύσματα τοῦ ἔθνους. Τὰ ἔθνη ἔχουν ἀνάγκη τὸν Χριστὸ γιὰ νὰ σωθοῦν, καὶ ὄχι ἡ Ἐκκλησία τὰ ἔθνη. Τὰ ἔθνη βέβαια δὲν καταργοῦνται, ὅπως δὲν καταργοῦνται οἱ ἐπιμέρους γλώσσες καὶ διάλεκτοι, γιατί τότε θὰ καταργοῦνταν ἡ ἱστορία καὶ θὰ ἐκβιάζονταν ἡ ἐνδοξη ἔλευση τοῦ Χριστοῦ. Ἡ Ὁρθοδοξία μάλιστα σεβάστηκε τις γλωσσικὲς καὶ ἐθνικὲς ἰδιαιτερότητες τῶν λαῶν. Δὲν τις ἱεροποίησε οὔτε τις ἀγιοποίησε ὅμως, ὅπως εἶχε ἀρνηθεῖ στὰ μέσα τοῦ 10οῦ αἰῶνα ἐπὶ Νικηφόρου Φωκά νὰ χαρακτηρίσει τοὺς πεσόντες στὶς ἐκστρατεῖες κατὰ τῶν Ἀράβων ὡς μάρτυρες τῆς πίστεως,<sup>52</sup> καὶ ὅπως γενικὰ ἀπέφυγε νὰ ταυτίσει ἔθνομάρτυρες καὶ ἱερομάρτυρες.

## ΕΚΚΛΗΣΙΑ, ΕΘΝΟΣ, ΕΣΧΑΤΑ

Ἡ τελικὴ ὑπέρβαση τοῦ ἔθνους εἶναι ἐσχατολογικὸ μεταἱστορικὸ γεγονός. Δὲν μιλάμε λοιπὸν γιὰ κατάργηση τοῦ ἔθνους, γιατί τότε θὰ μιλούσαμε γιὰ κατάργηση τῆς ἱστορίας. Ἐπειδὴ ὅμως τὰ Ἔσχατα ἔχουν εἰσρεῦσει στὴν ἱστορία<sup>53</sup> καὶ ἐπειδὴ στὴν ὀρθό-

51. Βλ. Β. Στογιάννου, «Πεντηκοστή», *Επιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς ΑΠΘ*, τ. 24/1979, σ. 320.

52. Δ. Μόσχου, «Ὁ ὀρθόδοξος Χριστιανισμὸς ὡς πτυχὴ τῆς νεοελληνικῆς πολιτικῆς κουλτούρας: κριτικὲς παρατηρήσεις», *Ἑλληνικὴ Ἐπιθεώρηση Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, τ. 4/1994, σ. 135.

53. Βλ. ἐνδεικτικὰ: Σ. Ἀγουρίδου, *Χρόνος καὶ αἰωνιότης (Ἐσχατολογία καὶ μυστικοπάθεια) ἐν τῇ θεολογικῇ διδασκαλίᾳ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1964, σ. 3, 53. Π. Βασιλειάδης, «Τί ἐλπίζει ἡ Ἐκκλησία ἀπὸ τῆς θεολογίας», *Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυκας*, τ. 7/1995, σ. 202-203.

δοξη προοπτική έχουμε την *έγκαινιασμένη έσχατολογία*,<sup>54</sup> γι' αυτό το αίτημα της υπερβάσεως του έθνους τίθεται ήδη από τώρα. Αν η έσχατολογία παραπέμπει μόνο σε μιá άλλη, μετά θάνατον ή μετά τη δευτέρα παρουσία ζωή, τότε και η υπέρβαση του έθνους θα είναι μεταϊστορικό γεγονός. Αν όμως τα έσχατα έχουν ήδη αρχίσει με την Ανάσταση του Χριστού, τότε η υπέρβαση του έθνους προς χάριν της εν Χριστώ ενότητας ξεκινά να πραγματοποιείται ήδη από τώρα, έστω και μερικώς.

Στο μέτρο λοιπόν που η Έκκλησία υποστασιάζεται από το μέλλον και άντλει την ταυτότητά της από τα Έσχατα, τότε αυτά θα πρέπει να κρίνουν το παρελθόν και όχι το αντίστροφο. Το παρελθόν είναι μία στιγμή, ένα επεισόδιο στη γεμάτη λαμπρές σελίδες, αλλά και άποτυχίες και τραγικές διαψεύσεις, ιστορική πορεία της Έκκλησίας.<sup>55</sup> Δεν είναι λοιπόν το παρελθόν που καθορίζει το μέλλον, αλλά το μέλλον, τα Έσχατα που κρίνουν το παρελθόν. Άρα στο θέμα των σχέσεων έθνους – Έκκλησίας, κριτήριο δεν μπορεί να είναι το παρελθόν και τα ιστορικά προηγούμενα, αλλά τα Έσχατα και η θεολογία των Έσχάτων. Αν για το παρελθόν η Έκκλησία επικαλείται λόγους «απόλυτης ιστορικής ανάγκης» που την όδηγησαν να «έκκενώσει éαυτήν» και να θυσιαστεί και ταυτιστεί με το έθνος, ποιοι έξαιρετικά δραματικοί λόγοι δικαιολογούν ακόμη αυτή την ταύτιση; Η παρελθοντική σχέση έθνους – Έκκλησίας, προϋόν έκτάκτου ανάγκης και σύγχυσης ή λήθης των αυθεντικών έκκλησιαστικών-θεολογικών κριτηρίων, είναι υποχρεωμένη να περάσει μέσα από τη βάση και το φίλτράρισμα της έσχατολογικής προοπτικής.

Η μερική πάντως ή προληπτική πραγματοποίηση του έσχατο-

54. Γ. Φλωρόφσκυ, «Η έσχατολογία στην πατερική εποχή», σ. 141. Το ίδιο, *Τό Σόμα του ζώντος Χριστού*, σ. 50. Το ίδιο, *Άγία Γραφή, Έκκλησία, Παράδοσις*, σ. 37. Πρβλ. και την άποψη περί «λειτουργικής έσχατολογίας» στο Γ. Π. Πατρώνου, *Σχέσις παρόντος και μέλλοντος εις την περί βασιλείας του Θεού διδασκαλίαν της όρθοδόξου θεολογίας*, σ. 69 κ. έ. Το ίδιο, *Θεολογία και όρθόδοξο βίωμα*, Άθήνα, Δόμος, 1994, σ. 204-205.

55. Καίριες έπισημάνσεις για τις άποτυχίες και τις διαψεύσεις της ιστορικής πορείας της Έκκλησίας στη διαπλοκή της με την έξουσία, ως άποτέλεσμα της εγκατάλειψης του όράματος της Βασιλείας και της έσχατολογικής προοπτικής, στο ενδιαφέρον άρθρο του Δ. Αρχάδα, «Έξουσία και Έκκλησία. Πολιτικές όψεις της έσχατολογικής έκκλησιολογίας», *Σύναξη*, τχ. 79, 2001, σ. 91.

λογικού μυστηρίου της ενότητας καθώς και ό στενός σύνδεσμος έθνους και ιστορίας δεν μπορούν να δικαιολογήσουν τη συνεχιζόμενη έθνικοποίηση της Έκκλησίας που συντελείται πλέον είτε με το προσωπείο του «πατριωτισμού» είτε υπό το πρόσχημα «της αντίστασης των έθνών και των πολιτισμών τους στην ίσοπέδωση της παγκοσμιοποίησης». Το ότι είναι αδύνατη λοιπόν εντός της ιστορίας ή κατάργηση ή η πλήρης υπέρβαση του έθνους δεν σημαίνει ότι νομιμοποιούμαστε να αναγορεύσουμε το έθνος σε υποχρεωτικό ή συστατικό στοιχείο συγκρότησης του έκκλησιαστικού σώματος και «τοπικής φανέρωσης του μυστηρίου της Έκκλησίας», ούτε να το θεωρήσουμε ότι συμβάλλει στη φανέρωση της «Όρθοδοξίας ως έμπράγματης καθολικότητας που άφορα στη σύνολη ιστορική σάρκα του βίου», ούτε πάλι να πιστεύουμε ότι η σχέση Έκκλησίας και κόσμου, Χριστιανισμού και Ιστορίας περνάει όπωσδήποτε μέσα από τις συλλογικότητες του έθνους και του λαού (με την κοσμική-πολιτική έκδοχή του όρου), όπως συχνά υποστηρίζεται.<sup>56</sup> Οι αντίληψεις αυτές καταλήγουν ουσιαστικά να θέτουν σε ίση βάση την ποιμαντική κατάφαση της Έκκλησίας προς το έθνος με την προοπτική έσχατολογικής υπερβάσεώς του. Η διάκριση μάλιστα των ποικίλων έθνών, που συγκροτούν το ανθρώπινο γένος, όχι μόνο δεν θεωρείται, σύμφωνα με την έρμηνευτική αυτή γραμμή, άποτέλεσμα της πώσεως, της διασπάσεως και της άλαζονείας του ανθρώπου, αλλά επιπλέον «εντάσσεται μέσα στο σχέδιο της θείας οικονομίας για τη σωτηρία του κόσμου από τη δημιουργία μέχρι τα έσχατα, όποτε θα υπερβαθούν (sic) όλες οι διακρίσεις του ανθρώπινου γένους».<sup>57</sup> Φυσική κατάληξη αυτής της θεολογικής προβληματικής είναι η διολίσθηση ή και η υποκατάσταση του τοπικού από τον έθνικό χαρακτήρα της Έκκλησίας

56. Βλ. ένδεικτικά: Έπισκόπου Πλοεστιού Άντωνίου, «Καθολικότης και Έθνικισμός» στον τόμο Σ. Άγουρίδου (έπιμ.), *Πρακτικά του Δευτέρου Συνεδρίου Όρθοδόξου Θεολογίας, ιδιαίτερα σ. 492-499*. Μητροπολίτου Έλβετίας Δαμασκηνού (Παπανδρέου), «Η ενότητα της Έκκλησίας και η πολλαπλότητα των έθνών», *Έπισκεψις*, τχ. 442, 1-7-1990, σ. 7-12. Το ίδιο, «Έκκλησία και Έθνότητα», *Έπισκεψις*, τχ. 484, 31-10-1992, σ. 22-27. Πρβλ. και Χρ. Γιανναρά, «Άντίσταση στη «μεταφυσική» του δικεφάλου», έφημερίδα *Η Καθημερινή*, 28-10-2001.

57. Μητροπολίτου Έλβετίας Δαμασκηνού (Παπανδρέου), «Έκκλησία και Έθνότητα», σ. 24-25. Το ίδιο, «Η ενότητα της Έκκλησίας και η πολλαπλότητα των έθνών», σ. 8-9.



και η ερμηνεία των σχετικών κανόνων με αυτό το πνεύμα. Υποστηρίζεται έτσι για παράδειγμα, σε σχέση με τον περίφημο 340 «αποστολικό» κανόνα,<sup>58</sup> ότι «εις τους κόλπους της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας η Έκκλησία εις την ιεραρχικήν-ιερατικήν και κανονικήν διοικητικήν οργάνωσίν της έλαβε υπ' όψιν το έθνικόν στοιχείον και πλάσιον. Ο 34ος αποστολικός κανών είναι η έκφρασις αυτής της πραγματικότητας, επιβεβαιών τοιουτοτρόπως την εκκλησιαστικήν οργάνωσιν εν σχέσει προς το έθνικόν στοιχείον. [...] Η ανάλυσις του κανόνος τούτου αποκαλύπτει ότι ούτος εκφράζει και καθιερώνει δια την οργάνωσιν της Έκκλησίας τας ακόλουθους αρχάς: α) την έθνικήν αρχήν, β) την αρχήν του αυτοκεφάλου. [...] Η γνώμη ότι η λέξις “έθνος” εις το τέλος του κανόνος δεν θα εξέφραζεν την ιδέαν λαού η έθνους αλλά την ιδέαν εδάφους η πληθυσμού είναι απολύτως ειρωνική. Αύτη δεν είναι παρά μία απόπειρα εξευρέσεως των άλλοθι, ίνα μη αναγνωρισθῆ δια μερικὰς καθωρισμένας καταστάσεις η έθνικὴ αρχή ως κριτήριον οργάνωσεως αυτοκεφάλων Έκκλησιῶν».<sup>59</sup> Οι θέσεις αυτές εκτός του ότι σε θεολογικὸ επίπεδο επανεισάγουν μὴ παραλλαγμένη εκδοχή του «ιουδαϊκοῦ πειρασμοῦ», γὰρ τὸν ὅποιο μιλήσαμε ἤδη παραπάνω, συνιστοῦν ἐπίσης ἀναχρονιστικὴ ἀνάγνωσις τῆς ἱστορίας καθὼς η Βυζαντινὴ Αυτοκρατορία, ἂν καὶ σηματοδύτηκε ἀπὸ τὸν (έσχατολογικὸ) πειρασμὸς ὅτι πραγματοποιεῖ τὸ ἰδεώδες τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς,<sup>60</sup> ἦταν μὴ πολυεθνικὴ αυτοκρατορία καὶ δὲν γνώρισε οὔτε τὴν ἀρχὴ τῶν ἐθνοτήτων οὔτε τὸ φαινόμενο τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἐθνικισμοῦ. Καὶ βέβαια μπορεῖ ἡ Έκκλησία τὴν περίοδο ἐκείνη νὰ βαρύνεται γὰρ ἄλλα ἱστορικὰ ἀμαρτήματα, δὲν υἱοθέτησε ὅμως τὴν κανονικὴ τῆς οργάνωσις τὴν ἐθνικὴ ἀρχὴ ἀλλὰ τὴν τοπικὴ, παραμένοντας ἔτσι πιστὴ τὴν ἰγνάτεια

58. «Τοὺς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἶδεναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν...»

59. Ἐπισκόπου Πλοεστίου Ἀνωτίου, «Καθολικότης καὶ Ἐθνικισμός», σ. 497-498. Ἀνάλογες θέσεις, διαφοροποιημένες ὅμως ὡς πρὸς τὸ θέμα τοῦ αυτοκεφάλου, ἐκφράζει καὶ ὁ Μητροπολίτης Ἑλβετίας Δαμασκηνός: «Ἡ ἐνότητα τῆς Έκκλησίας καὶ ἡ πολλότητα τῶν ἐθνῶν», σ. 10-11. Στὸ πρόσφατο (Χριστούγεννα 2000) «Μήνυμα τῶν προκαθημένων τῆς Ὁρθόδοξου Έκκλησίας» (§ 9) πάντως ἀποδοκιμάζεται ἡ σύνδεσις αυτοκεφαλίας καὶ ἐθνικῆς ταυτότητας καὶ ἰδιαιτερότητας.

60. Βλ. σχετικά, Γ. Φλωρόφσκυ, «Ἀντινομίαι τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Αυτοκρατορία καὶ ἔρημος» στὸν τόμο *Χριστιανισμός καὶ Πολιτισμός*, σ. 93 κ. ἑ.

ἀντίληψη τῆς τοπικῆς Έκκλησίας ὡς καθολικῆς Έκκλησίας. Γι' αὐτὸ καὶ ὅπως σωστὰ ὑποστηρίζει ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας: «Ὅταν ὁ 34ος “ἀποστολικός” κανόνας, στὸν ὅποιο ἀναφερθήκαμε νωρίτερα, χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο “έθνος” γὰρ νὰ περιγράψῃ μὴ περιοχὴ, δὲν ἀναφέρεται σ' αὐτὸ ποῦ σήμερα ἐνοοῦμε μὲ τὸν ὄρο “έθνος”. Εἶναι ἐπομένως λάθος νὰ χρησιμοποιεῖται αὐτὸς ὁ κανόνας, ὅπως κάνουν ὀρισμένοι ὀρθόδοξοι σήμερα, προκειμένου νὰ δικαιολογηθεῖ ἡ ὑπαρξὴ τῆς “ἐθνικῆς” Έκκλησίας. [...] Ἡ τοπικὴ ὅμως Έκκλησία ἀποτελεῖ μὴ αὐστηρὰ γεωγραφικὴ ἐννοια καὶ δὲν πρέπει νὰ κατανοηθεῖ μὲ φυλετικὸ τρόπο· ἐπιπλέον ἡ τοπικὴ Έκκλησία συγκρούεται καὶ ἀποκλείει τὸν φυλετισμὸς. Ἡ γεωγραφικὴ ἢ μᾶλλον καλύτερα ἡ ἐδαφικὴ ἀρχὴ στὴν ἐκκλησιολογία ἔχει ὡς συνέπεια ὅτι σὲ μὴ τοπικὴ Έκκλησία κάθε εἶδους διαίρεσις, φυσικὴ, κοινωνικὴ, πολιτιστικὴ κ.λπ., ὑπερβαίνεται στὸ ἓνα σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ὅπως ἀκριβῶς “οὐκ ἐν Ἑλλήνι καὶ Ἰουδαίῳ” στὴ Βασιλεία, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ἡ τοπικὴ Έκκλησία ἐμπερικλείει ὅλες τὶς ἐθνικότητες, τὶς φυλὲς κ.λπ. ποῦ τυχαίνει νὰ ζοῦν σὲ αὐτὸν τὸν τόπο. [...] Ὁ ἐθνικισμός, ὅταν γίνεται βασικὸ συστατικὸ τῆς τοπικῆς Έκκλησίας, ἀντιτίθεται σὲ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ τῆς ἐκκλησιολογίας».<sup>61</sup>

Ἄν καὶ τὸ εὐαγγελικὸ κήρυγμα ἀπευθύνεται εἰς πάντα τὰ ἔθνη (βλ. *Ματθ.* 24, 14· 28, 19-20· *Μαρκ.* 13, 10· *Λουκ.* 24, 47), ἡ ἀποδοχὴ αὐτοῦ τοῦ κηρύγματος καὶ ἡ ἔνταξις στὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα δὲν γίνεται μὲ βάση τὶς συλλογικότητες τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ ἔθνους, ἀλλὰ μὲ βάση μὴ ἀπόλυτα προσωπικὴ πράξις, ἐλευθερὴ ἀπὸ κάθε εἶδους βιολογικὸ, πολιτιστικὸ καὶ ἐθνικὸ προκαθορισμὸς. Γι' αὐτὸ τὸ ριζικὰ καινούργιο ποῦ κομίζει ὁ ἐκκλησιαστικὸς τρόπος τοῦ βίου εἶναι ἡ προσωπικὴ κλήσις ποῦ ἀπευθύνει ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ γὰρ συνάντησις καὶ σχέση μαζὶ Του, καθὼς καὶ ἡ ἀπάντησις σὲ αὐτὴ τὴν κλήσις ποῦ εἶναι ἐπίσης προσωπικὴ. Περιττεύει νὰ τονίσουμε, μετὰ καὶ τὶς δεκάδες μελέτες ποῦ ἔχουν γραφτεῖ στὸν τόπο μας γὰρ τὴ θεολογία τοῦ προσώπου, ὅτι προσωπικὴ δὲν σημαίνει ἀτομικὴ ἀλλὰ οὔτε καὶ συλλογικὴ· ὅτι ἡ προσωπικὴ κλήσις καὶ ἡ ἀνταπόκρισις σ' αὐτὴ τὴν κλήσις δὲν εἶναι ἰδρυτικὴ οὔτε τοῦ ἀτομικισμοῦ οὔτε τοῦ κολλεκτιβισμοῦ,

61. J. D. Zizioulas, «Church Unity and the Host of Nations» στὸν τόμο K. C. Felmy, *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen: Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, σ. 101.

ἀλλά τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας τῶν προσώπων, τῆς κοινωνίας τῶν ἁγίων. Ὑπερβαίνοντας λοιπὸν ὅ,τι συνέβαινε στὴν Π.Δ., ὅπου ἡ κλήση καὶ ἡ συμφωνία-διαθήκη τοῦ Θεοῦ μετὰ τὸ λαὸ τοῦ Ἰσραὴλ ἦταν ἀδιανόητες χωρὶς τὴν ἐννοια τοῦ ἔθνους/περιούσιου λαοῦ καὶ τὴ σχέση μετὰ τὴ γῆ τῶν πατέρων, ἡ Κ.Δ. μοιάζει νὰ ἀγνοεῖ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ. Ἡ κλήση ποῦ μᾶς ἀπευθύνει ὁ Χριστὸς εἶναι προσωπικὴ καὶ δὲν ἀπευθύνεται σὲ κάποια συλλογικότητα τύπου ἔθνους, φυλῆς, λαοῦ κ.λπ. Ἡ κλήση τῶν δώδεκα,<sup>62</sup> ἡ μεταστροφή τοῦ Παύλου στὸ δρόμο πρὸς τὴ Δαμασκό,<sup>63</sup> ἡ παραβολὴ τοῦ καλοῦ Σαμαρείτη (Λουκ. 10, 25-37), ἡ συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μετὰ τὸν Ζαχαῖο (Λουκ. 19, 1-10), τὴν εἰδωλόατρισσα Χαναναία (Ματθ. 15, 21-28· Μαρκ. 7, 24-30), τὸ Ρωμαῖο ἐκατόνταρχο (Ματθ. 8, 5-13· Λουκ. 7, 1-10· Ἰωαν. 4, 43-54) ἢ ἀκόμη μετὰ τὴ Σαμαρείτισσα στὸ φρέαρ τοῦ Ἰακώβ (Ἰωαν. 4, 4-42), γιὰ νὰ σταθοῦμε σὲ ὀρισμένα εὐαγγελικὰ παραδείγματα, ὄχι μόνον συνιστοῦν ἀπολύτως προσωπικὰ γεγονότα καὶ ἐπιλογές ποῦ δὲν διαμεσολαβοῦνται ἀπὸ θρησκευτικὲς, ἐθνικὲς, γλωσσικὲς, πολιτιστικὲς ἢ ταξικὲς συλλογικότητες, ἀλλὰ πολὺ συχνὰ οἱ παραπάνω προσωπικὲς ἐπιλογές στρέφονται ἐναντίον τῶν συγκεκριμένων συλλογικότητων ἢ παραβιάζουν τὰ πλαίσια καὶ τὰ ὅρια ποῦ αὐτὲς ἔχουν θέσει. Στὴν Κ.Δ. δὲν ὑφίσταται ἡ συλλογικότητα τοῦ ἔθνους καὶ ἡ προτεραιότητα τοῦ περιούσιου λαοῦ, ὄχι γιατί προβάλλεται κάποια ὑποτιθέμενη ἰδιωτικὴ θρησκευτικότητα ἢ ἀτομικὴ ἐκδοχὴ τῆς πίστεως καὶ τῆς σωτηρίας, ἀλλὰ γιατί ἡ μόνη συλλογικότητα ποῦ ἀναγνωρίζεται εἶναι ἡ Ἐκκλησία, ὁ νέος Ἰσραὴλ, ὁ νέος λαὸς τοῦ Θεοῦ, ποῦ συνιστᾷ ὁμοῦ γένος πνευματικὸ. Ὁ λαὸς αὐτὸς συγκροτεῖται λοιπὸν ὄχι μετὰ κριτήρια φυλετικά, ἐθνικά, γλωσσικά ἢ πολιτιστικά, ἀλλὰ μετὰ τὴν εἰσδοχὴ στὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ μετὰ ὀρίζοντα τὴν οἰκουμενικότητα καὶ τὴν καθολικότητα. Ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ἐξάλλου δὲν θὰ παρουσιαστοῦμε ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ὡς συλλογικότητες, ὡς ἔθνη, λαοί, φυλές, πολιτιστικὲς ὁμάδες, οἰκογένειες κ.λπ., ἀλλὰ ὡς πρόσωπα, μετὰ ὄνομα καὶ προσωπικὴ ταυτότητα.<sup>64</sup> Τὰ ἔθνη καὶ οἱ φυλές εἶναι σχήματα τῆς ἱστορικῆς περιόδου καὶ ὄχι τῶν Ἐσχάτων.

62. Βλ. Ματθ. 4, 18-22· 10, 1-4· Μαρκ. 1, 16-20· 3, 13-19· Λουκ. 5, 1-11· 6, 12-16.

63. Βλ. Πραξ. 9, 1-19. Πρβλ. Πραξ. 22, 6-16· 26, 12-18.

64. Πρβλ. Χρ. Γιανναρά, *Ἀλφαριθμητὰ τῆς πίστεως*, Ἀθήνα, Δόμος, 1983, σ. 103-

Γι' αὐτὸ καὶ ὅσο ὑπάρχει ἱστορία θὰ ὑπάρχουν καὶ ἔθνη. Μιὰ θεολογία ποῦ θὰ ἀγνοοῦσε αὐτὴ τὴν πραγματικότητα θὰ κινδύνευε νὰ μετατραπῆ σὲ μιὰ θεολογία ἄσαρκη καὶ ἰδεαλιστικὴ, μετὰ τὰς ἀνιστορικότητας.<sup>65</sup> Ἐπιπλέον δὲν εἶναι εὐκόλο νὰ ἀρνηθεῖ κανεὶς τὰ θετικὰ στοιχεῖα τῆς συμπίρρευσης Ἐκκλησίας καὶ λαοῦ, οὔτε νὰ ὑποτιμῆσει τὸ γεγονός πὼς εἰδικὰ στὶς κατὰ παράδοση «ὀρθόδοξες» χῶρες ἔχουμε νὰ κάνουμε μετὰ λαϊκὲς Ἐκκλησίες ποῦ ἔχουν νὰ ἐπιδείξουν σημαντικὲς ἱστορικὲς καὶ κοινωνικὲς στρατεύσεις. Δὲν θὰ πρέπει ὁμοῦ οὔτε στιγμὴ νὰ λησμονοῦμε τὸ ὄραμα καὶ τὴν πραγματικότητα τῶν Ἐσχάτων ποῦ, ἔστω καὶ μερικῶς, καὶ μετὰ παράδοξο τρόπο, εἶναι ἤδη παρόντα στὴν Ἐκκλησία ὑπενθυμίζοντάς μας ὅτι οἱ ἐννοίες τοῦ ἔθνους καὶ τῆς Ἐκκλησίας βρίσκονται σὲ διαλεκτικὴ σχέση, καθὼς ἐμπεριέχουν μιὰν ἀσυμφιλίωτη καὶ ἀντίρροπη δυναμικὴ. Τὸ ἔθνος ποῦ προῆλθε ἀπὸ τὴ διάσπαση καὶ τὸν τεμαχισμό τῆς ἐνιαίας ἀνθρωπότητας σηματοδοτεῖ μιὰ πορεία χωρισμοῦ καὶ διαίρεσης, ἐνῶ ἡ ὑπαρξὴ καὶ ἐπιβίωσή του ἐμπεριέχει τὰ στοιχεῖα τοῦ ἀποκλεισμοῦ καὶ τῆς ἀποκλειστικότητας. Ἡ Ἐκκλησία ἀντιθέτως ἐτοιμάζει καὶ πραγματοποιεῖ ἐσχολογικὰ τὴν ὁδὸ τῆς ἐνότητος, εὐχεται «ὑπὲρ τῶν πάντων ἐνώσεως», ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ εὐχαριστιακὴ συγκρότησή της ἐμπεριέχει τὴ δυναμικὴ τῆς ἐν Χριστῷ ὑπερβάσεως τῶν πάσης φύσεως διαιρέ-

104: «Ἡ πίστη στὴν αἰώνια ζωὴ δὲν εἶναι μιὰ ἰδεολογικὴ βεβαιότητα, δὲν κατοχυρώνεται μετὰ ἐπιχειρήματα. Εἶναι μιὰ κίνησις ἐμπιστοσύνης, ἐναπόθεσις τῶν ἐλπίδων καὶ τῆς δίψας μας γιὰ ζωὴ στὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. [...] Πὼς θὰ ἐνεργεῖται αὐτὴ ἡ καινούργια σχέση μαζί Του, μέσα ἀπὸ ποιὲς λειτουργίες, δὲν τὸ ξέρω. Μόνο ἐμπιστεύομαι. Αὐτὸ ποῦ ξέρω, ἀπὸ ὅση ἀποκάλυψη ἀλήθειας μᾶς χάρισε, εἶναι ὅτι ἡ σχέση θὰ εἶναι πάντα προσωπικὴ, ὅτι ἀπέναντί Του θὰ εἶμαι ἐγώ, ὅπως μετὰ ξέρι καὶ μετὰ ἀγαπάει ὁ Θεός, θὰ εἶμαι μετὰ τὸ ὄνομά μου καὶ μετὰ τὴ δυνατότητα τοῦ διαλόγου μαζί Του, ὅπως ὁ Μωυσῆς καὶ ὁ Ἠλίας στὸ ὄρος Θαβώρ. Τόσα ἀρκοῦν, ἴσως καὶ περισσεύουν».

65. Πρβλ. Β. Φιλια, «Τὸ "ἔθνος" ὡς ἱστορικὴ διαδρομὴ καὶ σημερινὴ ἀναγκαιότητα», *Σύναξη*, τχ. 79, 2001, σ. 72: «Τὸ ἔθνος ὡς ξεχωριστὴ πολιτιστικὴ φουσιολογία συντηρεῖ τις κοῦπες, μετὰ τίς ὁποῖες πίνουμε τὸ νερὸ τῆς ἱστορίας [...]. Ἄν οἱ κοῦπες αὐτὲς σπᾶσουν γινόμεστε κοινοῦ τῆς ἱστορίας, παύουμε νὰ ὑφιστάμεθα ὡς αὐθεντόστατο καὶ διακριτὸ τμήμα τοῦ πανανθρώπινου γίνεσθαι». Ἡ βασικὴ πάντως ἐνσταση ἀπὸ θεολογικὴ σκοπιὰ παραμένει: ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι νὰ σώσει τὸ ἔθνος, ἀλλὰ τὸν κόσμον καὶ τὸν ἀνθρώπο· τὸν ὁποιοδήποτε ἀνθρώπο, μετὰ τὴν ὁποιοδήποτε φυλετικὴ ἢ ἐθνικὴ καταγωγὴ. Ἐννοεῖται πὼς ἡ σωτηρία αὐτὴ δὲν νοεῖται ἀτομικὰ. Τὸ νερὸ τῆς ἱστορίας ἐξάλλου δὲν τὸ πίνουμε πάντοτε ἢ μόνον μετὰ τίς κοῦπες τοῦ ἔθνους...»

σεων και διασπάσεων. Το έθνος χωρίζει αυτά που πρωταρχικά ήταν ενωμένα, ενώ η Έκκλησία ενώνει τα πριν διεστώτα. Το έθνος χαρακτηρίζεται συνήθως από έσωστρέφεια και αυτοδικαίωση, ενώ η Έκκλησία είναι οικουμενική, καθώς σύμφωνα και με την εντολή του ιδρυτή της απλώνει την αποστολή της επί πάντα τα έθνη: «πορευθέντες ούν μαθητεύσατε πάντα τα έθνη, βαπτίζοντες αυτούς εις το όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28, 19). Το έθνος πιστεύει στη μοναδικότητα και αποκλειστικότητα της αποστολής του, ενώ το κήρυγμα της Έκκλησίας ξεκίνησε ιστορικά από την εβραϊκή αποκλειστικότητα για να καταλήξει, μετά την Ανάσταση και την Πεντηκοστή, στην οικουμενικότητα και στην πρώτη μορφή παγκοσμιοποίησης, διαφορετικής βέβαια από αυτήν που σήμερα φαίνεται να επιβάλλεται. Το έθνος χρησιμοποιεί την Έκκλησία ως μέσο για τους σκοπούς του, ενώ η Έκκλησία υποδέχεται και εκκλησιοποιεί το κάθε έθνος, σχετικοποιώντας έτσι την αξίωση καθολικότητας και εκκοσμημένης μεσσιανικότητας που αντιπροσωπεύει ή κάθε εθνική ιδεολογία.

Το έθνος και η λατρεία του επιπλέον ενέχουν τον κίνδυνο μιας νέας ειδωλολατρίας, καθώς υπερυψώνουν ψεύτικους θεούς και κτιστές φθαρτές πραγματικότητες στη θέση του μόνου αληθινού Θεού. Ανατρέπεται έτσι η προτεραιότητα και η καθολικότητα του εκκλησιαστικού γεγονότος και υποκαθίσταται από την κατά περίπτωση εθνική ή εθνικοθρησκευτική ιδεολογία που ανακαλύπτει πάντα για τον έαυτό της μία παγκόσμια τάξεως αποστολή (βλ. «έλληνορθοδοξία», παγκόσμια αποστολή του ρωσικού λαού κ.λπ.). Σε αυτό ακριβώς συνίσταται η νέα ειδωλολατρεία: στη συνειδητή ή ασυνειδητή υποκατάσταση του εκκλησιαστικού από το εθνικοπατριωτικό: «Όταν μάλιστα συμβαίνει τα εθνικά στοιχεία να παραμερίζουν ή και να εξαφανίζουν τα πνευματικά, τότε υπάρχει παλινδρόμηση προς τον «έθνισμό» με την αρχαία σημασία της λέξεως, δηλαδή προς την ειδωλολατρεία, γιατί ως πρωταρχικό γνώρισμα των πιστών δεν παραμένει πλέον ή εν Χριστώ ενότητα αλλά ή εθνική ιδιαιτερότητα ή το χειρότερο ή εθνικιστική αντίθεση και αντιπαλότητα».<sup>66</sup> Η Έκκλησία θα πρέπει έπειγόντως να αποφασίσει τί υπερασπίζεται και τί πρεσβεύει: την των πάντων ενότητα

και την καθολική συναδελφωση των ανθρώπων ή την εθνική ιδιαιτερότητα και ιδιοπροσωπία; Η πρώτη, διά της εντάξεως στην Έκκλησία και της προόδου στην πνευματική ζωή, έχει ως συνακόλουθο την ελευθερία και τη βαθμιαία υπέρβαση ή αχρήστευση διακρίσεων και διαχωρισμών με βάση το έθνος, τη φυλή, τη γλώσσα, τον πολιτισμό, την καταγωγή, τους οικογενειακούς δεσμούς κ.λπ. Η δεύτερη μάς γυρνάει σε έναν πνευματικό πρωτογονισμό και έπαρχιωτισμό, στη λατρεία του έθνους που μάς βυθίζει στην υποδούλωση στις χθόνιες δυνάμεις της γης, της φυλής και του αίματος. Όπως έγραφε άλλωστε ο Γάκωβος Μάινας: «Η «γή», ο «λαός», ή «φυλή» είναι αρχέγονες πραγματικότητες φυσικές, και όχι εκδηλώσεις της χάριτος. Φέρνουν όλη τη σκοτεινιά και την αλογία της φυσικής αποκαλύψεως, ανήκουν στην περιοχή της σκιάς, τραυματισμένες από την άμαρτία, βυθισμένες στη σύγχυση και τη φθορά περιμένουν «πότε και αυτές ελευθερωθήσονται από της δουλείας της φθοράς εις την ελευθερίαν της δόξης των τέκνων του Θεού» (Ρωμ. 8, 21). Αποτελεί τραγική αντίστροφη της αλήθειας το να περιμένουν τα τέκνα της Έκκλησίας την ελευθερία τους από αυτά τα θνητά στοιχεία και να προσβλέπουν σ' αυτά, σαν την πηγή της ζωής των».<sup>67</sup>

Ίσως το πιο πολύτιμο και συνάμα το πιο επίκαιρο στοιχείο που μάς πρόσφερε ή μαθητεία στο σχολείο της έσχατολογίας και στην προσμονή των Έσχάτων να είναι τελικά οι αύξημένες αντιστάσεις έναντι της εκκοσμημένης μεσσιανικότητας και του νεοπαγανισμού που εκφράζονται: με την εθνολατρεία και την προγονολατρεία, την αγιοποίηση και εξιδανίκευση του παρελθόντος (βλ. π.χ. Βυζάντιο και Τουρκοκρατία), την υποκατάσταση του όραματος των Έσχάτων από το όνειρο αποκατάστασης της Ρωμοσύνης, τη μετατροπή του εκκλησιαστικού λόγου και γεγονότος σε υπερασπιστή των «ιερών και των όσιων της φυλής και του έθνους». Μήπως, λοιπόν, όσες φορές ή Έκκλησία δέχεται για τον έαυτό της το ρόλο του φορέα της εθνικής ιδεολογίας και επικαλείται την προσφορά της στους αγώνες του έθνους προκειμένου να κάνει δεκτή και σεβαστή την παρουσία της στην κοινωνία, είναι μια εκκοσμημένη Έκκλησία που έχει ξεχάσει το έσχατολογικό της όραμα και αδυνατεί να διαλεχθεί με το σημερινό άνθρωπο;

66. Γ. Μαντζαρίδη, *Όρθοδοξη θεολογία και κοινωνική ζωή*, σ. 183. Πρβλ. Παντ. Καλαϊτζίδη, «Ο πειρασμός του Ιούδα. Από την ιστορία της θείας οικονομίας στην ιστορία της εθνικής παλιγγενεσίας», *Σύναξη*, τχ. 79, 2001, σ. 58 κ. έ.

67. Γ. Μάινας, «Το όρθοδοξο εκκλησιαστικό φρόνημα» στον τόμο *Μαρτυρία Όρθοδοξίας*, Αθήνα, Έστία, 1971, σ. 77.

ΣΤΕΛΙΟΣ Α. ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΠΟΥΛΟΣ

## ΝΕΑ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

**Σ**ΤΗΝ ΕΙΣΗΓΗΣΗ ΠΟΥ ΑΚΟΛΟΥΘΕΙ ΕΞΕΤΑΖΟΜΕ ΚΑΠΟΙΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗ ΘÉΣΗ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΜÉΣΑ ΣΤΗ ΝΕΑ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ. ΤΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΑΥΤΑ ΑΦΟΡΟΥΝ ΚΥΡΙΩΣ ΣΤΗ ΣΥΜΒΑΤΟΤΗΤΑ Η ΜΗ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΜΕ ΤΗ ΝΕΑ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΣΤΙΣ ΜΟΡΦΕΣ ΠΟΥ Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΠΑΙΡΝΕΙ ΜΕΣΑ Σ' ΑΥΤΗ. ΌΜΩΣ ΤΙ ΕΝΝΟΥΟΥΜΕ ΟΤΑΝ ΛÉΜΕ «ΝΕΑ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ» ΚΑΙ ΤΙ ΟΤΑΝ ΛÉΜΕ «ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ»;

Ο όρος «νέα θρησκευτικότητα» παράγεται από τη φράση «νέες θρησκείες» ή «νέα θρησκευτικά κινήματα». Αυτή είναι με τη σειρά της ό τρέχων διεθνής επιστημονικός όρος προς δήλωση του φαινομένου, τό όποιο, Έξω από τά όρια τής επιστημονικής ένασχόλησης μ' αυτό, όνομάζεται συνήθως «λατρείες» ή «σέκτες». Στή χώρα μας οί όροι πού Έξω από τά ίδια όρια χρησιμοποιούνται περισσότερο τήν περίοδο αυτή είναι «παραθρησκείες» ή «αιρέσεις». Οί όροι αυτοί είναι παραπλανητικοί, έφόσον οί θρησκείες αυτές δέν αποτελούν σέκτες κάποιας κύριας θρησκείας, ούτε αιρέσεις κάποιας θρησκείας πού σέ μιά δεδομένη περιοχή αναγνωρίζεται ως ή όρθή.<sup>1</sup> Ο όρος «παραθρησκείες» φαίνεται ότι δημιουργήθηκε με βάση τήν εντύπωση για τό μέγεθός τους, συγκεκριμένα τήν άριθμητική τους δύναμη. Η αλήθεια σχετικά μ' αυτή τή δύναμη είναι ότι, άν και πολλές άπ' αυτές δέν είναι παρά μικρές ομάδες, πολλές άλλες διαθέτουν τεράστιους άριθμούς πιστών, π.χ. σέ κά-

1. Για μιά συνοπτική εξέταση του ζητήματος τής όνομασίας των Νέων θρησκειών, βλ. «Οί Νέες θρησκείες - Ιστορική έπισκόπηση και συστηματική θεώρηση» στό Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Δοκίμια Ιστορίας των θρησκειών*, έκδ. Έλληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997 (β' έκδ.), σ. 143 έξ.

ποιες ιαπωνικές νέες θρησκείες περισσότερους από τον πληθυσμό της Ελλάδας. Όστόσο, το πραγματικό μέτρο της δύναμης των νέων θρησκειών είναι κάτι που βρίσκεται πέρα από τους αριθμούς. Το μέτρο αυτό είναι ο βαθμός επηρεασμού και διαμόρφωσης του διάχυτου θρησκευτικού περιβάλλοντος τον οποίο άσκούν, και ο οποίος είναι πραγματικά εξαιρετικά μεγάλος. Συχνά μάλιστα, σε διάφορα μέρη του πλανήτη, μεγαλύτερος από εκείνον που άσκούν οι παραδοσιακές θρησκείες. Τέλος, λόγω της πολύχρονης παρουσίας τους, πολλές απ' αυτές τις θρησκείες τείνουν να αποτελέσουν ένα σύνθηδες καθεστώ, όπως και οι παραδοσιακές, και να συμπεριλαμβάνονται απλώς στον κύκλο των ύπαρχουσών θρησκειών. Για όλους αυτούς τους λόγους πρέπει να προτιμηθεί η χρήση του διεθνούς επιστημονικού όρου και όχι αυτών που χρησιμοποιούνται έξω από τα όριά του.

Με τον όρο «νέα θρησκευτικότητα» εννοούμε τη θρησκευτικότητα που δημιουργείται από τα κοινά σημεία της ομάδας των νέων θρησκειών, οι οποίες επικρατούν σε μία δεδομένη περίοδο. Αν και οι νέες θρησκείες με μία πρώτη ματιά προσφέρουν την εντύπωση ενός πολύχρωμου καλειδοσκοπίου, έχει παρατηρηθεί ότι οι περισσότερες αποτελούν παραλλαγές κάποιων βασικών «οικογενειών».<sup>2</sup> Με βάση αυτή την παρατήρηση μπορούν να κατηγοριοποιηθούν ή να χωρισθούν σε ομάδες και έτσι να ξετασθούν ευκολότερα. Όστόσο, παρ' όλο που οι ομάδες αυτές συνυπάρχουν, δεν έχουν όλες τον ίδιο βαθμό εξάπλωσης ή δημοτικότητας σε μία δεδομένη περίοδο. Έτσι η παραπάνω παρατήρηση του J. Gordon Melton πρέπει να συμπληρωθεί με μία δεύτερη, ότι δηλαδή μόνο κάποιες ή ακριβέστερα κάποια απ' αυτές τις ομάδες επικρατεί στη διάρκειά της.

Αυτό σημαίνει ότι, εφόσον οι νέες θρησκείες, που αποτελούν την επικρατούσα ομάδα, αποτελούν παραλλαγές ενός βασικού θέματος που είναι κοινό μεταξύ τους, μπορούμε να πούμε ότι το στοι-

χείο που επικρατεί στη συγκεκριμένη περίοδο είναι το βασικό αυτό θέμα. Επειδή δε το θέμα αυτό είναι υπεύθυνο για τα κοινά σημεία της ομάδας, αυτό ακριβώς συνιστά τη νέα θρησκευτικότητα κάθε περιόδου. Έτσι, μέσα από τον έντοπισμό αυτού του θέματος μπορούμε να προσδιορίσουμε την εκάστοτε νέα θρησκευτικότητα, ώστε να εξετάσουμε ποιά θέση έχει ή πώς λειτουργεί κάποια θρησκευτική ιδέα (στη συγκεκριμένη περίπτωση ή έσχατολογία) στα πλαίσιά της. Οι παραπάνω σκέψεις διαμορφώνουν και τη μέθοδο προσέγγισης του ζητήματος που εξετάζουμε: στη συνέχεια, πρώτα θα προσπαθούμε να εντοπίσουμε σε κάθε φάση της ιστορίας των νέων θρησκειών το επικρατούν θέμα και κατόπιν να περιγράψουμε τη σχέση της έσχατολογίας μ' αυτό.

Σχετικά με τον όρο «έσχατολογία», αν και στη θεολογία χρησιμοποιείται συνήθως με την αρχική του σημασία, του λόγου δηλαδή περί των εσχάτων, στη θρησκευτολογία χρησιμοποιείται συνήθως προς δήλωση της ιδέας ότι ο τελικός σκοπός μιας θρησκείας πραγματοποιείται στο τέλος του χρόνου. Σ' αυτό τον όρισμό μπορούν να συμπεριληφθούν όλα τα είδη στα οποία μπορεί να διακριθεί η έσχατολογία, και βασικά εκείνα που προκύπτουν από το γεγονός ότι υπάρχουν ως γνωστόν, σχετικά με το τέλος και την αρχή, δύο βασικές θεωρήσεις του χρόνου: εκείνη που κινείται διαγράφοντας κύκλους, που δεν έχουν αρχή και τέλος, και εκείνη που έχει αρχή και τέλος και κινείται ευθύγραμμο από το ένα στο άλλο. Στην πρώτη περίπτωση, ως έσχατολογία νοούνται αυτά που συμβαίνουν στο τέλος κάθε κύκλου: στη δεύτερη, αυτά που συμβαίνουν στο τέλος του χρόνου ή της ιστορίας. Στην πρώτη, το τέλος είναι σχετικό: στη δεύτερη, απόλυτο. Εξάλλου, τί ακριβώς αναμένεται να συμβεί στο τέλος κάθε φάσης ή της ιστορίας, δηλαδή το περιεχόμενο των εσχάτων όπως μπορούμε να το πούμε, διακρίνει όπως είναι φανερό τις έσχατολογίες αλλά και τις θρησκείες που αυτές χαρακτηρίζουν μεταξύ τους. Είναι λοιπόν φανερό ότι η έσχατολογία έχει πολλές μορφές. Μία εξέταση της θέσης της έσχατολογίας στη νέα θρησκευτικότητα πρέπει να αφορά την έσχατολογία υπό όλες τις αυτές τις μορφές, πράγμα που, όπως είναι εύνητο, δεν μπορεί να γίνει στα πλαίσια αυτής της περιορισμένης ανάλυσης.

Στά όρια της νέας θρησκευτικότητας περιλαμβάνουμε εδώ και το τμήμα εκείνο της ορθόδοξης χριστιανικής θρησκευτικότητας, το οποίο, μετά από την επιρροή που δέχεται από τη νέα θρησκευ-

2. Το φαινομενικό χάος των δοξασιών και πρακτικών που συναντά το πρώτο, πρόχειρο βλέμμα στις εναλλακτικές θρησκείες κρύβει το γεγονός ότι η μεγάλη πλειονότητα των νέων θρησκειών ομαδοποιείται σε έναν σχετικά μικρό αριθμό ομολογιακών «οικογενειών», J. Gordon Melton, «Modern Alternative Religions in the West», John R. Hinnels (ed.), *A New Handbook of Living Religions*, Penguin, 1997, σ. 599.

τικότητα στις διάφορες φάσεις της, διαμορφώνεται ανάλογα μ' αυτή. Είναι φυσικό, επειδή καθορίζει σε μεγάλο βαθμό και με πολλή δύναμη το περιβάλλον, και επειδή, σ' αυτά τα πράγματα, σύνορα είτε δέν υπάρχουν είτε συχνά εξασθενούν, ή νέα θρησκευτικότητα ή στοιχεία της νά διεισδύουν και στο χώρο των παραδοσιακών κατά τόπους θρησκειών. Έτσι παρουσιάζεται το φαινόμενο νά δημιουργούνται απηχήσεις, πού αποτελούν καθ' όλα, εκτός από τό όνομα, άποικίες αυτής της θρησκευτικότητας μέσα στις κατεστημένες. Οί άποικίες αυτές αποτελούν μέρος της νέας θρησκευτικότητας τήν όποία άπηχούν ή, πίο συγκεκριμένα και σύμφωνα μέ τά παραπάνω, μέρος του πεδίου πού δημιουργούν τά εκάστοτε επικρατούντα θέματά της.

Έναν κοινό τύπο θρησκευολογικής εργασίας στά πλαίσια των νέων θρησκειών αποτελούν πιά οί στατιστικές έρευνες για τό βαθμό διείσδυσης νεοεποχιακών ιδεών π.χ. μεταξύ των μελών χριστιανικών όμολογιών, βουδιστικών ομάδων κ.λπ. σέ μιά δεδομένη περιοχή.<sup>3</sup> Αιτές οί απηχήσεις μπορούν νά πάρουν μεγάλες διαστάσεις και ν' άλλοιώσουν τή θρησκεία στήν όποία «φιλοξενούνται» σέ μεγάλη έκταση. Αλλά άσχετα από τίς διαστάσεις, έφόσον οί απηχήσεις αυτές είναι ούσιαστικά ίδιες μέ τή νέα θρησκευτικότητα πού τίς προκάλεσε, πρέπει νά συνυπολογίζονται και νά συνεξετάζονται μ' αυτές. Στή συνέχεια θ' ακολουθήσομε αυτήν άκριβώς τή δεοντολογία. Έτσι, μετά από τήν παρουσίαση της νέας θρησκευτικότητας κάθε φάσης, θά παρουσιάζομε και τήν απήχησή της στόν όρθόδοξο χώρο ως αναπόσπαστο μέρος της.

## Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Η νέα θρησκευτικότητα στήν πρώτη της φάση, πού αρχίζει από τό τέλος του 19ου αιώνα και φτάνει μέχρι και τό τέλος της δεκαετίας του '70, συνίσταται από τό κοινό θέμα των νέων θρησκειών πού επικρατούν στή διάρκεια αυτής της περιόδου. Οί θρησκείες αυτές είναι ανατολικής προελεύσεως και αποτελούνται από δια-

3. Βλ. π.χ. Helen Waterhouse, «Reincarnation Belief in Britain: New Age Orientation or Mainstream Option?» στό *Journal of Contemporary Religion*, 14/1 (1999), σ. 97 έξ.

σκευές των διαφόρων παραδοσιακών σχολών, κυρίως του Ίνδουισμού και του Βουδισμού. Τό κοινό θέμα της συντριπτικής πλειοψηφίας, άν όχι όλων, αυτών των νέων θρησκειών συνίσταται στή λεγόμενη πνευματικότητα.<sup>4</sup> Η πνευματικότητα μπορεί νά όρισθεϊ ως εκείνη ή μορφή θρησκευτικότητας πού έχει ως κύριο χαρακτηριστικό: α) τή θεώρηση του άπολύτου καθεαυτού ως του μοναδικού τελικού προορισμού της θρησκευτικής δραστηριότητας και β) τή θεώρηση της ένωσης μ' αυτό ως του κύριου ή και μόνου σκοπού της.

Μέσα σέ μιά Δύση, στή θρησκεία της όποίας ή ήθικη και τό κοινωνικό έργο αποτελούσαν τά βασικά θέματα, ή ιδέα της ένωσης μέ τό άπόλυτο καθεαυτό, ή βεβαίωση για τή δυνατότητα μιάς άμεσης, προσωπικής έμπειρίας του, ή πρόταση ότι ή έπίτευξη αυτής της έμπειρίας είναι δυνατή, μέσα από μιά δραστηριότητα πού ό ίδιος ό πιστός μπορούσε ν' αναλάβει, άκούστηκαν σαν μιά έξαιρετική καινοτομία. Και καθώς ή διάδοσή τους κλιμακώθηκε μεταπολεμικά, δημιούργησαν ένα νέο θρησκευτικό σκοπό για μυριάδες ανθρώπους, δείχνοντας ότι ή άμεση έμπειρία του άπολύτου ήταν κάτι τόσο επιθυμητό, όσο και κάτι πού έλειπε.<sup>5</sup>

Η πνευματικότητα χαρακτηρίζεται από τήν έμμονη ένασχόληση, μέσα από όλα τά θρησκευτικά θέματα, άφενός μέν μέ τό ίδιο τό άπόλυτο, άφετέρου δέ, έφόσον θεωρεί ότι ή ένωση μ' αυτό μπορεί νά έπιτευχθεϊ μέ κάποια μέθοδο, μέ τίς μεθόδους πού μπορούν νά όδηγήσουν σ' αυτό τό σκοπό. Και τά δύο έχουν κάποιες συνέπειες σχετικά μέ τήν έσχατολογία, δηλαδή: α) Έφόσον τό

4. Βλ. Ewart Cousins, «Spirituality in Today's World» στό Frank Whaling (ed.), *Religion in Today's World*, σ. 306-324.

5. «Αφού ή Άνατολή και ή Δύση ήσύχασαν από τήν ταραχή του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, μιά νέα πνευματική αφύπνιση πραγματοποιήθηκε στή Δύση... Για πολλούς, ιδιαίτερα για τή νεότερη γενιά, οί εκκλησίες δέν πρόσφεραν καμία λύση· διότι φαινονταν ν' άσχολούνται μόνο μέ τήν έξωτερική τήρηση διαφόρων τύπων κι άνίκανες ν' άγγίξουν τόν πνευματικό πυρήνα της θρησκείας. Μέσα σ' αυτό τό πλαίσιο... ή Δύση άφυπνίσθηκε στήν πνευματικότητα από δασκάλους πού ήρθαν από τήν Άνατολή στις Ήνωμένες Πολιτείες, φέροντας τή σοφία τους και τήν πρακτική τους σέ χιλιάδες Άμερικανούς, πού ή ζωή τους στερείτο τήν πνευματική διάσταση». Στό ίδιο, σ. 306-8. Περιεκτική περιγραφή των σχετικών γεγονότων της περιόδου, βλ. στό κεφ. «East-West encounter in the twentieth century» στό J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment*, Routledge, 1997, σ. 95 έξ.

ίδιο τό απόλυτο ή ό ίδιος ό Θεός είναι ό σκοπός της, ή πνευματικότητα ασχολείται κατά κύριο λόγο μέ τό τί είναι τό απόλυτο, μέ τόν τρόπο ύπαρξής του, και πολύ λιγότερο ή και καθόλου μέ τό τί αυτό κάνει. β) Έφόσον ή σωτηρία, δηλαδή ή ένωση μέ τό απόλυτο, επιτυγχάνεται μέ κάποια μέθοδο, στην πνευματικότητα δέν ύπάρχει θέση για σωτηρία πού πραγματοποιεί ό Θεός. "Αν ύπάρχει μιá τέτοια ιδέα, αυτή περιορίζεται συνήθως μόνο σέ επιβοηθητικές παρεμβάσεις. γ) Έφόσον τό απόλυτο είναι κάτι πού ήδη ύπάρχει, ό σκοπός της θρησκευτικής ζωής είναι κάτι ήδη δεδομένο, ήδη ύπάρχον, και όχι κάτι καινούργιο πού πρόκειται νά έλθει στό μέλλον. Για τό λόγο αυτό ή πνευματικότητα παρουσιάζει έντονο παροντισμό και άνιστορισμό, πού κατά κανόνα μειώνουν ή και εξαφανίζουν την έσχατολογία.

"Άλλα, λίγο πολύ κοινά σημεία, πού χαρακτηρίζουν τή θρησκευτικότητα της πνευματικότητας και πού έχουν συνέπειες για την έσχατολογία, είναι ένα κοσμολογικό (και ταυτόχρονα άνθρωπολογικό) σχήμα, σύμφωνα μέ τό όποιο τό απόλυτο έντοπίζεται στό βάθος του κόσμου και ταυτόχρονα του άνθρώπου.<sup>6</sup> Τό βάθος αυτό θεωρείται ως ή άληθινή πραγματικότητα και των δύο, ως ό άληθινός τους έαυτός, μέ τόν όποιο πρέπει νά ένωθούν. Η ένωση αυτή πραγματοποιείται κατά κανόνα μέ κάποιο είδος διαλογισμού. Η τοποθέτηση αυτή του απόλυτου έχει επίσης συνέπειες για την έσχατολογία, συγκεκριμένα ότι ή θρησκευτική ζωή προσλαμβάνει: α) έναν προσανατολισμό στό χώρο και όχι στό χρόνο (δηλαδή από τό έδω προς κάποιο εκεί και όχι από τό τώρα προς κάποιο τότε) και β) έναν ειδικά έσωτερικό προσανατολισμό (δηλαδή από τά έξω προς τά μέσα). Δημιουργείται έτσι μιá κίνηση υπέρβασης του έξω, μ' άλλα λόγια υπέρβασης του κόσμου για χάρη της άληθινής, έσωτερικής πραγματικότητας. Τό αποτέλεσμα είναι ή θρησκευτική δραστηριότητα νά μήν άφορα τόν κόσμο ή νά τόν άφορα μόνο άντανακλαστικά και όχι τελικά.

Είναι φανερό ότι ή θρησκευτικότητα αυτή δέν έχει θέση για

6. Άνάλογα μέ τίς διάφορες άνατολικές παραδόσεις άπ' τίς όποιες προέρχονταν, οι νέες θρησκείες αυτής της φάσης χρησιμοποίησαν γι' αυτή την έγγενή θεία πραγματικότητα διάφορους όρους, όπως άτιμαν, βουδική φύση, συνείδηση του Κρίσνα κ.ά. Στο πλαίσιο της έφαρμογής της στό χριστιανισμό, ή ιδέα εκφράστηκε συχνά μέ τό ευαγγελικό «ή βασιλεία του Θεού έντός ύμνών έστίν».

τήν έσχατολογία ως σκοπού της θρησκευτικής ζωής. "Έτσι, όπου αναπτύσσεται ή πνευματικότητα, αυτό γίνεται αυτόματα εις βάρος της ιδέας ότι τή σωτηρία αυτή την άπεργάζεται ό Θεός, εις βάρος της ιδέας της σωτηρίας του κόσμου (στην πνευματικότητα συνήθως άπαντά μάλλον ή ιδέα της σωτηρίας από τόν κόσμο), εις βάρος της μορφής εκείνης της έσχατολογίας, πού έχει ως περιεχόμενο τή σωτηρία του κόσμου και, τέλος, εις βάρος του μέλλοντος ως του χρόνου της σωτηρίας.

Τήν ίδια εποχή πού ή έξ άνατολών πνευματικότητα επέκτείνεται στη Δύση, σημειώνεται διεθνώς ένα σφοδρό ενδιαφέρον για την πνευματικότητα γενικά, όποιασδήποτε προελεύσεως.<sup>7</sup> Ο μυστικισμός θεωρείται ότι άποτελεί την ούσία της θρησκείας ή τόν κοινό τόπο όλων των επιμέρους θρησκειών. Πρόκειται για μιá ιδέα πού πλανάται σ' όλο τό χώρο της πνευματικότητας ή πού εκπροσωπείται, ως ή βασική διδασκαλία τους, από πνευματικά κινήματα πού μπορούν νά θεωρηθούν επίσης ως νέες θρησκείες.<sup>8</sup> Στα πλαίσια του ενδιαφέροντος για τό μυστικισμό και της δραστηριότητας πού αυτό τό ενδιαφέρον έθεσε σέ κίνηση, οι μυστικές παραδόσεις όλων των μεγάλων θρησκειών άνακαλύπτονται εκ νέου, έρευνώνται, τίθενται σέ πράξη. Άναβιώνει τότε ό ίσλαμικός μυστικισμός, ό ιουδαϊκός μυστικισμός, ό χριστιανικός μυστικισμός.

Η ιδέα ότι ό μυστικισμός άποτελεί την ούσία της θρησκείας περνά μέσα στην Όρθόδοξη εκκλησία από διάφορα κανάλια, όπως π.χ. από άνάλογα επηρεασμένους θεολόγους, διανοούμενους κ.λπ.<sup>9</sup> Συνήθη θέματα του παγκόσμιου μυστικισμού, όπως εκεί-

7. Βλ. Ewart Cousins, ό.π., σ. 312 έξ.

8. Όπως τό γνωστό ως traditionalisme, μέ κύριους εκπροσώπους τους René Guénon, Ananda Kumaraswami, Fritjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr. Τό κίνημα χαρακτηρίζει ή άναζήτηση κάποιας «αίώνιας σοφίας», την όποια έντόπιζαν στις έσωτερικές παραδόσεις των θρησκειών, τίς όποιες στη συνέχεια θεωρούσαν ως ούσιαστικά συμπίπτουσες. "Έτσι ό μαθητής του Guénon, Fritjof Schuon, στό βιβλίο του *The Transcendent Unity of Religions* ύποστηρίζει ότι «όλες οι θρησκείες είναι, στό επίπεδο των έσωτερικών τους διδασκαλιών, ταυτόσημες, ένα επίπεδο στό όποιο, σέ όλες τίς πίστεις, μιá άμωση μετοχή στη θεία πραγματικότητα είναι κατορθωτή», J. J. Clarke, ό.π., σ. 135. Στη χώρα μας τά διδάγματα αυτά της σχολής μετέφερε στό πλαίσιο της όρθοδοξίας ό πρώην μαθητής του Fritjof Schuon, Phillip Sherrard.

9. Βλ. π.χ. την πρόταση του Βλ. Λόσσκυ «Ο μυστικισμός λοιπόν θεωρείται

νο του θείου ξρωτα, παρουσιάζονται σάν κάτι τό καινούργιο και έντυπωσιακό στά μάτια ενός κοινού πού άγνωεί τή θρησκευολογική κοινοτοπία τους. *Όλόκληρη ή ζωή και ή διδασκαλία του όρθόδοξου χριστιανισμού ανακεφαλαιώνεται σέ μιά πνευματική διδασκαλία, υπό τό γνωστό όρο «θέωση».* Η θέωση, δηλαδή ή ένωση μέ τό Θεό, ανακηρύσσεται ό μόνος και τελικός σκοπός τής όρθόδοξης χριστιανικής ζωής, μέ αποτέλεσμα τήν *έγκατάσταση σ' αὐτήν στοιχείων όμοιων ούσιαστικά μ' αὐτά πού περιγράψαμε γιά τήν πνευματικότητα, τή σοβαρότατη υποχώρηση τής έσχατολογίας τόσο γενικά, όσο και ειδικά, δηλαδή ως αναφερόμενης, έκτός από τήν άποκατάσταση τής σχέσης κόσμου και Θεοῦ, επίσης στή σωτηρία του κόσμου καθ'αυτόν, και βέβαια, τήν υποχώρηση έως και έξαφάνιση τών σχετικῶν θεμελιωδῶν θεμάτων τής βασιλείας του Θεοῦ ως τής αναμενόμενης καινῆς κτίσης ή καινούργιου κόσμου, του άναστημένου Χριστοῦ ως του πρώτου δείγματος τής κατάργησης του θανάτου, πού μαζί μέ τήν άποκατάσταση τής παραπάνω σχέσης θ' αποτελεί ένα από τά κύρια χαρακτηριστικά αὐτοῦ του καινούργιου κόσμου κ.λπ.*

Έπειδή είναι άδύνατο νά εξηγηθεῖ πῶς ή ύπερανάπτυξη και ό μονοσήμαντος, άν όχι και άποκλειστικός τονισμός τής θέωσης, άρχισε νά λαμβάνει χώραν τήν ίδια εποχή πού τά ίδια, ούσιαστικά, πράγματα συνέβαιναν διεθνῶς σέ όλες τές θρησκείες, θεωρούμε ότι ή ύπερανάπτυξη αὐτή πρέπει νά τοποθετηθεῖ στήν εποχή τής και νά εξηγηθεῖ ιστορικά ως ή όρθόδοξη άπήχηση τής διεθνούς πνευματικότητας.

Βέβαια, ή ιστορία τής νέας πνευματικότητας στήν Ελλάδα άκο-

[από τήν Όρθοδοξία] τελειότης, ή κορυφή πάσης θεολογίας, ή και' έξοχήν θεολογία- (*Η μυστική θεολογία τής ανατολικῆς εκκλησίας*, μετρ. Στ. Παυράκη, Θεσσαλονίκη, 1964, σ. 5). Για τήν πιθανή επίδραση (και) στον Λόσκυ -έκ Γερμανίας... δυτικῶν πανθειστικῶν και μυστικιστικῶν αντίληψεων- βλ. Σ. Άγουρίδη, *Η Αγία Τριάδα και Εμεῖς* -στό Θεολογία και Επικαιρότητα, Άρτος Ζωής, Άθήνα, 1996, σ. 82. Άποκαλυπτικές πληροφορίες γιά τόν έντοπισμό τών πηγῶν διανοουμένων όπως ό Ζ. Λορεντζάτος, πού συνέβαλαν στή διαμόρφωση μεγάλου μέρους τής νέας πνευματικότητας στήν Ελλάδα, στό κλίμα τών traditionalistes, βλ. στον Παντελή Καλαϊτζίδη, "In interiore homine"- Θεολογική περιήρηση στίς προϋποθέσεις τής νεωτερικῆς λογοτεχνίας», Σύνταξη 70 (1999), σ. 40. Τό έρευνητικό πεδίο τής άνίχνευσης τέτοιων πηγῶν φαίνεται ότι ύπόκειται πολλά γιά τή σύνταξη, κάποτε, μιάς ιστορίας τών θρησκευτικῶν ιδεῶν στή σύγχρονη Ελλάδα.

λούθησε διάφορους δρόμους, μέ τούς όποίους δέν μπορούμε ν' άσχοληθοῦμε εδώ. Άς σημειωθεῖ μόνο ότι ή *έναπομείνασα* στήν Όρθόδοξη εκκλησία συνείδηση τής έσχατολογικῆς ταυτότητας του Χριστιανισμού είχε τελευταία ως αποτέλεσμα μιά «διορθωτική-κίνηση σύνθεσης θέωσης και έσχάτων, σύμφωνα μέ τήν όποία ή θέωση ολοκληρώνεται στά έσχατα. Μπορεί κανείς νά διακρίνει εύκολα τές δύο φάσεις στήν πορεία τής σύγχρονης θεολογίας τής θέωσης, εκείνη πού έστιάζει στό παρόν κι εκείνη πού, μετά άπ' αὐτή, έστιάζει στό μέλλον και μάλιστα στό τέλος του χρόνου. Δέν πρόκειται όμως και πάλι παρά γιά πνευματικότητα μεταφεριμένη άπλῶς στό τέλος του χρόνου. Γι' αὐτό μπορούμε νά όνομάσομε αὐτό τό συνδυασμό πνευματική έσχατολογία.

#### ΟΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Ένα από τά πιό διαδεδομένα θέματα τής νέας θρησκευτικότητας είναι εκείνο πού συνιστά ή αντίληψη του άπολύτου ως «ένος» ή «όλου», άλλέως ως «ένότητας» ή «όλότητας». Αὐτό τό θέμα (πού, φυσικά, είναι «νέο» στό βαθμό πού αποτελεί τήν επανάνδυση αὐτῆς τής αντίληψης στήν εποχή μας στά πλαίσια πολλῶν νέων θρησκείων) συνήθως άπαντά σέ συνδυασμό μέ άλλα, όπως ή πνευματικότητα, αλλά και ό κοσμοθεϊσμός (βλ. παρακάτω, τήν ένότητα «κοσμοθεϊσμός»). Μπορεί συνεπῶς νά έντοπισθεῖ υπό διάφορες μορφές σέ όλες τές φάσεις τής νέας θρησκευτικότητας. Έδώ, μετά από μιά σύντομη περιγραφή του έννοιολογικού του περιεχομένου, θά περιορισθοῦμε στήν επισήμανση κάποιων συνδυασμῶν του, πού έχουν έσχατολογικό χαρακτήρα.

Ό όλισμός συνίσταται κατά βάση στήν αντίληψη του άπολύτου ως άπειρου, δηλαδή ως ενός μεγέθους αντίθετου πρὸς τήν όριακότητα. Έπειδή ή όριακότητα ύπάρχει σέ διάφορες μορφές, όπως ή άτομικότητα, ή μερικότητα ή ή πολλαπλότητα, όταν αντιδιαστέλλεται πρὸς αὐτές, τό άπόλυτο συλλαμβάνεται ως ένότητα ή ως όλότητα. Άπ' αὐτές τές ιδέες ή τελευταία, δηλαδή ή ιδέα του όλου, είναι εκείνη πού χρησιμοποιεῖται συνηθέστερα πρὸς δήλωση αὐτῆς τής αντίληψης και έτσι δημιουργεῖται ό όρος «όλισμός». Καμιά φορά λέγεται επίσης «ένισμός». Πρέπει όμως νά έχομε ύπόψη ότι αὐτές οι ιδέες είναι μορφές τής βασικῆς ιδέας του άπειρου.



Μέ τόν ίδιο τρόπο πού τό ὄλο καί τό ἕνα εἶναι μορφές τῆς ιδέας τοῦ ἀπειροῦ, ἄλλες ιδέες πού ἀντιτίθενται στήν ὀριακότητα ὑπό τίς διάφορες μορφές της εἶναι μέ τή σειρά τους μορφές τοῦ ὄλου ἢ τοῦ ἑνός. Ἐτσι ἡ ιδέα τῆς «κοινωνίας», ἐφόσον ἀντιτίθεται στήν ἀτομικότητα, κλίνει πρὸς τό ἕνα παρά πρὸς τά πολλά καί ἔτσι, μ' ὄλο πού φαίνεται σάν νά εἶναι ἄλλη ἀπό τήν ιδέα τοῦ ἑνός ἢ τοῦ ὄλου ἢ σάν νά εἶναι κάτι πού βρῆσκαται ἀνάμεσα στά πολλά καί στό ἕνα-ὄλο, εἶναι μιά, ἄς ποῦμε, ὠχρότερη ποικιλία ἢ μορφή τοῦ ἑνός καί τείνει πρὸς αὐτό. Τό ίδιο συμβαίνει μέ ιδέες ὅπως «σχέση» καί «συνύπαρξη». Ὅλες αὐτές μαζί ἀποτελοῦν ἕνα σύστημα πού μπορεῖ νά ὀνομασθεῖ τό σύστημα τοῦ ὄλου: μποροῦμε νά τό φαντασθοῦμε σάν μιά πυραμίδα, στήν κορυφή τῆς ὁποίας βρῆσκαται ἡ ιδέα τῆς «ἀπειρίας», ἀπό κάτω οἱ εἰδικότερες ιδέες τοῦ «ὄλου» καί τοῦ «ἑνός» καί ἀπό κάτω οἱ ἀκόμα εἰδικότερες ιδέες τῆς «κοινωνίας», τῆς «συνύπαρξης», τῆς «σχέσης», τοῦ «δικτύου», τοῦ «ὀργανισμοῦ» κ.λπ. Ὅλο μαζί τό σύστημα τοῦ ὄλου ἀντιτίθεται στό ἀνάλογο σύστημα τῆς ὀριακότητας, καί καθιεμά ἀπό τίς ιδέες πού τό ἀποτελοῦν ἀντιτίθεται σέ κάποια ἀπό τίς ιδέες πού ἀποτελοῦν ἐκεῖνο, π.χ. στήν «ἀτομικότητα», τήν «πολλαπλότητα», τή «μερικότητα», τή «διάσπαση», τή «διαφορά», τήν «ἰδιαιτερότητα» κ.λπ. Ἡ ἀντίθεση αὐτή ἔχει τυπικά ἀξιολογικό χαρακτήρα, δηλαδή ἡ ὀριακότητα καί οἱ μορφές της ἐπέχουν τυπικά στόν ὀλισμό a priori τῆ θέσης τοῦ «κακοῦ», ὅπως ἐξἄλλου ἡ ἀπειρία καί οἱ μορφές της ἐπίσης a priori τῆ θέσης τοῦ «καλοῦ».

Τώρα, ἐάν ἕνα φιλοσοφικό ἢ θρησκευτικό σύστημα οἰκοδομηθεῖ γύρω ἢ μέ κέντρο μιά ἀπό τίς ιδέες τοῦ συστήματος τοῦ ὄλου, π.χ. γύρω ἀπό τήν ιδέα τῆς «σχέσης» ἢ τῆς «κοινωνίας» ἢ τῆς «συνύπαρξης», τό φιλοσοφικό ἢ θρησκευτικό αὐτό σύστημα ἀνήκει, ἔστω κι ἂν αὐτό δέν φαίνεται ἀμέσως, στό σύστημα τοῦ ὄλου καί ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος ὀλισμοῦ.

Πολύ συχνά, ὁ ὀλισμός ἐμφανίζεται, ὅπως εἴπαμε, σέ συνδυασμό μέ τήν πνευματικότητα: μέ διάφορους τρόπους ἡ πνευματικότητα διαφοροποιεῖ τό ἀπόλυτο ἀπό τόν κόσμο· αὐτή ἡ διαφοροποίηση, ἡ ιδέα δηλαδή ὅτι ὁ Θεός εἶναι κάτι ἄλλο ἀπό τόν κόσμο, ἔχει συχνά ὡς κατάληξη ἕναν ἀπόλυτο ἀποφατισμό. Θεός καί κόσμος βλέπονται τότε ὡς δύο διαφορετικά μεγέθη, χωρίς αὐτή ἡ διαφορά νά ἐννοεῖται μ' ἕναν ὀρισμένο τρόπο καί ἔτσι νά ἐξειδικεύεται. Ἐξίσου συχνά ὁμως ἡ ἴδια διαφοροποίηση ἀποκτᾶ

ἕναν ὀλιστικό ἢ ἐνιστικό χαρακτήρα. Αὐτό συμβαίνει ὅταν τό ἀπόλυτο ἐννοεῖται ὡς διαφορετικό ἀπό ἕναν κόσμο, ὁ ὁποῖος συλλαμβάνεται ὡς ἕνα σύνολο μεγεθῶν, τῶν ὁποίων ὡς κύριο χαρακτηριστικό θεωρεῖται ὁ περιορισμός, ὁ ἐγκλεισμός σέ ὄρια, ἢ, γιὰ νά χρησιμοποιοῦμε τόν ὄρο πού συνηθίζεται στήν ἀνατολή, ἡ μορφικότητα. Ὁ Θεός συλλαμβάνεται τότε ἀκριβῶς ὡς κάτι ἀντίθετο πρὸς τήν ὀριακότητα, δηλαδή ὡς ἀπειρος, ἀμορφος ἢ ὡς ἐνότητα ἢ ὁλότητα. Ὡς παραδείγματα μποροῦν νά προσαχθοῦν ὄλες σχεδόν οἱ νέες θρησκείες ἀνατολικῆς προελεύσεως, ἡ θεοσοφία, τό σύστημα τῶν traditionalistes (βλ. π.χ. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Chatto & Windus, London 1980) κ.λπ.

Ὅταν τώρα ἡ ἔνωση μ' ἕνα τέτοιο, ὀλιστικό χαρακτήρα ἀπόλυτο εἶναι κάτι πού ἀναμένεται νά συμβεῖ στό τέλος τοῦ χρόνου, ἔχομε ἕνα συνδυασμό πού μπορεῖ νά ὀνομασθεῖ ὀλιστική πνευματική ἐσχατολογία. Αὐτή ἡ ἐσχατολογία μπορεῖ νά διατυπωθεῖ ἀπλά μέ τή φράση: ὄλα στό τέλος θά ἐπιστρέψουν στό Ἐνα. Πρόκειται γιὰ τό ὑπερβατικό Ἐνα, ἐκεῖνο ἀπό τό ὁποῖο ὄλα ἀρχικά ἀπέρρευσαν.<sup>10</sup>

#### ΚΟΣΜΟΘΕΪΣΤΙΚΗ ΦΑΣΗ

«Κοσμοθεΐσμός» εἶναι ἕνας ὄρος πού μπορεῖ νά προσδιορίσει τό βασικό θέμα τῆς νέας θρησκευτικότητας στή φάση πού διαδέχεται ἐκεῖνη τῆς πνευματικότητας, δηλαδή περίπου ἀπό τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '70 ὡς καί τίς μέρες μας. Κοσμοθεΐσμο ἔχομε ὅταν τό ἀπόλυτο μᾶς θρησκείας εἶναι εἴτε ἕνα ἐγκόσμιο μέγεθος, δηλαδή μιά ὁποιαδήποτε ὄψη, ὄν ἢ φαινόμενο τοῦ κόσμου ἢ ἀκόμα τό σύνολο τοῦ κόσμου καθαυτό. Ἡ συνδρομή πολλῶν νέων θρησκειῶν, τῶν ὁποίων τά ἀπόλυτα εἶναι ἀκριβῶς αὐτοῦ τοῦ εἶδους, χαρακτηρίζει αὐτή τή φάση. Τέτοια ἀπόλυτα μπορεῖ νά εἶναι ἀπό τήν κοσμική ἐνέργεια ἢ γονιμότητα ἕως τά βάρη τοῦ σύμπαντος, ἀπό τόν παγκόσμιο ἀστρολογικό ἢ ἄλλο νόμο ἕως συγκεκριμένες ἐγκόσμιες θεότητες, ἀπό τά UFO ἕως τούς πολύτιμους

10. Ὅπως π.χ. συμβαίνει στό σύστημα τοῦ Ken Wilber, ὅπου ἡ ἀρχική evolution τῆς δημιουργίας τελειώνει μέ μιά involution στήν ἐνοειδή «συνειδηση» ἀπ' ὅπου ὄλα ἀπέρρευσαν. Βλ. *The Spectrum of Consciousness*, Quest Books, 1977.

λίδους, από μεταθανάτιες ή άλλες διαστάσεις έως διάφορες ἐγκόσμιες δυνάμεις. Όταν ο κόσμος ως ὅλον θεωρείται ως τό ἀπόλυτο (ή πανθεϊστική περίπτωση τοῦ κοσμοθεϊσμοῦ), τότε ἔχομε τήν κοσμοθεϊστική ἐφαρμογή τοῦ ὀλισμοῦ· γι' αὐτό αὐτοῦ τοῦ εἴδους τόν ὀλισμό μπορούμε νά τόν ὀνομάσομε κοσμοθεϊστικό ὀλισμό. Βέβαια τό ἐγκόσμιο μέγεθος πού θεοποιεῖται μπορεῖ νά ἀφορᾷ καί σέ τμήματα τοῦ κόσμου πού μπορούν νά ἐννοηθοῦν ὡς ὅλο (π.χ. ἡ γῆ: ἡ νέα θρησκεία τῆς Γαίας ἢ ἡ λεγόμενη βαθιά ἢ φεμινιστική οἰκολογία ἔχουν ἀκριβῶς αὐτό τό χαρακτήρα). Μπορεῖ ἐπίσης ν' ἀφορᾷ σέ ἐγκόσμιες πραγματικότητες, οἱ ὁποῖες φέρουν χαρακτηριστικά τέτοια, πού νά τίς ἐντάσσει στό σύστημα τῆς ιδέας τοῦ ὅλου. Τέτοιες εἶναι πραγματικότητες πού ἀντιτίθενται στήν ὀριακότητα σ' ὅλες τίς μορφές της, ὅπως εἶναι ἡ «σχέση», ἡ «κοινωνία» ἢ ἡ «συνύπαρξη».

Ἡ κύρια διαφορά τοῦ κοσμοθεϊστικοῦ ὀλισμοῦ ἀπό τόν πνευματικό εἶναι ὅτι τό μέγεθος πού ἐννοεῖται ὡς ὅλο ἢ ὡς κάτι σχετικό μέ τό ὅλο καί ἀπολυτοποιεῖται εἶναι κάτι ἐγκόσμιο. Ἡ διαφορά μέ τήν προηγούμενη φάση φαίνεται καθαρά στήν περίπτωση νέων θρησκειῶν, πού προέρχονται ἀπό παραδόσεις ὅπου καί τά δύο εἶδη ὀλισμοῦ ὑπάρχουν, π.χ. ἀπό τόν Ἰνδουισμό. Ἐνῶ στήν προηγούμενη φάση (ἐκείνη τῆς πνευματικότητας) ὀλιστικό ἀπόλυτο ἦταν τό ἀπόλυτο σχολῶν τοῦ Ἰνδουισμοῦ, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες αὐτό βρίσκεται στό βάθος τοῦ κόσμου, ἀλλά εἶναι διαφορετικό ἀπ' αὐτόν ὡς πρὸς τήν ἀπειρία ἢ ἀμορφία του (ὅπως π.χ. στήν περίπτωση τοῦ Ὑπερβατικοῦ Διαλογισμοῦ ἢ τῆς Παγκόσμιας Συνειδήσης τοῦ Κρίσνα), τώρα ὀλιστικό ἀπόλυτο εἶναι τό ἀπόλυτο σχολῶν τῆς ἴδιας παράδοσης, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες αὐτό εἶναι ὁ ἴδιος ὁ κόσμος ὡς σύνολο (ὅπως στόν ταντριζμό τοῦ Ραζνίς).

Στήν ἴδια κοσμοθεϊστική φάση, στά πλαίσια διαφόρων νέων θρησκειῶν, ὅπως ἡ Νέα Ἐποχή, ἀνανεώνεται τό ἐνδιαφέρον γιά διδασκαλίες ἀνατολικῆς ἢ ἄλλης προέλευσης, πού χαρακτηρίζονται (ἢ πού βλέπονται ὡς χαρακτηριζόμενες, ὅπως π.χ. στά ἔργα τοῦ Fritjof Capra) ἀπό ὀλισμό αὐτοῦ τοῦ τύπου, ὅπως ὁ ταοϊσμός, ἡ ιδέα τῆς φύσης ὡς θείας ὀλότητας ἀνδρογυνικοῦ ἢ μόνο θηλυκοῦ χαρακτήρα, ἡ ὀλιστική ἰατρική κ.λπ. Ἐξάλλου σ' αὐτή τή φάση, κυρίως καί πάλι στά πλαίσια τῆς Νέας Ἐποχῆς, ἡ ιδέα τοῦ «ὀργανισμοῦ», τῆς «σχέσης» ἢ συγγενῶν τῆς ιδεῶν, ὅπως ἡ «ἐπικοινωνία» κ.λπ. ἀποκτοῦν τήν ἴδια δημοτικότητα πού ἔχουν ἄλ-

λες, περισσότερο σαφῶς ὀλιστικές ιδέες, ὅπως ἡ ἐνότητα ἢ ἡ ὀλότητα. Ἔτσι συστήματα ὅπως, μεταξύ ἄλλων, ἡ Μέση Ὀδός τοῦ μεγάλου βουδιστή φιλοσόφου Ναγκαρζούνα (πού ἀποτελεῖ τό ἀρχαιότερο καί πληρέστερο φιλοσοφικό σύστημα γιά τήν παγκόσμια σχεσιακότητα τῶν ὄντων, τά ὁποῖα εἶναι κενά ἰδίου ἐγῶ, ἐφόσον ὑπάρχουν μόνο μέσω τῆς συνύπαρξης μέ τά ἄλλα) γίνονται πόλοι ἔλξης τοῦ ἐνδιαφέροντος καί ταυτόχρονα ἀποκτοῦν μιά θέση μέσα στόν κόσμο τοῦ κοσμοθεϊστικοῦ ὀλισμοῦ, δίπλα σέ πιά πρακτικές ἐφαρμογές τῆς ἴδιας ιδέας, ὅπως ἡ παγκοσμιοποίηση ἢ ἡ ἐνωσι τῶν δύο ἡμισφαιρίων τοῦ ἐγκεφάλου· ἔτσι πραγματοποιεῖται ὁ σκοπός αὐτῆς τῆς νέας θρησκείας, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ πραγματοποίηση τῆς ὀλότητας σέ διάφορα ἐπίπεδα, μέχρι τῆ συμπεριληψη τῶν πάντων, πού θά προέλθει ἀπό τήν κατάργηση κάθε εἴδους ὀριακότητας.<sup>11</sup>

Στά πλαίσια τῆς Ὁρθοδοξίας ἀπηχῆσεις τοῦ κοσμοθεϊστικοῦ ὀλισμοῦ ἀπαντοῦν ὅπουδήποτε οἱ ιδέες πού ἀνήκουν στό σύστημα τοῦ ὅλου ἐπικρατοῦν ἢ ἀπολυτοποιοῦνται. Μιά τέτοια ἀπολυτοποίηση π.χ. τῆς ιδέας τῆς ἐνότητος καθαντῆν ἀπαντᾷ στήν οἰκουμενική θεολογία. Ἡ ἀντίληψη τοῦ ἀπολύτου ὡς ὅλου ἀπαντᾷ στήν οἰκολογική θεολογία. Ἐνῶ ἡ ἀνάδειξη τῆς «σχέσης» ἢ τῆς «κοινωνίας» ἀπό τόν τρόπο ὑπαρξης τοῦ ἀπολύτου στόν ἀπόλυτο τρόπο ὑπαρξης γενικά διακρίνει κάποιες ἀπό τίς πιά διαδεδομένες νεοελληνικές θεολογίες. Ἄν καί ὁ ὀλισμός ἔχει ἐξαπλωθεῖ σέ ὅλη τήν ἔκταση τῆς ὀρθόδοξης σκέψης, λόγω ἑλλειψης χώρου δέν μπορούμε νά παραθέσουμε μαρτυρίες αὐτῆς τῆς ἐξάπλωσης ἀπ' ὅλο αὐτό τό χῶρο. Γιά λόγους συντομίας ἀναφέρομε δύο ἀπό τά πιά διαδεδομένα δείγματα τῆς ἐκδήλωσης τοῦ ὀλισμοῦ στήν ἑλληνική θεολογία, πού εἶναι τά θεολογικά συστήματα τῶν Χ. Γιανναρά καί Ἰ. Ζηζιούλα.<sup>12</sup> Ὅπως καί στήν περίπτωση τῆς πνευμα-

11. Βλ. Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, «Νέα Ἐποχή: ἡ θρησκευολογική ταυτότητα ἐνός κινήματος», *Ἐξοδος* 6 (10), 1991, σ. 17-29 καί 7, σ. 41-61. Γιά κοσμοθεϊστικές ὀλιστικές ιδέες στά πλαίσια τῆς Νέας Ἐποχῆς, βλ. Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, Shambala, Berkeley, 1975· τοῦ ἴδιου, *The Turning Point*, Flamingo, 1982· Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, Harper & Row, San Francisco, 1980· Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, Paladin, London, 1982 (1981), κ.ά.

12. Στό πρῶτο (ἀκολουθώντας μιά ἀπό τίς βασικές γραμμές πού τό συνθέτουν) τό σύστημα δομεῖται ἀρχίζοντας ἀπό τήν ἀναγνώριση στήν τριαδικότητα

(ή -προσωπική ύπαρξη-) του Θεού της -σχέσης- ως του τρόπου ύπαρξης με τον οποίο υπάρχει ο Θεός και προχωρώντας στην ανάδειξη της -σχέσης- ως του τρόπου ύπαρξης διά του οποίου υπάρχει ο Θεός ως Θεός, ως εκείνου το οποίο συνιστά τη θεότητα του (-Αυτό που συνιστά τη θεότητα του Θεού είναι η προσωπική του Ύπαρξη- (Αλφαριθμητά της πίστης, Λόμος, Αθήνα 1984, σ. 93). Ένώ επιφανειακά φαίνεται ότι ο φορέας της θεότητας μεταφέρεται από την ουσία στα πρόσωπα, στην πραγματικότητα το γεγονός ότι αυτή καθορίζει τι πρέπει να είναι το άπολυτο για να είναι τέτοιο (δηλαδή πρέπει να είναι σχεσιακό και όχι μοναδικό ή άτομικό: «Δίχως τη γέννηση του Υιού, ο Θεός θά ήταν μιά υπερβατική Μονάδα», στο ίδιο, σ. 56) δείχνει ότι αυτός έχει μεταφερθεί στη -σχέση-. Ότι η -σχέση- είναι μόνο η κορυφή του παγόβουνου του συστήματος του όλου, το οποίο λάθρα λειτουργεί με σκοπό την αυτοεπιβολή του ως του απολύτου, φαίνεται από το ότι κάποια στιγμή η -σχέση- αυτονομείται από τις θεολογικές της άφεταιριες και, όπως άψευδώς δείχνει η εμφάνιση α) του λογικού της περιεχομένου, δηλαδή της αντίθεσης προς την όριακότητα σε διάφορες τυπικές της μορφές (δυναδικότητα, πόλωση, μερικότητα, μοναδικότητα, άτομικότητα, αντιθετικότητα: «ό μοναδικός χαρακτήρας της πατρότητας του Θεού δεν ξαναλείται στη δυαδική σχέση με τον μονογενή Υιό, αυτή η σχέση δεν είναι μιά πόλωση της ζωής σε δύο άλληλοπεριχωρούμενα μέρη... ο Θεός... υπάρχει ως αγάπη, όχι ως αυτόνομη άτομικότητα, γ' αυτό και δεν αντι-τίθεται δημιουργώντας απόσταση...», στο ίδιο, σ. 56, 61) και, β) της a priori άρνητικής αξιολογικής εκτίμησης των μορφών της όριακότητας, παρουσιάζεται και λειτουργεί ως ιδέα, ή οποία αποτελεί άπλως τον φανερό εκπρόσωπο της γενικότερης, άφανους ιδέας του όλου.

Στό δεύτερο θεολογικό σύστημα επίσης, η θεότητα ή απολυτότητα μεταφέρεται από την άποφατική ουσία του Θεού στον τριαδικό τρόπο ύπαρξης του και από εκεί στη -σχέση- ή -κοινωνία-. Και τουτό εφόσον γενικά ή «ἀλήθεια», είτε ως προερχόμενη από το Θεό και εκτεινόμενη στο πάν, είτε ως υπάρχουσα στην «ἀλήθεια και «καθολικότητα» του είναι» (Ioannis D. Zizioulas, «Wahrheit und Gemeinschaft», σ. 35) εφαρμόζεται και στο Θεό όντας έτσι ένας «παγκόσμιος νόμος, άφου σύμφωνα με αυτόν ζει και ή αγία Τριάδα» (Σ. Άγουριδη, ό.π., σ. 98), είναι ή -σχέση- ή -κοινωνία-: «ή αλήθεια είναι ή κοινωνία» αυτή έντοπιζεται στη «σύμπτωση είναι και κοινωνίας», στην «έξίωση είναι και κοινωνίας» (στο ίδιο, σ. 36 passim.). Και έδω ο Θεός δεν μπορεί παρά να είναι τριαδικός, επειδή άκριβώς δεν μπορεί παρά να είναι σχεσιακός, όπως επίσης και έδω αυτό συμβαίνει λόγω των ίδιων a priori εκτιμήσεων. Οι όμοιότητες ιδίως του δεύτερου αυτού συστήματος με την καθολική σχεσιακότητα του Ναγκαρζούνα είναι τόσες, πού θά μπορούσε να δει κάποιος σ' αυτό την όρθόδοξη μεταφορά της Μέσης Όδοϋ, άν δεν γνώριζε ότι αυτό συμβαίνει λόγω του ότι άμφότερα αποτελούν άπλως άνάπτυξη της ίδιας ιδέας. Και στά δύο συστήματα, άς προσεχθεί επίσης ή διολίσθηση από την ταύτιση της θεότητας με την άποφατική ουσία, στην ταύτισή της με «έκεινο πού ξέρομε» άπ' αυτήν, δηλ. τον σχεσιακό τρόπο ύπαρξης της, πράγμα πού καθιστά τον όρθόδοξο όλισμό όμολογο και με ένα άλλο βασικό στοιχείο της νέας θρησκευτικότητας, δηλ. τό γνωστικό της χαρακτήρα.

τικότητας, αυτές οι άπολυτοποιήσεις δεν αποτελούν παρά την όρθόδοξη περίπτωση ενός φαινομένου παγκοσμίων διαστάσεων, τό όρθόδοξο μέρος μιάς όρχήστρας, της όποίας τά μέλη υπάρχουν λίγο πολύ παντού και παίζουν τό ίδιο ή παραλλαγές του ίδιου θέματος, δηλαδή του όλιστικού συστήματος. Οι δρόμοι πού όδήγησαν στη διάχυση του ίδιου θέματος και προς την κατεύθυνση της όρθόδοξης θεολογίας δεν θά μιάς άπασχολήσουν έδω. Θά περιορισθούμε μόνο στην έπισήμανση ότι ή κυριαρχική παρουσία του σε μεγάλο μέρος της άρχει γιά να έντάξει αυτό τό μέρος στον άστερισμό του είδους εκείνου της νέας θρησκευτικότητας, την όποία ή ίδια παρουσία παράγει παντού.

## Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΠΟΧΗΣ

Όταν ή πραγματοποίηση του σκοπού του όλισμού, πού είναι ή ένοποίηση, ή όλοποίηση, ή επίτευξη μιάς παγκόσμιας κοινωνίας κ.λπ., τοποθετείται στο τέλος του χρόνου, μπορεί να όνομασθεί κοσμοθεϊστική όλιστική έσχατολογία. Υπό τη μορφή της ένοποίησης μπορεί να διατυπωθεί άπλά με τη φράση «στό τέλος τά πάντα θά γίνουν ένα». Η πραγματοποίηση στο τέλος του χρόνου όλων των ιδεών πού άνήκουν στο σύστημα του όλου άνήκει σ' αυτό του είδους την έσχατολογία. Ουσιαστικά δεν είναι παρά όλισμός, πού πραγματοποιεί τον έαυτό του άπλως, αντί γιά τώρα, στο τέλος του χρόνου. Αυτός άκριβώς ο όλισμός είναι εκείνος πού χαρακτηρίζει τη νέα θρησκεία πού είναι γνωστή με τό όνομα Νέα Έποχή. Άν και υπό τό όνομα αυτό μπορεί να διακριθούν διάφορα κινήματα, εκείνα από αυτά πού φέρουν όλιστικό χαρακτήρα και μάλιστα έσχατολογικό είναι μεταξύ εκείνων πού έχουν μεγάλο βαθμό παρουσίας στον άστερισμό της Νέας Έποχής. Η Νέα Έποχή είναι από τίς νέες θρησκείες πού φέρουν έσχατολογικό χαρακτήρα, πού τοποθετούν δηλαδή την πραγματοποίηση του σκοπού τους, ο όποιος, στην περίπτωσή της, δεν είναι παρά ή όλοποίηση ή ένοποίηση των πάντων, στο τέλος του χρόνου. Βέβαια, έφόσον ή αντίληψη του χρόνου πού επικρατεί στη Νέα Έποχή είναι ή κυκλική, τό τέλος αυτό είναι σχετικό.

Μιά όρθόδοξη χριστιανική άπήχηση ή άποικία της όλιστικής έσχατολογίας, και συνεπώς μιάς έσχατολογίας ουσιαστικά συγγε-

νοῦς μ' ἐκείνη τῆς Νέας Ἐποχῆς δημιουργεῖται ὅταν υἰοθετεῖται ἡ ἀντίληψη ὅτι σκοπός τῆς χριστιανικῆς πίστεως εἶναι ἡ ἐσχατολογική πραγματοποίηση τῆς ἐνότητας ἢ τῆς σχέσης ἢ τῆς κοινωνίας. Ὅταν ἔτσι ἡ πραγματοποίηση αὐτῶν τῶν ἰδεῶν ἐπενδύεται χριστιανικό χαρακτήρα καί τοποθετεῖται στά ἐσχάτα, ἔχομε ἕνα συνδυασμό πού μπορούμε νά τόν ὀνομάσομε χριστιανική ὀλιστική ἐσχατολογία.

## ΧΙΛΙΑΣΤΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ

Τά κινήματα αὐτά ἀποτελοῦν μιά ἰδιαίτερη κατηγορία ἀνάμεσα στίς Νέες θρησκείες. Ὁ ὅρος «χιλιαστικά κινήματα» (*millenarian movements*), ἐνῶ κυριολεκτικά προέρχεται ἀπό τήν ἰδέα ὅτι τῆς τελικῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ θά προηγηθεῖ μιά χιλιετής βασιλεία τοῦ Χριστοῦ πάνω στή γῆ, χρησιμοποιεῖται θρησκευολογικά στή φράση «χιλιαστικά κινήματα» μέ τήν ἴδια ἔννοια πού εἴπαμε παραπάνω ὅτι χρησιμοποιεῖται καί ὁ ὅρος ἐσχατολογικά κινήματα, δηλαδή γενικά πρός δήλωση κινήματων πού ἡ πραγματοποίηση τοῦ σκοποῦ τους τοποθετεῖται στό τέλος τοῦ χρόνου. Τά κινήματα αὐτά εἶναι ποικίλης προελεύσεως, ὅπως, μεταξύ ἄλλων, χριστιανικῆς, βουδιστικῆς, ἰνδουιστικῆς κ.λπ. Σ' αὐτή τή διαφορετική προέλευση ὀφείλονται ἀρκετές ἀπ' τίς διαφορές πού παρουσιάζουν μεταξύ τους σέ κάποια σημεῖα.

Ἐτσι, κινήματα πού προέρχονται ἀπό θρησκείες πού ἔχουν κυκλική ἀντίληψη τοῦ χρόνου, ὅπως ὁ Βουδισμός καί ὁ Ἰνδουισμός, χαρακτηρίζονται ἀπό τήν ἴδια αὐτή ἀντίληψη, δηλαδή τό τέλος γιά τό ὅποιο μιλοῦν εἶναι τέλος μιάς κοσμικῆς περιόδου. Μετά ἀπό αὐτή θά ἀνατελεῖ μιά καινούργια ἀρχή, πού θά 'χει ἐπίσης ἕνα τέλος κ.ο.κ. Ἐτσι π.χ. συμβαίνει στή διδασκαλία τοῦ Μπράμα Κουμάρις, μιάς νέας θρησκείας ἰνδουιστικῆς προελεύσεως, σύμφωνα μέ τήν ὁποία «ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία ἐπαναλαμβάνεται συνεχῶς μέ βάση ἕναν προκαθορισμένο κύκλο 5.000 ἐτῶν, στή διάρκεια τῆς ὁποίας ἡ ἀνθρωπότητα "περιπίπτει" ἀπό μιά καθαρή σέ μιά ἀκάθαρτη κατάσταση. Στό τέλος κάθε μιάς ἀπό αὐτές τίς περιόδους, ὁ Θεός κατέρχεται... στό φυσικό σῶμα [τοῦ ἰδρυτῆ τοῦ κινήματος], γιά νά προετοιμάσει τίς πνευματικά καθαρές ψυχές (δηλαδή τοὺς πιστοὺς τοῦ Μπράμα Κουμάρις) τόσο γιά τήν κατα-

στροφή τοῦ κόσμου, ὅσο καί γιά τήν ἀναγέννησή τους στή "Χρυσή Ἐποχή" τοῦ ἐπόμενου κύκλου καί αὐτό ἐπ' ἀπειρον».<sup>13</sup>

Ἀντίθετα, π.χ. ὁ χριστιανικῆς προελεύσεως Πεντηκοστιανισμός, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται ἀπό ἕνα βασικό ἐσχατολογικό προσανατολισμό, προσδοκᾷ μιά ἐπιστροφή τοῦ Χριστοῦ, μιά χιλιετή βασιλεία καί μιά ἀρπαγή τῶν πιστῶν πρὶν ἀρχίσει ἡ περίοδος τῆς τιμωρίας τῶν ἀνθρώπων, ἡ ὁποία θά προηγηθεῖ τῆς νέας κατάστασης, στήν ὁποία θά περιέλθει ὁ κόσμος μετά τό τελικό στάδιο τοῦ χρόνου, δηλαδή τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.<sup>14</sup>

Ἡ θεμελιώδης διδασκαλία τῶν κινήματων αὐτῶν, τήν ὁποία, ὅπως στό Μπράμα Κουμάρις, συχνά ὑποτίθεται ὅτι ὁ ἰδρυτής τους παρέλαβε ἀπό τό Θεό μέσω μιάς ἰδιαίτερης ἀποκάλυψης μέ σκοπό νά τή μεταφέρει στοὺς ἀνθρώπους, εἶναι ὅτι ὁ κόσμος πρόκειται νά καταστραφεῖ ὄχι στό ἄγνωστο ἀπώτερο, ἀλλά στό ἄμεσο μέλλον. Συχνά ἡ χρονική στιγμή τοῦ τέλους προσδιορίζεται πολὺ συγκεκριμένα. Ἡ στήριξη τοῦ ἰσχυρισμοῦ ὅτι τό τέλος εἶναι κοντά συνήθως ἐπιδιώκεται μέσα ἀπό τόν τονισμό τῶν καταστροφικῶν στοιχείων πού διακρίνουν τό παρόν χρονικό διάστημα, ὅπως ἡ οἰκολογική κρίση, ὁ κίνδυνος πυρηνικοῦ ἀφανισμοῦ, οἱ φυσικές καταστροφές κ.λπ. Τῆ συνολική καταστροφή πρόκειται νά ἀποφύγουν μόνο λίγοι ἐκλεκτοί, συγκεκριμένα οἱ πιστοὶ πού θά συμμερισθοῦν τή διδασκαλία καί θά θέσουν σ' ἐφαρμογή προγράμματα, κατὰ κανόνα ἀσκητικά, πού θά τοὺς ἐπιτρέψουν νά καταστήσουν τόν ἑαυτό τους ἄξιο γιά τήν τέλεια ζωή πού θ' ἀρχίσει μέ τήν καινούργια κοσμική περίοδο. Ἡ ζωή αὐτή μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ πάνω στή γῆ, μπορεῖ ὅμως καί ἄλλοῦ, ὅπως π.χ. στήν περίπτωση τῆς νέας θρησκείας «Πύλη τοῦ Οὐρανοῦ», σύμφωνα μέ τήν ὁποία τοὺς πιστοὺς, πού θά εἶχαν ἀφήσει ἐδῶ τά σῶματά τους αὐτοκτονώντας, θά παραλάμβαναν ἐξωγήινοι σέ διαστημώπλοια πού ἀκολουθοῦσαν τό 1997 τόν κομήτη Χαίιλ-Μπόπ, γιά νά τοὺς μεταφέρουν στή «Βασιλεία τοῦ Οὐρανοῦ», τήν ὁποία φαντάζονταν ἄν ἕναν ἄλλο κόσμο στά βάρη τοῦ σύμπαντος.<sup>15</sup>

13. John Walliss, «The Development of Millenarianism in the Brahma Kumaris», *Journal of Contemporary Religion*, 14/3, 1999, σ. 377-8.

14. William K. Kay, «Pre-Millennial Tensions: What Pentecostal Ministers Look Forward To», *Journal of Contemporary Religion*, 14/3, 1999, σ. 361-374.

15. Lorne L. Dawson & Jenna Henneby, «New Religions and the Internet:

Τά χιλιαστικά κινήματα, ενώ (μέ τήν ἐξαίρεση κάποιων, ὅπως οἱ Μάρτυρες τοῦ Ἰεχωβά καί οἱ Μορμόνοι, πού ὑπῆρχαν ἀπό παλαιότερα) στίς δύο πρῶτες μεταπολεμικές φάσεις τῆς ἱστορίας τῶν νέων θρησκειῶν (τῆς πνευματικότητας καί τοῦ κοσμοθεϊσμοῦ) δέν ἦταν τόσο πολλά, αὐξήθηκαν αἰσθητά κατά τή διάρκεια τῶν ἐτῶν πρὶν τό 2000. Κάποια ἀπό τά γενικά γνωστά στό δυτικό κόσμο ἀπ' αὐτή τήν περίοδο εἶναι τό κίνημα *Branch Davidians* τοῦ David Koresh, μέ τό τραγικό τέλος του στό Waco τοῦ Τέξας, τήν ἀνοιξη τοῦ 1993. Ὁ Koresh παρουσίαζε τόν ἑαυτό του ὡς τόν Χριστό καί κήρυσσε τό τέλος τοῦ κόσμου ὡς ἀναμενόμενο στό ἄμεσο μέλλον· τό κίνημα «Λευκή Ἀδελφότητα» τῆς Ρωσίας Marina Tsvygun, πού κήρυσσε ὅτι εἶναι ἕνας δεύτερος Χριστός. Ἡ Tsvygun ὑποστήριζε ὅτι τό τέλος τοῦ κόσμου θά ἔλθει στίς 14 Νοεμβρίου τοῦ 1993. Συνελήφθη ὅταν μαζί μέ μέλη τοῦ κινήματος κατέλαβαν ἕνα μητροπολιτικό ναό στήν Οὐκρανία, γιά νά περιμένουν ἐκεῖ τό τέλος· ἡ ὁμάδα τοῦ Ναοῦ τοῦ Ἥλιου, πού ἐσβησε μέ μαζικές αὐτοκτονίες στήν Ἑλβετία καί στόν Καναδά, τό 1994 καί ἀργότερα· ἡ ὁμάδα τῆς «Πύλης τοῦ Οὐρανοῦ», πού θίξαμε παραπάνω καί πού ἔληξε ἐπίσης ἄδοξα μέ μαζική αὐτοκτονία στήν Καλιφόρνια, τό Μάρτιο τοῦ 1997.

Γενικά ἀγνωστα εἶναι χιλιαστικά κινήματα πού ὑπῆρχαν ἢ ἀναπτύχθηκαν τήν ἴδια περίοδο σέ ἄλλα μέρη τοῦ πλανήτη, ὅπως στήν Ἄπω Ἀνατολή (βλ. γιά πληροφορίες τό ἀφιερωμένο σ' αὐτό τό θέμα *Japanese Religions* 23/1 & 2, 1998). Ἐξαίρεση ἀποτελεῖ, λόγω καί πάλι τραγικοῦ τέλους, ἡ νέα θρησκεία Ἀούμ Σινρικυό τοῦ Σόκο Ἀσαχάρα (Shoko Asahara), πού τό 1995 προσπάθησε νά ἐπιφέρει ἕνα εἶδος τέλους τοῦ κόσμου, ξεκινώντας μιά σειρά «ἀποκαλυπτικῶν» γεγονότων, τά ὅποια θά κορυφώνονταν, σύμφωνα μέ τίς προσδοκίες τοῦ ἱδρυτῆ, σ' ἕναν πόλεμο μεταξύ Ἰαπωνίας καί Ἀμερικής, πού μέ τή σειρά του θά κατέληγε στήν ἀνάδειξη τοῦ ἴδιου ὡς τοῦ πλανητικοῦ ἀρχηγοῦ στόν κόσμο πού θά προέκυπτε.<sup>16</sup>

Recruiting in a New Public Space», *Journal of Contemporary Religion*, 14/1, 1999, σ. 25· Martin Repp, «Millennial Movements in East and Southeast Asia – An Introduction», *Japanese Religions* 23/1 & 2, 1998, σ. 3.

16. Martin Repp, στό ἴδιο, σ. 3. Μαζί μέ τήν ἀξηση τῶν χιλιαστικῶν κινήματων αὐξήθηκε καί ἡ σχετική φιλολογία. Τό θρησκευτολογικό τμήμα αὐτῆς τῆς φιλολογίας περιλαμβάνει ἔργα ὅπως: Richard Landes (ed.), *Encyclopedia of*

Κατά τόν Martin Repp ὅλα αὐτά τά κινήματα μοιράζονται κάποια κοινά χαρακτηριστικά: «Τά μέλη αὐτῶν τῶν κινήματων περιφρονοῦν βαδιά τόν κόσμο στόν ὁποῖο ζοῦν, πιστεύοντας ὅτι ἡ σύγχρονη κοινωνία εἶναι προορισμένη νά παρακμάσει. Αὐτή ἡ πίστη τοῦς παρακινεῖ νά ἐπιθυμήσουν μιά νέα ζωή καί νά ἐλπίζουν θερμά στήν ἔλευση ἑνός ἐντελῶς καινούργιου κόσμου».<sup>17</sup>

Μολονότι ἡ ἐκδοχή κατά τήν ὁποία ἐκεῖνο πού ἀναμένεται εἶναι ἕνας ἄλλος κόσμος πρέπει νά συμπληρωθεῖ μέ τήν ἐκδοχή, κατά τήν ὁποία ἐκεῖνο πού ἀναμένεται εἶναι ἡ ἀνανέωση τοῦ παρόντος κόσμου, καί μολονότι οἱ δύο πρέπει νά διακριθοῦν, ἀφοῦ ἡ δεύτερη προϋποθέτει μιά κατά βάση θετική του ἐκτίμηση, βλέπομε ὅτι ὑπάρχει κι ἐδῶ ἕνα κοινό θέμα, στήν καρδιά τοῦ ὁποίου βρίσκονται οἱ δύο παράμετροι τῆς ἔλλειψης ἰκανοποίησης μέ τόν παρόντα κόσμο καί ἡ ἐλπίδα γιά ἕνα διαφορετικό κόσμο. Συνεπῶς ἡ ἐμφάνιση καί ἐπικράτηση αὐτοῦ τοῦ θέματος ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἐμφάνιση συνθηκῶν τέτοιων πού νά φέρνουν στήν ἐπιφάνεια ἢ νά ἐνισχύουν αὐτές τίς παραμέτρους. Ἡ συμβατική ἀλλαγὴ χιλιετίας μπορεῖ νά εἶναι μόνο μία ἀπό αὐτές: «Ἀγωνία πού προκαλεῖται ἀπό τήν οἰκονομική ἀστάθεια, τήν καταστροφὴ τοῦ περιβάλλοντος, τήν ἀπειλή πολέμου, τήν κοινωνική ἀδικία, τήν δεδομένη διαφθορά, τόν ἀπανθρωπισμό πού προκαλεῖ ἡ ἐκμετάλλευση, ἡ χειραγώγηση μέσω τῶν μέσων μαζικῆς ἐνημέρωσης, ἡ παρακμὴ τῶν παραδοσιακῶν θρησκειῶν κ.λπ. μποροῦν νά βρεθοῦν παντοῦ στόν πλανήτη καί δέν πρέπει νά ἐκπλησσομαστε, ὅταν αὐτή ἡ ἀγωνία ἐκφράζεται μέσα ἀπό τή συμμετοχή σέ χιλιαστικά κινήματα».<sup>18</sup>

Σ' αὐτή τήν περίπτωση φαίνεται καθαρά ὅτι προηγεῖται ἡ ἐπικράτηση ἑνός θέματος λόγω συνθηκῶν καί ἔπονται οἱ ἐκδηλώσεις του ἀνά τόν πλανήτη. Ἡ ἐκπλήσσομα ὁμοιότητα τῶν παραμέτρων, πού μποροῦν νά διακριθοῦν στίς ἐκδηλώσεις αὐτές, μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ στίς ὅμοιες περιστάσεις πού γεννοῦν τό θέμα.

*Millennialism and Millennial Movements*, Routledge, 2000. Thomas Robbins and Susan J. Palmer (ed.), *Millennium, Messiahs, and Mayhem*, Routledge, 1997. Jon R. Stone, *Expecting Armageddon*, University of California, Berkeley, 2000. John R. Hall e. a. (ed.), *Apocalypse Observed*, Routledge, 2000, κ.α.

17. Στό ἴδιο, σ. 3.

18. Στό ἴδιο, σ. 4.

Μπορεί τάχα τό φαινόμενο τής ταυτόχρονης επικράτησης θεμάτων, όπως ή πνευματικότητα και ό όλισμός, νά εξηγηθεί μέ ανάλογο τρόπο; Πρόκειται γιά ένα έρώτημα πού δέν μπορούμε παρά άπλως νά θέσουμε έδω, ως ενός άπό εκείνα πού θά συνέβαλαν σέ μιá συστηματικότερη προσπάθεια άποσαφήνισης τών αίτιών τής δημιουργίας τών νέων θρησκειών.

π. ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΓΚΑΝΑΣ

## ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΑ ΣΗΜΕΙΑ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

### ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

**Η**ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΕΝΕΧΕΙ ΠΑΓΙΕΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΥΜΠΑΡΑΔΗΛΩΣΕΙΣ. Όμως τά θέματα αυτά σέ καιμά εποχή δέν άποτέλεσαν προνομιακό πεδίο ένασχόλησης τών θεολόγων. Ό μύθος, ή τέχνη και, πιό πρόσφατα, ή επιστήμη ύπήρξαν έναλλακτικές όπτικές πού προσπάθησαν και προσπαθούν μέχρι σήμερα νά άρθρώσουν λόγο γιά τά έσχατα πράγματα, τά μή αναγώγιμα, πού άφορούν τόν άνθρωπο και τόν κόσμο.

Η λογοτεχνία, ό ευαίσθητος αυτός σειсмоγράφος, πού κατέγραφε ή και συχνά προαισθανόταν προκαταβολικά τίς άναταράξεις στίς συλλογικές νοοτροπίες, αλλά και στίς άτομικές συνειδήσεις, δέν μπορούσε νά μείνει άμέτοχη στήν προσπάθεια αυτή. Τό νά προσπαθήσει κανείς νά περιγράψει τούς καρπούς αυτού του έγχειρήματος άποτελεί ήράκλειο άθλο, καταδικασμένο έξ άρχής σέ άποτυχία. Στά πλαίσια αυτής τής όμιλίας στόχος θά είναι, κάνοντας άναφορά έπιλεκτικά σέ όρισμένα κομβικά έργα τής νεώτερης παγκόσμιας και έλληνικής λογοτεχνίας, νά άναδείξουμε μερικά κεντρικά, έσχατολογικά σημεία, ακολουθώντας όσο γίνεται πιό πολλές και διαφορετικές άτραπούς.

Είναι άναμενόμενο πώς όσο πιό νωρίς χρονικά πιάσουμε τό νήμα αυτής τής αναζήτησης, τόσο περισσότερο έδραιωμένες θά είναι οί μεταφυσικές βεβαιότητες και τόσο πιό παραδοσιακές και σύμφωνες μέ τή θεολογική σκέψη τής εποχής θά είναι οί λογοτεχνικές άναφορές σέ έσχατολογικά θέματα. Κι όσο περισσότερο διερευνούμε έργα τών ήμερών μας, τόσο πιό πολύ θά βρισκόμαστε ένώπιον

μιάς σιγής ή άμηχανίας τών συγγραφέων μπροστά σ' αυτά τά θέματα ή, στην περίπτωση πού καταπιάνονται μ' αυτά, μιάς έντελώς άντεστραμμένης όπτικής, μιάς έσχατολογίας έντελώς έκκοσμηκευμένης μέ αντίθετα πρόσημα από την παραδοσιακή.

Γιά νά γίνει αντιληπτό πió καθαρά τό μέγεθος αυτής τής άλλαγής, μπορούμε νά κάνουμε τή σύγκριση στά έργα δύο κορυφαίων ποιητών. Στην περίπτωση του Δάντη και τής *Θείας Κωμωδίας* του ό αναγνώστης έρχεται αντιμετώπος μέ μιά πλήρη και ένδελεχή έσχατολογική γεωγραφία. Κάθε πρόσωπο, από τά μυθικά και τά πρώιμα ιστορικά μέχρι τούς συγχρόνους του ποιητή, είναι άμετάκλητα τοποθετημένο σ' αυτό τό δαιδαλώδες *Έπέκεινα*. Αυτό πού ενδιαφέρει δέν είναι ίσως τόσο ή ίδια ή κρίση του ποιητή για τά πρόσωπα αυτά, πόσο δίκαιη ή άδικη είναι, πόσο έναρμονίζεται ή αντιδιαστέλλεται μέ τό χριστιανικό πνεύμα, όσο ή ένταση τής ένασχόλησης αυτής και ό τόνος τής βεβαιότητας πού επικρατεί.

Αντίθετα στό ποίημα του W.B. Yeats «*Δευτέρα Παρουσία*», πού δημοσιεύθηκε τό 1921 και άπτηχέι τό πνεύμα του fin de siècle διαβάζουμε στους άρχικούς στίχους:

*Γυρίζοντας, διαγράφοντας όλο και πió μεγάλους κύκλους  
Τό γεράκι δέν μπορεί ν' άκούσει πιά τόν γερακάρη·  
Τά πάντα διαλύονται· τό κέντρο δέν κρατάει·  
'Ωμή άναρχία τώρα λύνεται στόν κόσμο,  
'Απ' τό αίμα θολός λύνεται ό ποταμός, και παντού  
'Η τελετή τής άδωότητας πνίγεται·  
Οί καλύτεροι δίχως πεποίθηση, ενώ οι χειρότεροι  
'Ωθούνται από τήν ένταση του πάθους.  
.....  
Σίγουρα κάποια άποκάλυψη σιμώνει·  
Σίγουρα ή *Δευτέρα Παρουσία* πλησιάζει.<sup>1</sup>*

Έδώ έχουμε πλέον μεταφερθεί σ' ένα κλίμα «άποκαλυπτικό». Η έννοια του χαμένου κέντρου, πού στην Ελλάδα καθιερώθηκε από τόν Ζ. Λορεντζάτο, είναι εδώ έμφανής. Τό ποίημα προφητεύει μέ έναργεια τόν αιώνα τών άκρων πού έρχεται. Κι έντελώς αντίθετα από τό έργο του Δάντη πού κορυφώνεται στόν Παράδεισο κι όχι στην Κόλαση (άντίθετα από τά ενδιαφέροντα τών συγ-

1. W.B. Yeats, *Μυθολογίες και Όράματα*, μτφρ. Σπ. Ήλιόπουλος, Γαβριηλίδης, Άθήνα 1922, σ. 23.

χρόνων πού είναι αντίστροφα), τό ποίημα αυτό του Yeats αφήνει τόν αναγνώστη του άλύτρωτο, φυλακισμένο σ' ένα περιβάλλον πού κυριαρχούν ή διάλυση και ή φρίκη.

Αν ή ανάδυση τής φρίκης και τής άπώλειας του νοήματος είναι τό ένα άκρο στό όποιο έφτασε ή λογοτεχνία στόν αιώνα πού πέρασε, τό άλλο άκρο είναι ή αποθέωση του γλυκερού happy end στόν κινηματογράφο και στό λαϊκό μυθιστόρημα. Όπως σημειώνει ό Ντ. ντε Ρουσσόν «όλα έπρεπε νά τελειώνουν σ' ένα μακρό τελικό φιλί σέ φόντο μέ τριαντάφυλλα ή πολυτελή παραπετάσματα. [Αυτό] εκφράζει πληρέστερα τήν ιδεώδη σύνθεση δύο αντιφατικών πόδων: του πόδου νά μή διευθετηθεί τίποτε και του πόδου νά διευθετηθούν όλα - του ρομαντικού πόδου και του άστικού πόδου. Η βαθεία ικανοποίηση πού προκαλεί όπωσδήποτε τό happy-end πηγάζει άκριβώς από τό γεγονός ότι άπελευθερώνει τό κοινό από τίς ένδόμυχες αντιφάσεις του».<sup>2</sup>

Σταματώντας εδώ τά εισαγωγικά και τήν περιγραφή κάποιων όρίων, στά όποια κινήθηκε ή ένασχόληση τής λογοτεχνίας μέ έσχατολογικά θέματα, θά αναφερθώ σ' αυτά τά κομβικά έσχατολογικά σημεία, στις φανερώσεις δηλαδή εκείνες βασικών λογοτεχνικών έργων σχετικά μέ τό νόημα του θανάτου, τής τελικής κρίσης τών ανθρώπινων πράξεων και τής μεταθανάτιας τύχης του ανθρώπου.

#### ΣΗΜΕΙΟ 1ο: ΔΟΝ ΚΙΧΩΤΗΣ: Η ΚΑΤΑΡΡΕΥΣΗ ΤΟΥ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΠΛΕΞΟΔΟ ΤΟΥ ΡΕΑΛΙΣΜΟΥ

«Η άπόφαση του κεντρικού ήρωα αυτού του κορυφαίου μυθιστορήματος νά πορευτεί στόν κόσμο ως περιπλανώμενος ίππότης φέρει τά χαρακτηριστικά ενός χλιαστικού ξεσηκωμού, μιάς φυγής πρós τό έξωκαθημερινό, άποβλέπει στή μάγευση ενός κόσμου άπομαγευμένου από τήν καθημερινότητα». Όμως οι έποχές του ήρωισμού έχουν πιά παρξει. Αν στόν πολιτικό-κοινωνικό στίβο άπαραίτητη προϋπόθεση για νά βγεις από τό κοινωνικό μηδέν και νά υπάρξεις ως αυτόνομο ύποκείμενο είναι νά επιλέξεις τόν έχθρό σου, τόν αντίπαλό σου, οι πράξεις του Δόν Κιχώτη γίνονται ή τραγική άνάπτυξη του άκόλουθου θέματος: «Πώς είναι δυνατή μιά άγωνι-

2. Ντενί ντε Ρουσσόν, *Ο Έρωσ και ή Δύση*, Ίνδικτος, Άθήνα 1996, σ. 289.

στική στάση σ' έναν κόσμο που δεν μπορεί πιά να της προτάξει αντίμαχο;» Πώς είναι δυνατή ή ιπποτική στάση, όταν αντίπαλοι είναι οι άνεμοί, μύλοι και τα κοπάδια των προβάτων που βόσκουν ανέμελα;

Σέ μία από τις περιπέτειες του ό πλανόδιος ιππότης «συλλαμβάνει τή μοιραία ιδέα να στηθεί σάν τόν ληστή καταμεσής του δρόμου, με σκοπό να εξαναγκάσει όλους τους διαβάτες να παραδεχτούν ότι ή καλή του, ή Δουλτσινέα, είναι ή ωραιότερη γυναίκα στον κόσμο. Όσοι περνούν όμως αδιαφοροούν έντελώς για τις προθέσεις του Δόν Κιχώτη, και τότε επιτελείται τό πεπρωμένο: μιά άγγελη βοδιών μαζί με τους γελαδάρηδες περνάει και τους ποδοπατεί. Ό συμβολισμός είναι εύκρινης και τραγικός: ό κόσμος και ή πορεία των πραγμάτων ποδοπατούν και αφήνουν πίσω τους τις άξιώσεις του ιδεαλιστικού άγώνα».

Αλλά, αν υπάρχει άποτυχία στην άνεύρεση του αντίπαλου, τά πράγματα δεν είναι καλύτερα και στό πεδίο της φιλίας. «[Τό τραγικό πεπρωμένο του Δόν Κιχώτη] δεν πραγματώνεται τόσο στην ήττα, στην ύποσκέλιση από ισχυρότερες, μηχανικές και άνώνυμες δυνάμεις, αλλά πολύ περισσότερο στην άπόλυτη έλλειψη συντρόφων, στην άπουσία αντίπαλου στά λόγια του: στό ρητορικό κενό». Ό Σάντσο άδυνατεί να συνομιλήσει μαζί του, να άρθει στό επίπεδο του κυρίου του. Γι' αυτό και τό μυθιστόρημα αυτό άναδεικνύει όχι μόνο τήν κατάρρευση του ιδεαλισμού, αλλά και τά άδιέξοδα του ρεαλισμού. «Ό Σάντσο είναι έντελώς άνυπεράσπιστος άπέναντι στά παραλήρηματα του κυρίου του. Όταν ή άνεξάντηλη φαντασία του Δόν Κιχώτη άρχίζει να καλπάζει, παρασύρει και τόν άτυχο ύπηρέτη. Κάθε νέα διάψευση δεν άρκει για να επιφέρει τήν παραίτηση, γιατί ό ρεαλιστής έχθρεύεται τις περιπέτειες μόνον όταν δεν εϋδώνονται, άρα λοιπόν ως τήν επόμενη φορά».<sup>3</sup>

## ΣΗΜΕΙΟ 2ο: Η ΚΑΤΙΣΧΥΣΗ ΤΟΥ ΔΑΙΜΟΝΙΚΟΥ

Ό γνωστικισμός άναπτύσσεται στις ποικίλες εκφάνσεις του παράλληλα με τό χριστιανισμό, και διάφορα γνωστικιστικά μωτίβα εισέρχονται στό συλλογικό άσυνείδητο για να τό στοιχειώσουν και να πα-

3. Η άνάλυση του «Δόν Κιχώτη» βασίζεται στό έργο του Βίλχελμ Μύλμαν, *Εύρωπαική Λογοτεχνία και παγκόσμιος πολιτισμός*, Νεφέλη, Άθήνα 1997, σ. 51, 62, 63, 64, 67.

ραμείνουν εκεί δίνοντας ποικίλους καρπούς, μεταξύ των οποίων και λογοτεχνικούς. «Ό γνωστικισμός έρωτοτροπεί με τό σκάνδαλο της άνταρσίας, τάσσεται με τό μέρος όλων των στασιαστών και των έξεγερμένων: του Προμηθέα και του άπόβλητου Κάιν. Άσκει τήν αίρετική μέθοδο της άντιστροφής, άποπειράται μιά στασιαστική έρμηνεία της ιστορίας. Όποιος έχει τήν εϋνοια του Δημιουργού θα πρέπει να θεωρείται κακός, όποιος μισεί τόν Δημιουργό καλός».<sup>4</sup>

Στά πλαίσια αυτού του πνευματικού πανοράματος ή έσχατολογική γεωγραφία έσωτερικεύεται. Μιλώντας ό Μεφιστοφελής στον Φάουστ του Chr. Marlowe λέει: Η κόλαση δεν έχει σύνορα, μήτε είναι όριοθετημένη:

*Σ' έναν όρισμένο τόπο, αλλά όπου βρισκόμαστε είναι κόλαση.  
Και για να μη μακρυγορώ, όταν θ' άφανιστεί ό κόσμος όλος  
Κι όταν τό κάθε πλάσμα εξαγιστεί,  
Όλοι οι τόποι που δεν είναι ούρανός θα είναι κόλαση».<sup>5</sup>*

Στή φαουστική μυθολογία έμφανίζεται και ή ιδέα ότι ή ζωή δεν είναι άγαθό, αλλά κατάρρα, άρα πρέπει να ποδούμε τό θάνατο. Ό Φάουστ του Γκαίτε τό εξαγγέλλει ρητά:

*Είναι έφιάλτης τό να ζω  
ποδώ τό θάνατο και τή ζωή μισώ».<sup>6</sup>*

Αυτός ό πόθος του θανάτου μέσα στα πλαίσια του ρομαντισμού κινείται άνάμεσα σε δύο άκρα. Εικονογραφώντας τήν εικόνα του θανάτου-ύπνου ό Novalis στους *Ύμνους στη Νύχτα* τή δίνει με πινελιές γαλήνιας πληρότητας. Η έπιθυμία της εκμηδένισης εκβάλλει στό ξανασιμίζιμο με τή χαμένη άγάπη.

*Τί μās κρατά άπ' τό γρηισμό,  
Κοιμούνται οι άγαπημένοι.  
Νεκροί κι έμεις στό μνήμα αυτό,  
Μονάχα ή όδύνη μένει.  
Τίποτα δε ζητάμε πιά,  
Όλα κενά - μιά όχι ή καρδιά*

4. Μύλμαν, ό. π., σ. 202.

5. Chr. Marlowe, *Δόκτωρ Φάουστους*, μτφρ. Κλειός Κύρου, Άγρα, Άθήνα 1990, σ. 77.

6. Γκαίτε, *Φάουστ*, μτφρ. Σπ. Εύαγγελάτου, Άμφιθέατρο, Άθήνα 1999, σ. 95.



Κάτω στή νύφη τή γλυκιά,  
Στου 'Ιησού Χριστού τό μέλι,  
Τών έραστών παρηγοριά  
Η νύχτα ανατέλλει.  
"Όνειρο σπάζει τά δεσμά  
Μās στέλνει σέ Θεού άγκαλιά.<sup>7</sup>

Στόν αντίποδα αυτής τής στάσης βρίσκεται τό έργο του Byron. Ό Μάνφρεντ αποτελεί καλό παράδειγμα τής άνταρσίας πού μοιάζει αυτοσκοπός - δίχως νόημα, ως καθαρή αυτοκαταστροφή, γι' αυτό και του άπευθύνονται αυτά τά λόγια:

Μά τή χαρά πού νιώδεις μέ τόν ξένο πόνο  
Και μά τόν Κάιν πού σου είναι άδελφός,  
Τώρα μπροστά μου σέ καλώ! Και σου επιβάλλω  
Νά 'ναι ή δική σου κόλαση ό ίδιος σου εαυτός.

«Ήμουν άφανιστής ό ίδιος του εαυτού μου»: ή βυρωνική αυτή όμολογία άποτελεί και έκφραση του πεπρωμένου τής έωσφορικής άνταρσίας.<sup>8</sup>

«Άπό τή γενιά του Goethe, πού τόσο άγαπητή του είναι ή εικόνα του θανάτου-ύπνου, όπως τόν παρουσιάζει ό Novalis, ως τόν T. Mann του Θανάτου στή Βενετία, ή εικόνα του άγγελου του θανάτου, ως έφήβου πού φέρνει τήν ειρήνη και τόν ύπνο, θά ακολουθήσει έναν δρόμο πού οδηγεί από τή νεοκλασική γαλήνη στήν ταραχή των χαμένων βεβαιοτήτων».<sup>9</sup>

Η επικράτηση του δαιμονικού θά γίνει φανερή στόν 20ό αιώνα. Ός έξοχο λογοτεχνικό δείγμα αυτού του φαινομένου θά πρότεινα τό 'Ο Μάιτρ και ή Μαργαρίτα του Μ. Μπουλγκάκοφ. Στήν άρχική σκηνή του βιβλίου δύο ποιητές συζητούν κατά τά χρόνια τής έξαρσης του σταλινισμού στή Ρωσία. Ό νεώτερος έχει γράψει ένα ειρωνικό ποίημα γιά τή ζωή του Χριστού. Ό πρεσβύτερος τόν μέμφεται, γιατί ναί μέν ήταν ειρωνικός και επικριτικός, αλλά έμοιαζε νά δέχεται τήν ιστορικότητα του προσώπου του 'Ιη-

7. Novalis, Ίμνοι στή Νύχτα, μτφρ. Κώστας Κουτσουρλής, περιοδ. Ποίηση.

7. Νεφέλη, Άθήνα 1996, σ. 162.

8. Βλ. Μύλιαν, ό. π., σ. 242-3.

9. Μισέλ Βοβέλ, Ό θάνατος στή Δύση, Νεφέλη, Άθήνα 2000, τ. Β', σ. 247.

σου, πράγμα άνεπίτρεπτο γιά έναν Σοβιετικό ποιητή. Ξαφνικά στήν παρέα προστίθεται ένας άλλόκοτος ξένος, πού μ' έναν άπαράμιλλο τρόπο άρχίζει νά διαλύει τίς βεβαιότητες των άθρησκων ποιητών άρθρώνοντας έναν ιδιότυπο θρησκευτικό λόγο κι οδηγώντας σέ άμηχανία τους συνομηλητές του. Τό πρόσωπο αυτό δέν είναι παρά μία persona του διαβόλου, πού στό ύπόλοιπο μυθιστόρημα θά εισβάλλει στήν πόλη μαζί μέ τήν άλλόκοτη και παραδαλή συνοδεία του, παρασύροντάς τήν στή δίνη του δαιμονικού, έξευτελίζοντας και καταστρέφοντας όσους άμφισβητούν τήν παντοδυναμία τους. Τό μυθιστόρημα γεννάει, άνάμεσα σέ άλλα, και τό άκόλουθο έρώτημα: ή άντεστραμμένη προοπτική έχει επικρατήσει; Είναι ό θρίαμβος του διαβόλου ό μόνος τρόπος γιά νά σκεφτεί ό σημερινός άνθρωπος τό Θεό;<sup>10</sup>

### ΣΗΜΕΙΟ 3ο: ΚΑΦΚΑ "Η ΕΝΩΠΙΟΝ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ

Τό έργο του Φράντς Κάφκα έχει διαβαστεί μέ πολλούς και ποικίλους τρόπους. Άνεξάρτητα όμως μέ τήν όπτική πού θά υιοθετηθεί, είναι άναμφισβήτητο ότι ή σκιά του ιουδαϊσμού πέφτει βαριά πάνω του. Θά σταθώ σ' ένα μόνο στοιχείο, πού άφορά άμεσα και τό θέμα μου, και είναι νομίζω κεντρικό στό έργο του Κάφκα. Τό θέμα είναι: ό άνθρωπος ένόπιον του Νόμου.

Τό πιό γνωστό κείμενο του Κάφκα πού πραγματεύεται τό θέμα αυτό προέρχεται από τή Δίκη. Είναι ή παραβολή περι τής θύρας του Νόμου. Μπροστά στό Νόμο στέκεται ένας φύλακας. Σ' αυτόν έρχεται ό άνθρωπος και τόν ίκετεύει νά του επιτρέψει τήν είσοδο στό Νόμο. Ό φύλακας του λέει ότι, επί του παρόντος, άδυνατεί νά τόν δεχτεί. Ό άνθρωπος προσπαθεί νά κοιτάξει μέσα από τήν είσοδο πού οδηγεί στό Νόμο. Ό φύλακας τόν αντιλαμβάνεται και του λέει γελώντας ότι μπορεί νά μπει άν θέλει μέ δική του ευθύνη. Τόν προειδοποιεί όμως ότι οί φύλακες πού ακολουθούν στίς επόμενες αίθουσες είναι πολύ ισχυρότεροι, τόσο πού κι αυτός, άν και πολύ ισχυρός, άδυνατεί νά τους άτενίσει. Ό άνθρωπος κάθεται δίπλα στό φύλακα γιά μέρες και χρόνια. Συχνά ό αν-

10. Βλ. Μιχαήλ Μπουλγκάκοφ, Ό Μάιτρ και ή Μαργαρίτα, Θεμέλιο, Άθήνα 1991.

θρωπος ζητά νά εισέλθει στό Νόμο καί ἡ ἀπάντησις εἶναι στερεότυπα ἀρνητική: ἡ εἰσοδος δέν ἐπιτρέπεται ἀκόμα. Τά χρόνια περνούν, ὁ ἄνθρωπος δοκιμάζει ὅλα τά μέσα, τή δωροδοκία, τίς μεγαλόφωνες κατάρτες, τόν γογγυσμό κατ' ἰδίαν. Κανένα ἀποτέλεσμα. Γερνάει καί ἡ ὄρασί του μειώνεται. Στό σκοτάδι ὅμως τώρα βλέπει φῶς αἰδιον τό ὅποιο ἐκπέμπεται ἀπό τήν πύλη τοῦ Νόμου. Λίγο πρὶν πεθάνει, ὅλη ἡ πείρα τῆς ζωῆς του συνοψίζεται σ' ἓνα ἐρώτημα: «Ὅλοι ἐπιθυμοῦν νά φθάσουν στό Νόμο· γιατί τόσα χρόνια δέν προσήλθε κάποιος ἄλλος γιά νά γίνει δεκτός;» Ὁ φύλακας τοῦ ἀπαντᾷ: «Κανείς δέν ἦλθε, γιατί αὐτή ἡ πύλη προοριζόταν ἀποκλειστικά γιά σένα. Τώρα θά κλείσει».<sup>11</sup>

Πολλά σχόλια καί πολλές ἐρμηνεῖες μποροῦν νά δοθοῦν καί ἔχουν δοθεῖ γιά νά ριζοῦν φῶς σ' αὐτή τήν αἰνιγματική καί περιεκτική παραβολή. Λίγα νήματα θά προσπαθήσουμε νά ξεδιαλύνουμε ἐδῶ. Ἔχουμε τήν αἴσθησις ὅτι ὁ Κάφκα μέ τό ἔργο του ἐρχεται σέ σύγκρουσι μετ' τήν κυρίαρχη φαντασίωσι τοῦ ἀνθρώπου (καί ἐν πολλοῖς, καί φαντασίωσι τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν), ὅτι ἡ κοινωνία θεμελιώνει τό Νόμο (εἴτε ὡς ἀνάγκη, εἴτε ὡς συμβόλαιον, εἴτε ὡς ἄνωθεν ἐπιβολή), ἐνῶ εἶναι τελικά ἡ ἴδια ἡ ὅποια θεμελιώνεται πάνω στό Νόμο. Ὁ πραγματικός ἀρχετυπικός Νόμος κι ὄχι ὁ περιστασιακός θεσπισμένος νόμος προῖόν τῆς βούλησις τοῦ κοσμικοῦ νομοθέτη γιά νά ἔχει πραγματικό κῦρος πρέπει νά εἶναι χωρίς ἱστορία, καταγωγή ἢ προέλευσι. Κάθε ἔννοια ἱστορικότητος προϋποθέτει ἤδη πάντοτε τό Νόμο.

Στήν περίπτωσι τοῦ ἥρωα τῆς παραβολῆς ὑπάρχει μιά ἀναποφασιστικότητις – ἢ πιό σωστά μιά ἀπόφασις νά μὴν πάρει ἀπόφασις τώρα, ἀλλά νά περιμένει. Εἶναι τό ἴδιο τό ὑποκείμενον τοῦ νόμου πού «ἀπαγορεύει» στόν ἑαυτό του νά μπεῖ στό χώρο τοῦ Νόμου, βασιζόμενος στό λόγο τοῦ φύλακα, ἀφοῦ ἡ πόρτα φαίνεται νά παραμένει διαρκῶς ἀνοιχτή καί δέν μᾶς ἀναφέρεται κάποια ἄλλη πράξι βίας. Ἀπό τή μιά μεριά τό ταξίδι πρὸς τό «σκοτεινόν μυστικόν» τοῦ Νόμου εἶναι ἀκαταμάχητον, εἶναι ὁ πειρασμός καί ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἀδύνατου. Ἀπό τήν ἄλλη ὅμως ὁ Νόμος δέν εἶναι πραγματικά ἓνας τόπος, πού μπορεῖ νά ἰδῶθαι ἢ νά κατακτηθῆ. Δέν εἶναι τυχαῖον πού ἡ τελευταία ἐπιθυμία τοῦ ἥρωα, πρὶν πεθάνει,

11. Φράντς Κάφκα, *Ἡ δίκη*, Ἡριδανός, χ.χ. βλ. σ. 187 κ.ε.

εἶναι ἀκριβῶς αὐτή ἡ ἀσίγαστις, ὅσο καί «τρελή» ἐπιθυμία γιά γνώσι: «γιατί δέν ἦρθε κάποιος ἄλλος».<sup>12</sup>

Στήν ἰουδαϊκή ὀπτική τοῦ Κάφκα ὁ Θεός ταυτίζεται μετ' τόν Νόμο. Ὁμοῦς ὁ ἄνθρωπος μοιάζει σάν νά ἀρνεῖται τό μόνο δρόμον πρόσβασις πού ἔχει γιά τό Νόμον: τήν ἀποδοχή καί τήν τήρησι. Ἐπιθυμεῖ τή γνώσι τοῦ Νόμου. Στή Βίβλον ὑπάρχει ὅμως ὁ στίχος πού ἐξυμνεῖ τοὺς ἀγγέλους, ἐπειδή εἶναι «οἱ ποιοῦντες τόν λόγον αὐτοῦ τοῦ ἀκούσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ». Καί Ἑβραῖοι μελετητές ἀπό τόν Μπούμπερ ὡς τόν Λεβινάς κατανοοῦν τήν τήρησι τοῦ Νόμου ὡς προϋπόθεσι γιά τήν κατανόησι του. «Θά πράξουμε γιά νά κατανοήσουμε». Αὐτό εἶναι τό συμπέρασμα τους.<sup>13</sup>

Οἱ ἥρωες ὅμως τοῦ Κάφκα δέν φαίνεται νά τό συνειδητοποιοῦν αὐτό. Γι' αὐτό τό θέμα τοῦ συγγραφέα εἶναι πάντα μιά παραλλαγὴ στό ἴδιο θέμα: ὁ δικαστής πού δέν ἐμφανίζεται, ὁ ἀρχων τοῦ Πύργου πού κι αὐτός δέν ἐμφανίζεται, ἡ ἐκλειψις, τό σκοτάδι. Ὁ Κάφκα ὅμως, ἀντίθετα ἀπό τοὺς ἥρωές του, μοιάζει νά τό ἔχει καταλάβει αὐτό. Γι' αὐτό, ἂν καί τόσο σίγουρος γιά τή λογοτεχνική του κλήσι, αἰσθάνεται ἔνοχος γιά ὅλα ὅσα θυσιάζει, γιά νά ἀφιερῶθαι σ' αὐτήν. Ξέρει «πῶς δέν μπορεῖ κανείς νά γράψαι τή λύτρωσι, ἀλλά μόνο νά τή ζήσει».<sup>14</sup>

#### ΣΗΜΕΙΟ 4ο: I.M. ΣΙΝΓΚΕΡ "Ἡ Ὁ ΕΒΡΑΪΣΜΟΣ ΠΟΥ ΧΑΝΕΤΑΙ"

Τό ἔργο τοῦ Πολωνοεβραίου, καί κατόπιν πολιτογραφημένου Ἀμερικανοῦ, συγγραφέα Ἰσαάκ Μπάσεβις Σίνγκερ κινεῖται σέ δύο βασικούς ἄξονες. Ἀπό τή μιά ἡ νοσταλγική καί δοξολογική περιγραφή τῶν ὀριστικῶν πιά χαμένων εβραϊκῶν κοινοτήτων τῆς Πολωνίας, κοινοτήτων βυθισμένων στήν παραδοσιακή εὐσέβεια αἰῶνων,

12. Ἡ ἀνάλυσις αὐτή βασίζεται στό Ἡρακλῆς Μαυρίδης, «Ἀπορία καί νόμος στή σκέψις τοῦ Ζάκ Ντερριντά», *Νέα Ἑστία*, τχ. 1713, Ἰούνιος 1999, σ. 553-585.

13. Βλ. Μάρτιν Μπούμπερ, «Ὁ Κάφκα καί ὁ Ἰουδαϊσμός» στό *Κάφκα - Ἐκατό χρόνια ἀπό τή γέννησι του*, Εὐθύνη, Ἀθήνα 1983, σ. 164-171 καί Ἐμμανουὲλ Λεβινάς, *Τέσσαρις Ταλμουδικῆς μελέτες*, Πόλις, Ἀθήνα 1995, τό δεύτερον μάθημα «Ὁ πειρασμός τοῦ πειρασμοῦ», σ. 85-121.

14. Παράγεται στό Μωρίς Μπλανσό, «Ὁ Κάφκα καί ἡ λογοτεχνία», στό *Κάφκα - Ἐκατό χρόνια ἀπό τή γέννησι του*, ὁ.π., σ. 159.

πού όμως αρχίζει να δέχεται και τις πρώτες ουσιαστικές άμφισβητήσεις από ένα ραγδαίο κύμα έκκοσμίκευσης που ταράζει τους νεαρούς βλαστούς αυτών των κοινοτήτων. Η χιτλερική λαίλαπα θά σαρώσει άμετάκλητα αυτούς τους ανθρώπους. Όσοι είχαν προλάβει να φύγουν βρίσκονται πιά αντιμετώποι, στην άλλη άκρη του Άτλαντικού, μ' αυτό τό άβυσσαλέο χωνευτήρι παραδόσεων που είναι ή Άμερική. Κι όταν πάψουν να θρηνούν για τους αγαπημένους νεκρούς, θά αναρωτιώνται για τό τί σημαίνει να είσαι Έβραϊός, όταν τίποτα σχεδόν πιά δέν σε ένώνει με την πίστη και τή ζωή των πατέρων σου. Άπό τό πλούσιο και γόνιμο αυτό έργο διάλεξα τρία παραδείγματα, με άφορητή τό έσχατολογικό τους περιεχόμενο. Στο πρώτο από αυτά εμφανίζεται ή βαθιά πεποίθηση του Σίνγκερ πώς ή ανθρώπινη ιστορία καθώς και ή ζωή κάθε ανθρώπου είναι έντελώς άκατανόητη χωρίς την ύπαρξη μιας θείας δικαιοσύνης, που θά αποδώσει, σε μία μέλλουσα ζωή, στον καθένα αυτό που του άνήκει. Στο διήγημά του «Η πλύστρα» εμφανίζεται μία γριά χριστιανή πλύστρα που πλένει τά άσπρόρουχα τής ραββινικής οικογένειας του συγγραφέα. Άκαταπόνητη και πάντα τέλεια στή δουλειά της. Γεμάτη αγάπη, άκόμη και για τό γιό της, ό όποιος από ντροπή για την ταπεινή μητέρα του δέν την καλεί στην εκκλησία την ήμέρα του γάμου του. Αυτή τόν παρακολουθεί από μακριά, χωρίς μεμψιμοιρία, γεμάτη αγάπη και κατανόηση, που παραμένει άκατανόητη για τους άλλους. Στο τέλος του βίου της, μία χειμωνιάτικη μέρα που χιονίζει και με άδλια κατάσταση υγείας, θά κουβαλήσει έναν τεράστιο μπόγο άσπρόρουχα στην άλλη άκρη τής Βαρσοβίας για να τά πλύνει. Οί μέρες περνούν και ή γριά πλύστρα δέν εμφανίζεται. Η ραββινική οικογένεια έχει ανάγκη τά άσπρόρουχα και άνησυχεί. Όταν πιά τά έχει ξεγράψει, ή γριούλα θά εμφανιστεί, διπλωμένη στά δύο από τό βάρος των ρούχων που κουβαλά, πλυμένα τέλεια όπως πάντα. Θά δηλώσει πώς άρρώστησε βαριά, αλλά ή αίσθηση του χρέους να παραδώσει τά ρούχα στους ιδιοκτήτες τους δέν την άφησε να πεθάνει. Θά τά παραδώσει, μά ή ραββινική οικογένεια δέν θά την ξαναδεί. Θά πεθάνει πιά έν ήσυχία, λίγες μέρες άργότερα. Ο Σίνγκερ θά σχολιάσει κλείνοντας τό διήγημα: «Η ψυχή πήγε στά μέρη εκείνα όπου ανταμώνουν όλες οι άγιες ψυχές, άδιάφορο ποιούς ρόλους έπαιξαν πάνω στή γή, σε ποιά γλώσσα, με ποιά πίστη. Δέν μπορώ να φανταστώ την Έδέμ χωρίς αυτή την πλύστρα.

Ούτε μπορώ να συλλάβω έναν κόσμο όπου δέν υπάρχει άνταμοιβή για μία τέτοια προσπάθεια».<sup>15</sup>

Στό δεύτερο παράδειγμα έχουμε μία εύφηνη άντιστροφή. Ένας δαίμονας προσπαθεί να δελεάσει και να παρασύρει έναν εύσεβή ραββίνο. Λαγνεία, φιλοδοξία, φιλορηματία· όλοι οι πειρασμοί αποβαίνουν μάταιοι. Ο ραββίνος άντιστέκεται σθεναρά. Τό διήγημα τελειώνει με έναν πικρό άπολογισμό αυτού του άποτυχημένου, παροπλισμένου πιά «Τελευταίου δαίμονα» (αυτός είναι και ό τίτλος του διηγήματος). «Πόσον καιρό είμαι έδω; Μιά Αιωνιότητα και μία Τετάρτη· έχω δει τά πάντα: την καταστροφή του Τίσεβιτς, την καταστροφή τής Πολωνίας. Δέν υπάρχουν πιά δαίμονες... Ο ραββίνος μαρτύρησε μία Παρασκευή του μήνα Νισάν. Η κοινότητα σφαγιάστηκε, τά ιερά βιβλία πυρπολήθηκαν, τό κοιμητήριο βεβηλώθηκε... Η γενιά είναι ήδη έφτά φορές ένοχη, αλλά ό Μεσσίας δέ λείει να έρθει. Και σε ποιόν να 'ρθει; Ο Μεσσίας δέν ήρθε στους Έβραίους κι έτσι πήγαν οι Έβραίοι στο Μεσσία. Δαίμονες δέ χρειάζονται πιά. Έχουμε κι εμείς άποδεκατιστεί. Έγώ είμαι ό τελευταίος, ένας πρόσφυγας... Βρήκα ένα βιβλίο με ιστορίες στά γίντις... Διαβάζω συνεχώς μπούρδες. Τό βιβλίο είναι στο δικό μας τό στίλ: σαββατιάτικη πουτίνγκα μαγειρευμένη με χοιρινό λίπος· βλασφημία σε περιτύλιγμα εύσέβειας. Τό δίδαγμα του βιβλίου είναι: ούτε κριτής ούτε κρίση. Άλλά έν πάση περιπτώσει, τά γράμματα είναι έβραϊκά. Τό άλφάβητο δέ μπόρεσαν να τό άμαυρώσουν. Τρέφομαι ρουφώντας τά γράμματα. Ναί, όσο μένει έστω κι ένα βιβλίο μπορώ να συντηροῦμαι. Όσο οι σκόροι δέν καταστρέφουν την τελευταία σελίδα, έχω κάτι να παίζω. Τό τί θά συμβεί όταν δέ θά υπάρχει πιά τό τελευταίο γράμμα, καλύτερα να μην τό προφέρουν τά χείλη μου».

«Όταν κανένα γράμμα πιά δέ μένει  
 'Ο τελευταίος δαίμονας πεθαίνει».<sup>16</sup>

Τό τελευταίο παράδειγμα προέρχεται από τό πολυσέλιδο μυθιστόρημα *Σκιές στον ποταμό Χάντσον*. Ο βασικός ήρωας είναι ένας Έβραϊός που κάνει ό,τι μπορεί για να καταστραφεί πνευματικά. Με-

15. Ίσαάκ Μπάσεβιτς Σίνγκερ, «Η πλύστρα», *Νέα Έστία*, τχ. 1713, Ίούνιος 1999, σ. 606.

16. Ι. Μ. Σίνγκερ, *Ο τελευταίος δαίμονας*, Νεφέλη, Άθήνα 1995, σ. 315-6.

τά από αλληπάλληλες παλινωδίες θά εγκαταλείψει τήν πιστή γυναίκα του, πού πεθαίνει από καρκίνο, τίς δύο έρωμένες του, τήν κόρη του πού έρωτεύτηκε, άκουσον άκουσον, Γερμανό, και καταλίγει στήν πάτρια γή του Ίσραήλ προσπαδώντας νά ακολουθήσει τήν παράδοση τών πατέρων του. Δέν θά μάθουμε ποιά τύχη θά έχει ή προσπάθειά του. "Όμως στίς τελευταίες σελίδες του βιβλίου στέλνει μιá επιστολή σ' ένα φίλο του Έβραίο, όπου δηλώνει: «Οί στρατιώτες πρέπει νά φορούν στολή και νά ζούν σέ στρατώνες. Αυτόσ πού επιθυμεί νά ύπηρετεί τό Θεό πρέπει νά φορά τά έμβλήματα του και πρέπει νά απομακρύνεται από όσους ύπηρετούν μόνο τον έαυτό τους. Η γενειάδα, οί μπουκλες, ό ζωστήρας πού φοριέται κατά τήν προσευχή, τό χρυσωτό τελετουργικό έσώρουχο – όλα αυτά αποτελούν τή στολή του Έβραίου, τά έξωτερικά σημεία πού δείχνουν ότι άνήκει στον κόσμο του Θεού κι όχι στον υπόκοσμο. Δέν μπορείς νά φοράς έθνικά ρούχα, νά απολαμβάνεις τή λογοτεχνία τους, νά διασκεδάζεις στά θέατρά τους, νά τρώς στά έστιατόριά τους, και μετά νά τηρείς τίς Δέκα έντολές. Είναι αδύνατον!... Έχω παραμείνει (τό 99 τοίς εκατό του έαυτού μου) ένα άγριο θηρίο, ένας άνθρωπος του υπόκοσμου. Όμως έχω δέσει τό θηρίο μέ τίς δερμάτινες λουρίδες τών φυλακτηρίων μου και τά νήματα τών τελετουργικών χρυσών μου. Ακόμη κι ή τίγρη δέν μπορεί νά δαγκώσει όταν είναι δεμένη και χαλιναγωγημένη. Αυτό ή εί- ναι ή έβραϊκότητα».<sup>17</sup>

Και στά δύο τελευταία παραδείγματα βλέπουμε τήν κριτική ματιά του Σίνγκερ άπέναντι στήν έκκοσμίκευση πού διαλύει τίς παραδοσιακές μορφές ζωής. Και κάνει ιδιαίτερη έντύπωση στό σύγχρονο άναγνώστη τό γεγονός πώς προτάσσει τήν έξωτερική τήρηση του Νόμου ως βασική προϋπόθεση για τήν έσωτερική, αντίθετα από τό μοντέρνο άνθρωπο πού αδυνατεί νά τό καταλάβει αυτό και τό χλευάζει.

17. Ι. Μ. Σίνγκερ, *Σκιές στον ποταμό Χάντσον*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000, σ. 705-8.

## ΣΗΜΕΙΟ 5ο: ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ: Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΣΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΥΠΑΡΕΞΗΣ

Στήν περίπτωση του Ντοστογιέφσκι τά έσχατολογικά σημεία χρωματίζουν έντονα τό μυθιστορηματικό έργο, πότε από τή βεβαιότητα του πιστού, πότε σκιασμένα από τίς άμφιβολίες του σκεπτικιστή διανοούμενου.

Ό Ρασκόλνικοφ στό *Έγκλημα και Τιμωρία* θέτει εύθύς έξαρχής ένα σαφές και συνάμα όριακό έρώτημα: άντέχει ή δέν άντέχει ό άνθρωπος τό φόνο; Μπορεί ό άνθρωπος νά παραβεί τόν προαιώνιο ήθικό Νόμο, όχι από αδυναμία ή κακότητα, αλλά προς χάριν του μακροπρόθεσμου καλού τής ανθρωπότητας; Η πορεία του μυθιστορήματος θά αποδείξει μέ τόν πιο τέλειο λογοτεχνικά τρόπο πώς ή απάντηση σ' αυτό τό έρώτημα δέν μπορεί παρά νά είναι άρνητική για τόν Ντοστογιέφσκι. «Δέ σκότωσα τόν άνθρωπο μά τήν ήθική αρχή, τήν αρχή τή σκότωση, μά δέν ξεπέρασα τίποτα και έμεινα σ' αυτή τήν όχθη».<sup>18</sup> όμολογεί ό Ρασκόλνικοφ. «Η ήθική αρχή (πού δέν είναι άλλη από τά μάτια του Θεού) αναφέρεται εδώ σαν όριο. Ό Ρασκόλνικοφ έφτασε τή φύση του ως τό όριο, έξ ου και τό μαρτύριο».<sup>19</sup> Τό συμπέρασμα του Ντ. είναι σαφές και παραδοσιακό: ό άνθρωπος είναι δοϋλος παντοτινός του Νόμου.

Είναι συχνά αναπόφευκτο οί συγγραφείς νά μήν κατανοούν από τούς άναγνώστες τους μέ τόν ίδιο τρόπο πού αυτοί κατανοούν τόν έαυτό τους. Μιά άρκετά διαδεδομένη παρεξήγηση θέλει τόν Ντ. νά είναι μεγάλος ψυχολόγος. Λέω παρεξήγηση όχι γιατί ό Ντ. δέν είναι βαθύς ανατόμος τής ανθρώπινης ψυχής, αλλά γιατί άπλούστατα ό ίδιος άρνεϊται κατηγορηματικά ότι είναι ψυχολόγος. «Έχει άρνητική στάση άπέναντι στή σύγχρονή του ψυχολογία – τόσο τήν επιστημονική, όσο και σέ εκείνη τής λογοτεχνίας, αλλά και τών δικαστηρίων. Βλέπει στήν ψυχολογία μιá ταπεινωτική πρακτική μετατροπής τής ψυχής του ανθρώπου σέ άντικείμενο, μιá έκπτωση τής έλευθερίας του, του άτελεύτητου μέσα του. Άπεικονίζει πάντα τόν άνθρωπο στό κατώφλι τής τελικής του άπόφασης, τή στιγμή τής κρίσης και τής άνολοκληρωτής –κι άπρόβλεπτης– στροφής τής ψυχής του». Είναι αντίθετος σέ

18. Φ. Ντοστογιέφσκι, *Έγκλημα και Τιμωρία*, Γκοβόστης, Αθήνα χ.χ., τ. β', σ. 77.

19. Κ. Παπαγιώργης, *Ντοστογιέφσκι*, Καστανιώτης, Αθήνα 1990, σ. 252.

κάθε ντετερμινιστική ανάλυση, σέ κάθε απόδοση του βάρους σέ έξωγενείς παράγοντες. Η ψυχή του ανθρώπου είναι ένα μυστήριο, είναι τό ίχνος του Θεού πάνω του.

Συναφής μ' αυτό τό απρόβλεπτο της ψυχής είναι καί ή έννοια της κάθαρσης πού υπάρχει στόν Ντ. Ατή θά μπορούσε νά συνοψιστεί στήν ακόλουθη φράση: «τίποτα τό τελειωτικό δέν έχει συμβεί ακόμα στόν κόσμο, ακόμα δέν έχει ειπωθεί ή τελευταία λέξη του κόσμου ή ή τελευταία λέξη γιά τόν κόσμο· ό κόσμος είναι άνοιχτός κι ελεύθερος, είναι ακόμα μπροστά καί θά είναι πάντα μπροστά μας».

Γι' αυτό τό λόγο καί «οί ήρωές του δέν θυμούνται τίποτα. Από τό παρελθόν τους θυμούνται μόνο ό,τι δέν σταμάτησε νά ύφίσταται καί στό παρόν: ένα μη έξιλεωμένο άμάρτημα, ένα έγκλημα, μιά άσυγχώρητη προσβολή. Στο μυθιστόρημα του Ντοστογιέφσκυ δέν υπάρχει αίτιότητα, δέν υπάρχουν έπεξηγήσεις από τό παρελθόν, έπιρροές του περιβάλλοντος, της άνατροφής κτλ. Ό ήρωας βρίσκεται ολοκληρός στό παρόν καί από αυτή τήν άποψη δέν προκαθορίζεται. Τό βάρος δίνεται άλλου· στή δυνατότητα ύπαρξης κοντά ή άπέναντι στόν άλλο. Αυτό είναι γιά τόν Ντ. τό κριτήριο έπιλογής ανάμεσα σέ σημαντικό καί άσήμαντο. Αυτό είναι πού μπορεί νά μεταφερθεί καί στήν αιωνιότητα, μιά καί στήν αιωνιότητα, σύμφωνα μέ τόν Ντ., όλα είναι σύγχρονα, όλα συνυπάρχουν».<sup>20</sup>

#### ΣΗΜΕΙΟ 6ο: ΧΕΡΜΑΝ ΜΠΡΟΧ: Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΤΟΥ (ΑΣΤΙΚΟΥ) ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Μέ τό τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, ό Χ. Μπρόχ δημοσιεύει τό *Θάνατο του Βιργιλίου*, ένα πολύπλοκο καί ιδιαίτερα φιλόδοξο έργο. Φτάνοντας τή γερμανική γλώσσα στά όριά της καί ένίστε ξεπερνώντας τα, φτάνει καί στά όρια του άστικού πολιτισμού, ό όποιος μέ έργα σαν τόν Βιργίλιο δείχνει ότι έχει ύπερβασθεί. Τοποθετώντας τό έργο του στήν έποχή του Καίσαρα καί της Ρωμαϊκής άκμης καί βάζοντας ως ήρωα τόν Βιργίλιο, έχω τήν αισθήση πώς αναπλάθει, μέ τούς δικούς του όρους, τό έρώτημα του

20. Γιά τήν παραπάνω ανάλυση βλ. Μιχαήλ Μπαχτίν, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκυ*, Πόλις, Αθήνα 2000, σ. 97, 268, 49.

μεγάλου ποιητή της πατρίδας του. Und wozu Dichter in dürftiger Zeit anaρωτιέται ό Hölderlin. Καί τί χρειάζεται ό ποιητής σέ δύσκολους καιρούς;

Στό έργο του Μπρόχ ό ποιητής, ό δημιουργός, άτενίζει τόν έπερχόμενο θάνατο. Όλο τό μυθιστόρημα μέ τίς έπτακόσιες καί πλέον σελίδες του είναι μιά ψυχογραφία των τελευταίων δεκαοκτώ ώρων από τή ζωή του Βιργιλίου, όπως τίς έπιννει ό Μπρόχ. Είναι μιά άσκησις στήν πανάρχαιη Τέχνη του θανάτου, πού μέσα από τίς στάχτες του Β' Παγκοσμίου Πολέμου προβάλλει μέ τό πιο άποτρόπαιο πρόσωπό του. «Όποιος ύστερ' από άκούραστ' άφουγκράσματα κι άκατάπανστη αναζήτηση πετύχει νά δώσει μορφή στό θάνατο, αυτός έχει ήδη άξιωθεί νά βρει καί τή μορφή του έαυτού του, κι έτσι δέν κινδυνεύει νά βρεθεί χωρίς πρόσωπο, όταν ξαναγυρίσει κάποτε στό χώμα της άμορφίας».<sup>21</sup>

Γιά τόν Μπρόχ όμως, όπως καί γιά τόν ήρωά του, τόν Βιργίλιο, ή τέχνη είναι άδύνατο νά σώσει τόσο τόν δημιουργό όσο καί τόν αποδέκτη της. Κάνοντας χρήση μιας συρραφής άποσπασμάτων από τό έργο, αυτό γίνεται όλοφάνερο. «Ό Βιργίλιος είδε καί κατάλαβε καλύτερα από ποτέ άλλοτε ότι οι δικές του βλέψεις κι οι δικές του επιθυμίες μόνο κατά τή μορφή διέφεραν καί μόνο ως προς τό βαθμό άλαζονείας, καθόλου δέ ως προς τό νήμα καί τό περιεχόμενο απ' τίς άγριες βλέψεις καί τίς ώμές επιθυμίες [της άγέλης του όχλου]... Τίποτα τό γήινο δέν μπορεί νά διαρρήξει τό λαβύρινθο... μιά νέα γλώσσα, μιά γλώσσα πού δέν έχει ακόμα βρεθεί, μιά γλώσσα ύπερβατική, γλώσσα έξω από αυτήν έδώ τή γή, μιά τέτοια γλώσσα χρειάζεται νά αναλάβει τή λύση καί νά λύσει τό αιώνιο τουτο πρόβλημα, ή δέ προσπάθεια προσεγγίσεως μιας τέτοιας γλώσσας μέσω κάτι τρισάδλιων, κάτι πανάθλιων στίχων δέν ήταν παρά καθαρή, πεντακάθαρη άλαζονεία».<sup>22</sup> Ό Βιργίλιος πίστεψε κάποια στιγμή της νεότητάς του ότι ή «ίσχύς του κάλλους... ή μαγική δύναμη του άδειν γεφυρώνει τελικώς τήν άβυσσο της άλαλίας καί της άγλωσσίας κι έξυψώνει τόν ποιητή... τόν κάνει άγγελο της γνώσης στήν ανακαινισμένη κοινωνία των ανθρώπων... τόν απαλλάσσει από τό άχθος της πλέμπας, καταργώντας έτσι τήν ίδια τήν έννοια της πλέμπας. Κάνει τόν Πόπλιο Βιργίλιο Μάρωνα Όρ-

21. Χέρμαν Μπρόχ, *Βιργιλίου θάνατος*, Gutenberg, Αθήνα 2000, σ. 119.  
22. ό. π., σ. 128-130.

φέα, ἀρχηγό καί ὀδηγό, ἀρχηγό καί μπροστάρη τοῦ ἀνθρωπίνου γένους... Ἄχ! πλὴν ὅμως κάτι τέτοιο οὐτ' ὁ ἀληθινός Ὀρφείας δέν τό 'χε ποτέ κατορθώσει, οὔτε τό μέγεθος τῆς ἀθανασίας του εἶχε δικαιολογήσει ποτέ ὄνειρα τόσο μάταια καί τόσο ἀλαζονικά γιά δόξες καί τιμές, τόσο κατάφωρη –στά ὄρια τοῦ σκανδαλώδους– ὑπερεκτίμηση τοῦ ρόλου τῶν ποιητῶν!... Ὅμως, ἀκόμα κι ἂν ὁ Ὀρφείας εἶχε ἐπιτύχει τούς σκοπούς του, τό βέβαιο εἶναι ὅτι ἡ βοήθεια δέν διαρκεῖ περισσότερο ἀπ' τό ἄσμα οὔτε τό προσεκτικό ἀφουγκρασμα... ὁ δέ ἀνθρωπος θά ἐπιστρέψει στήν παλιά του συνήθεια: νά 'ναι φριχτός, ὠμότατος, διότι ὄχι μόνο καμία μέθη δέν κρατάει πολύ, ὅπερ σημαίνει ὅτι οὐτ' ἡ μέθη πού προκαλεῖται ἀπ' τό κάλλος διαρκεῖ ἐπ' ἄπειρον». <sup>23</sup> Τό συμπέρασμα τοῦ Μπρόχ, πού γράφει πάνω ἀπ' τά ἐρείπια τοῦ ἀστικού πολιτισμοῦ, εἶναι πικρό. «Ὁ Ὀρφείας ἦτανε μάγος, ἀλλά ὄχι καί σωτήρας τῶν ἀνθρώπων». <sup>24</sup>

Ὅμως, παρ' ὅλη τήν τραγική του θέση ὁ ἀνθρωπος ἔχει κι ἕνα θεϊκό προνόμιο: νά εἶναι τό μόνο ὄν πού συνειδητοποιεῖ τή θέση του στόν κόσμον καί παλεύει νά τήν ὑπερβεῖ. «[Τή θεϊκή πραγματικότητα] καμιά γήινη ἀπάντηση, καμιά χθόνια περί γνώσεως ἀλήθεια δέν μπορεῖ νά τήνε φτάσει, νά τήνε προσεγγίσει καν. Κι ὥστόσο μόνο ἐδῶ, μόνο σ' ὅ,τι εἶναι γήινο μπορεῖ καί πρέπει ν' ἀπαντηθεῖ ἡ ἐρώτηση, μόνο στή γῆ μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ ἡ ἐρώτηση». <sup>25</sup>

#### ΣΗΜΕΙΟ 7ο: Χ.Α. ΜΠΟΡΧΕΣ: Η ΔΙΕΞΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΙΡΩΝΕΙΑΣ

Σέ δύσκολους καιρούς, ὅταν ἡ ὠμότητα τῆς ἱστορίας κυριαρχεῖ καί οἱ ἀξίες ἑνός πολιτισμοῦ καταρρέουν, κάνουν τήν ἐμφάνισή τους ὁ κυνισμός καί ἡ εἰρωνεία. Σ' αὐτή τή δεύτερη θά ἤθελα νά σταθῶ. Ἡ εἰρωνεία εἶναι ἴσως ὁ τρόπος πού ἔχουν ν' ἀγαποῦν ὅσοι ἔχασαν τήν ἀθωότητα, τήν ἀφέλεια ἢ καί τήν ἴδια τους τήν πίστη. Στήν περίπτωση τοῦ Μπόρχες συνδυάζεται μέ τήν ἀπροσδόκητη ἀνακάλυψη ὅτι τά πράγματα ἔχουν μιάν ἀγνωστη πλευρά. Ὅλα σχεδόν τά κείμενα τοῦ Μπ. ἐκφράζουν τήν πεποίθησή του

23. ὁ. π., σ. 199-200.

24. ὁ. π., σ. 202.

25. ὁ. π., σ. 143.

ὅτι ὁ κόσμος στόν ὁποῖο ζοῦμε δέν εἶναι ὁ πραγματικός. Ὁ ἀνθρωπος ἀδυνατεῖ νά διεισδύσει στό νόημα τοῦ κόσμου. Ἔτσι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς πλάθει κάθε φορά μιά δική του εἰκόνα τῆς πραγματικότητας, τήν ὁποία προσπαθεῖ νά ταυτίσει μέ τήν πραγματική τῆς εἰκόνα. Ἔτσι δέν εἶναι καθόλου περιέργο πού ἡ εἰκόνα τοῦ λαβυρίνθου εἶναι τό κυριώτερο ἀπό τά σύμβολα πού χρησιμοποιοῦ ὁ Μπ. γιά νά ἐνσαρκώσει τήν ἰδέα του γιά τόν ἀνθρωπο καί τόν κόσμον. Σέ κάθε βῆμα δημιουργεῖται ἡ ὄλο καί ἐντονότερη προσδοκία ὅτι στήν ἐπόμενη στροφή τοῦ διαδρόμου ὑπάρχει τό ἐνδεχόμενο νά βρεθοῦμε στό κέντρο του πού εἶναι ταυτόχρονα καί ἡ ἔξοδος του πού ὀδηγεῖ στή λυτρωτική ἀποκάλυψη, ἀδηλο ὅμως εἶναι ἂν ὑπάρχει πραγματικά αὐτό τό κέντρο.

Ἡ αἰσθησις αὐτή γίνεται ἐντονότερη ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Μπ. δέν ἀξιολογεῖ τίς φιλοσοφικές καί θρησκευτικές ἰδέες μέ κριτήριο τή δύναμη τῆς ἀλήθειας ἢ τῆς ἀποκάλυψης πού περιέχουν, ἀλλά μέ γνώμονα «τήν αἰσθητική τους ἀξία καί ὅ,τι εἶναι σ' αὐτές μοναδικό καί θαυμαστό». Μ' ἕνα μίγμα εἰρωνείας, ἀλλά ἴσως καί προσωπικῆς πικρίας, γράφει: «θά ἔλεγα ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ, ἑνός ὄντος πανσόφου, παντοδύναμου, πού ἐπιπλέον μᾶς ἀγαπᾷ, εἶναι ἕνα ἀπό τά πιό τολμηρά δημιουργήματα τῆς λογοτεχνίας τοῦ φανταστικοῦ· θά προτιμοῦσα ὥστόσο ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ ν' ἀνῆκε στή ρεαλιστική λογοτεχνία». <sup>26</sup>

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αὐτῆς τῆς εἰρωνικῆς ματιᾶς τοῦ Μπ. καί μάλιστα σ' ἕνα θέμα ἐσχατολογικό ἀποτελεῖ τό διήγημά του «Οἱ θεολόγοι». Στό διήγημα αὐτό κεντρικοί ἥρωες εἶναι δύο διαφωνοῦντες θεολόγοι: ὁ Αὔρηλιανός καί ὁ Ἰωάννης τῆς Παννονίας, οἱ ὁποῖοι διασταυρώνουν τά ἕξιφη τους σέ μιά θεολογική διαμάχη. Τελικά ὁ πρῶτος κατηγορεῖ τόν δεύτερο στίς ἐκκλησιαστικές ἀρχές γιά ἐπικίνδυνες αἰρετικές δοξασίες. Ἡ κατάληξη γιά τόν Ἰωάννη εἶναι τραγική: θά καεῖ στήν πυρά ὑπό τό βλέμμα τοῦ θριαμβεύσαντος θεολογικοῦ του ἀντιπάλου, ὁ ὁποῖος μέ τή σειρά του, κατά τραγική εἰρωνεία, θά πεθάνει χρόνια ἀργότερα κατά παρόμοιο τρόπο. Κατά τή διάρκεια μιᾶς καταιγίδας ἕνα ἀστροπελέ-

26. Ἡ ἀνάλυση βασίζεται στό Νάσος Βαγενᾶς, *Ἡ εἰρωνική γλώσσα*, Στιγμή, Ἀθήνα 1994, σ. 113, 116, 120-3. Ἀπό κεῖ καί οἱ παραπομπές στόν Μπόρχες πού προέρχονται ἀπό Χ. Α. Μπόρχες, *Διερευνήσεις*, Ὑψίλον, Ἀθήνα 1990, σ. 187 καί J.L. Borges, «L' electicité des mots», *L' Herne*, σ. 409-410.

κι θά κάψει τό δέντρο καθώς και τόν Αύρηλιανό, πού στεκόταν από κάτω γιά νά προστατευθεῖ ἀπό τή βροχή. Ἡ εἰρωνεία ὁμως τοῦ Μπ. κορυφώνεται στήν τελευταία παράγραφο τοῦ διηγήματος, ὅπου γίνεται λόγος γιά τή μεταθανάτια τύχη τῶν δύο θεολόγων. Τήν ἀντιγράφο αὐτούσια: «Ὁ μόνος τρόπος ν' ἀφηγηθεῖ κανεῖς τό τέλος τῆς ἱστορίας εἶναι ὁ μεταφορικός, ἀφοῦ δραματίζεται στή βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ὅπου ὁ χρόνος δέν ὑπάρχει. Θά μπορούσε, ἴσως, νά εἰπωθεῖ ὅτι ὁ Αὐρηλιανός συνομιλεῖ μετ' ὁ Θεοῦ καί ὅτι ὁ Θεός ἀποδίδει τόσο πενιχρή σημασία στίς θρησκευτικές διαφορές, ὥστε τόν ἐξέλαβε γιά τόν Ἰωάννη τῆς Παννονίας. Ἔτσι ὁμως ὑπάρχει κίνδυνος νά πιστέψει κανεῖς ὅτι μπορεῖ κάποτε στό θεῖο πνεῦμα νά ἐπικρατήσῃ σύγχυση. Ὁ πιό σωστός τρόπος νά λεχθεῖ εἶναι αὐτός: στόν Παράδεισο, ὁ Αὐρηλιανός μαθαίνει ὅτι, ἐνώπιον τοῦ Ἀνεξερευνήτου, αὐτός καί ὁ Ἰωάννης τῆς Παννονίας (ὁ ὀρθόδοξος καί ὁ αἰρετικός, ὁ μισῶν καί ὁ μισούμενος, ὁ κατήγορος καί τό θῦμα) ἀποτελοῦσαν ἕνα καί τό αὐτό πρόσωπο».<sup>27</sup> Στήν εἰρωνική προοπτική τοῦ Μπόρχες ἡ κρίση τοῦ Θεοῦ εὐτελίζεται καταλήγοντας σέ ἕνα παίρνιο, μιά ἀπροκάλυπτη φάρσα.

#### ΣΗΜΕΙΟ 8ο: ΜΙΑΑΝ ΚΟΥΝΤΕΡΑ: Ο ΤΡΟΜΟΣ ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΤΗΝ ΑΘΑΝΑΣΙΑ

Πανάρχαιος τρόμος τοῦ ἀνθρώπου στάθηκε ὁ τρόμος μπροστά στό θάνατο. Ἡ σκέψη ὅτι ὁ θάνατος ἐνδέχεται νά εἶναι τό ὀριστικό τέλος δημιουργοῦσε στόν ἄνθρωπο ἀπελπισία. Σύγχρονοι στοχαστές ἐφτάσαν στό σημεῖο νά μιλήσουν γιά τίς διδασκαλίες τῶν θρησκειῶν περί μεταθανάτιας ζωῆς ὡς ὑστερική στάση μπροστά στό θάνατο. Στίς μέρες μας ὁμως ἀρχίζει νά ἐμφανίζεται μιά ἀντιστροφή, πού δείχνει ὅτι μιά δραματική ἀνατροπή λαμβάνει χώρα στό συλλογικό ἀσυνείδητο τῶν ἀνθρώπων στίς δυτικές κοινωνίες. Δέν πρόκειται πιά γιά μιά συμφιλίωση μετ' ἡν ἰδέα ὅτι ὁ θάνατος ἴσως εἶναι ἡ συνάντηση μετ' ὁ τίποτα· αὐτή ἡ στάση ὑπάρχει καί σέ ἄλλες ἐποχές καί σέ διάφορους πολιτισμούς. Ἐνωῶ τόν πανικό μπροστά στό ἐνδεχόμενο ἡ ζωὴ νά συνεχίζεται, ἐνωῶ τήν ἀνακουφιστική ἀποδοχή ἐνός ὀλοκληρωτικοῦ θανάτου.

27. Χ. Α. Μπόρχες, *Τό Ἄλεφ*, Ἰψίλον, Ἀθήνα 1991, σ. 40.

Στό μυθιστόρημά του *Ἡ ἀθανασία* ὁ Μ. Κούντερα εἶναι σαφής: «πρέπει νά διακρίνουμε τή μικρὴ ἀθανασία, ἀνάμνηση ἐνός ἀνθρώπου στό νοῦ ἐκείνων πού τόν γνώρισαν... καί τή μεγάλη ἀθανασία, ἀνάμνηση ἐνός ἀνθρώπου στό νοῦ ἐκείνων πού δέν τόν γνώρισαν».<sup>28</sup> Ἄλλη περίπτωση ἀθανασίας δέν ὑπάρχει.

Στό ἔργο του *Ἡ ταυτότητα* ἡ ἐξέλιξη εἶναι δραματικότερη. Ἔνα ἀπό τά πρόσωπα τοῦ ἔργου διηγεῖται στό βασικό ἥρωα τήν περιπέτειά του. Μετά ἀπό ἕνα ἀτύχημα εἶχε τήν αἰσθησι τῆς μεταθανάτιας ἐμπειρίας. «Ὅτι ἡ ψυχὴ του παρατηροῦσε τό νεκρὸ σῶμα του ἀπό μακριά καί εἶχε πλήρη συναίσθησι τῶν ὅσων ἔλεγαν καί ἔκαναν οἱ ἄλλοι γύρω του. Αὐτό τοῦ ἦταν φοβερά δυσάρεστο, σάν ἐφιάλτης. Διηγούμενος τήν ἐμπειρία του αὐτὴ στό φίλο του καταλήγει: «ποτέ μου δέ φοβόμουν νά πεθάνω. Τώρα ναί! Δέν μπορῶ νά ἀπαλλαγῶ ἀπ' τήν ἰδέα ὅτι μετά τό θάνατο παραμένεις ζωντανός. Ὅτι τό νά εἶσαι νεκρός εἶναι σάν νά ζεῖς ἕναν ἀτέλειωτο ἐφιάλτη».<sup>29</sup>

Ἡ προοπτική τῆς ἀθανασίας ἀπό εὐφρόσυνο μήνυμα σωτηρίας ἔχει μετατραπεί σέ ὀδυνηρὸ ἐφιάλτη.

#### ΣΗΜΕΙΟ 9ο: ΤΑ ΜΗΝΥΜΑΤΑ ΤΩΝ ΔΟΜΙΚΩΝ ΑΛΛΑΓΩΝ ΣΤΟ ΧΩΡΟ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ

Θά ἦταν ἐξόχως διαφωτιστικό, πέρα ἀπό τήν περιδιάβασι σέ βασικά ἔργα τῆς νεώτερης λογοτεχνίας καί τήν ἐπισήμανση ἐσχολογικῶν σημείων σ' αὐτά, νά δοῦμε καί τό τί νόημα μπορεῖ νά δοθεῖ στίς βαθύτερες, δομικές θά ἔλεγα, ἀλλαγές πού ἔγιναν τόσο στήν ποίησι ὅσο καί στήν πεζογραφία.

Στήν παραδοσιακὴ ποίησι «ἡ γλῶσσα ἦταν ὀργανωμένος φορέας νοήματος καί μ' αὐτήν μιλοῦσαν οἱ φορεῖς αὐτοῦ τοῦ νοήματος, δηλαδή ἡ φύσι καί ὁ ἄνθρωπος. Ὁ μοντέρνος ὁμως ποιητὴς μόνο μετ' ἡν ἀποκοπή του ἀπό τό νόημα μπορεῖ νά ἀνακηρύξει σέ αἰσθητικὸ ἰδεῶδες τήν καθαρότητα τῆς γλῶσσας καί τῆς ποίησις, πέρα ἀπό κάθε σύμβασι καί κάθε ἀνάγκη συνεννόησις. Ὅταν ἡ ποίησι γίνεται γλῶσσα καί ἡ γλῶσσα γίνεται ὁ κόσμος, τό-

28. Μ. Κούντερα, *Ἡ ἀθανασία*, Ἔστια, Ἀθήνα 1991, σ. 64-65.

29. Μ. Κούντερα, *Ἡ ταυτότητα*, Ἔστια, Ἀθήνα 1998, σ. 14.

τε ή γλώσσα γίνεται τό κεντρικό θέμα τής ποιήσης. Αύτή ή άπεμπόληση του νοήματος και ή πλήρης παραίτηση από αναφορά σέ ούσίες, δηλαδή στό έγώ και στά πράγματα, όδηγει στό παιχνίδι μέ τή γλώσσα ώς άπλό συνδυασμό ήχων».

Ανάλογες ήταν και οι εξέλιξεις στό χώρο του μυθιστορηματος. Χαρακτηριστικό δείγμα του άστικού πολιτισμού ύπηρεξε τό Bildungsroman, τό μυθιστόρημα διαμόρφωσης ενός χαρακτήρα (τυπικό δείγμα ήταν π.χ. τό έργο «Τά χρόνια μαθητείας του Βίλελμ Μάιστερ» του Γκαίτε). «Τό Bildungsroman στηριζόταν στην αντίληψη, ότι τό πρόσωπο κατέχει μιά πάγια ούσία, ή όποία άρχικά ύπάρχει ώς καταβολή και πρέπει νά διατρέξει μιά εξέλιξη γιά νά πραγματοποιήσει τίς δυνατότητές της και νά φτάσει στην άυτογνωσία, γιατί ή εξέλιξη όφειλε όπωσδήποτε νά όδηγήσει στή σύνθεση».

Αύτήν άκριβώς τήν αντίληψη ήρθε νά πλήξει ή μοντερνιστική λογοτεχνία. «Πολεμήθηκε ή (άρρητη) θεμελιώδης άποδοχή του Bildungsroman, ότι δηλαδή τό πρόσωπο κατέχει πάγια ούσία και μέ βάση αύτήν είναι ικανό νά εξελιχθεί Έλλογα προσανατολιζόμενο σέ κανονιστικές άρχές. Η μεγάλη άμφισβήτηση τής άστικής εικόνας γιά τόν άνθρωπο μέσα στή λογοτεχνία άρχίζει μέ τή νατουραλιστική περιγραφή τής μοιραίας έπιβολής τυφλών ψυχορμύτων και παθών πάνω στό Λόγο του ανθρώπου. Ο άνθρωπος παρουσιάζεται ώς δοϋλος δυνάμεων ίσοδύναμων μέ ένα άναπόδραστο πεπρωμένο, ή συνείδησή του γίνεται παιχνίδι ή και όργανο στα χέρια του άσυνειδήτου του πού διψά πρό παντός γιά δύο πράγματα: γιά ισχύ (ώς κυριαρχία, ώς φήμη ή ώς πλούτο) και γιά γενετήσια ίκανοποίηση».

Δραματικές ήταν και οι άλλες στην παραδοσιακή έννοια του έγώ, του υποκειμένου του λογοτεχνικού ήρωα. «Τό έγώ [στή μοντέρνα λογοτεχνία] άποτελεί άπλώς μιά συνεχώς διακοπτόμενη και άδιάλειπτα συνεχιζόμενη ροή αισθητήριων αντίληψεων και έντυπώσεων, ή όποία όμως δέν έχει ούτε κοίτη ούτε κάποια πρόδηλη κατεύθυνση στό βαθμό πού ή ρευστή τούτη μάζα ύπάρχει άκόμη ώς έγώ, παίρνει τή μορφή του δοχείου μέσα στό όποιο βρίσκεται, μέ άλλα λόγια τό έγώ ύπάρχει μόνον ώς προϊόν μιάς παροδικής διάταξης ή ώς προϊόν τής στιγμιαίας πίστης στην ύπαρξη του έγώ. Δέν μπορεί νά σχηματισθεί ένα πάγιο αίσθημα ταυτότητας, τό έγώ αισθάνεται συνεχώς σάν κάποιος άλλος και τελικά

παύει ν' άναζητά μεσολαθήσεις και συμφιλιώσεις ανάμεσα στις διάφορες ταυτότητές του. Φορά έκάστοτε διαφορετικά προσωπεία, μέ τά όποια ταυτίζεται κάθε φορά, και άφου δέν είναι τίποτε άλλο από τό σύνολο των προσωπειών του, δέν μπορεί ούτε μέ τόν έαυτό του νά βρίσκεται σέ άρμονία ούτε και τούς άλλους νά πείσει ότι είναι ένιαίο. Πάντοτε χάνει ένα χάσμα ανάμεσα στην έκάστοτε άυτοεκτίμηση του προσώπου και στή γνώμη των άλλων γιά τό ένα ή γιά τό άλλο του προσωπείο, και ό μόνος τρόπος γιά νά άπαλλαγεί από τίς δυσκολίες πού προκύπτουν άσταμάτητα είναι ή δημιουργία όλο και καινούριων προσωπειών και ή φυγή σέ όλο και νέους ρόλους. Τά ύποκείμενα δέν γνωρίζουν από ποιά κίνητρα βλέπουν τήν πραγματικότητα έτσι κι όχι άλλως και γιά ποιούς λόγους πράττουν ή δά όφειλαν νά πράξουν έτσι κι όχι άλλως».<sup>30</sup>

Μετά τήν περιγραφή αύτή των άλλων πού συντελέστηκαν στην ποίηση και στην πεζογραφία, δέν δά πρέπει νά μās εκπλήσσει τό γεγονός ότι οι έσχατολογικές αναφορές μειώνονται ή άλλάζουν έντελώς χαρακτήρα. Ποιά έννοια ευθύνης μπορεί νά έχει ένα έγώ κάτω από αυτές τίς συνθήκες και μέ ποιά μέτρα και ποιά σταδιά μπορεί νά κριθεί ή ανθρώπινη ζωή σέ συνθήκες τέτοιας ρευστότητας και σύγχυσης;

#### ΣΗΜΕΙΟ 10ο: ΣΟΛΩΜΟΣ ΚΑΙ ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ: Η ΕΠΙΒΙΩΣΗ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ

Τό έργο του Σολωμού, παρ' ότι σαφώς άπηχεί τήν επίδραση των συγκαιρινών του λογοτεχνικών ρευμάτων, φέρει άνεξίτηλα τά σημάδια μιάς παραδοσιακής ένατένισης. Η σολωμική άπόλυτη κατάρτη τής ζωής στον «Πόρφυρα», «Δέν τό λπιζα νά 'ν' ή ζωή μέγα καλό και πρώτο!», είναι άκόμη πύο θαυμαστή, όταν γνωρίζουμε τήν τραγική μοίρα πού περιμένει σέ λίγο τόν άνέμελο κολυμβητή, ήρωα του ποιήματος. Άρα στή θεώρηση του Σολωμού ή ζωή είναι μέγα καλό και πρώτο, όχι άπλώς παρά τήν ύπαρξη του θανάτου, αλλά έξαιτίας του. Ο θάνατος είναι αύτός πού θερίζει τή ζωή και είναι συνάμα αύτός πού τή δωρίζει στους ανθρώπους,

30. Η άνάλυση αύτή βρίσκεται στό Π. Κονδύλης, Η παρακμή του άστικού πολιτισμού, Θεμέλιο, Άθήνα 1991, σ. 120-1, 125-6, 127, 129-130.



άφου τούς κάνει νά τή ζοῦν μέ τόν μόνο δυνατό ἀνθρωπίνως τρόπο, ἀποδίδοντάς της νόημα, δηλαδή ἀξία. Ἡ ζωή ἐμφανίζεται ἔτσι νά εἶναι γιά τόν Σολωμό ἐκπληκτική ἀνακάλυψη sub specie mortis. Γι' αὐτό καί τή στιγμή πού ὁ ἥρωας χάνει τή ζωή του στά σαγόνια τοῦ Πόρφυρα, ἀντί ἡ σκηνή αὐτή νά ἀποπνέει τρόμο, φρίκη καί παράλογο, γίνεται Ἐλλαμψη αὐτογνωσίας: «Ἄστραψε φῶς κι ἐγνώρισεν ὁ νιός τόν ἑαυτό του».<sup>31</sup>

Στήν περίπτωση τοῦ «Λάμπρου» ὁ ἰδεολογικός κόσμος τοῦ ποιητῆ εἶναι πιό περιπλεγμένος. Ἡ ἱστορία τοῦ Λάμπρου εἶναι τραγική. Ὁ ἥρωας σχετίζεται μέ μιά νέα κοπέλα, τή Μαρία, τῆς τάζει γάμο καί ἀποκτᾶ μαζί της τρία ἀγόρια καί μιά κόρη, πού τά στέλνει ὅλα στό βρεφοκομεῖο. Μετά ἀπό χρόνια ἀποπλανᾶ ἕνα νεαρό κορίτσι, πού γρήγορα ἀνακαλύπτει ὅτι εἶναι ἡ κόρη του. Ὁταν γίνεται ἡ ἀναγνώριση, ἡ κοπέλα αὐτοκτονεῖ πέφτοντας στή λίμνη. Ὁ πατέρας της, ἔπειτα ἀπό κάποιο δισταγμό, τήν ἀφήνει νά πνιγεῖ, ἂν καί μποροῦσε νά τή σώσει. Τά φαντάσματα τῶν πεθαμένων ἀγοριῶν του (οἱ τύψεις του) τόν καταδιώκουν. Ὁ γάμος μέ τή Μαρία δέ θά γίνει ποτέ. Λίγο πρὶν τό μυστήριο πού ἔχει ὑποσχεθεῖ ὁ Λάμπρος, ἡ Μαρία αὐτοκτονεῖ, πνιγμένη κι αὐτή στή λίμνη. Ὁ Λάμπρος ἐπίσης πεθαίνει. Δέν ὑπάρχει κανεὶς κοντά του νά τοῦ κλείσει τά μάτια. Τόν τόνο δίνει ἡ ἀπαισιοδοξία καί οἱ ἥρωες παραμένουν στό τέλος ἀλύτρωτοι. Μιά γνωστικίζουσα μάλιστα τάση δεσπόζει σέ κάποια ἀποσπάσματα, μέ κορυφαῖο τό ἀκόλουθο ὅπου φτάνει νά προτρέπει τό Δημιουργό σέ αὐτοκτονία, μιά πού ἔπλασε τόν ἐλεύθερο καί κακοῦργο ἄνθρωπο.

*«Κόλαση; τήν πιστεύω· εἶναι τῆ· αὐξάνει,  
κι ὅλη φλογοβολάει στά σωδικά μου.  
Ἀπόψε Κάποιος πού ὁ,τι θέλει κάνει.  
μῦστειλε ἀπό τό μνήμα τά παιδιά μου.  
Χωρίς νά τά γνωρίζω, ἐχθές μοῦ βάνει  
τῆ θυγατέρα αἰσχρά στήν ἀγκαλιά μου.  
Δέ λείπει τώρα πάρεξ νά χαλάσει  
τόν Ἐαυτό του, γιατί μ' ἔχει πλάσει!»<sup>32</sup>*

31. Βλ. Στ. Ζουμπουλάκη, «...Νά 'ν' ἡ ζωή μέγα καλό καί πρῶτο», ἐφ. Ἡ Καθημερινή, 17-9-2000, σ. 49.

32. Διον. Σολωμοῦ, *Ποήματα καί Πεζά*, ἐπιμ. Στ. Ἀλεξίου, Στιγμή, Ἀθήνα 1994, σ. 176.

Στά ἰταλικά μάλιστα σχεδιάσματα ὑπάρχει μιά παρέμβλητη δραματική σκηνή, ὅπου ὁ Θεός διαλέγεται μέ τή σκιά τοῦ ἀγέννητου ἀκόμη ἀνθρώπου: «Σοῦ ζήτησα τή ζωή πρὶν ὑπάρξω; Γιατί δέν μέ κάλεσες γυμνό πνεῦμα ἐμπρός σου (αὐτό τό μποροῦσε ἡ παντοδυναμία σου) καί νά μέ ρωτήσεις: "Θέλεις νά ζήσεις; Εἶναι κάποιος τόπος πού τόν λένε 'κόσμο', ὅπου ἡ γλύκα τῶν οὐρανῶν ξεγελά τά μάτια. Θέλεις νά ζήσεις;" Θά μ' ἔβλεπες τότε νά τρέμω καί νά φωνάζω».<sup>33</sup>

Κι ὅμως μέσα σ' αὐτή τήν ἀπόλυτη δυστυχία παρεμβάλλεται σάν μιά ἁγία λυτρωτική παρένθεση ἡ Ἀκολουθία τῆς Ἀναστάσεως, ξημερώματα τῆς Κυριακῆς τοῦ Πάσχα. Ἐνα κομμάτι πού δίκαια ἡ κριτική τό θεώρησε ὡς τήν πιό ἄρτια ἀπόδοση τῆς μεγάλης γιορτῆς τῶν ὀρθοδόξων στή νεοελληνική ποίηση.

*Καθαρότατον ἥλιον ἐπρομηνοῦσε  
τῆς αὐγῆς τό δροσάτο ὕστερο ἀστέρι,  
σύγνεφο καταχνιά, δέν ἀπερνοῦσε  
τ' οὐρανοῦ σέ κανένα ἀπό τά μέρη·  
καί ἀπό κεῖ κινημένο ἀργοφυσσοῦσε  
τόσο γλυκό στό πρόσωπο τ' ἀέρι,  
πού λές καί λέει μέσ στῆς καρδιάς τά φύλλα:  
«Γλυκειά ἡ ζωή κι ὁ θάνατος μαυρίλα».*

*Χριστός ἀνέστη! Νέοι, γέροι καί κόρες,  
ὄλοι, μικροί μεγάλοι, ἐτοιμαστεῖτε·  
μέσα στές ἐκκλησίες τές δαφνοφόρες  
μέ τό φῶς τῆς χαρᾶς συμμαζωχτεῖτε·  
ἀνοίξτε ἀγκαλιές εἰρηνοφόρες  
ὀμπροστά στούς Ἁγίους καί φιληθεῖτε·  
φιληθεῖτε γλυκά χεῖλη μέ χεῖλη,  
πέστε «Χριστός Ἀνέστη» ἐχθροί καί φίλοι».<sup>34</sup>*

Στό ἔργο τοῦ ἄλλου μεγάλου τῶν γραμμμάτων μας, τοῦ Ἀ. Παπαδιαμάντη, οἱ ἐντεχνες πινελιές ἐσχατολογικοῦ περιεχομένου εἶναι πάμπολλες. Θά ἀναφέρω ἐδῶ ἐνδεικτικά μονάχα τρία παραδείγματα. Στόν «Ἐρωτα στά χιόνια» ὁ μπαρμπα-Γιαννιός εἶναι ἕνας ἄνθρωπος πού ἔχει ζήσει μιά ἐντονη ζωή. Ναυτικός πού ἀπό-

33. ὁ. π., σ. 164.

34. ὁ. π., σ. 171.

κτησε χρήματα, αλλά τά έφαγε όλα «έγκαιρως μέ τάς Φρύνας εις τήν Μασσαλίαν». «Είχε νυμφευθεί, και είχε χηρευσει, ειχεν αποκτησει τέκνον και ειχεν άτεκνωθεί». Στά γεράματά του, μόνος κι έρημος, θά χτυπηθεί από γεροντικό έρωτα για μιá γειτόνισσα παντρεμένη, τήν Πολυλογού. Τό έχει ριξει πιά στό ποτό και ένιοτε «οινοβαρής» της τραγουδά κάτω από τό παράθυρό της. Ένα βράδυ πού τό χιόνι έχει στρώσει τό άσπρο σεντόνι του στά σοκάκια καταλήγει και πάλι στή γειτονιά της. Τότε «έφαντάζετο άμυδρως μιαν εικόνα, μιαν όπτασίαν, έν ξυπνητόν όνειρον. Ωσάν ή χιών νά ισοπεδώσει και ν' άσπριση όλα τά πράγματα, όλας τάς άμαρτίας, όλα τά περασμένα: Τό καράβι, τήν θάλασσαν... τάς πόρτας της Μασσαλίας, τήν άσωτίαν, τήν δυστυχίαν, τά ναυάγια, νά τά σκεπάσει νά τά έξαγρίσει, νά τά σαβανώσει, διά νά μη παρασταθοϋν όλα γυμνά και τετραχλησιμένα, και ώς έξ' όργίων και φραγκικών χορών έξερχόμενα, εις τό όμμα του Κριτου, του Παλαιου Έμμερών του Τρισαγιου». Η επιθυμία του θά γίνει πραγματικότητα κατά ιδιότυπο τρόπο. Ο Γιαννιός θά πέσει βαρϋς από τά χρόνια, τήν κούραση και τό μεθύσι πάνω στά χιόνια λίγο μετά τό κλείσιμο του παραθυριου της Πολυλογοϋς. Και καταλήγει ο Π.: «Και ή χιών έγινε σινδών, σάβανο. Και ο μπαριμπα-Γιαννιός άσπρισεν όλος, κ' έκοιμήθη υπό τήν χιόνα, διά νά μη παρασταθῆ γυμνός και τετραχλησιμένος, αυτός και ή ζωή του και αι πράξεις του, ένώπιον του Κριτου, του Παλαιου Έμμερών, του Τρισαγιου».<sup>35</sup>

Στό διήγημα «Χωρίς Στεφάνι» ή Χριστίνα ή Δασκάλα πέφτει θϋμα έκμετάλλευσης από έναν τοπικό κοιματάρχη, ο όποιος της τάζει διορισμό και γάμο. Ο καιρός περνά, τά πολιτικά πράγματα αλλάζουν, ο διορισμός παρουσιάζεται άνέφικτος. Η Χριστίνα συμβιώνει μέ τόν Παναγή πού της υπόσχεται γάμο για άργότερα. Τά χρόνια θά περάσουν και ή Χριστίνα θά ανατρέφει τά νόθα παιδιά του Παναγι με άλλες γυναίκες, ή ίδια είναι άτεκνη, για νά της τά πάρει άργότερα ο Χάρος. Κι όμως ή Χριστίνα τά κλαίει σάν δικά της παιδιά. Λόγος για στεφάνι πιά δέν γίνεται κι ή Χριστίνα υποφέρει έν σιωπη ντρεπόμενη νά πάει και στην Έκκλησία από τό φόβο της κοινωνικής κατακραυγής. Και «μόνον τό άπόγευμα του Πάσχα, εις τήν άκολουθίαν της Άγάπης, κρυφά και δειλά ει-

35. Άλ. Παπαδιαμάντη, «Έρωτας στα Χιόνια», Άπαντα, έκδ. Ν. Τριανταφυλλόπουλος, Δόμος, Άθήνα 1984, τ. 3, σ. 105-110.

σειρπεν εις τόν ναόν, διά ν' ακούση τό "Αναστάσεως ήμέρα" μαζί με τίς δούλες και τίς παραμάνες. Άλλ' Έκείνος, όστις άνέστη "Ένεκα της ταλαιπωρίας των πτωχών και του στεναγμου των πενήτων", όστις έδέχθη της άμαρτωλης τά μύρα και τά δάκρυα και του ληστοϋ τό Μνήσθητί μου, θά δεχθῆ και αυτής της πτωχῆς τήν μετάνοιαν, και θά της δώσει χώρον και τόπον χλοερόν, και άνεσιν και αναψυχήν εις τήν Βασιλείαν Του τήν αιώνιαν».<sup>36</sup>

Άκόμα και τήν περιφνημη Φόνισσα, τῆ Φραγκογιαννου, πού σκοτώνει τά μικρά κοριτσάκια για νά μη μεγαλώσουν και γνωρίσουν τήν κακία και άπανθρωπία του κόσμου, τήν παρουσιάζει νά πνίγεται λίγα μέτρα πρό του βράχου του άγιου Σώζοντος «εις τό ήμισυ του δρομου μεταξύ της θείας και της ανθρώπινης δικαιοσύνης».<sup>37</sup>

Κοινός παρονομαστής και των τριών παραδειγματων πού επέλεξα είναι τό γεγονός πώς οι ήρωές τους είναι άμαρτωλοί και κοινωνικά απόβλητοι. Ο Π. όμως χωρίς νά προδικάζει και νά άφαιρεί τήν Κρίση από τόν Κριτή επιδεικνύει τῆ βαθιά χριστιανική συμπόνια και άγάπη προς τους ταπεινωμένους της ζωής, χωρίς ήθικολογίες, αλλά με όπλο τήν πίστη και όχημα τη λογοτεχνία μās κρυφοζωγραφίζει άνοιχτή τῆ θύρα Έλέους του Θεου.

#### ΣΗΜΕΙΟ 11ο: ΟΙ ΠΑΛΙΝΩΜΙΕΣ ΤΗΣ ΛΑΪΚΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ

Υπάρχουν όμως πεδία της παράδοσῆς μας πού προβάλλουν σχεδόν άδιαπέραστα από τῆ χριστιανική παράδοση. Παραμένουν σάν επάλληλα πολιτιστικά στρώματα, έν χρήσει παράλληλα με τίς χριστιανικές πρακτικές και δοξασίες. Έχω κατά νοϋ τά έλληνικά δημοτικά τραγούδια, πού δέν άνήκουν βέβαια στη νεότερη λογοτεχνία, αλλά χρονικά τῆ διεμβολίζουν και παρέμειναν ενεργά και παρόντα στη λαϊκή ψυχή μέχρι πρόσφατα.

«Στά μοιρολόγια δέν υπάρχει ή παραμικρή πίστη στην άνάσταση των νεκρών, ή άνάσταση άνήκει στους μύθους του άνέφικτου».<sup>38</sup>

36. δ. π., σ. 137.

37. δ. π., σ. 520.

38. G. Saunier, Έλληνικά Δημοτικά τραγούδια - Τά Μοιρολόγια, Νεφέλη, Άθήνα 1999, σ. 192. Στο έργο αυτό όφειλεται όλη ή άνάλυση πού άκολουθεί.

Δέν μου τό λές μανούλα μου, πότε νά σέ παντέχω.  
– Όντας άσπρίσει ό κόρακας καί γίνει περιβόλι.  
Δέν είμαι Μάης γιά νά 'ρθώ κι Απρίλης νά γυρίσω,  
δέν είμαι ή δόλια θεριστής νά 'ρθώ νά συννεσιάσω,  
είμαι νερό τρεχούμενο πού πάει καί δέ γυρίζει.<sup>39</sup>

Ό δημοτικός ποιητής θεωρεί τό θάνατο όχι μόνο σάν τό χειρότερο, αλλά σάν τό άπόλυτο κακό. «Ό θάνατος στά Ε.Δ.Τ. αντιτίθεται στην ίδια τή φύση, άθετεί τό φυσικό νόμο. Η ιδέα αυτή διαφαίνεται στην ομάδα τραγουδιών αφιερωμένα στό θάνατο την άνοιξη (Γιά δές καιρό πού διάλεξε...)-. Όμως εδώ βρίσκεται καί μία βασική διαφορά από την αρχαιότητα. «Δέν υπάρχει πιά κυκλικός χρόνος, ό θάνατος δέν είναι πιά μία φάση του φυσικού φαινομένου, είναι ή άρνησή του. Η μοίρα του ανθρώπου άφορά τό σύμπαν. Η ζωή δέν είναι μόνο άπαράγραπτο δικαίωμα του ανθρώπου, ιδιωτικό δικαίωμα: τό «δίκιο» αυτό άνήκει στη φύση των πραγμάτων. Γι' αυτό ό θάνατος προκαλεί άνατροπή της φυσικής τάξης».<sup>40</sup> Αυτή ή όπτική άπηχεί βέβαια χριστιανική επίδραση πού δέν έπισημαίνεται πάντοτε από τούς μελετητές.

*Καλότυχά είναι τά βοννά, καλότυχοί είν' οι κάμποι,  
πού Χάρο δέν άκαρτερούν, φονιά δέν περιμένουν,  
μόν' περιμένουν άνοιξη, τ' όμορφο καλοκαίρι,  
νά πρασινίσουν τά βοννά, νά λουλουδούν οι κάμποι.<sup>41</sup>*

Ένίοτε όμως τά μοιρολόγια φτάνουν σέ μία ριζοσπαστική θεοδικία. Ό Θεός κατηγορείται άπροκάλυπτα από τόν ποιητή. Οι προσευχές δέν χρησιμεύουν σέ τίποτε καί ό Θεός έμφανίζεται νά ζηλεύει την εϋτυχία των ανθρώπων. Σ' ένα μανιάτικο μοιρολόγι ό Θεός άποκαλείται κακοϋργος, γιατί επέτρεψε τό θάνατο ενός όρφανού:

*Τό μοιρολόγι έπκιασα καί σά ζουρλή έχούγιαξα:  
Κακοϋργος είναι ό θεός πό σκότωσε τό άρφανό.  
Μέ συμβουλέψασι οι δικοί οι φίλοι καί οι χωριανοί  
γιά νά μη βρίζουν τό θεό τ' είναι άμαρτία καί κακό.  
Τούν άποκρίθηκα κι εγώ: Ετούτο πό 'καμ' ό θεός,*

39. δ. π., σ. 218.

40. δ. π., σ. 316-317.

41. δ. π., σ. 336.

*άνήμερα τή Σωτηρός, πό σκότωσε τό άρφανό  
δέν έν' άμαρτία καί κακό;<sup>42</sup>*

Ένδιαφέρον είναι, τέλος, στά μοιρολόγια τό γεγονός ότι ό Άδης έμφανίζεται ως τόπος πού κυριαρχεί ή μοναξιά καί ή έλλειψη έπαφής, παράδοση πού άπαντάται καί στά χριστιανικά άσκητικά κείμενα. Χαρακτηριστικός είναι ό στίχος: «εϋτού σϋδυό δέν κάθουνται, συντρεις δέν κουβεντιάζουν».<sup>43</sup>

#### ΣΗΜΕΙΟ 12ο: Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΔΙΑ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ

Στην ποίηση του Όδ. Έλύτη βρήκαν συχνά στηρίγματα όσοι ήθελαν μία ποίηση πού νά ανάγεται στό Ύπερβατικό. Σέ δύο μάλιστα από τίς τελευταίες του συλλογές, τό *Ημερολόγιο ενός άδέατου Απριλίου* καί ιδίως *Τά έλεγεία της Όξώπετρας*, υπάρχει μία έντονη ένασχόληση μέ τό θέμα του θανάτου, μέ τρόπο πού νά αφήνει άνοιχτό τό ένδεχόμενο σέ μία μεταθανάτια συνέχεια της ζωής. Εϋκολα δά μπορούσε νά σταχυολογήσει κανείς στίχους ή άποσπάσματα από δοκίμια του ποιητή πού νά οδηγούν προς αυτή την κατεύθυνση.

- Η άλήθεια μόνον έναντι θανάτου δίδεται.
- Η ποίηση άρχίζει από κεί πού την τελευταία λέξη δέν την έχει ό θάνατος.
- *Κείθε περνάω καί πάω –πού ξέρεις;– γιά μία κοιλιά γλυκύτερη από την πατρίδα.*
- *Κάποιος μέσα του ψάχνει – κι ή άλήθεια όλοένα του ξεφεύγει. Πού νά τό φανταστεί ότι αυτή βρίσκεται πύ χαμηλά. Πολύ πύ χαμηλά. "Ότι έχει κι ό θάνατος τή δικιά του Ερυθρά θάλασσα.*
- *Πάω μ' από κοντά τίς μετρημένες μέρες μου Σύμφωνοι, ναι· άλλ' ή ζωή αυτή δέν έχει τέλος...*
- *Λάμπει μέσα μου κείνο πού άγνωώ. Μά ωστόσο λάμπει*
- *Τό μόνο πού ίσχυρίζεσαι κι ό Θεός δέν μεταβάλλει*
- Κείνο τό κάτι άνεξακρίβωτο πού υπάρχει*
- Παρ' όλα αυτά μέσα στό Μάταιο καί στό Τίποτα.*

42. δ. π., σ. 472.

43. δ. π., σ. 150.

Δέν υπάρχει εδώ ο χώρος για να συζητηθεί έκτενώς το ερώτημα: ποιά παράδοση απηχεί το ποιητικό αυτό δράμα. Έπιγραμματικά θά πώ μόνο πώς, κατά τή γνώμη μου, δέν έχει σχέση μέ τή Χριστιανική παράδοση, όπως έχει υποστηριχθεί από κάποιους. Αντιθέτως, όπως έχει παρατηρηθεί, δέν υπάρχει καμία αντίληψη «άλλοκοσμική» στην ποίηση του Έλύτη.<sup>44</sup> Ο ποιητής αναδομεί και ανακατατάσσει τά υλικά του κόσμου τούτου για να αποκαλύψει εκείνο τό αιώσιο κ' δείκό μέρος πού περιέχει αλλά πού άγνοούμε «... έντός του κόσμου τούτου έμπεριέχεται και μέ τά στοιχεία του κόσμου τούτου άνασυντίθεται ο άλλος κόσμος, ο "πέραν"» (Λόγος Νόμπελ). Άρα έναπόκειται σέ μās να δούμε αυτόν τόν κόσμο ως κόλαση ή ως παράδεισο. Στόν Έλύτη υπάρχει ή πίστη ότι οι αισθήσεις είναι τό μέσο πού θά κάνει έφικτή τήν υπερβατική αντίληψη του κόσμου, οι δέ λέξεις είναι τά διαβρωτικά πού άφαιρούν τήν έπιφάνεια των φαινομένων και άναδεικνύουν τό αιώσιο πού κρύβεται πίσω του. Δημιουργεί έτσι μία μεταφυσική, τήν όποία ο ίδιος όνομάζει ήλιακή, δηλαδή μία μεταφυσική δομημένη πάνω στό μυστήριο του φωτός. Η έννοια της διαφάνειας είναι ή κεντρική έννοια αυτής της μεταφυσικής.

«Λέγοντας διαφάνεια έννοώ», μās λέει, «ότι πίσω από ένα συγκεκριμένο πρᾶγμα μπορεί να φανεί κάτι διαφορετικό και πίσω από αυτό ξανά κάτι άλλο και ούτω καθεξής. Αυτό τό είδος της διαπερατότητας άποτελεί ό,τι πάσχισα να επιτύχω [στήν ποίηση]... Η διαφάνεια πού υπάρχει από άποψη φυσική στη φύση μεταφέρεται στην ποίηση».

Είναι νομίζω φανερό ήδη απ' αυτά τά λίγα ότι έχουμε να κάνουμε μέ μία ποίηση «ένθαδική», μέ πανθειστική χροιά. Ο Έλύτης προσυπογράφει τόν Μπλέκ, από τόν όποιο είναι σ' αυτή τήν όπτική ιδιαίτερα έπηρεασμένος, πού κλείνει τούς Γάμους του Ούρανού και της Κόλασης γράφοντας πώς «τό κάθε τι πού ζει είναι Ίερό». Αυτή ή ιερότητα του Κτιστού είναι ή μόνη πού άναγνωρίζει ο Έλύτης.

44. Η παρακάτω ανάλυση βασίζεται σέ δύο άρθρα του D. Connoly: α) «Οδυσσέας Έλύτης, William Blake και οι γάμοι του Ούρανού και της Κόλασης», περ. *Ποίηση*, τχ. 9, Νεφέλη, Άθήνα 1997, σ. 226-237. β) «Τά έλεγεία της Όξώπτρας: Μία στιγμήούλα...» στό *Οδυσσέας Έλύτης. Ο ποιητής και οι έλληνικές πολιτιστικές αξίες, Διεθνές έπιστημονικό συνέδριο στην Κώ, Γκοβόστης, Άθήνα 2000*, σ. 393-413.

## ΣΗΜΕΙΟ 13ο: Η ΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΗΤΤΑΣ

Ο όρος ποίηση της ήττας είναι συνδεδεμένος μέ τό όνομα του Βύρωνα Λεοντάρη διττώς. Αφ' ενός είναι ο συγγραφέας του όμότηλου βιβλίου, στό όποιο περιέγραψε τή γέννηση και τήν έξελξη αυτής της ποίησης στό χώρο της Άριστερās. Αφ' έτέρου είναι και ο ίδιος ένας από τούς έπιφανέστερους εκπροσώπους αυτής της ποιητικής τάσης. Έχω τήν έντύπωση όμως πώς υπάρχει μία βαθιά τομή στό έργο του έν λόγω ποιητή. Ένώ ή έννοια της ήττας αρχικά έντοπίζεται στό πεδίο της ιστορίας, στις τελευταίες του ποιητικές συλλογές αλλάζει ριζικά και παίρνοντας τή μορφή μās ριζοσπαστικής θεοδικίας καταλήγει σέ μία ποίηση της «μεταφυσικής» ήττας.

Στήν πρώτη του περίοδο ή άπογοήτευση γεννιέται από τό γεγονός μās ζωής και μάλιστα κατά τήν περίοδο της νεότητας φρικτά τραυματισμένης από τά γεγονότα της Ιστορίας.

*«Πάντα να ρίχνεις στις πληγές σου νέον κουράγιο  
Πάντα ν' ανοίγεις ρήγματα στην άπελπισία,  
για να μη νιώσεις ποτέ σου τή ναυτία της ήττας  
ή τήν έπαιτία της δόξας».<sup>45</sup>*

Τά γεγονότα καλούν σέ στράτευση, ή άποχή από τόν πολιτικό άγώνα συνιστά ύπαρξιακή άποτυχία:

*«θά' ναι φριχτό να φύγουμε έτσι, δίχως  
μιά πίστη, έναν άγώνα, μία κραυγή  
άνθρωποι πού πεδάναν δίχως μάν άμυχή,  
άνθρωποι πού «διελύθησαν ήσύχως».<sup>46</sup>*

Η ήττα όμως στό πεδίο της πολιτικής οδηγεί σιγά σιγά σέ μία ήττα στό πεδίο της ύπαρξης. Κι αυτή ή ήττα οδηγεί σέ μία προμηθεϊκή λυσοαλέα επανάσταση εναντίον αυτού πού όδήγησε τόν άνθρωπο σ' αυτή τήν άδλια φάρσα πού είναι ή ζωή.

*Τήν καταδίκη μου θέλω ν' άποδείξω  
μιά όλα τά δικαστήρια μέ άποπέμπουν  
δέν άναγνωρίζουν τό έγκλημα της ύπαρξης*

45. Β. Λεοντάρης, *Ψυχοστασία, Ποήματα 1949-1976*, Ίψιλον, Άθήνα 1983, σ. 34.

46. δ. π., σ. 112.

.....  
Τὴν καταδίκη μου ζητῶ  
ἐδῶ, ὄχι ἄλλου, ἐδῶ ἅς γίνει πιά ἡ Κρίση.<sup>47</sup>

Κι ἄλλου:

«Κάποια στιγμή ἐνδίδουμε  
κι ἐκπίπτει ἡ ἀπιστία σέ δυσπιστία  
πὲς ἀπὸ πλήξη πὲς ἀπὸ διάθεση γιὰ περιπέτεια

.....  
Τὸ δύσπιστο χαμόγελο

τὸ ἀστόχαστο μισάνοιγμα τῆς πόρτας  
τὸ ράγισμα τοῦ εἶναι μας ἀπὸ ὅπου τὸ παράλογο  
εἰσδύει κι ἀπλώνει ρίζες μέσα μας

«Ὅσπου ἐρχεται μιά μέρα πού ἀξαφνα ἀναστρέφεται  
μαζεύει τίς ρίζες ἀπὸ μέσα μας

καί μᾶς ἐγκαταλείπει στό ἔλεος τοῦ κενοῦ».<sup>48</sup>

«Ἀρνήθηκα τόν κόσμο καί δέ βρήκα τὴν ψυχή μου  
ἔχασα τὴν ψυχή μου καί δέν κέρδισα τόν κόσμο  
Στημένο τὸ παιχνίδι

Τοῦ θεοῦ καί τῶν ἀνθρώπων οἱ ζαβολιές μέ ρήμαξαν.

.....  
Κι ἄλλο δέν εἶμαι πιά παρά κατάρα καί βλαστήμια  
καθὼς ἐπάνω μου ξεσπάει  
ἡ μοχθηρία τοῦ οὐρανοῦ  
καί τοῦ πλησίον ἡ μάνητα».<sup>49</sup>

Ἡ περίπτωση τοῦ Λεοντάρη δείχνει τὴν τραγικότητα μᾶς εὐαισθησίας πού, ἀφοῦ καταρρακωθεῖ, στό πεδίο τῆς Πολιτικῆς, ἀδυνατεῖ νά βρεῖ ὅποιοδήποτε νόημα πού θά μπορούσε νά κάνει ὑποφερτὸ τὸ γεγονὸς τῆς ὑπάρξεως. Ὁδηγεῖται ἔτσι σέ μιά ἐξέγερση ἐναντία σ' ἓνα φάντασμα, πού παίζει τὸ ρόλο τοῦ Θεοῦ.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Προσπάθησα μέσα στὰ περιορισμένα πλαίσια μιᾶς ὁμιλίας νά παρουσιάσω καιρῖμες ἐκφάνσεις τοῦ ἐσχατολογικοῦ στοχασμοῦ σημαντικῶν, κατὰ τὴ γνώμη μου, συγγραφέων, ξένων καί Ἑλλήνων.

47. Β. Λεοντάρης, *Ἐκ περάτων*, Ὑψίλον, Ἀθήνα 1986, σ. 25-26.

48. Β. Λεοντάρης, *Ἐν γῆ ἀλμυρᾷ*, Ἔρασμος, Ἀθήνα 1996, σ. 13.

49. ὁ. π., σ. 27-28.

Βασικὸ κριτήριον γιὰ τὴν ἐπιλογή τους στάθηκε ἀφ' ἑνὸς ἡ ποιότητα τῶν ἀναφερομένων ἔργων, ἀλλὰ καί ἡ μέριμνα γιὰ νά χαρακτηρογραφηθεῖ ὅσο γίνεται πληρέστερα τὸ πολυποικίλο τοπίο τῶν διαφόρων ἐσχατολογικῶν σημείων.

Σκοπίμως δὲν προχώρησα σέ ἀξιολογικὲς κρίσεις πάνω στὶς θέσεις τῶν συγγραφέων. Στόχος μου ἦταν νά τίς περιγράψω ὅσο γίνεται σαφέστερα, ὄντας ταυτόχρονα κάτω ἀπὸ τὴ δαιμόκλεια σπάθη τῆς ἀνάγκης γιὰ συντομία. Γι' αὐτὸ καί τώρα δὲν θά ἤθελα νά προχωρήσω σέ βεβιασμένες κρίσεις καί συμπεράσματα γιὰ τὸ ποῖο μπορεῖ νά εἶναι τὸ μέλλον τῆς διαπλοκῆς αὐτῆς ἀνάμεσα σέ λογοτεχνία καί ἐσχατολογία. Ζοῦμε σ' ἓναν κόσμον πού ἔχει παύσει πιά νά εἶναι χριστιανικὸς, μὰ πού δὲν ἔχει γίνει ρητὰ καί κατηγορηματικὰ κάτι ἄλλο. Φέρει ἔτσι ἐντὸς του βαθιὰ τὰ σημάδια τοῦ χριστιανικοῦ παρελθόντος κι αὐτὸ εἶναι φανερό καί στό χῶρο τῆς λογοτεχνίας. Ἐχομε ἀφομοιώσει τὴ χριστιανικὴ προοπτικὴ τοῦ κόσμου πρὸς ἓνα σκοπὸ καί μιά ἐκπλήρωση καί συγχρόνως ἔχομε ἐγκαταλείψει τὴ ζωντανὴ πίστη σ' ἓνα ἐπικείμενο ἔσχατον. Τὴ θέση τῆς Δευτέρας Παρουσίας τοῦ Κυρίου ἔχει πάρει τώρα ἡ ἰδεολογία τῆς προόδου, ἔννοια παντελῶς ξένη τόσο στὴ χριστιανικὴ ὅσο καί στὴν ἑλληνικὴ σκέψη, καί μάλιστα ἐρμηνευμένη πρωτίστως μέ ὑλικούς ὅρους.

Ἀνεξάρτητα ὅμως ἀπ' ὅλα αὐτά, ἡ ἀναμονὴ ἀπαντήσεων ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς λογοτεχνίας γιὰ τὰ μεγάλα ἐσχατολογικὰ θέματα εἶναι ἐκ προοιμίου καταδικασμένη σέ ἀποτυχία. «Τὸ νά εὐθυγραμμιστεῖ κανεὶς μέ τὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας ὑπὸ τὴ βιβλικὴ τῆς ἔννοια σημαίνει ὅτι ἐγκαταλείπει τίς λεωφόρους τῶν καθημερινῶν συμβάντων, εἴτε ἐνδοξα καί θεαματικά εἴτε κοινὰ καί θλιβερά εἶναι αὐτά».<sup>50</sup> Ὅμως τί θά ἦταν ἡ λογοτεχνία χωρὶς αὐτά;

Αὐτὸ πού μπορούμε νά περιμένουμε ἀπὸ τὴ λογοτεχνία εἶναι νά μὴν κλείνει τὰ μάτια μπροστὰ στὰ ἀγωνιώδη ἐρωτήματα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὸ θάνατο, τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, τὴν ἔννοια τῆς εὐθύνης, τὸ αἴτημα νά ἀποδοθεῖ δικαιοσύνη καί νά ἀποτιμηθεῖ ἡ ἀνθρώπινη πράξη. Κι αὐτὸ, ὅπως εἶδαμε, ἡ μεγάλη λογοτεχνία τὸ ἔκανε καί θά συνεχίσει νά τὸ κάνει. Ὅμως θά ἤθελα νά κλείσω κάνοντας χρῆση τῆς ἴδιας τῆς λογοτεχνίας. Ὁ Χ. Μπρόχ στό διή-

50. Κ. Λέβιτ, *Τὸ νόημα τῆς ἱστορίας*, Γνώση, Ἀθήνα 1985, σ. 283.

γημά του «Η παραβολή τῆς φωνῆς» πού περιέχεται στήν εὐρύτερη σύνθεσή του *Οἱ Ἀδῶοι* παρουσιάζει τούς μαθητές ἐνός ραββίνου νά τόν ρωτοῦν γιατί ὁ Κύριος, σύμφωνα μέ τίς Γραφές, σάν ἄρχισε τή δημιουργία ὑψωσε τή φωνή Του, ἀφοῦ τίποτα δέν ὑπῆρχε γιά νά τόν ἀκούσει. Ὁ ραββίνος θά ἀπαντήσει πῶς «Γλώσσα τοῦ Κυρίου εἶναι ἡ σιωπή Του καί σιωπή Του εἶναι ἡ γλώσσα Του. Ἡ πράξη Του εἶναι ἀπραξία καί ἡ ἀπραξία Του πράξη» καί θά τούς στείλει νά σκεφτοῦν πάνω σ' αὐτό. Θά ἀκολουθήσει ἕνας διάλογος μεταξύ δασκάλου καί μαθητῶν, πού θά προκαλεῖ στό δάσκαλο πότε ὀργή καί πότε γέλιο, ἀνάλογα μέ τίς ἀποτυχημένες προσπάθειες τῶν μαθητῶν νά δώσουν ἀπαντήσεις σέ ὅσα ὁ δάσκαλος ρωτᾷ. Ἡ τελική ἀπάντηση ἀνήκει βέβαια στό δάσκαλο: «Σέ κάθε πρᾶγμα πού Ἐκεῖνος, τοῦ ὁποίου τό ὄνομα εἶναι ἅγιο, ἐφτιαξε ἡ πρόκειται νά φτιάξει, ἐνσωματώθηκε –καί πῶς νά γινόταν ἄλλιῶς– ἕνα κομμάτι ἀπό τίς ἀγιές Του ιδιότητες. Ὡστόσο τί εἶναι σιωπή καί φωνή ταυτοχρόνως; Μά τήν ἀλήθεια, ἀπ' ὅλα τά πράγματα πού γνωρίζω εἶναι ὁ χρόνος ἐκεῖνο, στό ὁποῖο ταιριάζει μιά τέτοια διπλή ιδιότητα. Ναι, ὁ χρόνος εἶναι, καί μολονότι μᾶς ἐμπεριέχει καί μᾶς διαπερνᾷ, παραμένει γιά μᾶς ἄφωνος καί σιωπηλός: ὅταν ὁμως γεράσουμε καί μάθουμε νά ἀκοῦμε πρὸς τήν ἀντίστροφη πορεία, τότε θ' ἀντιληφθοῦμε ἕνα ἐλαφρό μουρμουρίσμα κι αὐτό εἶναι ὁ χρόνος πού ἔχουμε ἀφήσει. Κι ὅσο περισσότερο ἀκοῦμε πρὸς τήν ἀντίστροφη φορᾶ, τόσο γινόμαστε καί πιό ἱκανοί στήν ἀκοή, τόσο σαφέστερα ἀντιλαμβανόμαστε τή φωνή τῶν χρόνων, τή σιωπή τοῦ χρόνου, τόν ὁποῖον Ἐκεῖνος ἐφτιαξε ἐν τῇ δόξῃ Του γιά τ' ὄνομά Του καί γιά δική σας χάρη, προκειμένου ὁ χρόνος νά φέρει εἰς πέρας τή δημιουργία μαζί μας. Κι ὅσο πιό πολὺς χρόνος ἔχει διαρρεύσει, τόσο πιό ἰσχυρή γίνεται σέ μᾶς ἡ φωνή τῶν χρόνων: ἐμεῖς θά μεγαλώσουμε μαζί του, κι ὅταν ἔρθει τό τέλος τοῦ χρόνου, ἐμεῖς θά ἐννοήσουμε τήν ἀρχή του καί θ' ἀκούσουμε τή φωνή τῆς δημιουργίας, ἀφοῦ τότε θά συλλάβουμε τή σιωπή τοῦ Κυρίου καθὼς θ' ἀγιάζεται τό ὄνομά Του. Οἱ μαθητές σιωποῦσαν ἀποσβολωμένοι. Ὅταν ὁμως ὁ δάσκαλος δέν πρόσδεσε πλέον τίποτα ἄλλο, ἀλλά παρέμεινε σιωπηλός μέ κλειστά τά μάτια, αὐτοί βγήκαν ἀδόρυβα ἔξω». <sup>51</sup>

51. X. Μπρόχ, *Οἱ Ἀδῶοι*, Κριτική, Ἀθήνα 1989, σ. 9-13.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΑΥΛΟΣ

## ΦΥΣΙΚΟΣ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΧΡΟΝΟΣ

### ΠΡΟΟΙΜΙΟ

**Ο** ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΟΤΕΛΕΙ ΤΗΝ ΤΕΤΑΡΤΗ ΣΥΝΙΣΤΩΣΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΙΚΟΥ ΜΥΣΤΗΡΙΟΥ, ἐνῶ οἱ ἄλλες τρεῖς συνιστώσες ἀντιστοιχοῦν στό χῶρο. Μέσα στό χῶρο κινοῦνται τά πράγματα καί μέσα στό χρόνο ἀλλάζουν, γεννιοῦνται καί φθείρονται. Ὁ χρόνος καθιστᾷ τόν κοσμικό χῶρο τραγικό θέατρο, ἀφοῦ μέσα σ' αὐτόν φανερώνεται τὸ εἶναι, τὸ κάλλος καί ἡ ὠραιότητα καί ταυτοχρόνως ὅλα αὐτά ἀφανίζονται. Μέσα στό τραγικό θέατρο τοῦ κοσμικοῦ χώρου δοκιμάζεται ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση καί ὁ ἀνθρώπινος λόγος σέ ὅλα τὰ ἐπίπεδα, ἀφοῦ δι' αὐτῶν συνειδητοποιεῖται ἡ γένεση καί ὁ ἀφανισμός τῶν ὄντων καί τῆς ὠραιότητος-μοναδικότητός των.

### ΦΥΣΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΟΣ ΧΡΟΝΟΣ

Ἡ πρόοδος τῆς ἐπιστήμης, ἀπὸ τὴ δυτικὴ ἀναγέννηση καί τὸ δυτικὸ διαφωτισμὸ καί μετὰ, διηύρυνε τὴν ἀνθρώπινη γνώση ὅσον ἀφορᾷ τὸ χρόνο, τὸ χῶρο καί τὴν ὕλη, χωρὶς ὁμως νά λύσει τὸ μυστήριον πού ἐνέχουν ὅλα αὐτὰ ὡς ἐκφάνσεις τοῦ κοσμικοῦ εἶναι καί γίνεσθαι. Ἡ ἐπιστήμη γνωρίζει τὸν κόσμον καί τὰ πράγματα ὡς γυμνά ἀντικείμενα, ἐνῶ ἀδυνατεῖ τελείως νά ἀναμετρηθεῖ μέ τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση ὡς ὀρίζοντα φανέρωσης τοῦ ὄντολογικοῦ μυστηρίου τοῦ κόσμου καί τῆς τραγικότητός του, ἀφοῦ αὐτὸς γεννᾶται διαρκῶς καί φθείρεται.

Σίγουρα ὁμως ἡ ἐξέλιξη τῆς ἐπιστήμης βοήθησε καί βοηθᾷ στό νά διαλύονται ἐπιπόλαιες καί ἀπλοποιητικὲς ἀντιλήψεις περὶ τοῦ κοσμικοῦ εἶναι καί γίνεσθαι, πού παγιδεύουν τὴν ἀνθρώπι-

νη σκέψη σε ψευδή βεβαιότητα περί της ουσίας και της αλήθειας των πραγμάτων. Το πλέον σημαντικό επίτευγμα της μοντέρνας φυσικής είναι η αναγνώριση της σημασίας του χρόνου ως μίας όντολογικής συνιστώσας της πραγματικότητας και όχι απλώς ως υποκειμενικής ποιότητας ή κατηγορίας της σκέψης.

Από τον Δημόκριτο μέχρι τον Νεύτωνα διαμορφώθηκε βαθμιαία το μηχανιστικό κοσμοείδωλο, σύμφωνα με το οποίο ο κόσμος αναλύεται σε άφθαρτα και άδημούρητα άτομα τα οποία κινούνται στον κενό χώρο και πυκνούμενα σχηματίζουν κόσμους και όντα, ενώ άραια φέρουν τη φθορά και τον αφανισμό των όντων. Αυτό το κοσμοείδωλο κυριάρχησε μέχρι σχεδόν σήμερα στον ανθρώπινο στοχασμό με κύρια χαρακτηριστικά την αναγωγικότητα, τον προκαθορισμό (ντετερμινισμό), την άχρονικότητα, την ανιστορικότητα και την παντελή έλλειψη υποκειμενικότητας, δηλαδή παντελή έλλειψη ποιότητας, ελευθερίας και συνειδήσης. Σύμφωνα με το κοσμοείδωλο αυτό, τα άτομα δεν έχουν τέτοια χαρακτηριστικά, άρα ούτε και τα όντα που προκύπτουν από τη συνάντησή-σύνθεση των ατόμων. Κατ' ουσίαν ο χρόνος είναι ανύπαρκτος, αφού τίποτε το νέο-καινούριο δεν προκύπτει, ενώ οι κινήσεις των ατόμων στον κενό χώρο μπορούν και αντιστρέφονται ώστε το μέλλον να επιστρέφει στο παρελθόν. Για να υπάρχει χρόνος και ιστορία απαιτείται όντολογική καινοφάνεια, δηλαδή απαιτείται κίνηση από το παρελθόν προς το μέλλον μη αντιστρέπτη και συγχρόνως όντολογικά καινοποιός. Για να υπάρχει όντως χρόνος και ιστορία απαιτείται το μέλλον να εισάγει όντολογική καινοφάνεια στο παρελθόν και όντολογικό εμπλουτισμό του κόσμου, κάτι σαν διαρκή δημιουργία από το μηδέν. Αυτό βεβαίως είναι αδύνατον να συμβεί στα όρια του Δημοκρίτειου-Νευτώνειου κοσμοειδώλου.

Οι επιστημονικές περιοχές όπου συμβαίνει ή αναίρεση του μηχανιστικού κοσμοειδώλου είναι η Θερμοδυναμική, ή Σχετικότητα-θεωρία πεδίου, ή Κβαντομηχανική και ή Θεωρία του Χάους και της Πολυπλοκότητας.

Στη Θερμοδυναμική εμφανίζεται το βέλος του χρόνου ως μη αντιστρέπτικότητα των θερμοδυναμικών διαδικασιών, αντίθετα από τη μηχανιστική εικόνα ή οποία ανάγει τα θερμοδυναμικά χαρακτηριστικά σε μηχανικά. Άρα ή Θερμοδυναμική φανερώνει ότι ή μηχανική είναι ανεπαρκής και αντιφάσκει με τα φαινόμενα.

Η Θεωρία Πεδίων θεμελιώνεται από τους Φάραντεϊ - Μάξουελ

και τελειοποιείται από τον Άινστάιν ως Θεωρία της Σχετικότητας. Στη σχετικιστική θεωρία πεδίου ο μόν χρόνος ένοποιείται με το χώρο, τα δε άτομα της ύλης αποδεικνύονται ως συμπυκνωμένη ενέργεια (σταγόνες ενέργειας), ενώ το φως για παράδειγμα είναι άραιη μορφή ενέργειας. Άκόμη τα φυσικά μεγέθη, μήκος, μάζα, ταχύτητα, χρονική διάρκεια κ.λπ. χάνουν τον αντικειμενικό τους χαρακτήρα και όρίζονται πάντα σε σχέση με το σύστημα αναφοράς-παρατήρησης και ως εκ τούτου σε σχέση με τον παρατηρητή. Σύμφωνα δε με την Άινστάινεια θεωρία, ο χώρος και ο χρόνος τελικώς ένοποιούνται με την ενέργεια-ύλη, αφού οι ιδιότητες του χωροχρόνου εξαρτώνται από την ενέργεια ή, διαφορετικά, ο χωροχρόνος είναι μιά εκδοχή-ιδιότητα της κοσμικής ενέργειας. Ένούμενος όμως, στην Άινστάινεια θεωρία, ο χρόνος με το χώρο χάνει τελείως τη χρονικότητα και γίνεται μιά εκ των παραμέτρων ταξινόμησης των χωροχρονικών συμβάντων σε τώρα, πριν και μετά. Από την άποψη αυτή ή θεωρία της σχετικότητας δεν προσθέτει χρονικότητα στο χρόνο, ενώ αντίθετα τον μετατρέπει σε χώρο (4η διάσταση του χωροχρόνου), μένοντας μιά θεωρία αναγωγική, ντετερμινιστική και άχρονική. Μάλιστα τώρα όλες οι φυσικές ποσοτικές ιδιότητες θεωρούνται ως γεωμετρικά χαρακτηριστικά ενός παγωμένου τετραδιάστατου γεωμετρικού κόσμου. Όμως ή σχετικιστική θεωρία εισάγει ένα νέο είδος κοσμικού χρόνου που σχετίζεται με τη διαστολή του χώρου (γνωστή ως διαστολή του σύμπαντος) παρόλο δε που και αυτός ο χρόνος στά όρια της σχετικότητας είναι πάλι γεωμετρικός, άρα αντιστρέπτος, άχρονικός και ανιστορικός. Άξιζει βέβαια έδω να αναφέρουμε ότι ο Άινστάιν πάντα προβληματιζόταν για το «τώρα» ως μιά εμπειρία που υπερβαίνει τον άπλο γεωμετρικό χρόνο.

Η Κβαντική θεωρία αποτελεί ένα νέο είδος φυσικής θεωρίας που διαφοροποιείται από την προηγούμενη φυσική θεωρία, καθόσον εισάγει τη διάκριση δυνατού και πραγματικού, πιθανότητας (δυνατότητας) και πραγματικότητας. Από την άποψη αυτή ή σύγχρονη φυσική θεωρία προσεγγίζει την Άριστοτέλεια φυσική θεωρία, σύμφωνα με την όποία ή φυσική κίνηση σχετίζεται με το πέρασμα από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα. Σύμφωνα με την κβαντική θεωρία ο κόσμος δεν είναι αλλά γίνεται, κάτι το όποιο πολλοί φυσικοί, όπως και ο Άινστάιν, θεώρησαν παράλογο. Άκόμη ή κβαντική θεωρία καταργεί τον αναγωγισμό του

σύνθετου στο άπλο και περιγράφει τὰ ὄντα ὡς φυσικὲς δομὲς ἀδιαίρετες καὶ ἀδιάσπαστες. Λίγο ὡς πολὺ ἡ κβαντικὴ θεωρία παρουσιάζει τὸ σύμπαν ὡς ἐνιαῖο ὄργανισμό-ὄλον. Μία δὲ ἀπὸ τὶς ἐπαναστατικὲς ἀπόψεις τῆς κβαντικῆς θεωρίας εἶναι ὁ δυϊσμός τῆς ὕλης καὶ οἱ ἀρχὲς ἀβεβαιότητος. Καὶ οἱ δύο αὐτὲς ἐκδοχὲς φανερώουν ὅτι ἡ φυσικὴ θεωρία προϋποθέτει τὸν ἀνθρωπο-παρατηρητὴ, δηλαδὴ προϋποθέτει τὴν ὑποκειμενικότητα ὡς μὴ ἀναγώγιμο συστατικὸ τῆς φυσικῆς θεωρίας καὶ ἐπομένως καὶ τοῦ κόσμου. Σήμερα πολλοὶ ἐπιστήμονες μὲ βάση τὴν κβαντικὴ ὑφή τοῦ ἀνθρώπινου ἐγκεφάλου καὶ τοῦ νευρικοῦ συστήματος προσπαθοῦν νὰ θεμελιώσουν μία θεωρία τῆς ἀνθρώπινης ὑποκειμενικότητος-συνείδησης. Μάλιστα ἡ ὄντολογικὴ πιθανοκρατία ποὺ εἰσάγει ἡ κβαντικὴ θεωρία ἀποτελεῖ ἕνα νέο στοιχεῖο τῆς φυσικῆς θεωρίας, ποὺ φανερώνει τὴν ὄντολογικὴ ἀσυμμετρία παρελθόντος καὶ μέλλοντος. Δηλαδή ὁ κόσμος δὲν εἶναι, ἀλλὰ διαρκῶς γίνεται. Ἀκόμη γιὰ τὴν κβαντικὴ θεωρία ὁ κόσμος δὲν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μέσα στὸν κενὸ χῶρο, ἀλλὰ μία λειτουργία ποὺ παράγει μορφὲς ὑπαρξῆς, μία ἐκ τῶν ὁποίων εἶναι καὶ ὁ χῶρος.

Τὰ ἀνωτέρω χαρακτηριστικὰ ὁδηγοῦν σὲ μία νέα περιγραφή τοῦ χρόνου ὡς ὄντολογικοῦ χαρακτηριστικοῦ τοῦ κόσμου, καθόσον κάθε στιγμὴ τὸ σύμπαν περνᾷ ἀπὸ τὴ δυνατότητα εἶναι πραγματικότητα. Ἔτσι μὲ βάση τὴν κβαντικὴ θεωρία, ὁ χρόνος ἀποκτᾷ ἕνα βάθος, χρονοῦται, καὶ τὸ φυσικὸ γίνεσθαι φανερόνεται ὡς μὴ ντετερμινιστικὸ ἐνῶ ὁ συνδυασμὸς σχετικότητας καὶ κβαντοθεωρίας ὁδηγεῖ εἰς τὴν κβαντικὴ κοσμολογία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁλόκληρο τὸ σύμπαν γεννιέται ἀπὸ τὸ μηδέν (μὴ ὄν). Μία τέτοια θεωρία φανερώνει τὸ χρόνο ἀφενὸς ὡς ἔχοντα ἐναρξῆ (ὁ χρόνος ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει μαζὶ μὲ τὸ σύμπαν) καὶ ὡς ρεαλιστικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ κόσμου ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ αὐτὸς ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει.

Ἡ θεωρία τῆς Πολυπλοκότητας καὶ τοῦ Χάους εἶναι μία γενικευμένη κβαντικὴ θεωρία στὸ μακροσκοπικὸ ἐπίπεδο ὅπου τώρα τὰ φαινόμενα αὐτοοργάνωσης ὁδηγοῦν εἰς τὴν ἐλεύθερη ἐμφάνιση-δημιουργία μακροσκοπικῶν μορφῶν-ὄντων ποὺ ἔχουν δική τους ὄντολογία καὶ αὐτοτέλεια ὡς πρὸς τὰ μέρη των. Τὸ ὄλον ὄχι μόνο προσδιορίζεται ἀλλὰ καὶ προσδιορίζει τὰ μέρη του. Τόσο εἰς τὴν κβαντικὴ θεωρία ὅσο καὶ εἰς τὴν θεωρία τῆς πολυπλοκότητας οἱ δυνάμεις ἀντικαθίστανται ἀπὸ τὶς συσχετίσεις. Ἔτσι ὁ χρόνος ἀποκτᾷ χρονικότητα σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τοῦ κόσμου (μακροσκοπικὸ,

μακροσκοπικὸ, κοσμολογικὸ) καὶ σχετίζεται μὲ τὴν ὄντολογικὴ καινοφάνεια ποὺ εἰσάγει τὸ μέλλον, ἀφοῦ ἡ ἐννοια τῆς συσχέτισης ἀναιρεῖ τὰ μηχανιστικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ντετερμινισμοῦ, τῆς ἀναγωγικότητας καὶ τῆς ἀχρονικότητας, ὥστε τὸ σύμπαν νὰ ἐξελισσεται πρὸς ὄλο καὶ αὐξανόμενες μορφὲς συσχέτισης-τάξης. Αὐτὸ εἶναι τὸ βαθύτερο νόημα τῆς θεωρίας τοῦ Πριγκολίν, ὁ ὁποῖος εἶναι πεπεισμένος ὅτι ὁ χρόνος ἔχει δικό του ὄντολογικὸ βάθος καὶ δὲν ἀποτελεῖ μία ἐπιπλέον συνιστώσα τοῦ χῶρου.

Ὁ κόσμος, ἡ φύση καὶ τὰ ὄντα ὡς σύμπαν, ὡς ἄστρα καὶ γαλαξίες, ὡς φῶς-πῦρ, νερά, χῶμα, ἀήρ, ὡς θάλασσα καὶ ξηρά, ὡς φυτὰ καὶ ζῶα καὶ τέλος ὡς ἀνθρώπος ποὺ βλέπει, ὁμιλεῖ, καὶ δημιουργεῖ τέχνη-πολιτισμὸ, ἀποτελεῖ σαφῶς μυστήριον θεσπέσιον ποὺ μένει ἀμείωτο ὅσο καὶ ἂν τὸ ἀναλύσουμε σὲ θεμελιώδη συστατικά. Ἡ ἐμφάνιση αὐτῆς τῆς τάξης ἀπὸ μία ἀρχικὰ χαώδη κατάσταση σαφῶς δὲν ἐρμηνεύεται ἀναγωγικὰ καὶ μηχανιστικὰ ὡς ἀπλή συμβολὴ θεμελιωδῶν λίθων. Ὅπως περιγράψαμε προηγουμένως, ἡ ἴδια ἡ φυσικὴ θεωρία φανερώνει τὸν κόσμο ὡς μὴ ἀναγώγιμη ὄντολογικὴ ἱεραρχία. Ἔτσι τὸ ὑποατομικὸ κβαντικὸ ἐπίπεδο διακρίνεται σαφῶς ἀπὸ τὸ μακροσκοπικὸ ἐπίπεδο τῶν συνεχῶν μέσων, τῶν πεδίων καὶ τῶν μακροσκοπικῶν ὕλικῶν σωμάτων. Στὸ μακροκόσμο ἔχουμε ὕλικὰ ἀντικείμενα φερόμενα μέσα στὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο. Στὸ κβαντικὸ ἐπίπεδο ἔχουμε κύματα πιθανότητας ἀπὸ τὰ ὁποῖα ὑλοποιεῖται ὁ κόσμος καὶ παράγονται οἱ θεμελιώδεις κοσμικὲς μορφές, ὅπως σωματίδια, δυνάμεις, χῶρος, πεδία κ.λπ. Στὸ κατώτατο αὐτὸ κοσμικὸ ἐπίπεδο φανερόνεται οἱ κοσμικὲς μορφές ὡς προερχόμενες ἀπὸ τὸ «τίποτα» ἢ τὸ «μηδέν» καὶ περνώντας ἀπὸ τὴν κατάσταση δυνατότητας εἰς τὴν κατάσταση τῆς πραγματικότητας. Ἐδῶ σαφῶς ἐμφανίζεται τὸ κοσμολογικὸ βέλος τοῦ χρόνου ὡς μία ἀνέλιξις τοῦ συμπαντος σὲ ὄλο καὶ ὑψηλότερες μορφές τάξης καὶ ὀργάνωσης. Στὸ μακροσκοπικὸ ἐπίπεδο τῶν συνεχῶν μέσων συνεχίζεται αὐτὴ ἡ συμπαντικὴ ἀνέλιξις μέσω τῆς ἀρχῆς τῆς αὐτοοργάνωσης ποὺ θεμελιώνει ἡ θεωρία χάους καὶ πολυπλοκότητος. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν, ἑκατομμύρια ἢ καὶ δισεκατομμύρια ἀτόμων, μορίων, κυττάρων συντονίζονται δημιουργώντας τὶς μακροσκοπικὲς δομὲς ποὺ παρατηροῦμε γύρω μας. Ἐδῶ θεμελιώνεται πάλι τὸ θερμοδυναμικὸ βέλος τοῦ χρόνου τῶν μὴ ἀντιστρεπτῶν μεταβολῶν τῆς μὴ γραμμικῆς θερμοδυναμικῆς. Γίγνο οἰκισύστημα, μονοκύτταροι ὀργανισμοί, πολυκύ-



ταρα όντα, ζώα, φυτά, άνθρωπος, όλα αυτά φανερόνουν τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἀρχῆς τῆς αὐτοοργάνωσης καὶ τοῦ βέλους τοῦ χρόνου ποὺ παράγει τίς μακροσκοπικὲς δομὲς καὶ τὰ όντα ποὺ παρατηροῦμε γύρω μας. Παρόμοια ἀρχὴ καὶ ἀντίστοιχο βέλος τοῦ χρόνου ἐμφανίζεται στὴν ἀνθρώπινη δημιουργία, ἡ ὁποία δείχνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος παράγει ὅλο καὶ πῶς σύνθετες μορφὲς πολιτισμοῦ, γλώσσας, φιλοσοφίας, ἐπιστήμης, τεχνολογίας, οἰκονομίας, κοινωνίας κ.λπ.

Τέλος, ἡ φυσικὴ θεωρία, ὅπως τὴν περιγράψαμε μέχρι ἐδῶ, φανερόνει σαφῶς μία «φυσικὴ ἐσχατολογία» ὑπὸ τὴ μορφή μιᾶς ἱστορικῆς πορείας ἀπὸ τὸ παρελθὸν πρὸς τὸ μέλλον, κάτι ποὺ στὴ σύγχρονη κοσμολογία παίρνει τὴ μορφή φυσικῆς ἀρχῆς μὲ τὸ ὄνομα ἀνθρωπικὴ ἀρχή. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν ὁ παρατηρούμενος κόσμος ξεκινᾷ τὴν ἱστορία του στοχεύοντας κάποτε, στὰ ἐσχατα, νὰ ὀδηγηθεῖ στὸν ἄνθρωπο παρατηρητὴ. Καὶ αὐτὸ θεμελιώνεται σὲ μιὰ σειρά φυσικῶν παρατηρήσεων, ὅπως, π.χ. οἱ φυσικὲς σταθερὲς καὶ ἄλλα.

## ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΧΡΟΝΟΣ

Στὴ θεωρία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ τὰ όντα ἐρμηνεύονται ὡς λογικὲς ὁλότητες καὶ σύνολα ἔτσι ὥστε νὰ φαίνεται ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τὸ κοσμικὸ γίνεσθαι ὡς μία ἐλεύθερη ἐκφορὰ λόγου-ὁμιλίας μὲ ἐμφανὲς τὸ βέλος τοῦ «χρόνου» πρὸς τὴν ὀλοκλήρωσή της. Τὰ όντα ἔχουν λογικὸ ὑπόστρωμα, εἶναι λόγοι καὶ στηρίζονται μέσα στὸ ὅλον τῆς ἀναπτυσσόμενης κοσμικῆς ὁμιλίας (βλ. «Μυσταγωγία», Ἁγ. Μαξίμου). Χωρὶς νὰ ὑπεισέλθουμε σὲ λεπτομέρειες, δὲν μποροῦμε νὰ μὴ δοῦμε ἐδῶ κάποια ἀντιστοιχία μὲ τὴ σύγχρονη φυσικὴ θεωρία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία φαίνεται ὅτι ὁ κόσμος εἶναι μία ἀναπτυσσόμενη «κοσμικὴ ὁμιλία». Βέβαια ἡ φυσικὴ θεωρία τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης ἀδυνατεῖ νὰ ἐπαληθεύσει τὸν ὅλο πλοῦτο τῆς φυσικῆς θεωρίας τοῦ Ἁγίου Μαξίμου, καθόσον ἐδῶ ἡ φυσικὴ θεωρία σχετίζεται μὲ τὴ θεολογία καὶ ἐμπεριέχεται σ' αὐτή. Γιὰ τὴ φυσικὴ θεωρία τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης ὁ χρόνος σχετίζεται μὲ τὸν ὄντολογικὸ ἐμπλουτισμὸ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ τὸν ὄντολογικὸ ἀφανισμό, ἀφοῦ τὰ όντα φθείρονται. Ἔτσι ὁ φυσικὸς χρόνος

εἶναι μὲν ἐσχατολογικὸς, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ τραγικὸς. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ὁ φυσικὸς χρόνος εἶναι τραγικὸς ὡς γεννῶν καὶ συγχρόνως φθείρων τὰ όντα, ἄρα καὶ ἡ ἐσχατολογία τοῦ φυσικοῦ χρόνου εἶναι ρεαλιστικὴ τραγικότης. Ἀντίθετα στὸν Ἁγιο Μάξιμο, καθὼς καὶ ὅλη τὴν πατερικὴ θεωρία, ὁ χρόνος εἶναι ἐσχατολογικὸς ὄντολογικὸς ἐμπλουτισμὸς τοῦ κόσμου μὲ δυνατότητα ἄρσης τῆς τραγικότητάς του. Ἡ ἄρση δὲ τῆς τραγικότητος ὀδηγεῖ στὸν ἐκκλησιαστικὸ χρόνο ὁ ὁποῖος εἶναι καὶ ὁ πλήρης χρόνος, δηλαδὴ ὁ «σεσωσμένος» χρόνος ἢ ὁ ὀλόκληρος χρόνος. Γιὰ τὴ θεολογικὴ θεωρία τῆς ὀρθόδοξης ἀνατολῆς, ὅπως αὐτὴ συμπυκνώνεται στὸν Ἁγιο Μάξιμο καὶ ἄλλους, ἡ τραγικότητα τοῦ φυσικοῦ χρόνου ὡς μέτρου τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τῶν ὄντων μπορεῖ νὰ ἀρθεῖ καθόσον ἡ φθορὰ εἶναι ἐπακόλουθο τῆς ἀνθρώπινης ἐπιλογῆς νὰ ἐξοβελίσει τὸ Θεὸ ἀπὸ τὸν κόσμο καθιστώντας τὸν ἀπὸ θεανθρωποκεντρικὸ ἀποκλειστικὰ ἀνθρωποκεντρικὸ καὶ ἀπὸ ἐσχατολογικοκεντρικὸ γαιοκεντρικὸ ἢ ἐνδοκοσμικοκεντρικὸ. Κατ'ἀλήθειαν αὐτοῦ εἶναι ὁ ἐξοβελισμὸς τοῦ νοήματος καὶ τοῦ εἶναι ἀπὸ τὰ όντα καὶ τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου.

Μπορεῖ στὰ προηγούμενα νὰ δεῖξουμε ἀπὸ ὀρισμένη ἀποψη ὅτι ἡ φυσικὴ θεωρία ἐμπεριέχει ἓνα εἶδος ἐσχατολογίας, δηλαδὴ προόδου τοῦ κόσμου πρὸς ὅλο καὶ πῶς σύνθετες καὶ πολύπλοκες μορφὲς ὑπαρξῆς μὲ κατ'ἀλήθειαν τὸν ἄνθρωπο, ὅμως αὐτὸ δὲν παύει νὰ εἶναι μιὰ φτωχὴ μορφή ἐσχατολογίας. Καὶ αὐτὸ, διότι στὸ ἐπίπεδο τοῦ φυσικοῦ χρόνου ὁ κόσμος καὶ τὰ όντα μηδενίζονται διαρκῶς ὡς ἀτομικὲς ὑπάρξεις. Μπορεῖ κάποιοι νὰ φαντάζονται ἢ νὰ ὑποθέτουν μία ἐκ νέου δημιουργία σύνθετων κοσμικῶν μορφῶν, ὕστερα ἀπὸ τὴν καταστροφὴ τοῦ σημερινοῦ κόσμου, ἢ ὁποία θὰ συμβεῖ μετὰ ἀπὸ δύο περιπτώσεων σημερινῆς ἡλικίας τοῦ σύμπαντος ἢ καὶ μὲ τεχνολογικὴ παρέμβαση του, μία διαιώνιση τῶν κοσμικῶν μορφῶν, ὅμως καὶ πάλι ὁ κοσμικὸς μηδενισμὸς δὲν ἀναιρεῖται. Ἐδῶ μάλιστα ἀγγίζουμε καὶ τίς σημαντικὲς καὶ ὁμορφες πτυχὲς τόσο τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ ὅσο καὶ τοῦ μετέπειτα ἑλληνορθόδοξου πολιτισμοῦ. Διότι στὰ πλαίσια μὲν τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ κόσμου, καὶ αὐτὸ συνεχίζεται καὶ μετὰ, ἡ ὄντολογία ποτὲ δὲν εἶναι ἀναγωγικὴ. Αὐτὸ ποὺ ὑφίσταται ὄντολογικὰ εἶναι τὸ ἐπὶ μέρους ἄτομο, ὅπως δείχνει ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὅπως ἀποδεικνύει περὶ τράνα ἢ μυθικὴ ἢ ἡ τραγικὴ ποίηση, κάτι ποὺ δὲν μποροῦμε ἐδῶ νὰ ἀναλύσουμε διεξοδικὰ (βλ. Γ. Π. Παύλου, Νό-

στος *Ασύμμετρος Προσώπων*, Αθήνα, Δόμος, 1994). *Ακόμη και ο Πλάτων πού μεταθέτει το όντολογικό βάρος των αισθητών στα νοητά (ιδέες) το κάνει ποδιώντας να διασώσει, όσο αυτό είναι εφικτό στα δικά του δεδομένα, κάτι από τα αισθητά και εφήμερα όντα. Εκεί όμως πού θεμελιώνεται πράγματι η όντολογία των άτομικών, αισθητών και εφήμερων όντων είναι στους Έλληνες Πατέρες της Έκκλησίας, οι όποιοι ξεδιαλύνουν τα πράγματα ξεκινώντας από τη ριζική διάκριση Κτιστού-Άκτιστου. Και εδώ πράγματι αρχίζει να ύφίσταται αληθώς και όντολογικώς έσχατολογικός χρόνος πού δεν είναι άλλος από τον εκκλησιαστικό χρόνο. Από το επίπεδο αυτό της πατερικής θεωρίας εν τέλει ο μεμονωμένος φυσικός χρόνος δεν δύναται να έχει βαθύ έσχατολογικό νόημα και περιεχόμενο, διότι στα όρια της φυσικής θεωρίας, γυμνης από θεολογικό υπόβαθρο, ο μόν κόσμος είναι αναιμικός, γεννώμενος και απογεννώμενος, έστω και από το μηδέν (διότι στη φυσική θεωρία και κάτι τέτοιο θα μπορούσε να ισχύσει), ο δε φυσικός χρόνος καθίσταται είτε κυκλικός είτε γραμμικός, αλλά πάντως στερείται χρονικότητας, κάτι πού ίσχυσε στον αρχαίο κόσμο. Οι αρχαίοι Έλληνες ανακαλύπτουν την έσχατολογία-χρονικότητα του χρόνου μόνο στα όρια της τραγικής ποίησης, δηλαδή στα όρια του τραγικού και όχι της φυσικής ή της φιλοσοφικής θεωρίας. Και ναί μόν οι αρχαίοι Έλληνες ανακαλύπτουν-βιώνουν την τραγικότητα του χρόνου, αφού έμμένουν στη σημασία και στο νόημα του εφήμερου (αυτό τους διακρίνει αμετάκλητα από τους Ασιατές ή τους σύγχρονους πού υποτάσσουν το ιστορικό και συγκεκριμένο στο γενικό και αιώσιο, Καλυψώ, Ίδέα Πνεύμα, Ίλη, Μπράχμα κ.λπ.), όμως δεν έχουν δεδομένα ή τη δυνατότητα να προχωρήσουν στη λύση της τραγικότητας του χρόνου. Διότι μόνη λύση του τραγικού στοιχείου του χρόνου είναι η κυριολεκτική ανάσταση των νεκρών και η διάσωση όλων των εφήμερων μορφών. Δηλαδή οι αρχαίοι Έλληνες ανακαλύπτουν σαφώς την πόλη ως εκκλησία, αλλά τραγικά. Διότι πραγματική εκκλησία σημαίνει κλήση όλων των όντων στην αγορά της πόλης, δηλαδή στην αγορά του χώρου και του χρόνου. Δηλαδή διάνοιξη-άνοιγμα του χρόνου και του χώρου στον όντως χώρο πού τους χωρά όλους και στον όντως χρόνο πού τους βρΐσκει όλους, ως συνάντηση άνίκητη με όλα τα χαμένα. Γι' αυτό ο αρχαίος δήμος-εκκλησία είναι ισχυρή προτύπωση της όντως εκκλησίας, όπως μΐς τη γνωρίζουν οι πατέρες ως κίνηση του όλου*

κόσμος και του όλου άνθρώπου πρὸς τὸ Ἄκτιστο, ὡς άνείπωτη έλευθερία από κάθε δέσμευση και περιορισμό (βλ. «Μυσταγωγία», Αγίου Μαξίμου). Έπομένως έσχατολογία και έσχατολογικός χρόνος σημαίνουν ζωοποίηση αληθῆ και άπερίοριστη του νεκρού και χαμένου κόσμου-όντων. Στα όρια όμως του κτιστού κόσμου αυτό είναι άκατόρθωτο. Τίποτε μέσα στον κτιστό-αίσθητό και εφήμερο (χρονικό) κόσμο δεν μπορεί να νικήσει τὸ θάνατο και τὴ φθορά. Όμως ὁ εκκλησιοποιημένος χρόνος είναι ὁ χρόνος πού πλημμυρίζει από ζωή και από παρουσία όλων των χαμένων, είναι ὁ χρόνος πού γίνεται ζωή, είναι ὁ ζωηφόρος και έλευθεροποιὸς από τὸ θάνατο χρόνος. Ὁ εκκλησιοποιημένος χρόνος είναι ὁ χρόνος πού ξεχειλίζει από χαρά και από συνάντηση με όλα τα χαμένα και όλα τα ξεχασμένα, είναι ὁ χρόνος ὁ διαρκῶς διαστελλόμενος και ζωοποιούμενος μέσα στο Σῶμα της Έκκλησίας. Και ἡ Έκκλησία είναι εικόνα ζωσα και ζωηφόρος του Ἄκτιστου και Ἄναιτίου ὀλοκλήρου μέσα στον κόσμο και στην ιστορία, και εικόνα σημαίνει ὀντως παρουσία του Ἄκτιστου μέσα στον κτιστό, διότι εικόνα σημαίνει παρουσία όντολογική του εικονιζόμενου στο εικονίζον. «Αφου έποίησατε αυτά ενὶ των ελαχίστων αδελφών μου έμοι έποίησατε...» *Ακόμη ὁ εκκλησιοποιημένος χρόνος είναι ὁ όντως Χρόνος, αφού ενίκηθη δι' αυτού και ὑπ' αυτού ὁ θεὸς Κρόνος πού κατατρώγει τα παιδιά του, ἄρα δεν είναι χρόνος στατικός άνίητος, ἄρα νεκρὸς και νεκροποιός. Ἡ Έκκλησία είναι ἡ δύναμη κίνησης του κτιστού πρὸς τὸ Ἄκτιστο και έτσι ὁ εκκλησιοποιημένος χρόνος είναι χρόνος δυναμικός και ἄρα αληθῆς ὡς κινούμενος και κινῶν τὸ κτιστό πρὸς τὸ Ἄκτιστο. Γι' αυτό ὁ εκκλησιοποιημένος χρόνος είναι ὁ μόνος έσχατολογικός χρόνος, αφού δι' αυτού ἡ ιστορία του κτιστού κινεῖται πραγματικά πρὸς τὸ Ἄκτιστο, πρὸς τὴ Συνάντηση εκείνη τὴ δίχως όρια. Και αὐτὴ ἡ κίνηση δεν είναι ἄλλο από τὴ λειτουργία της Έκκλησίας, τὴ θεία λειτουργία, ὡστε ὁ εκκλησιαστικός χρόνος να μὴν είναι ἄλλος από τὸ λειτουργικό χρόνο. Και γνωρίζουμε ὅλοι τι και ποιὸν όντως και αληθῶς συναντοῦμε και κοινωνοῦμε μέσα στη θεία λειτουργία, μέσα δηλαδή στο λειτουργικό χρόνο, και πού είναι ὁ όντως Σωτὴρ του κόσμου ὡς ἄγων τὸν κόσμο και τὴν ιστορία πρὸς τὸ έσχατο τέλος-τελείωση «ἔτι μικρόν και ὁ κόσμος με σὺκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτε με, ὅτι ἐγὼ ζῶ και ὑμεῖς ζήσεσθε... και ἐάν πορευθῶ και έτοιμάσω ὑμῖν τόπον, πάλιν έρχομαι και παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτὸν ἵνα*

ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε...». Καὶ ἐπομένως ὁ ἐκκλησιοποιημένος λειτουργικὸς καὶ ὄντως ἐν κινήσει χρόνος εἶναι ἐσχατολογικὸς ὡς Χριστολογικὸς, Χριστοκεντρικὸς καὶ Σωτηριολογικὸς, ἀφοῦ ὁ Υἱὸς τῆς Παρθένου ἐξώσθη-ἐφορτώθη τὸν φυσικὸ, τραγικὸ, φθοροποιὸ καὶ θανατοποιὸ χρόνο καὶ τὸν σύρει πρὸς τὰ ἔσχατα, ἐκεῖ ὅπου εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ὄντως Ἀρχὴ γιὰ νὰ ἀρχίσουν νὰ ζοῦν τὰ ὄντα «ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, καὶ ὑμεῖς ἦτε...». Καὶ τὰ ἔσχατα εἶναι συνάντηση καὶ συνάντηση, πραγματοποιοῦν μόνον τὰ πρόσωπα στὴν περιοχὴ τοῦ ὄντως ἔρωτος, τοῦ πλήρους, τοῦ ἀμειώτου καὶ ἀνικητοῦ. Διότι τὰ πρόσωπα μποροῦν καὶ δύνανται νὰ ἐρωτεύονται καὶ νὰ νοσταλγοῦν τὸ μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο, τὸ ὄντως νέο. Γι' αὐτὸ ὁ ἐσχατολογικὸς χρόνος εἶναι καὶ ἐρωτικονοσταλγικὸς κάθε μοναδικότητος, δηλαδὴ κάθε προσώπου, ἀνδρὸς ἢ γυναικός. Ὡς τόπο καὶ εἰκόνα τοῦ Πᾶν-Ἐρωτος, «καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσήχητο, ἐγένετο δὲ ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν...» καὶ προσήχητο ὁ υἱὸς τῆς Παρθένου καὶ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὄχι ὑπὲρ ἑαυτοῦ (διότι αὐτὸς εἶναι ἐλεύθερος), ἀλλὰ ὑπὲρ τοῦ κόσμου, ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν του, αὐτῶν ποὺ τὸν ἀγάπησαν καὶ αὐτῶν ποὺ τὸν μίσησαν, τὸν πρόδωσαν, τὸν θανάτωσαν. Προσήχητο ὡς ἄνθρωπος καὶ ὡς υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ ζήσει ὁ κόσμος, γιὰ νὰ ζήσουν οἱ ἄνδρες, οἱ γυναῖκες, τὰ παιδιά, οἱ γέροι, οἱ νέοι, οἱ καλοὶ καὶ οἱ κακοί, οἱ ὑπάρχοντες καὶ οἱ χαμένοι, νὰ ζήσουν τὰ ὄντα, ὅλα τὰ ὄντα. Καὶ ἔτσι δι' αὐτῆς τῆς προσευχῆς καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ αἵματος, δι' αὐτῆς τῆς Παρθένου ποὺ γεννᾷ τὸν υἱὸ τοῦ Πατρὸς τοῦ Οὐρανοῦ, ὁ φυσικὸς χρόνος, ποὺ κάποτε πάλι διὰ τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου ἔπαιψε νὰ κινεῖται καὶ κατέστη χρόνος ἀχρονος, χρόνος νεκρὸς καὶ νεκροποιός, χρόνος κουρασμένος, νωχελής, νικημένος, στατικὸς, ἀκίνητος, καθίσταται τώρα διὰ τοῦ νέου ἀνθρώπου, μὲ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, Κυρίου Ἰησοῦ, ξανά χρόνος ζωντανός, κινούμενος, χαροποιός, ἐρωτικονοσταλγικὸς καὶ πράγματι πλήρως καὶ μυστικῶς ἐσχατολογικὸς, ἀφοῦ ἀκόμη ἀδυνατοῦν ὅλοι νὰ ἀγωνιοῦν ὑπὲρ τοῦ κόσμου, ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν των, ὑπὲρ τοῦ ὄντως ἔρωτος καὶ παν-ἔρωτος «... καὶ εἶπον πρὸς ἀλλήλους οὐχὶ ἡ καρδιά ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν, ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ...».

## ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ

Ὁ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΠΕΡΓΑΜΟΥ ΙΩΑΝΝΗΣ ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, Διευθυντὴς τοῦ γραφείου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στὴν Ἀθήνα, Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Πρόεδρος τῆς Διορθόδοξης Ἐπιτροπῆς γιὰ τὴν προστασία τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, γεννήθηκε στὸ Καταφύγιο Κοζάνης τὸ 1931. Σπούδασε θεολογία στὰ Πανεπιστήμια Ἀθηνῶν καὶ Θεσσαλονίκης, ἐνῶ πρὶν τὴν ἀποφοίτησή του μεταβαίνει γιὰ σπουδὲς στὸ Οἰκουμενικὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν (ΠΣΕ) στὸ Bossey τῆς Ἑλβετίας. Ἀμέσως μετὰ τὴ λήψη τοῦ πτυχίου τῆς θεολογίας, τὸ 1955, πραγματοποιεῖ μεταπτυχιακὲς σπουδὲς στὸ Πανεπιστήμιο Harvard τῶν ΗΠΑ. Διδάκτωρ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν (1966), Γραμματέας τοῦ Τμήματος «Πίστις καὶ Τάξις» τοῦ ΠΣΕ (1967), ἐκλέγεται τὸ 1970 καθηγητὴς δογματικῆς θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Ἐδιμβούργου. Τὸ 1973 ἐκλέγεται καθηγητὴς συστηματικῆς θεολογίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γλασκώβης. Ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τῆς διδασκαλίας του στὴ Μ. Βρετανία εἶναι ἡ σύγκριση τῆς δυτικῆς μὲ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση καθὼς καὶ ἡ προβολὴ τῆς Ὀρθοδοξίας στὴ Δύση. Τὸ 1984 μετακαλεῖται ὡς καθηγητὴς τῆς δογματικῆς καὶ συμβολικῆς θεολογίας στὸ ΑΠΘ, ὅπου καὶ θὰ διδάξει μέχρι τὴ συνταξιοδότησή του τὸ 1998. Τὸ 1986 ἐκλέγεται καὶ χειροτονεῖται «ἀθρόον» (κατευθεῖαν ἀπὸ λαϊκός) σὲ ἐπίσκοπο ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, ὡς ἐν ἐνεργείᾳ Μητροπολίτης Περγάμου, διδάσκοντας παράλληλα μέχρι τὸ 1987 στὴ Γλασκώβη. Ἀπὸ τὸ 1989 εἶναι μόνιμος ἐπισκέπτης καθηγητὴς στὸ King's College τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Λονδίνου. Δίδαξε ἐπίσης ὡς ἐπισκέπτης καθηγητὴς στὸ Γρηγοριανὸ Πανεπιστήμιο τῆς Ρώμης καθὼς καὶ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γενεύης, ἐνῶ τυγχάνει ἐπίτιμος διδάκτωρ θεολογίας τοῦ Καθολικοῦ Ἰνστιτούτου Παρισίων καὶ τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογικῆς Σχολῆς Βελιγραδίου. Τὸ 1993 ἐξελέγη τακτικὸ μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ὅπου γιὰ τὸ ἔτος 2002 ἀσχεῖ τὰ καθήκοντα τοῦ Προέδρου. Πάνω ἀπὸ δέκα διδακτορικὲς διατριβὲς ἔχουν ἐκπονηθεῖ γιὰ τὸ ἔργο του σὲ Πανεπιστήμια τοῦ ἔξωτερικοῦ.

Ὁ ΠΕΤΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ γεννήθηκε τὸ 1945 στὴ Θεσσαλονίκη, ὅπου ἔλαβε τὸ πτυχίον τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τὸ 1967. Πραγματοποίησε μετα-

πτυχιακές σπουδές στη βιβλική θεολογία (με ειδίκευση στην Καινή Διαθήκη) στο *King's College* του Λονδίνου. Ανακηρύχθηκε Διδάκτωρ της Θεολογίας από το Πανεπιστήμιο Αθηνών το 1977, με έργο της για θέμα της: *Ἡ περί της πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία*. Βοηθός αρχικά του καθηγητῆ Σάββα Ἀγουρίδη στη Θεολογική Σχολή Αθηνών (1974-1977), συνέχισε τὴν ἀκαδημαϊκή του σταδιοδρομία στη Θεολογική Σχολή τοῦ ΑΠΘ, ὅπου ἀπὸ τὸ 1989 εἶναι καθηγητῆς τῆς Ἑρμηνείας τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἀπὸ τὸ 1986 διδάσκει ἐπίσης στὴν ἴδια Σχολή τὰ μαθήματα τῆς Ἱεραποστολικῆς καὶ τῆς Οἰκουμενικῆς Θεολογίας. Ἐχει διδάξει ὡς ἐπισκέπτῆς καθηγητῆς σὲ διάφορα πανεπιστήμια τῶν ΗΠΑ, στὴ Γενεύη, Κοπεγχάγη, Λούντ (Σουηδία), Ὁσλο, Γιοένσου (Φιλανδία), Μπλόνια καὶ Ρεϊκιαβίκ.

Ἀπὸ τὸ 1977 ἕως τὸ 1989 ἐργάσθηκε στὴν ομάδα τῶν Ἐξι καθηγητῶν ποῦ ἐκπόνησε τὴ μετάφραση τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴ νέα ἑλληνικὴ γλῶσσα, μετάφραση ποῦ ἔλαβε τὴν ἐγκριση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, τῶν Πατριαρχείων Ἀλεξανδρείας καὶ Ἱεροσολύμων καθὼς καὶ τῆς Ἱεραρ. Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Μέλος πολλῶν ἐπιτροπῶν τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν, τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, εἶναι συνδιευθυντῆς τῶν ἐπιστημονικῶν ἐκδόσεων «Υπομνήματα τῆς Καινῆς Διαθήκης», «Βιβλικὴ Βιβλιοθήκη», «Ἐκκλησία, Κοινωνία, Οἰκουμένη». Ἐχει δημοσιεύσει πλειάδα βιβλίων στὰ ἑλληνικά καὶ στὰ ἀγγλικά.

Ὁ ΝΙΚΟΣ ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ γεννήθηκε τὸ 1934 στὴν Ξάνθη. Σπούδασε Θεολογία στὸ Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφία καὶ Συστηματικὴ Θεολογία στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης. Διδάκτωρ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ΑΠΘ (1965), ὑφηγητῆς τῆς ἴδιας Σχολῆς (1969), ἐκλέχθηκε τὸ 1984 καθηγητῆς Δογματικῆς Θεολογίας, ὅπου δίδαξε ἐπίσης Φιλοσοφία, Σχολαστικὴ Θεολογία, Ἱστορία Δογμάτων. Πρόεδρος τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ ΑΠΘ (1984-87), Κοσμητορῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ἴδιου Πανεπιστημίου (1994-97), διευθυντῆς τῆς ἐπιστημονικῆς σειρᾶς «Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη», δὲν περιορίσε τὸ θεολογικὸ του λόγο στὰ στενὰ ἀκαδημαϊκὰ πλαίσια ἢ στὰ θέματα τῆς ἐπιστημονικῆς του εἰδικότητας (χορυφαῖος δογματολόγος, δημοσίευσε τὸ 1985 τὴ σημαντικώτατη δίτομη *Δογματικὴ* του), ἀλλὰ ἔφερε τὴ θεολογία σὲ ζωντανὸ διάλογο μὲ τὴ σύγχρονη διάνοηση καὶ τὴ λογοτεχνία. Μετάφρασε στὰ νέα ἑλληνικά Κάφκα, Ἔσσε, Ράιχ, Πασκάλ, Μπερδιάρεφ, Εὐδοκίμοφ, Στανιλόε, Ἰωάννη Δαμασκηνό, ἐνῶ σημαντικὰ θεολογικά του ἔργα μεταφράστηκαν στίς κυριότερες εὐρωπαϊκῆς γλώσσες.

Ὁ ΣΤΑΥΡΟΣ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ γεννήθηκε στὴ Δράμα τὸ 1962. Σπούδασε στὴ Θεολογικὴ Σχολή τοῦ ΑΠΘ, ἐνῶ συνέχισε τίς σπουδές του στὴν οἰκου-

μενικὴ θεολογία (Γενεύη), καθὼς καὶ στὴ μεσαιωνικὴ θεολογία καὶ φιλοσοφία (Πανεπιστήμιο τοῦ Fribourg). Εἶναι διδάκτωρ θεολογίας τοῦ ΑΠΘ μὲ ειδίκευση στὸ συστηματικὸ κλάδο. Συνεργάστηκε ὡς ἐρευνητῆς στὸ πρόγραμμα τῆς Ἀκαδημίας Αθηνῶν «Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμὸς ὡς παράγοντες διαμόρφωσης τῆς ἑλληνικῆς ταυτότητας». Συνεργάζεται ἐπίσης μὲ τὸ Ἑλληνικὸ Ἄνοικτο Πανεπιστήμιο ὡς συγγραφέας στὸ Μεταπτυχιακὸ Πρόγραμμα «Σπουδές στὴν Ὁρθοδοξία». Ἀπὸ τὸ καλοκαίρι τοῦ 2000 ἀνέλαβε τὴ διεύθυνση τοῦ περιοδικοῦ *Ἰνδικτος*, ἐνῶ εἶναι καὶ σύμβουλος ἐκδοσης στὸ περιοδικὸ *Ἀναλόγιον* ποῦ ἐκδίδει ἡ Ἱ. Μητρόπολις Κοζάνης. Ἐχει συγγράψει μελέτες ποῦ καλύπτουν κυρίως τὸ χῶρο τῆς συστηματικῆς θεολογίας καὶ ἔχει ἀσχοληθεῖ ἰδιαίτερος μὲ τὸ ἔργο καὶ τὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά.

Ὁ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΑΤΡΩΝΟΣ εἶναι καθηγητῆς στὸ Τμήμα Θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Αθηνῶν καὶ διδάσκει Ἑρμηνευτικὴ καὶ Ἑρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἐχει σπουδάσει στὰ Πανεπιστήμια Αθηνῶν, Θεσσαλονίκης, Ὁξφόρδης, Μπίρμιγχαμ. Ἐχει προσφέρει ἱεραποστολικὸ ἔργο στίς Οὐγκάντα, Κένυα καὶ Ταϊζανία, ἐνῶ τὸ ἔργο ποιμαντικῆς διακονίας σὲ πολλὰ μέρη τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς Κύπρου συνεχίζεται ἐπὶ μία τριακονταετία. Θεωρεῖται παραδοσιακὸς θεολόγος, συγχρόνως ὁμως ἀνανεωτῆς τῆς θεολογικῆς γλώσσας, ἐνῶ ἰδιαίτερα σημαντικὴ θεωρεῖται ἡ συμβολή του στὰ ἀνθρωπολογικὰ θέματα τῆς βιβλικῆς θεολογίας. Τὰ αὐτοτελῆ του ἔργα ἀνέρχονται σὲ εἴκοσι καὶ πλέον.

Ὁ ΜΑΡΙΟΣ ΜΠΕΓΖΟΣ γεννήθηκε τὸ 1951 στὴν Ἀθήνα. Σπούδασε θεολογία καὶ φιλοσοφία στὰ Πανεπιστήμια Αθηνῶν, Γενεύης καὶ Τυβίγγης, ἐνῶ ἀπὸ τὸ 1975 ἐργάζεται ὡς ἐπιστημονικὸς βοηθὸς τοῦ καθηγητῆ Νίκου Νησιώτη στὴ Θεολογικὴ Σχολή Αθηνῶν. Τὸ 1985 ἀναγορεύεται διδάκτωρ θεολογίας μὲ διατριβὴ γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ φυσικοῦ Βέρνερ Χάιζενμπεργκ. Σήμερα διδάσκει στὸ Πανεπιστήμιο Αθηνῶν ὡς Ἄν. Καθηγητῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, ψυχολογία καὶ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας. Παράλληλα δίνει μαθήματα φιλοσοφίας τῆς θρησκείας στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Μαρβούργου τῆς Γερμανίας κάθε ἐαρινὸ ἑξάμηνο (1991-1997).

Εἶναι τακτικὸς συνεργάτης ἐγκυκλοπαιδεῶν, ἀρθρογράφος σὲ ἐπιστημονικὰ περιοδικὰ καὶ ἀθηναϊκῆς ἐφημερίδες (*Νέα*, *Ἐλευθεροτυπία*), διευθυντῆς τῆς σειρᾶς «Θρησκευσιολογία» τῶν ἐκδόσεων «Ἑλληνικά Γράμματα», ἐπιμελητῆς ἐκδοσης τοῦ *Θρησκευσιολογικοῦ Λεξικοῦ*, καθὼς ἐπίσης καὶ μέλος ἐπιστημονικῶν ἐταιρειῶν στὴν Ἑλλάδα καὶ στὸ ἔξωτερικὸ.

Ὁ ΝΙΚΟΣ ΝΤΟΝΤΟΣ γεννήθηκε στὴ Λάρισα τὸ 1970. Τελείωσε τὸ Γυμνάσιο καὶ τὸ Λύκειο στὸν Βόλο. Πῆρε τὸ πτυχίον τοῦ τμήματος Θεολογίας τῆς

Θεολογικής Σχολής του Έθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών το 1993. Υπήρξε ως θεολόγος καθηγητής στην Πατιμάδα Εκκλησιαστική Σχολή κατά τα σχολικά έτη 1998-1999 και 1999-2000, στο Ένιαίο Εκκλησιαστικό Λύκειο Βορείου Αιγαίου στη Χίο το 2000-2001 και τώρα υπηρετεί στο Μέσο Εκκλησιαστικό Φροντιστήριο Καρδίτσας.

Ο ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΑΡΚΑΔΑΣ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1968. Σπούδασε θεολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1987-1993) και είναι κάτοχος Μεταπτυχιακού Διπλώματος Ειδικεύσεως (1998), στο γνωστικό πεδίο της Ερμηνευτικής και Θεολογίας της Καινής Διαθήκης, εκπονώντας διπλωματική εργασία με θέμα «Η κρίση στον Ιωάννη – Ερμηνευτική προσέγγιση της έσχατολογίας του Δ' ευαγγελίου». Εργάστηκε ως αρχισυντάκτης επιστημονικών θεμάτων στο περιοδικό *God & Religion (Θεός & Θρησκεία)*, επιστημονικός σύμβουλος στην εφημερίδα *Όρθοδοξία-21ος αιώνας*, και συντάκτης του *Religions INFO* (1999-2000). Συνεργάζεται με επιστημονικά περιοδικά του ευρύτερου θεολογικού/θρησκευολογικού χώρου (*Δελτίο Βιβλικών Μελετών, Θρησκευολογία/Τερά-Βέβηλα, Σύναξη*) καθώς και με ημερήσιες εφημερίδες (*Πρωινή, Έλευθεροτυπία, Θεσσαλία*). Δραστηριοποιείται επαγγελματικά στο χώρο της μετάφρασης.

Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΑΡΙΩΤΟΓΛΟΥ γεννήθηκε στη Λίμνη Εύβοιας το 1948, καταγόμενος από τη Χώρα Σάμου, όπου τελείωσε τις εγκύκλιες σπουδές του στο Πυθαγόρειο Γυμνάσιο το 1966. Σπούδασε θεολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και Θρησκευολογία, Αραβολογία και Ισλαμολογία στα Πανεπιστήμια Ρεγκενσμπουργκ και Μίνστερ της Γερμανίας. Το 1982 αναγορεύθηκε διδάκτωρ Θεολογίας στο γνωστικό αντικείμενο της Θρησκευολογίας με διατριβή για το Ισλάμ και την πτώση του στην ελληνική χρησιμολογική γραμματεία.

Δίδαξε στην ιδιωτική και δημόσια δευτεροβάθμια εκπαίδευση, συνέγραψε πολλά σχολικά διδακτικά εγχειρίδια για το μάθημα των Θρησκευτικών, ενώ κατά το ακαδημαϊκό έτος 1991-92 δίδαξε Θρησκευολογία ως Λέκτωρ επί συμβάσει στα Παιδαγωγικά Τμήματα του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας στον Βόλο. Επί του παρόντος είναι καθηγητής στο Πειραματικό Σχολείο του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Είναι επιστημονικός σύμβουλος του περιοδικού *Νέα Παιδεία*, μέλος της συντακτικής επιτροπής του περιοδικού *Σύναξη*, συνεργάτης σε θρησκευολογικές σειρές και εγκυκλοπαίδειες, μέλος εκκλησιαστικών και επιστημονικών επιτροπών, συνεργάτης του Έλληνικού Άνοιχτού Πανεπιστημίου.

Ο ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1959. Είναι πτυχιούχος Νομικής (1982), πτυχιούχος Θεολογίας (1986) και διδάκτωρ

Θεολογίας (1991) του Πανεπιστημίου Αθηνών στο γνωστικό αντικείμενο της Ίεραποστολικής Δίδαξε στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, στη Θεολογική Σχολή Αθηνών, στα επιμορφωτικά σεμινάρια (ΠΕΚ) δασκάλων και καθηγητών και κατά το τρέχον ακαδημαϊκό έτος (2001-02) διδάσκει με απόσπαση στην Ανωτέρα Εκκλησιαστική Σχολή Αθηνών. Ο Θ. Ν. Παπαθανασίου έχει πλούσιο πρωτότυπο συγγραφικό έργο, δημοσιεύσεις για θέματα ιεραποστολικής, αγωγής, κανονικού δικαίου κ.ά. σε ελληνικά και ξένα περιοδικά, μεταφράσεις θεολογικών έργων και συμμετοχή στις ομάδες συγγραφής των σχολικών εγχειριδίων για το μάθημα των Θρησκευτικών της Γ' Γυμνασίου και της Γ' Λυκείου. Από το 1997 είναι αρχισυντάκτης του θεολογικού περιοδικού *Σύναξη*.

Ο ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΜΟΣΧΟΣ γεννήθηκε το 1964 στην Αθήνα. Σπούδασε Θεολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (πτυχίο 1986), Ευαγγελική Θεολογία και στη συνέχεια Βυζαντινολογία στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου (Μ.Α. 1994). Το 1996 αναγορεύθηκε διδάκτωρ Θεολογίας του Παν. Αθηνών στην Εκκλησιαστική Ιστορία με θέμα διδακτορικής διατριβής «Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντισησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά».

Μετά από σύντομο διάλειμμα άσασχόλησής του ως Επιστημονικού συνεργάτη στο Ίνστιτούτο Όρθοδοξης Θεολογίας του Παν/μίου Μονάχου (1991) εργάζεται στην ελληνική Μέση Εκπαίδευση, αρχικά στην ιδιωτική (έως το 1997) και μετά στη Δημόσια (από το 1997 έως σήμερα) ως καθηγητής θεολόγος. Μέλος της επιτροπής κριτών του ισχύοντος εγχειριδίου θρησκευτικών της Γ' Γυμνασίου και της συγγραφικής ομάδας του εγχειριδίου Θρησκευτικών της Β' Λυκείου. Συμμετέχει στη Συντακτική επιτροπή του θεολογικού περιοδικού *Σύναξη*, το οποίο έχει φιλοξενήσει μεγάλο μέρος των δημοσιεύσεων του που κινούνται στην περιοχή της βυζαντινής εκκλησιαστικής ιστορίας. Έχει συμμετάσχει σε διεθνή θεολογικά σεμινάρια και βυζαντινολογικά συνέδρια, με ανακοινώσεις πάνω στην ιστορία του Ύστερου Βυζαντίου.

Ο ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ι. ΜΠΕΚΡΙΑΔΑΚΗΣ γεννήθηκε το 1970 στη Χίο και σπούδασε θεολογία στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Στη συνέχεια έκανε μεταπτυχιακές σπουδές στον Τομέα Θρησκευολογίας, Φιλοσοφίας και Κοινωνιολογίας του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και απέκτησε Δίπλωμα Ειδίκευσης (MASTER) στη Θρησκευολογία. Διατέλεσε Αρχισυντάκτης και κατόπιν Διευθυντής *Επιστημονικών Θεμάτων* του ειδικού περιοδικού *God & Religion (Θεός & Θρησκεία)*. Σήμερα είναι Υπεύθυνος Ύλης του Περιοδικού *Θρησκευολογία – Τερά/Βέβηλα* (Τριμηνιαία Επιστημονική Έκδοση για τη μελέτη της Θρησκευτικότητας). Δραστηριοποιείται επαγγελματικά στο χώρο της μετάφρασης.

Ο ΒΑΣΙΛΗΣ ΛΑΡΑΧΤΑΣ γεννήθηκε το 1968 στο Σίδνεϋ της Αυστραλίας. Σπούδασε θεολογία στο Τμήμα Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών και παρακολούθησε το μεταπτυχιακό κύκλο σπουδών του Τομέα Θρησκευολογίας - Φιλοσοφίας - Κοινωνιολογίας του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας. Έκπαιδεύεται για την απόκτηση διπλώματος ειδίκευσης με θέμα: *Η χρήση της λογικής στο έργο του Ιωάννη του Δαμασκάρου. Προσεγγίσεις στην «Πηγή Γνώσεως»*. Επαγγελματικά δραστηριοποιείται στο χώρο του βιβλίου ως μεταφραστής και επιμελητής εκδόσεων θρησκευολογικού και θεολογικού περιεχομένου. Παράλληλα, εργάζεται ως συνεργάτης στον ημερήσιο και περιοδικό τύπο. Ανήκει στα ιδρυτικά μέλη της Έταιρείας Θρησκευολογικών Έρευνών, έχει την ευθύνη της σειράς «Θρησκεία και Κοινωνία» των εκδόσεων Φιλίστωρ και είναι εκδότης του επιστημονικού περιοδικού *Θρησκευολογία - Τερά/Βέβηλα*.

Ο ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΚΑΛΤΣΑΣ γεννήθηκε στην Καλαμάτα το 1960 και σπούδασε νομικά και θεολογία στο ΑΠΘ. Συνέχισε τις θεολογικές μεταπτυχιακές σπουδές στο Πανεπιστήμιο της Louvain-la-Neuve (Βέλγιο) και στο Παρίσι, στην École Pratique des Hautes Études, απ' όπου το 1992 έλαβε το Μεταπτυχιακό Δίπλωμα (D.E.A.) με ειδίκευση στην Πατρολογία. Από το ίδιο ακαδημαϊκό ίδρυμα έλαβε το 1999 το διδακτορικό δίπλωμα με θέμα: *Η δυναμική της εσχατολογικής μεταμόρφωσης στον Γρηγόριο Νύσσης. Μελέτη στη σχέση αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και πατερικής σκέψης*. Καθηγητής σήμερα στην εκκλησιαστική εκπαίδευση, έχει λάβει μέρος σε διεθνή επιστημονικά συνέδρια και έχει δημοσιεύσει μελέτες πατρολογικού περιεχομένου σε ελληνικά και ξένα έντυπα.

Ο ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, συντονιστής του χειμερινού προγράμματος της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών, γεννήθηκε το 1961 στη Θεσσαλονίκη και έλαβε το πτυχίο της Θεολογικής Σχολής του ΑΠΘ το 1984. Πραγματοποίησε μεταπτυχιακές σπουδές στην αρχαία φιλοσοφία, στη δυτική μεσαιωνική φιλοσοφία και θεολογία, στη συστηματική θεολογία και πατρολογία στο Institut Catholique de Paris, στην École Pratique des Hautes Études και στο Φιλοσοφικό Τμήμα του Πανεπιστημίου της Σορβόνης (Παρίσι 4), απ' όπου το Νοέμβριο του 1986 έλαβε το Μεταπτυχιακό Δίπλωμα (D.E.A.) στη Φιλοσοφία. Έχει δημοσιεύσει θεολογικές και φιλοσοφικές μελέτες σε ελληνικά και ξένα περιοδικά και έχει συμμετάσχει σε διεθνή επιστημονικά συνέδρια. Έχει λάβει επίσης ενεργό μέρος με εισηγήσεις και παρεμβάσεις στην έν εξελίξει συζήτηση για το χαρακτήρα, το μέλλον και τη διδακτική πράξη του θρησκευτικού μαθήματος στο Γυμνάσιο και το Λύκειο, ενώ από το Σεπτέμβριο του 1995 υπηρετεί ως θεολόγος καθηγητής στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση.

Ο ΣΤΕΛΙΟΣ ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΠΟΥΛΟΣ γεννήθηκε στον Άστακο Αιτωλοακαρνανίας το 1951. Σπούδασε θεολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και στην Έλβετία και Θρησκευολογία στην Ιαπωνία. Ανακηρύχθηκε διδάκτωρ της Θεολογικής Σχολής Αθηνών με θέμα σχετικό με τον ιαπωνικό βουδισμό. Είναι επίκουρος καθηγητής στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπου διδάσκει θρησκευολογία. Διδάσκει επίσης με ανάθεση ιαπωνικό πολιτισμό στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει δημοσιεύσει πολλά βιβλία που καλύπτουν το χώρο της ιστορίας των θρησκευμάτων, ενώ έχει επίσης δημοσιεύσει μελέτες, άρθρα, βιβλιοκρισίες και μεταφράσεις σε ελληνικά και ξένα έντυπα.

Ο π. ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΓΚΑΝΑΣ γεννήθηκε το 1965 στην Αθήνα. Σπούδασε Ηλεκτρολόγος Μηχανικός στο Έθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (ΕΜΠ) και Θεολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Στα δημοσιεύματά του έχει ασχοληθεί με τη μελέτη της ευρωπαϊκής και ελληνικής λογοτεχνίας, με το φαινόμενο της δυτικής νεωτερικότητας καθώς και με το φιλοσοφικό έργο του Παναγιώτη Κονδύλη.

Ο ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΑΥΛΟΣ είναι αναπληρωτής καθηγητής Φυσικής στην Πολυτεχνική Σχολή του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης. Γεννήθηκε στη Μάκιστο Όλυμπιας στην Πελοπόννησο. Σπούδασε Φυσική στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και στο Πυρηνικό Κέντρο «Δημόκριτος». Στο Έργαστήριο Ηλεκτρομαγνητικής Θεωρίας του ΑΠΘ εκπόνησε τη διδακτορική του διατριβή στο διαστημικό πλάσμα. Τα τελευταία χρόνια το ερευνητικό του ενδιαφέρον έχει στραφεί στη Χαοτική Φυσική και τη Φυσική της Πολυπλοκότητας, όπου έχει παρουσιάσει πρωτότυπο επιστημονικό έργο. Παράλληλα έχει αναπτύξει αξιοσημείωτη ερευνητική προσπάθεια σε θέματα φιλοσοφίας με έμφαση στο οντολογικό ερώτημα, στη φιλοσοφία της παιδείας και στη φιλοσοφία του πολιτισμού. Τόσο στην επιστήμη όσο και στη φιλοσοφία έχει δημοσιεύσει μερικές δεκάδες πρωτότυπες εργασίες σε διεθνή και ελληνικά περιοδικά. Πέραν αυτών, ο Γ. Παύλος έχει παρουσιάσει πρωτότυπη δραστηριότητα όσον αφορά την προβολή της Θράκης, είτε από πλευράς προβλημάτων, είτε από πλευράς προοπτικών, ιδρύοντας διαδοχικά το «Πολιτιστικό Αναπτυξιακό Κέντρο Θράκης» και το «Ταμείον Θράκης».

ΤΟ ΒΙΒΑΙΟ

*ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ*

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΜΕ ΒΟΔΟΝΙ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗ  
ΘΗΚΕ ΣΤΟ ΕΠΙΤΡΑΠΕΖΙΟ ΕΚΔΟΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ  
ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ· ΤΗ ΜΑΚΕΤΑ ΤΟΥ ΕΞΩΦΥΛ-  
ΛΟΥ ΣΧΕΔΙΑΣΕ Ο ΑΝΤΩΝΗΣ ΑΓΓΕΛΑΚΗΣ, ΤΑ ΦΙΛΜ  
ΕΓΐΝΑΝ ΑΠΟ ΤΟ «ΑΝΑΓΡΑΜΜΑ» ΚΑΙ ΤΟ ΜΟΝΤΑΖ  
ΑΠΟ ΤΟΝ ΣΤΑΘΗ ΔΗΜΑΚΟ. Η ΠΡΩΤΗ ΕΚΔΟΣΗ ΤΥ-  
ΠΩΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΝ ΧΑΡΑΛΑΜΠΟ ΚΛΑΔΗ ΚΑΙ ΒΙ-  
ΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΗ «Θ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ - Π. ΡΟ-  
ΔΟΠΟΥΛΟΣ Ο.Ε.» ΤΟ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2003 ΓΙΑ  
ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ



Ταυτίζοντας την παράδοση με τη συντήρηση και όχι με τη ζωογόνο και ανανεωτική αύρα του πνεύματος, έμποτισμένοι από ένα αντίφατικό γράμμα αρχαιολατρίας και βυζαντινολατρίας, αδυνατούμε συνήθως να αρθρώσουμε σοβαρό θεολογικό λόγο και να μετάσχουμε ισότητα και δημιουργικά στον σύγχρονο κόσμο. Γι' αυτό και ο συνήθης εκκλησιαστικός λόγος ενδιαφέρεται περισσότερο για τη διατήρηση της ιδιοπροσωπίας του Νέου Έλληνισμού παρά για τη χριστιανική καθολικότητα και οίκουμενικότητα, ενώ το όραμα της ερχόμενης Βασιλείας του Θεού, του αναμενόμενου νέου κόσμου, υποκαθίσταται από την ιδεολογικοποίηση της Ορθοδοξίας και την τάση νοσταλγίας και επιστροφής στην αυθεντικότητα της παραδόσεως. Ταυτίζεται με άλλα λόγια η Έκκλησία με το «ήδη», με το πραγματοποιημένο, και παραμελείται η εσχατολογική αναμονή, το «ούπω», αυτό που δεν έχει ακόμη πραγματοποιηθεί. Η Έσχατολογία όμως δεν είναι απλώς ο λόγος για την άλλη ζωή, ούτε το τελευταίο κεφάλαιο της Δογματικής. Διαποτίζει το σύνολο της εκκλησιαστικής και λειτουργικής ζωής και συνιστά την ενεργό προομιή της ερχόμενης Βασιλείας του Θεού, τη δυναμική μεταμόρφωση και ανακαίνιση του σύμπαντος κόσμου.

Η Έκκλησία ως κοινότητα εσχατολογική μπορεί να αναφέρεται σε ένα έθνος ή να αναμένει τη δικαίωσή της από τις ύπηρεσίες που προσέφερε στο παρελθόν; Ποιά η σχέση χρόνου και Έσχατολογίας, Ιστορίας και Έσχατολογίας; Είναι η αρχή, οι πρώτες αίτιες, που καθορίζει την πορεία και το νόημα της Ιστορίας ή αντίθετως είναι το τέλος, τα έσχατα, που δίνει νόημα στις αρχές; Πού συναντάται ακόμη η Έσχατολογία, με τον μοναχισμό, την ιεραποστολή ή τη νέα θρησκευτικότητα; Και, εφόσον τα έσχατα εισβάλλουν αδιάκοπα, αν και παράδοξα, στην Ιστορία, ποιές μπορεί να είναι οι συνέπειες από τη βιβλική και πατερική αυτή αντίληψη για την πολιτική και κοινωνική ζωή, τη φιλοσοφία, την επιστήμη, τα γράμματα και τις τέχνες, τις σχέσεις με τον «άλλον» και τις άλλες θρησκείες; Αυτά είναι μερικά από τα ερωτήματα που τίθενται στις μελέτες των Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη (Ζηζιούλα), Π. Βασιλειάδη, Ν. Μασούζα, Στ. Γιαγιάζογλου, Γ. Πατρώνου, Μ. Μπέζου, Ν. Ντόντου, Δ. Αρμάδα, Άλ. Καριώτογλου, Θ. Ν. Παπαθανασίου, Δ. Μόσχου, Δ. Μπεκριδάκη, Β. Άδραχτά, Γ. Σκαλτσά, Π. Καλαϊτζίδη, Στ. Παπαλέξανδρου, π. Ευάγ. Γκανά και Γ. Παύλου, τα όποια αποτέλεσαν αντικείμενο συζήτησης και προβληματισμού κατά την πρώτη περίοδο λειτουργίας (2000-2001) του χειμερινού προγράμματος της *Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών* στον Βόλο.

*Σύνθεση εξωφύλλου: Eye D Design Group*

ISBN 960-03-3533-8



9 789600 335330