2161 "Εν ταις αγοραίς και εν ταις πλατείας" Ο διάλογος της Ορθοδοξίας με την πόλη, την πολιτική και τον πολιτισμό, με ιδιαίτερη έμφαση στο φαινόμενο του φονταμενταλισμού

Χρυσόστομος Α. Σταμούλης

«Εν ταις αγοραίς και εν ταις πλατείαις»
Ορθοδοξία και πολιτική στις αρχές του 21ου αιώνα

Δεν είναι λίγες οι φορές ή μάλλον είναι οι περισσότερες στη ροή της ιστορίας του τόπου μας, όπου η σχέση Εκκλησίας και πολιτικής εξαντλείται στην ανάδειξη του απόλυτου κενού. Ένα κενό που δημιουργεί το ανεπαίσθητο και ανύποπτο πέρασμα -κάποτε κυριαρχούν και οι χρονικές αντιμεταθέσεις και αντικαταστάσεις- από την *εμβατηριακή αθάνατη σύζευξη* Εκκλησίας και κράτους, κατά το πρότυπο της γραφικής αθάνατης και ως εκ τούτου αδύναμης κατά Μάνο Χατζιδάκι να αναστηθεί Ελλάδος, στην επίσης *εμβατηριακή αθάνατη σύγκρουση* Εκκλησίας και κράτους, όπου πάντα στο τέλος επικρατεί η παντοδύναμη και ισχυρή Εκκλησία, η οποία τραγουδά ανερυθρίαστα το «βιασμένο» από την συστημική έπαρση εσχατολογικό ευαγγελικό διαλάλημα: «καγώ δε σοι λέγω ότι συ ει Πέτρος, και επί ταύτη τη πέτρα οικοδομήσω μου την εκκλησίαν, και πύλαι άδου ου κατισχύσουσιν»[[1]](#footnote-1). Και στις δύο περιπτώσεις η «συνάντηση» -είναι σαφές ότι εδώ η λέξη χρησιμοποιείται καταχρηστικά και οπωσδήποτε δηκτικά- πραγματοποιείται εντός της δημόσιας πλατείας, που δεν χωρά καμία αμφιβολία πως έχει τη δική της ιστορία.

Θυμόμαστε όλοι, νομίζω, τις γεμάτες πλατείες, ακόμη και τα στάδια -η προσωπική μου μνήμη είναι ασπρόμαυρη καθότι τηλεοπτική- , που ξεχείλιζαν από «εθνική υπερηφάνεια». Μια υπερηφάνεια την οποία συγκροτούσαν από κοινού η εμμονή στη νεκρή αναπαραστατική παράδοση, ο κενός μεγαλοϊδεατισμός, η γραφικότητα του ιδεολογικοποιημένου φολκλόρ και οπωσδήποτε η επική είσοδος και παρουσία του αυτομυθοποιημένου «αγαθού δικτάτορα», ο οποίος «σκύβοντας δέχεται λατρευτικά λουλούδια από νεολαίους, καταφανώς συγκινημένους»[[2]](#footnote-2). Θυμόμαστε, βεβαίως, και τις άλλες πλατείες που χρονικά ακολούθησαν -τις πλατείες του πολιτικού γάμου και των ταυτοτήτων- και τις οποίες περιφρουρούσαν παιδιά με περιβραχιόνια και βαθιά χαραγμένη μέσα τους την ειλικρινή αίσθηση του χρέους να διαφυλάξουν ανόθευτη την πίστη και την Εκκλησία, όπως αυτή αποκαλύπτονταν από τα μπαλκόνια και η οποία χτυπιότανε από την άθεη εξουσία των κυβερνώντων.

Τα χρόνια, βέβαια, πέρασαν, πολλοί από τους πρωταγωνιστές έφυγαν, μαζί τους και τα δεδομένα ενός κόσμου ολόκληρου, αλλά η απορία για το ρόλο της πλατείας στη διαμόρφωση του διαλόγου της εκκλησίας με την πολιτική μένει. Μαζί μένουν και τα ερωτήματα που ο ιστορικός χρόνος μας κληροδότησε. Κάποιοι επιτείνοντας τη σύγχυση συνεχίζουν και σήμερα να αναπολούν τα «δοξασμένα χρόνια» της λαμπρής συμπόρευσης και άλλοι τις «ηρωικές εποχές» της μεγάλης αντίστασης, που η Εκκλησία στάθηκε με πλήρη αρματωσιά απέναντι στις δυνάμεις του Καίσαρα.

Υπάρχουν, όμως, και εκείνες οι στερεοφωνικές φωνές, οι οποίες συνεχίζουν μετ’ επιτάσεως να ρωτούν και να ξαναρωτούν: «τι θέλει η αλεπού στο παζάρι;». Μάλιστα, σήμερα, ύστερα από τις ιστορικές εμπειρίες του πρόσφατου σχετικά παρελθόντος τις οποίες προανέφερα και του αρνητικού τους ρόλου στη συγκρότηση σχέσης και κοινωνίας, οι φωνές πληθαίνουν και γίνονται πιο δυνατές. Και επειδή το παζάρι είναι ο κατεξοχήν χώρος της πολιτικής, αντιλαμβάνεσθε ότι η αλεπού στην προκειμένη περίπτωση και σύμφωνα πάντα με τη σκέψη των εν λόγω απορούντων είναι η Εκκλησία. Οφείλω, όμως, ευθύς εξαρχής να σημειώσω ότι η Εκκλησία δεν αποτελεί την αλεπού της ιστορίας. Ο Χριστός στέλνοντας τους μαθητές του στη *δημόσια πλατεία*, στη συνάντησή τους με τον κόσμο -και βρισκόμαστε εδώ ενώπιον του μυστηρίου της ιεραποστολής- τους εφιστά την προσοχή λέγοντας τους ότι «σας στέλνω σαν πρόβατα ανάμεσα σε λύκους», την ίδια στιγμή που τους καλεί να έχουν «τη σύνεση που έχουν τα φίδια και την ακεραιότητα που έχουν τα περιστέρια»[[3]](#footnote-3). Προτροπή, βέβαια, που στην πρώτη ανάλυσή της φαντάζει προβληματική και δυσερμήνευτη, καθότι ο όφις και το περιστέρι συνιστούν συμβολισμούς αντιθετικούς. Όλοι ξέρουμε ότι τα περιστέρια τρέφονται από τα φίδια. Το πραγματικό νόημα, όμως, της φράσης κρύβεται βαθύτερα στη σημασία που είχαν οι φαινομενικά αντίθετοι συμβολισμοί στον κόσμο της προχριστιανικής Ανατολής, εκεί όπου το φίδι και το περιστέρι κατανοούνταν ως φορείς της επερχόμενης Άνοιξης και της γονιμοποίησης της γης που αυτή πάντα ευαγγελίζεται[[4]](#footnote-4).

Μια τέτοια βιβλική κατανόηση της Εκκλησίας είχε δίχως άλλο ο τιμώμενος σήμερα Ιεράρχης, ο μακαριστός μητροπολίτης κυρός Ειρηναίος Γαλανάκης, το πρόσωπο και το έργο του οποίου μας συνάζουν σήμερα επί το αυτό.

Σε επιστολή του στους Ιεροσπουδαστές της Ιερατικής Σχολής Κρήτης, τον Ιούλιο του 1953, γράφει τα εξής αποκαλυπτικά: «Λογιάστε για μια στιγμή πως ανάμεσα στην καρδιά σας και στον Χριστό δεν μπαίνουν οι είκοσι αιώνες της Ιστορίας της Θρησκείας Του και λογιάστε ακόμη πως σε κείνη την τελευταία λειτουργία, που κάναμε φέτος στην ωραία μεγάλη Εκκλησιά της Σχολής μας, στήθηκε ο ίδιος ο Χριστός και μας μίλησε τα λόγια Του: “Πορευθέντες μαθητεύσατε...” […] Πηγαίνετε στον κόσμο να κηρύξετε το Θεό, πηγαίνετε στον κόσμο να ξαναφέρετε το Θεό, τον διωγμένο Θεό, τον ξορισμένο Θεό. Αν απορείτε για τα λόγια μου αυτά σάς εξηγούμαι αμέσως. Υπάρχει στον κόσμο αυτό, κάποιος που πολεμά αδιάκοπα το Θεό και κατορθώνει να βάζει τους ανθρώπους στα σχέδια και στους σκοπούς του. Έτσι, λίγο ύστερα από την πλάση  και την δημιουργία του κόσμου οι άνθρωποι ξέχασαν το Θεό. Υστέρα, όταν ο Θεός ξανάλθε στον κόσμο, οι άνθρωποι τον εσταύρωσαν. Επειδή όμως με το σταυρό ο Θεός ξαναπαίρνει στα χέρια Του τον κόσμο, ο μεγάλος εχθρός Του, ο σατανάς, έβαλε επάνω στους ανθρώπους να τον διώξουν και να Τον ξορίσουν έξω από το κόσμο. Και το σχέδιο τούτο πέτυχε πάνω κάτω, γιατί χρονιά τώρα οι άνθρωποι λένε στον Θεό: Κύριε Θεέ, να καθίσεις  πάνω στους Ουρανούς Σου και μείς θα Σου στέλνομε εκεί τις προσευχές και τα θυμιάματά μας. Σε τούτη δω την γη, που ‘ναι γεμάτη με αμαρτίες και λάσπη, να μην ανακατεύεται καθόλου η αγιότητά Σου, κι άφησε να την ορίζομε και να την κυβερνούμε μεις. Αλλά πάλι αν θέλεις να ‘ρχεσαι πότε πότε και εδώ κάτω για να περνάς την ώρα Σου, εμείς θα Σου βρίσκομε ένα κατάλληλο και σοβαρό τόπο. Ένα νεκροταφείο π.χ. μια ξωτική σπηλιά μια απόμερη ερημιά και αλλά παρόμοια είναι κατάλληλα και σοβαροί τόποι για τα γερατειά και την Αγιότητά Σου. Τα άλλα, οι πολιτείες, τα χωριά, τα εργοστάσια, τα σχολεία, τα παλάτια, τα βουλευτήρια, τα θέατρα, τα στάδια, δεν είναι σοβαροί Τόποι και άφησέ τα σε μας να τα ορίζομε. Έτσι συμβουλευτήκαν οι άνθρωποι και έτσι έπραξαν. Έδιωξαν τον Θεό από το κόσμο αυτό, από τη ζωή αυτή. Το ξόρισαν στις άγονες ερημιές και πάνω ψηλά στα σύννεφα για να του στέλνουν εκεί νωθρές προσευχές, τις βλαστήμιες και τις μούντζες των και να αφήσουν εδώ κάτω άρχοντα και κυβερνήτη τον εγωισμό, την τρέλα, το συμφέρον, την πονηριά και την σκληράδα των τον ίδιο τον Σατανά. Να πιο είναι το αμάρτημα και το έγκλημα του σύγχρονου ανθρώπου: το έγκλημα της αποκοπής και της ορφάνιας του κόσμου από το Θεό. Το έγκλημα της εξορίας του Θεού μακριά από τον παλμό της ζωής αυτής. Ένα έγκλημα για το οποίον εργαστήκανε όχι μονό οι εχθροί του αλλά και οι φίλοι Του, χωρίς ίσως να το καταλάβουνε και οι ίδιοι. Ε, λοιπόν. Αυτόν τον ξορισμένο και διωγμένο Θεό, πηγαίνετε να κηρύξετε στο κόσμο, αγαπημένα μου παιδιά. Αυτόν τον λησμονημένο και συκοφαντημένο τόσο πολύ στην εποχή μας Θεό, σταθείτε να τον υπερασπιστείτε […] Αναστήσετε τον Θεό από τα μνήματα που τον έχουν θάψει οι τυπολατρίες και η δειλία όλων μας και φέρετέ τον στο Φως, στη ζωή, στη δημιουργία τη δική Του και στη δημιουργία των παιδιών Του, για να γνωρίσουμε όλα τη χάρη και τη λύτρωση Του. Γιατί στο Θεό δεν ανήκουνε μόνο τα “υπερπέραν” και τα “αόρατα”, ο θάνατος, τα μνήματα κι οι ερημιές, αλλά στο Θεό ανήκει επίσης η γη “και το πλήρωμα αυτής” […] Πρέπει να φωνάξομε τούτο το Σύνθημα: **ΤΟΠΟ ΣΤΟ ΘΕΟ ΤΟΠΟ ΣΤΟ ΘΕΟ.** Μιλήστε σαν Προφήτες του παλιού καιρού. Μιλήστε με τη φωνή του κεραυνού, με την κραυγή του λιονταριού κι όπου χρειάζεται με τη φωνή τ’ αρνιού και το ρυθμό της λύρας. Ξεσηκώστε τις σκλάβες ψυχές κι αρματώστε τις για τον Αγώνα του Θεού. Στηθείτε και δείξετε στους ανθρώπους το δρόμο του Θεού. ΟΧΙ ΜΕ ΤΟ ΔΑΚΤΥΛΟ ΑΛΛΑ ΜΕ ΤΗ ΖΩΗ ΣΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΙΜΑ ΣΑΣ. “Πορευθέντες ουν μαθητεύσατε πάντα τα έθνη”»[[5]](#footnote-5).

Ξέρετε, διαβάζοντας αυτό και άλλα αντίστοιχα κείμενα του μακαριστού κυρού Ειρηναίου, νιώθει κανείς μέσα του την Άνοιξη για την οποία μας μιλάει ο ευαγγελιστής Ματθαίος. Μια Άνοιξη δυναμική και λειτουργική, δεμένη με την κοινωνική *πράξη*, η οποία ως γεγονός απόλυτα συμμετοχικό παλεύει την ερωτική συγκρότηση του βίου και ως εκ τούτου την «ενοποίηση της θρυμματισμένης ύλης του κόσμου γύρω από τους καημούς και τα πάθη του ανθρώπου», καθώς σημειώνει ο Κωστής Μοσκώφ[[6]](#footnote-6). Αυτό ακριβώς είναι που τονίζει και ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, όταν με έμφαση σημειώνει ότι η χαρισματική ζωή της Εκκλησίας είναι λόγος έμπρακτος και πράξις ελλόγιμος. Ως εκ τούτου η Εκκλησία δεν μπορεί παρά να κατανοείται ως μία διαρκής ερωτική έξοδος που αποκαλύπτει τη «δισυπόστατη φύση μας, σαν ουράνιο τόξο, “φωτίζοντας σε κάθε σώμα τον ουρανό του και το χώμα”»[[7]](#footnote-7).

Το ερώτημα, βεβαίως, που αμέσως τίθεται ύστερα από όλα αυτά και εφόσον αποδεχθούμε ότι η Εκκλησία έχει θέση στη δημόσια πλατεία, εφόσον αποδεχθούμε ότι «ο Χριστός περπατά μες στον Καιρό»[[8]](#footnote-8) και «διασχίζει την ιστορία»[[9]](#footnote-9), είναι «*το πώς*» αυτής της παρουσίας.

Στο μεγαλύτερο μέρος του 20ου αιώνα τόσο σε τοπικό όσο και σε παγκόσμιο επίπεδο και χωρίς να καταργείται οριστικά «η πολλαπλότητα των σημασιών που χαρακτηρίζουν τις έννοιες του “δημόσιου” και του “ιδιωτικού”», που «μπορούν να γίνουν κατανοητές ως μια σειρά χωρικών» και εξάπαντος τροπικών «ποιοτήτων και σχέσεων»[[10]](#footnote-10), κυριάρχησε η άποψη ότι το δημόσιο ταυτίζεται με το κρατικό, το οποίο βρίσκονταν στον αντίποδά του ιδιωτικού. Σε αυτήν την περίπτωση η Εκκλησία και γενικότερα οι θρησκείες πότε συνδέθηκαν με το κρατικό και ως εκ τούτου με τη νόμιμη άσκηση της κρατικής εξουσίας και πότε με το ιδιωτικό και την άμεση εξορία τους από το χώρο του «κοινού», που εκφράζει και αποκαλύπτει η δημόσια πλατεία, η αγορά του λαού της αρχαίας Ελλάδας.

Από το τελευταίο τέταρτο, όμως, του 20ου αιώνα και μέχρι σήμερα επιστήμονες από διαφορετικούς χώρους, ανάμεσα στους οποίους και θεολόγοι, προσπάθησαν να δείξουν τη σύγχυση που δημιουργεί η ταύτιση των όρων δημόσιο και κρατικό. Μια προσπάθεια με τεράστιο νόημα η οποία, σε θεολογικό και θρησκευτικό τουλάχιστον επίπεδο, δίνει τη δυνατότητα μιας νέας κατανόησης των ορίων που ορίζουν τη διάκριση κρατικού, δημόσιου και ιδιωτικού[[11]](#footnote-11). Μια διάκριση που με τη σειρά της επανα-νοηματοδοτεί τη ζωή και καλεί σε νέες σχέσεις, διεκδικήσεις και αναμονές. Μια διάκριση που αναδεικνύει την αναγκαιότητα ενός διαλόγου με στοιχεία ειλικρίνειας, γνώσης και καταλλαγής. Μια διάκριση, που έρχεται από παλιά -όχι οπωσδήποτε με τα συγκεκριμένα επιστημολογικά χαρακτηριστικά της- για να αποδείξει και πάλι, τόσο το ανέραστο της κλειστοφοβικής εκκλησιαστικής επάρκειας και μαζί αγοραφοβίας που οδηγεί στην υποχώρηση της ανθρωπινότητας, δηλαδή σε μια ακόμη απόδραση από το εδώ και τώρα και ως εκ τούτου σε μια τραγική έκσταση από τη μόνη αληθινή γη στην οποία δίνεται η μάχη των εσχάτων, όσο και το ανέραστο της πολιτικής και πολιτισμικής επάρκειας, η οποία χαρακτηρίζεται από τα στοιχεία της ισχύος, της δύναμης και της εωσφορικής πλεονεξίας. Μια διάκριση που στέκεται ενάντια στο οποιοδήποτε σφιχταγκάλιασμα κράτους και Εκκλησίας, τουτέστιν ενάντια στο τέρας του εξουσιαστικού λαϊκισμού, που αφαιρεί τόσο από την πολιτεία όσο και από την Εκκλησία την καθαρή όραση και ως εκ τούτου τη δυνατότητα κριτικής θεώρησης των πραγμάτων.

Συνεπώς, και με βάση όλα ως τα τώρα σημειώθηκαν, γίνεται σαφές, πως η Ορθόδοξη Εκκλησία, ως *σώμα πλήρως αυτοδιοίκητο* με παρουσία και λόγο στη δημόσια πλατεία -ένας λόγος κατά πάντα πολιτικός και ταυτόχρονα αντιεξουσιαστικός-, έχει τη συνευθύνη της συνοχής, αλλά και της ειρηνικής συνύπαρξης των μελών της κοινωνίας. Εξάπαντος, όμως, δεν αποτελεί γρανάζι της κρατικής εξουσίας. Η διακονία της, που στηρίζεται στους κανόνες και τα δρώμενα του σώματος, είναι «αμέτοχη παντελώς σε κάθε μορφή έννομης εξουσίας»[[12]](#footnote-12), η οποία ανήκει αποκλειστικά στην κρατική εξουσία. Και το λέγω τούτο, διότι σήμερα φαίνεται να βρίσκουν χώρο, να βρίσκουν πρόσφορο έδαφος εντός της Ορθοδοξίας απόψεις φονταμενταλιστικές, οι οποίες θεωρούν πως το Σύνταγμα αποτελεί μανιφέστο της Ορθοδοξίας και ως εκ τούτου υπόκειται στη δογματική της διδασκαλία. Από την άλλη δεν είναι λίγες οι φορές που ο εκτροχιασμένος πολιτικός λόγος παλεύει με νύχια και με δόντια να εξορίσει την Εκκλησία από το δημόσιο χώρο. Αυτό, μάλιστα, έχει ιδιαίτερη σημασία τώρα που η Ορθοδοξία συναντά τόσο σε διεθνές όσο και σε εσωτερικό επίπεδο τις δημιουργικές προκλήσεις που θέτει ο διάλογος της με τις Θρησκείες του κόσμου και κυρίως το Ισλάμ, στο οποίο, παρότι «η πνευματική κληρονομιά του μουσουλμανικού κόσμου δεν αποκλείει μια *συμβατική μορφή αρμονικής συζυγίας* μεταξύ της θεοκρατικής κατανοήσεως της φύσεως της πολιτικής εξουσίας και της δημοκρατικής εκφράσεως των θεσμικών της λειτουργιών σε έναν κόσμο, ο οποίος ανέχεται ή και ενθαρρύνει την πολυπολιτισμική ανάπτυξη της σύγχρονης κοινωνίας», η διάκριση της πολιτικής εξουσίας από τη θρησκευτική εξουσία δεν είναι σαφής[[13]](#footnote-13).

Τώρα είναι λοιπόν η στιγμή να υπογραμμίσουμε με ένταση, πως η οντολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας δεν ευνοεί κανέναν πόλεμο χαρακωμάτων. Δεν μπορεί, όμως, και να μείνει άφωνη και άπρακτη σε εκείνες τις περιπτώσεις που «οι λύκοι» της ιστορίας, τουτέστιν οι πράξεις της πλεονεξίας, απ’ όπου και εάν προέρχονται, θέτουν εν αμφιβόλω την ειρηνική συνύπαρξη των μελών της κοινωνίας και των λαών του κόσμου ολάκερου. Γι αυτό δεν θα σταματήσει ποτέ, έχοντας ως μοναδικό της όπλο την οντολογική της άρνηση επιβολής της ζωής της στα μέλη μιας δημοκρατικής πολιτείας που επέλεξαν να βρίσκονται έξω από τον οίκο της, να ευαγγελίζεται ως άλλος όφις και ως άλλη περιστερά, την Άνοιξη του κόσμου. Μια άνοιξη, η οποία σε αντίθεση με τους βαθείς χειμώνες της ιστορίας του πολιτισμού, θα επιτρέψει, καθώς σημειώνει ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, την επάνοδο του Χριστού από την εξορία και την εναπόθεσή του σε νέα φάτνη εξίσου ταπεινή, εντός των ορίων της πόλεως[[14]](#footnote-14).

Μια φάτνη, η οποία θα ξαναδώσει νόημα στον άμβωνα, ο οποίος, καθώς σημειώνει ο μακαριστός Μητροπολίτης κυρός Γαλανάκης, «είναι τοποθετημένος στη μέση του χριστιανικού Ναού για να ακούγεται το κήρυγμα του από όλες τις πλευρές του, το ίδιο και το μήνυμά του πρέπει να τοποθετείται στη μέση της ζωής για να το ακούνε όλοι. Κι αυτοί που είναι μπροστά (προοδευτικοί;) και αυτοί που είναι πίσω (συντηρητικοί;) κι αυτοί που είναι ‘δεξιά’ και αυτοί που είναι ‘αριστερά’. Κι αυτοί που ανεβαίνουν στα μπαλκόνια κι αυτοί που κοπαδιάζονται στις πλατείες. Χρέος λοιπόν της “Εκκλησίας” να ερμηνέψει και στον τόπο μας το αληθινό νόημα της Εκκλησίας του Χριστού, έτσι που είναι ο άμβωνάς της να μπορεί να κατηχεί και στις αγορές (τα μπαλκόνια) και στις πλατείες[[15]](#footnote-15)».

2

Θρησκεία, πολιτική, κοινωνία

Εισαγωγικά σχόλια με αφορμή το Διάταγμα των Μεδιολάνων

Οφείλω, ευθύς εξαρχής, να τονίσω πως η εισήγησή μου δεν πρόκειται να καλύψει το θέμα στο εύρος που υπόσχεται ο τίτλος που μου δόθηκε από την οργανωτική επιτροπή. Δεν πρόκειται δηλαδή να εισέλθω σε μια γενική θεώρηση των δεδομένων στην ιστορία του πολιτισμού σχέσεων θρησκείας, πολιτικής και κοινωνίας, αλλά θα περιοριστώ σε κάποια εισαγωγικά σχόλια για τη σχέση της χριστιανικής Εκκλησίας με την πολιτική και την κοινωνία, και ακόμη ειδικότερα στη σχέση της Ορθοδοξίας με τα μεγέθη της πολιτικής και της κοινωνίας, έτσι όπως αυτή αποκαλύπτεται μέσα από τη συνέχεια μιας πορείας που ξεκινά από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο και το *Διάταγμα των Μεδιολάνων* και φτάνει έως τις ημέρες μας[[16]](#footnote-16). Ένα διάταγμα, άλλωστε, που μας συνάζει σήμερα καθώς συμπληρώθηκαν ήδη στις αρχές της φετινής χρονιάς 1700 χρόνια από την έκδοσή του.

Βέβαια, θα πρέπει να σημειώσω -και με αυτό εισέρχομαι στον ιστορικό πυρήνα του θέματός μου- ότι εάν το διάταγμα των Μεδιολάνων αποτελεί το κυρίως μέρος μιας πράξης που χαρακτήρισε και προσδιόρισε εν πολλοίς της ιστορία του Χριστιανισμού και του πολιτισμού στο σύνολό του, υπάρχει ένα προοίμιο, ένα εισαγωγικό γεγονός, ουβερτούρα ονομάζεται στο χώρο της μουσικής, που προοδοποιεί τα μελλούμενα και τα συμποσώνει.

Δίχως άλλο, αναφέρομαι στην τελευταία πολιτική πράξη του Γαλερίου, ο οποίος εκπλήσσοντας την ιστορία εξέδωσε διάταγμα την 30η Απριλίου του 311 με το οποίο ανέστειλε τους διωγμούς των Χριστιανών. Το μείζον, βέβαια, δεν βρίσκεται στην παύση των διωγμών, αλλά στο επιπλέον, καθώς ο Γαλέριος πηγαίνει πέρα από το προφανές∙ επιστρέφει στους έως τότε διωκόμενους τους χώρους λατρείας τους και επιτρέπει την άσκησή της, «Ut denuo sint cristiani et conventicula component (Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34,4)». Βασικός όρος, βέβαια, ήταν από τη μια η συμμόρφωση των Χριστιανών με τους νόμους του κράτους και η συνακόλουθη δέσμευση απομάκρυνσης από οποιαδήποτε ενέργεια διατάραξης της δημόσιας τάξης και από την άλλη η εκ μέρους τους αποδοχή της απόδοσης ευχών υπέρ του αυτοκράτορα και του κράτους[[17]](#footnote-17). Το διάταγμα εφαρμόστηκε σε όλη την αυτοκρατορία με εξαίρεση τις περιοχές της Ανατολής, οι οποίες βρίσκονταν κάτω από τον έλεγχο του εχθρού των Χριστιανών Μαξιμίνου[[18]](#footnote-18).

Γίνεται, λοιπόν, σαφές από τα παραπάνω ότι το διάταγμα των Μεδιολάνων το οποίο εκδόθηκε στα τέλη του Ιανουαρίου του 313 ή στις αρχές του Φεβρουαρίου του ίδιου έτους και μετά την επικράτηση του Κωνσταντίνου επί του Μαξεντίου στη Μιλβία γέφυρα στις 28 Οκτωβρίου του 312, μια επικράτηση που πολλοί αλλά και ο ίδιος δεν δίσταζε να αποδίδει στη θεία έμπνευση, δεν ήταν ένα τυχαίο ή αποσπασματικό γεγονός. Ο Χριστιανισμός και το αποδεικνύει αυτό τόσο η περίπτωση του Γαλερίου, αλλά και δευτερεύοντα, μικρότερης έντασης αλλά ιδιαίτερης σημασίας, γεγονότα, όπως για παράδειγμα η αναγνώριση του Χριστιανισμού σε επίσημη θρησκεία από τον Τιριδάτη της Αρμενίας γύρω στα 300 μ.Χ., «είχεν αποκτήσει», πλέον, «πολιτικήν σημασίαν»[[19]](#footnote-19). Σε αυτό οδήγησαν δύο βασικά γεγονότα. Από τη μια η αδυναμία της φθίνουσας εθνικής θρησκείας να εγγυηθεί την ενότητα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και από την άλλη η αύξηση των μελών της χριστιανικής Εκκλησίας, τα οποία βρισκόντουσαν τώρα σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας.

 Έτσι, ακόμη και εάν δεχθούμε την άποψη των ιστορικών, πως «στην ιστορία δεν υπάρχει αρχή και τέλος» -πράγμα που με κάποιο τρόπο δηλώνουν και οι παρατηρήσεις που προηγήθηκαν- οφείλουμε να σημειώσουμε ότι το *Διάταγμα των Μεδιολάνων* κηρύσσει την έναρξη μεταμόρφωσης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ή αλλιώς το πρωτόκολλο ίδρυσης της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Και «ο παράγων», καθώς σημειώνει με εξαιρετικό τρόπο ο N.H.Baynes, «που ουσιαστικά καθώρισε τον χαρακτήρα αυτής της μεταμορφώσεως, ήταν το όνειρο του μέλλοντος της αυτοκρατορίας, όπως ο Κωνσταντίνος το συνέλαβε»[[20]](#footnote-20). Το όνειρο ενός αυτοκράτορα, ο οποίος «προωρίστηκε να κυβερνήσει μια ειδωλολατρική αυτοκρατορία […] στα θεμέλια μιας ενωτικής χριστιανικής πίστεως»[[21]](#footnote-21). Και συνεχίζει ο Baynes: «Αυτός ο αυτοκράτορας, ενσωματώνοντας στο ίδιο του το πρόσωπο την επιβλητική μεγαλοπρέπεια της ειδωλολατρικής Ρώμης, δεν μπορούσε, φυσικά, να κάμη το Χριστιανισμό θρησκεία του ρωμαϊκού κράτους -αυτό ήταν αδιανόητο- αλλ’ ο άνθρωπος, στον οποίο ο χριστιανικός Θεός κατά θαυμαστό τρόπο είχε δείξει υπερβολική εύνοια, είχε μια προοπτική του τι ήταν δυνατόν να πραγματοποιηθή και του τι θα μπορούσε να δημιουργήση για το μέλλον. Μέσα στην ίδια την ειδωλολατρική αυτοκρατορία θα μπορούσε να αναπτύξη μια άλλη -μια χριστιανική- αυτοκρατορία: και κάποτε τα τείχη της ειδωλολατρικής αυτοκρατορίας θα έπεφταν και στη θέση τους το χριστιανικό οικοδόμημα θα αποκαλύπτονταν. Σε μια χριστιανική πρωτεύουσα η ρωμαϊκή παράδοση των νόμων και της διοικήσεως θα αντλούσε την αυθεντία και το κύρος της από το υπέρτατο imperium, το οποίον ήταν το μόνιμο στοιχείο στη συνταγματική ανάπτυξη της ρωμαϊκής πολιτείας. Το κράτος το ίδιο που έγινε χριστιανικό και ορθόδοξο, θα διατηρούνταν διά μιας Καθολικής και Ορθοδόξου Εκκλησίας, ενώ η ελληνική σκέψη και η ελληνική τέχνη και αρχιτεκτονική θα διαιώνιζαν την ελληνική παράδοση. Και σ’ αυτή την προοπτική ο Κωνσταντίνος συνέλαβε, προέβλεψε την βυζαντινή αυτοκρατορία», στην οποία, «οι παράγοντες που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του προβλήματος του Κωνσταντίνου -η ειδωλολατρική ελληνιστική παιδεία, η ρωμαϊκή παράδοση, η χριστιανική Εκκλησία- σιγά σιγά συγχωνεύτηκαν, μετά μακρόχρονη ένταση και ανταγωνισμό»[[22]](#footnote-22). Έτσι, εάν κάποιος πρέπει να αναγνωρίσει το μείζον αυτής της εποχής θα μπορούσε δίχως κανένα ενδοιασμό να συμφωνήσει με το συμπέρασμα του Baynes, πως: «σ’ αυτή την περίοδο της διαμάχης δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις και σχηματίστηκαν τα περιθώρια, που καθώρισαν τον χαρακτήρα του πολιτισμού, που ήταν το επακόλουθο μιας εποχής»[[23]](#footnote-23).

Ας επιστρέψουμε, όμως, τώρα στο περιεχόμενο του *Διατάγματος των Μεδιολάνων*.Οι σημαντικότερες διατάξεις αφορούν στην ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης και στην απόδοση στους Χριστιανούς της δημευθείσας εκκλησιαστικής περιουσίας[[24]](#footnote-24). Ο Χριστιανισμός κατέστη νόμιμη και επιτρεπόμενη θρησκεία (Religio Licita) -βρισκόμαστε δηλαδή ενώπιον του εγκαινιασμού μιας μορφής ανεξιθρησκίας, μιας πολιτικής θρησκευτικής ανεκτικότητας-, αλλά δεν αναγνωρίστηκε και ως προστατευόμενη ή επίσημη θρησκεία της αυτοκρατορίας (Religio Imperii).

Η τελευταία πράξη, όμως, ανήκει στον Θεοδόσιο τον Α΄ και πραγματοποιήθηκε στις 27 ή 28 Φεβρουαρίου του 380, με τη διακήρυξη «Cunctos Populos». Μια διακήρυξη, η οποία έφερε εμφανή τα σημάδια της επίδρασής της από το θεολογικό υπόβαθρο της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου της Νικαίας, η οποία «είχε προσδιορίσει με σαφήνεια τις κύριες γραμμές, τις οποίες οι μεταγενέστεροι αυτοκράτορες θα ακολουθούσαν στις σχέσεις τους με την Εκκλησία»[[25]](#footnote-25), τη στιγμή που η ματιά της ήταν στραμμένη στη Β΄ Οικουμενική Σύνοδο της Κωνσταντινούπολης που θα ακολουθούσε.[[26]](#footnote-26)

 Οι αλλαγές, βέβαια, που εισήγαγε ο Κωνσταντίνος δεν σταμάτησαν στα όσα παραπάνω σημειώθηκαν. Σε συνέχεια και επέκτασή τους ο αυτοκράτορας προχώρησε σε οικονομική ενίσχυση του χριστιανικού κλήρου, απάλλαξε τους κληρικούς από τις επαχθείς λειτουργίες και παρέσχε φορολογικές απαλλαγές, εξομοιώνοντάς τους προς τους εθνικούς ιερείς. Αναγνώρισε νομική προσωπικότητα στην Εκκλησία και εισήγαγε τη δικαιοδοσία των επισκόπων επί ιδιωτικών διαφορών. Παρόλα, όμως, αυτά εξακολούθησε για τους ειδωλολάτρες να φέρει τον τίτλο του Pontifex Maximus[[27]](#footnote-27). Όπως σωστά σημειώνεται, «Η πολιτεία» του αυτή, «μπορεί να γίνει κατανοητή, αν μελετηθεί παράλληλα με τη ρωμαϊκή πολιτική και θρησκευτική παράδοση και τις ελληνιστικές πολιτικές ιδέες. Η παραδοσιακή ρωμαϊκή ειδωλολατρική θρησκεία ήταν υπόθεση του Κράτους, εφόσον ο ίδιος ο αυτοκράτορας έφερε τον τίτλο του *μέγιστου αρχιερέα (pontifex maximus)* και οι λατρευτικές τελετές αποτελούσαν αντικείμενα κρατικού ενδιαφέροντος και επιβάρυναν το δημόσιο ταμείο. Ο Κωνσταντίνος υπήρξε συνεχιστής της ρωμαϊκής παράδοσης και διατήρησε τα προνόμια της παραδοσιακής ειδωλολατρικής θρησκείας μαζί με τον τίτλο του *μέγιστου αρχιερέα*, ωστόσο αποδέχτηκε τα όρια που η χριστιανική διδασκαλία έθετε στην απόδοση τιμών προς το Ρωμαίο αυτοκράτορα και στο βαθμό της ανάμειξης του τελευταίου στα εκκλησιαστικά ζητήματα. Έτσι ο Κωνσταντίνος δεν αποποιείται τον τίτλο του *pontifex maximus*, πράξη που σύμφωνα με τον S. Green sable θα αποτελούσε αληθινή “επανάσταση” για την εποχή του 4ου αιώνα, και συνεχίζει να μεριμνά για τη θρησκεία, όπως άλλωστε και για οποιαδήποτεάλλη έκφανση της ζωής των υπηκόων του. Η πολιτική της θρησκευτικής ανεκτικότητας που εγκαινιάστηκε από τον Μ. Κωνσταντίνο το 313 στο Μιλάνο, ανήκε σε μια *συνέχεια δικαίου* και στηριζόταν σε ένα σύνολο προγενέστερων αξιών. Η εξαίρεση από φορολογικές ή άλλου είδους υποχρεώσεις του εθνικού και εβραϊκού ιερατείου, όπως προέβλεπε το ρωμαϊκό δίκαιο, επεκτάθηκε και στους κληρικούς της *νέας θρησκείας.* Εκτός από τη *συνέχεια του δικαίου* στην πολιτική πράξη του Κωνσταντίνου παρατηρείται και μια *συνέχεια αξιών*. Η ευσέβεια, η πίστη, η δικαιοσύνη, η φιλανθρωπία, η μεγαλοψυχία, η φροντίδα για το δημόσιο συμφέρον, ο σεβασμός του θείου, αναγνωρίστηκαν ως αξίες sine qua non για την ασφάλεια, την ηρεμία, την ομόνοια και την ειρήνη της Αυτοκρατορίας. Πρόκειται για αξίες που χαρακτήριζαν τον τρόπο ύπαρξης της ίδιας της Αυτοκρατορίας, που βασίζονταν σε μια ισχυρή παράδοση και εφαρμόζονταν στις σχέσεις Κράτους-Θρησκείας. Η συνέχεια αυτή συνθέτει ακριβώς τις αρχές, και το *πνεύμα του ρωμαϊκού δικαίου* κατά τον 4ο αιώνα»[[28]](#footnote-28).

 Το 324, αρχή της μονοκρατορίας του, ο Κωνσταντίνος έκανε μια νέα προσπάθεια να εγκαθιδρύσει μια μοναδική κρατική θρησκεία και συγχρόνως να στηρίξει σ’ αυτή την αυτοκρατορική εξουσία[[29]](#footnote-29). Πεποίθησή του η αντιστοιχία ανάμεσα στην ενότητα πίστεως και την ευημερία του κράτους. Ο αυτοκράτορας δεν είναι πια Θεός, αλλά ο ηθελημένος, ο εκλεκτός του Θεού, που κυβερνά μόνο με τη θεία χάρη και επίνευση[[30]](#footnote-30). Τάση του να προστατεύονται τα αδύνατα κοινωνικά μέλη από την αυθαιρεσία των δυνατών[[31]](#footnote-31).

Δεν χωρά καμία αμφιβολία, πως ο Κωνσταντίνος με τις πράξεις του αυτές αναγνώριζε, ότι το κράτος βρήκε στην Εκκλησία τη μεγάλη συνεκτική δύναμη που του ήταν αναγκαία, μια και οι υπήκοοί του και από άποψη πολιτισμική και από άποψη καταγωγής, ήταν τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους. Ακόμη το κράτος δεχόταν την ηθική υποστήριξη της Εκκλησίας σε κάθε του σχεδόν ενέργεια. Από την άλλη μεριά, η Εκκλησία έβρισκε πλούσια υλική ενίσχυση από το κράτος και υποστήριξη στις προσπάθειές της για την εξάπλωση του Χριστιανισμού και την καταπολέμηση των αιρέσεων.

Έτσι όμως η Εκκλησία περιέπεσε κάτω από την κηδεμονία του κράτους, ενώ το κράτος μπλέχτηκε άθελά του στις ατέλειωτες ενδοεκκλησιαστικές διαμάχες. Οι αγώνες για το ορθό δόγμα έπαψαν να είναι εσωτερικό ζήτημα της Εκκλησίας, μεταβλήθηκαν σε θρησκευτικοπολιτικό ζήτημα και κατέληξαν να φέρουν τους δύο συμμάχους, Εκκλησία και κράτος, πολλές φορές σε ιστορική αμηχανία και άλλες τόσες σε αντίθεση και ανταγωνισμό[[32]](#footnote-32).

 Εντός αυτού του πλαισίου ο Κωνσταντίνος συνέχιζε να προβάλλει τον εαυτό του ως εκλεκτό του Θεού των Χριστιανών και την αποστολή του ως έργο αυτού του Θεού. Από τη μεριά του ο Χριστιανισμός εισήγαγε αντί της θεοποίησης του αυτοκράτορα νέα αντίληψη∙ του αυτοκράτορα που τον θέλησε ο Θεός και που μόνο με τη θεία χάρη είναι σε θέση να ασκεί το λειτούργημά του[[33]](#footnote-33). Πρέπει να είναι «ύπαρχος του Μεγάλου Βασιλέως», προσωρινός εκπρόσωπος του Θεού επί της γης ως την ημέρα της επανόδου του «επουρανίου βασιλέως»[[34]](#footnote-34). «Οφείλει να είναι μίμημα και εικών του Θεού, κοσμούμενος διά των υψίστων αρετών»[[35]](#footnote-35). Εκλέγεται από το λαό, στην εκλογή όμως αυτή δρα και αποκαλύπτεται το Θείο Πνεύμα και η θεία θέληση. Πρέπει να συμμορφώνεται προς τις θεμελιώδεις αρχές της χριστιανικής διδασκαλίας και ηθικής, γιατί μόνο έτσι θα αποδείξει το σεβασμό του προς το θείο και μόνο έτσι θα το τιμήσει. Η υποχρέωση παροχής προστασίας προς τους αδυνάτους, η αντίληψη ότι ο βασιλιάς οφείλει να απονέμει δικαιοσύνη, να μεριμνά για τους υπηκόους, εξασφαλίζοντάς τους ευημερία και γαλήνη, θέτουν φραγμούς στις τάσεις απολυταρχίας και τον υποχρεώνουν σε χρηστή και συνετή άσκηση εξουσίας[[36]](#footnote-36).

 Στην περίπτωση που παραμελεί συστηματικά τις υποχρεώσεις του, παραβαίνει το θείο νόμο και προσβάλλει τη θεία τάξη. Αλλά τότε χάνει την προστασία του Θεού. Τότε είναι πια δυνάμει έκπτωτος και δεν μπορεί να είναι στην πραγματικότητα αληθινός ηγεμόνας. Το δικαίωμα του λαού για αντίσταση δεν αποτελεί στάση και δολοφονία, αλλά νόμιμο δικαίωμα επανάστασης εναντίον του «επιβάτη» του θρόνου[[37]](#footnote-37). Ο αυτοκράτορας είναι ο φυσικός προστάτης της Εκκλησίας, που από τη μεριά της τον βοηθά με τα πνευματικά της όπλα να επιτελέσει την αποστολή του. Άλλωστε αυτοκρατορία και Εκκλησία είχαν τον ίδιο λαό με τα ίδια οράματα, παρόλες τις διαφοροποιήσεις μεταξύ των τότε τάξεων της κοινωνίας[[38]](#footnote-38).

 Αυτός, βέβαια, ο ιδιότυπος διάλογος είχε και τη φυσική συνέχειά του. Ο αυτοκράτορας ανήκει στην Εκκλησία, αλλά και η Εκκλησία του ανήκει∙ το ίδιο και οι κληρικοί και ως εκ τούτου τόσο αυτοί όσο και η Εκκλησία στο σύνολό της του οφείλουν τέλεια υπακοή. Ο αυτοκράτορας που είναι υπεύθυνος για την επικράτηση του ηθικού νόμου και της τάξης, αντλεί από την αποστολή του αυτή το δικαίωμα να επεμβαίνει στα ζητήματα της οργάνωσης και εσωτερικής ζωής των εκκλησιαστικών ιδρυμάτων και της Εκκλησίας γενικότερα. Προστάτης όντας της Εκκλησίας δικαιούται να απαιτεί από αυτή την υπακοή που οφείλει ο προστατευόμενος προς τον προστάτη του[[39]](#footnote-39). Ο ίδιος συγκαλούσε τις τοπικές και οικουμενικές συνόδους. Μόνο με την υπογραφή του γίνονταν έγκυρες και μπορούσαν να μπουν σε εφαρμογή οι αποφάσεις τους. Επενέβαινε ακόμα και στον καθορισμό της έκτασης των εκκλησιαστικών επαρχιών, στην εκλογή και προαγωγή επισκόπων, μητροπολιτών και του ίδιου του Πατριάρχη. Αποφαίνονταν πολλές φορές για την ορθότητα της μιας ή της άλλης απόφασης της Εκκλησίας, εξέδιδε διατάγματα δογματικού περιεχομένου. Αλλά και στο πειθαρχικό επίπεδο είχε δικαίωμα να τιμωρεί, να καθαιρεί και να αλλάζει Πατριάρχες και αρχιερείς, χωρίς αυτό να φαίνεται ότι θίγει το κύρος και προσβάλλει την αυτονομία της Εκκλησίας[[40]](#footnote-40).

 Και τούτο διότι για την Εκκλησία ο αυτοκράτορας ήταν πλέον ένας από τους πιστούς. Δεν ήταν ανώτερός της και έπρεπε να υπακούει και να συμμορφώνεται προς τις επιταγές και τους κανόνες της -εκείνους βέβαια οι οποίοι αφορούσαν στο πνευματικό πεδίο. Κάθε απόκλισή του από το θείο νόμο και κάθε αντίθεσή τους προς τους ιερούς κανόνες, έπρεπε να ελεγχθεί αυστηρά και να χτυπηθεί. «Η δύναμη και η παρρησία του κλήρου απέβησαν το βήμα της λαϊκής ελευθερίας και του δικαίου»[[41]](#footnote-41). Οι φωνές που τόνιζαν ότι καμία αρμοδιότητα δεν έχει ο αυτοκράτορας στις υποθέσεις της Εκκλησίας υπήρξαν σπάνιες και μοναχικές[[42]](#footnote-42).

 Αυτός ήταν προφανώς και ο λόγος που η Εκκλησία δείχθηκε από την αρχή πρόθυμη σε «λειτουργικούς» συμβιβασμούς και υποχωρήσεις, αποδέχθηκε «ουσιαστικά άνευ αντιστάσεως την αυτοκρατορική νομοθεσία στην Ανατολή στον τομέα της Εκκλησιαστικής διοίκησης»[[43]](#footnote-43) και αναγνώρισε στον αυτοκράτορα το δικαίωμα να επεμβαίνει στις αποφάσεις της και να διαιτητεύει στα ζητήματά της∙ ακόμη και τα δογματικά. Η πρακτική αυτή αμφισβητήθηκε μόνο όταν ο αυτοκράτορας αποπειράθηκε να εκμεταλλευτεί αυτά τα δικαιώματα κατά τρόπο που ξεπερνούσε κάθε όριο ανοχής. Στην πρωτοπορία αυτής της αμφισβήτησης και των συνακόλουθων αντιδράσεων βρέθηκαν στις περισσότερες περιπτώσεις οι μοναχοί, οι οποίοι ουκ ολίγες φορές επιχείρησαν τη ματαίωση των εμφανιζόμενων εκτροπών. Και είναι αλήθεια ότι σε πολλές περιπτώσεις τούτο επετεύχθη. Η αυθαιρεσία των πρώτων στιγμών έδωσε στην πορεία τη θέση της στο σεβασμό της αυθεντικής διατύπωσης του δόγματος, το οποίο υπήρξε καρπός της συνοδικής πράξης της Εκκλησίας. Σε κάθε, όμως, περίπτωση και εν τέλει το ζήτημα των σχέσεων κράτους και Εκκλησίας εξαρτιόταν από τον θρησκευτικό ηγέτη και τον πολιτικό αρχηγό, από την περισσότερο ή λιγότερο ισχυρή προσωπικότητα του αυτοκράτορα και του Πατριάρχη[[44]](#footnote-44). Από εκείνα δηλαδή τα πρόσωπα, τα μέλη του κοινού οργανισμού, που ξεπρόβαλε μέσα από τη διαδικασία μεταμόρφωσης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και με όπλα του την αρμονία και τη συνεργασία, θεωρήθηκε ως η μόνη λύση, η μόνη προϋπόθεση προκειμένου να επιτευχθεί η κοινή και άκρως πολυπόθητη ευημερία Εκκλησίας και κράτους[[45]](#footnote-45). Με τις διαδικασίες αυτές, «ο παλιός ανταγωνισμός ανάμεσα στην Εκκλησία και το Κράτος φάνηκε να φτάνει στο τέλος του»[[46]](#footnote-46).

Βέβαια, η κατανόηση και κριτική θεώρηση του *Διατάγματος των Μεδιολάνων*, αλλά και της συνολικής πολιτικής του Μεγάλου Κωνσταντίνου δεν υπήρξε στο παρελθόν δεν αποτελεί και σήμερα εύκολη υπόθεση.

Από τη μια μεριά, έχουμε απόψεις που θεωρούν, πως με την αναγνώριση του 313 η Εκκλησία έλαβε διαστάσεις που της όφειλε η ιστορία και απέκτησε έτσι δυνατότητες και δυνάμεις που επέτρεψαν την αδιάκοπη λειτουργία της μέχρι και σήμερα. Μια λειτουργία που σε πολλές περιπτώσεις στηρίζεται ολοκληρωτικά στη δύναμη και την εξουσία, που της δίνει η θεσμική της διάσταση και ο κρατικός της χαρακτήρας.

Ενώ, από την άλλη, δεν είναι λίγοι εκείνοι που πιστεύουν, ότι η αναγνώριση του Χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας συμπίπτει με την αρχή της εκκοσμίκευσης της εκκλησιαστικής ζωής[[47]](#footnote-47). Και τούτο διότι «το εκκλησιαστικό σώμα που ενσάρκωνε τη χαρισματική ενότητα ως ομολογία και μαρτυρία αληθείας μέσα στον “κόσμο” των τεμαχισμένων ατόμων, αφομοιώνεται τώρα και ταυτίζεται με το κοινωνικό σύνολο που αποτελεί ενότητα όχι χαρισματική και αποκαλυπτική, αλλά μόνο πολιτειακή-πολιτική ή ενότητα θεσμικών συμβάσεων. Ο κλήρος παύει να είναι η κεφαλή της ορατής ενότητας του σώματος των πιστών “εις τύπον και τόπον” του Χριστού, και εντάσσεται στην κοσμική-επαγγελματική ιεραρχία του δημόσιου βίου, “εις τύπον και τόπον” των κοσμικών αξιωματούχων του κοινωνικού συνόλου: Οι επίσκοποι και πρεσβύτεροι της ευχαριστιακής σύναξης μεταβάλλονται σε αρχιερείς και ιερείς της κρατικής θρησκείας»[[48]](#footnote-48). Μάλιστα σε τέτοιο βαθμό έφτασε αυτή η εκκοσμίκευση που υποστηρίζεται, πως η αναγνώριση «ήταν», εν τέλει «ο τάφος της θεολογίας και η αρχή της βαβυλώνιας σκλαβιάς της Εκκλησίας στον εθνισμό και στο αστικό κράτος. Σκλαβιάς, που την έχει φέρει στην τραγική θέση να παρακολουθή αδύναμη την μεταμοντέρνα διάλυση της κτίσης του Θεού, αυτή η μόνη που θα μπορούσε να αντισταθή στην επερχόμενη, και νάτην εδώ, ανείπωτη βία»[[49]](#footnote-49).

Υπάρχει, όμως, και μία τρίτη ερμηνευτική πρόταση, η οποία κατανοώντας τις υπερβολές και των δύο αναγνώσεων που προηγήθηκαν, αλλά και την αντικειμενικότητα και την αλήθεια επιμέρους κρίσεών τους, κινείται σε έναν άλλο χώρο, το χώρο της σύνθεσης, η οποία στηρίζεται στην αρχή, πως η Εκκλησία δεν μπορεί παρά να έχει σχέσεις με όλα τα ιστορικά σχήματα και ως εκ τούτου και με τις πολιτικές εξουσίες του κόσμου. Γράφει σχετικά ο Νίκος Ματσούκας: «Το άκρως αξιοπερίεργο στις ημέρες μας είναι το γεγονός ότι νεότεροι θεολόγοι και ερασιτέχνες της θεολογίας και της διανόησης, κατά ένα μεγάλο ποσοστό έχουν εντοπίσει το θανάσιμο αμάρτημα της Εκκλησίας στη σχέση και τη συνεργασία της με τον Καίσαρα. Έτσι ύστερα από το πρώτο θανάσιμο αμάρτημα, που εντοπίζεται στην ερωτική συμπεριφορά, προστέθηκε και ο Καίσαρας. Έρωτας και Καίσαρας είναι τα δυο (μοναδικά) θανάσιμα αμαρτήματα. Μερικοί μάλιστα φτάνουν στο σημείο να πιστεύουν πως αν λύσουν αυτά τα δυο προβλήματα, επιτέλους θα φτιάξουν μια {ηθική} και αγγελική Εκκλησία!»[[50]](#footnote-50).

Είναι σαφές από τα παραπάνω, ότι η στάση που θα κρατήσει κανείς απέναντι στα πράγματα έχει να κάνει με τις αρχές και τα κριτήρια της εκκλησιαστικής ζωής και του θεολογείν. Ο Χριστιανισμός από την εμφάνισή του μέχρι και σήμερα ζει στο μεταίχμιο, στο σύνορο∙ πάντα ανάμεσα, καθώς με τρόπο διοφυσιτικό-χαλκηδόνιο ενώνει υποστατικά τις βιβλικές παραδοχές, πως είναι μαζί «εν τω κόσμω», αλλά και «ουκ εκ του κόσμου». Μια αμφισημία κλειδί που δημιουργεί προβλήματα, αλλά και η οποία είναι συστατικό στοιχείο της οντολογίας της Εκκλησίας[[51]](#footnote-51).

Στο βιβλίο μου *Κάλλος το άγιον*, στοιχώντας σε αντίστοιχες θέσεις και διατυπώσεις του π. Αλεξάνδρου Σμέμαν, είχα εκφράσει την άποψη, πως ο Χριστός δεν είναι γέννημα του πολιτισμού και βεβαίως δεν ήλθε για τον πολιτισμό. Δίχως άλλο, όμως, η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν μπορεί παρά να δημιουργεί συνεχώς πολιτισμό[[52]](#footnote-52). Εντούτοις, οφείλω να ομολογήσω ότι ένας πολιτισμός, μέσα από όλες του τις ανεπάρκειες και τις επάρκειες, μπορεί να αποβεί όσο σωτήριος, τόσο και μοιραίος για τη σάρκωση του Λόγου του Θεού. Μπορεί με άλλα λόγια να αποκαλύψει, να φωτίσει τη σάρκωση, αλλά μπορεί και να την κρύψει μέσα σε κάθε μορφής είδωλα και περιοριστικούς, όσο και αποπροσανατολιστικούς μηχανισμούς. Και τούτο διότι ο πολιτισμός δεν συνιστά ένα σύνολο απρόσωπων πραγματικοτήτων, μια τυχαιότητα ή έναν απόλυτο προορισμό, αλλά *ακριβό καρπό*, που παράγουν ανθρώπων πρόσωπα, που ασκούν ή δεν ασκούν την κατ’ εικόνα Θεού δημιουργικότητά τους, ανάμεσα στις οριακές στιγμές του έρωτα και του θανάτου. Μια δημιουργικότητα που κάνει τον άνθρωπο να εργάζεται μαζί με τον Θεό του, «προς την τελείωσιν εκάστου των μορίων του κόσμου»[[53]](#footnote-53).

 Στη συνέχεια μιας τέτοιας κατανόησης του πολιτισμού και των συμπαρομαρτούντων του, νομίζω πως είναι πλέον σαφές και πρέπει να τονιστεί με έμφαση, πως ο Χριστός ήλθε και για τον πολιτισμό[[54]](#footnote-54)∙ εάν, βεβαίως, είμαστε έτοιμοι να πούμε, σε πείσμα όλων όσοι ερωτοτροπούν με τα απομεινάρια του μεσσαλιανισμού και με τις ασκητικές υπερβολές της συριακής θεολογίας[[55]](#footnote-55), πως ο πολιτισμός, όπως και η ιστορία είναι με κάποιον τρόπο, δια του κατ’ εικόνα Θεού ανθρώπου, συνέχεια της δημιουργίας, προέκταση της δημιουργίας[[56]](#footnote-56).

 Συνεπώς, όταν αναφέρομαι στην υποτίμηση, την περιθωριοποίηση, ή και τον μηδενισμό του πολιτισμού, από όλους εκείνους τους φυγάδες της ζωής, που αγνοώντας το αμφίσημο και παράδοξο του χαρακτήρα της σχέσης της Εκκλησίας με τον κόσμο, παλεύουν με νύχια και με δόντια να νικήσουν τη δημιουργία του Θεού, στο όνομα του Θεού, ειδωλοποιώντας το βιβλικό «ουκ εκ του κόσμου», αναφέρομαι κυρίως και κατεξοχήν στους εισηγητές και θιασώτες της ολοκληρωτικής υποτίμησης της ανθρώπινης φύσης, αλλά και κάθε κτιστής φύσης. Σε όλους εκείνους που αγνοούν πως «οι δημιουργίες του Θεού είναι θεοπρεπώς (περισσότερο από όσο ο άνθρωπος μπορεί να κατανοήσει) πραγματικές και ανοιχτές στην αιωνιότητα, επειδή υπάρχουν χάρη στην αιώνια και αναλλοίωτη βούληση του Θεού»[[57]](#footnote-57). Σε όλους εκείνους που χτυπώντας τους πολυποίκιλους ανεπαρκείς, γιατί όχι και αλλοτριωτικούς ανθρωπισμούς Ανατολής και Δύσης[[58]](#footnote-58), φτάσανε μέσα από την απόλυτη εκμετάλλευση της *πτώσεως*, στην απόλυτη ανθρωποκτονία, τουτέστιν στη δολοφονία του ίδιου του Θεού.

 Βέβαια, για να είναι κάποιος ειλικρινής με πρόσωπα και πράγματα, οφείλει να σημειώσει πως η πράξη της πρόσληψης, που κορυφώνεται στο μυστήριο της σάρκωσης, δεν εγκλωβίζει, πολύ περισσότερο δεν ταυτίζει τον Χριστό με την ιστορία. Ο Χριστός προσέλαβε τον κόσμο και την ιστορία, τούτη την «αγαθή πραγματικότητα»[[59]](#footnote-59), προσέλαβε τον πολιτισμό, διανοίγοντας την αλήθεια τους, δια της μεταμορφώσεως, στην εσχατολογική τους ολοκλήρωση και αναφορά[[60]](#footnote-60). Έτσι δεν ομιλούμε για μια κάποια πολιτιστική ή πολιτισμική πολύ περισσότερο πολιτική εξάντληση του Χριστού, αλλά για την ολοκληρωτική χριστοποίηση, άλλως καινοποίηση του πολιτισμού. Για μια νέα νοηματοδότηση, που αντλεί από το γεγονός της σάρκωσης του Λόγου[[61]](#footnote-61). Μια αλήθεια και μια πραγματικότητα που επιτρέπει τη λειτουργία της βιβλικής και πατερικής αμφισημίας, που αποκαλύπτει πως ο άνθρωπος της Ορθοδοξίας για να αληθεύει, οφείλει να αποδεικνύεται συνεχώς και πάντα αμφιλαφής. Άνθρωπος του κόσμου, αλλά και άνθρωπος μιας άλλης πόλης, που καλεί από τα έσχατα[[62]](#footnote-62). Μέλος μιας Εκκλησίας, που, ως πραγματικότητα που αντλεί από τη Βασιλεία, *συνεχώς γίνεται*[[63]](#footnote-63). Μια παρουσία που βεβαιώνει την ύπαρξή της στο παράδειγμα του Χριστού[[64]](#footnote-64), εκείνου του προσώπου που αποκάλυψε με τον τρόπο του τις δαιμονικές διαστάσεις τόσο της *εκκοσμίκευσης* όσο και της *ετεροκοσμικότητας*[[65]](#footnote-65).

 Και το λέγω τούτο, διότι όσο αμαρτία είναι η «μονοφυσιτική» και γνωστικίζουσα απολυτοποίηση της ιστορίας, του εδώ και τώρα, και η ταυτόχρονη αδυναμία θέασης των εσχάτων (*υπεριστορισμός*), άλλο τόσο αμαρτία είναι η σχολαστική παραδοχή και αποδοχή θεωριών, «νεστοριανής» προέλευσης, που αναφέρονται στο τέλος της ιστορίας, ως βασικής προϋπόθεσης για την αρχή της βασιλείας (*υπερεσχατολογισμός*)[[66]](#footnote-66). Θεωρίες και στάσεις, που αντλώντας ή και στοχεύοντας σε καταστάσεις ηθικιστικής καθαρότητας, αδυνατούν να δεχτούν πως ο Χριστός ως μεθόριο κτιστού και ακτίστου, ιστορίας και εσχατολογίας, οδηγεί με τον τρόπο του, που αποκαλύπτεται καθημερινά στο μυστήριο της Ευχαριστίας, στην Έσχατη ημέρα. Σε κείνη την υποστατική πραγματικότητα, δηλαδή, που αποκαλύπτει την επιτακτική ανάγκη να περάσουμε από θεωρίες περί του τέλους της ιστορίας, στην οντολογική προσδοκία της τελείωσης της ιστορίας, εντός της βασιλείας, του κατασυκοφαντημένου και κακοποιημένου Χριστού, που δεν έχει τέλος[[67]](#footnote-67). Άλλωστε, όπως πολύ σωστά έχει επισημανθεί, «ολόκληρη η ιστορία της Θείας Αποκαλύψεως δεν νοείται παρά ως μιας συνεχής πορεία σαρκώσεως του Λόγου του Θεού μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι»[[68]](#footnote-68).

 Στο σημείο αυτό νομίζω πως είναι αναγκαία μια διευκρίνιση. Συχνά στο θεολογικό μας χώρο γίνεται συζήτηση για την *αλλοτρίωση*. Τις περισσότερες φορές, εάν όχι όλες, ως αλλοτρίωση περιγράφεται εκείνη η κατάσταση απείθειας ή σταδιακής απομάκρυνσης από τον τρόπο μιας ιστορικής κοινότητας, στις περισσότερες περιπτώσεις της κοινότητας, άλλως των κοινοτήτων, της πρώτης Εκκλησίας του Χριστού. Άλλες φορές ως αλλοτρίωση κατανοείται η απομάκρυνση από τους καρπούς που παράγει η ζωή μιας τέτοιας κοινότητας, όπως για παράδειγμα τα δόγματα, οι κανόνες, οι ηθικές επιταγές και η τέχνη.

 Έχω την αίσθηση, πως όλες αυτές οι αλλοτριώσεις μένουν α-νόητες εάν δεν σημειώσουμε, ότι η πραγματική αλλοτρίωση είναι η διαίρεση των μελών του εκκλησιαστικού σώματος, από το πρόσωπο του σαρκωμένου Λόγου, του Χριστού. Με άλλα λόγια, η απώλεια του προσώπου, τουτέστιν η απώλεια της σχέσης ενός συγκεκριμένου τρόπου ύπαρξης, που αποκαλύπτεται πάντα από αυτό το πρόσωπο[[69]](#footnote-69). Και τούτο διότι «ιδανικές», «ειδυλλιακές» κοινότητες δεν υπήρξαν και νομίζω πως δεν θα υπάρξουν, στα όρια της ιστορικής παροντικότητας, ποτέ[[70]](#footnote-70). Ακόμη και η πρώτη εκκλησιαστική κοινότητα, στην ιστορία του πολιτισμού, η κοινότητα των μαθητών, βίωσε εντός της, στο πρόσωπό του μαθητή Ιούδα, την τραγωδία της αλλοτρίωσης.

 Συνεπώς, το κριτήριο της αλλοτρίωσης δεν προσδιορίζεται από την οποιαδήποτε πιστότητα στη ζωή της κοινότητας, αλλά από τη ζωή του Χριστού εντός της κοινότητας, ή τη ζωή της κοινότητας με τον Χριστό. Και το λέγω τούτο διότι το Ευαγγέλιο, χωρίς να ταυτίζεται με τον κάθε υπαρκτό και οπωσδήποτε ιστορικό Χριστιανισμό, είναι από μόνο του, ως η περιγραφή της ζωής, το υπόμνημα της ιστορίας της συγκεκριμένης κοινότητας εν Χριστώ, ένας υπαρκτός και οπωσδήποτε ιστορικός Χριστιανισμός[[71]](#footnote-71). Τόσο ιστορικός όσο και το πρόσωπο του Ιησού. Ένας Χριστιανισμός, που οι οποιεσδήποτε αστοχίες και προδοσίες του, σαν αυτή του Ιούδα, αλλά ακόμη ακόμη και οι οποιεσδήποτε αταξίες και ατημελησίες του[[72]](#footnote-72), δεν αλλοτριώνουν το πρόσωπο του Χριστού, αλλά την ίδια την κοινότητα, δείχνοντας πως η τραγικότητα, χαρακτηριστικό που αδυνατούν να δουν οι υπέρμαχοι θεωριών καθαρότητας, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, που δεν μπορεί παρά να χρεώνεται πάντα τα αποτελέσματα της αβάσταχτης ελευθερίας με την οποία πλάστηκε. Και ίσως είναι εν τέλει αυτές οι αταξίες και αστοχίες, η έλλειψη μιας κάποιας ηθικιστικής καθαρότητας και ακρίβειας, που δίνουν στο Ευαγγέλιο το πραγματικό του μέγεθος, την αληθινή του διάσταση, που ορίζεται κατά τρόπο παράδοξο, από την παρουσία του ακτίστου, αλλά και τη δραματική πορεία του κτιστού να αγγίξει το άκτιστο[[73]](#footnote-73).

 Με τον τρόπο αυτό γίνεται σαφές πως η σωτηρία, ως ανερμήνευτη και ταυτόχρονα χειροπιαστή πραγματικότητα, δεν αναζητιέται στην οποιαδήποτε πιστότητα στο παρελθόν, αλλά στην κοινωνία της ζωής του προσώπου του Χριστού, που καλεί από τα έσχατα[[74]](#footnote-74). Στη συνεχή αποκάλυψη της πιστότητας στο μυστήριο της υποστατικής ένωσης, στη συνεχή κατάφαση στο *Σύμβολο της Πίστεως*, που συνιστά τον πυρήνα του πολιτισμού της σάρκωσης[[75]](#footnote-75). Έτσι, χωρίς φόβο, μπορούμε να πούμε πως η μόνη αλλοτρίωση, όπως άλλωστε και η μόνη θανάσιμη αμαρτία είναι η άρνηση της υποστατικής ένωσης, η άρνηση της σάρκωσης του Λόγου του Θεού Πατέρα, η απομάκρυνση από το Ευαγγέλιο της βασιλείας[[76]](#footnote-76), που είναι ο ίδιος ο Χριστός[[77]](#footnote-77). Και είναι σαφές, πως η οποιαδήποτε άρνηση της σάρκωσης του Λόγου δεν διαβρώνει μόνο την αλήθεια του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδος, αλλά καταργεί ολόκληρη την Αγία Τριάδα. Η σάρκωση του Θεού Λόγου, του ενός της Τριάδος, αποκαλύπτει την όλη Τριάδα. Κάνει την όλη Τριάδα, εάν μπορούμε να το πούμε έτσι, να αληθεύει. Γράφει σχετικά ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς: «Ει μη εσαρκώθη ο του Θεού Λόγος, ουκ αν εδείκνυτο Πατήρ αληθώς ο Πατήρ, ουκ αν αληθώς Υιός ο Υιός, ουκ αν το Πνεύμα το άγιον, προϊόν και αυτό εκ του Πατρός∙ ουκ αν Θεός εν ουσία και υποστάσεσιν, αλλ’ ενεργεία τις μόνον ενθεωρουμένη τοις κτίσμασι, καθάπερ οι τε μωραθέντες έφησαν πάλαι σοφοί και οι νυν κατά τον Βαρλαάμ και Ακίνδυνον φρονούντες»[[78]](#footnote-78).

 Μια τέτοια τοποθέτηση, βέβαια, που θέτει στο κέντρο κατανόησης το πρόσωπο του Χριστού, σαφώς και δεν αδειάζει την κοινότητα από το λειτουργικό της περιεχόμενο. Πολύ περισσότερο δεν εισηγείται μια κάποια απόδραση από τα όρια της αμεσότητας, ούτε, βέβαια, οδηγεί σε τυπικές ατομοκρατίες, μυστικισμούς και θεωρίες καθαρότητας. Η κοινότητα είναι αυτό που είναι εξαιτίας του Χριστού. Αυτό που κάνει την κοινότητα Εκκλησία είναι ο Χριστός μέσα της. Ο ίδιος Χριστός που έκανε την Μαρία Θεοτόκο, ο ίδιος Χριστός που με την ύπαρξή του επιτρέπει την άνθιση του μυστηρίου της αγιότητας. Σε τελική ανάλυση ως αλλοτρίωση μπορούμε να θεωρήσουμε την απώλεια της σχέσης, την αποτυχία κοινωνίας με το πρόσωπο του Χριστού, και δι αυτού με τον κόσμο ολάκερο, εντός της κοινότητας, εν χρόνω και εν τόπω[[79]](#footnote-79). Τούτο δίχως άλλο, μπορεί να σώσει τους ταπεινούς και καταφρονεμένους από τον αδηφάγο ηθικισμό, αλλά πολύ περισσότερο από τη συνεχή επιστροφή στα «ιδανικά» του παρελθόντος. Ενός παρελθόντος, που κλεισμένο πάντα στη μήτρα της συναισθηματικής μεγέθυνσης -γέννημα της εξιδανίκευσης που δημιουργεί η απομάκρυνση από τη στιγμή-, θεωρείται πάντα καλύτερο από το παρόν. Καλύτερο οπωσδήποτε και από αυτά που θα έρθουν.

 Και επανέρχομαι τώρα, μετά τη μακροσκελή, αλλά θεωρώ αναγκαία για την κατανόηση των πραγμάτων συζήτηση της σχέσης της Εκκλησίας με την ιστορία και τον πολιτισμό, προκειμένου να κλείσω την εισήγησή μου με συγκεκριμένες παρατηρήσεις για τη σχέση της Εκκλησίας με την πολιτική και συνεπώς και την κοινωνία.

 Πρώτον, η Εκκλησία, όσο και η θεολογία και νομίζω πως φάνηκε αυτό από όλα όσα έχουν προηγηθεί, είναι από τη φύση της πολιτική. Η άρνηση της πολιτικής της διάστασης, η έγνοια της δηλαδή για τα κοινά, την κοινωνία και τον άλλο δεν μπορεί παρά να την οδηγήσει -και έχει συμβεί αυτό στο παρελθόν, στα όρια του διαλόγου της με την ιστορία και την αυτοσυνειδησία της-, σε καταστάσεις ενθουσιαστικές, όπου η κυριαρχία του χαρισματικού στοιχείου καταπιέζει έως εξαφάνισης τόσο τη θεσμική της δομή όσο και τον ίδιο του τον εαυτό. Και τούτο διότι η αμφισημία της φύσης της κατανοεί χάρισμα και θεσμό σε συνεχή διάλογο. Έναν διάλογο, που επιτρέπει την πραγματική ζωή και άνθιση του σώματος του Χριστού. Η Εκκλησία δεν μπορεί παρά να διαλέγεται με την ιστορία και τον πολιτισμό. Η εκ των προτέρων ενοχοποίηση ενός εκ των δύο ή και των δύο και η άρνηση οποιασδήποτε σχέσης μαζί τους αποτελεί προδοσία της ταυτότητάς της. Όπως, άλλωστε, προδοσία της ταυτότητάς της αποτελεί και η οποιαδήποτε ταύτισή της με την πολιτική και την εξουσία, που αίρει την αμφισημία του τρόπου της. Και η ιστορία έχει να μας διδάξει πολλά σχετικά με αυτόν τον πειρασμό, στον οποίο η Εκκλησία σε πολλές περιπτώσεις ενέδωσε ανεπαισθήτως, αρνούμενη τη φάτνη της Βηθλεέμ και την ταπείνωση της Γαλιλαίας[[80]](#footnote-80).

 Δεύτερον, «η εξέταση της σχέσης του χαρισματικού σώματος της Εκκλησίας προς την κάθε μορφή εξουσίας […] είναι βασικό θέμα της δογματικής θεολογίας»[[81]](#footnote-81). Γεγονός που αποδεικνύει, ότι η συζήτηση για την ανακάλυψη της βάσης του διαλόγου Εκκλησίας, πολιτικής και κοινωνίας, δεν σχετίζεται με τα περί την θεολογία, αλλά με τον ίδιο τον πυρήνα του είναι της. Με τον ίδιο τον οντολογικό πυρήνα της Εκκλησίας[[82]](#footnote-82).

 Τρίτον, η Εκκλησία θα πρέπει να εγκαταλείψει την αμαρτία της υποκρισίας. «Δὲν εἶναι δυνατὸν», καθώς τονίζει ο Μακαριστός Μητροπολίτης Χαλκηδόνος Μελίτων, «ἡ Ἐκκλησία, καὶ μάλιστα ἡ Ὀρθόδοξος, ἡ δική μας Ἐκκλησία, νὰ νοηθῆ ὡς ἄσχετη πρὸς τὴ ζωή, πρὸς τοὺς καιρούς, πρὸς τὴν ἀγωνίαν αὐτῆς τῆς ὥρας, πρὸς τὰ φλέγοντα προβλήματα αὐτῆς τῆς στιγμῆς, ἁπλῶς ὡς πόλις ἐπάνω ὄρους κειμένη καὶ θεωροῦσα τὰ περὶ αὐτήν. Ὡς Ἐκκλησία εἴμεθα ἐμπεπλεγμένοι εἰς τὴν πορείαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, εἰς τὴν μεγάλην αὐτὴν περιπέτεια, ποὺ ὀνομάζεται Ἱστορία, ἄγουσα εἰς τὴν τελείωσιν τῶν ἐσχάτων.Ὑποκρινόμενοι τὴν χθές, ἀπουσιάζομεν ἀπὸ τὴν σήμερον καὶ ἡ αὔριον ἔρχεται ἄνευ ἡμῶν. Ὁμιλῶν εἰς τὴν 4ην Πανορθόδοξον Διάσκεψιν τῆς Γενεύης, εἶχον εἰπεῖ: «Ἡ χθὲς παρῆλθε πρὸ πολλοῦ, οὔτε κἂν τὴν σήμερον ζῶμεν, μᾶς προέλαβεν ἢ μεθαύριον». Τὸ ἐπαναλαμβάνω αὐτὸ σήμερον ἐντονώτερον. Διότι εἶναι ἡ πέραν τῆς αὐτάρκους ὑποκρισίας ἀλήθεια, ἡ ἁπλή, ἡ εὐκολωτέρα ἀντιμετώπισις τῶν προβλημάτων εἶναι νὰ τὰ χλευάση καὶ νὰ τὰ κατακρίνη κανεὶς καὶ νὰ ἀντιπαρέλθη, ὅπως ὁ Ἱερεὺς καὶ ὁ λευΐτης τῆς Σαμαρειτικῆς παραβολῆς. Ἀλλὰ ἡ πληγὴ εἶναι ἐδῶ καὶ κράζει […] Άν ὅλοι οἱ μικρόνοες, ὅλοι οἱ ἐθελοτυφλοῦντες, ὅλοι οἱ παρελθοντολόγοι καὶ ἐγκαυχώμενοι διὰ τὴν ἀρετὴν τῆς ἐποχῆς των συνωμοτήσουν, διὰ νὰ κατακρίνουν ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα, ἡ Ἐκκλησία ἔχει χρέος νὰ σταθῆ μὲ θεανδρικὴν κατανόησιν, ἐνανθρωπιζομένη ὅπως ὁ Κύριός της ἐν μέσω ἑνὸς νέου κόσμου, ποὺ ἔρχεται μακρόθεν, καὶ νὰ ἀκούση αὐτὴ τὴν ἀγωνιώδη κραυγήν […]. Κάτι ἔχει νὰ μᾶς πῆ μὲ ὅλα αὐτὰ τὰ φαινόμενα αὐτὸς ὁ κόσμος, ποὺ ἔρχεται νέος εἰς τὸ προσκήνιον τῆς Ἱστορίας»[[83]](#footnote-83).

Είναι σύνηθες στις ημέρες μας, η σημασία του Διατάγματος για τον κόσμο στον οποίο ζούμε να διαβάζεται μονομερώς. Έτσι, η θρησκευτική ελευθερία και έκφραση, τα μηνύματα της καταλλαγής και του αλληλοσεβασμού, η άρνηση του εθνοφυλετισμού, έχουν νόημα για το δικό μας σώμα, για το ημέτερον παν και μόνο. Η διεκδίκηση δεν περιλαμβάνει τον άλλο, το άλλο, το διαφορετικό και τον ξένο. Πρόκειται στ’ αλήθεια για έναν διάλογο στον οποίο στους δύο τρίτος δεν χωρεί. Και τούτο διότι, καθώς πιστεύω, ζούμε σε μια εποχή επιστροφής, αναβίωσης μορφών σκληρού θρησκευτικού φονταμενταλισμού και φανατισμού. Πρέπει κάποτε να το καταλάβουμε, πως εκκλησιολογικά ο κόσμος όλος είναι Εκκλησία, αλλά πολιτειακά η Εκκλησία είναι μέρος ενός κόσμου που εμπεριέχει την έννοια του διαφορετικού και ο άλλος στέκεται ισότιμα απέναντι στον Ορθόδοξο Χριστιανό, ως μέλος μιας πολιτείας και ενός κράτους, ενός κόσμου ολάκερου εάν θέλετε, που τον μοιραζόμαστε από κοινού. Στη βάση αυτού του κόσμου βρίσκεται, όσον αφορά τα καθ’ ημάς, η ελληνική νομοθεσία, το σύνταγμα, αλλά και το ευρωπαϊκό δίκαιο. Πραγματικότητες, που η δημιουργική τους ανάγνωση επιτρέπει την αποφυγή της αλαζονείας τόσο από την πλευρά της Εκκλησίας, όσο και από την πλευρά της πολιτείας. Ο ειλικρινής διάλογος, που προϋποθέτει σεβασμό της διαφορετικότητας, πρόσληψη της διαφορετικότητας -αυτό είναι το περιεχόμενο του διατάγματος των Μεδιολάνων- είναι το κεκτημένο της δημόσιας πλατείας, η οποία αποτελεί το ουσιώδες κριτήριο που απορροφά τους κραδασμούς του ιδιωτικού και του κρατικού[[84]](#footnote-84). Και είναι αλήθεια ότι η διαφορά που εισάγει ο Χριστιανισμός στη σχέση Θρησκείας-Κράτους, σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή ρωμαϊκή ειδωλολατρική θρησκεία είναι ακριβώς αυτή∙ το πέρασμα από τον απόλυτο κρατισμό στη γη του δημόσιου βίου. Εάν χαθεί αυτή η ειλικρίνεια, εσωτερικής και εξωτερικής φύσεως, και κυριαρχήσει η προπατορική *υποκρισία*, η αύριον, για να επαναλάβω τα λόγια του Μητροπολίτη Χαλκηδόνας Μελίτωνος που ήδη προσημειώθηκαν, «θα έλθει άνευ ημών».

3

«Το αίτημα και ο πόθος δια μια καλλιτέρα αύριον»

Εισαγωγικά σχόλια στον Χριστιανικό πολιτισμό

του Αλέξανδρου Τσιριντάνη

 Βρισκόμαστε στα 1949. Στην μεταπολεμική Αθήνα. Την πρωτεύουσα ενός κράτους που βγαίνει από τον πόλεμο, αλλά και την εμφύλια αιματοχυσία, διαλυμένο, διαιρεμένο και τσαλακωμένο. Στην καρδιά μιας προσπάθειας ανασυγκρότησης του τόπου, πνευματικής και υλικής. Και είναι τέτοιες καταστάσεις, τέτοιες συνθήκες, που ευνοούν πάντα την εμφάνιση πολυποίκιλων λουλουδιών, που σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση θα δυσκολευόντουσαν να ανθίσουν. Είναι, δηλαδή, η εποχή, που, αν δεν επιβάλλει, τουλάχιστον επιτρέπει την ανάσταση φιλόδοξων μεσσιανισμών -και οι μεσσιανισμοί είναι πάντα φιλόδοξοι και υπερφίαλα αισιόδοξοι-, με διάθεση καθολικότητας που αγγίζει τα όρια των πιο σκληρών ολοκληρωτισμών. Και προς αποφυγή οποιωνδήποτε βιαστικών παρεξηγήσεων, να δηλώσω ευθύς εξαρχής, πως οι ολοκληρωτισμοί δεν είναι πάντα αποτέλεσμα ενός κάποιου δόλιου και χυδαίου, τουτέστιν απροκάλυπτου σχεδιασμού αρρωστημένων μυαλών που στοχεύουν τη διάλυση προσώπων και συνειδήσεων -συμβαίνει στις περισσότερες των περιπτώσεων αυτό-, αλλά είναι και φορές που η ρίζα των ενεργειών των φορέων του ολοκληρωτισμού βρίσκεται στην απλοϊκή αφέλεια ανθρώπων και ομάδων που πίστεψαν πως μπορούν να σώσουν τον κόσμο. Ή με άλλα και απλούστερα λόγια, τα λόγια του Αλέξανδρου Τσιριντάνη, ανθρώπων οι οποίοι ενώπιον του «χάους», θεωρούν «ευθύνη» και «υποχρέωσή» τους -και προσέξτε τη σημαντική της ορολογίας-, να πουν καθαρά και ξάστερα, δικαιολογημένα και αιτιολογημένα τις πεποιθήσεις τους, προκειμένου «να έλθη μια καλλιτέρα αύριον»[[85]](#footnote-85).

 Δεν χωρά αμφιβολία πως μια τέτοια παρατήρηση, ένα τέτοιο συμπέρασμα, μας τοποθετεί ενώπιον του πραγματικού προβλήματος και μας αναγκάζει να αναζητήσουμε τα μεθοδολογικά πρότερα που θα ορίσουν την πορεία της έρευνας. Είμαι υποχρεωμένος, λοιπόν, στο σημείο αυτό να δηλώσω ότι το πλαίσιο της μελέτης είναι καθαρά θεολογικό. Τούτο σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι η θεολογία αναπτύσσεται ερήμην της ιστορίας και της κοινωνίας, δηλαδή πέρα και έξω από το σύνολο του πολιτισμού, αλλά σε καμία περίπτωση ο συνουσιασμός θεολογίας και πολιτισμού δεν οδηγεί σε απροϋπόθετη και αβασάνιστη ταύτισή τους. Την αποκλειστικότητα της ταυτότητας διαρρηγνύει στο χώρο της θεολογίας η αντινομική λειτουργία της αμφισημίας και του παράδοξου. Εκείνο το «ουκ εκ του κόσμου» και μαζί «εν τω κόσμω», που εισάγει στο χώρο της έρευνας νέα δεδομένα και αμφισβητεί εδώ και τώρα την οποιαδήποτε βέβαιη και διαφημισμένη από τη συνήθεια νομιμότητα.

 Σε μια τέτοια προσπάθεια δεν έχει κανείς παρά να αρχίσει από τη διευκρίνιση των όρων, τουτέστιν από την επίσκεψη των ονομάτων, που θα του επιτρέψει την εισαγωγική θέαση των πραγμάτων. Και εξηγούμαι. Είναι σαφές ότι ο Αλέξανδρος Τσιριντάνης δεν μιλάει για ελληνοχριστιανικό πολιτισμό, αλλά μοναχά για χριστιανικό πολιτισμό. Και είμαι της άποψης πως τούτη η διάκριση δεν έχει ως τα τώρα επαρκώς αξιολογηθεί. Διότι είναι άλλο πράγμα ο χριστιανικός πολιτισμός και άλλο πράγμα ο ελληνοχριστιανικός πολιτισμός. Τούτο ουδόλως δεν σημαίνει βέβαια πως τα δυο μεγέθη δεν τέμνονται ή δεν μπορούν να τέμνονται ή ακόμη ακόμη σε περίπτωση και να επικαλύπτονται. Δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς μια τέτοια υπερβολή, αλλά από την άλλη η οποιαδήποτε απροϋπόθετη ταύτισή τους γεννά ερωτήματα και θέτει νέα προβλήματα στην έρευνα. Δεν ξέρω εάν ένα τέτοιο ερώτημα μπορεί να απαντηθεί με τρόπο τελικό, οριστικό. Είμαι της γνώμης, όμως, πως τα πράγματα μπορούν κάπως να κατανοηθούν εάν πούμε ότι ο χριστιανικός πολιτισμός του Αλέξανδρου Τσιριντάνη είναι εκείνο το ιδεολογικό-ενθουσιαστικό πλαίσιο, που στη συνάντησή του με τον νεοελληνικό εθνικισμό της κρατικής οντότητας δημιούργησε, καλύτερα γέννησε εν τόπω και εν χρόνω, το κατασκεύασμα του ελληνοχριστιανισμού. Εκείνη τη συγκεκριμένη πολιτική πραγματικότητα που νομιμοποιήθηκε στην Ελλάδα με το σύνταγμα του 1952[[86]](#footnote-86) και οδηγήθηκε στην κορύφωση της λίγα χρόνια αργότερα με τη δικτατορία των συνταγματαρχών την επταετία 1967-1974[[87]](#footnote-87). Γράφει σχετικά ο Christoph Maczewski: «Η εποικοδομητική φάση, συνδεδεμένη με το όνομα Ευσέβιος Ματθόπουλος, τελειώνει με τον Τσιριντάνη, και ξεκινά μια νέα φάση, μια φάση στράτευσης σε ολόκληρη την κοινωνία. Με την αναζωπυρωμένη στην πρώτη φάση πίστη, πρέπει τώρα να αναδιοργανωθεί όλο το κοινωνικό σύστημα της Ελλάδος. Σ’ αυτό χρησιμεύει το όραμα του μεγάλου βυζαντινού παρελθόντος ως κυρίαρχη εικόνα. Και η μεταμορφωτική για το παρελθόν μνήμη της δήθεν αρμονίας του αρχαίου πολιτισμού με τη χριστιανική πίστη οδήγησε τον ορμητικό ενθουσιασμό της Ζωής στο όραμα ενός συγχρόνου χριστιανικού πολιτισμού και κοινωνίας στην Ελλάδα. Νεοελληνικός εθνικισμός και μια ήδη ενθουσιώδης ορθοδοξία συνενώθηκαν εδώ σε μια πολιτική ουτοπία»[[88]](#footnote-88). Μένω, όμως, εδώ. Οποιαδήποτε περαιτέρω ενασχόλησή μου με το θέμα του τρόπου μετάβασης από τον χριστιανικό πολιτισμό στον ελληνοχριστιανικό πολιτισμό συνιστά το ζητούμενο της νεότερης έρευνας, που στα όρια της παρούσης μελέτης θα κρατήσει απλά και μόνο τη θέση δημιουργικού -θέλω να πιστεύω-ερωτήματος. Επί του παρόντος το ενδιαφέρον μου θα περιοριστεί στην επισήμανση κάποιων εισαγωγικών παρατηρήσεων για τον χριστιανικό πολιτισμό του Αλέξανδρου Τσιριντάνη, έτσι όπως αυτός αποκαλύπτεται στο δίτομο έργο του με τίτλο *Προς ένα Χριστιανικό πολιτισμό*, που εκδόθηκε στην Αθήνα το 1959 και οι οποίες στοχεύουν απλά και μόνο στο άνοιγμα της συζήτησης, με όρους άκρως επιστημονικούς που θέλουν να πιστεύουν πως κινούνται πέρα και έξω από το στείρο ρητορισμό και την πολεμική που χαρακτήρισε το διάλογο του παρελθόντος.

 *Παρατήρηση πρώτη*: Ο χριστιανικός πολιτισμός του Τσιριντάνη, έρχεται στη συνέχεια μιας ήδη διαμορφωθείσας παράδοσης στην Ευρώπη, που ξεκινά λίγα χρόνια πριν από τον πόλεμο και φτάνει μέχρι και την εποχή του. Για παράδειγμα και άκρως ενδεικτικά αναφέρω το δοκίμιο του σπουδαίου ποιητή T.S.Eliot, με τίτλο *Η ιδέα μιας χριστιανικής κοινωνίας*, που εκδόθηκε το 1938, αλλά και τους δύο τόμους του έργου τού πολύ γνωστού προτεστάντη θεολόγου Emil Brunner, καθηγητή του πανεπιστημίου της Ζυρίχης, με τίτλο *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, που εκδόθηκαν το 1948 και το 1949 αντίστοιχα. Πρόκειται για μελέτες που επιτρέπουν την αναψηλάφηση της όποιας συγγένειας, που με τη σειρά της καταδεικνύει την παγκοσμιότητα του χριστιανικού πολιτισμού και το ρόλο του στη διαμόρφωση του χαρακτήρα των μεταπολεμικών κοινωνιών και κρατών. Για μια πρώτη συνάντηση με το περιεχόμενο τους, αλλά και με εκείνη τη «μελαγχολική διάθεση» που γεννούν οι αντιτιθέμενοι δογματικοί άνεμοι της εποχής αντιγράφω από τον Eliot: «Αυτή η “γερμανική εθνική θρησκεία” είναι παρηγορητική γιατί μας πείθει ότι εμείς έχουμε ένα Χριστιανικό πολιτισμό (…) έχουμε φτάσει τόσο μακριά ώστε να παραδεχόμαστε την αρχή ότι η μόνη εναλλακτική λύση σε μια προοδευτική και ύπουλη προσαρμογή στον υλισμό του ολοκληρωτισμού για την οποία το βήμα έχει ήδη γίνει, είναι να σκοπεύσουμε προς μια χριστιανική κοινωνία, χρειάζεται να εξετάσουμε και τι είδους κοινωνία έχουμε αυτή τη στιγμή, και πως θα έπρεπε να είναι μια Χριστιανική κοινωνία (…) Οι κυβερνήτες, είπα, θα δεχτούν, ως κυβερνήτες, το Χριστιανισμό όχι απλώς σαν την πίστη τους που καθοδηγεί τις πράξεις τους, αλλά σαν ένα σύστημα με το οποίο πρέπει να κυβερνήσουν. Οι άνθρωποι θα το δεχτούν σαν ζήτημα συμπεριφοράς και συνήθειας»[[89]](#footnote-89).

 Γνωρίζω πως ξεκίνησα ανάποδα. Θα περίμενε κανείς, και νομίζω δικαίως, να πω πρώτα απ’ όλα τι είναι επιτέλους αυτός ο περίφημος χριστιανικός πολιτισμός του Τσιριντάνη. Επιτρέψτε μου, όμως, να σημειώσω ότι θεώρησα επιβεβλημένη μια τέτοια μεθοδολογική εκτροπή που επιτρέπει το ξεκαθάρισμα των πραγμάτων, που συνοψίζεται στην άποψη ότι ο χριστιανικός πολιτισμός δεν αποτελεί μια ελληνική τροπολογία. Αντίθετα, είναι γέννημα μιας ευρωπαϊκής, πρωτίστως, μα ταυτόχρονα και παγκόσμιας συγκυρίας, ενός γυρίσματος του καιρού, που ανάγκασε τον Χριστιανισμό κάτω από τις πιέσεις του υπαρκτού σοσιαλισμού και της συμπόρευσής του με τα αποτελέσματα της σύγχρονης επιστήμης, κυρίως της βιολογίας, να αναζητήσει όλες εκείνες τις διεξόδους που θα του επέτρεπαν ως άλλο διηθητικό ιό να καταλάβει τον ιδεολογικό χώρο των κρατικών πολιτικών και κυβερνητικών σχηματισμών του καιρού του, προκειμένου να σωθεί από την κοινωνική και ως εκ τούτου υπαρξιακή περιθωριοποίησή του. Το πόσο πετυχημένο απέβη αυτό το εγχείρημα θα περιμένουμε να το δούμε. Η προλογική, όμως, και εξάπαντος προοδοποιητική ανατροπή που μόλις τώρα επιχειρήθηκε, έχω την αίσθηση πως μας επιτρέπει να περάσουμε στη *δεύτερη παρατήρηση*, με την οποία θα γίνει προσπάθεια συνοπτικής περιγραφής του φαινομένου του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού και των σκοπών του.

 Στο τέλος του πρώτου τόμου του έργου του *Προς ένα χριστιανικόν πολιτισμόν*, με τίτλο *Γενικαί αρχαί*, ο Αλέξανδρος Τσιριντάνης σημειώνει τα εξής διαφωτιστικά: «Εκείνο που επιτακτικά χρειάζεται ο κόσμος είναι να κυβερνηθή η όλη ζωή του από τους χριστιανικούς κανόνας που πηγάζουν από την χριστιανικήν πίστιν. Τούτο ισχύει όχι μόνον δια την ζωήν των ατόμων, αλλά και δια την ζωήν του κοινωνικού συνόλου. Και επεκτείνεται εις κάθε πλευράν της ζωής. Υπό γενικωτέραν έννοιαν, τούτο ισχύει δια τον πολιτισμόν ως σύνολον ή, όπως είπαμεν (…) δι όλας τας αξίας του πολιτισμού, λαμβανομένας ως οργανικόν σύνολον.

 Το χρέος της εποχής μας είναι να οικοδομήση ένα Χριστιανικόν Πολιτισμόν. Τον ονομάζομεν χριστιανικόν, διότι πρέπει να καθοδηγηθή από μίαν χριστιανικήν θεώρησιν του κόσμου και να αντλήση δύναμιν από την χριστιανικήν πίστιν. Τον ονομάζομεν πολιτισμόν, διά να δείξωμεν δύο πράγματα: Πρώτον την γενικήν εφαρμογήν του εις όλας τας εκφάνσεις της ζωής, όπως ήδη είπαμε. Και δεύτερον τον τρόπο της εφαρμογής του, που δεν είναι εξαναγκασμός και πολιτική δύναμις (πολιτειακή επιβολή), αλλά αναγέννησις της ζωής διά της δυνάμεως του πνεύματος και της ελευθερίας.

 Το αίτημα αυτό του Χριστιανικού Πολιτισμού είναι επιτακτικόν υπό δύο εννοίας. Υπό την έννοιαν μιας αυταποδείκτου χριστιανικής αληθείας και υπό την έννοιαν μιας επιτακτικής ανάγκης του ανθρώπου που υποφέρει, μέσα εις ένα αποτυχημένον πολιτισμόν, ο οποίος δεν εθεμελιώθη επί χριστιανικού εδάφους.

 Είτε ξεκινήσετε ως πραγματικός Χριστιανός από τον γνήσιον χριστιανισμόν, θα φθάσετε εις το συμπέρασμα ότι αυτό το έργον πολιτισμού είναι αναγκαίος καρπός του γνησίου χριστιανισμού, περί του οποίου έγινε λόγος εις προηγούμενα κεφάλαια. Είτε ξεκινήσετε από τα ερείπια που έχουν πλημμυρίσει την Ευρώπην, από το ναυάγιον του σημερινού ανθρώπου, θα αναγνωρίσετε πάλιν ότι θέλομε πολιτισμόν. Και επειδή, θα καταλήξετε πάλιν εις τον χριστιανικόν πολιτισμόν. Όλαι αι αξίαι του πολιτισμού πρέπει να είναι θεμελιωμέναι εις τον Χριστιανισμόν, διά να έχωμε γνήσιον πολιτισμόν. Όλαι αι αξίαι του χριστιανισμού πρέπει να εκφαίνωνται εμπράκτως εις τον πολιτισμόν διά να έχωμε γνήσιον χριστιανισμόν.

 Αν αυτό δε γίνη, θα έχωμε από το ένα μέρος χριστιανισμόν άκαρπον και από το άλλο πολιτισμόν χιμαιρικόν. Αυτό είναι το συμπέρασμα εις το οποίον καταλήγουν και ο χριστιανισμός και ο δυστυχισμένος άνθρωπος της εποχής μας»[[90]](#footnote-90).

 Νομίζω πως είναι σαφές από τα παραπάνω και δεν υπάρχει λόγος προσφοράς περαιτέρω επιχειρηματολογίας, ότι για τον Τσιριντάνη πολιτισμός και χριστιανισμός είναι σε τέτοιο βαθμό αλληλοσυμπληρούμενες πραγματικότητες, έτσι ώστε να είναι αδιανόητος οποιοσδήποτε γνήσιος πολιτισμός πέρα και έξω από τον χριστιανισμό, αλλά και οποιοσδήποτε γνήσιος χριστιανισμός μακριά από τον πολιτισμό. Και εάν το δεύτερο θα μπορούσε να αποτελέσει σημείο αληθινής συζήτησης και δημιουργικού προβληματισμού, το πρώτο είναι σαφές ότι οδηγεί τα πράγματα στην κόψη του ξυραφιού, δηλαδή στην αποκάλυψη του συστημικού-μεσσιανικού χαρακτήρα του χριστιανικού πολιτισμού, που αντλεί από τον χώρο των καθαρών που παραπέμπουν αμέσως σε κείνες τις «αιρετικές» ομάδες της πρώτης Εκκλησίας που τραυμάτισαν το σώμα της και υπέσκαψαν την ενότητα και την αυτοσυνειδησία της. Πως αλλιώς θα μπορούσε κανείς να εξηγήσει και να ερμηνεύσει εκείνο το, «πολιτισμός δεν μπορεί να γίνη άλλως παρά διά του χριστιανισμού». Το γεγονός, δηλαδή, της απόλυτης αποκλειστικότητας, τουτέστιν εκείνης της άκαρπης βεβαιότητας, που ξεκινά από το γεγονός μιας κάποιας προσωπικής, αλλά και συλλογικής επάρκειας, η οποία διακηρύσσει με τρόπο απόλυτο στα μέλη της ότι η «χριστιανική τους ιδιότητα» είναι «δεδομένη». Πεποίθηση που επεκτεινόμενη έμπροσθεν οδηγεί σε άναρθρες σωτηριολογικές κραυγές[[91]](#footnote-91) και εν τέλει σε κείνη την ορολογική έκφραση μιας βαθιάς πίστης για την αυτόκλητη ανάληψη της αποστολής -ας θυμηθούμε ενδεικτικά τους όρους ευθύνη, χρέος, ανανέωση, αναγέννηση, καθοδήγηση, αλλαγή, κοινές πεποιθήσεις, ταυτότητα πεποιθήσεων, κίνησις, χριστιανικό σύστημα, χριστιανική διακυβέρνηση, γνήσιος χριστιανισμός, τη διαλεκτική ψεύδους-αλήθειας, ηθική επιταγή, ολοκληρωμένη βιοθεωρία, νέα εποχή, καθοδηγητικός χριστιανισμός, πηδάλιον, πηδαλιούχος, πυξίδα, ευθύνη, μήνυμα, λαός, λαϊκή ψυχή, χάος, αλλαγή, πολιτισμός αντιχριστιανικός, πολιτισμός εξωχριστιανικός, κάθαρσις, ευγενικά όνειρα, άρνησις λυσσασμένη, ηθικά κριτήρια, χαλαρά ήθη, μεταρρύθμιση, πρόοδος, μετάνοια, επανάσταση-, που αγνοεί πως αυτός που σώζει είναι ο Χριστός και εξάπαντος όχι ο χριστιανισμός ως σύστημα. Κοντά σ’ αυτά και κείνη η άλλη βεβαιότητα -ψυχολογική πανοπλία θα την ονόμαζα-, που διακηρύσσει ευκαίρως ακαίρως ότι «οι Έλληνες πιθηκίζουν και θέλουν να απαρνηθούν τον χριστιανισμόν εις τον οποίον οφείλουν το παν»[[92]](#footnote-92). Μια επισήμανση-υπενθύμιση που τραβά το αυτί των νεοελλήνων, τους θυμίζει την περίφημη ενότητα της ιστορικής τους πορείας από τον Ηράκλειτο ίσαμε την εποχή τους, ενώ ταυτόχρονα επισημαίνει με κάθε τρόπο, ότι ο πολιτισμός αυτός «οδηγήθηκε στην αποσύνθεση μόνο όταν λειτούργησαν δυνάμεις εξωγενείς και ετερόφωτες και ξενόφερτα πνευματικά τιμήματα, που μπόρεσαν να τον διαβρώσουν»[[93]](#footnote-93). Για το λόγο αυτό ο Τσιριντάνης, προκειμένου δηλαδή να ξεπεράσει την αλλοτριωτική λειτουργία, άλλως νοθεία, της αρχικής καθαρότητας, ζητά την επάνοδο-επιστροφή της Εκκλησίας στη βιβλική αφετηρία της και την απομάκρυνση της από τη «σαπίλα» της σύγχρονης κοινωνίας. Τούτο βέβαια δεν σημαίνει έξοδο του χριστιανισμού από την κοινωνία. Η άρνηση της αρρώστιας, η πάλη με τη σαπίλα και τα μικρόβια του κόσμου δεν υποδηλώνει «φαρισαϊκή περιφρόνηση» και μίσος γι’ αυτόν, αλλά αντίθετα εμπνέει συμπάθεια και αποκαλύπτει αστείρευτη δύναμη, που ολοκληρώνεται με την προσφορά στην κοινωνία του Ευαγγελίου. Και τούτο διότι ξέρει ο Χριστιανός, ότι «ο τρόπος για ν’ αγαπήση τον Θεό είναι να δείξη την αγάπη του στους ανθρώπους. Και επομένως η κοινωνία είναι το πεδίο όπου θα διεξαχθή ο αγών ο χριστιανικός, φυγή από το πεδίο αυτό είναι φυγή από τον αγώνα, τον καλόν αγώνα, που είναι το νόημα της ζωής του Χριστιανού»[[94]](#footnote-94). Άλλωστε ο χριστιανισμός είναι προοδευτικός και κοινωνικός, είναι ακραιφνώς καθολικός και ως εκ τούτου «περιλαμβάνει τη χριστιανική διαπότισι και διακυβέρνησι (…) ολοκληρωτική διακυβέρνησι (…) όλης της ζωής του ανθρώπου μα και του συνόλου (…) από την πίστι στον Χριστό»[[95]](#footnote-95).

 Με τούτη την τελευταία επισήμανση, που μεταφέρει τα πράγματα από τον χριστιανισμό στον Χριστό και η οποία φαίνεται να δυναμιτίζει τις παρατηρήσεις μου που προηγήθηκαν, περνώ αμέσως στην *τρίτη και τελευταία παρατήρηση* που υποσχέθηκα και η οποία εάν δεν κάνω λάθος αποτελεί και το μέτρο για την κατανόηση της τελικής, εξάπαντος όχι οριστικής ερμηνείας της σχέσης του χριστιανικού πολιτισμού με την οντολογία της Ορθοδοξίας.

 Και το λέγω τούτο, διότι παρουσίασα ως τα τώρα τον ελληνοχριστιανικό πολιτισμό, ως ένα σύστημα συνεπούς καθηκοντολογίας, με χαρακτηριστικά ιδιόμορφης οικουμενικότητας, που στοχεύει την κυριαρχία του Χριστιανισμού και στην αποκάλυψη της δύναμής του[[96]](#footnote-96), και τους εκπροσώπους του ως κινδυνολόγους, κήρυκες ενός ψυχολογικού πεσιμισμού, που αντλεί από την πηγή του ιδεολογικού και μεσσιανικού φανατισμού και εκβάλλει στον χώρο του στείρου και επικίνδυνου για την ουσία της θεολογίας καθοδηγητικού κοινωνισμού. Γεγονός που οδηγεί τα μέλη της κίνησης, τους λαϊκούς εργάτες του χριστιανισμού, στην ανάληψη της ευθύνης και του χρέους, για τη δημιουργία μιας νέας πραγματικότητας, μιας κοινωνικής πραγματικότητας, την οποία η ιστορία αναμένει.

 Έχω την αίσθηση, ότι μετά από όλα αυτά, εκείνο που απομένει είναι να δούμε τη σχέση του χριστιανικού πολιτισμού του Τσιριντάνη με τη θεολογία της Εκκλησίας. Νομίζω πως δεν θα πρωτοτυπήσω καθόλου εάν σημειώσω ότι βρισκόμαστε ενώπιον ενός «αδογματικού» χριστιανισμού, με έντονα τα σημάδια του αντικληρικαλιστικού πουριτανισμού[[97]](#footnote-97), που εξαντλεί την ύπαρξή του στη θέσπιση αυστηρότερων και ως εκ τούτου «γνήσιων» ηθικών κριτηρίων, προκειμένου να σταθεί ακέριος απέναντι στους λυσσασμένους εξωτερικούς εχθρούς του κοινωνικού και επιστημονικού υλισμού. Απέναντι δηλαδή σε όλους εκείνους που δημιούργησαν ή επέτρεψαν τη χαλάρωση και εξαχρείωση των ηθών. Ως εκ τούτου καμία έκπληξη δεν θα μπορούσε να δημιουργήσει η υποτονική έως και ασθενική χρήση στα κείμενα του Τσιριντάνη του όρου Εκκλησία, η οποία φαίνεται να αντικαθίσταται, όπου και όποτε αυτό γίνεται με την ιδιόμορφη και υποτονική αναφορά του στο πρόσωπο του Χριστού και στο Ευαγγέλιο του. Μια δομική ιδιαιτερότητα, θα έλεγα θεολογική ταυτότητα ενός φιλοδυτικού χριστιανισμού -αποτέλεσμα άμεσο του ανατολικού κινδύνου που λέγεται κομμουνισμός-, που είναι ικανή, όμως, μέσα στην αδυναμία της να καταδείξει την αμαρτία της μεταπολεμικής, γιατί όχι και της σύγχρονης Εκκλησίας, που ακολουθώντας το ρεύμα του ποταμού αγνόησε και συνεχίζει σε πολλές περιπτώσεις και σήμερα να αγνοεί τη αναζωογονητική δύναμη των πηγών. Μια ιδιοτροπία που αφαιρεί από την αυτοσυνειδησία του σώματος όλες τις δυνατότητες που θα επέτρεπαν εδώ και τώρα την υπαρξιακή κατάφαση σε εκείνη την καθημερινή λειτουργική πρόσκληση για είσοδο της όλης Εκκλησίας στην ευλογημένη βασιλεία της τρισυπόστατης αγάπης.

 Ως εκ τούτου έχω την αίσθηση, πως εάν στην τσιριντανική ιδεολογία ετίθετο το δίλημμα χριστιανισμός ή Χριστός, η απάντηση θα έγερνε υπέρ του χριστιανισμού. Γεγονός που ίσως να ερμηνεύει και τους λόγους για τους οποίους η κατά τα άλλα συμπαθής, κάποιες φορές και αφελής θρησκευτική αναγέννηση δεν έγινε[[98]](#footnote-98), αλλά έμεινε ένα γλυκό όνειρο και μια πικρή ανάμνηση. Άλλωστε πόσο άδικο μπορεί να έχει ο Γιάννης Τσαρούχης όταν σημειώνει ότι όσο αυξάνει η Εκκλησία, στην περίπτωση μας η άσαρκη μεσσιανική καθοδηγητική ιδεολογία, μικραίνει ο Χριστός;

 Θα ήθελα να κλείσω την παρέμβασή μου αυτή με την ανάγνωση ενός ακόμη αποσπάσματος από το άκρως ενδιαφέρον βιβλίο του Christoph Maczewski για την κίνηση της Ζωής στην Ελλάδα, ο οποίος παρότι προέρχεται από το χώρο του προτεσταντισμού ή καλύτερα εξαιτίας τούτης της προέλευσής του σημειώνει τα εξής αποκαλυπτικά: «Στην εσωτερική ζωή αυτών των χριστιανικών κινήσεων η Πίστις εβιώθη περισσότερο σαν μια προσπάθεια εφαρμογής ενός κοινωνικού Χριστιανισμού, περιορισμένη στο χώρο ηθικής κυρίως δραστηριότητος και καλλιεργείας ανθρωπιστικών ιδανικών και όχι σαν το συγκλονιστικό γεγονός, το “άρρητον μυστήριον”, που είναι η συνάντηση του αμαρτωλού ανθρώπου με τον ζώντα Θεό της αγάπης και της Ιστορίας. Το όραμα της σωτηρίας, που προσέφεραν αυτά τα κινήματα ήταν η λύτρωση από τα κοινωνικά δεινά, η βελτίωση της κοινωνίας, “ΕΝΑ ΑΥΡΙΟ ΚΑΛΥΤΕΡΟ ΑΠ’ ΤΟ ΧΘΕΣ”, και όχι η απάντηση στα μόνιμα μεγάλα ερωτήματα της ανθρώπινης υπάρξεως και της ανθρώπινης ιστορίας, απάντηση που είναι η ουσία και το κύριο νόημα της πίστεως. Έτσι ο άνθρωπος μέσα σ’ αυτές τις προσπάθειες έμενε αλύτρωτος στον εσωτερικό πυρήνα της υπάρξεώς του “ως ρίζα εν γη διψώση”. Η συντριβή αυτών των ειδώλων, αυτών των υποκαταστάτων της πίστεως, ήρθε συντομώτερα από ό,τι ανεμένετο∙ πάντως τα συντρίμματα αυτά αποτελούν έναν από τους παράγοντας της κρίσεως της χριστιανικής παρουσίας στην Ελλάδα»[[99]](#footnote-99).

4
Εκκλησία και αριστερά

Προλογικά και επιλογικά σχόλια ενός Συνεδρίου

\*

Οι σχέσεις της Εκκλησίας με την αριστερά στην Ελλάδα, έρχονται από μια σκοτεινή μήτρα. Στηρίζονται σε αδιάψευστες ιστορικές πράξεις, σε ανομίες και αστοχίες, που έχουν χαράξει ανεπανόρθωτα το κοινό σώμα, αλλά και σε ένα πλήθος προκαταλήψεων και παρεξηγήσεων, -αποτέλεσμα απουσίας διάθεσης ανοικτού διαλόγου-, που μεγιστοποιεί το χάσμα που επέβαλε η αγριότητα της ιστορίας.

Κάποιες ενδιαφέρουσες προσπάθειες του νεότερου παρελθόντος, με ενδεικτικότερη όλων την περίπτωση των λεγόμενων «νεορθόδοξων», κινήθηκαν καθαρά σε θεωρητικό επίπεδο και άφησαν τους λογαριασμούς με την εναρκτήρια διάθεση ανοικτούς. Μαζί, όμως, και μια πολύτροπα πολύτιμη παρακαταθήκη για όσους θα θελήσουν να ακολουθήσουν και να συνεχίσουν.

Το Τμήμα Θεολογίας του ΑΠΘ, στα πλαίσια μιας ανειλημμένης ευθύνης απομάκρυνσης από οποιαδήποτε στανική και ως εκ τούτου ειδωλολατρική εσωστρέφεια, αποφάσισε στις αρχές την φετινής ακαδημαϊκής χρονιάς και σε συνέχεια άλλων δραστηριοτήτων του, ομόφωνα, τη διοργάνωση επιστημονικού Συνεδρίου, με το γενικό τίτλο, *Εκκλησία και Αριστερά*. Μια πράξη, που αποδεικνύει τη διαλογική φύση του Πανεπιστημίου γενικότερα, αλλά και της θεολογίας ειδικότερα. Μια πράξη παρεμβατική, η οποία στηρίζεται στην βαθιά πεποίθηση, πως από τον διάλογο κανείς δεν κινδυνεύει. Τουναντίον, η αδυναμία διαλόγου, η άρνηση της συνάντησης, είναι εκείνη η διαβρωτική πραγματικότητα, που ισχυροποιεί τη δαιμονοποίηση και ανακηρύσσει το δογματισμό σε κυρίαρχο παράγοντα της ενορχηστρωμένης καθημερινότητας. Στον αντίποδα, η γνώση, που προκύπτει από την άμεση συνάντηση με τα πρόσωπα και τα πράγματα, αποτελεί τον οντολογικό πυρήνα που επιτρέπει την ανοικοδόμηση κοινού οίκου. Επιτρέπει, με άλλα λόγια, την αξιοποίηση των διαφορετικών υλικών, προκειμένου να πραγματωθεί μια φυσιολογία λειτουργική και ρεαλιστική. Σε μια τέτοια περίπτωση, ο απέναντι, ο ξένος, ο διαφορετικός, ο οποιοσδήποτε άλλος, δεν αποτελεί απειλή, αλλά τόπο συνάντησης, τόπο διάνοιξης του κλειστού εαυτού στην πρόκληση και πρόσκληση του πληθυντικού αριθμού. Σε εκείνη την πραγματικότητα, που επιτρέπει τη διάλυση της επιμελώς διαμορφωμένης ιδιώτευσης, αλλά και της μοναξιάς των τσαλακωμένων του κόσμου, με το χτίσιμο του μεγάλου μυστηρίου της κοινωνίας και της αξιοπρέπειας.

Βέβαια, μια τέτοια προσπάθεια δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να θεωρεί δεδομένη τη φωνή της πανεπιστημιακής θεολογίας, η οποία κρατά για τον εαυτό της το αναφαίρετο δικαίωμα της κριτικής διάθεσης με την οποία αντιμετωπίζει τα δεδομένα του διαλόγου. Η πρόσκληση που το Τμήμα Θεολογίας απηύθυνε προς τη θεσμική Εκκλησία, δηλαδή την Ιεραρχία, αλλά και τη θεσμική, δηλαδή την κοινοβουλευτική, αριστερά στο σύνολό της (ΚΚΕ-ΣΥΡΙΖΑ-ΔΗΜΑΡ), δεν έχει ουδεμία σχέση με λήψεις του ζητούμενου. Πολύ περισσότερο δεν προδικάζει προαποφασισμένες συγκλίσεις ή αποκλίσεις και ούτε βεβαίως ταυτίσεις ή ολοκληρωτικές ρήξεις. Σε καμία περίπτωση δεν υπάρχουν προσυμφωνημένα υπονοούμενα. Μοναδικό προσύμφωνο η διάθεση ουσιαστικής γνωριμίας της Ορθοδοξίας με την Αριστερά και η ψηλάφηση συγκεκριμένων πρακτικών θεμάτων, όπως για παράδειγμα η Βασιλεία του Θεού και η λαϊκή εξουσία, τα θρησκευτικά σύμβολα και η θρησκευτικότητα στο δημόσιο χώρο, η εκκλησιαστική περιουσία και η μισθοδοσία του κλήρου, τα κοινωνικά προβλήματα και το μεταναστευτικό ζήτημα, που απασχολούν και πολλές φορές κομματιάζουν την ενότητα του τρόπου μας. Δοκιμή, με άλλα λόγια, αντοχής των υλικών, που συνιστούν το νεότερο ελληνικό πολιτισμό. Και είναι σαφές πως η Ορθοδοξία «δεν είναι απλώς κάποιες χρηστομάθειες ή μια απλή θρησκευτική πίστη, ιδιωτικής υπόθεσης, σεβαστής βέβαια συνταγματικώς ως ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης» (Ν. Ματσούκας), αλλά αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι αυτού του πολιτισμού, συνεπώς της κοινωνικής πράξης, χωρίς βέβαια να εξαντλείται σε αυτόν, καθώς ο χαρακτήρας της ήταν και παραμένει σε πείσμα πολλών οικουμενικός.

Δίχως άλλο, λοιπόν, η συζήτηση σε δημόσιο χώρο, πραγματικοτήτων με δημόσιο χαρακτήρα, καθώς εντός αυτού αναπτύσσονται, με αυτόν διαλέγονται, από αυτόν επηρεάζονται και αυτόν συνδιαμορφώνουν, δεν αποτελεί αυτή τη στιγμή μια πολυτέλεια, πολύ περισσότερο δεν αποτελεί μια ύποπτη υπερβολή, μια απερισκεψία, αλλά μια αναγκαιότητα η οποία κυρίως και πάνω από όλα συνδέεται με την ιστορική στιγμή. Τόσο η Εκκλησία, όσο και η αριστερά, αποτελούν σήμερα σημεία αναφοράς μεγάλων τμημάτων του ελληνικού λαού, στα οποία αυτός ο λαός προσβλέπει και από τα οποία απαιτεί τολμηρή και ξεκάθαρη κατάθεση θέσεων. Πολλοί, βέβαια, θα πουν –και άλλοι τόσοι από την ημέρα που έγινε γνωστή η διοργάνωση αυτού του Συνεδρίου το έχουν ήδη πει-, πως ο επιδιωκόμενος διάλογος είναι μάταιος, είναι και επικίνδυνος, είναι τέλος και πονηρός. Θα αμφισβητήσουν με άλλα λόγια έντονα τις προθέσεις, αλλά θα ανησυχήσουν και για τη αλλοίωση της «καθαρότητας» του τρόπου και των ιδεών, τόσο της μιας όσο και της άλλης πλευράς. Οπωσδήποτε, όμως, μια τέτοια προσπάθεια, απαιτεί κατάφαση στην αλλαγή, ενός κόσμου που αλλάζει και μας αλλάζει, τη στιγμή που όσο εμείς αλλάζουμε τον αλλάζουμε. Μαζί και μια πίστη, πως «η ιστορία», καθώς σημειώνει ένας από τους πρωτεργάτες του διαλόγου του ’80, ο Μητροπολίτης Αθανάσιος Γιέβτιτς, «είναι το πιο μεγάλο πεδίο της αποδείξεως της ελευθερίας του Θεού», αλλά και των ανθρώπων. Γεγονός, που επιβάλλει το πέρασμα από την ανεύθυνη παρακολούθηση-ενοχοποίηση της ζωής των άλλων, στην έμπονη ζωή με τον άλλο, ζωή για τον άλλο, ζωή στον άλλο. Μια αναχώρηση από την εργαλειακή-συστημική κατανόηση του ανθρώπου και μια αυτοπαράδοση στο θαύμα του κοινού, όχι κατ’ανάγκη ταυτόσημου, βηματισμού. Μια έγερση, από τους «τάφους της κοινωνικής αδικίας» (Μητροπολίτης Νιγηρίας Αλέξανδρος), έτσι ώστε, επισημάνσεις με καθολική και μονοσήμαντη ως τα τώρα παραδοχή, όπως για παράδειγμα αυτή του Νίκου Γαβριήλ Πεντζίκη που ακολουθεί, να ξαναδιαβαστούν, να ξαναδοκιμαστούν και να ξαναερμηνευθούν κάτω από το φως του νέου επείγοντος, προκειμένου να δούμε εάν το χέρι που σηκώνει τον Σταυρό μπορεί να σηκώνει και το σφυροδρέπανο. Ή διαφορετικά, εάν τα δύο χέρια με τα διαφορετικά τους σύμβολα, μπορούν να αποτελέσουν τα διαφορετικά χέρια του ενός σώματος. Γράφει σχετικά ο παις ζωγράφος: «Το χέρι που κάνει το σημείο του Σταυρού και επαφίεται στον Κύριο για τον άρτο τον επιούσιο, σαν λουλούδι, όργανο αναπαραγωγής δια των πέντε αισθήσεων, διαφέρει ουσιωδώς από το χέρι του εργαζομένου, που καταντά να πιστεύει ότι αυτός έκανε και κάνει τον κόσμο, κι ότι έξω απ’ όσα κάνει ο ίδιος, εξασφαλίζοντας την προκοπή και ευτυχία του, δεν υπάρχει τίποτα αληθινό».

Οπωσδήποτε, και αυτό πρέπει να τονιστεί με έμφαση- σκοπός του Συνεδρίου δεν είναι να πείσει η Εκκλησία την αριστερά για τη θεότητα του Χριστού. Ούτε, βέβαια, η αριστερά την Εκκλησία για το αντίθετο. Μπορεί, όμως, αυτή η συνάντηση, να αξιοποιήσει τις συνέπειες ενός πολιτισμού της σάρκωσης, ο οποίος συγκροτείται στη βάση της κένωσης του εαυτού και στην πρόσληψη του εντελώς διαφορετικού. Στο άδειασμα, δηλαδή, των ιστορικών ατομικών ή συλλογικών βεβαιοτήτων, προκειμένου να μείνει χώρος για τη συνάντηση με το ελάχιστο. Και είναι σαφές, πως τούτο το Συνέδριο δεν εμφορείται από ιδέες μεγάλες, ούτε από μεσσιανισμούς. Δεν αναζητά το ανέφικτο, αλλά το εφικτό. Δεν θέλει να σώσει τον κόσμο, πολύ περισσότερο δεν θέλει, καταπώς γράφει ο Τάσος Λειβαδίτης, να τον σώσει την άλλη Τρίτη. Θέλει να δώσει μια ευκαιρία στην έκπληξη. Σαν εκείνη που ένιωσαν εκπρόσωποι της αριστεράς, όταν σε ερώτησή τους για τη διάθεση της θεολογίας να υποστηρίξει την ανέγερση τζαμιού στον τόπο μας, τους ανακοινώθηκε ότι στη Θεολογική Σχολή εδώ και τριάντα περίπου χρόνια λειτουργεί χώρος προσευχής των μουσουλμάνων της πόλης της Θεσσαλονίκης, αλλά και της ευρύτερης περιοχής. Έτσι, ίσως να έχουμε μια δυνατότητα να δούμε αυτό που «χρόνια πολεμάει μέσα στη σκοτεινή μήτρα» των ανομιών της ιστορίας, «να ξετυλιχθεί και να καρπίση» (Ν. Καζαντζάκης). Ειδάλλως, θα δικαιώνουμε στους αιώνες τον ποιητή, ο οποίος πένθιμα τραγουδά, πως: «Όποιος χωρίς δαιμόνους δαιμονίζεται/ πάει μια δεξιά, μια αριστερά,/ ποτέ δεν πάει μπροστά./ Όποιος χωρίς ανέμους ανεμίζεται/ πάει μια ψηλά, μια χαμηλά,/ ποτέ δεν πάει σωστά».

\*\*

O Thomas Eliot στα *Τέσσερα Κουαρτέτα* σημειώνει πως, «το τέλος μου είναι στην αρχή» και αμέσως μετά ότι, «στην αρχή μου είναι το τέλος». Μια παρατήρηση-δάνειο από τον*Εκκλησιαστή*, η οποία δηλώνει την ενότητα των πραγμάτων, αλλά και την προοπτική τους.

Φθάσαμε στο τέλος. Θέλω να ελπίζω ότι θα σηματοδοτήσει μια νέα αρχή. Περάσαμε τα σύνορα. Βέβαια, εάν θέλουμε να είμαστε ειλικρινείς, οφείλουμε να παρατηρήσουμε, πως τα σύνορα δεν είναι μια πραγματικότητα την οποία περνούμε μια φορά στη ζωή μας. Χρειάζεται προσπάθεια σκληρή και διάθεση ισχυρή προκειμένου να περνούμε καθημερινά τα σύνορα που χτίζει η εγωκεντρικότητά μας, ο κλειστός μας εαυτός και οι αμυντικές διαδικασίες του, που του απαγορεύουν να κοινωνήσει και να κοινωνηθεί.  Και το λέω αυτό διότι σε κάθε άλλη περίπτωση θα μοιάζουμε με τους πρωταγωνιστές από το *Μετέωρο Βήμα του Πελαργού*,του μεγάλου μας κινηματογραφιστή του Θόδωρου Αγγελόπουλου, οι οποίοι: «Πέρασαν τα σύνορα για να’ ναι ελεύθεροι κι ήρθανε και ξαναστήσαν σύνορα εδώ, σ’ αυτό το λασπότοπο, μικραίνοντας τον κόσμο…». Χθες, στην έναρξη, σημείωσα, ότι όταν ξεκίνησε αυτή η προσπάθεια διοργάνωσης  του Συνεδρίου, ακόμη με τις πρώτες σκέψεις, πολλοί μας είπαν ότι αναλαμβάνουμε ως Τμήμα Θεολογίας του ΑΠΘ, ένα τεράστιο ρίσκο. Δεν είχαν άδικο. Τους απάντησα, όμως, ότι κατά Γρηγόριο Θεολόγο, «το θεολογείν αεί σχοινοβατείν». Και είναι σαφές πως αυτή η προσπάθειά μας αποτελεί εκούσια σχοινοβασία. Μια σχοινοβασία που μας βγάζει από τις βεβαιότητες μας –χωρίς αυτό να σημαίνει την εγκατάλειψή τους-, και επιτρέπει εδώ και τώρα τη συνάντηση και τη συμβολή. Τουτέστιν το λειτουργικό μας άπλωμα. Τη συγ-χώρηση σε τόπο κοινό, που μας χαρίστηκε. Άλλωστε, είναι προτιμότερο το καράβι να βυθιστεί στο πέλαγος της προσπάθειας, παρά στο ασφαλές λιμάνι της απροσπάθειας.

Θα ήθελα και εγώ με τη σειρά μου από αυτή τη θέση να εκφράσω τις ευχαριστίες μου σε όλους σας, διότι με την παρουσία σας και τη συμμετοχή σας συμβάλλατε στην επιτυχία αυτού του Συνεδρίου. Ιδιαίτερα θα ήθελα να ευχαριστήσω την Οργανωτική Επιτροπή του Τμήματος μας, τους αναπληρωτές καθηγητές Νίκη Παπαγεωργίου και Χρήστο Αραμπατζή, τον επίκουρο καθηγητή Στέλιο Τσομπανίδη, τον λέκτορα Χρήστο Τσιρώνη και εξαιρέτως τον πρόεδρό της καθηγητή Μιλτιάδη Κωνσταντίνου, για την εξαιρετική δουλειά που έκαναν.

Και τέλος να πω, πως *αν μας αντέξει το σκοινί θα φανεί* στο πέρασμα του χρόνου, στη διάρκεια της ιστορίας. Εκείνο που θελήσαμε ήταν απλά και μόνο να δώσουμε ένα δικαίωμα στην ελπίδα. Να είστε καλά. Όλα κατ’ ευχήν.

1. *Μτ* 16,18. [↑](#footnote-ref-1)
2. Μ. Χατζιδάκις, Ολίγα τινά περί παραδόσεως εθνικής, λαϊκής και μη, *Τα σχόλια του τρίτου. Μια νεοελληνική μυθολογία*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 2003, σ. 145. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Μτ* 10,16. [↑](#footnote-ref-3)
4. #  Βλ. σχετικά Μ. Γκουτζιούδη, *Φύσις Θηρίων. Η χρήση της Ζωικής Ποικιλότητας στην Καινή Διαθήκη και στο Περιβάλλον της*, εκδόσεις Μέθεξις, Θεσσαλονίκη 2013, σ. σ. 316-317: «Στο Μτ. 10:16 έχουμε δύο παροιμιακά λόγια. Το δεύτερο μέρος του στίχου 16 συνδέει τα φίδια με τα περιστέρια και δεν απαντάται σε κανένα από τα υπόλοιπα ευαγγέλια. Το φίδι σε σύνδεση με το περιστέρι έχει παρατηρηθεί σε διάφορα αρχαιολογικά ευρήματα, κυρίως λατρευτικά αντικείμενα από τη δεύτερη χιλιετία π.Χ., τα οποία έχουν βρεθεί και στην περιοχή του Ισραήλ. Ιερά κυτία διακοσμημένα με φίδια και περιστέρια φανερώνουν κατά τους ειδικούς τη λατρεία κάποιας προ-ισραηλιτικής θεότητας της γονιμότητας και τον εορτασμό της άνοιξης ή την επαναφορά της βλάστησης. Όταν το περιστέρι εικονίζεται μαζί με το φίδι λειτουργεί βοηθητικά, απομακρύνοντας τον όποιο αρνητικό συμβολισμό του φιδιού και συνεπώς αυξάνοντας τη φιλικότητα προς τους ανθρώπους. Δεν θα ήταν υπερβολή να δεχτούμε λόγω της παρουσίας του περιστεριού σε αυτές τις αρχαιότητες ότι συμβολίζεται έτσι η μεταφορά του φιδιού από τη γήινη σφαίρα στην ουράνια, όπου πιστευόταν ότι κατοικούσε η σοφία. Ίσως συμβολίζεται ακόμη μια αναγέννηση».

 [↑](#footnote-ref-4)
5. *Μητροπολίτης Ειρηναίος Γαλανάκης, Αείφωτος Πορεία*, έκδ. Ι.Μ. Κισάμου και Σελίνου, Κίσαμος 2011, σ. 242-243. [↑](#footnote-ref-5)
6. Κ. Μοσκώφ, Σαρακοστιανό ή ερειπωμένη Εκκλησία, *Λαϊκισμός ή πρωτοπορία*;, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1985, σ. 21. Πρβλ. του ίδιου, *Η πράξη και η σιωπή*. *Τα όρια του έρωτα και τα όρια της ιστορίας*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1988, σ. 128-131. [↑](#footnote-ref-6)
7. Μ. Γκανάς, *Άσμα Ασμάτων*, εκδ. Μελάνι, Αθήνα 20015, σ. 53. [↑](#footnote-ref-7)
8. Κ. Μοσκώφ, *Η πράξη και η σιωπή*. *Τα όρια του έρωτα και τα όρια της ιστορίας*, σ. 128. [↑](#footnote-ref-8)
9. Τ. Λειβαδίτης, *Ο τυφλός με το λύχνο.* [↑](#footnote-ref-9)
10. Α. Ψυλλίδης, *Το δίπολο δημόσιο-ιδιωτικό: οι κλασσικές προσεγγίσεις*, <http://www.greekarchitects.gr/gr/%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%B9%CF%84%CE%B5%CE%BA%CF%84%CE%BF%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%B5%CF%82%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%B5%CF%82/%CF%84%CE%BF%CE%B4%CE%B9%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%BF-%CE%B4%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CF%83%CE%B9%CE%BF-%E2%80%93>%CE %B9%CE%B4%CE%B9%CF%89%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BF%CE%B9-%CE %BA%CE%BB%CE%B1%CF%83%CF%83%CE%B9%CE%BA%CE%B5%CF%82%CF%80%C% 81%CE%BF%CF%83%CE%B5%CE%B3%CE%B3%CE%B9%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82-id123 [↑](#footnote-ref-10)
11. Άκρως ενδιαφέρουσες για το θέμα μας είναι οι διευκρινίσεις του Ιωάννη Πέτρου για τους όρους «ιδιωτικό», «δημόσιο» και «κρατικό». Γράφει σχετικά: «Υπάρχει κάποια σύγχυση στη χρήση των όρων αυτών που οφείλεται στο γεγονός ότι στην ελληνική πραγματικότητα, ιδίως σε επίπεδο νομικής ορολογίας, ταυτίζεται συνήθως το “δημόσιο” με το “κρατικό”…Το “κράτος”, και κάθε τι που είναι “κρατικό”, συνδέεται με τη νόμιμη άσκηση εξουσίας. Όσο το “δημόσιο” ταυτίζεται με το “κρατικό” συνδέεται και αυτό με την άσκηση εξουσίας, Έτσι, δυσχεραίνεται η κατανόηση του δημόσιου με την έννοια του “κοινού”, που ανήκει στον κοινωνικό χώρο, γιατί στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να αποσυνδεθεί από την έννοια της άσκησης κρατικής εξουσίας. Από την άλλη πλευρά, όταν κατανοηθεί σωστά η έννοια του “ιδιωτικού”, τότε αυτό δεν είναι αντίθετο προς το “δημόσιο”, αλλά μόνο προς το “κρατικό”. Η κατανόηση όμως αυτή προϋποθέτει την παραπάνω διαφοροποίηση του ‘δημόσιου” από το “κρατικό”», *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, σ. 211. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ν. Ματσούκα, *Ανέκδοτη επιστολή στον Μακαριώτατο Αρχιεπίσκοπο Αθηνών κ. Χριστόδουλο*, Θεσσαλονίκη 22-11-2000, σ. 1. [↑](#footnote-ref-12)
13. Β. Φειδά, Κρατική εξουσία και Ισλαμική αφύπνιση, *Εκκλησία-Οικουμένη-Πολιτική. Χαριστήρια στον Μητροπολίτης Αδριανουπόλεως Δαμασκηνό*, εκδ. Διακοινοβουλευτικής Συνέλευσης της Ορθοδοξίας, Αθήνα 2007, σ. 618-619. [↑](#footnote-ref-13)
14. Για αντίστοιχα φαινόμενα στα όρια του σύγχρονου πολιτισμού της επιβεβλημένης *αμνησίας*, ενός είδους πολιτισμικού Αλτσχάϊμερ, που θέτουν την Εκκλησία, λόγω και πράξει, έξω από τη *δημόσια πλατεία*, την *αγορά* του λαού της αρχαίας Ελλάδας, βλ. D.G.Goa, The Public Square and the Culture of Amnesia, *Findings* (2002), σ. 1-6. [↑](#footnote-ref-14)
15. Το κείμενο είναι του 1981 και βρίσκεται στο βιβλίο του Παντελή Μαριακάκη, *Ορθοδοξία και Ελληνισμός*, Αθήνα 2005, σελ. 172. [↑](#footnote-ref-15)
16. Για τη σχέση θρησκείας και πολιτικής στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, αλλά και το θρησκευτικό και πολιτιστικό υπόβαθρο των απαρχών του Χριστιανισμού, βλ. P. Pachis, *Religion and Politics in the Greco-Roman World. Redescribing the Isis - Sarapis Culd*, εκδ. Χ. Μπαρμπουνάκης, Θεσσαλονίκη 2010∙ Π. Παχής, Το θρησκευτικό και πολιτιστικό υπόβαθρο των απαρχών του Χριστιανισμού, *Ιστορία της Ορθοδοξίας* Ι. *Οι απαρχές του χριστιανισμού*, εκδ. Road, Αθήνα 2009, σ. 24-83. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για το θέμα βλ. στο, B. Leadbetter, *Gallerius and the will of Diocletian*, εκδ. Routledge, New York 2011. [↑](#footnote-ref-17)
18. Βλ. A. Χριστoφιλοπούλου , *Βυζαντινή Ιστορία* Α΄ (324 – 610), εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 130. Πρβλ. Β. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία,* εκδ. «Αστήρ» & Ε. Παπαδημητρίου, Αθήναι 1959, σ. 136∙ [Hans von Schoenebeck](http://www.google.gr/search?hl=el&tbo=p&tbm=bks&q=inauthor:%22Hans+von+Schoenebeck%22&source=gbs_metadata_r&cad=4), *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin,*
 [*Klio Beiheft*](http://www.google.gr/search?hl=el&tbo=p&tbm=bks&q=bibliogroup:%22Klio.+Beiheft%22&source=gbs_metadata_r&cad=4) 43, Scientia Verlag und Antiquariat 1967. [↑](#footnote-ref-18)
19. Β. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία,* σ. 139. [↑](#footnote-ref-19)
20. N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), εκδ. Δ.Ν.Παπαδήμα, Αθήνα 1988, σ. 20. [↑](#footnote-ref-20)
21. N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 21. [↑](#footnote-ref-21)
22. N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 21-22. [↑](#footnote-ref-22)
23. N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 22. [↑](#footnote-ref-23)
24. A. Χριστoφιλοπούλου , *Βυζαντινή Ιστορία* Α΄ (324 – 610), σ. 132 - 133. Πρβλ. Demetriades Kalliopios, *Die christliche Regierung und Orthodoxie Kaiser Constantin Des Grossen* (1878)**,** Kessinger Publishing Hardcover – LLC May 22, 2010. [↑](#footnote-ref-24)
25. L.B.Moss, Η ιστορία της βυζαντινής αυτοκρατορίας: Μια σύνοψη. Από το 330 ως την Τέταρτη Σαυροφορία, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 41. [↑](#footnote-ref-25)
26. Βλ. W.H.C.Frend, *The Rise of Christianity*, εκδ. Darton, Longman & Todd, London 1986, σ. 636εξ. Πρβλ. Ι.Ε.Καραγιαννόπουλου, *Ιστορία Βυζαντινού Κράτους* Α΄. Ιστορία πρωίμου βυζαντινής περιόδου (324-565), εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1980, σ.184-185. [↑](#footnote-ref-26)
27. A. Χριστoφιλοπούλου , *Βυζαντινή Ιστορία* Α΄ (324 – 610), σ.136. Πρβλ. [John E. N. Hearsey](http://www.amazon.com/s/ref%3Dntt_athr_dp_sr_1?ie=UTF8&field-author=John+E.+N+Hearsey&search-alias=books&text=John+E.+N+Hearsey&sort=relevancerank), *City of Constantine* (324-1453), εκδ. John Murray, London 1963∙ [A.H.M. Jones](http://www.amazon.com/A.H.M.-Jones/e/B001HONY9C/ref%3Dntt_athr_dp_pel_1), *Constantine and the Conversion of Europe*, εκδ. University of Toronto Press, Toronto 1962∙J.P.Baker, *Constantine the Great: And the Christian Revolution*, εκδ. [Rowman & Littlefield](http://books.google.ca/url?client=ca-print-rowman_littlefield&format=googleprint&num=0&channel=BTB-ca-print-rowman_littlefield+BTB-ISBN:1461732085&q=http://www.rowmanlittlefield.com/isbn/1461732085&usg=AFQjCNHk2GiO0rLfPWdL-9wA61ba1pJFUQ&source=gbs_buy_r), New York 1992. [↑](#footnote-ref-27)
28. Ν.Χ. Μαγγιώρος, *Ο μέγας Κωνσταντίνος και η δονατιστική έριδα. Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας κατά την Κωνσταντίνειο περίοδο*, εκδ. Βυζάντιον, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 132-133. [↑](#footnote-ref-28)
29. Βλ. S. Runciman, *Byzantine Civilisation*, εκδ. Edward Arnold, London 1975, σ. 26. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 72 [↑](#footnote-ref-30)
31. «Και είναι τιμή του που ο βυζαντινός κόσμος έκανε συνείδησή του και ζήτησε να ελαφρώση τα βάρη της ζωής, θεμελιώνοντας νοσοκομεία για τους ασθενείς, τους λεπρούς και τους αδύνατους…», N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 36. [↑](#footnote-ref-31)
32. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 75. [↑](#footnote-ref-32)
33. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 289. [↑](#footnote-ref-33)
34. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 291. [↑](#footnote-ref-34)
35. Βλ. A. Χριστoφιλοπούλου , *Βυζαντινή Ιστορία* Α΄ (324 – 610), σ. 115. [↑](#footnote-ref-35)
36. Βλ. A. Χριστoφιλοπούλου , *Βυζαντινή Ιστορία* Α΄ (324 – 610), σ. 138. [↑](#footnote-ref-36)
37. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 299. [↑](#footnote-ref-37)
38. Βλ. Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*. *Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη* Β΄, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 457-458. [↑](#footnote-ref-38)
39. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 306 – 307. [↑](#footnote-ref-39)
40. Βλ. N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 35. Πρβλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 309. [↑](#footnote-ref-40)
41. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 307 [↑](#footnote-ref-41)
42. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 310. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ι. Μάγιεντορφ, *Βυζαντινή Θεολογία*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 2010, σ. 182. [↑](#footnote-ref-43)
44. Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 314 -315. [↑](#footnote-ref-44)
45. Βλ. N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 35. [↑](#footnote-ref-45)
46. Βλ. S. Runciman, *Byzantine Civilisation*, εκδ. Edward Arnold, London 1975, σ. 26. [↑](#footnote-ref-46)
47. Βλ. Χ. Γιανναρά, *Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1977, σ. 114. [↑](#footnote-ref-47)
48. Χ. Γιανναρά, *Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας*, σ. 114-115. [↑](#footnote-ref-48)
49. Β. Ψύλλης, *Αριστερά και πολιτική θεολογία*, 15/11/2013 http://leftpoliticaltheology.blogspot.gr/ [↑](#footnote-ref-49)
50. Ν.Α. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία* Β, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκης 1985, σ. 449. [↑](#footnote-ref-50)
51. Βλ. σχετικά, Χ.Ν. Τσιρώνης, *Άνθρωπος και Κοινωνία: Συμβολή στο διάλογο Θεολογίας και Κοινωνικής Θεωρίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 78-79: «iii) Οι δομές, τα αξιώματα και οι ρόλοι στην κοινωνική ζωή εκφράζουν ηθικές αξίες ή απαξίες, ενώ κάθε μορφή εξουσίας και διαχείρισης των ανθρώπινων υποθέσεων με πολιτικές ή και πνευματικές διαστάσεις οφείλει να διέπεται κατά τη χριστιανική διδασκαλία από ουσιώδεις ηθικές αρχές, ενώ αξιώνεται μόνο εφόσον η φύση και οι κοινωνικές εκφάνσεις της νοούνται ως διακονία. Ως εκ τούτου, ο προφητικός θεολογικός λόγος σε πλουραλιστικές κοινωνίες χρειάζεται να βρίσκεται σε διάλογο με όλους τους κοινωνικούς παράγοντες, να προσφέρει τη Μαρτυρία σε όλο το κοινωνικό φάσμα και να αποτιμά κριτικά και αναστοχαστικά την ηθική υπόσταση των πεπραγμένων τόσο των μελών των χριστιανικών Εκκλησιών όσο και των υπολοίπων. Υπό αυτήν τη σκοπιά δεν μπορεί να δίδεται ιδιαίτερη βαρύτητα στην εκφορά μόνο του λόγου αλλά και στους τρόπους με τους οποίους ο λόγος συνοδεύεται και ολοκληρώνεται από την πράξη κατά το αυθεντικό ευαγγελικό παράδειγμα (Α΄ Ιω 3:18) . iv) Μακριά από τη δαιμονοποίηση ή τον εγκωμιασμό των κοινωνικών φαινομένων και, κατά συνέπεια, απελευθερωμένες από μια στάση που είτε κλυδωνίζεται από το φόβο είτε εμφορείται από ενθουσιασμό, οι χριστιανικές Εκκλησίες είναι σημαντικό να αναπτύσσουν διαρκώς έναν ήρεμο και συνετό λόγο, να προσδιορίζουν αξίες και κριτήρια βίου και να απελευθερώνουν τις δημιουργικές δυνάμεις των Χριστιανών με συμμετοχικό και υπεύθυνο τρόπο. Είναι σημαντικό τέλος να ληφθεί υπόψη ότι η κένωσις (Ρωμ 8:3) δεν είναι ένδειξη αδυναμίας και συμβιβασμός, αλλά αντιθέτως ένα σημάδι της κυρίαρχα μετασχηματιστικής δυναμικής που εμπεριέχεται στη χριστιανική ηθική (Β΄ Κορ 12:9-10)». [↑](#footnote-ref-51)
52. Χ.Α. Σταμούλης, *Κάλλος το άγιον. Προλεγόμενα στη φιλόκαλη αισθητική της Ορθοδοξίας*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2004, σ. 17. [↑](#footnote-ref-52)
53. Γρηγορίου Νύσσης, *Apologia in Exaemeron*, *TLG* (2017) (078) 72, 30. [↑](#footnote-ref-53)
54. Βλ. σχετικά Ιωάννης Ζηζιούλας, Μητροπολίτης Περγάμου, Εκκλησία και Έσχατα, *Εκκλησία και Εσχατολογία,* εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2001, σ. 37: «Και όχι μόνο αυτό, αλλά και επιδρά η ίδια (εν. η Εκκλησία) στον πολιτισμό αυτού του τόπου, στον οποίο σαρκώνεται ιστορικά, με το μήνυμά της και την επιρροή της στην ζωή γενικά των ανθρώπων του τόπου… Μόνο στην Δύση μετά το Διαφωτισμό αμφισβητήθηκε έντονα ο πολιτισμικός ρόλος της Εκκλησίας και εμφανίσθηκε το δόγμα του περιορισμού της Εκκλησίας στα λεγόμενα “θρησκευτικά” της καθήκοντα, ωσάν η θρησκεία να μην αποτελούσε από τη φύσης της ανέκαθεν παράγοντα πολιτισμού». Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί πως η αμφισβήτηση του πολιτισμικού ρόλου της Εκκλησίας δεν χαρακτήρισε αποκλειστικά και μόνον τη Δύση, πλείστα όσα παραδείγματα, κρυφά και φανερά, θα μπορούσε κανείς να ανακαλύψει και στο χώρο της Ορθόδοξης Ανατολής. [↑](#footnote-ref-54)
55. Για την αρνητική στάση του συριακού μοναχισμού απέναντι στον ανθρώπινο πολιτισμό και την εκ μέρους του θεώρησή του ως έργο του σατανά, βλ. S.P.Brock, Early Christian Ascetism, *Numen* 20(1973), σ. 11-12. Πρβλ. Γ. Σκαλτσά, Το άφυλο του θεού και η Ανθρώπινη Σεξουαλικότητα. Ιστορική μελέτη στη θεολογική σκέψη των πρώτων χριστιανικών αιώνων, *Φύλο και θρησκεία. Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, σ. 104. [↑](#footnote-ref-55)
56. Στην πατερική παράδοση στο «κατ’ εικόνα» αποδίδονται η λογικότητα, το φιλάρετον και το αρχικόν. Εντούτοις, εκείνο που φαίνεται να καλύπτει καταλυτικά κάθε άλλο χαρακτηριστικό του «κατ’ εικόνα» μοιάζει να είναι η ελευθερία του ανθρώπου, η αυτεξουσιότητά του, και η δημιουργικότητα που αυτή γεννά. Ο άνθρωπος μόνος από ολάκερη τη δημιουργία μπορεί να δημιουργεί τον κόσμο του, τον πολιτισμό του, τις σχέσεις του, τις φιλίες του, τα έργα τέχνης του. Η δημιουργικότητά του αποτελεί σημάδι φανέρωσης της σφραγίδας του Αγίου Πνεύματος που βρίσκεται εντός του, συνεπώς σημάδι του αρχέτυπου κάλλους προς το οποίο «διεπλάττετο». Για τη δημιουργικότητα του ανθρώπου, ως απόρροια της κατ’ εικόνα Θεού δημιουργίας του, βλ. το εντυπωσιακό κείμενο του Γρηγορίου Παλαμά, *Κεφάλαια εκατόν πεντήκοντα. Φυσικά και θεολογικά, ηθικά τε και πρακτικά και καθαρτικά της βαρλααμίτιδος λύμης, Συγγράμματα*, έκδ.-επιμ. Π. Χρήστου, τόμος Ε΄, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 71: «Μόνοι γαρ ημείς των κτισμάτων απάντων προς τω νοερώ τε και λογικώ και το αισθητικόν έχομεν⋅ ο τω λογικώ συνημμένον είναι πεφυκός, τεχνών τε και επιστημών και γνώσεων εξεύρε πολυειδέστατον πληθύν. Γεωργείν τε και οικοδομείν, και προάγειν εκ μη όντων, ει και μη εκ μηδαμώς όντων (τούτο γαρ Θεού), μόνω παρέσχε τω ανθρώπω». Πρβλ. Χ.Α.Σταμούλη, *Κάλλος το άγιον. Προλεγόμενα στη φιλόκαλη αισθητική της Ορθοδοξίας*, σ. 168∙ Π. Νέλλα, Οι χριστιανοί μέσα στον κόσμο. Η δημιουργία, η ιστορία, η Εκκλησία, οι πιστοί. Μελέτη με βάση τα δεδομένα της Αποκαλύψεως και την πραγματικότητα της εποχής μας, *Σύναξη* 13(1985), σ. 15. [↑](#footnote-ref-56)
57. Π. Νέλλα, Οι χριστιανοί μέσα στον κόσμο. Η δημιουργία, η ιστορία, η Εκκλησία, οι πιστοί. Μελέτη με βάση τα δεδομένα της Αποκαλύψεως και την πραγματικότητα της εποχής μας, *Σύναξη* 13(1985), σ. 8. [↑](#footnote-ref-57)
58. Βλ. σχετικά, Χ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο έρως*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1987, σ. 137εξ. Για την, διά του επιστημονισμού και τεχνολογισμού, δαιμονοποίηση του ανθρωπισμού και εν τέλει του σύνολου πολιτισμού, βλ. Π. Τζαμαλίκος, Η θρησκευτική έκφανση της τεχνολογίας, *Φιλοσοφία* 23-24(1993-94), σ. 62-87. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ν.Α. Ματσούκα, *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας. Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 92: «Η κτίση και η ιστορία συνολικά είναι αγαθή πραγματικότητα, ως αισθητά και νοητά κτίσματα σε σχέση πάντοτε με το ζωοδότη Θεό. Βαθιά σπουδαιότητα έχει το γεγονός ότι αισθητά και νοητά μαζί ζωοποιούνται και οδεύουν σε μια αυξητική προκοπή». [↑](#footnote-ref-59)
60. Βλ. σχετικά, Σ.Χ.Αγουρίδου, *Χριστιανισμός και πολιτισμός* (Ανάτυπον εκ του δελτίου «Εκκλησία»), Εν Αθήναις 1958, σ. 44. [↑](#footnote-ref-60)
61. Βλ. Π. Τζαμαλίκος, Η θρησκευτική έκφανση της τεχνολογίας, *Φιλοσοφία* 23-24(1993-94), σ. 79: «Ακόμη και το ενδεχόμενο νόημα του κόσμου και της ζωής ο άνθρωπος πασχίζει να το δώσει ο ίδιος. Δεν υπάρχει θέση για θεία αποκάλυψη, και τίποτε δεν αφήνει χώρο για να απονεμηθεί ένα συνολικό νόημα στην Ιστορία από ένα γεγονός, όπως η ενσάρκωση του Χριστού». [↑](#footnote-ref-61)
62. «ου γαρ έχομεν ώδε μένουσαν πόλιν, αλλά την μέλλουσαν επιζητούμεν», *Εβρ.* 13,14. Πρβλ. Π. Καλαϊτζίδη, Αντί Εισαγωγής: Εσχατολογία, Θεολογία και Εκκλησία, *Εκκλησία και Εσχατολογία,* εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2003, σ. 15: «Η θεολογία ως η προφητική φωνή της Εκκλησίας δεν μπορεί παρά να λειτουργεί εν αναφορά προς τον αντινομικό και διφυή χαρακτήρα της τελευταίας. Όπως η Εκκλησία δεν είναι εκ του κόσμου τούτου, έτσι και η θεολογία αποβλέπει στη διατύπωση μιας εμπειρίας χαρισματικής και μιας πραγματικότητας υπερβατικής∙ και όπως η Εκκλησία ζει και πορεύεται εν τω κόσμω, έτσι και η θεολογία αναζητά το διάλογο και την επικοινωνία με το εκάστοτε ιστορικό παρόν, δανείζεται το λόγο, τη σάρκα και τα σχήματα της κάθε δεδομένης εποχής (και όχι μόνο των προγενεστέρων!). Η θεολογία δεν εξαντλείται ούτε ταυτίζεται με την Ιστορία, αλλά δεν μπορεί και να λειτουργήσει ερήμην της Ιστορίας, επιμένοντας μάλιστα να αγνοεί τα διδάγματα της Ιστορίας». Πρβλ. Ιωάννη Ζηζιούλα, Μητροπολίτη Περγάμου, Ορθοδοξία και σύγχρονος πολιτισμός, *Αντίφωνο* (Νοέμβριος 2007), σ. 1-2 [www.antifono.gr]: «Ποια είναι η σχέση της Ορθοδόξου Εκκλησίας με τον πολιτισμό και ποια είναι η ιδιαίτερη σχέση της με τον πολιτισμό των ημερών μας; Είναι γνωστό ότι η Εκκλησία είναι “εν τω κόσμω”, αλλά όχι εκ του κόσμου. Και αυτό περιπλέκει πάντοτε την αυτοσυνειδησία της και κάνει τον κύριο εκφραστή της αυτοσυνειδησίας αυτής, που είναι η Θεολογία, να αναζητεί τρόπους, με τους οποίους η εσχατολογική ταυτότητα της Εκκλησίας, δηλαδή το όχι εκ του κόσμου τούτου, θα διατηρηθεί χωρίς να πάψει να ισχύει το “εν τω κόσμω”, δηλαδή η σχέση της με τον ευρύτερο πολιτισμικό περίγυρό της. Η σχέση της Εκκλησίας με τον εκάστοτε πολιτισμό είναι πάντοτε διαλεκτική. Θετική και συγχρόνως αρνητική. Σχέση αγάπης και μίσους, θα έλεγε κανείς. Έτσι περιγράφεται και στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον και έτσι θα παραμείνει μέχρι τη Δευτέρα Παρουσία. Όταν ο τρόπος υπάρξεως της Εκκλησίας και εκείνος του κόσμου θα ταυτισθούν πλέον στη Βασιλεία του Θεού. Όταν δηλαδή ο κόσμος θα γίνει Βασιλεία του Θεού». [↑](#footnote-ref-62)
63. Ν. Ματσούκα, Εκκλησία και Βασιλεία του Θεού, *Εκκλησία και Εσχατολογία,* εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2003, σ. 73. Πρβλ. Θ. Παπαθανασίου, *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης*, εκδ. Εν πλω, Αθήνα 2008, σ. 336, όπου και λόγος για «ασκητισμό της μεταστροφής». [↑](#footnote-ref-63)
64. «νυν δε προς σε έρχομαι, και ταύτα λαλώ εν τω κόσμω ίνα έχωσι την χαράν την εμήν πεπληρωμένην εν αυτοίς. εγώ δέδωκα αυτοίς τον λόγον σου, και ο κόσμος εμίσησεν αυτούς , ότι ουκ εισίν εκ του κόσμου, καθώς εγώ ουκ ειμί εκ του κόσμου. ουκ ερωτώ ίνα άρης αυτούς εκ του κόσμου, αλλ’ ίνα τηρήσης αυτούς εκ του πονηρού. εκ του κόσμου ουκ εισί, καθώς εγώ εκ του κόσμου ουκ ειμί. Αγίασον αυτούς εν τη αληθεία σου∙ ο λόγος ο σος αληθεία εστι. καθώς εμέ απέστειλας εις τον κόσμον, καγώ απέστειλα αυτούς εις τον κόσμον∙ και υπέρ αυτών εγώ αγιάζω εμαυτόν, ίνα και αυτοί ώσιν ηγιασμένοι εν αληθεία», *Ιωάν.* 17, 13-19. [↑](#footnote-ref-64)
65. Βλ. σχετικά Μητροπ. Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, Εκκλησία και Έσχατα, *Εκκλησία και Εσχατολογία,* σ. 38∙ π. Α. Σμέμαν, *Ημερολόγιο* 1973-1983, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2004, σ. 53∙ Ν. Ματσούκα, Εκκλησία και Βασιλεία του Θεού, *Εκκλησία και Εσχατολογία,* σ. 71. Για τη μόνιμη σχεδόν διελκυστίνδα πνευματικού και κοινωνικού στο χώρο της Εκκλησίας, αλλά και της θεολογίας, βλ. Γ. Πατρώνου, *Εκκλησία και κόσμος. Θέματα πνευματικού και κοινωνικού προβληματισμού*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2002. [↑](#footnote-ref-65)
66. Γράφει σχετικά ο Θ. Παπαθανασίου, Ιεραποστολή και Εσχατολογία, *Εκκλησία και Εσχατολογία*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2001, σ. 181: «Με όλα αυτά μπορεί, νομίζω, να καταστεί σαφές ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την Ιεραποστολή φανερώνει πως κατανοούμε τα δύο θεμελιώδη μεγέθη, την Εσχατολογία αφ’ ενός και την Ιστορία αφ’ ετέρου, και, συνακόλουθα, πως τοποθετούμαστε απέναντι στο πρόβλημα του Υπερεσχατολογισμού (που ακυρώνει την Ιστορία) αφ’ ενός και του Υπεριστορισμού (που παραθεωρεί ή ιστορικοποιεί τα Έσχατα) αφ’ ετέρου». Τη συζήτηση για το τέλος της ιστορίας, με αφορμή το *Κατά Ιωάννην* Ευαγγέλιο, βλ. στη μελέτη του Δ. Αρκάδα, Το τέλος της ιστορίας στην εσχατολογία του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, *Εκκλησία και Εσχατολογία,* εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2001, σ. 139-155. Γενικότερα για τη συζήτηση της θέσης της εσχατολογίας στη βιβλική παράδοση, βλ. Γ. Πατρώνου, *Η Βασιλεία του θεού εν τη συγχρόνω Δυτική Θεολογία*, Αθήναι 1989. Πρβλ., του ίδιου, *Ιστορία και Εσχατολογία στη Βασιλεία του Θεού*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1992· Π. Ρικέρ, Ο Χριστιανισμός και το νόημα της ιστορίας, *Σύναξη* 107(2008), σ. 32-49. Περισσότερα για τις τάσεις στη σύγχρονη χριστιανική εσχατολογία, αλλά και ευρύτερα στο χώρο των άλλων Θρησκειών βλ. στο *The Oxford Handbook of Eschatology*, εκδότης Jerry L. Walls, εκδ. Oxford University Press, Oxford 2008. [↑](#footnote-ref-66)
67. Η λειτουργική σχέση ιστορικών πραγμάτων και βασιλείας, που αποκαλύπτει με τρόπο δυναμικό την αγαπητική εμβάπτιση του κτιστού δια του μυστηρίου της μεταμόρφωσης στο άκτιστο, ομολογείται από την εκκλησιαστική κοινότητα καθημερινά στο σύμβολο της πίστεως. Για το *Σύμβολο της Πίστεως* βλ. τις πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Ν. Ματσούκα, *Οικουμενική Θεολογία. Έκθεση της χριστιανικής πίστης. Προϋποθέσεις ενός οικουμενικού διαλόγου*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 101-145, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη σχέση ιστορίας και εσχάτων τις σελίδες 115-116 και 120-121 αντίστοιχα, όπου ο Νίκος Ματσούκας, σημειώνει: «*Επί Ποντίου Πιλάτου*, δηλαδή, διαδραματίζονται σταυρικός θάνατος του Χριστού, πάθη, ταφή, ανάσταση. Οι συντάκτες του *Συμβόλου* εξάπαντος δεν έθεσαν τυχαία αυτό το ιστορικό σημείο. Με αυτό δένονται τα πάντα σε μια ενιαία ιστορική και *ακατάληκτα* εσχατολογική πορεία προς την *ακατάληκτη* βασιλεία του Χριστού…Ο καθένας, λοιπόν, με την απαγγελτική ομολογία του *Συμβόλου*, μπορεί ακόμη με κάποιο δέος να αντιληφθεί ότι η *σωτηρία* *μας* –για την οποία δεν γίνεται καμιά ιδιαίτερη διευκρίνιση ή ανάλυση- συντελείται μέσα σ’ όλα αυτά τα δραματικά γεγονότα της ενιαίας ιστορικής πορείας στην επέκταση της φυσικής και μεταφυσικής διάστασης ως την *ακατάληκτη* βασιλεία του Χριστού…Ολάκερη η *Καινή Διαθήκη* είναι κατάσπαρτη με τους χαρακτηριστικούς όρους *βασιλεία των ουρανών* ή *βασιλεία του Θεού* κτλ. Η αιωνίως υπάρχουσα τούτη *βασιλεία του Θεού*, ερχόμενη στην κτίση και την ιστορία, κατά το αίτημα άλλωστε της Κυριακής προσευχής, δεν είναι τίποτα άλλο παρά η *άκτιστη δόξα του Θεού*. Η *ενέργειά* της, επομένως, είναι παρούσα στον κόσμο, και οι πάντες μπορούν να μετέχουν σ’ αυτήν. Το ότι στο σημείο αυτό του *Συμβόλου της πίστεως* μνημονεύεται η ακατάληκτη βασιλεία του Χριστού, του κριτή ζώντων και νεκρών, εξάπαντος τούτη η μνεία δηλώνει την κοινή ενέργεια Πατέρα και Υιού, και αυτονόητα όλης της Τριάδας, όπως τούτο γίνεται κατανοητό στη συνέχεια του *Συμβόλου της πίστεως*. Έτσι το κοσμοσωτήριο έργο του Χριστού συνεχίζεται θριαμβευτικά και *ακατάληκτα* στα άπειρα βάθη, στις *αδιάσπαστες διαστάσεις*, της βασιλείας του Θεού, όπως και η πατερική θεολογία αργότερα ερμήνευσε ή ακολούθησε πιστά το *Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως*». [↑](#footnote-ref-67)
68. Γ. Μαρτζέλου, Η σάρκωση του Λόγου ως θεμελιώδης ιεραποστολική αρχή της αρχαίας Εκκλησίας, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Γ΄*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 56. Βλ. σχετικά Ωριγένους, *Φιλοκαλία* 15,19, έκδ. J.A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1893, σ. 85, «αεί γαρ εν ταις γραφαίς ο Λόγος σαρξ εγένετο, ίνα κατασκηνώση εν ημίν»∙ Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Εκ των Θεοδότου και της ανατολικής καλουμένης διδασκαλίας κατά τους Ουαλεντίνου χρόνους Επιτομαί* 19, *PG* 9, 665D. [↑](#footnote-ref-68)
69. Για το θέμα της αλλοτρίωσης, καθώς και της κοινωνικής επαλήθευσης της αλλοτρίωσης ή της σχέσης, βλ. Χ. Γιανναρά, *Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1995, σ. 24-25. [↑](#footnote-ref-69)
70. Βλ. σχετικά Ν. Ματσούκα, *Οικουμενική Θεολογία*, σ. 103. [↑](#footnote-ref-70)
71. Βλ. σχετικά Ν.Α.Ματσούκα, *Παλαιάς και Καινής Διαθήκης σημεία, νοήματα, αποτυπώματα*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 12. Πρβλ. Ν.Α.Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία* Β, σ. 14,18∙ Αναστασίου Γιαννουλάτου, Αρχιεπισκόπου Τιράνων και πάσης Αλβανίας, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2000, σ. 114-115,121∙ Γ. Φλορόφσκυ, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 15, 21: «Η αποκάλυψις είναι η ιστορία της Διαθήκης. Η γραπτή αποκάλυψις, δηλαδή η Αγ. Γραφή, είναι επομένως πρωτίστως ιστορία. Οι νόμοι και οι Προφήται, οι ψαλμοί και αι προφητείαι, όλα περιχωρούνται και συνυφαίνονται εις τον ζώντα ιστορικόν ιστόν. Η αποκάλυψις δεν είναι μόνον σύστημα θείων ενεργειών. Η αποκάλυψις, θα ημπορούσε κανείς να είπη ότι ήταν η πορεία του Θεού εις την ιστορίαν. Το αποκορύφωμα ήλθεν, όταν ο Θεός εισήλθεν ο ίδιος εις την ιστορίαν “διά παντός”, όταν ο Λόγος του Θεού ενεσαρκώθη και “ενηνθρώπησεν”…Σημαίνει δε τούτο ότι αυτό το Ευαγγέλιον καθίσταται αντιληπτόν εις όλον το βάθος και την πληρότητα μόνον ως πνευματική εμπειρία. Αλλ’ ό,τι ανακαλύπτεται δια της πίστεως, δίδεται “εν πλήρει αληθεία”. Τα Ευαγγέλια συγγράφονται εντός της Εκκλησίας, κατ’ αυτήν δε την έννοιαν αποτελούν μαρτυρίαν της Εκκλησίας. Καταγράφουν την εμπειρίαν και την πίστιν της Εκκλησίας, αλλά δεν παύουν να είναι και ιστορικαί αφηγήσεις, που μαρτυρούν τι πράγματι συνέβη εν τόπω και χρόνω». [↑](#footnote-ref-71)
72. Βλ. Ν.Α.Ματσούκα, *Παλαιάς και Καινής Διαθήκης σημεία, νοήματα, αποτυπώματα*, σ. 12. [↑](#footnote-ref-72)
73. Μια πρώτη περιγραφή τούτης της δραματικής πορείας της Εκκλησίας, όπου τα μέλη της παλεύουν με νύχια και με δόντια για παραμονή στην «κοινωνία», που έχει ως βάση της τη μυστηριακή ένωση των πιστών με τον Κύριο, βλ. στην πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη του Β. Στογιάννου, *Πέτρος παρά Παύλω* (Εναίσιμος επί διδακτορία διατριβή), Θεσσαλονίκη 1968. [↑](#footnote-ref-73)
74. «Ούτω ο άνθρωπος κινείται δυναμικώς και πάσα πτώσις αυτού είναι απομάκρυνσις από του μέλλοντος και όχι του παρελθόντος», Ν. Α. Ματσούκα, *Θεολογία, κτισιολογία, εκκλησιολογία κατά τον Μέγαν Αθανάσιον. Σημεία πατερικής και οικουμενικής θεολογίας*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 149. [↑](#footnote-ref-74)
75. Αρχιμ. Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Αγώνας Θεογνωσίας. Η αλληλογραφία του γέροντος Σωφρονίου με τον Δ. Μπάλφουρ*, εκδ. Ι.Μ. Τιμίου Προδρόμου, Έσσεξ Αγγλίας 2004, σ. 305-306: «Γράφεις: “Παρέμεινα ορθόδοξος με την πολιτιστική σημασία του όρου”, ταυτόχρονα όμως “έπαυσα να πιστεύω σε πολλά ορθόδοξα δόγματα”, και ακόμη “ο τύπος της ζωής μου δεν είναι καθόλου ασκητικός”. Σε τι λοιπόν συνίσταται ο ορθόδοξος πολιτισμός; Μου φαίνεται ότι, αν απορρίψουμε το ορθόδοξο Σύμβολο της πίστεως και την ασκητική εμπειρία που αποκτήθηκε με αιώνες ζωής εν Χριστώ, εκείνο που θα απομείνει από τον ορθόδοξο πολιτισμό δεν θα είναι παρά μόνο το ελληνικό μινόρε και η ρωσική τετραφωνία». Πρβλ. Αναστασίου (Γιαννουλάτου) Αρχιεπ. Τιράνων και πάσης Αλβανίας, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, σ. 120: «Το δόγμα λοιπόν της Σαρκώσεως αποτελεί ουσιαστικό θεμέλιο για την εξέταση και ορθή θεώρηση του προβλήματος που μας απασχολεί». [↑](#footnote-ref-75)
76. *Ματθ.* 4,23∙ *Μαρκ.* 1,14: «Μετά δε το παραδοθήναι τον Ιωάννην ήλθεν ο Ιησούς εις την Γαλιλαίαν κηρύσσων το ευαγγέλιον της βασιλείας του Θεού και λέγων ότι πεπλήρωται ο καιρός και ήγγικεν η βασιλεία του Θεού∙ μετανοείτε και πιστεύετε εν τω ευαγγελίω». Πρβλ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Εξήγησις υπομνηματική εις τον προφήτην Αβδιού*, *PG* 71, 736A: «Και ημάς ο μακάριος έφη Παύλος ενδύσασθαι μεν τον θώρακα της δικαιοσύνης, υποδήσασθαι δε και τους πόδας εν ετοιμασία του Ευαγγελίου της ειρήνης, τουτέστιν Χριστού». [↑](#footnote-ref-76)
77. Γράφει σχετικά ο π. Γεώργιος Φλορόφσκυ, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, σ. 14: «Τοιουτοτρόπως το ιστορικόν πλαίσιον της αποκαλύψεως δεν είναι κάτι από το οποίον θα έπρεπε να απαλλαγώμεν. Δεν υπάρχει λόγος να αποσπάσωμεν την αποκαλυφθείσαν αλήθειαν από το πλαίσιον εντός του οποίου επραγματοποιήθησαν αι αποκαλύψεις. Τουναντίον, μία αφαίρεσις, ως αυτή, θα εξηφάνιζε και την αλήθειαν, καθ’ όσον η αλήθεια δεν είναι μία ιδέα, αλλά πρόσωπον και μάλιστα ο ενανθρωπήσας Κύριος». Πρβλ. Γ. Μαρτζέλου, Η σάρκωση του Λόγου ως θεμελιώδης ιεραποστολική αρχή της αρχαίας Εκκλησίας, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Γ΄*, σ. 54, όπου το Ευαγγέλιο χαρακτηρίζεται ως ο σαρκωμένος λόγος του Θεού. [↑](#footnote-ref-77)
78. Γρηγορίου Παλαμά, *Ομιλία* ΙΣΤ, 19, Γρηγορίου του Παλαμά, *Άπαντα τα Έργα,* εκδ. Π. Χρήστου, *ΕΠΕ*, τόμος 9, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 448-450. [↑](#footnote-ref-78)
79. Θαυμάσιες εικόνες για τη σχέση εμπιστοσύνης, εκείνης της δυνατότητας που κάνει την κοινωνία να αληθεύει, σώζει ο Ωριγένης, *Φιλοκαλία* 15,19, έκδ. J.A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, σ. 85: «αεί γαρ εν ταις γραφαίς ο Λόγος σαρξ εγένετο, ίνα κατασκηνώση εν ημίν∙ αλλ’, εάν εις το στήθος του σαρκωθέντος Λόγου ανακλιθώμεν και ανιόντι αυτώ εις το υψηλόν όρος ακολουθήσαι δυνηθώμεν, ερούμεν το∙ Είδομεν την δόξαν αυτού…και καθ’ ετέραν δε υψηλοτέραν διήγησιν οι δυνηθέντες τοις ίχνεσιν Ιησού κατακολουθείν αναβαίνοντος και μεταμορφουμένου από της επί γης όψεως, όψονται αυτού την μεταμόρφωσιν καθ’ εκάστην γραφήν». [↑](#footnote-ref-79)
80. Βλ. σχετικά, Γέροντος Χαλκηδόνος Κυρού Μελίτωνος, Χριστώ συνεσταύρωμαι (Γαλατ. 2,20), *Λόγοι και Ομιλίαι*, επιμέλεια διάκονος Ανδρέας Νανάκης, εκδ. Πανσέληνος, Άγιον Όρος 1991, σ. 101: «Διότι υπήρξαν περίοδοι εν τη ιστορική πορεία της Μεγάλης Εκκλησίας, καθ’ ας αύτη, περιβεβλημένη την από του κόσμου ισχύν και εξουσίαν, επενδεδυμένη την αλουργίδα πολιτειακών προνομίων και αίγλης, ησφαλισμένη εν τη ανασφαλεία της κρατικής προστασίας, έζησε καθ’ εαυτήν, εις εαυτήν και δι’ εαυτήν. Ήχθη ποτέ και η Εκκλησία αύτη εις όρος υψηλόν λίαν και διήλθεν από του μεγίστου τούτου πειρασμού, ως ο Κύριός της (Ματθ. 4,8). Αλλ’ υποστρέψασα μετά του Ιησού εν τη δυνάμει του Πνεύματος εις την Γαλιλαίαν (Λουκ. 4,14), και, απογεγυμνωμένη πλέον πάσης έξωθεν προνομίας και κοσμικής εξουσίας, επανακαλύπτει δι’ εαυτήν και αποκαλύπτει εις άλλους την μόνην όντως ασφάλειαν και προνομίαν και εξουσίαν και αίγλην, ήτοι την εν αυτή ζωήν του Χριστού». Πρβλ. C. N. Tsironis, “Peace-War-Ecclesia in Modern Greece: Fragments and Continuities”, στο: S. Asfaw- Al. Chehadeh-M. Simion (Eds.), *Just Peace: Orthodox Perspectives*, εκδ. WCC, Geneva 2012, σ. 148: «The historical experience of identifying the Christian identity with a political entity, the political targets or national pursuits in modern years is bitter, disappointing and catastrophic both for the people and the church». [↑](#footnote-ref-80)
81. Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*. *Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη* Β΄, σ. 449-450. [↑](#footnote-ref-81)
82. Αυτό τονίζεται και σε επίσημα κείμενα των Ορθόδοξων Εκκλησιών κατά τη συμμετοχή τους στην Οικουμενική Κίνηση. Βλ. σχετικά, Σ.Χ. Τσομπανίδη, *Μεταλειτουργία. Η Ορθόδοξη συμμετοχή στην κοινή χριστιανική μαρτυρία για δικαιοσύνη, ειρήνη και ακεραιότητα της δημιουργίας*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 225-233 και 245-268. Κριτική θεώρηση της προσπάθειας του Π.Σ.Ε. για «ένα πέρασμα από τη θεολογία στην ανθρωπολογία» και τη «κοινωνικοπολιτική στράτευση της θεολογίας και των Εκκλησιών», κυρίως μετά το 1963 και το Δ΄ Συνέδριο του Τμήματος «Πίστη και Τάξη», στο Μόντρεαλ, βλ. στο βιβλίο του Χρήστου Γιανναρά, *Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1977, σ. 207-216. [↑](#footnote-ref-82)
83. Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Κυρού Μελίτωνος, Λόγος εις την υποκρισίαν, *Λόγοι και Ομιλίαι*, επιμέλεια διάκονος Ανδρέας Νανάκης, εκδ. Πανσέληνος, Άγιον Όρος 1991, σ. 87-88. Μια υπογράμμιση της διάθεσης ακρόασης και ταυτόχρονα πρόσληψης της αγωνίας του κόσμου για τη σήμερον και την αύριον εκ μέρους των Ορθόδοξων Εκκλησιών αποτελεί δίχως άλλο η εξαρχής συμμετοχή τους στην Οικουμενική Κίνηση. Για το θέμα βλ. αναλυτικές παρατηρήσεις στο βιβλίο του Στέλιου Τσομπανίδη, «*Υπέρ της των πάντων ενώσεως*», *Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας και θεολογίας στο Π.Σ.Ε.*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2008. [↑](#footnote-ref-83)
84. Για την προσπάθεια κάποιων να θέσουν την Εκκλησία εκτός της δημόσιας πλατείας, βλ. D.G.Goa, The Public Square and the Culture of Amnesia, *Findings* (2002), σ. 1-6. Για τις σχέσεις των όρων «ιδιωτικό», «δημόσιο» και «κρατικό», βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Ι. Πέτρου, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 211: «Υπάρχει κάποια σύγχυση στη χρήση των όρων αυτών που οφείλεται στο γεγονός ότι στην ελληνική πραγματικότητα, ιδίως σε επίπεδο νομικής ορολογίας, ταυτίζεται συνήθως το “δημόσιο” με το “κρατικό”…Το “κράτος”, και κάθε τι που είναι “κρατικό”, συνδέεται με τη νόμιμη άσκηση εξουσίας. Όσο το “δημόσιο” ταυτίζεται με το “κρατικό” συνδέεται και αυτό με την άσκηση εξουσίας, Έτσι, δυσχαιρένεται η κατανόηση του δημόσιου με την έννοια του “κοινού”, που ανήκει στον κοινωνικό χωρο, γιατί στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να αποσυνδεθεί από την έννοια της άσκησης κρατικής εξουσίας. Από την άλλη πλευρά, όταν κατανοηθεί σωστά η έννοια του “ιδιωτικού”, τότεαυτό δεν είναι αντίθετο προς το “δημόσιο”, αλλά μόνο προς το “κρατικό”. Η κατανόηση όμως αυτή προϋποθέτει την παραπάνω διαφοροποίηση του ‘δημόσιου” από το “κρατικό”». [↑](#footnote-ref-84)
85. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος Ι *Γενικαί αρχαί*, Αθήναι 1949, σ. 4. [↑](#footnote-ref-85)
86. « Εις πάντα τα σχολεία μέσης και στοιχειώδους εκπαιδεύσεως η διδασκαλία αποσκοπεί την ηθικήν και πνευματικήν αγωγήν και την ανάπτυξιν της εθνικής συνειδήσεως των νέων επί τη βάσει των ιδεολογικών κατευθύνσεων του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού», παράγραφος 2, του 16ου άρθρου του συντάγματος του 1952. Πρβλ. Ι. Πέτρου, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 236. [↑](#footnote-ref-86)
87. Πρβλ. Ι. Πέτρου, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 237. [↑](#footnote-ref-87)
88. Βλ. σχετικά, C.Maczewski, *Η κίνηση της «Ζωής» στην Ελλάδα. Συμβολή στο πρόβλημα της παραδόσεως της Ανατολικής Εκκλησίας*, μετάφραση π. Γεώργιος Μεταλληνός, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2002, σ. 135. [↑](#footnote-ref-88)
89. T.S.Eliot, *Η ιδέα μιας χριστιανικής κοινωνίας*, πρόλογος Δαμασκηνού Παπανδρέου Μητροπολίτη Ελβετίας, μετάφραση Λένας Παπαθεμελή, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 34-35,54. [↑](#footnote-ref-89)
90. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος Ι *Γενικαί αρχαί*, σ. 116-117. [↑](#footnote-ref-90)
91. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος Ι *Γενικαί αρχαί*, σ. 66. [↑](#footnote-ref-91)
92. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος Ι *Γενικαί αρχαί*, σ. 23. [↑](#footnote-ref-92)
93. Φ. Ηλιού, Η ιδεολογική χρήση της παράδοσης, *Ο καταστασιακός Χατζιδάκις. Συνάντηση και διάλογος για τη σημασία μιας λαϊκής παράδοσης στον καιρό μας*, εκδ. Yafka Books, Ανώγεια 2009, σ. 123. [↑](#footnote-ref-93)
94. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος Ι *Γενικαί αρχαί*, σ. 62. [↑](#footnote-ref-94)
95. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος Ι *Γενικαί αρχαί*, σ. 62. [↑](#footnote-ref-95)
96. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος ΙΙ *Γενικαί Εφαρμογαί* , σ. 202 [↑](#footnote-ref-96)
97. Α. Τσιριντάνη, *Προς ένα Χριστιανικόν πολιτισμόν,* τόμος Ι *Γενικαί αρχαί*, σ. 3. [↑](#footnote-ref-97)
98. Δ. Τσάκωνα, *Ιδεαλισμός και μαρξισμός στην Ελλάδα*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1988, σ. 274. [↑](#footnote-ref-98)
99. C.Maczewski, *Η κίνηση της «Ζωής» στην Ελλάδα. Συμβολή στο πρόβλημα της παραδόσεως της Ανατολικής Εκκλησίας*, σ. 291. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1999, σ. 378-380. [↑](#footnote-ref-99)