

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΟΣ
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΒΙΒΛΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ,
ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ
ΚΑΙ ΑΜΦΙΣΗΜΙΕΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ
ΣΕ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΠΡΟΠΤΙΚΗ

ΕΠΟΠΤΕΙΑ ΥΛΗΣ-ΣΥΝΤΟΝΙΣΜΟΣ
ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ

ΙΝΔΙΚΤΟΣ
ΑΘΗΝΑΙ 2011

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	9
ΠΑΝΤΕΛΗ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ	15
ΜΟΣΧΟΥ ΓΚΟΥΤΖΙΟΥΔΗ ΙΩΡΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ: ΜΙΑ ΔΙΑΚΗΡΥΞΗ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ	75
ΠΕΤΡΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗ ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΠΑΥΛΕΙΑΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ	89
ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΠΑΣΣΑΚΟΥ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΠΡΩΤΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΩΝ ΚΟΙΝΟΤΗΤΩΝ	119
ΘΑΝΑΣΗ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΠΑΤΕΡΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΓΙΑ ΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ	143
ULRICH Duchrow Η ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΥΜΠΡΑΞΕΩΝ: ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΟΛΕΘΡΙΟ ΕΡΓΑΛΕΙΑΚΟ ΑΤΟΜΙΣΜΟ	169
ΧΡΗΣΤΟΣ Ν. ΤΣΙΡΩΝΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ: ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗ ΑΜΦΙΣΗΜΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΜΦΙΤΑΛΑΝΤΕΥΣΗ. ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΠΡΟΚΛΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΕΥΡΩΠΑΪΚΕΣ ΕΚΚΛΗΣΙΕΣ	195
ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ ΤΣΟΜΠΑΝΙΔΗΣ Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΠΟΡΕΙΑ ΓΙΑ ΜΙΑ «ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΗ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ ΣΤΗΝ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΓΗΣ» (ALTERNATIVE GLOBALIZATION ADDRESSING PEOPLE AND EARTH=AGAPE) ΑΠΟ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΟΠΤΙΚΗ	221
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ	257

ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

ΠΑΝΤΕΛΗ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ

Ι. Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

Ὁ ὅρος «πολιτική θεολογία» πρωτοχρησιμοποιήθηκε, ἀπ' ὅσο γνωρίζω, στὸ ὁμώνυμο ἔργο τοῦ Carl Schmitt τὸ 1922, χωρὶς βέβαια αὐτὸ νὰ σημαίνει πὼς δὲν μπορούμε νὰ βροῦμε στοιχεῖα πολιτικῆς θεολογίας σὲ προγενέστερους συγγραφεῖς, ἢ πὼς δὲν μπορούμε νὰ ἀνιχνεύσουμε «δομές» ἢ «παραδείγματα» πολιτικῆς θεολογίας στὴν παλιότερη ἢ πιὸ πρόσφατη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας. Στὸ μικρὸ ἀλλὰ κλασικὸ πιά στὸ εἶδος τοῦ βιβλίου *Πολιτικὴ Θεολογία*¹, ὁ συντηρητικὸς καθολικὸς, καὶ φίλα προσκείμενος στὸν ἐθνικοσοσιαλισμὸ γερμανὸς θεωρητικὸς τοῦ δικαίου Carl Schmitt, τὸν ὁποῖο ὁ Jacob Taubes ἀποκάλεσε «ἀποκαλυπτικὸ τῆς ἀντεπανάστασης»², ὑποστήριξε πὼς «ὅλες οἱ μεστὲς ἔννοιες τῆς σύγχρονης πολιτειολογίας εἶναι ἐκκοσμικευμένες θεολογικὲς ἔννοιες». Καὶ αὐτὸ «ὄχι μόνον ὡς πρὸς τὴν ἱστορικὴ τους ἐξέλιξη (ἐφ' ὅσον μεταφέρθηκαν ἀπὸ τὴ θεολογία στὴν πολιτειολογία καὶ ὁ παντοδύναμος Θεὸς λ.χ. ἔγινε ὁ παντοδύναμος νομοθέτης), ἀλλὰ καὶ ὡς πρὸς τὴ συστηματικὴ τους δομὴ, τῆς ὁποίας ἡ γνώση εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ μιὰ κοινωνιολογικὴ θεώρηση αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν». Ἀναφερόμενος ἔτσι στὴν «κατάσταση ἔκτακτης ἀνάγκης» (στὴν ἐκτροπὴ δηλαδὴ ἢ τὴν ἐξαίρεση, ὅπως θὰ προτιμοῦσε ὁ Schmitt, ἀπὸ τὴ θεσμικὴ ὁμαλότητα), ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὴ «ἔχει γιὰ τὴ νομικὴ ἐπιστῆμη

1. C. SCHMITT, *Πολιτικὴ Θεολογία*. Τέσσερα κεφάλαια γύρω ἀπὸ τὴ διδασκαλία περὶ κυριαρχίας, μετάφραση, σημειώσεις, ἐπιλεγόμενα, Π. Κονδύλης, Λεβιάθαν, Ἀθήνα, 1994 (πρώτη γερμανικὴ ἔκδοση 1922, δεύτερη [καὶ ὀριστικὴ] ἔκδοση 1934).

2. J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, ed. By Al. Assman and J. Assmann, in conjunction with H. Folkers, W.-D. Hartwich, and Chr. Schulte, transl. by D. Hollander, Stanford University Press, Stanford, CA, 2004, σελ. 69.

ανάλογη σημασία όπως τὸ θαῦμα γιὰ τὴ θεολογία»³. Γι' αὐτὸ καὶ ὑποστηρίζει μὲ συνέπεια τὴ δομικὴ ἀναλογία ἀνάμεσα στὶς θεμελι-
ακὲς ἔννοιες τοῦ κράτους δικαίου ἀφενὸς καὶ τῆς θεολογίας καὶ τῆς
μεταφυσικῆς ἀφετέρου, προβάλλοντας ἔτσι μὲ ἐπιμονὴ τὴ συμφωνία
τῆς κοινωνικῆς δομῆς μιᾶς συγκεκριμένης ἐποχῆς μὲ τὴ μεταφυ-
σικὴ τῆς κοσμοεικόνα. Ὅπως χαρακτηριστικὰ σημειώνει: «ἡ ἰδέα
τοῦ σύγχρονου κράτους ἐπικρατεῖ μὲ τὸν δεῖσμό⁴, δηλαδὴ μὲ μιὰ
θεολογία καὶ μεταφυσικὴ ποὺ ἐκδιώκει τὸ θαῦμα ἀπὸ τὸν κόσμον
καὶ ἀρνεῖται τὴν παραβίασιν τῶν φυσικῶν νόμων (ὅπως αὐτὴ ἐμπε-
ριέχεται στὴν ἔννοια τοῦ θαύματος, ἐπιβάλλοντας μιὰν ἐξαίρεσιν
μέσω μιᾶς ἄμεσης ἐπέμβασης), τὸ ἴδιον ὅπως ἀρνεῖται καὶ τὴν ἄμεση
ἐπέμβαση τοῦ κυρίαρχου, τοῦ μονάρχῃ ἢ ἡγεμόνα, στὴν κρατοῦσα
ἐννομη τάξη. Ὁ ὀρθολογισμὸς τοῦ Διαφωτισμοῦ (σύμφωνα μὲ τὸν
Schmitt) ἀπέρριπτε τὴν ἔκτακτὴν περίπτωσιν σὲ ὅλες τὶς μορφές της.
Ἔτσι, ἡ θεϊστικὴ πίστις τῶν συντηρητικῶν συγγραφέων τῆς (ἐνν.
γαλλικῆς) ἀντεπανάστασης εἶχε τὴ δυνατότητα καὶ προσπάθησε
νὰ στηρίξει ἰδεολογικὰ τὴν προσωπικὴν κυριαρχίαν τοῦ μονάρχῃ μὲ
ἀναλογίαν ἀπὸ μιὰν θεϊστικὴν θεολογίαν»⁵.

Ὁ C. Schmitt μάλιστα θεωρεῖ ὅτι στὴν «πολιτειολογία τοῦ 17^{ου}
αἰ. ὁ μονάρχῃς ταυτίζεται μὲ τὸν Θεὸ καὶ κρατᾷ μέσα στὸ κράτος
θέσιν ἀκριβῶς ἀνάλογη μὲ ἐκείνη ποὺ προσήκει στὸν Θεὸ τοῦ καρτε-
σιανοῦ συστήματος μέσα στὸν κόσμον, ὅπως τὸ παρατήρησε ὁ Atger:
«Ὁ ἡγεμόνας ἀναπτύσσει ὅ,τι ἔχει μέσα του δυνάμει τὸ κράτος
μέσω ἐνὸς εἶδους διηγενοῦς δημιουργίας. Ὁ ἡγεμόνας εἶναι ὁ καρτε-

3. C. SCHMITT, *Πολιτικὴ Θεολογία*, σελ. 65.

4. Σύμφωνα μὲ τὸν δεῖσμό (deismus) ὁ Θεός, ἀφοῦ δημιουργήσῃ τὸν κόσμον καὶ
θεσπίσῃ τὴ φυσικὴ νομοτέλεια, δὲν παρεμβαίνει πλέον στὴ λειτουργία της. Τὴν
παρέμβαση αὐτὴ δέχεται, ἀντίθετα, ὁ θεῖσμός (theismus), βλ. C. SCHMITT, *Πο-
λιτικὴ Θεολογία*, σημειώσεις Π. Κονδύλη, σελ. 117, ὑποσ. 51.

5. Στὸ ἴδιον, σσ. 65-66, 117. Πρὸβλ. τὶς κριτικὲς παρατηρήσεις τοῦ G. Agamben
στὸ δοκίμιό του: *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2003· ἑλλη-
νικὴ ἔκδοσις: *Κατάσταση ἐξαίρεσης*. Ὅταν ἡ «ἐκτακτὴ ἀνάγκη» μετατρέπῃ
τὴν ἐξαίρεσιν σὲ κανόνα, μτφρ. Μαρία Οἰκονομίδου, Πατάκης, Ἀθήνα, 2007.

σιανός θεός μεταφερμένος στον πολιτικό κόσμο»»⁶. Στην ίδια αυτή προοπτική ο Schmitt ευχαρίστως προεκτείνει τον συλλογισμό του Descartes σύμφωνα με τον οποίο: «τά έργα, τα οποία δημιουργήθηκαν από πολλούς μαστόρους, δεν είναι τόσο τέλεια όσο τα άλλα, που τα δούλεψε ένας και μόνος. “Ένας και μόνο αρχιτέκτονας” πρέπει να χτίσει ένα σπίτι και μια πόλη· τα καλύτερα συντάγματα αποτελούν έργο ενός και μόνο φρόνιμου νομοθέτη, “επινοήθηκαν από έναν και μόνο”, και τέλος: ένας και μοναδικός Θεός κυβερνά τον κόσμο». Για προφανείς μάλιστα λόγους, που συνδέονται με την εχθρότητα του Schmitt έναντι της δημοκρατικής διαβούλευσης και του πνεύματος της διαλογικότητας, ο γερμανός θεωρητικός του δικαίου σπεύδει να υιοθετήσει τη θέση του Descartes, σύμφωνα με την οποία «ο Θεός θέσπισε αυτούς τους νόμους στη φύση όπως ένας βασιλιάς θεσπίζει τους νόμους στο βασίλειό του»⁷. Ο Schmitt επί πλέον δεν παραλείπει να επισημάνει την αντίφαση ή αντίθεση ανάμεσα στην επικρατούσα ήδη κατά το 19^ο αιώνα τάση συμμετοχικότητας, διαλογικότητας και δημοκρατικών/συμμετοχικών θεσμών απ’ τη μία (την οποία σπεύδει να αποδώσει σε μία θεολογία της εμμένειας και της ενυπαρξίας, αποφεύγοντας, όχι τυχαία, να αναφερθεί στην τριαδικότητα και το ήθος της αλληλοπεριχώρησης που αυτή εκφράζει), και στην έννοια περί Θεού στον 17^ο και 18^ο αι. από την άλλη, που «είναι ή υπερβατικότητα του Θεού απέναντι στον κόσμο»⁸, την οποία συνδέει ευθέως με την αντίστοιχη χρονολογικά φιλοσοφία του κράτους, που πρόβαλε την υπερβατικότητα του κυριάρχου (σημ. του ήγεμόνα) απέναντι στο κράτος. «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης» λέει μια πολύ γνωστή φράση του Schmitt, με την οποία μάλιστα ανοίγει και το δοκίμιό του για την Πολιτική Θεολογία⁹.

6. Πολιτική Θεολογία, σσ. 79, 119.

7. Στο ίδιο, σσ. 80, 119-120.

8. Στο ίδιο σελ. 83.

9. Στο ίδιο, σελ. 17. Για όλα τα παραπάνω βλ. επίσης τα έργα του C. SCHMITT, *Η έννοια του πολιτικού, μετάφραση-εισαγωγή Αλίκη Λαβράνου*, εκδ. Κριτική,

Ἀνάμεσα στὸ πλῆθος τῶν ἔννοιῶν ποὺ δομοῦν καὶ στηρίζουν τὴ θεωρία τοῦ Schmitt, ὅπως κυριαρχία, ἀπόφαση, ἐξαίρεση, ἔκτακτη ἀνάγκη, ἡγεμόνας, κυρίαρχος, κυρίαρχη δικτατορία, ἐντεταλμένη δικτατορία, φίλος-ἐχθρός, κ.λπ., μιὰ ἔννοια-κλειδί ποὺ ἐνδιαφέρει ἄμεσα τὸ θέμα μας εἶναι αὐτὴ τῆς Ἀναπαράστασης/Ἀντιπροσώπευσης, μιὰ ἔννοια ποὺ συνδέεται κατ' ἐξοχὴν μὲ τὴ θεωρία τοῦ ἡγεμόνα καὶ τὴν ἔννοια τῆς «ἀπόφασης». Σύμφωνα μὲ τὸν Schmitt, καθὼς ὁ Θεὸς δὲν εἶναι πλέον ὁρατός, ἔσπευσε νὰ παραδώσει ὀλικά καὶ τελεσίδικα τὴν ὑπέρτατη Αὐθεντία γιὰ τὴ λήψη ἀποφάσεων γιὰ τὰ ἐγκόσμια καὶ τὰ πνευματικά στὸν ἀντιπρόσωπό του ἐπὶ τῆς γῆς. Εἶναι προφανὴς καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν κεντρικὴ σημασίαν ἔννοια ἢ προτίμηση τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου τοῦ δικαίου πρὸς τὰ μοναρχικά/αὐταρχικά καθεστώτα, πρὸς ἓνα εἶδος «θεολογίας τῆς αὐτοκρατορίας» ἢ θεολογικῆς δικαίωσης τῆς μοναρχίας ποὺ μοιάζει νὰ ἐπεξεργάστηκε πρῶτος ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια. Δὲν στερεῖται σημασίας τὸ γεγονὸς ὅτι θεολογικὰ ὁ Schmitt παρέμεινε θεμελιακὰ ἀντιτριαδικὸς καὶ ἀπόλυτα μοναρχιανός, καθὼς θεωροῦσε πὼς τὸ χριστιανικὸ δόγμα τῆς Ἀγίας Τριάδος εἶναι καὶ προβληματικὸ ἀλλὰ καὶ ἀνατρεπτικὸ τοῦ status quo, στὸ βαθμὸ ποὺ παρ' ὅλη τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ εἰσάγει τὸ στοιχεῖο τῆς Διαφορᾶς καὶ τοῦ διαλόγου μεταξὺ τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἀκολουθώντας στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴν φιλοαρειανικὴ θεολογικὴ τοποθέτηση τοῦ Hobbes. Ἕνας τέτοιος ριζικὸς καὶ ἀπόλυτος μονοθεϊσμός, ποὺ ὑποβιβάζει

Ἀθήνα, 1988· *Ἡ θεωρία τοῦ ἀντάρτη. Παρεμβολὴ στὴν ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ*, μτφρ. Σίσσυ Χασιώτη, Πλέθρον, Ἀθήνα, 1990· *Ὁ Λεβιάθαν στὴν πολιτειολογία τοῦ Τόμας Χόμπς. Νόημα καὶ ἀποτυχία ἐνὸς πολιτικοῦ συμβόλου*, μτφρ. Γ. Σαγκριώτης, Σαββάλας, Ἀθήνα, 2009· *Romantisme politique*, trad. P. Linn, Librairie Valois-Nouvelle librairie nationale, Paris, 1928· *La dictature*, traduit de l'allemand par M. Köller et D. Ségler, Seuil, Paris, 2000· *La valeur de l'état et la signification de l'individu*, traduction et notes par Sandrine Baume, Librairie Droz, Genève, 2000· *Etat, mouvement, peuple: l'organisation triadique de l'unité politique*, Kimé, 1997· *Théorie de la Constitution*, PUF, Paris, 1993· *Du politique : légalité et légitimité et autres essais*, Pardès, 1990· *Parlementarisme et Démocratie*, Seuil, Paris, 1988.

τὸν Υἱὸ στὴν κατηγορία τοῦ κτίσματος, εἶναι δομικὰ ἀπολυταρχικός καὶ αὐθαίρετος, γι' αὐτὸ καὶ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι υἱοθετήθηκε ἐξαρχῆς ἀπὸ τοὺς δυτικούς καὶ ἀνατολικούς αὐτοκράτορες τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους. Καὶ αὐτὸ γιατί ἐβλεπαν εὐκόλα τὸν ἑαυτὸ τους ὡς ἓνα ὑποκατάστατο τοῦ (κτίσματος) Χριστοῦ. Θεωρεῖται μάλιστα πὺς αὐτὴ ἡ ἐκδοχὴ «πολιτικῆς θεολογίας», ποὺ ἐπεξεργάστηκε ὁ ἐπίσης ἀρειανίζων ἐπίσκοπος Καισαρείας Εὐσέβιος –ποὺ ἀπὸ πολλοὺς θεωρεῖται ὁ θεμελιωτὴς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας– ὑπῆρξε τὸ θεμέλιο τοῦ λεγόμενου «βυζαντινοῦ καισαροπαπισμοῦ», καθὼς στὴν πολιτικὴ ἰδεολογία ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ αὐτὴν ὁ αὐτοκράτορας θεωροῦνταν ἀντιπρόσωπος τοῦ Θεοῦ στὴ γῆ, «ἰσαπόστολος» ποὺ ἀσχοῦσε πολιτικὸ λειτούργημα¹⁰. Νὰ σημειωθεῖ ἐδῶ ὅτι χωρὶς αὐτὴν τὴν πλήρους σημασίας καὶ νοήματος σημασιολογικὴ καὶ ἐννοιολογικὴ μετατόπιση, εἶναι ἀδιανόητη ἡ βυζαντινὴ θεοκρατία (ἢ ἡ συναλληλία) ποὺ ἀπὸ πολλοὺς σύγχρονους ὀρθόδοξους θεολόγους θεωρεῖται τὸ μοντέλο ἢ τὸ πρότυπο τῆς σχέσης Ἐκκλησίας καὶ κόσμου, Ἐκκλησίας καὶ κράτους.

Ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἀνωτέρω δὲν εἶναι παράξενο ποὺ ὁ Schmitt ἦταν ἰδιαίτερος ἀρνητικὸς ἐναντὶ τῆς ἐσχατολογίας ὡς ἀνοικτότητας στὸ μέλλον, ὡς ἐλπίδας καὶ προσμονῆς ἐνὸς ἀνακαινισμένου καὶ δικαιοῦτε-

10. Γιά τὴ σχετικὴ ἀνάλυση καὶ τεκμηρίωση, βλ. FR. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., 1966, ἰδίως, v. II, σελ. 614 κ.ε.· G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheschatologie*, Fink Verlag, München, 1972· ΕΛ. ΓΑΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ, *Ἡ πολιτικὴ ἰδεολογία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, μτφρ. Τ. Δρακοπούλου, Ἀργώ, Ἀθήνα, 2007. Πρβλ. τὸ πρόσφατο ἔργο τοῦ J. A. MCGUCKIN, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Blackwell, 2008, σσ. 380-398, ὅπου ἐπιχειρεῖται μιὰ πιὸ προσεκτικὴ καὶ ἰσορροπημένη προσέγγιση τῶν ζητημάτων ποὺ θίγονται ἐδῶ. Πρβλ. ἐπίσης Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗ, «Οἱ ρίζες τῆς μεγάλης ιδέας», στοῦ ἰδίου, *Θεολογία καὶ κοινωνία σὲ διάλογο*, «Ἄρτος Ζωῆς», Ἀθήνα, 1999, σσ. 15-22· Θ. ΛΙΠΟΒΑΤΣ, «Πολιτικὴ θεολογία καὶ νεωτερικότητα», στὸν τόμο: Θ. Λίποβατς-Ν. Δεμερτζή-Β. Γεωργιάδου (ἐπιμ.), *Θρησκείες καὶ πολιτικὴ στὴ νεωτερικότητα*, ἐκδ. Κριτική, Ἀθήνα, 2002, σσ. 122-124.

ρου μέλλοντος, ενός κόσμου συμφιλίωσης και καταλλαγής, ενώ δὲν θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ μᾶς ἐκπλήσσει τὸ γεγονός ὅτι «ταυτίζει [...] τὴ φιλελεύθερη/σοσιαλδημοκρατικὴ Δημοκρατία καὶ τὴν ἔννοια τῆς προόδου γενικὰ μὲ τὸν Ἀντίχριστο»¹¹.

Στὴν ὑπερσυντηρητικὴ φιλομοναρχικὴ ἀνάλυσή του, πού ἐν τέλει θὰ καταλήξει στὴν θεωρητικὴ δικαιολόγησή, ἀλλὰ καὶ τὴ στράτευση γιὰ ἓνα διάστημα ὑπὲρ τοῦ ναζισμοῦ καὶ τῆς δικτατορίας, ὁ Carl Schmitt ταυτίζεται ἤ, μᾶλλον, προϋποθέτει τὶς ἀναλύσεις τῶν Γάλλων καθολικῶν θεωρητικῶν τῆς Παλινόρθωσης καὶ τῆς ἀντεπανάστασης de Maistre καὶ Bonald, ὅπως καὶ τοῦ ἴσπανοῦ συντηρητικοῦ καθολικοῦ στοχαστῆ Donoso Cortés¹², γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ Διαφωτισμός, ἡ νεωτερικότητα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου ἀντιπροσώπευαν τὸ ἀπόλυτο κακὸ καὶ τὸν ξεπεσμό τῆς ἀνθρωπότητας, τὸ «προπατορικὸ ἁμάρτημα» τῆς σύγχρονης νεωτερικῆς δημοκρατίας¹³. Ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς αὐτοὺς δανεῖζεται ὁ Schmitt τὴν ταύτιση «βασιλοφροσύνης» καὶ «θεϊσμοῦ» ἢ χριστιανισμοῦ, καὶ τὴν ἐν γένει ἐχθρικὴ

11. Θ. ΛΗΠΟΒΑΤΣ, «Πολιτικὴ θεολογία καὶ νεωτερικότητα», σσ. 122-123.

12. Στους στοχαστὲς αὐτοὺς ὁ C. Schmitt ἀφιερώνει τὸ τέταρτο καὶ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ ἐν λόγῳ βιβλίου του: «Ἡ ἀντεπαναστατικὴ φιλοσοφία τοῦ κράτους» (σσ. 87-107). Πρβλ. καὶ τὶς παρατηρήσεις τοῦ Π. Κονδύλη, «Ἐπιλεγόμενα», σπτό: C. SCHMITT, *Πολιτικὴ Θεολογία*, σελ. 166 κ.ἑ.· Θ. ΛΗΠΟΒΑΤΣ, «Πολιτικὴ θεολογία καὶ νεωτερικότητα», σελ. 119 κ.ἑ. Πρβλ. J. TAUBES, *The Political Theology of Paul*, σσ. 67-68.

13. Θ. ΛΗΠΟΒΑΤΣ, «Πολιτικὴ θεολογία καὶ νεωτερικότητα», σελ. 119. Ζητούμενο τῆς ἔρευνας παραμένει ἡ σχέση τοῦ Ρώσου φιλοσόφου τῆς διασπορᾶς Ν. Μπερδιάγιεφ (μὲ τὶς γνωστὲς χριστιανικὲς καὶ ἐπαναστατικὲς εὐαισθησίες) μὲ τοὺς φιλοσόφους αὐτοὺς (κυρίως μὲ τὸν de Maistre). Ἐνδιαφέρον ἐν προκειμένῳ παρουσιάζει ἡ κριτικὴ προσέγγιση τῆς πολιτικῆς θεολογίας τοῦ Carl Schmitt ἀπὸ τὸν Hugo Ball, γνωστὸ γιὰ τὰ ἐνδιαφέροντά του γιὰ τὸν βυζαντινὸ χριστιανισμὸ καὶ τὴν πατερικὴ σκέψη. Βλ. τὸ σχετικὸ κείμενο τοῦ H. BALL, «La théologie politique de Carl Schmitt», μτφρ. A. Doremus, *Les Etudes Philosophiques*, janvier 2004, σσ. 65-104. Πρβλ. A. DOREMUS, «La théologie politique de Carl Schmitt vue par Hugo Ball en 1924», *Les Etudes Philosophiques*, janvier 2004, σσ. 57-63.

τοῦ τοποθέτηση ἔναντι τῆς δημοκρατίας καὶ τοῦ πολιτικοῦ φιλελευθερισμοῦ¹⁴, ἐνῶ εἶναι χαρακτηριστικό πὼς στὶς διαλέξεις πού θὰ δώσει στὴν Παμπλόνα καὶ τὴ Σαραγόσα στὴν Ἰσπανία, τὸ 1962 (ὑπὸ τὸ καθεστῶς τοῦ Φράνκο), δὲν θὰ διστάσει νὰ χαρακτηρίσει τὸν ἰσπανικὸ ἐμφύλιο πόλεμο ὡς «ἐθνικο-ἀπελευθερωτικὸ πόλεμο ἐναντίον τοῦ διεθνoῦς κομμουνισμοῦ»¹⁵.

Γιὰ τὴν ἐνέργο, πάντως, στράτευσή του Carl Schmitt ὑπὲρ τοῦ ναζισμοῦ καὶ τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ (νομικὸς σύμβουλος τοῦ ἐθνικοσοσιαλιστικοῦ κόμματος ἀρχικὰ καὶ τοῦ ναζιστικοῦ καθεστώτος στὴ συνέχεια, σύμβουλος ἐπικρατείας καὶ ἐπίσημος θεωρητικὸς τοῦ δικαίου κατὰ τὰ πρῶτα ἔτη τοῦ χιτλερικοῦ καθεστώτος, πρόεδρος τῆς Ἑνώσης ἐθνικοσοσιαλιστῶν νομικῶν, ἀρχισυντάκτης ἀπὸ τὸ 1934 τῆς *Deutsche Juristen-Zeitung*, ἐμπνευστὴς καὶ διοργανωτὴς ἀντιεβραϊκῶν συνεδρίων ὅπου ζητεῖται ἡ κάθαρση τοῦ γερμανικοῦ νόμου ἀπὸ κάθε ἔχνος «ἐβραϊκοῦ πνεύματος», κ.λπ.) —θέμα πού ἀπὸ μόνον τοῦ ἀποτελεῖ ξεχωριστὸ ἀντικείμενο μελέτης— θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ στράτευση του αὐτὴ ἔχει περισσότερο σχέση μὲ ἓνα θρησκευτικοῦ τύπου ἀντιεβραϊσμὸ καὶ ἀντιουδαϊσμό, παρὰ μὲ ἓναν ρατσισμὸ φυλετικοῦ τύπου. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ 1936 τὸ ναζι-

14. Γιὰ μιὰ πρώτη προσέγγιση βλ. ἀντὶ πολλῶν Π. ΚΟΝΔΥΛΗ, «Ἐπιλεγόμενα», στὸ C. SCHMITT, *Πολιτικὴ Θεολογία*, σσ. 166-169, σημ. 22, ὅπου καὶ ἐκτενὴ παραθέματα ἀπὸ τὰ ἔργα των ἐν λόγῳ καὶ ἄλλων στοχαστῶν.

15. Βλ. C. SCHMITT, *Ἡ θεωρία τοῦ ἀντάρτη. Παρεμβολὴ στὴν ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ*, μτφρ. Σίσσυ Χασιώτη, Πλέθρον, Ἀθήνα, 1990, ὅπου καὶ δημοσιεύονται σὲ ἐπεξεργασμένη μορφή οἱ δύο αὐτὲς διαλέξεις. Ἀπὸ τὰ παραπάνω εἶναι ἤδη ἀπολύτως κατανοητὴ καὶ ἀναμενόμενη ἡ γοητεία πού ἄσκησε καὶ ἐξακολοθεῖ νὰ ἀσκεῖ ὁ Carl Schmitt σὲ δεξιά, ἀκροδεξιά καὶ φιλομοναρχικὰ περιβάλλοντα. Αὐτὸ πού δὲν ἦταν, ἴσως, ἀναμενόμενο, ἀλλὰ πού ἔχει τὴν ἐξήγησή του (πού δὲν μπορούμε, ὅμως, νὰ δώσουμε ἐδῶ), εἶναι ἡ γοητεία πού φαίνεται νὰ ἀσκεῖ ἡ σκέψη καὶ ἡ πολιτικὴ θεωρία του σὲ ἀκροαριστερά, ἀντικοινοβουλευτικὰ συνήθως, περιβάλλοντα, καθὼς καὶ στὶς τάξεις τῆς Νέας Ἀριστερᾶς. Γιὰ μιὰ πρώτη ἐνημέρωση στὴ σχετικὴ συζήτηση βλ. J.-W. MÜLLER, *Ἕνας ἐπικίνδυνος νοῦς. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Carl Schmitt στὸν μεταπολεμικὸ εὐρωπαϊκὸ στοχασμό*, μτφρ. Ἀνίτα Συριοπούλου, ἐκδ. Πόλις, Ἀθήνα, 2010.

στικό καθεστώς θα τον καταγγείλει ως όππορτουνιστή, θεωρώντας ανειλικρινή τον αντισημιτισμό του, και θα τον παύσει από πολλές επίσημες θέσεις ή τίτλους που του είχαν δοθεί.

Όσο για τη συζήτηση περί νεωτερικότητας είναι νομίζω παραπάνω από προφανές ότι η πολιτική θεολογία του Schmitt και η θεωρία του για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης, είναι αδιανόητες έξω από το πλαίσιο της νεωτερικότητας και της έκκοσμίκευσης (με την κοινωνιολογική σημασία του όρου), έστω και ως αντίδραση ή άρνησή τους. Η πολιτική θεωρία του Schmitt, προβάλλοντας επιχειρήματα και κριτήρια της φιλοσοφίας και θεωρίας του δικαίου, αλλά και επικαλούμενη το χριστιανισμό, τη θεολογία ή και τη μεταφυσική, προσλαμβάνει μία σαφέστατη αντινεωτερική αίχμη και κατεύθυνση. Αξιίζει τον κόπο συντομογραφικά να σημειώσουμε ότι στην επιλογή του αυτή ο Schmitt θα συναντήσει την κριτική και την αντίδραση αρχικά του Hans Kelsen¹⁶, και όρισμένες δεκαετίες αργότερα του Hans Blumenberg¹⁷, που στο θέμα της σχέσης χριστιανισμού, έκκοσμίκευσης και νεωτερικότητας θα έχουν μια πολύ πιο θετική προσέγγιση σε σχέση με τον Schmitt. Οι αρειανίζουσες δέ αντιτριαδικές θεολογικές του απόψεις που συνδέονται άμεσα με τις περι ήγεμόνα/μονάρχη θεωρίες του και τη σαφέστατη προτίμησή του στην «εξαίρεση» και την κατάσταση έκτακτης ανάγκης, θα λάβουν απάντηση, όπως θα δούμε παρακάτω, σε θεολογικό αλλά και πολιτικό επίπεδο από τον μεταστραφέντα στον Ρωμαιοκαθολικισμό

16. H. Kelsen, «Gott und Staat», *Logos*, 11/1922-23, σσ. 261-284, και σε νεώτερη έκδοση: H. Kelsen, *Staat und Naturrecht: Aufsätze zur Ideologiekritik*, hrg. E. Topitsch, Fink Verlag, Munich, ²1989, σσ. 29-55. Πρβλ. J. Taubes, *The Political Theology of Paul*, σσ. 66-67.

17. H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, transl. by R. M. Wallace, MIT Press, Cambridge, MA, 1983. Πρβλ. τις κριτικές παρατηρήσεις του W. Pannenberg, «Christianity as the Legitimacy of the Modern Age. Thoughts on a book by Hans Blumenberg», στοῦ ἰδίου, *Basic Questions in Theology*, v. 3, SCM Press, London, 178-191, και τοῦ Θ. Λιποβάτς, «Πολιτική θεολογία και νεωτερικότητα», σσ. 137-141. Πρβλ. επίσης, J. Taubes, *The Political Theology of Paul*, σσ. 68-69.

πρώην προτεστάντη Γερμανό θεολόγο Erik Peterson —πολύ γνωστό για τις μελέτες του πάνω στον πρώιμο χριστιανισμό και τη σκέψη των Πατέρων της Ἐκκλησίας— με τή δημοσίευση τὸ 1935 τοῦ κλασικοῦ πιά ἔργου του: *Der Monotheismus als politisches Problem*¹⁸, ὅπου τονίζεται με ἔμφαση ὅτι ἡ πίστη στὴν τριαδικότητα δὲν ἐπιτρέπει στὸ χριστιανισμό νὰ παρέχει ἠθικὴ κάλυψη καὶ θεωρητικὴ δικαιολόγηση στὴν αὐταρχικὴ πολιτικὴ τῆς κυριαρχίας καὶ τοῦ ἐξουσιασμοῦ.

Αὕτῃ ἡ ἐκτενὴς εἰσαγωγικὴ ἀναφορὰ στὸν Carl Schmitt καὶ τὴν πολιτικὴ τοῦ θεολογία δὲν ἔγινε χωρὶς λόγο. Ἔχει τὴ δική της σημασία, καθὼς παρὰ τὴ ριζικὴ μου διαφωνία με τὶς θέσεις ποὺ ὁ γερμανὸς θεωρητικὸς τοῦ δικαίου ἐκφράζει, μᾶς ξαναθυμίζει τὴν παραμελημένη ἀλλὰ ὑπαρκτὴ πολλὰ φορές —μὰ ὄχι πάντα— ἀντιστοιχία καὶ ἀναλογία μεταξὺ θεολογικῶν καὶ πολιτικῶν ἐννοιῶν καὶ δομῶν, μεταξὺ θεολογίας καὶ πολιτικῆς. Τὶς πολλὰς ἐπὶ μέρους ὀφείας τῶν ἀναλύσεων καὶ θέσεων τοῦ Schmitt, νομίζω ὅτι μποροῦμε νὰ συνοψίσουμε γιὰ τὴν ἀποψινὴ μας εἰσήγηση στὰ παρακάτω σημεῖα: α) στὴν δομικὴ ἀναλογία μεταξὺ Θεοῦ καὶ μονάρχῃ, χριστιανισμοῦ καὶ μοναρχίας ἢ αὐτοκρατορίας, καὶ τὴ συνακόλουθη προτίμησή του πρὸς τὰ ὀλιγαρχικά, αὐταρχικά ἢ καὶ δικτατορικά καθεστώτα, ὅπως αὐτὸ σημαίνεται ἀπὸ τὴν ἀναλογία μεταξὺ θαύματος καὶ κατάστασης ἑκτακτῆς ἀνάγκης· καὶ β) στὴ συστηματικὴ του ἐχθρότητα καὶ ἄρνηση τῆς νεωτερικότητας καὶ τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων, στὴ σαφῆ του προτίμηση πρὸς τὸ μεσαιωνικὸ, προνεωτερικὸ πλαίσιο ὀργάνωσης τῆς κοινωνίας. Τὸ τελευταῖο σημαίνει πὼς εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς, ὁ λόγος περὶ πολιτικῆς θεολογίας ἦταν παγιδευμένος καὶ ὑποθηκευμένος, καθὼς, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὑπόρρητη ἐργαλειοποίηση τῆς θεολογίας, παρέπεμπε σὲ ἀντινεωτερικὲς, ἀντιμοντερνιστικὲς ἀπόπειρες ἐπιστροφῆς σὲ ἓνα αὐταρχικὸ μεσαιωνικὸ παρελθόν, καθὼς ἐπίσης καὶ σὲ μιὰ ἐν γένει ἀμφισβήτηση τῶν κατακτήσεων τῆς νεωτερικότητας, ὅπως ἡ διάκριση μεταξὺ δημόσιου καὶ ἰδιω-

18. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Henger-Verlag, Leipzig, 1935.

τικού χώρου (θέμα που θα μᾶς ἀπασχολήσει στο τρίτο μέρος τῆς εἰσήγησής μας).

Αὐτὸ που ἐκπλήσσει μελετώντας κανεὶς τὸ ἔργο τοῦ γερμανοῦ καθολικοῦ θεωρητικοῦ τοῦ δικαίου εἶναι ἡ μόνιμη σχεδὸν ροπὴ καὶ τάση τῆς θρησκευούσας διανόησης πρὸς τὴν ἀκροδεξιὰ καὶ τὰ δικτατορικά καθεστώτα, καὶ ἐν γένει πρὸς τὴν αὐταρχικὴ ἰδεολογία. Βεβαίως οἱ Ἕλληνες ὀρθόδοξοι ἔχουμε τὴν τάση νὰ θεωροῦμε πὼς ὅλα αὐτὰ δὲν ἀφοροῦν ἐμᾶς, θεωροῦμε, ἀπλοποιώντας καὶ ἐκλαϊκεύοντας ἴσως μιὰ τάση που φαίνεται νὰ καθιερώθηκε κυρίως ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ '60 καὶ μετὰ, ὅτι ὅλα αὐτὰ τὰ δεινὰ ἢ οἱ ἐκτροπές τοῦ δυτικοῦ χριστιανικοῦ κόσμου, δὲν ἐγγίζουν ἐμᾶς τοὺς ἀνατολικούς, που μέσα στὴ λαμπρότητα τοῦ Βυζαντίου ἢ τὴ δουλεία τῆς Τουρκοκρατίας μείναμε ἀνέγγιχτοι καὶ ἀμέτοχοι ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς ἁμαρτίες τῆς Δύσης. Κι ὅμως, ἂν σταθοῦμε μὲ μεγαλύτερη προσοχὴ στὰ πρόσωπα καὶ τὰ γεγονότα, θὰ διαπιστώσουμε καὶ στὰ καθ' ἡμᾶς τὴν ὑπαρξὴ ἀνάλογων, ἀλλὰ ὅχι βεβαίως ταυτόσημων τάσεων.

Ἐπιστρέφοντας λοιπὸν στὴν δομικὴ ἀναλογία μεταξὺ θεολογίας καὶ δικαίου, θεολογίας καὶ πολιτικῆς, που καθιέρωσε ὁ Schmitt, θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε πὼς τὸ σχῆμα αὐτὸ δὲν ἀπουσιάζει καὶ ἀπὸ τὴν δική μας παράδοση, ὅπως ἤδη τὸ ὑπαινίχθηκα. Γιὰ παράδειγμα, στὸ γνωστὸ ἀπὸ τὸν ἑσπερινὸ τῶν Χριστουγέννων Δοξαστικὸ τοῦ β' ἡχοῦ, τὴ συγγραφὴ τοῦ ὁποίου τὰ λειτουργικὰ βιβλία ἀποδίδουν στὴν Κασσιανή/Κασία Μοναχή, εἶναι προφανέστατη ἡ δομικὴ ἀναλογία θεολογικῶν καὶ πολιτικῶν ἐννοιῶν, ὅπως καὶ ἡ σύνδεση δημοκρατίας καὶ πολυθεΐας ἀπ' τὴ μιά, καὶ μοναρχίας, μονοθεΐας καὶ χριστιανισμοῦ ἀπ' τὴν ἄλλη:

«Αὐγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς, ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο· καὶ σοῦ ἐνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς Ἀγνῆς, ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται. Ὑπὸ μίαν βασιλείαν ἐγκόσμιον αἱ πόλεις γηγένηται· καὶ εἰς μίαν Δεσποτείαν Θεότητος τὰ Ἔθνη ἐπίστευσαν. Ἀπεγράφησαν οἱ λαοὶ τῷ δόγματι τοῦ Καίσαρος· ἐπεγράφημεν οἱ πιστοὶ ὀνόματι Θεότητος σοῦ, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ ἡμῶν. Μέγα σου τὸ ἔλεος, δόξα σοί».

Ἐξαιρετικά χρήσιμες καὶ διαφωτιστικὲς θεωροῦμε ἐν προκειμένῳ τὶς πληροφορίες καὶ παρατηρήσεις τοῦ καθηγητῆ Σάββα Ἀγουρίδη, πού μὲ τὴ σειρά του ἀντλεῖ ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ G. Podskalsky γιὰ τὴν κοσμικὴ ἐσχολογία τῶν βυζαντινῶν, στὴν ὁποία ἤδη παραπέμψαμε¹⁹, μιᾶς καὶ γίνεται ρητὴ ἀναφορὰ στὸν Εὐσέβιο Καισαρείας καὶ στὴ σύνδεση πού αὐτὸς ἐπιχειρεῖ μεταξὺ χριστιανισμοῦ καὶ μοναρχίας/αὐτοκρατορίας. Ὅπως σημειώνει σχετικὰ ὁ Ἀγουρίδης:

«Γιὰ νὰ καταλάβουμε περὶ τίνος πρόκειται, πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθοῦν τὰ ἑξῆς: Τὸ Βυζάντιο, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐλληνιστικὴ κουλτούρα καὶ τὴ ρωμαϊκὴ νομοθετικὴ καὶ διοικητικὴ πείρα, κληρονόμησε διὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ τὴν ἐβραϊκὴ, βιβλικὴ παράδοση περὶ περιουσίῳ λαοῦ καί, προπαντός, τὴν πεποιθήση πῶς, μετὰ τὴ γέννηση τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὰ ρωμαϊκὰ χρόνια, ἐπὶ Αὐγούστου, ἡ ἐλπίδα τῆς Βίβλου περὶ αἰώνιας βασιλείας τοῦ Χριστοῦ πραγματοποιήθηκε, ὅπως προβλέφθηκε ἀπὸ τοὺς Προφῆτες, ὄχι ἀπὸ ὁποιοδήποτε τελικὸ ἐβραϊκὸ Βασίλειο, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ Βασιλεία τῶν Ρωμαίων. Αὐτὸ τὸ θρησκευτικοπολιτικὸ ἰδεολόγημα ἐπικρατεῖ καθ' ὅλη τὴ βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ περίοδο, ποτὲ πλήρως ἀνεπτυγμένα καὶ ἀνοιχτά, ἀλλὰ μέσα ἀπὸ πληθώρα συγγραφῶν μὲ σαφεῖς ὑπαινιγμοὺς στὸ ἰδεολόγημα αὐτό. Ὅλοι ἰδιαίτερα οἱ Βυζαντινοὶ ἐρμηνευτὲς τοῦ βιβλίου τοῦ Δανιήλ, στὰ κέφ. 2 καὶ 7, ἐρμηνεύοντας τὶς τέσσερις βασιτεῖες πού κατὰ τὸν Δανιήλ θὰ προηγηθοῦν τῆς Βασιλείας τοῦ Χριστοῦ, τὴν τέταρτη τὴν ταυτίζουν μὲ τὴ Ρώμη, καὶ αὐτὴν ἀπὸ τὴ Μοναρχία τοῦ Αὐγούστου καὶ μετὰ, μὲ τὸ Βυζάντιο καὶ μὲ τὴ Βασιλεία τοῦ Χριστοῦ. Σὲ ἀποσπάσματα ἐρμηνείας τοῦ Εὐσεβίου, πού διέσωσε σὲ catena στὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Λουκᾶ ὁ Νικήτας Ἡρακλείας, ὁ Εὐσέβιος συνδέει τὴ Ρωμαϊκὴ Μοναρχία, τὴ γέννηση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν τέταρτη βασιλεία στὰ κείμενα τοῦ Δανιήλ. Γιὰ τὸν Εὐσέβιο εἶχε σημασία γιὰ τὸ Βυζάντιο καὶ τὸ Χριστιανισμὸ ὅτι ἡ Ρώμη κατάργησε ὅλες τὶς Δημοκρατίες, Τριαρχίες, Πολυαρχίες καὶ Ἐθναρχίες, καὶ κατέστησε «μίαν μόναρχον ἡγεμονίαν», κάτι

19. G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheschatologie*, Fink Verlag, München, 1972, σελ. 41.

πού ανταποκρίνεται στην περί πολιτείας εικόνα του Ἀριστοτέλη. Οἱ μετὰ τὸν Εὐσέβιο ἔκαναν ἀπλῶς τὸ βῆμα: Ρωμαϊκὴ Βασιλεία = Βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, ὅπως δηλαδὴ τὸ διατυπώνει στις Ἑρωταποκρίσεις Ἀναστασίου τοῦ Συναΐτη ἓνας συμπληγτὴς γράφοντας: «(Χριστὸς) προσεκαλέσατο πάντα τὰ ἔθνη καὶ πάσας τὰς γλώσσας καὶ ἐποίησεν ἔθνος πιστῶν χριστιανῶν, ὄνομα κύριον καὶ καινὸν βασταζόντων ἐν καρδίᾳ καὶ Ρωμαίων καλουμένων καὶ ἀπογραφομένων»²⁰.

Τὸ συγκεκριμένο παράδειγμα συσχέτισης μεταξύ θεολογίας καὶ πολιτικῆς πού μόλις ἀναφέραμε –καὶ πού ἀκολουθεῖ τὴν ἀντίστροφη διαδρομὴ ἀπὸ αὐτὴν τοῦ Schmitt, ἀπὸ τὴν πολιτικὴν στὴ θεολογία δηλαδὴ καὶ ὅχι τὸ ἀντίστροφο– ἐκτός του ὅτι θὰ πρέπει πολὺ σοβαρὰ νὰ μᾶς προβληματίσει γιὰ τὴ διαχρονικότητα, καθολικότητα, οἰκουμενικότητα, ἀκόμη καὶ γιὰ τὴν «ὀρθοδοξία» θὰ τολμούσαμε νὰ ποῦμε, ὀρισμένων στοιχείων τῆς βυζαντινῆς καὶ ἐν γένει τῆς ὀρθόδοξης ὑμνογραφίας, δὲν εἶναι ἓνα μεμονωμένο φαινόμενο στὴν ἱστορία τῆς βυζαντινῆς θεολογίας καὶ πολιτικῆς ἰδεολογίας. Βρίσκει τὸ ἀντίστοιχό του στὴν ἐκκοσμικευμένη πολιτικὴ ἐσχατολογία τῶν βυζαντινῶν, ἡ ὁποία ὁμως ἔχει προφανέστατες θεολογικὲς ρίζες καὶ ἀναφορές. Εἶναι γνωστό, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ ἀπὸ διαπρεπεῖς ἱστορικοὺς καὶ θεολόγους (Dvornick, Podskalsky, H.-G. Beck, Ἀρβελέρ, Φλωρόφσκυ, Ἀγουρίδης, κ.λπ.), ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ πίστευαν γιὰ τὸ κράτος καὶ τὴν κοινωνία τους ὅτι ἀποτελοῦσε τὴν πραγματοποίηση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. Σὲ αὐτὸ τὸ ἀδιάρρητο πολιτικο-θεολογικὸ σχῆμα ὁ αὐτοκράτορας ἦταν «εἰς τύπον καὶ τόπον Χριστοῦ» καὶ τὸ βασίλειό του εἰκόνα καὶ ἀντανάκλαση τῆς οὐράνιας βασιλείας. Ὅπως μάλιστα σημειώνεται σχετικὰ, ἰδίως «ἀπὸ τὴν ἰουστινιάνεια περίοδο καὶ ἔπειτα τὸ Βυζαντινὸ κράτος, κατὰ τὸ

20. Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, «Οἱ ρίζες τῆς μεγάλης ἰδέας», στοῦ ἰδίου, *Θεολογία καὶ κοινωνία σὲ διάλογο*, σσ. 16-17· πρβλ. τοῦ ἰδίου, «Θρησκευτικὴ ἐσχατολογία καὶ κρατικὴ ἰδεολογία στὴν παράδοση τοῦ Βυζαντίου, τῆς μεταβυζαντινῆς περιόδου καὶ τοῦ Νέου Ἑλληνικοῦ κράτους», στοῦ ἰδίου, *Θεολογία καὶ ἐπικαιρότητα*, «Ἄρτος Ζωῆς», Ἀθήνα, 1996, σσ. 53-54.

πρότυπο τῆς ἰουδαϊκῆς Ἀποκαλυπτικῆς [...], ἐρμηνεύει τὸν ἑαυτοῦ ὡς τὴν τελικὴ πραγματοποίησιν τῆς χριστιανικῆς ἐλπίδας, ὡς τὸν ἐσχατολογικὸ προθάλαμο τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ»²¹. Στὴν προοπτικὴ αὕτῃ εἶναι φανερὸ πὺς ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ ἰδιότυπη «πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία» πολιτικοῦ ἢ κοσμικοῦ τύπου, καθὼς μοιάζει νὰ ἔχει ἐν πολλοῖς χαθεῖ ἢ ἀτονῇ ἡ ἔντασι ἀνάμεσα στὸ «νῦν» καὶ τὸ «οὕπω», ἀνάμεσα στὴν πρώτη καὶ τῇ δευτέρῃ παρουσίᾳ τοῦ Χριστοῦ, ἀνάμεσα στὴν Ἀνάστασι τοῦ Χριστοῦ καὶ στὴν προσμονὴ τῆς δικῆς μας ἀνάστασις καὶ ἀνακεφαλαίωσις τῆς Ἱστορίας, πού θὰ σημάνει τὴν ἀφθαρτοποίησίν μας καὶ τὸ τέλος τῆς ἐξουσίας τοῦ θανάτου. Στὴν προοπτικὴ αὕτῃ «δὲν βιώνεται κάποια κατάστασι τοῦ “ἀναμεταξὺ” καὶ τοῦ “ὡς ἐάν”»²², ἡ κατάστασι δηλαδὴ ἐκείνη τῶν πραγμάτων καὶ ὁ συνακόλουθος τρόπος ζωῆς πού περικλείεται ἀνάμεσα στὰ ὁρόσημα πού ὀρίζουν ἡ Ἀνάστασι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ προσμονὴ τῆς δικῆς μας Ἀνάστασις, καὶ πού κρίνει τίς ἐπιλογές καὶ τίς ἀξίες τῆς ζωῆς τοῦ χριστιανοῦ, ὅπου τὰ πάντα ἀξιολογοῦνται μὲ βάση τὰ ἔσχατα, καὶ ὅπου ὅλη ἡ ζωὴ τοῦ χριστιανοῦ —ζωὴ ἀποδημίας/παρεπιδημίας στὸν κόσμον (πρβλ. Α' Πέτρ. 2, 11) καὶ ὁδοιπορίας πρὸς τὰ ἔσχατα (πρβλ.: «ἡμῶν γάρ τὸ πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχει», Φιλιπ. 3, 20· «οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν», Ἑβρ. 13, 14), κατὰ τὸ βιβλικὸ «ἐν τῷ κόσμῳ ἀλλ' οὐχ ἐκ τοῦ κόσμου»— ἀνακρίνεται καὶ προσανατολίζεται πρὸς τὸν ἀναμενόμενο νέον κόσμον, ἀπὸ τὸν ὁποῖο παίρνει ταυτότητα καὶ ὑπόστασι, νόημα καὶ σκοπὸ τὸ παρόν. Καθὼς, λοιπόν, ἀπουσιάζει ἡ ἐσχατολογικὴ ἀποστασιοποίησι καὶ ἀναμονὴ καὶ τὸ ἀνοιγμα στὸ μέλλον, ἀκόμη καὶ αὕτῃ ἡ Δευτέρα παρουσία τοῦ Χριστοῦ δὲν θὰ παράσχει παρὰ τὴν τελικὴ ἐπιβεβαίωσι ὅτι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ πραγματοποιήθηκε ἤδη στὸ Βυζάντιο. Ἔχουμε νὰ κάνουμε λοιπόν ἐδῶ μὲ μιὰ ἰδιότυπη πολιτικὴ θεολογία,

21. Σ. ΑΓΓΟΥΡΙΔΗ, «Θρησκευτικὴ ἐσχατολογία καὶ κρατικὴ ἰδεολογία στὴν παράδοσι τοῦ Βυζαντίου, τῆς μεταβυζαντινῆς περιόδου καὶ τοῦ Νέου Ἑλληνικοῦ κράτους», σελ. 53.

22. Στὸ ἴδιο.

μὲ μιὰ πολιτικὴ ἐσχατολογία ἢ μὲ μιὰ ἐσχατολογικὴ ἰδεολογία περὶ κράτους, ὅπως σημειώνει ὁ καθηγητὴς Ἀγουρίδης²³.

Στὴν περίπτωσι δηλαδὴ τοῦ Βυζαντίου, γιὰ νὰ θυμηθοῦμε τὸ ἐρμηνευτικὸ σχῆμα τοῦ Carl Schmitt, ἔχουμε μιὰ θρησκευτικοῦ τύπου ἐσχατολογία, μιὰ εἰκόνα δηλαδὴ περὶ τῆς τελικῆς μορφῆς τῆς Ἱστορίας, πὺν ταυτίζεται πρὸς ἓνα ἱστορικὸ καὶ πολιτικὸ δημιούργημα, τὴν Βυζαντινὴ Αὐτοκρατορία ἐν προκειμένῳ. Θεμελιωτὴς τῆς ἰδιότυπης αὐτῆς πολιτικῆς θεολογίας θεωρεῖται ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, ἀλλὰ σημαντικὸ ρόλο στὴν προετοιμασία, ἐμφάνισι καὶ διαμόρφωσὴ τῆς φαίνεται νὰ ἔπαιξαν οἱ Ἰουστίνος, Τατιανός, Θεόφιλος Ἀντιοχείας, Ἀθηναγόρας, Μελίτων Σάρδεων, Ὠριγένης, Τερτυλλιανός, Λακτάντιος, Θεοδώρητος Κύρου, καὶ ἀργότερα οἱ χρονοκογράφοι Γεώργιος ὁ Ἀμαρτωλός (Μοναχός), Λέων Γραμματικὸς, Θεοδόσιος Μελιτηνός, Γεώργιος Κεδρηνός, Ἰωάννης Σκυλίτσης²⁴.

Γιὰ τὸν Εὐσέβιο—θεωρητικὸ τῆς χριστιανικῆς αὐτοκρατορίας καὶ τῆς θείας ἀποστολῆς τοῦ αὐτοκράτορα— ἡ πολιτικὴ καὶ θρησκευτικὴ ἐνοποίηση τῆς Ρωμαϊκῆς/Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας συνδέονται ἄμεσα, ἐνῶ τὸ μεγαλεῖο τῆς Αὐτοκρατορίας καὶ ὁ θρίαμβος τοῦ χριστιανισμοῦ συμβαδίζουν. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ὁ Χριστὸς θεωρεῖται ὁ «Κύριος τοῦ κόσμου» καὶ ὁ «ἄρχων τῶν ἐθνῶν», τοῦ ὁποῖου ὁ Αὐτοκράτωρ—δοῦλος καὶ ὑπηρέτης τοῦ Θεοῦ— εἶναι ἡ ἐπίγεια εἰκόνα: σύμφωνα μὲ τὴν ἀρειανικῆς/ὑποτακτικῆς ἐμπνευσης δομὴ τῆς σκέψης του, ἡ διακυβέρνησι τοῦ κόσμου ἔχει δοθεῖ ἀπὸ τὸν Θεό-Πατέρα στὸν Υἱό-Λόγο, ὁ ὁποῖος μὲ τὴ σειρά του τὴν μεταβιβάζει στὸν ἐπίγειο βασιλέα/αὐτοκράτορα, τοῦ ὁποῖου ἡ βασιλεία ἀποτελεῖ εἰκόνα αὐτῆς τοῦ Υἱοῦ-Λόγου. Γι' αὐτὸ καὶ σὲ πανηγυρικὸ του λόγο πρὸς τιμὴν τοῦ Μ. Κωνσταντίνου ἀποκαλεῖ τὸν τελευταῖο εἰκόνα τοῦ σύμπαντος, μιμητὴ τοῦ Χριστοῦ-Λόγου, εἰκόνα καὶ μίμησι τῆς σχέσεως πὺν ὑπάρχει μεταξὺ Θεοῦ-Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ

23. Στὸ ἴδιο.

24. FR. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*. V. II, σελ. 611 κ.ε.· Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗ, «Οἱ ρίζες τῆς μεγάλης ἰδέας», στοῦ ἰδίου, *Θεολογία καὶ κοινωνία σὲ διάλογο*, σ. 16.

Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἱεροποίηση τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας καὶ ἡ εἰδω-
 λολατρικῆς ἐπιρροῆς θεοποίηση τοῦ κράτους εἶναι στήν προκειμένη
 περίπτωση παραπάνω ἀπὸ προφανές, ὅπως καὶ ἡ μεταφορὰ καὶ με-
 ταφύτευση παγανιστικῶν ἐλληνιστικῶν καὶ ἀνατολικῶν προτύπων
 σὲ χριστιανικὸ ἔδαφος. Τὸ χριστιανικὸ χαρακτῆρα αὐτῆς τῆς πολιτι-
 κο-θρησκευτικῆς ἰδεολογίας καὶ κατασκευῆς ἀμφισβήτησε μὲ ριζικὸ
 τρόπο ὁ Erik Peterson στὸ κλασικὸ τοῦ ἔργο: *Der Monotheismus als
 politisches Problem* (1935), ὅπου, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, ἀντιτίθεται
 ρητῶς στὶς θεωρίες τοῦ Schmitt στὶς ὁποῖες μάλιστα ἀποδίδει τὴν
 κατηγορία τοῦ «πολιτικοῦ ἀρειανισμοῦ». Ο Peterson ὄχι ἀπλῶς
 συνδέει τὴν ἱεροποίηση τοῦ ἡγεμόνα καὶ τοῦ αὐτοκράτορα μὲ μὴ
 χριστιανικὲς ἐπιδράσεις καὶ πρακτικὲς (ἐλληνιστικὲς, ἰουδαϊκὲς καὶ
 ρωμαϊκὲς), ἀλλὰ μὲ βάση τὸ τριαδικὸ δόγμα ἀμφισβητεῖ τὶς ἴδιες τὶς
 βάσεις τῆς πολιτικῆς θεολογίας κατὰ Schmitt, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ
 γνήσια πολιτικὴ διδασχὴ τοῦ χριστιανισμοῦ θὰ ἀποσκοποῦσε μᾶλλον
 στὸ νὰ θραύσει αὐτὰ τὰ ἐνιαῖα καὶ ἀδιαίρετα πολιτικο-θεολογικὰ
 μοντέλα, παρὰ νὰ τοὺς παράσχει θεολογικὴ κάλυψη καὶ δικαι-
 ολόγηση. Ἡ χριστιανικὴ πίστη στὸν Τριαδικὸ Θεὸ ὁδηγεῖ, κατὰ τὸν
 Peterson, στήν ἀμφισβήτηση κάθε εἶδους πολιτικῆς κυριαρχίας καὶ
 ἐξουσιασμοῦ, καὶ στὴ διάλυση κάθε εἶδους αὐταπάτης «πολιτικῆς
 θεολογίας» τύπου Carl Schmitt²⁵. Ἡ πολιτικο-θεολογική, βέβαια,
 ἀντίληψη ποὺ περιγράφηκε παραπάνω, καὶ ποὺ ἀποδίδεται κυρίως
 καὶ προεχόντως στὸν Εὐσέβιο Καισαρείας, δὲν ἔγινε πάντα χωρὶς
 προβλήματα δεκτὴ στήν Ἀνατολή, ὅπου μεγάλοι Πατέρες ἀλλὰ
 καὶ μοναχοὶ τῆς Ἐκκλησίας ἀντιτάχτηκαν στὶς αὐτοκρατορικὲς
 ἀξιώσεις ὑπαγωγῆς τῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τὴν κοσμικὴ ἐξουσία ἢ, τὸ
 ἀκόμη σοβαρότερο, στὶς ἀπόπειρες ἀναμιξεῶς τοὺς σὲ θεολογικὰ καὶ

25. Βλ. ER. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur
 Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Henger-Verlag,
 Leipzig, 1935, καὶ σὲ γαλλικὴ μετάφραση: *Le monothéisme: un problème politique
 et autres traités*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup avec la collaboration
 de Gilles Dorival pour le latin et le grec, Bayard, Paris, 2007. Πρβλ. J.-CL. MONOD,
*La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel
 à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.

δογματικά ζητήματα. Πλάι στη συνεργασία και τη συναλληλία που συνήθως αναφέρεται, δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι στο Βυζάντιο μιὰ διαρκής διαλεκτική ένταση φαίνεται να διαπερνάει τὴ σχέση πνευματικῆς καὶ ἐγκόσμιας ἐξουσίας, πατριάρχῃ καὶ αὐτοκράτορα, Ἐκκλησίας (κυρίως μοναχισμοῦ) καὶ Αὐτοκρατορίας²⁶.

Γιὰ νὰ ξαναγυρίσουμε ὅμως στὸ σχῆμα τοῦ Carl Schmitt καὶ στὴ συγγένειά του μὲ τὸν φασισμό, τὴν ἀκροδεξιὰ καὶ τὰ αὐταρχικὰ ἢ ὀλιγαρχικὰ μοντέλα διακυβέρνησης, πέρα ἀπὸ τὴν περίπτωση τῆς βυζαντινῆς πολιτικῆς θεολογίας καὶ ἐσχατολογίας στὴν ὁποία ἀναφερθήκαμε ἐντελῶς ἐπιγραμματικὰ καὶ σχηματικὰ, θὰ πρέπει ὁπωσδήποτε στὴν σημερινή μας συζήτηση νὰ ἀναφερθοῦμε στὴν ὑπαρξὴ τοῦ τόπου μᾶς –ὅπως καὶ σὲ ἄλλες «ὀρθόδοξες» χῶρες ἀπ’ ὅσο γνωρίζω– ἐνὸς εὐρύτερου ἄτυπου «φιλορθόδοξου» ρεύματος, χωρὶς ἀπόλυτη συνοχή ἢ «ιδεολογική» συνέπεια, στὸ ὁποῖο μποροῦν νὰ ἐνταχθοῦν ἐξέχουσες προσωπικότητες τῆς θεολογίας, τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν γραμμάτων, καὶ πού θεολογικὰ ἐν μέρει σχετίζεται ἢ ἀναγγέλλει τὸ κλίμα καὶ τὴν προβληματικὴ τῆς θεολογικῆς γενιᾶς τοῦ ’60 καὶ τοῦ λεγόμενου «νεορθόδοξου ρεύματος» (ἐπιστροφή στὴν παράδοση καὶ τοὺς Πατέρες, ἐπιστροφή στὸ λαό, ἐλληνικὴ ἰδιοπροσωπία, ριζικὴ κριτικὴ καὶ ἀπόρριψη τῆς Δύσης, τοῦ Διαφωτισμοῦ, τῆς νεωτερικότητος, κ.λπ.). Τό «φιλορθόδοξο» αὐτὸ ρεῦμα, στὸ ὁποῖο, γιὰ λόγους πού δὲν μποροῦμε ἐδῶ νὰ ἀναλύσουμε, θὰ μπορούσαν νὰ ἐνταχθοῦν μεταξύ ἄλλων, παρ’ ὅλες τὶς μεταξύ τοὺς ἐπὶ μέρους διαφοροποιήσεις, οἱ Κωστῆς Μπαστιάς, Παναγιώτης Χρήστου, Μητροπολίτης Τρίκκης καὶ Σταγῶν Διονύσιος, Δημήτριος Τσάκωνας, Δημήτριος Θηραῖος-Κουτσογιαννόπουλος, π. Ἰωάννης Ρωμανίδης, π. Θεόδωρος Ζήσης, Ἀθανάσιος Ἀγγελόπουλος, κ.ἄ. (χωρὶς νὰ ἀναφερθοῦμε στὸν πρῶτον Ἀρχιεπίσκοπο Ἀθηνῶν Ἱερώνυ-

26. Βλ. γι’ αὐτὸ εἰδικὰ τὸ σημεῖο τὶς διεισδυτικὲς ἀναλύσεις τοῦ π. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΦΛΩΡΟΦΚΥ, «Ἀντινομίες τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Αὐτοκρατορία καὶ ἔρημος», στοῦ ἰδίου, *Χριστιανισμός καὶ Πολιτισμός*, μτφρ. Ν. Πουρναρά, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1982, σσ. 86-127.

μο Κοτσώνη, ἡ στὸν τ. πρύτανη καὶ τ. καθηγητὴ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ. Εὐάγγελο Σδράκα, ποὺ ὅμως δὲν μοιράζονταν τὶς ἴδιες θεολογικὲς εὐαισθησίες μὲ τοὺς προαναφερθέντες ἢ μὲ τὴ γενιὰ τοῦ '60 καὶ τὸ νεορθόδοξο ρεῦμα), χαρακτηρίζεται διαχρονικά, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, ἀπὸ ὀρισμένες πολιτικὲς σταθερὲς καθὼς καὶ ἀπὸ τοὺς ἰδιαίτερους δεσμούς του μὲ τὴν ἀκροδεξιὰ, καὶ μάλιστα μὲ τὶς δικτατορίες Μεταξᾶ (1936-1941) καὶ Παπαδόπουλου/Ιωαννίδη (1967-1974). Ἡ σχέση καὶ οἱ ἰδιαίτεροι δεσμοὶ αὐτοῦ τοῦ ἄτυπου ρεύματος μὲ τὴν ἀκροδεξιὰ ἰδεολογία καὶ παράταξη καθὼς καὶ μὲ αὐταρχικὰ πολιτικὰ καθεστώτα καὶ ἰδεολογίες δὲν ἔχουν ἀκόμη ἐρμηνευτεῖ καὶ ἀξιολογηθεῖ ἱστορικά καὶ θεολογικά. Ἀντιθέτως, ἡ πρὸ «λαϊκῆ» καὶ ταυτόχρονα μαζικῆ ἐκδοχῆ τοῦ ὑπὸ συζήτηση φαινομένου, ἡ περίπτωση δηλαδὴ τῆς μόνιμης συμπίρρευσης καὶ συνεργασίας τῶν εὐσεβιστικῶν θρησκευτικῶν ὁργανώσεων (κυρίως τῆς «Ζωῆς») μὲ τὸ Παλάτι, τὴν ἀκροδεξιὰ καὶ μὲ τὸ μετεμφυλιακὸ ἀστυνομικὸ κράτος, ἔχει σὲ μεγάλῳ βαθμῷ παρουσιαστῆ ἢ ἀναλυθεῖ στὰ αὐτοβιογραφικὰ κείμενα τῶν Χρ. Γιανναρᾶ²⁷, Γ. Ἰωάννου²⁸, καὶ πρὸ πρόσφατα τοῦ Δ. Πάλλα²⁹. Τὸ ἴδιο δὲν ἔχει ἀκόμη μελετηθεῖ καὶ ἀξιολογηθεῖ θεολογικά —ἐνῶ ἔχει ἀρχίσει γι' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἡ ἱστορικὴ καὶ κοινωνιολογικὴ ἐρευνα— ἡ δυσκολία ποὺ φαίνεται νὰ παρουσιάζουν οἱ κατὰ παράδοση «ὀρθόδοξες» χῶρες στὴν ἀποδοχὴ τῶν ἀρχῶν τοῦ πολιτικοῦ φιλελευθερισμοῦ, τῆς δημοκρατίας καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, ἡ μόνιμη ροπὴ καὶ νοσταλγία τοὺς πρὸς τὶς προνεωτερικὲς/μεσαιωνικὲς μορφὲς ὁργάνωσης τῆς κοινωνίας, καὶ τὰ ἀνοιχτὰ φιλοβασιλικά, φιλομοναρχικὰ αἰσθήματα τόσο ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν, ὅπως τῆς Ρωσίας (ποὺ προχώρησε

27. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Καταφύγιο Ἰδεῶν*, Δόμος, Ἀθήνα, 1987, καὶ σὲ νεώτερη ἐκδόση: Ἰκαρος, 62001.

28. Γ. ΙΩΑΝΝΟΥ, «Καὶ ὁ Χριστὸς ἀρχηγὸς μας...», *Ἡ πρωτεύουσα τῶν προσφύγων. Πεζογραφήματα*, Κέδρος, Ἀθήνα, 1984, σσ. 113-181.

29. Δ. ΠΑΛΛΑ, *Ὄρθοδοξία καὶ Παράδοση. Δοκιμὴ Αὐτοβιογραφίας. Μὲ ἓνα Παράρτημα γιὰ τὴ δικτατορία τῆς 21^{ης} Ἀπριλίου 1967*, Ἐπιμέλεια, εἰσαγωγή καὶ σημειώσεις Ὁλγα Γκράτζιου, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης, Ἡράκλειο, 2005.

πρὶν μερικά χρόνια στὴν ἁγιοποίηση τοῦ τελευταίου Τσάρου καὶ ὅλης τῆς οἰκογένειάς του), ὅσο καὶ «ὀρθόδοξων» λαῶν καὶ τῶν ἡγετῶν τους τῆς Βαλκανικῆς (βλ. π. χ. Ρουμανία, Βουλγαρία, Σερβία). Γι' ὅλα αὐτὰ φαίνεται πὼς προτιμοῦμε νὰ σιωποῦμε παρὰ νὰ συζητοῦμε ἀνοιχτά, ἀποφεύγοντας ἔτσι νὰ θέσουμε –ἀπὸ θεολογικῆς σκοπιᾶς– τὸ δύσκολο καὶ ἐπώδυνο ἐρώτημα ἐὰν πρόκειται γιὰ ἀστοχίες καὶ ἐκτροπές τῆς ἱστορικῆς Ὁρθόδοξίας, ἢ ἐὰν, ἀντιθέτως, ὑπάρχει κάτι στὸ ὀρθόδοξο φαντασιακό, στὸν πυρήνα τὸν ἴδιο τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης, ποὺ ἀντιφάσκει μὲ τὴ δημοκρατία καὶ τὸν πολιτικό φιλελευθερισμό, καὶ ποὺ εὐνοεῖ αὐτὴ τὴ μόνιμη νοσταλγία καὶ ἐκτροπὴ πρὸς τὰ προνεωτερικά, αὐταρχικά καθεστώτα³⁰.

30. Βλ. σχετικὰ τὶς ἐνδιαφέρουσες ἀναλύσεις τοῦ N. K. GVOSDEV, *Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics*, Troitsa Books, New York, 2000, ὁ ὁποῖος, ἐξιδανικεύοντας ἐνδεχομένως ὀρισμένα στοιχεῖα, θεωρεῖ πὼς οἱ κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς ἀξίες τοῦ ὀρθόδοξου χριστιανισμοῦ, ὅπως καὶ οἱ θεολογικὲς ἔννοιες τῆς συνοδικότητος καὶ τοῦ προσώπου, ὅχι μόνον δὲν ἐμποδίζουν, ἀλλὰ ἀντιθέτως συμβάλλουν θετικὰ στὴ σταθεροποίηση τῶν δημοκρατικῶν καθεστώτων καὶ τῆς δημοκρατικῆς-νεωτερικῆς κουλτούρας ποὺ ἀναδύθηκαν καὶ ἀναδύονται στὸν παραδοσιακὸ γεωγραφικὸ καὶ γεωπολιτικὸ ὡρο τοῦ Ὁρθόδοξου. Ριζικὰ ἀντίθετες ἐκτιμήσεις διατυπώνει, ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ S. Huntington, στὰ κλασικά του πλέον κείμενα: «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, no 3, Summer 1993, σσ. 22-49, καὶ Ἡ σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν καὶ ὁ ἀνασχηματισμὸς τῆς παγκόσμιας τάξης, μτφρ. Σ. Ριζοθανάση, Terzo Books, Ἀθήνα, 42001. Πρβλ. ἐπίσης τὴν ριζικὴ, ἕως κατεδαφιστικῆς ὀρισμένους φορές, κριτικὴ τῆς SABRINA P. RAMET, «The way we were - and should be again? European Orthodox Churches and the “idyllic past”», στὸ: T. A. Byrnes-P. J. Katzenstein (eds), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge University Press, 2006, σσ. 148-175. Πρβλ. Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Ὁρθόδοξία καὶ Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν/Ἰνδίκτος, Ἀθήνα, 2007, σσ. 102-103. Γιὰ τὶς καταβολές καὶ μάλιστα γιὰ τὰ ἰδεολογικὰ ἐρείσματα τῆς ἐλληνικῆς ἀχροδεξιᾶς καὶ τῶν αὐταρχικῶν-πατερναλιστικῶν καθεστώτων τῆς σὲ μιὰ συγκεκριμένη ἐρμηνεία τοῦ χριστιανισμοῦ, τοῦ Βυζαντίου καὶ τῶν συντηρητικῶν-παραδοσιακῶν ἀξιῶν (πατρίδα, θρησκεία, οἰκογένεια, ἐργασία, τάξη, πειθαρχία, ἀσφάλεια, ἐθνικὴ ἐνότη-τα, κ.λπ.), καθὼς καὶ στὸ συνωμοσιολογικὸ τρίπτυχο: Κομμουνισμός, Σιω-

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν εἰλικρίνεια καὶ τὴν αὐτοκριτικὴ πὺν θὰ πρέπει νὰ χαρακτηρίζουν τὴ στάση καὶ προσέγγισή μας στὰ παραπάνω δύσκολα καὶ εὐαίσθητα ζητήματα, τὰ σοβαρὰ ἐρωτήματα πὺν παρυσιάζονται ἀπαιτοῦν ἓνα θεολογικὸ –καὶ ὅχι ἀπλῶς θρησκευτικὸν τύπου– σχολιασμό. Καὶ ὁ θεολογικὸς αὐτὸς σχολιασμὸς δὲν μπορεῖ, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ ἀγνοεῖ τὰ στοιχεῖα πὺν κατ' ἐξοχὴν χαρακτηρίζουν τὸ χριστιανισμό, τὴν τριαδικότητα, δηλαδή, καὶ τὸν θεανθρωπισμὸν ἢ τὴν θεολογία τῆς Ἑνσάρκωσης.

Ὅπως εἶναι γνωστὸ, οἱ παραδοσιακὲς κοινωνίες, δυτικὲς καὶ ἀνατολικὲς, στηρίζόμενες στὴν ἱεροποίηση τῶν μηχανισμῶν ἐξουσίας καὶ ἐπιβολῆς, στὴν αὐταρχικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀνάκρας τῶν θρησκευτικῶν καὶ τῶν πολιτι(στι)κῶν, καθὼς καὶ στὴ συγκεκριμένη κατανόηση μιᾶς ἱερῆς ἀφήγησης, ἐνὸς ἱεροῦ κειμένου ἢ νόμου, ἢ ἀκόμη μιᾶς ἱερῆς παράδοσης, τῆς χριστιανικῆς ἐν προκειμένῳ, ἐσωτερικευσαν σὲ τέτοιον βαθμὸ τὸ στοιχεῖο τῆς αὐθεντίας καὶ τῆς ἐτερονομίας, ὥστε νὰ τὸ καταστήσουν ἀναπόσπαστο κομμάτι τοῦ στατικῶν καὶ δεδομένου θεϊστικῶν/θεοκρατικῶν ἱεραρχημένου μεσαιωνικῶν προτύπου. Ἡ πρόθυμη, τίς περισσότερες φορές, συναίνεση τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς θεολογίας στὴ διαδικασία αὐτή, ὅπου εἶναι προφανὴς ἡ ἀρνητικὴ τάξεως ἀλληλεπίδραση θεολογίας καὶ κοινωνίας, ὁδήγησε συχνὰ σὲ μιὰ θεολογία τῆς αὐθεντίας καὶ τῆς ἐτερονομίας, πὺν στήριξε μὲ τὴ σειρά τῆς τὴν ἱεροποίηση τῆς ἐξουσίας καὶ τὴν ἀντίστοιχὴ τῆς ἐξουσιαστικῆς κατανόηση τοῦ θρησκευτικῶν, τὴν ἐξωτερικὴ καὶ ἐκ τῶν ἄνω ἐπιβολὴ τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ τῆς κοινωνίας καὶ τὴν ἱεροποίηση τῶν κάθε λογῆς κοινωνικῶν ἀπαγορεύσεων. Τὰ παραπάνω ἀνέτρεψαν κατὰ βάση τὰ «κεκτημένα» τῆς τριαδικότητας καὶ τῆς Ἑνσάρκωσης καὶ «ἄδειασαν» ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τους τὸ σκάνδαλο τοῦ Σταυροῦ καὶ τὸ μυστήριον τοῦ κενοῦ τάφου. Δησμονήθηκε ἔτσι τὸ θεμελιῶδες πὺν ἀπορρέει ἀπὸ

νισμός, Μασωνισμός, βλ. ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, «Τὸ ἀκροδεξιὸ κίνημα στὴν Ἑλλάδα, 1936-1949. Καταβολές, συνέχειες καὶ ἀσυνέχειες», στὸν τόμο: Χ. Φλάισερ (ἐπιμ.), *Ἡ Ἑλλάδα '36-'49. Ἀπὸ τὴ Δικτατορία στὸν Ἐμφύλιον. Τομὲς καὶ συνέχειες*, Καστανιώτης, Ἀθήνα, 2003, σσ. 138-149.

μιά τριαδική θεολογία, ὅτι δηλαδή τὸ ἴδιο τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ κοινωνία καὶ ἡ ἀγάπη, ὁ ἴδιος ὁ Τριαδικὸς Θεὸς ὑπάρχει μόνο ὡς γεγονός κοινωνίας καὶ ἀγάπης³¹, ἐνῶ ἡ ἀναφορὰ στὸ Θεό-Πατέρα, ἀντὶ γιὰ τὴν ἐλευθερώνουσα καὶ ἀγαπῶσα Πατρικότητα³², ἔφτασε νὰ παραπέμπει σὲ ἓνα Θεὸ χωροφύλακα τῆς κατεστημένης τάξης, σὲ ἓναν Θεὸ τιμωρὸ καὶ ἐκδικητὴ, στὸ σύνδρομο τοῦ «σαδιστῆ Πατέρα» γιὰ νὰ θυμηθοῦμε τὸν Freud³³. Ἡ θεολογία καὶ ἡ πνευματικότητα, χάνοντας τὸν παράδοξο καὶ ἀντινομικὸ τους χαρακτήρα, πισωγύρισαν ἔτσι στὰ πρὸ τῆς Καινῆς Διαθήκης παλαιοδιαθηκικά ἢ «θρησκευτικά» αὐταρχικά πρότυπα καὶ μοντέλα, ἐνῶ ἡ χριστιανικὴ ἠθικὴ συνδέθηκε ὀριστικά μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ νόμου, τὸν ἑτεροκαθορισμὸ καὶ τὴν ἔξωθεν ἐπιβαλλόμενη «ἀρετὴ». Στὴν χριστιανικὴ προοπτικὴ τῆς Ἐνσάρκωσης, ὅμως, ὁ Θεὸς δὲν ἐπιβάλλεται ὡς ἐξωτερικὴ αὐθεντία ἢ ὡς νομικὸς καταναγκασμὸς, ἀλλὰ στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐνσαρκωνθέντος, σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος Ἰησοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἔρχεται ὡς ἐσωτερικὴ παρουσία, ὡς κένωση καὶ ἐρωτικὴ αὐτοπροσφορά, ὡς ἀγάπη καὶ ἐλευθερία, χαρίζοντας στὸν ἄνθρωπο διὰ τῆς υἱοθεσίας τὴ συμφιλίωση, τὴν αἰώνια ζωὴ καὶ τὴν ἔνωση μὲ τὸ Θεό, τὴν κλήση γιὰ κοινωνία καὶ σχέση μαζί Του, καὶ τὴ δυνατότητα μετοχῆς στὸν τρόπο ζωῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος. Στὸν τρόπο ζωῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος ποὺ εἶναι, ὅπως μᾶς ἀποκάλυψε ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ἡ ἀγάπη καὶ ἡ κοινωνία τῶν ἀμοιβαίως ἀγαπώμενων καὶ ἀλληλοπεριχωρούμενων ἰσότητων θείων προσώπων. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ποὺ καθορίζεται ἀπὸ τὴν καινὴ ἐν Χριστῷ πραγματικότητα τῆς υἱοθεσίας καὶ ἀπὸ

31. Πρὸβλ. JOHN D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985.

32. Πρὸβλ. OL. CLÉMENT, «Ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς». Συνομιλώντας μὲ τὸν Οἰκουμενικὸ Πατριάρχην Βαρθολομαῖο Α', μτφρ. Καίτη Χιωτέλλη, Ἀκρίτας, Ἀθήνα, 1997, σελ. 155.

33. Γιὰ τὸ σύνδρομο τοῦ «σαδιστῆ Πατέρα», βλ. τὴν ἔξοχη θεολογικὴ ἀνάλυση τοῦ OL. CLÉMENT, Ἡ θεολογία μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Θεοῦ. Δοκίμια γιὰ μιὰν ἀπάντηση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας στὸ σύγχρονο ἀθεϊσμό, ἐκδ. Ἀθηνᾶ, Ἀθήνα, 1973, σελ. 53 κ.ε.

τὴν ἰδρυτικὴ τοῦ προσώπου κλήση γιὰ σχέση καὶ κοινωνία μετὰ τὸν Τριαδικὸ Θεό, τὸν κατ' ἐξοχὴν «Ἄλλον» ἀλλὰ καὶ τὸν ἐγγύτατον τοῖς ἀνθρώποις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τὸ αἶτημα τῆς αὐτονομίας δὲν ἐγκλωβίζεται στὴν αὐτοαναφορικότητα καὶ τὴν ἐγωιστικὴ, ναρκισσιστικὴ αὐτοθεοποίηση, ἀλλὰ, γιὰ νὰ δανειστοῦμε τὴ διατύπωση τοῦ Θάνου Λίποβατς, ἀναφέρεται στὴν ἀλλονομία τοῦ πεπερασμένου ὑποκειμένου³⁴ τὴν ἐλεύθερη, δηλαδή, σχέση του μετὰ τὸν ἄπειρο καὶ ἀπόλυτο «Ἄλλο», τὸν Θεό, ποὺ ἐκβάλλει στὴν ἀναφορικότητα καὶ τὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου, στὴν ὑπέρβαση τοῦ ἀτομικισμοῦ μετὰ τὴ διάνοιξη τοῦ αὐτάρκους ὑποκειμένου, καὶ τὴ σχέση μετὰ τὸν κάθε «ἄλλο» ποὺ εἰκονίζει τὸν κατεξοχὴν καὶ πρωτίστως «Ἄλλον»³⁵.

Ὅσο, ὅμως, σημαντικὴ καὶ θεμελιώδης, ὅσο ἀναγκαία καὶ ἂν εἶναι ἡ θεολογία τῆς τριαδικότητος καὶ τῆς Ἑνσάρκωσης, καὶ τὸ ἥθος τῆς ἀλληλοπεριχώρησης καὶ τοῦ θεανθρωπισμοῦ ποὺ εἰσάγουν, γιὰ μιὰ γνήσια χριστιανικὴ ἀπάντηση στὶς προκλήσεις τῆς πολιτικῆς, δὲν θὰ μπορούσε ἐν τούτοις νὰ ἰσχυριστῇ κανεὶς ὅτι ἀποτελεῖ καὶ τὴν ἱκανὴ συνθήκη προκειμένου τὸ ἥθος αὐτὸ νὰ μετουσιώνεται σὲ ἀντίστοιχη κοινωνικὴ πράξη καὶ σὲ ψηλαφητὴ πραγματικότη-

34. Βλ. Θ. ΛΙΠΟΒΑΤΣ, «Νεωτερικότητα καὶ ἐκκοσμίκευση», στὸν τόμο: Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ (ἐπιμ.), *Κράτος καὶ Ἐκκλησία, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, χειμερινὸ πρόγραμμα 2005-06*, (ὑπὸ δημοσίευση), καὶ ἤδη στὴ *Νέα Ἑστία*, τχ. 1837, Ὀκτώβριος 2010. Γιὰ τὴν σχέση τῆς υἱοθεσίας μετὰ τὸ δίπολο ἐτερονομία-αὐτονομία, πρβλ. καὶ τίς σχετικὲς ἀναπτύξεις τοῦ Θ. Λίποβατς, «Πολιτικὴ θεολογία καὶ νεωτερικότητα», σ.σ. 138-140 (ὅπου καὶ εὐρεῖς ἀναφορὰς στὸ γνωστὸ κείμενο τοῦ W. Pannenberg, «Die Christliche Legitimität der Neuzeit», *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1978). Πρβλ. καὶ τὴν εἰσηγήρησιν τοῦ Κ. Ἀγόρα, «Χριστολογία καὶ Νεωτερικότητα. Μυστηριακὴ “Χριστολογία”, πολιτισμικὴ νεωτερικότητα καὶ ἐσχατολογικὸ “Εὐ-αγγέλιο”», ποὺ δημοσιεύεται στὸν τόμο, Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ-Ν. Ντόντου (ἐπιμ.), *Ὁρθοδοξία καὶ Νεωτερικότητα*, σσ. 263-291.

35. Ἐμπνεόμαστε στὴν παραπάνω ἀνάπτυξη ἀπὸ τὴν ἀνάλυσή μας στὸ: Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, *Ὁρθοδοξία καὶ Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν/Ἰνδίκτος, Ἀθήνα, 2007*, σσ. 79-82.

τα. Ἐὰν ἡ ὀρθή Τριαδολογία —πού διαφοροποιεῖται σαφῶς ἀπὸ κάθε μορφῆς καὶ ἐποχῆς ἀρειανίζουσα τριαδολογία, εἴτε γιὰ τὸν Εὐσέβιο Καισαρείας πρόκειται εἴτε γιὰ τὸν Carl Schmitt εἴτε γιὰ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἀντιτριαδική ἐκδοχή— ἀποτελοῦσε τὴν ἀναγκαίαν καὶ ἱκανὴν συνθήκη στὴν πορεία πρὸς μιὰ κοινωνία ἀγάπης, δικαιοσύνης, δημοκρατίας καὶ ἐλευθερίας, τότε ἡ νίκη τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ὁρθοδοξίας καὶ καθολικότητος στὶς Οἰκουμενικὲς Συνόδους πού ἀσχολήθηκαν μὲ τὴν Τριαδολογία καὶ τὴ Χριστολογία θὰ σήμαιναν γιὰ τὸ Ἀνατολικὸ Ρωμαϊκὸ ἢ Βυζαντινὸ κράτος καὶ τὴν κοινωνικὴ πρόοδο καὶ ἀλλαγὴ, θὰ ἀνοίγαν τὸ δρόμο πρὸς τὸ πνεῦμα τῆς διαλογικότητος καὶ τῆς διαβούλευσης, πρὸς πιὸ δημοκρατικούς καὶ φιλελευθεροὺς πολιτικούς θεσμούς. Ὅσο καὶ ἐὰν εἶναι ἀλήθεια ὅτι σὲ σχέση μὲ τὴ μεσαιωνικὴ Δύση τὸ Βυζάντιο σαφῶς διακρίνεται γιὰ πολιτικὲς δομὲς περισσότερο ἀνοιχτὲς καὶ δημοκρατικὲς, ἀπ’ ὅπου ἀπουσιάζει ἡ φεουδαρχία καὶ τὸ σύστημα τῆς κλειστῆς κληρονομικῆς διαδοχῆς, εἶναι νομίζω πολὺ δύσκολο νὰ μιλήσουμε γιὰ διαλογικότητα καὶ διαβούλευση ἢ γιὰ δημοκρατία καὶ πολιτικὸ φιλελευθερισμὸ στὸ Βυζάντιο. Εἶναι γνωστὸ, ἐξ ἄλλου, ὅτι ὅλοι οἱ Πατέρες καὶ θεολόγοι πού ὑπερμάχησαν τῆς Ὁρθοδοξίας στὶς Οἰκουμενικὲς Συνόδους δὲν διακρίνονταν κατ’ ἀνάγκη γιὰ τὸ πνεῦμα διαλόγου, τὸ φιλελευθερισμὸ ἢ τὴν ἀνοχὴ πρὸς τοὺς ἄλλους. Ἡ ἀλήθεια τῶν κειμένων δὲν βρίσκει κατ’ ἀνάγκη τὸ ἀντίστοιχό της στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, ἐνῶ τὸ αὐτόματο καὶ χωρὶς τὴν παραμικρὴ ἐπιφύλαξιν πέρασμα, ἐπὶ τῇ βάσει κάποιων κειμένων, ἀπὸ τὸ θεολογικὸ/ἐκκλησιολογικὸ/λειτουργικὸ ἐπίπεδο στὸ πολιτισμικὸ/πολιτικὸ/κρατικὸ θὰ πρέπει νὰ θεωρεῖται ἰδιαίτερα προβληματικὸ καὶ ἀπὸ μεθοδολογικὴ καὶ ἀπὸ οὐσιαστικὴ ἀποψη.

Θὰ μπορούσε ἴσως κανεὶς δικαιολογημένα νὰ ἀντιτάξει στὰ παραπάνω ὅτι τέτοιου εἴδους αἰτήματα συνιστοῦν πολιτικὸ ἀναχρονισμὸ καὶ προβολὴ σημερινῶν πραγματικοτήτων σὲ μιὰ ἐποχὴ πολὺ διαφορετικὴ. Ἄν στρέψουμε, ὅμως, τὸ βλέμμα μας καὶ στὴ σύγχρονη Ὁρθοδοξία θὰ διαπιστώσουμε ὅτι ὑφίστανται ἀνάλογα προβλήματα ἢ ἴδιου τύπου ἐλλείμματα. Ἐπὶ παραδείγματι, ἡ θαυμασία Τριαδολογία καὶ προσωπολογία τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα, ὅπως χαρακτηριστικὰ καὶ παραδειγματικὰ διατυπώνεται στὸ κλα-

σικὸ πιά ἔργο του: *Being as Communion*³⁶, δὲν προκάλεσε ἀνάλογες κοινωνικὲς στρατεύσεις εἴτε ἀπὸ τὸν ἴδιο εἴτε ἀπὸ ἄλλους ὀρθόδοξους κληρικοὺς ἢ θεολόγους (μὲ τὴν ἐξαίρεση, ἴσως, τοῦ οἰκολογικοῦ ζητήματος, ὅπου ὁ ἴδιος ὁ Ζηζιούλας³⁷ ἀλλὰ καὶ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως ἐνεργοποιοῦνται δραστήρια). Τὸ ἴδιο καὶ στὴν περίπτωσιν τοῦ ἑτέρου σύγχρονου μεγάλου Ἑλλήνα θεολόγου Χρήστου Γιανναρά: ἡ θεολογικὴ του ὄντολογία καὶ προσωπολογία³⁸, πού στηρίζεται σὲ στέρεο τριαδολογικὸ καὶ χριστολογικὸ ἔδαφος, ὅχι μόνον δὲν ὁδηγεῖ σὲ κοινωνικὴ στράτευση καὶ σὲ ἀγώνα γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῆς ἀξιοπρέπειας καὶ μοναδικότητος τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, σὲ συστράτευση μὲ τὰ θύματα τῆς Ἱστορίας, ἀλλὰ πολὺ συχνὰ καταλήγει, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, σὲ φυγὴ ἀπὸ τὴν Ἱστορία καὶ σὲ ὑποτίμηση τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν καὶ τῶν συλλογικῶν ἀγώνων. Καὶ ἐὰν ὁ Ζηζιούλας εἶχε τὴ σύνεση νὰ ἀποφύγει τουλάχιστον τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ἐξιδανίκευση τῆς θεολογίας του καὶ τὴν ταύτισή της μὲ συγκεκριμένα πολιτειακὰ σχήματα, κρατικὰ μορφώματα ἢ πολιτισμούς, δὲν συνέβη τὸ ἴδιο καὶ μὲ τὴν περίπτωσιν τοῦ Γιανναρά. Ὅχι μόνον ἐξιδανικεύει κοινωνικὰ καὶ πολιτικὰ τὰ θεολογικὰ κείμενα τὰ ὁποῖα καλεῖται νὰ ἐρμηνεύσει, ὅχι ἀπλῶς ὠραιοποιεῖ καὶ ἐξυψώνει ὁλόκληρους πολιτισμούς καὶ κοινωνίες, ὅπως τὴ βυζαντινὴ καὶ τὴν ὑπόδουλη ἑλληνικὴ κοινωνία τῆς Τουρκοκρατίας, ἐνῶ ταυτοχρόνως καταδικάζει συλλήβδην ἄλλες, ὅπως αὐτὴν τῆς μεσαιωνικῆς Δύσης, ἀλλὰ ἐπὶ

36. JOHN D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985. Cf. Idem, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T & T Clark, London-New York, 2006.

37. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΠΕΡΓΑΜΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ Δ. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, Ἡ κρίσις ὡς Εὐχαριστία. Θεολογικὴ προσέγγισις στὸ πρόβλημα τῆς Οἰκολογίας, Ἀκρίτας, Ἀθήνα, 1992.

38. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, ΧΡ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως. Θεολογικὸ δοκίμιο ὄντολογίας*, Παπαζήσης, Ἀθήνα, 1976. Ἐκτὴ ἐκδόσις (χωρὶς τὸν ὑπότιτλο): Δόμος, Ἀθήνα, 2001. Προτάσεις κριτικῆς ὄντολογίας, Δόμος, Ἀθήνα, 1995. Ὀντολογία τῆς σχέσης, Ἰκαρος, Ἀθήνα, 2004.

πλέον ἐφαρμόζει συστηματικά τὸ αὐτόματο πέρασμα ἀπὸ τὰ κείμενα στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, ἀπὸ τὸ θεολογικό/ἐκκλησιολογικό/λειτουργικό ἐπίπεδο στὸ πολιτισμικό/πολιτικό/κρατικό, μέχρι τοῦ σημείου μάλιστα νὰ θεωρεῖται τὸ βυζαντινὸ κράτος καὶ τὸ πολιτικὸ τοῦ ἰδεῶδες ἐνσάρκωση τοῦ δογματικοῦ ὅρου τῆς Χαλκηδόνας, παράδειγμα προσλήψεως ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως ἀδιαιρέτως(!), ὅπως δείχνει πολὺ χαρακτηριστικὰ καὶ τὸ παρακάτω ἐκτενὲς ἀπόσπασμα ἔργου του:

«Πραγματικά, ὁ εὐρύτερος ἐπηρεασμὸς τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ ἦθος τῆς Ἐκκλησίας —ὁ κοινωνικὸς δυναμισμὸς τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος— μοιάζει νὰ συνδεθῇ ἱστορικὰ μὲ τὴν ἀγροτικὴ μόνο ἢ καὶ τὴν πρῶμῃ ἀστική μορφή κοινωνικοῦ βίου. Καὶ ἱστορικὸ παράδειγμα τέτοιου ἐπηρεασμοῦ εἶναι μᾶλλον τὸ Βυζάντιο καὶ μόνο. Οἱ δυτικὲς μεσαιωνικὲς κοινωνίες, κάτω ἀπὸ τὴν κυριαρχία τοῦ φεουδαρχικοῦ συστήματος καὶ μὲ ὀξύτατῃ τῇ διάκριση τῶν τάξεων, δὲν ἀφήνουν περιθώρια πού νὰ μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ μιλήσουμε γιὰ δυναμικὴ διεύρυνση τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος στὰ ὅρια τοῦ κοινωνικοῦ βίου καὶ πολιτισμοῦ: Εἶναι ὅπωςδὴποτε θρησκευτικὰ ὁργανωμένες κοινωνίες, ἄλλα μᾶλλον ἄσχετες μὲ τὸ πρωτεῖο τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας καὶ ἐλευθερίας πού συνιστᾷ τὸ εὐχαριστιακὸ ἦθος κοινωνίας. Ἀντίθετα στὸ Βυζάντιο ἔχουμε ἓνα λαϊκὸ πολιτισμὸ πού σὲ κάθε του ἐκφραση καὶ ἐκδήλωση ἀποκαλύπτει τὴν ἀπόλυτῃ προτεραιότητα τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου, τῇ λειτουργικῇ ἄρθρωση τῆς ζωῆς σὲ γεγονὸς προσωπικῆς κοινωνίας.

»Ὅπωςδὴποτε, δὲν εἶναι ἐδῶ ὁ χῶρος γιὰ νὰ δείξουμε τὸ πῶς, στὰ ὅρια τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ, ἡ τέχνη καὶ ἡ οἰκονομία καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ νομοθεσία ἐκφράζουν τὴ στάση ζωῆς καὶ τὸ κοινωνικὸ ἦθος τῆς Ἐκκλησίας, διασώζουν τὴ λειτουργικὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας, τὸν κοσμοποιοῦ λόγο τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ πράγματα, λόγο πού προκύπτει ἀπὸ τὴν ὑποταγὴ τῆς ἀτομικῆς αὐθαιρεσίας στὴν κοσμικὴ ἁρμονία καὶ σοφία.

»Θὰ μπορούσε μόνο συμπερασματικὰ νὰ ἰσχυρισθῇ κανεὶς ὅτι ἐπὶ χίλια χρόνια τὸ Βυζάντιο πραγματοποιεῖ στὶς διαστάσεις τῆς “οἰκουμένης” τὴ δυναμικὴ λειτουργία τῆς εὐχαριστιακῆς κοι-

νωνίας: Ἡ “οἰκουμένη” στὸ Βυζάντιο ἀποκτᾷ τὸ μυστικὸ βάθος καὶ τὸ δυναμικὸ νόημα τῆς λέξης πρόσλημμα, ὅπως λειτουργεῖ αὐτὴ ἡ λέξη στὰ ὅρια τοῦ Χριστολογικοῦ δόγματος, τοῦ δόγμα-τος τῆς Χαλκηδόνος. Τὸ νοητὸ κέντρο τῆς οἰκουμένης εἶναι ἡ Ἐκκλησία, ἡ κατεξοχήν φανέρωση τῆς κοσμοποιοῦ Σοφίας τοῦ Θεοῦ, ἡ ἱστορικὴ πραγμάτωση καὶ δυναμικὴ συνέχιση τοῦ γε-γονότος τῆς Σάρκωσης τοῦ Θεοῦ ποὺ προσλαμβάνει τὴν ἀλογία τοῦ φυσικοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ τὴ μεταμορφώσει σὲ λόγο σχέσης καὶ κοινωνίας, σὲ ἀρχέτυπη Πόλη, σὲ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

»Τὰ ὅρια αὐτῆς τῆς λειτουργίας εἶναι ἀμετάθετα, ὅταν πρόκειται νὰ διακρίνουν καὶ διαστεῖλουν τὸ κάλλος τῆς ζωῆς καὶ κοινωνίας τῶν προσώπων ἀπὸ τὴν ἄλογη ὁρμὴ τῆς φυσικῆς βαρβαρότητας. Ἀλλὰ εἶναι καὶ ἀπεριόριστα, προκειμένου νὰ προσλάβουν καὶ νὰ ἐγκεντρίσουν στὴ λειτουργία τῆς ζωῆς τὴν ἄκοσμία καὶ ἀταξία τοῦ ἀκοινωνήτου στίφους. Σὲ κάθε φάση τοῦ ἱστορικοῦ καὶ πολιτιστικοῦ του βίου τὸ Βυζάντιο πραγματοποιεῖ τὴν πρόσληψη τοῦ φυσικοῦ, τοῦ ἄλογου καὶ ἀγελαίου, καὶ τὴ με-ταμόρφωση του σὲ κοινωνία καὶ Ἱερὴ Ἱστορία καὶ θεανθρωπότη-τα, δηλαδὴ σὲ Ἐκκλησία.

»Καὶ μὲ τὴν πτώση τοῦ Βυζαντίου ὁ κοινωνικὸς δυναμισμὸς τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος δὲν ἐξαφανίζεται, μονὸ συστέλλε-ται ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς “οἰκουμένης” στὰ ὅρια τοῦ κοινωνικοῦ καὶ πολιτιστικοῦ βίου τῆς ὑπόδουλης στὴν ὀθωμανικὴ βαρβαρότητα ρωμοσύνης. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο λειτουργεῖ στὴν τουρκο-κρατούμενη ἐλληνικὴ Ἀνατολή, τέσσερις ὁλόκληρους αἰῶνες, ἡ οἰκονομία, ἡ αὐτοδιοίκηση, ἡ τοπικὴ δικαιοσύνη, τὸ ἐμπόριο καὶ ἡ ἐμπορικὴ πίστη, ὁ συνεταιρισμὸς, ὁ συνδικαλισμὸς, φανερώνει μιὰ κοινωνικὴ δομὴ λειτουργικὴ, τὴν προτεραιότητα τῆς προ-σωπικῆς σχέσης, τὴν ἀναζήτησι τῆς κοινωνικῆς ἀρετῆς. Μὲ τὴν ἴδια ἐνάργεια ἐκφράζεται ἡ λειτουργικὴ δομὴ τῆς ὑπόδουλης ἐλληνικῆς κοινωνίας στὴ φιλοξενία, στὴ λαϊκὴ γιορτῇ, στὸ λα-ϊκὸ τραγούδι, στὸ χορὸ, στὴ λαϊκὴ φορεσιά, στὴν ἀρχιτεκτο-νικὴ, στὴν ἀγιογραφία. Ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπὸ ὅλες αὐτὲς τις ἐκδηλώσεις τῆς ζωῆς καὶ τῆς τέχνης ἓνα πολιτιστικὸ ἐπίπεδο καὶ ἥθος ἀνέφικτο στὰ μεταγενέστερα χρόνια, ἓνα πραγματικὸ πρότυπο κοινωνικῆς ὁργάνωσης, μιὰ σπάνια λαϊκὴ εὐαισθησία, παρὰ τὴν ἀπουσία γραμματικῆς καλλιέργειας.

»Εἶναι τὸ ἥθος τῆς προσωπικῆς ζωῆς καὶ σχέσης ποῦ θεμελιώνει ὅλες τὶς φάσεις τοῦ κοινωνικοῦ βίου, ὁ τέλειος ἀποκλεισμός κάθε ἀπρόσωπης ὀρθολογιστικῆς ὀργάνωσης. Σήμερα χρειάζομαστε ξεχωριστὴ καλλιέργεια, ἴσως καὶ εἰδικές σπουδές, γιὰ νὰ ἀποτιμήσουμε ἢ καὶ μόνο νὰ παρακολουθήσουμε τὸ ἐκπληκτικὸ πολιτιστικὸ ἐπίπεδο ἐκείνου τοῦ ταπεινωμένου Ἑλληνισμοῦ. Καὶ ξέρουμε ὅτι αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο δὲν ἀνταποκρινόταν τότε σὲ λίγους εἰδικούς, ἀλλὰ ἦταν καθολικὴ πραγμάτωση τῆς λαϊκῆς εὐαισθησίας ὡς τὸ τελευταῖο χωρὶ καὶ μοναστήρι. Τὸν τρόπο μὲ τον ὅποιον λειτούργησε ὁ κοινωνικὸς βίος στὰ χρόνια τῆς τουρκοκρατίας, τὸν γέννησε ἡ ἀνάγκη καὶ ἡ ἀρετὴ τοῦ λαοῦ· εἶναι καρπὸς τοῦ ἥθους τοῦ λαοῦ καὶ ὄχι θεωρητικῶν ἐγκεφαλικῶν ἀρχῶν καὶ ἀξιωμάτων – ὅπως εἶναι καρπὸς τοῦ ἥθους τοῦ λαοῦ καὶ ἡ ἐντελὴς πηγαία καὶ γνήσια τέχνη του, τὸ τραγούδι του, ὁ χορὸς του, ἡ φορεσιά του, ἡ γιορτὴ του.

»Τὸ ἐλεύθερο ἥθος τῆς ὑπόδουλης ρωμιοσύνης μένει τελικὰ σὰν ὑπόδειγμα κοινωνικῆς πραγματοποίησης ποῦ σέβεται τὴν προσωπικὴ μοναδικότητα καὶ ἀναδείχνει τὴ λειτουργικὴ ἐνότητα τῆς ἀνθρώπινης συνύπαρξης. Τὸ κορύφωμα αὐτῆς τῆς ἐνότητας εἶναι ἡ γιορτὴ. Ὁ κοινωνικὸς βίος ἐντάσσεται στὸν εὐχαριστιακὸ ὁρτολογικὸ κύκλο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, στὸν καθημερινὸ θρίαμβο τῆς Ἐκκλησίας πάνω στὸ παράλογο τοῦ χρόνου καὶ τῇ φθορᾷ. Ἡ παραδοσιακὴ ἐλληνικὴ γιορτὴ εἶχε πάντοτε σὰν κέντρο τὴν ἐκκλησιαστικὴ μνήμη ἐνὸς ἁγίου, ἦταν πάντοτε μιὰ “πανήγυρις”. Γύρω ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός ἀδελφωνόταν ὁ λαός, τραγουδοῦσε, χόρευε, συνέτρωγε. Ἐκεῖ διαλύονταν οἱ διαφορὲς καὶ παρεξηγήσεις, ἐκεῖ ἐκδηλωνόταν ὁ ἔρωτας καὶ θεμελιώνονταν οἱ καινούργιες φιλίες. Κανένας σοσιαλισμὸς καὶ κανένα ὀρθολογικὰ ὁργανωμένο λαϊκὸ κίνημα δὲν μπόρεσε ὡς τώρα νὰ ἀναστήσει αὐτὴ τὴν αὐθεντικὴ διάσταση τῆς λαϊκῆς γιορτῆς, νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴ βαθύτατη ἀνάγκη ποῦ ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ γιορτὴ»³⁹.

39. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, δεύτερη ἐκδόση ἀναθεωρημένη, Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1979, σσ. 286-291. Πρβλ. Τοῦ ἸΔΙΟΥ, «Ἡ πρόκληση Ἀξιόνωφ», *Ἡ Νεοελληνικὴ Ταυτότητα*, Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1978, κυρίως σσ. 205-209. Τὸ παραπάνω ἐκτενὲς ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν *Ἐλευθερία τοῦ ἥθους*

2. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Με τίς τελευταῖες μας ὁμως παρατηρήσεις ἔχουμε ἀφήσει τὸ χῶρο τῆς πολιτικῆς θεολογίας ὅπως τὸν ὅρισε ὁ Schmitt —ὡς δομικὴ ἀναλογία ἀνάμεσα σὲ θεμελιακὲς ἔννοιες τοῦ κράτους δικαίου ἀφ’ ἐνὸς καὶ τῆς θεολογίας καὶ τῆς μεταφυσικῆς ἀφ’ ἑτέρου— καὶ ἔχουμε περάσει σὲ μιὰν ἀντίληψη γιὰ τὴν πολιτικὴ θεολογία ὅπου κυρίαρχη θέση ἔχει τὸ αἶτημα γιὰ τὴν ἀνάδειξη καὶ ἐνεργοποίηση στὸ σήμερα τῶν πολιτικῶν διαστάσεων τοῦ Εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀπελευθερωτικῶν κοινωνικῶν στοιχείων τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Ἡ θεολογικὴ αὐτὴ τάση «δίδει προτεραιότητα εἰς τὴν ἐπαναστατικὴν προσπάθειαν πρὸς ἀναδημιουργίαν τῶν κοινωνικῶν ἀναδιαρθρώσεων, ἐκεῖ ὅπου ἡ κοινωνικὴ ἀδικία, ἡ ποικιλόμορφος πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καταπίεσις καὶ αἱ φυλετικαὶ διακρίσεις ἐπιβάλλουν ἐπιτακτικὴν τὴν ἀνάγκην εἰς τὴν θεολογικὴν σκέψιν νὰ ἀνακαινισθῇ διὰ τῆς συσχετίσεως αὐτῆς μετὰ τῶν καταστάσεων τούτων κατὰ κύριον καὶ πρωταρχικὸν λόγον. Ἡ σχέσις εἶναι δεδομένη, διότι ὁ Θεός, ὡς ἀποκαλύπτεται διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐνεργεῖ μέσω αὐτῶν διὰ μιάν καινὴν κτίσιν, ἓνα νέον καὶ ἀνανεούμενον διὰ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς κόσμον, μέσω δηλαδὴ τῆς δράσεως τῶν ἀδίκως κατατρεγμένων»⁴⁰. Ἡ νέα αὐτὴ ἀντίληψη πολιτικῆς θεολογίας ἀρχίζει νὰ ἐκδηλώνεται ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1960 καὶ στὴν ἐμφάνισή της θὰ πρέπει νὰ συνέβαλαν οἱ γενικότερες πολιτικὲς ἐξελίξεις καὶ ἐπαναστατικὲς ἀλλαγές της ἐν λόγω δεκαετίας, μὲ χαρακτηριστικότερες τὸν γαλλικὸ Μάη τοῦ ’68, τὴν ἐξέγερση τῶν Γερμανῶν φοιτητῶν καὶ τὸ κίνημα ἐναντίον τοῦ πολέμου τοῦ Βιετνάμ στὶς

δίνει τὴν ἀφορμὴ στὸν Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1992, σσ. 305-306, ὑποσ. 51· πρβλ. σελ. 321, νὰ μιλήσει γιὰ ἀντιδυτικὴ μονομέρεια τοῦ Γιανναρᾶ καὶ γιὰ ἐκ μέρους τοῦ ἐξιδανίκευση τοῦ Βυζαντίου, παραπέμποντας καὶ σὲ ἄλλα ἔργα τοῦ συγγραφέα μας, ὅπως στὸ *Ἀλήθεια καὶ Ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας*, σσ. 129-181, καὶ στὸ *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σσ. 223-243. Πρβλ. καὶ Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, *Ἑλληνικότητα καὶ ἀντιδυτικισμὸς στὴ «θεολογία τοῦ ’60»*, ἀδημοσίευτη διδακτορικὴ διατριβή, Τμῆμα Θεολογίας Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη, Σεπτέμβριος 2008, σσ. 398-403.

40. Ν. ΝΗΣΙΩΤΗ, *Ἡ ἀπολογία τῆς ἐλπίδος*, σ. 54.

Ἡνωμένες Πολιτεῖς, ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ συνάντηση καὶ ὁ διάλογος δυτικῶν θεολόγων μὲ νεο-μαρξιστὲς φιλοσόφους καὶ στοχαστὲς⁴¹. Στὴν ἀνάδυση αὐτοῦ τοῦ ρεύματος θὰ πρέπει ἀκόμη νὰ συνυπολογιστεῖ ἡ πνευματικὴ καὶ θεολογικὴ κληρονομιά στρατευμένων ἐναντία στὸ ναζισμό θεολόγων, ὅπως ὁ Karl Barth καὶ ὁ Dietrich Bonhoeffer⁴².

Ἵπῃρξαν λοιπὸν καὶ ἄλλες ἐκδοχὲς τῆς πολιτικῆς θεολογίας πέραν αὐτῆς τοῦ Carl Schmitt ἢ, ἀκριβέστερα, πού ἀνδρώθηκαν σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὴν τοῦ Carl Schmitt, ὅπως γιὰ παράδειγμα αὐτὴ τοῦ Γερμανοῦ καθολικοῦ θεολόγου Johan Baptist Metz, πού κατανόησε τὴν ἐσχατολογία ὅχι ἀπλῶς ὡς ἀναμονὴ ἀλλὰ ὡς κριτικὴ ἐγγρήγορη καὶ δημιουργικότητα, προτείνοντας τὴν πολιτικὴ κριτικὴ ἐρμηνεία τῆς Τριάδος καθὼς καὶ τὴν ἐπανερμηνεία τῆς σχέσης

41. Γιὰ τὸ τελευταῖο εἰδικὰ σημεῖο βλ. ΑΠ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κοινωνικοπολιτικὴ ἐπανάσταση καὶ πολιτικὴ θεολογία*, Τέρτιος, Κατερίνη, 1987, σελ. 95 κ.ε. Πρὸβλ. Μ. ΜΠΕΓΖΟΥ, «Ἡ δυτικὴ προβληματικὴ. Ὁ χριστιανομαρξιστικὸς διάλογος στὴ Δύση», *Σύναξη*, τχ. 9, 1984, σσ. 85-95, καὶ σὲ νεώτερη τροποποιημένη ἐκδοχὴ (καὶ στὸν τίτλο: «Ὁ χριστιανομαρξιστικὸς διάλογος στὴ Δύση. Ἡ συνάντηση τοῦ κοινωνικοῦ ἀγώνα μὲ τὴ θεολογικὴ ἀγωνία») στὸ: Μ. ΜΠΕΓΖΟΥ, *Δοκίμια φιλοσοφίας τῆς θρησκείας. Μεταμοντερνισμὸς καὶ Ἐσχατολογία*, Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1988, σσ. 207-227.

42. Γιὰ τὴν πολιτικὴ στράτευση τοῦ Καρλ Μπαρτ βλ. ἀντὶ πολλῶν: Karl Barth and Radical Politics, edited and translated by G. Hunsinger, The Westminster Press, Philadelphia, 1976· FR. JEHLE, *Ever Against the Stream. The Politics of Karl Barth 1906-1968*, transl. by Richard and Martha Burnett, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K., 2002. Γιὰ τὴν πολιτικὴ διάσταση τῆς θεολογίας τοῦ Μπονχέφερ —τοῦ μάρτυρα αὐτοῦ Γερμανοῦ θεολόγου καὶ πάστορα— πού συνδέεται ἄρρηκτα μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὸν «μὴ θρησκευτικὸ χριστιανισμό» καὶ «τὸν κόσμον πού ἐνηλικιώθηκε» (ἐκκοσμίκευση καὶ νεωτερικότητα), ἐκτὸς ἀπὸ τὸ κλασικὸ στὸ εἶδος τοῦ ἔργου του: *Letters and Papers from Prison*, New greatly enlarged edition, Edited by Eb. Berthge, transl. from the German by R. Fuller, Fr. Clark and J. Bowden, Touchstone, New York, 1997, ἃς μοῦ ἐπιτραπεί νὰ παραπέμψω σὲ ὀρισμένες σελίδες τοῦ ἔργου μου: *Ὁρθοδοξία καὶ Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα*, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν/Ἰνδικτος, Ἀθήνα, 2007, σσ. 85-92.

Ἐκκλησίας καὶ κόσμου πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ὑπέρβασης τῆς ἐξατομίκευσης πού εἶχε ἐπιβάλει στὴ θεολογία ὁ Διαφωτισμός.⁴³ ἡ τοῦ Γερμανοῦ προτεστάντη θεολόγου Jüger Moltmann πού εὐαγγελίστηκε τὴ θεολογία τῆς ἐλπίδας καὶ τὴν πολιτικὴ διάσταση τῆς ἐσχατολογίας, καὶ πού ξαναθύμισε τὸ δημόσιο χαρακτήρα τῆς θεολογίας ἀκόμη καὶ σὲ μιὰ ἐκκοσμιευμένη κοινωνία, στὸ μέτρο πού ἡ θεολογία ἀρθρώνει ἓναν κριτικὸ καὶ προφητικὸ λόγο, στὸ βαθμὸ πού αὐτὴ εἶναι λειτουργία τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.⁴⁴ ἡ ἀκόμη τῆς Γερμανίδας προτεστάντισσας θεολόγου Dorothée Sölle πού συνδύασε τὸ μυστικισμὸ μὲ τὴν προφητικὴ λειτουργία τῆς θεολογίας, καὶ πού ἀνήγαγε τὸ συμπάσχειν μὲ τὰ θύματα τῆς Ἱστορίας σὲ ἐννοια-κλειδί

43. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München, 1968· «“Politische Theologie” in der Discussion», στὸν τόμο: H. Peukert (ἐπιμ.), *Discussion zur «politischen Theologie»*, München-Mainz, 1969, σσ. 267-301· J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen «politischen Theologie»*, München-Mainz, 1970. Γιὰ ἐκτενέστερη ἀνάλυση ἀναφορικὰ μὲ τὴν πολιτικὴ θεολογία τοῦ Metz βλ. R. Gibellini, *Ἡ θεολογία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα*, μτφρ. Π. Ὑφαντῆς, «Ἄρτος Ζωῆς», Ἀθήνα, 2002, σελ. 371 κ.έ.· Απ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κοινωνικοπολιτικὴ ἐπανάσταση καὶ πολιτικὴ θεολογία*, σσ. 114-117.

44. Γιὰ τὴν πολιτικὴ θεολογία καὶ τὴ θεολογία τῆς ἐλπίδας στὸν Μόλτμαν βλ. ἀντὶ πολλῶν, J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München, 1964· *Hope and Planning*, SPCK, London, 1971· «Toward a Political Hermeneutic of the Gospel», *Union Theological Quarterly Review*, 23/1968· *The Experiment Hope*, edited, translated with a Forward by M. Douglas Meeks, SCM Press, London, 1975· *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999· «Δημόσια ὑπενθύμιση τοῦ Θεοῦ. Ἡ θεολογία εἶναι μιὰ λειτουργία τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ», μτφρ. Ἀθ. Βλέτση, *Καθ' Ὁδόν*, τχ. 13, 1997, σσ. 73-79· J. B. METZ-J. MOLTSMANN, *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, Introduction by Francis Schüssler Fiorenza, Concilium Series, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995. Βλ. ἐπίσης, R. GIBELLINI, *Ἡ θεολογία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα*, σσ. 348 κ.έ., 375 κ.έ.· Απ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κοινωνικοπολιτικὴ ἐπανάσταση καὶ πολιτικὴ θεολογία*, σσ. 125-126. Πρβλ. Γ. ΤΣΑΝΑΝΑ, *Ἐλπίδα, διακονία, σωτηρία. Δυναμικότητα καὶ στράτευση τοῦ χριστιανισμοῦ σήμερα*, Θεσσαλονίκη, 1975, καὶ β' ἐκδόση: Μήνυμα, Ἀθήνα, 1980.

τῆς φεμινιστικῆς ἀπελευθερωτικῆς θεολογικῆς της σύνθεσης καὶ τῆς «πολιτικῆς ἐρμηνευτικῆς»⁴⁵.

Εἶναι προφανές, μετὰ τὰ παραπάνω, ὅτι ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μία πολιτικὴ θεολογία τῆς «ἀριστερᾶς», τῆς ὁποίας χαρακτηριστικά εἶναι ἀφ' ἑνὸς ἡ ἐξωστρέφεια καὶ τὸ ἀνοιγμα τοῦ Εὐαγγελίου στὸν ἔξω κόσμο, μὲ τὴν προσπάθεια ἐπικαιροποίησης καὶ ἐνεργοποίησης στὸ σήμερα τῶν εὐαγγελικῶν καὶ χριστιανικῶν ἀξιών, καὶ ἀφ' ἑτέρου ὁ διάλογος, ἡ πρόσληψη (ἴσως καὶ μὲ τὴ χαλκηδόνεια ἐρμηνεία τοῦ ὅρου;), ὁ εὐαγγελισμὸς καὶ ἡ μεταμόρφωση τοῦ κόσμου, καθὼς βασικὸ στοιχεῖο τῶν πρὸ ἐπιφανῶν θεολόγων αὐτοῦ τοῦ ρεύματος εἶναι, μεταξύ ἄλλων, ἡ κατάφαση στὴ νεωτερικότητα, ἡ συνάντηση μὲ τὴ φιλοσοφία καὶ τίς θύραθεν ἐπιστῆμες: ἡ θεολογία τοῦ Metz, ἐπὶ παραδείγματι, εἶναι ἀδιανόητη δίχως τὴ Σχολὴ τῆς Φρανκφούρτης (κυρίως τὸν W. Benjamin καὶ τὸν Th. W. Adorno), ἐνῶ ἡ θεολογία τῆς ἐλπίδας τοῦ Moltmann βρίσκεται σὲ συνεχῆ διάλογο μὲ τὸ ἔργο τοῦ Ernst Bloch.

Ὅποιαδὴποτε, ὅμως, ἀναφορὰ στὴν πολιτικὴ θεολογία σήμερα δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοεῖ τὴ θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης ποὺ ἐπαγγέλλεται τὴν καθολικὴ ἀπελευθέρωση—πνευματικὴ ἀλλὰ καὶ κοινωνικὴ/πολιτικὴ/πολιτισμικὴ— τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν λαῶν. Τὸ θεολογικὸ αὐτὸ ρεῦμα ἐμφανίζεται σὲ πρώιμη μορφή στὴ Λατινικὴ Ἀμερικὴ μεταξύ τῶν προοδευτικῶν καθολικῶν ἤδη ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1950, καὶ θεματοποιεῖται/θεωρητικοποιεῖται τὸ 1971 μὲ τὴ δημοσίευση τοῦ

45. Βλ. σχετικὰ, D. SÖLLE, *Politische Theologie*, Stuttgart-Berlin, 1971· *Suffering*, transl. by Everett R. Kalin, Philadelphia: Fortress Press, 1975· «Père, puissance et barbarie. Questions féministes à la religion autoritaire», *Concilium*, 163, 1981, σσ. 105-113· *The Silent Cry. Mysticism and Resistance*, transl. by B. and Rumscheidt, Fortress Press, Minneapolis, 2001· *Essential Writings*, Selected with an Introduction by Dianne L. Oliver, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006. Βλ. ἐπίσης, H. MOTTU, «Dorothee Sölle: Mystique et résistance», *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie au XXe siècle*, Labor et Fides, Genève, 2005, σσ. 121-134· R. GIBELLINI, Ἡ θεολογία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα, σσ. 377-378· Ἀπ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, Κοινωνικοπολιτικὴ ἐπανάσταση καὶ πολιτικὴ θεολογία, σσ. 118-119.

βιβλίου τοῦ Περουβιανοῦ Δομινικανοῦ Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación*⁴⁶, ποὺ ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὴ δημοσίευση, τὸ 1976, τοῦ ἔργου τοῦ Leonardo Boff: *Teologia do Cativo e da Libertação*⁴⁷. Ἐὰν ἡ ἐπείγουσα ἀνάγκη τῆς πάλης ἐνάντια στὴ φτώχεια καὶ τὴν ἐκμετάλλευση εἶναι ἡ πρώτη καὶ βασικότερη αἰτία ἐμφάνισης αὐτοῦ τοῦ ρεύματος, δὲν εἶναι λιγότερο σημαντικὲς καὶ οἱ θεολογικὲς ὀρίζουσές του: αὐτὲς συνοψίζονται στὴν θέση ὅτι ἡ πολιτικὴ πράξη καὶ ἡ ἐπαναστατικὴ δράση –που ὀρισμένες φορές, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Κολομβιανοῦ ἱερέα καὶ συντρόφου τοῦ Τσέ Γκεβάρα Καμίλο Τόρρες⁴⁸, φτάνουν μέχρι καὶ τὴν ἐνοπλὴ βία– ἐναντίον τῶν ἀδικῶν δομῶν καὶ μηχανισμῶν τοῦ καπιταλιστικοῦ συστήματος, εἶναι ὅχι μόνο προέκταση καὶ ἐπικαιροποίηση στὸ σήμερα τῆς μακρᾶς χριστιανικῆς παράδοσης ἀλληλεγγύης μὲ τοὺς φτωχοὺς, ἀλλὰ ὅτι πηγάζουν ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν πυρῆνα τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ τοῦ Εὐαγγελίου της, ποὺ καταγγέλλει καὶ μάχεται κάθε μορφή ἀδικίας καὶ ἐκμετάλλευσης, κάθε μορφή ἀλλοτρίωσης, ἀνελευθερίας καὶ θεσμοποιημένης ἁμαρτίας. Γιατὶ ἡ ἁμαρτία, ὅπως μᾶς θυμίζει καὶ ὁ Gustavo Gutiérrez, δὲν εἶναι μόνο, ἢ καὶ πρωτίστως, ἀτομικὸ γεγονός, ἀλλὰ «φανερώνεται στὶς καταπιεστικὲς δομές, στὴν ἐκμετάλλευση ἀνθρώπου ἀπὸ ἄνθρωπο, στὴν ὑποδούλωση λαῶν, φυλῶν καὶ κοινωνικῶν τάξεων. Ἀποτελεῖ τὴ θεμελιώδη ἀλλοτρίωση, τὴ ρίζα τῆς ἀδικίας καὶ τῆς ἐκμετάλλευσης. [...] Ἡ ἁμαρτωλὴ κατάσταση ἀπαιτεῖ μιὰ ριζικὴ ἀπελευθέρωση, ποὺ μὲ τὴ σειρά της ἐμπεριέχει μιὰ πολιτικὴ ἀπελευθέρωση. Αὐτὴ ἡ ριζικὴ ἀπελευθέρωση

46. GUSTAVO GUTIÉRREZ: *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971· ἀγγλικὴ μετάφραση: *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*, Revised Edition with a New Introduction, translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988.

47. Πρβλ. καὶ LEONARDO καὶ CLODOVIS BOFF, *Introducing Liberation Theology*, translated from Portuguese by Paul Burns, Orbis Books, Maryknoll (New York), 1988.

48. Βλ. σχετικὰ, ΚΑΜΙΛΟ ΤΟΡΡΕΣ, «Ἡ προσευχὴ μόνο δὲν ἀρκεῖ». *Λαϊκὴ Ἐνότητα, Ἐπανάσταση*, Μνήμη, Ἀθήνα, 1974. Πρβλ. Θ.Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, «Ὁ παπᾶς δίπλα στὸν Τσέ», *Ἐλευθεροτυπία*, 23-10-2007.

εἶναι τὸ δῶρο ποὺ μᾶς προσφέρει ὁ Χριστός»⁴⁹. Καὶ ἐὰν στὴν πρώτη φάση του τὸ θεολογικὸ αὐτὸ ρεῦμα προσλαμβάνει καὶ χρησιμοποιεῖ πολλὰ στοιχεῖα ἀπὸ τὴν μαρξιστικὴ κοινωνικὴ καὶ οἰκονομικὴ ἀνάλυση —γεγονὸς ποὺ προκαλεῖ τὴν ἔντονη ἀντίδραση, ἀκόμη καὶ τὴν καταδίκην συντηρητικῶν θεολογικῶν κύκλων καὶ μηχανισμῶν τοῦ Βατικανοῦ, κυρίως κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1980—, τὰ τελευταῖα χρόνια οἱ λατινοαμερικάνοι θεολόγοι τῆς ἀπελευθέρωσης ὅλο καὶ περισσότερο προσανατολίζονται πρὸς τὰ κινήματα τῆς ἐναλλακτικῆς παγκοσμιοποίησης ποὺ ἀντιμάχονται τοὺς νεοφιλελεύθερους νόμους τῆς ἀγορᾶς καὶ τὴν παγκόσμια κυριαρχία τοῦ χρηματιστικοῦ κεφαλαίου, ἐνῶ ἐξ ἀρχῆς θέτουν τὸ αἶτημα τῆς ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τίς (ἡγεμονιστικές) πολιτισμικὲς ἐπιρροὲς τῆς Δύσης καὶ τῆς ἐπανεύρεσης τῆς πολιτισμικῆς ταυτότητος τῶν χωρῶν τῆς Λατινικῆς Ἀμερικῆς. Μόνιμο δὲ καὶ διαχρονικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ θεολογικοῦ αὐτοῦ ρεύματος —στο ὁποῖο θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ ἐντάξουμε καὶ τοὺς Ἀρχιεπισκόπους Ντόμ. Χέλντερ Καμάρρα⁵⁰ καὶ Ὁσκαρ Ρομέρο⁵¹, τὸν Ἐπίσκοπο Ἀντόνιο Φραγκόζο⁵², τοὺς π. Jon Sobrino⁵³, π. Ἐρνέστο

49. GUSTAVO GUTIÉRREZ, «Μιὰ θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης», *Ἀριστερὰ καὶ Θρησκεία-Ἡ Θεολογία τῆς Ἀπελευθέρωσης*, μτφρ. Μ. Φραγκόπουλου, εἰδικὴ ἔκδοσις τῆς ἐλληνικῆς ἔκδοσις τοῦ περιοδικοῦ *Μηνιαία Ἐπιθεώρηση* (Monthly Review), Ἀθήνα, 1984, σελ. 124.

50. Βλ. σχετικὰ τὰ διαθέσιμα σὲ ἐλληνικὴ μετάφραση ἔργα του: [ΝΤΟΜ] ΧΕΛΝΤΕΡ ΚΑΜΑΡΑ, *Ὁ φαῦλος κύκλος τῆς βίας*, μτφρ. Στ. Παπαθεμελῆ, Μήνυμα, Ἀθήνα, 1972· *Δημοκρατία, Πανεπιστήμιο, Ἀνάπτυξη*, μτφρ. Ε. Ὁρεινοῦ, Πρόλογος Νίκου Ψαρουδάκη, Μήνυμα, Ἀθήνα, 1974.

51. Βλ. σχετικὰ, ΟΣΚΑΡ ΡΟΜΕΡΟ, *Ὁ ποιμένας μπροστὰ στὰ γεγονότα*, μτφρ. Ε.Δ. Νιάνιος, Μήνυμα, Ἀθήνα, 1985· *The Church is All of You – Thoughts of Archbishop Oscar Romero*, Collins-Fount Paperback, London, 1985· ἀποσπάσματα τοῦ βιβλίου αὐτοῦ στὰ ἐλληνικὰ ὑπὸ τὸν τίτλο: «Ὁσκαρ Ρομέρο, Ἕνας μάρτυρας Ἀρχιεπίσκοπος», *Σύναξη*, τχ. 26, 1988, σσ. 65-67.

52. Βλ. ANTONIO ΦΡΑΓΚΟΖΟ, *Εὐαγγέλιο καὶ κοινωνικὴ ἐπανάσταση. Φοιτητὲς καὶ ἐπανάσταση, φοιτητὲς καὶ πολιτικὴ*, μτφρ. Ε. Ὁρεινοῦ, Μήνυμα, Ἀθήνα, 1976.

53. JON SOBRINO, *Christology at the crossroads: a Latin American approach*, transl. by John Drury, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1978· *The true Church and the poor*,

Κάρντεναλ⁵⁴, κ.ἄ.— εἶναι ἡ ἄμεση σχέση του μὲ τις κοινότητες βάσης (οἱ ὁποῖες ἔχουν εὐχαριστιακὴ ἀναφορὰ καὶ ἀφετηρία), ὅπως καὶ το ὅτι δὲν ἐξαντλεῖται σὲ μιὰ ἀκαδημαϊκὴ ἀπλῶς συζήτηση ἢ ἀναζήτηση, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ποιμαντικὴ καὶ θεολογικὴ πραγματικότητα πού προέκυψε ἀπὸ τίς συγκεκριμένους ἀνάγκες τοῦ λαοῦ καὶ τίς προκλήσεις πού ἀντιμετώπισαν οἱ Ἐκκλησίες στὴ Λατινικὴ Ἀμερικὴ.

Ἡ σημασία τῆς θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης ξεπερνάει, ὅπως εἶναι γνωστό, κατὰ πολὺ τὰ ὅρια τῆς Λατινικῆς Ἀμερικῆς. Ἡμεσὴ σχέση μὲ τὴ θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης θεωρεῖται ὅτι ἔχει ἡ Μαύρη Θεολογία⁵⁵ (στὴν Ἀμερικὴ κυρίως, ἀλλὰ καὶ στὴ Νότια Ἀφρικὴ, καθὼς ἀφορᾷ στὴν καταπίεση καὶ τίς φυλετικὲς διακρίσεις πού υφίστανται οἱ μαῦροι σὲ αὐτὲς τίς κοινωνίες), ἐνῶ ἡ σημασία της στὴν ἀνανέωση

transl. from the Spanish by Matthew J. O'Connell, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1984· *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness*, transl. from the Spanish by R. R. Barr, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988· *The eye of the needle: no salvation outside the poor: a utopian-prophetic essay*, transl. by Dinah Livingstone, Darton, Longman and Todd, London, 2008. Βλ. ἐπίσης, Ignacio Ellacuría-Jon Sobrino (eds), *Mysterium liberationis: fundamental concepts of liberation theology*, Orbis Books-CollinsDove, Maryknoll, N.Y.-North Blackburn, Victoria, Australia, 1993. Στὰ ἐλληνικὰ βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ π. Sobrino, «Πρὶν ἀπ' ὅλα ἦταν ἀνθρωποί... Οἱ μάρτυρες τοῦ Σαλβαδόρ», μτφρ. Δ. Δαλέζιος, *Ἀνοιχτοὶ Ὅριζόντες*, τχ. 1025, Αὐγούστος-Σεπτέμβριος 2005, σσ. 13-16. Γιὰ μιὰ συνολικὴ ἀποτίμηση τοῦ ἔργου τοῦ Sobrino βλ. τὸ συλλογικὸ τόμο: Stephen J. Pope (ed.), *Hope and Solidarity: Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2008.

54. ERNESTO KARDENAL, *Τὸ Εὐαγγέλιο τῆς Ἐπανάστασης τῶν Σαντινίστας*, μτφρ. Στ. Παπαθεμελῆς, Μαλλιάρης Παιδεία, Θεσσαλονίκη, 1985. Βλ. καὶ τὰ γνωστὰ ποιήματά του: «Ἡ ἀγιότητα τῆς ἐπανάστασης» (1976), καὶ *Ἀγάπη, ἡ χαραμίδα τῆς αἰωνιότητος*, (τὸ δεύτερο, σὲ ἐλληνικὴ μετάφραση Β. Ἀργυριάδη, ἐκδ. Ἐν Πλῶ, Ἀθήνα, 2010).

55. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, J. CONE, *Black Theology and Black Power*, Seabury Press, New York, 1969· τοῦ ἰδίου, *A Black Theology of Liberation*, J. B. Lippincott, Philadelphia, 1970· J. DEOTIS ROBERTS, *Liberation and reconciliation: A Black theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1971· W. DANTINE, *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weissen*, Herder, Wien-Freiburg-Basel, 1976.

τοῦ θεολογικοῦ προβληματισμοῦ καὶ τὴν ἐνεργοποίηση τῶν ἐκκλησιαστικῶν κοινοτήτων ἀφορᾷ τὸ Νότο ἀλλὰ καὶ τὸ Βορρᾶ, τὸν τρίτο ἀλλὰ καὶ τὸν πρῶτο κόσμο. Ἀξίζει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι γιὰ μιὰ ὀρισμένη χρονικὴ περίοδο στὴν Ἑλλάδα, καὶ πιὸ συγκεκριμένα ἀπὸ τὴν πτώση τῆς δικτατορίας τῶν συνταγματαρχῶν τὸ 1974 μέχρι τὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ 1990, ἡ λατινοαμερικανικὴ θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης κίνησε τὸ ἐντονο ἐνδιαφέρον κάποιων προοδευτικῶν ὀρθόδοξων ἐκκλησιαστικῶν καὶ θεολογικο-πολιτικῶν κύκλων ποὺ αὐτοπροσδιορίζονταν ὡς χριστιανοσοσιαλιστές, ὅπως μαρτυροῦν, μετὰξὺ ἄλλων, τὰ συχνὰ δημοσιεύματα τῆς ἐφημερίδας «Ἡ Χριστιανικὴ» ἀλλὰ καὶ οἱ ἐκδόσεις βιβλίων –κυρίως ἀπὸ τὸν ἐκδοτικὸ οἶκο «Μήνυμα», ποὺ εἶχε ἄμεση σχέση τόσο μὲ τὴν «Χριστιανικὴ» ὅσο καὶ μὲ τὸ χριστιανοσοσιαλιστικὸ κίνημα τῆς «Χριστιανικῆς Δημοκρατίας»– τοῦ Ντόμ Χέλντερ Καμάρρα, τοῦ Καμίλο Τόρρες, τοῦ Ἀντόνιο Φραγκόζο, τοῦ Ὁσκαρ Ρομέρο καὶ τοῦ Ἑρνέστο Κάρντεναλ⁵⁶. Στὴν ἴδια συνάφεια θὰ πρέπει νὰ ἀναφέρουμε καὶ τὶς μελέτες ἢ τὰ ἄρθρα ποὺ ἀφιέρωσαν στὸ θεολογικὸ αὐτὸ ρεῦμα γνωστοὶ Ἑλληνες θεολόγοι⁵⁷.

Τὸ κρίσιμο βέβαια ἐρώτημα, μετὰ τὴ συντομογραφικὴ αὐτὴ ἀναφορά

56. Γιὰ μιὰ συνολικὴ ἀποτίμηση τοῦ φαινομένου βλ. Α. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, «Ἡ θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης», περιοδικὸ *Manifesto*, τχ. 15-16, 2009, σσ. 53-57· τοῦ ἰδίου, «Οἱ ἐλληνικὲς ἐκδόσεις βιβλίων θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης», περιοδικὸ *Manifesto*, τχ. 15-16, 2009, σσ. 58-59. Ἀναδημοσίευση τῶν παραπάνω ἄρθρων στὸ: Α. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης στὸ μάθημα τῶν θρησκευτικῶν*, ἐκδ. *Manifesto*, Χαλκίδα, 2011.

57. Βλ. σχετικὰ, Ν. ΝΗΣΙΩΤΗΣ, *Ἡ ἀπολογία τῆς ἐλπίδος (ἀνάτυπον ἐκ τῆς «Θεολογίας»)*, Ἀθῆναι, 1975· Πρβλ. Ν. NISSIOTIS, «Ecclesial Theology in Context», in: Choan-Seng Song (ed.), *Doing Theology Today, Christian Literature Society*, Madras, 1976, σσ. 101-124· Μ. ΜΠΕΡΖΟΥ, «Ἡ δυτικὴ προβληματικὴ. Ὁ χριστιανομαρξιστικὸς διάλογος στὴ Δύση», *Σύναξη*, τχ. 9, 1984, σσ. 85-95· τοῦ ἰδίου, «Ἡ πορεία τῆς δυτικῆς θεολογίας. Ἕνα πανόραμα τῆς ἐτερόδοξης Εὐρώπης», στὸν τόμο: Σ. Φωτίου (ἐπιμ.), *Ἰησοῦς Χριστὸς ἢ τοῦ κόσμου ζωὴ*, Λευκωσία, 2000, σσ. 521-545· Ἀπ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κοινωνικοπολιτικὴ ἐπανάσταση καὶ πολιτικὴ θεολογία*, Τέρτιος, Κατερίνη, 1987.

στήν «άριστερής» ευαισθησίας πολιτική θεολογία και στη θεολογία της άπελευθέρωσης, είναι: γιατί πλήν ελαχίστων εξαιρέσεων δεν αναπτύχθηκε στην Όρθοδοξία «πολιτική Θεολογία», με αυτή την δεύτερη, άπελευθερωτική και ριζοσπαστική έννοια; Γιατί έπιφανείς όρθόδοξοι θεολόγοι ύποτιμούν, άν δέν παρερμηνεύουν κιόλας όρισμένες φορές, τὸ νόημα και τὸ περιεχόμενο της πολιτικής θεολογίας; Για ποιόν ή για ποιους λόγους δέν αναπτύχθηκε σέ όρθόδοξο έδαφος τὸ ρεύμα πού όνομάζουμε «θεολογική ή χριστιανική άριστερά», όπως συνέβη σέ όλες σχεδόν τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης ή και της Άμερικής; Και έπί πλέον, έπειδή συχνά θεωρούμε ότι στοιχειά πολιτικής θεολογίας avant la lettre, μπορούμε νά συνάγουμε από κείμενα τών Πατέρων της Έκκλησίας: άρκεί ή καταγγελία τού πλούτου, της ιδιοκτησίας, της τοκογλυφίας ή της οικονομικής έκμετάλλευσης, προκειμένου νά μιλήσουμε για «πολιτική θεολογία» ή για «θεολογία της άπελευθέρωσης» στους Πατέρες της Έκκλησίας, όταν οί τελευταίοι έζησαν, έδρασαν και έγραψαν σέ μια έποχή πολύ διαφορετική από τη δική μας, με σαφέστατο έλλειμμα δημοκρατίας και έλευθερίας; Πόσο μακριά βρίσκονται, έπί παραδείγματι, οί ευαίσθητοι κοινωνικά Πατέρες (πού λόγω άκριβώς αυτής της ευαισθησίας τους συγγενεύουν με τη θεολογία της άπελευθέρωσης) από τὸ πρότυπο πολιτικής θεολογίας τού Carl Schmitt, όπου όχι άπλως έξαίρεται ὁ ρόλος και ή θέση τού ήγεμόνα, αλλά προβάλλεται και ένα ιδεώδες κοινωνικής και πολιτικής όργάνωσης σαφέστατα αὐταρχικό και άντιδημοκρατικό; Για νά σταθούμε, λόγω έλλείψεως χρόνου, μόνο στο παράδειγμα τού άγίου Γρηγορίου Παλαμά, ὁ όποιος από τη μία, έπί τη βάσει τών ευαγγελικών περικοπών, έκφωνούσε λόγους εναντίον τού πλούτου και τών πλουσίων, και από την άλλη ταυτιζόταν πολιτικά και ιδεολογικά με τόν αὐτοκράτορα Ιωάννη Καντακουζηνό εναντίον τού κοινωνικού κινήματος τών Ζηλωτών στη Θεσσαλονίκη κατά τὸ 14^ο αἰώνα: με ποιά από τὰ δύο είδη πολιτικής θεολογίας σχετίζεται περισσότερο ὁ Γρηγόριος Παλαμάς εν προκειμένω; Με αυτήν τού Schmitt ή με τη θεολογία της άπελευθέρωσης; Θα τολμούσαμε νά πούμε, ως ύπόθεση εργασίας, και με τις δύο. Θα αναρωτιόμασταν, όμως, μήπως τελικά τὸ «πολιτικό» πρόβλημα της Όρθοδοξίας —παρά τη δημοκρατική και συνοδική της παράδοση— δέν είναι μόνο ή κοινωνική της στράτευση

(πού ἀσφαλῶς εἶναι ἐλλειμματική καὶ προβληματική), ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπουσία δημοκρατικοῦ ἥθους καὶ κοιντοῦρας διαλόγου καὶ διαβούλευσης; Μήπως στὴν ἀπουσία αὐτοῦ τοῦ ἥθους καὶ αὐτῆς τῆς κοιντοῦρας βαρύνει ὑπερβολικὰ τὸ μακρινὸ ἢ πιὸ πρόσφατο παρελθόν τῆς καὶ τὰ πολιτικά τῆς πρότυπα πού συνδέονται περισσότερο μὲ μοναρχίες καὶ αὐτοκρατορίες (Βυζαντινὴ καὶ Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία, Τσαρική Αὐτοκρατορία, βαλκανικὲς μοναρχίες) παρὰ μὲ τὴ δημοκρατία, τὸν πλουραλισμὸ καὶ τὴ διαφορετικότητά; Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἄξιζε τὸν κόπο νὰ ἀναρωτηθοῦμε, ἐπὶ παραδείγματι, ποῖο εἶναι τὸ «πολιτικὸ» μήνυμα τῶν συγγραφῶν τοῦ τέλους τοῦ 5^{ου} ἢ τῶν ἀρχῶν τοῦ 6^{ου} αἰῶνα πού εἶναι γνωστὲς ὑπὸ τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη (μαθητὴ τοῦ Ἀπ. Παύλου καὶ πρώτου ἐπισκόπου Ἀθηνῶν) πού κατὰ τὸ Μεσαίωνα ἄσκησαν μεγάλη ἐπίδραση σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση, καὶ πού ἀπὸ τίς μελέτες τοῦ Vladimir Lossky, καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴ Μυστικὴ Θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (1944) καὶ μετὰ, καθιερώθηκαν νὰ θεωροῦνται ὡς τὸ πιὸ αὐθεντικὸ καὶ ἀντιπροσωπευτικὸ δείγμα ὀρθόδοξης ἀνατολικῆς θεολογίας⁵⁸. Ὅπως εἶναι γνωστὸ, οἱ ἀρεοπαγιτικές συγγραφές, καὶ μάλιστα τὸ *Περὶ τῆς Οὐράνιας Ἱεραρχίας* καὶ τὸ *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, προβάλλουν ἔντονα τὴν εἰκόνα ἑνὸς ἱεραρχημένου/ὀλιγαρχικοῦ κόσμου, σὲ τέτοιο μάλιστα βαθμὸ πού κάποιοι ὑποστήριξαν ὅτι, ἐκτὸς τῶν ἄλλων σκοπιμοτήτων, τὰ κείμενα αὐτά –πού χάρις στὴ συγγραφικὴ μεταμφίεση περιβλήθηκαν ἀποστολικὸ κύρος καὶ αὐθεντία– ἀποσκοποῦσαν καὶ στὴ θεολογικὴ στήριξη καὶ δικαιολόγησι τοῦ αὐτοκρατορικοῦ θεσμοῦ⁵⁹.

Ὅσο γιὰ τὴν ἐπιφυλακτικὴ στάση πολλῶν ἐπιφανῶν ὀρθοδόξων θεολόγων ἔναντι τῆς προοδευτικῆς ἐκδοχῆς τῆς πολιτικῆς θεολογίας, ἐνδεικτικὰ καὶ ἀντιπροσωπευτικὰ εἶναι ἐν προκειμένῳ τὰ

58. Βλ. ἀντὶ πολλῶν τὸ πρόσφατο ἐμπεριστατωμένο ἄρθρο τοῦ PAUL L. GAVRILYUK, «The Reception of Dionysius in twentieth-century Eastern Orthodoxy», *Modern Theology*, 24/2008, σσ. 707-723.

59. Βλ. χαρακτηριστικὰ: H. GOLTZ, *HIERA MESITEIA. Zum Theorie des hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum*, Erlangen, 1974· AL. FAIVRE, *La naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Beauchesne, Paris, 1977, σσ. 172-180.

ὅσα ὑποστηρίζει ὁ γνωστός Ἑλληνας θεολόγος καὶ φιλόσοφος Χρῆστος Γιανναράς:

«Ὁ ὅρος “πολιτικὴ θεολογία” ἔχει σήμερα στὴ Δύση ἓνα πολὺ συγκεκριμένο περιεχόμενο: σημαίνει μιὰ ομάδα ἢ «σχολή» θεολόγων, ποὺ ζητᾶνε νὰ ἐρμηνεύσουν τὸ εὐαγγελικὸ κήρυγμα γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὶς κατηγορίες ποὺ προσφέρουν οἱ σύγχρονες πολιτικὲς θεωρίες, κυρίως ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς μαρξιστικῆς καὶ νεομαρξιστικῆς ἀριστερᾶς.

»Οἱ ἀναζητήσεις τῆς “πολιτικῆς θεολογίας” κλιμακώνονται ἀπὸ τὴν καθαρὰ θεωρητικὴ-“ἐπιστημονικὴ” προσπάθεια πολιτικῆς ἐρμηνείας τῶν βιβλικῶν κειμένων, ὡς τὴν ἄμεση καὶ ἐμπρακτὴ στράτευση τῶν θεολόγων καὶ τοῦ κλήρου σὲ ρίζοσπαστικὰ κοινωνικοπολιτικὰ κινήματα. Πίσω ἀπὸ κάθε φάση αὐτῶν τῶν ἀναζητήσεων διακρίνει κανεὶς τὸ κλασικὸ πρόβλημα τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης: τὴν πόλωση ἀνάμεσα στὸ ὑπερβατικὸ καὶ στὸ ἐγκόσμιο, στὸν ἀφηρημένον ἰδεαλισμὸ μιᾶς ἐννοιοκρατούμενης μεταφυσικῆς καὶ στὴν ἄμεση κατάφαση καὶ καταξίωση τῶν ὕλικῶν ἀγαθῶν τῆς ζωῆς.

»Στὰ κείμενα τῆς “πολιτικῆς θεολογίας” ἢ στὴ συγκεκριμένη δραστηριότητα τῶν ἐκπροσώπων τῆς, μπορεῖ εὐκόλως νὰ διακρίνη κανεὶς αὐτὴν τὴν πόλωση σὰν ψυχολογικὴ ἀφετηρία γιὰ τὸ θεωρητικὸ προβληματισμὸ: ἓνα εἶδος μειονεξίας τῆς χριστιανικῆς πίστεως μέσα στὸ ἐκκοσμικευμένο περιβάλλον τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν. Σ’ ἓνα κόσμον, ὅπου ἡ πολιτικὴ πράξη παίρνει τὶς διαστάσεις τῆς ἄμεσης δυνατότητας τοῦ ἀνθρώπου νὰ πλάσῃ μὲ τὰ ἴδια του τὰ χεῖρα τὴν ἱστορικὴ του μοῖρα καὶ τὸ μέλλον του, ἡ χριστιανικὴ πίστη μοιάζει ἀνώφελη καὶ δίχως “ἀποτελεσματικότητα”. Νὰ εἶσαι χριστιανός, μὲ τὰ μέτρα τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης, σημαίνει νὰ μεταθέτῃς σὲ μιὰ ἀφηρημένη “ὑπέρβαση” τὰ ἄμεσα προβλήματα τῆς κοινωνικῆς εὐημερίας καὶ τῆς ἱστορικῆς προόδου, ἢ νὰ ἀντιτάσῃς στὰ προβλήματα τὴν πλαδαρὴ παθητικότητά μιᾶς ἀτομικῆς ἠθικῆς, ποῦ ὅσο κι ἂν δικαιώνεται λογικὰ δὲν φθάνει ποτὲ νὰ ἐπηρεάσῃ τὴ σύνολη ἱστορικὴ ἐξέλιξη.

»Μὲ τὸ βᾶρος τῆς φανερῆς αὐτῆς μειονεξίας, ἡ “πολιτικὴ θεολογία” μοιάζει νὰ ἀναλαμβάνει τὸ ρόλο τῆς ψυχολογικῆς “ὑπερανὰπλήρωσης” γιὰ τοὺς σημερινούς χριστιανούς στὴ Δύση:

Ἀναζητάει τίς ρίζες τῶν ἐπαναστατικῶν κοινωνικοπολιτικῶν κινήματων μέσα στήν ἴδια τή Βίβλο· ἡ Βίβλος εἶναι ἓνα κείμενο πολιτικῆς ἠθικῆς, μιᾶ θεωρίας τῆς ἐπανάστασης, μέ στόχο τήν παραδεισιακή ἀταξική κοινωνία. Κατὰ συνέπεια, νά εἶσαι χριστιανός σήμερα σημαίνει, πρὶν ἅπ' ὅλα, ὅτι στρατεύεσαι στή δυναμική ἐξέγερση ἐνάντια στήν κοινωνική ἀδικία καί στήν πολιτική καταπίεση: ἓνα συλλαλητήριο εἶναι πράξη “λατρείας”, μιᾶ ἐπαναστατική ἀφίσσα εἶναι σύμβολο πίστεως, ἡ ἐνότητα στήν πολιτική δράση εἶναι ἡ νέα μορφή τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας.

»Βέβαια, γεννιέται πολὺ ἀπλοϊκὰ τὸ ἐρώτημα: Γιατί δὲν εἶναι ἀρκετὸ νά εἶμαι, ἀπλᾶ καὶ μόνο, πολιτικὰ στρατευμένος ἢ ἐπαναστάτης· γιατί πρέπει νά εἶμαι ἐπιπλέον καὶ χριστιανός; Μά, ἀκριβῶς, αὐτὸ τὸ ἐρώτημα φοβᾶμαι ὅτι ἀποκαλύπτει τὰ ψυχολογικὰ κίνητρα τῆς “πολιτικῆς θεολογίας”»⁶⁰.

Καὶ ὅπως σημειώνει ὁ ἴδιος θεολόγος σὲ ἓνα ἄλλο κλασικὸ κείμενό του, τὴν Ἑλευθερία τοῦ Ἡθους, πού γνώρισε εὐρύτατη διάδοση τόσο στήν Ἑλλάδα ὅσο καὶ στὸ ἐξωτερικὸ καὶ πού μέχρι στιγμῆς μεταφράστηκε σὲ τουλάχιστον πέντε γλῶσσες (ἀγγλικά, γαλλικά, ἰταλικά, ρουμανικά, οὐκρανικά):

«Κυρίως ἡ λεγόμενη “πολιτικὴ θεολογία” —αὐτὸ τὸ ὑποκατάστατο ἐνὸς πλασματικοῦ νεοαριστερισμοῦ πού δὲν εἶναι οὔτε πολιτικὴ οὔτε θεολογία— μοιάζει νά ἀναλαμβάνει ἅμεσα τὸ βᾶρος τῆς ἱστορικῆς μειονεξίας τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ, ἀλλὰ καὶ τὸ ρόλο τῆς ψυχολογικῆς τῆς “ὑπερاناπλήρωσης”: Ἀναζητάει τίς ρίζες τῶν ἐπαναστατικῶν κοινωνικο-πολιτικῶν κινήματων μέσα στήν ἴδια τή Βίβλο· ἡ Βίβλος εἶναι καὶ κείμενο πολιτικῆς ἠθικῆς, μιᾶ θεωρίας τῆς ἐπανάστασης, μέ στόχο τήν παραδεισιακή ἀταξική κοινωνία»⁶¹.

Γιὰ νά ἔχουμε, βέβαια, μιὰ πιὸ πλήρη εἰκόνα γιὰ τίς θέσεις τοῦ Γιαν-

60. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Κεφάλαια Πολιτικῆς Θεολογίας*, Παπαζήσης, Ἀθήνα, 1976, σσ. 9-10.

61. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, β' ἐκδοση, σελ. 259. Πρβλ. σελ. 260 καὶ σσ. 282-283, ὑποσ. 234, ὅπου καὶ βιβλιογραφία γιὰ τὴν ἐν λόγω συζήτηση.

ναρὰ σχετικὰ μὲ τὴν πολιτικὴ θεολογία θὰ πρέπει νὰ παραθέσουμε, ἔστω καὶ συνοπτικά, τὴν θετικὴ του ἀποτίμηση καὶ ἀντιπρόταση γι' αὐτήν, τὸ πὼς αὐτὸς ἀντιλαμβάνεται τὴν πολιτικὴ θεολογία σὲ μιὰ ὀρθόδοξη προοπτικὴ. Ὅπως λοιπὸν σπεύδει νὰ διευκρινίσει ὁ ἴδιος:

«Ὡστόσο, ἡ πρόθεσή μου ἐδῶ δὲν εἶναι νὰ κρίνω (καὶ μάλιστα μὲ τόσο ἀπλουστευτικὴ συντομία) τὴ σύγχρονη αὐτὴ “σχολή” ἢ τὸ κίνημα τῆς “πολιτικῆς θεολογίας”. Ὁ πρόλογός μου [ἐνν. στὸ βιβλίο τοῦ Κεφάλαια Πολιτικῆς Θεολογίας] εἶναι μόνο ἀφορμὴ καὶ ἐρέθισμα: Θὰ ἤθελα νὰ ἀντιτάξω μιὰ κατανόηση ἢ ἐρμηνεία αὐτοῦ τοῦ ὅρου, “πολιτικὴ θεολογία”, ὅπως θὰ μπορούσε νὰ προκύψῃ μέσα ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῆς ἀνατολικῆς-ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς καὶ Παράδοσης.

»Πιστεύω ὅτι μιὰ τέτοια κατανόηση ἢ ἐρμηνεία προϋποθέτει ὅχι μόνο τὴν ἀλήθεια καὶ τὰ κριτήρια τῆς ὀρθόδοξης Θεολογίας, ἀλλὰ καὶ μιὰ ἀντίληψη τῆς πολιτικῆς ριζικὰ διαφορετικῆ ἀπὸ αὐτὴν ποὺ καθιερώθηκε στὰ ὅρια τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ. Μιλῶ γιὰ μιὰ πολιτικὴ θεωρία καὶ πράξη, ποὺ δὲν ἐξαντλεῖται στὴν κοινωνικὴ, ἀπλῶς, χρησιμότητα καὶ στὴ συμβατικὴ, ἔστω καὶ ἀποτελεσματικώτατη, ρύθμιση τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, ἀλλὰ σκοπεύει στὴν ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ὑπαρκτικὴ του γνησιότητα.

»Ἡ πολιτικὴ, ποὺ ὑπηρετεῖ τὴν κοινωνικὴ χρησιμότητα, τὴν ὀρθολογιστικὴ ρύθμιση τῶν δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων ἢ τῶν σχέσεων ἐργασίας καὶ κεφαλαίου δὲν μπορεῖ νὰ ἔχῃ σχέση μὲ τὴ Θεολογία. Εἶναι a priori ὑποταγμένη στὴν ἀτομικὴ διεκδίκηση καὶ τοὺς συμβατικοὺς περιορισμούς της, δηλαδὴ στὴν ὑποχρεωτικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου σὲ ἀπρόσωπη κοινωνικὴ μονάδα, σὲ οὐδετεροποιημένο ἀντικείμενο οἰκονομικῆς καὶ “πολιτιστικῆς” βελτίωσης. Ἡ πολιτικὴ μπορεῖ νὰ εἶναι ἓνα κεφάλαιο τῆς Θεολογίας, πραγματικὰ μιὰ “πολιτικὴ θεολογία”, ὅταν ἀναλαμβάνῃ νὰ ὑπηρετήσῃ τὸν “κατὰ φύσιν” καὶ “κατ’ ἀλήθειαν” ἄνθρωπο, τὴν πολιτικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν “ἀγαπητικὴ” δυνατότητα τῆς ὑπαρξης, ποὺ εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς ἀληθινῆς κοινωνίας τῶν προσώπων, τῆς ἀληθινῆς “πόλεως”»⁶².

62. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Κεφάλαια Πολιτικῆς Θεολογίας*, σσ. 10-11.

Θά μπορούσε ἴσως νὰ ἀναγνωρίσει κανεὶς κάποιο δίκιο στὶς αἰτιάσεις καὶ τὴν παραπάνω κριτικὴ τοῦ Γιανναρᾶ, στὸ μέτρο ποὺ δὲν ἔλειψαν ἀπὸ τὴν πολιτικὴ θεολογία στὴ Δυτικὴ Εὐρώπη καὶ ἄλλου ἀφελεῖς ὑπερβολές καὶ μονομέρειες –ιδίως κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ '70 μὲ τὸν ἔντονο πολιτικὸ ἀκτιβισμό, τὶς μεσσιανικοῦ τύπου ἀναμονές καὶ προσδοκίες γιὰ ριζικὲς πολιτικο-κοινωνικὲς ἀλλαγές καὶ τὴν ἀπόλυτῃ σχεδὸν ἰδεολογικὴ κυριαρχία τοῦ μαρξισμοῦ– ποὺ ἐργαλειοποιήσαν συχνὰ τὸ χριστιανικὸ μήνυμα καὶ τὸ ἔθεσαν στὴν ὑπηρεσία τῶν κοινωνικῶν ἀγώνων καὶ τῆς ταξικῆς πάλης, ἀκυρώνοντας ἔτσι τὴν καθολικότητα καὶ διαχρονικότητά του⁶³. Εἶναι σαφές πὼς τέτοιες ἀπόψεις ἀκυρώνουν, ἂν δὲν ἀγνοοῦν, τὸ σκάνδαλο τοῦ σταυροῦ καὶ τὴ μωρία τῆς ἀναστάσεως, ἀδειάζοντας τὸ μυστήριό τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἀπὸ ὅλο τοῦ τὸ βάθος καὶ ὅλη τοῦ τὴν παραδοξότητα. Τὸ πρόβλημα, ὅμως, μὲ τὸν Γιανναρᾶ –ὅπως καὶ μὲ ὅσους θεολόγους τοποθετοῦνται σὲ μιὰ ὀντολογικὴ προοπτικὴ– εἶναι ὅτι ἡ ἀντιπρότασή τους γιὰ μιὰ ἄλλου τύπου πολιτικὴ θεολογία δὲν μετουσιώνεται ποτὲ σὲ πράξη· ὅτι ἡ στράτευση ὑπὲρ τῶν ἀδυνάτων καὶ τῶν θυμάτων τῆς Ἱστορίας χαρακτηρίζεται, ἂν δὲν γλευάζεται κιόλας, ὡς ἀλτρουισμὸς καὶ ἡθικισμὸς· ὅτι τὸ «ἐπέινασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν» (Ματθ., 25:35 κ.ἐ.) ποὺ καθιερώνει τὴν ταύτιση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ συνανθρώπου, τοῦ φτωχοῦ καὶ τοῦ κάθε ἄλλου, δὲν φαίνεται νὰ βρίσκει θέση στὶς ὑψηλές περὶ προσώπου καὶ ἑτερότητας θεωρήσεις· ὅτι ἡ ἡθικὴ καὶ κοινωνικὴ εὐθύνη ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν εὐαγγελικὴ αὐτὴ ταύτιση καὶ ἐπιταγή, μπαίνει σὲ δεύτερη μοῖρα γιὰ χάρη τῆς νέας ὀντολογίας ποὺ ὑποτίθεται πὼς ἐγκαινιάζει ὁ χριστιανισμὸς⁶⁴. Ὁφείλω

63. Ὅρισμένες ἀπὸ αὐτὲς τὶς ὑπερβολές καὶ τὸ κλίμα τῆς συγκεκριμένης ἐποχῆς ἐπισημαίνει μὲ εὐστοχο τρόπο ὁ J.-P. DENIS στὸ πρόσφατο βιβλίό του: *Pourquoi le christianisme fait scandale*, Seuil, Paris, 2010, ἰδίως σσ. 328-330.

64. Πρβλ. καὶ τὶς κριτικὲς παρατηρήσεις τοῦ Στ. Ζουμπουλᾶκη, στὸ κείμενό του: «Τὸ “σύνορο” καὶ ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς: ἡ θεολογικὴ πρόταση τῆς ἀπορητικοποίησης τοῦ χριστιανισμοῦ», στὸν τόμο: Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ-Θ.Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ-Θ. ΑΜΠΑΤΖΙΔΗ (ἐπιμ.), *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία. Ἡ «θεολογία τοῦ '60»*, Ἰνδίκτος, Ἀθήνα, 2009, σσ. 315-326.

ἔδω, ὅμως, νὰ σημειώσω, ὅτι ὁ Γιανναρᾶς δὲν εἶναι ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους θεολόγους πού ἀσχολήθηκε μὲ τὴν πολιτικὴ θεολογία ἢ μὲ τὶς κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς διαστάσεις τῆς Βίβλου καὶ τῶν Πατέρων. Παραμένει ἐν τούτοις ἡ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὴ φωνὴ ἐνός ρεύματος, πού κατὰ τὴ γνώμη μου ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι πλειοψηφικό, καὶ ἡ πιὸ χαρακτηριστικὴ περίπτωση γιὰ τὸ εἶδος τῶν ἀντιρρήσεων καὶ ἐπιφυλάξεων πού διατυπώνονται ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους ἐναντὶ τῆς πολιτικῆς θεολογίας καὶ τῆς δυναμικῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς στράτευσης τῶν πιστῶν⁶⁵.

Ἦδη ἀπὸ τοὺς Ρώσους θρησκευτικοὺς φιλοσόφους τοῦ τέλους τοῦ 19^{ου} καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 20^{ου} αἰῶνα πού ζοῦσαν μέσα στὸν ἔντονο ἀναβρασμὸ τῆς πρὶν ἀπὸ τὴν μπολσεβιστικὴ ἐπανάσταση περιόδου, διατυπώθηκαν ἀπόψεις πού προαναγγέλλουν κατὰ κάποιον τρόπο τὴν «ἀριστερῆς» εὐαισθησίας πολιτικὴ θεολογία. Εἶναι γνωστὴ ἡ φράση τοῦ Φεντόροφ: «Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ ἀλήθεια τῆς Ἀγίας Τριάδος», ὅπως εἶναι ἐπίσης γνωστὴ καὶ ἡ στράτευση τόσο τοῦ Σέργιου Μπουλγκάκωφ ὅσο καὶ τοῦ Νικολάι Μπερδιάγιεφ—στο ὄνομα ἀκριβῶς τῆς χριστιανικῆς τους πίστεως καὶ συνείδησης— στὸ πλευρὸ τῶν Σοσιαλεπαναστατικῶ Κόμματος γιὰ τὴν ἀνατροπὴ καὶ τὴν ἀλλαγὴ τῶν ἀπάνθρωπων δομῶν καὶ νόμων τοῦ τσαρικοῦ καθεστῶτος, πρὸς μιὰ κατεύθυνση ὅμως πολὺ διαφορετικὴ, μὲ περισσότερὴ ἐλευθερία καὶ πνευματικὴ εὐαισθησία, ἀπὸ αὐτὴ πού τελικὰ ἀκολούθησαν οἱ Μπολσεβίκοι τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος μὲ τὰ γνωστὰ ἀποτελέσματα. Ὁ Μπουλγκάκωφ μάλιστα τὸ 1932, ἥδη ἱερέας τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ Κοσμήτωρ καὶ Καθηγητὴς Δογματικῆς τοῦ νεοϊδρυθέντος τότε ἀπὸ τοὺς Ρώσους τῆς διασπορᾶς Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου στὸ Παρίσι,

65. Χαρακτηριστικὰ—ὄχι ὅμως καὶ μοναδικὰ—δείγματα ὀρθόδοξων ἀκόμη πιὸ ἀρνητικῶν κριτικῶν ἐναντὶ τῆς θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης, βλ. στὸ D. THÉRAIOS, *Le malaise chrétien: Archétypes marxistes de la théologie de libération*, Georg-OEIL, Genève-Paris, 1987· Θ. ΖΗΣΗ, «Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερον», *Ἐποπτεία*, τχ. 91, Ἰούνιος 1984 (ἀφιέρωμα: Νέος Ἑλληνισμός), σσ. 581-587.

θα αφιερώσει στο βιβλίο του: *Ἡ Ὁρθοδοξία* (μία δογματική σύνθεση για τὴ ζωὴ καὶ τὴ διδασκαλία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας), ἓνα κεφάλαιο γιὰ τὸ θέμα: «Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ τὸ κράτος», καὶ ἓνα ἄλλο γιὰ τὸ θέμα: «Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ ἡ οἰκονομικὴ ζωὴ»⁶⁶. Ὅσο γιὰ τὸν Μπερδιάγιεφ, χριστιανὸ ἐπαναστάτη καὶ βουλευτὴ μὲ τοὺς Σοσιαλ-λεπαναστάτες στὴν πρώτη μετεπαναστατικὴ σοβιετικὴ βουλὴ καὶ ἀργότερα ἐξόριστο ἀπὸ τὸ σοβιετικὸ καθεστῶς στὸ Παρίσι, ὅλη του ἡ ζωὴ καὶ ὅλο σχεδὸν τὸ πλούσιο συγγραφικὸ του ἔργο, ὅπως εἶναι γνωστό, δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ μιὰ συνηγορία ὑπὲρ ἐνὸς κοινω-νικοῦ καὶ ἐπαναστατικοῦ χριστιανισμοῦ, μιὰ χριστιανικὴ φωνὴ γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῶν ἀδικημένων καὶ καταπιεσμένων, μιὰ ἀπολογία ὑπὲρ ἐνὸς χριστιανικοῦ σοσιαλισμοῦ καὶ ἀναρχισμοῦ, μὲ κυρίαρ-χα τὰ στοιχεῖα τῆς ἐλευθερίας τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ προσώπου. Ὅπως σημείωνε δὲ προφητικὰ ὁ ἴδιος ὁ Μπερδιάγιεφ στὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ ἔργου του: *Οἱ πηγές καὶ τὸ νόημα τοῦ ρωσικοῦ κομ-μουνισμοῦ* (1935-36):

«Ἴσως ἡ σοβιετικὴ ἐξουσία φθάσει πολὺ γρήγορα νὰ ἀποκα-ταστήσει τὸν καπιταλισμὸ στὴν οἰκονομικὴ ζωὴ, ὅχι ὅμως καὶ τὴν ἐλευθερίαν τῆς θρησκευτικῆς συνείδησης, τὴν ἐλευθερίαν δη-μιουργίας μιᾶς πνευματικῆς κουλτούρας. Αὐτὸ τὸ μίσος ἐναντίον τῆς θρησκείας καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ ἔχει βαθιὲς ρίζες σ' ὅλο τὸ χριστιανικὸ παρελθόν. [...]

»Ἄν ὅπως προβλέπεται, ἡ ἀντιθρησκευτικὴ προπαγάνδα πρόκειται τελικὰ νὰ ἐξαλείψει κάθε ἔχνος χριστιανισμοῦ, νὰ ἐξα-φανίσει κάθε θρησκευτικὸ συναίσθημα, πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι τὴ μέρα ἐκείνη, ἡ ἴδια ἡ πραγματοποιήσιμη τοῦ κομμουνισμοῦ θὰ κα-ταστεί ἀπὸ τὰ πράγματα ἀδύνατη. Γιατὶ κανένας δὲ θὰ δέχεται- πιά τὸ μαρτύριο, δὲ θὰ δέχεται πιά νὰ θυσιάσει τὴ ζωὴ του γιὰ

66. PÈRE SERGE BOULGAKOV, *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Eglise*, traduit du russe par C. Andronikof, L'Age d'homme, Lausanne, 1980, σσ. 175-182, καὶ 183-195. Ἑλληνικὴ ἀπόδοση τῶν δύο αὐτῶν κεφαλαίων: «Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ τὸ κράτος», *Σύνορο*, τχ. 40, χειμῶνας 1966-67, σσ. 280-285, καὶ «Ὁρθοδοξία καὶ οἰκονομικὴ ζωὴ», *Σύνορο*, τχ. 31, Φθινόπωρο 1964, σσ. 153- 161.

ανώτερους σκοπούς. Ο τύπος που θα υπερισχύσει θα είναι αυτός του ἐγώιστῃ που ἀσχολεῖται ἀποκλειστικά μὲ τὰ προσωπικά του συμφέροντα. Τύπος ἀρκετὰ ἤδη διαδεδομένος σήμερα καὶ στὸν ὁποῖο ὀφείλεται ἡ ἑναρξὴ τῆς διαδικασίας ἀστικοποίησης. [...]

»Δὲν εἶναι στοὺς Προφῆτες, ὅπως καὶ μέσα στὰ Εὐαγγελία καὶ τοὺς μεγαλύτερους θεολόγους τῆς Ἐκκλησίας που συναντοῦμε τὴν καταγγελία τοῦ πλούτου, τῆς ιδιοκτησίας, τὴν ἐπιβεβαίωση τῆς ἰσότητος ὅλων τῶν ἀνθρώπων μπροστὰ στὸ Θεό· Εἶναι στὸ Μ. Βασίλειο ὅπως καὶ στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸ Χρυσόστομο που ἡ κοινωνικὴ ἀδικία, δημιουργημὰ τῆς κακῆς κατανομῆς τοῦ πλούτου, κριτικάζεται μὲ μιὰ δριμύτητα που θὰ ἔκανε τὸν Προυντὸν καὶ τὸν Καρλ Μάρξ νὰ χλωμιάσουν. Οἱ θεολόγοι τῆς Ἐκκλησίας διακήρυτταν ὅτι ἡ ιδιοκτησία εἶναι κλοπὴ. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἦταν ἕνας αὐθεντικὸς κομμουνιστὴς σὲ μιὰ ἐποχὴ που δὲν ἦταν οὔτε καπιταλιστικὴ οὔτε βιομηχανικὴ. Μποροῦμε νὰ διαβεβαιώσουμε μὲ ἀρκετὲς ἀποδείξεις ὅτι ὁ κομμουνισμὸς ἔχει χριστιανικὲς ἢ ἰουδαιοχριστιανικὲς ρίζες. Ἀλλὰ ἡ ὥρα που ὁ χριστιανισμὸς ἐπρόκειτο νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸν προορισμὸ του καὶ νὰ γίνῃ ὄργανο στὴν ὑπηρεσία τοῦ Καίσαρα ἔφθασε πολὺ γρήγορα. [...]

»Τὸ σύνολο τῶν προβλημάτων που θέτει (ὁ κομμουνισμὸς) μπορεῖ, ἀντίθετα, νὰ ξυπνήσῃ τὴ χριστιανικὴ συνείδηση καὶ νὰ ὁδηγήσῃ στὴν ἀνάπτυξη ἑνὸς κοινωνικοῦ χριστιανισμοῦ —που σὲ καμιά περίπτωση δὲ σημαίνει νὰ γίνῃ ὁ χριστιανισμὸς κοινωνικὴ θρησκεία, ἀλλὰ ἡ ἀποκάλυψη τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας νὰ συσχετιστεῖ στενὰ μὲ τὴ ζωὴ»⁶⁷.

Ἀκόμη καὶ ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ὁ πιὸ χαρακτηριστικὸς μᾶλλον κήρυκας τῆς περίφημης «ἐπιστροφῆς στοὺς Πατέρες», γιὰ τὴν ὁποία θὰ μιλήσουμε παρακάτω, καὶ ὁ μεγαλύτερος ἴσως ὀρθόδοξος θεολόγος τοῦ 20^{ου} αἰῶνα, δὲν ἔμεινε ἐντελῶς ἀδιάφορος γιὰ παρόμοια ζητήματα, ὅπως μαρτυροῦν, μεταξύ ἄλλων, τὰ κείμενά του: «Τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα στὴν Ἀνατολικὴ Ὀρθόδοξη

67. Ν. ΜΠΕΡΔΙΑΓΙΕΦ, *Οἱ Πηγὲς καὶ τὸ νόημα τοῦ ρωσικοῦ κομμουνισμοῦ*, μτφρ. Ε.Δ. Νιάνιος, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, χ. χ., σσ. 247, 249, 268.

Ἐκκλησία»⁶⁸, καί «Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος: ὁ Προφήτης τῆς φιλάνθρωπίας»⁶⁹.

Εἶναι παράδοξο ἥ, ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἄξιο προσοχῆς, ὅτι ὅλη αὐτὴ ἡ πρώιμη ἐνασχόληση ὀρθοδόξων θεολόγων καὶ διανοουμένων μὲ ζητήματα «ἀριστερῆς» πολιτικῆς θεολογίας λαμβάνει χώρα πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ ὁμώνυμου ρεύματος κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1960, ἐνῶ φαίνεται νὰ ἀτονεῖ ἡ καὶ νὰ ὑποχωρεῖ αἰσθητὰ μετὰ τὴ δεκαετία αὐτή, ὅταν ἡ πολιτικὴ θεολογία καὶ ἡ θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης κερδίζουν ὁλοένα καὶ περισσότερο ἔδαφος σὲ ὅλο τὸν κόσμο. Θὰ προσπαθήσουμε παρακάτω νὰ ἐξηγήσουμε τὸ γιατί, ἀλλὰ πρὸς τὸ παρὸν καιρὸς εἶναι νὰ ξαναγυρίσουμε —μετὰ τὴν ἐκτενὴ αὐτὴ παρέκβαση περὶ πατερικῆς θεολογίας, σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ πολιτικῆς θεολογίας— στὸ κεντρικῆς σημασίας ἐρώτημα πὺ θέσαμε προηγουμένως: Γιατί πλὴν ἐλαχίστων ἐξαιρέσεων δὲν ἀναπτύχθηκε στὴν Ὁρθόδοξία «πολιτικὴ θεολογία», μὲ τὴν ἀπελευθερωτικὴ καὶ ριζοσπαστικὴ σημασία τοῦ ὅρου; Γιατί ἐπιφανεῖς ὀρθόδοξοι θεολόγοι ὑποτιμοῦν τὴν πολιτικὴ θεολογία; Γιὰ ποιούς λόγους δὲν ἀναπτύχθηκε σὲ ὀρθόδοξο ἔδαφος τὸ ρεῦμα πὺ ὀνομάζουμε «θεολογικὴ ἢ χριστιανικὴ ἀριστερά»; Ἡ ἀπάντησις στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι οὔτε ἀπλή οὔτε μονοσήμαντη, καὶ στὴν εἰσήγησή μου αὐτὴ θὰ ἐπιχειρήσω νὰ δώσω κάποιες πρῶτες ἀπαντήσεις, χωρὶς νὰ μπορῶ ἐν τούτοις νὰ ἰσχυριστῶ ὅτι ἐξαντλῶ ἐδῶ τὸ θέμα.

— Ἴσως μιὰ πρώτη ἐξήγησις νὰ σχετίζεται, ὅπως ἤδη τὸ ὑπαινίχθηκα, μὲ τοὺς ἐθισμοὺς πὺ κληρονόμησε στὸν ὀρθόδοξο κόσμον ἡ πολιτικὴ θεολογία καὶ ἐσχατολογία τῶν βυζαντινῶν, στὴν ὁποία συνοπτικὰ ἀναφέρθηκα προηγουμένως, μὲ τὰ ἀνάμεικτα καὶ σύμπλο-

68. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα στὴν Ἀνατολικὴ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία», Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς, μτφρ. Ν. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 1982, Γ. Φλωρόφσκυ Ἔργα, τ. 2, σσ. 165-195.

69. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος: ὁ Προφήτης τῆς φιλάνθρωπίας», Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, μτφρ. Π.Κ. Πάλλη, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη, 1979, Γ. Φλωρόφσκυ Ἔργα, τ. 4, σσ. 93-103.

κα πολλές φορές θεοκρατικά και καισαροπαπικά στοιχεία του βυζαντινού πολιτικού συστήματος. Η Ἐκκλησία στο πλαίσιο αυτό θα μείνει προσκολλημένη (και εξαρτημένη) στο κράτος, το οποίο ισχυρίζεται ότι πραγματώνει τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, ὅτι προστατεύει τὴν Ὀρθοδοξία ἀπὸ τὴν αἵρεση (τὴν ἐκάστοτε Ὀρθοδοξία ἀπὸ τὴν ἐκάστοτε αἵρεση), ἀπὸ τοὺς ἐχθροὺς τῆς πίστεως, κλπ. Ἡ Ἐκκλησία, μὲ τὴν ἐξαίρεση κάποιων σπάνιων χαρισματικῶν περιπτώσεων Πατέρων καὶ μοναχῶν, θὰ ἀρχίσει νὰ μεταβάλλεται ὅλο καὶ περισσότερο σὲ κρατική καὶ αὐτοκρατορική, θὰ παρακάμψει σταδιακὰ τὴ διαλεκτικὴ ἔνταση Αὐτοκρατορίας καὶ ἐρήμου, χάνοντας ἢ λησμονώντας τελικὰ τὸν αὐθεντικὸ ἐσχατολογικὸ τῆς προσανατολισμὸ καὶ τὸ κριτικὸ καὶ προφητικὸ πνεῦμα τῶν Πατέρων. Ἡ δὲ θεολογία (καὶ κάποιων Πατέρων ὁρισμένες φορές), θὰ γίνῃ συχνὰ ὁ ἰδεολογικὸς ἀπολογητὴς αὐτῆς τῆς ταύτισης καὶ αὐτοῦ τοῦ πολιτικο-θεολογικοῦ σχήματος ποὺ καθιερώθηκε στὴν κωνσταντινεία περίοδο, καὶ πάντως δὲν θὰ διανοηθεῖ καὶ δὲν θὰ τολμήσῃ νὰ ἀμφισβητήσῃ αὐτὸ τὸ σχῆμα. Τὰ φαινόμενα αὐτὰ ἐπιτάθηκαν κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας, μὲ τὴν ἀνάληψη ἐθναρχικῶν καθηκόντων ἐκ μέρους τῆς Ἐκκλησίας καὶ μὲ τὴν ἀπαραίτητη νομιμοφροσύνη ποὺ ἔπρεπε νὰ ἐπιδεικνύει ἡ τελευταία ἔναντι τῆς ἀλλόθρησκης ἐξουσίας τῶν Ὀθωμανῶν, πολλῶ μᾶλλον ἐφ' ὅσον κατὰ κάποιον τρόπο κατέστη μέρος καὶ θεσμὸς τοῦ ὀθωμανικοῦ κρατικοῦ συστήματος. Μιὰ τέτοια Ἐκκλησία, δὲν μπορούσε πιά νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν κρατικὴ ἐξουσία, ἔπρεπε καὶ ἔμαθε νὰ συμπλέει μὲ τὴν ἐξουσία, νὰ νοιώθῃ ἀσφαλὴς πλάι στὴν ἐξουσία, καὶ αὐτὸ ὄχι μόνο γιὰ τοὺς κληρικούς τῆς ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ ποίμνιό τῆς, ποὺ σὲ ἀντίθετη περίπτωσις κινδύνευε νὰ γίνῃ τὸ θῦμα τῆς ὀργῆς τοῦ ἀλλόθρησκου κατακτητῆ (ἀπὸ ἀντίθετη, ὅμως, ἀποψη θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ ἀναφέρουμε καὶ τὰ διάφορα λαϊκὰ θρησκευτικὰ κινήματα ἔναντιον τοῦ ἀλλόθρησκου κατακτητῆ, μὲ κορυφαῖο στὸ εἶδος τοῦ τὴν Ἐπανάστασις τοῦ 1821, καθὼς καὶ τὴ συμμετοχὴ κληρικῶν –συνήθως ὄχι ἀνώτερων– σὲ αὐτά).

— Ὅπως εἶναι γνωστό, καθ' ὅλη σχεδὸν τὴν περίοδο τῆς τουρκικῆς κατάκτησης, οἱ ὀρθόδοξοι λαοὶ τῶν Βαλκανίων καὶ τῆς χριστιανικῆς

Ἀνατολῆς θὰ διατηρήσουν μιὰ κοινότητα λαῶν μὲ κοινὲς ρίζες, κοινὲς ἀξίες καὶ προσανατολισμό, πού ὁ ρουμάνος ἱστορικός N. Iorga θὰ ὀνομάσει στὸ ὁμώνυμο βιβλίο του: «*Βυζάντιο μετὰ τὸ Βυζάντιο*»⁷⁰. Γι' αὐτό, τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου καὶ ἡ κυριαρχία τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας ἐπιφύλαξε κατ' ἀρχὴν μιὰ κοινὴ ἱστορικὴ μοίρα γιὰ ὅλους τοὺς ὀρθοδόξους λαούς (πλὴν τῆς Ρωσίας). Ἡ κοινὴ αὐτὴ μοίρα τῶν ὀρθοδόξων λαῶν τῶν Βαλκανίων καὶ τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς σηματοδεύεται α) ἀπὸ τὸ σύστημα τῶν μιλλέτ (ἐθνοτήτων) πού συγκροτοῦνταν σὲ θρησκευτικὴ βάση καὶ πού εὐνόησε, ἂν καὶ ὄχι πάντα, τὴν ἁρμονικὴ συμβίωση καὶ τὴν πολιτιστικὴ καὶ θρησκευτικὴ πολυμορφία ἐντὸς τοῦ ὀθωμανικοῦ κόσμου, ὁδηγώντας ἔτσι στὴ δημιουργία μιᾶς ὀθωμανικῆς οἰκουμένης· καὶ β) ἀπὸ τὸν ἐθναρχικὸ ρόλο τῆς Ἐκκλησίας. Ἀπὸ τὴν ἀνάληψη δηλαδή, κυρίως ἐκ μέρους τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, τῆς πολιτικῆς εὐθύνης καὶ τοῦ ρόλου ἀντιπροσώπευσης τοῦ γένους τῶν ὀρθοδόξων Ρωμηῶν (καὶ ὄχι μόνο τῶν Ἑλλήνων) ἐνώπιον τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀλλόθρησκου Σουλτάνου. Στὴν φάση αὕτῃ ἡ Ἐκκλησία, ὁ μόνος θεσμὸς τοῦ ὀρθοδόξου κόσμου πού ἐπιβιώνει μετὰ τὴν τουρκικὴ κατάκτηση, ἀναλαμβάνει νὰ καλύψει τὸ πολιτικὸ κενὸ πού δημιουργήθηκε, ἀναλαμβάνει νὰ διασώσει τὴν γλῶσσα καὶ τὴν παράδοση τῶν ὀρθοδόξων λαῶν, νὰ τοὺς προφυλάξει ἀπὸ τὸν ἐξισλαμισμό καὶ τὸν ἐκτουρκισμό. Εἶναι ἴσως ἡ πρώτη φορὰ πού μὲ τόσο ξεκάθαρο τρόπο ἡ Ἐκκλησία ἀναγκάζεται νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴν ἀποστολὴ της, ἀσχολούμενη μὲ ζητήματα ξένα πρὸς τὴ φύση της, ὅπως ἡ διάσωση τῆς φυλῆς, τῆς γλώσσας καὶ τῆς ἐθνοπολιτισμικῆς ταυτότητας. Τὸ κάνει ὁμως πληρώνοντας ἓνα βαρύντατο τίμημα, λησμονώντας τὴν ἐσχατολογικὴ της προοπτικὴ καὶ τὴν ὑπερεθνικὴ της ἀποστολὴ, προκαλώντας στρεβλώσεις στὴν ἐκκλησιαστικὴ της δομὴ καὶ τὴν εὐχαριστιακὴ της συγκρότηση, συγχέοντας τοῦ λοιποῦ μονίμως τὸ ἐθνικὸ μὲ τὸ θρησκευτικὸ, μεταβαλλόμενη σὲ «ἀρχὴ καὶ ἐξουσία τοῦ αἰῶνος τούτου», ἐμπλεκόμενη στὶς διαδικασίες ἐθνογένεσης καὶ

70. N. IORGA, *Βυζάντιο μετὰ τὸ Βυζάντιο*, μτφρ. Γ. Καρᾶ, ἐκδ. Gutenberg, Ἀθήνα, 1989.

στοὺς ἐθνικοὺς ἀνταγωνισμούς. Ἀναλαμβάνοντας «προσωρινὰ» αὐτὸ τὸ ρόλο ἡ Ἐκκλησία, κενώνει ἑαυτὴν τῆς κυρίως πνευματικῆς, θεολογικῆς καὶ οἰκουμενικῆς τῆς ἀποστολῆς, ἀνοίγοντας μιὰ παρένθεση πού μέχρι καὶ σήμερα δυσκολεύεται νὰ κλείσει. Ἡ κοινὴ πάντως πορεία τῶν ὀρθοδόξων λαῶν θὰ ἀρχίσει σταδιακὰ νὰ ἀνατρέπεται ἀπὸ τὸν 18^ο καὶ κυρίως ἀπὸ τὸν 19^ο αἰῶνα, ὑπὸ τὴν ἰσχυρὴ ἐπίδραση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῆς ἀφύπνισης τῶν ἐθνοτήτων πού αὐτὸς προκάλεσε. Ὁ ἐθνικὸς κατακερματισμὸς καὶ τὸ διαζύγιο τῶν ὀρθοδόξων λαῶν τῶν Βαλκανίων θὰ ὁλοκληρωθεῖ μὲ τὴν ὀριστικὴ ἐπικράτηση τῆς ἀρχῆς τῶν ἐθνοτήτων καὶ τῇ δημιουργίᾳ τῶν ἐθνικῶν κρατῶν, μὲ τὴν ἀπόσχιση ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ τὴν ἀνακήρυξη αὐτοκεφάλων ἐθνικῶν Ἐκκλησιῶν πού μεταβάλλονται σὲ παραρτήματα τοῦ κράτους καὶ ὄργανα διάδοσης τῆς ἐθνικῆς ἰδεολογίας⁷¹.

– Ἡ Ἐκκλησία στὶς κατὰ παράδοση ὀρθόδοξες χώρες μοιάζει ἔτσι νὰ ἔχει ἐγκλωβιστεῖ σὲ μιὰ ἀμιγῶς ἐνδοϊστορικὴ καὶ ἐθνοκεντρικὴ διάσταση, στὸν περιορισμὸ τῆς ἀποστολῆς τῆς «στήν πραγματοποίησιν τῶν πεπωμένων τῆς φυλῆς καὶ τοῦ ἔθνους» (!), στὴ μετατροπὴ τοῦ κηρύγματος τῆς ἐρχόμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ σὲ κήρυγμα ἐθνικῆς σωτηρίας καὶ διαφύλαξης τοῦ ἐνδόξου ἐθνικοθρησκευτικοῦ παρελθόντος. Λογικὴ καὶ φυσικὴ συνέπεια εἶναι ἡ ταύτιση τοῦ θρησκευτικοῦ μὲ τὸ ἐθνικόν, τῆς ἐθνικῆς μὲ τὴ χριστιανικὴ ταυτότητα πού θεωροῦνται ἔτσι ὡς κάτι τὸ ἐνιαῖο καὶ ἀδιαίρετο, ἂν καὶ στὸ τέλος βέβαια ἡ χριστιανικὴ ταυτότητα ἐκπίπτει σὲ συστατικὸ στοιχεῖο τῆς ἐθνικῆς. Ἡ «χριστιανικὴ» ταυτότητα ἐν προκειμένῳ δὲν ἀναφέρεται στὴ μετοχὴ στὴν εὐχαριστιακὴ καὶ ἐσχατολογικὴ κοινότητα πού εἶναι ἡ Ἐκκλησία καὶ στὶς συνακόλουθες ἡθικές, κοινωνικές καὶ πολιτικὲς συνέπειες πού ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἑντάξιν σὲ αὐτὴ τὴν

71. Γιά εὐρύτερη ἀνάπτυξη βλ. Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, «Ὁρθοδοξία καὶ νεοελληνικὴ ταυτότητα. Κριτικὲς σημειώσεις ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς θεολογίας», περιοδικὸ Ἰνδικτος, τχ. 17. 2003, σσ. 56-63· ΤΟΤ ΙΔΙΟΥ Ὁρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμὸς στὴ σύγχρονη Ἑλλάδα, Ἰνδικτος, Ἀθήνα (ὑπὸ ἔκδοσιν).

κοινότητα, διότι ἡ μετοχή αὐτὴ παραμένει δυναμικὰ ἀπροσδιόριστη, πέρα ἀπὸ κάθε a priori ἀντικειμενικὸ προσδιορισμό. Ἡ «χριστιανικὴ» ταυτότητα ἀναφέρεται μᾶλλον σὲ μία ἐκ τῶν προτέρων καθορισμένη συλλογικὴ πραγματικότητα ποὺ τὰ ὅρια τῆς ταυτίζονται μὲ τὰ ὅρια τοῦ ἔθνους καὶ ὅπου τὸ ἐπίθετο «χριστιανικός» δὲν εἰσάγει κατ' ἀνάγκην κριτήρια καὶ ἀπαιτήσεις ἐκκλησιαστικῆς νοηματοδότησης τῆς προσωπικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς, ἀλλὰ συνδέεται μὲ παραδοσιακοὺς πολιτιστικοὺς καὶ ἱστορικοὺς ἐπικαθορισμούς. Γι' αὐτὸ καὶ στὸν κατεστημένο ἐκκλησιαστικὸ λόγο τὰ γεγονότα-σταθμοὶ τῆς ἱστορίας τῆς θείας οἰκονομίας ὄχι μόνον δὲν ἐντάσσονται στὴν προοπτικὴ ὑπέρβασης τῶν συνεπειῶν τῆς ἁμαρτίας καὶ πραγματοποίησης τῆς σωτηρίας καὶ τῆς ὑπὲρ τὰ ἔθνη ἐνότητος, ἀλλὰ συνδέονται συμβολικὰ καὶ φορτίζονται συναισθηματικὰ μὲ γεγονότα καὶ περιπέτειες τοῦ ἔθνικοῦ πεπρωμένου τῶν ὀρθοδόξων λαῶν, στὴν πραγματοποίησιν τοῦ ὁποίου φαίνεται νὰ κατατείνουν. Σημειώνεται ἔτσι μία σημαντικὴ μετατόπιση, μιὰ πληρὺς νοήματος διολίσθησις ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας στὴν ἱστορία τῆς ἐθνικῆς παλιγγενεσίας, ποὺ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ λογικὴ κατάληξις τοῦ πειρασμοῦ τοῦ Ἰούδα καὶ τοῦ ζηλωτικοῦ ἐγκοσμιοκρατικοῦ μεσσιανισμοῦ⁷².

— Γιὰ ὅλους αὐτοὺς τοὺς λόγους, ποὺ ἔχουν νὰ κάνουν κυρίως, ἀλλὰ ὄχι ἀποκλειστικά, μὲ τὴν ἱστορικὴ περιπλοκὴ τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸ ἔθνος μετὰ τὴν πτώση τοῦ Βυζαντίου (ἐθναρχία), ἡ στράτευσις τῆς Ἐκκλησίας ἐντὸς τῆς ἱστορίας, ἢ ἡ ἐμπλοκὴ τῆς μὲ τὴν ἱστορία, ἔφτασε νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν στράτευσις στοὺς ἀγῶνες τοῦ ἔθνους. Μάλιστα ἡ κατανόησις τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας στὸν κόσμον μὲ ὅρους ἐθνοκεντρισμοῦ καὶ συλλογικοτήτων ὅπως ὁ λαός, τὸ ἔθνος, κ.λπ., σὺν τῷ χρόνῳ ἐγίνε κυρίαρχη, ἀκόμη καὶ σὲ κείμενα μὲ σοβαρὰς θεολογικὰς ἀφετηρίες καὶ ἀξιώσεις. Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψιν αὐτὴ, προσλαμβάνουμε ἐκκλησιαστικὰ τὴν ἱστορία μέσα ἀπὸ τὴν ἐκκλησι-

72. Βλ. Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, «Ὁ πειρασμός τοῦ Ἰούδα. Ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς θείας Οἰκονομίας στὴν ἱστορία τῆς ἐθνικῆς παλιγγενεσίας», *Σύναξη*, τχ. 79, 2001, σσ. 51-65.

αστική πρόσληψη του Έθνους, και μετέχουμε στην Ίστορία μέσα από το σχήμα του Έθνους, το οποίο φαίνεται να διατηρεί, για αυτές τις απόψεις, την διαχρονικότητα του ακόμη και στην εποχή της παγκοσμιοποίησης ή, μάλλον, κυρίως σε αυτήν. Διαβάζουμε για παράδειγμα σε επιστολή του Μητροπολίτη Αχελώου Εὐθύμιου (Στύλιου) στο περιοδικό Σύναξη, σε απάντηση της θεολογικής κριτικής που ασκήθηκε από τους θεολόγους συγγραφείς του αφιερώματος προηγούμενου τεύχους του περιοδικού για τη σχέση Έθνους-Ἐκκλησίας, ὅτι: «Μιά Ἐκκλησία ἀγροτικοῦ κυρίως λαοῦ, πού ἔζησε μαζί του γιά χιλιάδες χρόνια, δέν μπορούσε παρά νά προσλάβει χριστολογικά τόν τόπο (τήν πατρίδα γῆ) καί τόν χρόνο (τήν ἱστορία) τοῦ λαοῦ αὐτοῦ», ἐνῶ σύμφωνα πάντα μέ τόν ἴδιο ἐπίσκοπο «ἡ πολιτιστική δομή τοῦ ἔθνους ἀντιμετωπίζεται ἀπό τήν Ἐκκλησία, ἐπίσης, χριστολογικά, διότι ἀποτελεῖ βασικό στοιχεῖο τῆς συνειδήσης τοῦ λαοῦ, τόν ὁποῖον αὐτή ἔχει προσλάβει»⁷³. Περαιτέρω μάλιστα ὑποστηρίζεται στήν ἴδια επιστολή ὅτι ἀκόμη καί σήμερα πού ἴσταται ἐνώπιον μας ἡ τεράστια πρόκληση τῆς κοινωνίας τῶν πολιτῶν, ἡ Ἐκκλησία δέν μπορεῖ καί δέν πρέπει νά ἐγκαταλείψει τὸ ἔθνος-κράτος ὡς ποιμαντική δομή (σελ. 106), ἐνῶ λόγω τῆς «ἀλλοτριωμένης καί ἐκκοσμικευμένης φύσης τῆς “κοινωνίας τῶν πολιτῶν” ἡ ἐκκλησιαστική ἡγεσία καί γιά καθαρὰ ποιμαντικούς καί σωτηριολογικούς λόγους, πρέπει νά σταθεῖ στή δοκιμασμένη πολιτικοκοινωνική δομή τοῦ “ἔθνους”» (σελ. 107), υἱοθετώντας πλήρως ἐν προκειμένῳ τήν νεοεθνικιστικῆς ἐμπνεύσεως ἀποψη τοῦ κοινωνιολόγου Βασίλη Φίλια (ἀπό τὸ σχετικό ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ Σύναξη, τχ. 79, 2001, σελ. 72) σύμφωνα μέ τήν ὁποία «τὸ ἔθνος ὡς ξεχωριστὴ πολιτικὴ φυσιογνωμία συντηρεῖ τίς κοῦπες, μέ τίς ὁποῖες πίνουμε τὸ νερὸ τῆς ἱστορίας... Ἄν οἱ κοῦπες αὐτὲς σπάσουν, γινόμαστε κονιορτὸς τῆς ἱστορίας, παύουμε νά ὑφιστάμεθα ὡς αὐθυπόστατο καί διακριτὸ τμῆμα τοῦ πανανθρώπινου γήγενσθαι».

— Ἐτσι μόνο τυχαῖο δὲν εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὅσες φορές ὁ ἐπίσημος ἐκκλησιαστικὸς λόγος καταφέρεται ἐναντίον τῆς παγκοσμιοποίησης

73. Ἐπιστολὴ στὴ Σύναξη, τχ. 80, 2001, σελ. 106.

καὶ καλεῖ σὲ ἀντίστασι, δὲν ἐπικαλεῖται οὔτε προβάλλει θεολογικὰ ἐπιχειρήματα ἢ κριτήρια ἀλλὰ πολιτιστικά καὶ ἐθνικά, πού ἀφοροῦν στὴν υπεράσπιση τῆς ἐθνικῆς ἀνεξαρτησίας, τῆς γλώσσας, τῆς ἰδιοπροσωπίας καὶ τῆς ἐθνοπολιτισμικῆς ταυτότητας. Προκειμένου μάλιστα γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία στὴν Ἑλλάδα, ἀπὸ τὰ πιὸ ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά χεῖλη διατυπώθηκε ἡ ἀποψη-θέση ὅτι «ἡ Ἐκκλησία συμφωνεῖ μὲ τὴν οἰκονομικὴ παγκοσμιοποίηση καὶ διαφωνεῖ μὲ τὴν πολιτιστικὴ» (μακαριστὸς Ἀρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος). Ἡ θεσμικὴ Ἐκκλησία ἔτσι, ὅχι μόνο δείχνει νὰ ἀγνοεῖ(;) ὅτι ἡ ἴδια ἡ ἐμφάνιση καὶ ἐδραίωση τοῦ χριστιανισμοῦ συμπλέκεται ἀξεδιάλυτα μὲ ἓνα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον, αὐτὸ τῆς ρωμαϊκῆς οἰκουμένης, ἀλλά, τὸ κυριότερο, φαίνεται νὰ ἀμελεῖ ἢ νὰ ἀποφεύγει νὰ ἐπισημάνει καὶ νὰ καταγγεῖλει τὶς ἀρνητικὲς συνέπειες τῆς παγκοσμιοποίησης στὸ οἰκονομικὸ καὶ κοινωνικὸ πεδίο, ἰδίως γιὰ τὰ λαϊκὰ στρώματα, γιὰ τοὺς φτωχοὺς καὶ τοὺς ἀδυνάτους, γιὰ τὰ θύματα τῆς Ἱστορίας, τὰ τόσο προσφιλῆ καὶ οἰκεία στοὺς λόγους καὶ τὸ βίο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Συμβαίνει ἐδῶ μιὰ πλήρης ἀντιστροφή τῶν εὐαγγελικῶν κριτηρίων: ἡ υπεράσπιση τῶν ἐνδεῶν καὶ τῶν ἀδυνάτων πού γιὰ τὸ κήρυγμα τοῦ Χριστοῦ συνιστοῦσε ἀπόλυτη προτεραιότητα, σὲ τέτοιο μάλιστα βαθμὸ πού στὸ πρόσωπό τους νὰ εἰκονίζεται ὁ ἴδιος ὁ Θεός⁷⁴, ὑποχωρεῖ καὶ τίθεται σὲ δεύτερη μοῖρα γιὰ χάρη τῆς υπεράσπισης τῆς κινδυνεύουσας ἐθνικῆς καὶ πολιτιστικῆς ταυτότητας, γιὰ χάρη δηλαδὴ προτεραιοτήτων πού στὰ μάτια τοῦ Χριστοῦ ἦταν ἥσσονος σημασίας ἢ ἐμπόδιζαν καὶ ἀλλοίωναν τὴν ἔλευση καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ὅπως τὸ ἐθνικοθηρηκευτικὸ κίνημα τῶν Ζηλωτῶν στὸ ὁποῖο μετεῖχε καὶ ὁ Ἰούδας Ἰσκαριώτης πού τελικὰ πρόδωσε τὸ Χριστό⁷⁵. Ἡ ἐπίσημη καὶ θεσμοποιημένη Ἐκκλησία μοιάζει νὰ ἀγνοεῖ ἢ νὰ παρακάμπτει αὐτὸ πού συνιστᾷ

74. Πρβλ. «ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε», Ματθ., 25:40.

75. Ἐκτενέστερη ἀνάλυση γιὰ τὴν τελευταία αὐτὴ θέση πού ἐδῶ ὑποστηρίζω βλ. στὸ ἄρθρο μου «Ὁ πειρασμὸς τοῦ Ἰούδα», Σύναξη, τχ. 79, 2001, ἰδίως σσ. 51-58.

τὸ χριστιανικὸ ἦθος καὶ πὺν συνόψισε μὲ ἔξοχο τρόπο ὁ Μπερδιάγιεφ στὴν περίφημη ρήση του: «τὸ πρόβλημα τοῦ δικοῦ μου ψωμοῦ εἶναι πρόβλημα ὕλικό, ἀλλὰ τὸ πρόβλημα τοῦ ψωμοῦ τῶν διπλανῶν μου, ὁλόκληρου τοῦ κόσμου, εἶναι πνευματικὸ καὶ θρησκευτικὸ πρόβλημα. Ὁ ἄνθρωπος δὲν ζεῖ μονάχα γιὰ τὸ ψωμί, ζεῖ ὅμως μὲ ψωμί, καὶ πρέπει ὅλοι οἱ ἄνθρωποι νὰ ἔχουν ψωμί»⁷⁶.

— Ὅσο καὶ ἂν φαίνεται παράδοξος ὁ ἰσχυρισμός, θὰ τολμοῦσα νὰ πῶ πῶς ὅλα ὅσα μὲ πολὺ συντομία περιέγραψα παραπάνω, καὶ πὺν μὲ μιὰ λέξη θὰ τὰ χαρακτηρίζω ὡς ἔθνο-θεολογία, συνιστοῦν μιὰ ἐντελῶς ἰδιαίτερη —καὶ μᾶλλον ἀνεπίγνωστη— ἐκδοχὴ συναφειακῆς θεολογίας. Ἡ τελευταία, παρὰ τίς κάποιες υπερβολές, ὑπογραμμίζει τὸ στενὸ σύνδεσμο ἀνάμεσα στὸ καίμενο (text) καὶ τὴ συνάφεια ἢ τὸ συγ-καίμενό του (context), ἐνῶ μᾶς ὑπενθυμίζει ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θεολογοῦμε μὲ τρόπο καθαρὰ ἐγκεφαλικὸ, θεωρητικὸ ἢ ἀκαδημαϊκὸ, ἀγνοώντας τίς ἱστορικὲς συνθήκες καὶ τὸ κοινωνικο-πολιτισμικὸ συμφραζόμενο, τίς ποιμαντικὲς ἀνάγκες καὶ τὴν ἀναπόφευκτη ποικιλία τῶν ἀνθρώπων πολιτισμῶν καὶ τῶν θεολογικῶν ἐκφράσεων⁷⁷. Εἶναι γνωστὲς καὶ ἐξ ἀρχῆς δεδομένες οἱ ἀντιρρήσεις καὶ οἱ ἐπιφυλάξεις πολλῶν ὀρθοδόξων θεολόγων γιὰ τὴ θεολογία τῆς συνάφειας ἢ ἀκριβέστερα γιὰ τὴ μεθοδολογία τοῦ συγκεκριμένου θεολογικοῦ ρεύματος, σὲ τέτοιο μάλιστα βαθμὸ πὺν μὲ

76. Ν. ΜΠΕΡΔΙΑΓΙΕΦ, *Οἱ πηγές καὶ τὸ νόημα τοῦ ρωσικοῦ κομμουνισμοῦ*, σ. 265. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Τὸ πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου στὸ σύγχρονο κόσμος*, μτφρ. Εὐτυχίας Β. Γιούλτση, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη, 1980, σελ. 135.

77. Γιὰ μιὰ θετικὴ καὶ συνάμα κριτικὴ προσέγγιση τῆς συναφειακῆς θεολογίας ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων (μὲ ἀναφορὰ καὶ συσχέτιση, σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις, τῆς πολιτικῆς θεολογίας), βλ. Ν. ΝΗΣΙΩΤΗ, *Ἡ ἀπολογία τῆς ἐλπίδας*, ἀνάτυπον ἐκ τῆς «Θεολογίας», Ἀθῆναι, 1975· Ν. ΝΗΣΙΩΤΗΣ, «Ecclesial Theology in Context», στὸ: Choan-Seng Song (ed.), *Doing Theology Today*, Christian Literature Society, Madras, 1976, σσ. 101-124· Ε. CLAPSIS, «The Challenge of Contextual Theologies», *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, WCC Publications-Holy Cross Orthodox Press, Geneva-Brookline, MA, 2000, σσ. 165-172· Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗ, «Ὁρθοδοξία καὶ θεολογία τῆς συνάφειας», *Lex Orandi. Μελέτες λειτουργικῆς θεολογίας*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1994, σσ. 139-156.

όροσημο τὴν σύνοδο τῆς ἐπιτροπῆς «Πίστις καὶ Τάξις» (Faith and Order) τὸ 1971 στὴ Louvain τοῦ Βελγίου—ὅπου γιὰ πρώτη φορὰ χρησιμοποιήθηκε στὰ ἐπίσημα κείμενα τοῦ οἰκουμενικοῦ διάλογου ὁρολογία προερχόμενη ἀπὸ τὴ συναφειακὴ θεολογία— νὰ γίνεταί λόγος γιὰ «ὀριακὸ χρονικὸ σημεῖο, ὕστερα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἡ Ὁρθοδοξία κατὰ κανόνα κρατᾷ ἐπιφυλακτικὴ ἢ καὶ ἐπικριτικὴ στάση στὰ διάφορα προγράμματα τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν»⁷⁸. Κι' ὅμως, προσεκτικότερη ἀνάγνωση καὶ ἐρμηνεία τοῦ ἐθνοκεντρικοῦ καὶ ἐθνο-θεολογικοῦ ρεύματος ἐντὸς τῆς Ὁρθοδοξίας θὰ μᾶς πείσει πὼς πρόκειται γιὰ μιὰ ἰδιότυπη ἐκδοχὴ συναφειακῆς θεολογίας *avant la lettre*, πού ἐνῶ ἀπορρίπτει τίς ἀρχές τῆς τελευταίας, ἔχει ἀσυνείδητα υἱοθετήσει καὶ ἀπολυτοποιήσει ἓνα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς συνάφειας, τοῦ συγ-κείμενου (*con-text*), τὴν ἔννοια καὶ τὴν πραγματικότητα τοῦ λαοῦ, τοῦ ἔθνους, κλπ. Γνώμη μου εἶναι πὼς ἡ ἰδιότυπη αὐτὴ ὀρθόδοξη συναφειακὴ θεολογία ἔχει ἴσως τὰ χαρακτηριστικὰ μιᾶς ὀρθόδοξης θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης, ἀλλὰ σαφῶς περιορισμένης καὶ περιγεγραμμένης στὸ ἐθνικὸ πεδίο, μὲ ἄγνοια, ὑποτίμηση ἢ καὶ ἄρνηση τοῦ κοινωνικοῦ καὶ πολιτικοῦ. Καθὼς ὅμως τὸ θέμα εἶναι τεράστιο καὶ ἀπαιτεῖ ἐκτενέστερη συζήτηση, ἀρκοῦμαι πρὸς τὸ παρὸν σὲ αὐτὲς τίς πρῶτες παρατηρήσεις⁷⁹.

— Σὲ ὅλα ὅσα ἀνέφερα προηγουμένως, πού συνοψίζονται στὸ ἀδιαμφισβήτητο πλεόν πρωτεῖο τοῦ ἐθνικοῦ ἔναντι τοῦ θεολογικοῦ/ἐκκλησιολογικοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ, θὰ πρέπει ἐπὶ πλεόν νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψη μας καὶ τίς ἰδιαίτερες συνθῆκες ὑπὸ τίς ὁποῖες ἔζησε ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία τὸν 19^ο καὶ κυρίως τὸν 20^ο αἰῶνα. Καὶ οἱ συνθῆκες αὐτὲς

78. Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗ, «Ὁρθοδοξία καὶ θεολογία τῆς συνάφειας», σσ. 144-145.

79. Τὸ θέμα αὐτὸ ἀνέπτυξε στὴν εἰσήγησή του ὁ Mihail Neamtu, «Ἡ ἐθνο-θεολογία ὡς μιὰ ἰδιαίτερη περίπτωση τῆς συναφειακῆς θεολογίας», στὸ συνέδριο: «Νεο-πατερικὴ σύνθεση ἢ “Μετα-πατερικὴ” Θεολογία: Τὸ αἶτημα τῆς θεολογίας τῆς συνάφειας στὴν Ὁρθοδοξία», πού ὀργάνωσε ἡ Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν στὸ Βόλο (3-6 Ἰουνίου 2010), σὲ συνεργασία μὲ τὴν Ἑδρὰ Ὁρθοδόξων Θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Münster (Γερμανία), τὸ Πρόγραμμα Ὁρθοδόξων Σπουδῶν τοῦ Fordham University (Νέα Ὑόρκη) καὶ τὸ Ρουμανικὸ Ἰνστιτοῦτο Διορθοδόξων, Διαχριστιανικῶν καὶ Διαθρησκειακῶν Σπουδῶν (Cluj-Napoca).

δὲν ἔχουν νὰ κάνουν μόνο μὲ τὴ δημιουργία τῶν ἐθνικῶν βαλκανικῶν κρατῶν ἢ μὲ τίς «ὀρθόδοξες» βαλκανικὲς μοναρχίες καὶ τοὺς θρησκευτικούς ἐθνικισμούς ἢ τίς ἐθνικοθρησκευτικὲς ἰδεολογίες καὶ μυθολογίες ποὺ αὐτὲς ἐξέθρεψαν ἢ καλλιέργησαν στὸ φαντασιακὸ τῶν λαῶν τους. Σχετίζονται ἐπίσης μὲ τὴν Ὀκτωβριανὴ Ἐπανάσταση τοῦ 1917 (καθὼς καὶ μὲ τὰ λεγόμενα σοσιαλιστικὰ καθεστῶτα ποὺ ἐπικράτησαν στὴν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη μετὰ τὸ Β' παγκόσμιον πόλεμον) καὶ μὲ τοὺς ἄνευ προηγουμένου ἀντιθρησκευτικούς διωγμούς ποὺ ἐξαπολύθηκαν, καὶ τῶν ὁποίων πρῶτο θύμα ὑπῆρξε ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας καὶ τῶν ἄλλων ὀρθόδοξων χωρῶν. Τὸ ἴδιο σχετίζονται μὲ τὴν ἀθεϊστικὴ προπαγάνδα καὶ πρακτικὴ ποὺ πολλὰ κομμουνιστικὰ καὶ ἀριστερὰ κόμματα καλλιέργησαν, καὶ ποὺ εἶχαν ὡς ἀποτέλεσμα, ἰδίως στὸν ὀρθόδοξο χῶρο ποὺ ὑπέφερε περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον ἀπὸ αὐτὸ τὸ κλίμα, τὸν διάχυτο καὶ ἔντονο ἀντικομμουνισμό (ποὺ ἦταν ἀπλῶς ἡ ἄλλη ὄψη τῆς συνεργασίας καὶ τῆς ὑποταγῆς τῶν Ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν στὰ καθεστώτα αὐτά), ὅπως καὶ τὴν ἐπιφυλακτικὴ στάση τῆς ἱεραρχίας καὶ τῶν ὀρθόδοξων πιστῶν ἔναντι τῶν σοσιαλιστικῶν ἢ ἀκόμη καὶ τῶν φιλελεύθερων πολιτικῶν ἰδεῶν, ὅπως καὶ τῶν κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἀλλαγῶν.

— Ἡ ἀπάντηση, ὅμως στὸ ἐρώτημα τῆς ἀνυπαρξίας πολιτικῆς θεολογίας προοδευτικῆς καὶ ριζοσπαστικῆς κατεύθυνσης μετὰξὺ τῶν ὀρθόδοξων σήμερα θὰ ἦταν ἐλλιπὲς δίχως μιὰ σύντομη ἔστω ἀναφορά σὲ αὐτὸ ποὺ σὲ προηγούμενο κείμενό μου ἔχω ὀνομάσει «κρίση ταυτότητας καὶ ἐσωστρέφεια τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας στὸν 20^ο αἰῶνα», ἰδιαίτερα μετὰ ἢ μὲ ἀφορμὴ τὴν περίφημη «ἐπιστροφὴ στοὺς Πατέρες». Πράγματι, ὅπως ὑποστήριξα στὴν εἰσήγησή μου: «Ἀπὸ τὴν “ἐπιστροφὴ στοὺς Πατέρες” στὸ αἶτημα γιὰ μιὰ σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία»⁸⁰: «Στὸ Α' Συνέδριο Ὀρθόδοξου Θεολογίας, τὸ

80. Βλ. P. KALAITZIDIS, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 54/2010, σσ. 5-36. Συνοπτικὴ ἀπόδοση στὰ ἑλληνικά: «Ἀπὸ τὴν “ἐπιστροφὴ στοὺς Πατέρες” στὸ αἶτημα γιὰ μιὰ σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία», *Σύναξη*, τχ. 113, 2010, σσ. 25-39.

1936 στην Αθήνα, ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ο μεγαλύτερος ίσως ὀρθόδοξος θεολόγος τοῦ 20^{ου} αἰώνα, ἓνας ἀπὸ τοὺς συνιδρυτὲς τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν καὶ μιὰ μεγάλη οἰκουμενικὴ καὶ ἀκαδημαϊκὴ προσωπικότητα μὲ διεθνῇ ἀναγνώριση, θὰ κηρύξει τὴν ἐπιστροφὴ στοὺς Πατέρες καὶ τὴν ἀνάγκη ἀπελευθέρωσης τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας ἀπὸ τὴν «βαβυλωνία αἰχμαλωσία» στὴ γλῶσσα, τὶς προϋποθέσεις καὶ τὴν προβληματικὴ τῆς δυτικῆς θεολογίας, ἐπανερχόμενος μάλιστα συχνά, στὸ κείμενο αὐτό, στὴ χρῆση τοῦ ὅρου “ψευδομόρφωση”, προκειμένου νὰ περιγραφεῖ ἡ μακρὰ πορεία ἐκλατινισμού καὶ ἐκδυτικισμού τῆς ρωσικῆς θεολογίας. Τὸ “κῆρυγμα” αὐτὸ ἔγινε γρήγορα κοινὸ κτῆμα πολλῶν ρώσων θεολόγων τῆς διασποράς, ὅπως ὁ Vladimir Lossky, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀρχιεπισκοπὸς Βασίλειος Krivocheine, ἡ θεολόγος Myra Lot-Borodine, ὁ π. Ἰωάννης Meyendorff, κ.ἄ., ἐνῶ στὴ συνέχεια βρῆκε ἐνθερμους ὑποστηρικτὲς σὲ πολλὲς ἀπὸ τὶς κατὰ παράδοση ὀρθόδοξες χώρες, ὅπως ἡ Ἑλλάδα, ἡ Σερβία καὶ ἡ Ρουμανία. [...] Ἡ θεολογικὴ λοιπὸν αὐτὴ πρόταση ἔγινε ὁ “κοινὸς τόπος” καὶ τὸ κυρίαρχο “παράδειγμα” τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας κατὰ τὸν 20^ο αἰώνα, καὶ γιὰ πολλοὺς τὸ πρῶτο καὶ κύριο ἔργο τῆς, σὲ τέτοιο μάλιστα βαθμὸ ὥστε ἡ περιφημὴ αὐτὴ “ἐπιστροφὴ στοὺς Πατέρες” καὶ τὸ πρόγραμμα ἀποδυτικοποίησης τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας νὰ ἐπισκιάσουν ὅλα τὰ ἄλλα θεολογικὰ ζητήματα, καθὼς καὶ τὶς προκλήσεις πού ὁ μοντέρνος κόσμος ἔθετε —καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ θέτει— στὴν ὀρθόδοξη θεολογία. [...] Οἱ συνέπειες ἀπὸ αὐτὴν τὴν “ἐπιστροφὴ” στοὺς Πατέρες” καὶ τὴ συνακόλουθη μονόπλευρη ἀνάπτυξη τῶν πατερικῶν σπουδῶν ἦταν, μετὰξὺ ἄλλων: α) ἡ παραθεώρηση καὶ ὑποτίμηση, πολλὰς φορές, τῶν βιβλικῶν σπουδῶν· β) ἡ ἀνιστορικὴ προσέγγιση τῆς ἰδίας τῆς πατερικῆς θεολογίας· γ) ἡ ἐσωστρέφεια καὶ ἡ οὐσιαστικὴ ἀπουσία τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας ἀπὸ τὶς μεγάλες θεολογικὲς ζυμώσεις καὶ ἀπὸ τὴ διαμόρφωση τῶν θεολογικῶν ρευμάτων τοῦ 20^{ου} αἰώνα· δ) ἡ ἔξαρση τοῦ ἀντιθετικοῦ ἄξονα Ἀνατολή-Δύση, ἡ καλλιέργεια καὶ ἐμπέδωση ἐνὸς ἀντιδυτικοῦ καὶ ἀντιοικουμενικοῦ πνεύματος· καὶ ε) ἡ ἀδυναμία θεολογικῆς ἀπάντησης στὶς προκλήσεις τοῦ σύγχρονου κόσμου καὶ γενικότερα ἡ ἱστορικὴ ἐκκρεμότητα πού συντηρεῖται στὴ σχέση Ὀρθοδοξίας καὶ νεωτερικότητας, Ὀρθοδοξίας

και μοντέρνου κόσμου»⁸¹. Ειδικά ως προς τὸ σημεῖο γ) παρατηροῦσα τὰ ἀκόλουθα: «Ἀσχολούμενη μὲ τὸ πολὺ σοβαρὸ γιὰ τὴν αὐτοσυ-
νειδησία της θέμα τῆς ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τὴς δυτικῆς ἐπιδράσεως καὶ
τῆς “ἐπιστροφῆς στοὺς Πατέρες”, ἀσχολούμενη δηλαδὴ συνεχῶς μὲ
ζητήματα αὐτογνωσίας καὶ ταυτότητας, ἡ ὀρθόδοξη θεολογία, πλὴν
ἐξαιρέσεων, βρέθηκε νὰ ἀπουσιάζει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴς μεγάλης θε-
ολογικῆς συζητήσεως καὶ τῆ διαμόρφωσιν τῶν θεολογικῶν ρευμάτων
τοῦ 20^{οῦ} αἰῶνα. Διαλεκτικὴ θεολογία, ὑπαρξιακὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ
θεολογία, θεολογία τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, θεολογία τῆς
ἐκκοσμίκευσης καὶ τῆς νεωτερικότητος, «nouvelle théologie», θεο-
λογίαι τῆς συνάφειας, θεολογία τῆς ἐλπίδας καὶ πολιτικὴ θεολογία,
θεολογία τῆς ἀπελευθέρωσης, μαύρη θεολογία, φεμινιστικὴ θεολογία,
οἰκουμενικὴ θεολογία, θεολογία τῆς ἱεραποστολῆς, θεολογία τῶν θρη-
σκειῶν καὶ τῆς ἐτερότητος, ὅλη αὐτὴ ἡ κοσμογονία ποὺ συντελεῖται
στὴ θεολογικὴ παραγωγὴ τοῦ 20^{οῦ} αἰῶνα ἐλάχιστα μοιάζει νὰ ἄγγι-
ξε καὶ νὰ ἐπηρέασε τὴν ὀρθόδοξη θεολογία, καθὼς στὸ ἴδιον διάστη-
μα αὐτὴ ἀσχολεῖται μὲ τὰ δικά της “ἐσωτερικὰ” προβλήματα, καὶ
καθὼς ἡ ἀποφυγὴ τῶν “δυτικῶν ἐπιδράσεων” ἔχει γίνῃ πλέον μιὰ
ἀπὸ τὴς προτεραιότητές της. Ἀλλὰ καὶ τὰ θεολογικὰ αὐτὰ ρεύματα,
μὲ τὴν ἐξαίρεση ἴσως τῆς οἰκουμενικῆς θεολογίας, τῆς θεολογίας τῆς
ἱεραποστολῆς, καθὼς καὶ τῆς κίνησιν γιὰ τὴν πατερικὴ καὶ λει-
τουργικὴ ἀναγέννηση, δὲν φαίνεται νὰ μπολιάστηκαν ἀπὸ τὴς ὀρθόδο-
ξες εὐαισθησίες, παρ’ ὅτι σημαντικοὶ ὀρθόδοξοι θεολόγοι μετεῖχαν ἐξ
ἀρχῆς, καὶ μάλιστα ἐνεργά, στὴν οἰκουμενικὴ κίνησιν»⁸².

— Τὰ παραπάνω δὲν σημαίνουν, βεβαίως, ὅτι ἡ συζήτηση περὶ πολιτικῆς
θεολογίας καὶ θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης δὲν ἄγγιξε καθόλου τὸν
ὀρθόδοξο χῶρο. Σημαντικῆς θεολογικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς παρουσίας,
ὅπως ὁ πρῶν Διευθυντὴς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Bossey καὶ
μετέπειτα καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἀείμνηστος Νίκος

81. Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, «Ἀπὸ τὴν “ἐπιστροφή στοὺς Πατέρες” στὸ αἶτημα γιὰ μιὰ
σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία», *Σύναξη*, τχ. 113, 2010, σσ. 25-26, 29.

82. Στὸ ἴδιο, σελ. 31.

Νησιώτης, ἡ ὁ Μητροπολίτης τοῦ Ὁρους Λιβάνου Georges Khodr —ἡ μεγαλύτερη ἴσως πνευματική καὶ θεολογική προσωπικότητα στὸ χωρὸ τῆς ἀραβικῆς Ὁρθοδόξιας καὶ τοῦ Ἑλληνορθόδοξου Πατριαρχείου Ἀντιοχείας— ἔγραψαν καὶ μίλησαν μὲ θερμὴ γι' αὐτὰ τὰ ζητήματα, ἀνταποκρινόμενοι θετικὰ στὶς προκλήσεις τῶν καιρῶν. Ὁ Μητροπολίτης Γεώργιος τοῦ Ὁρους Λιβάνου μάλιστα καὶ ἀπὸ τὸ βῆμα τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν, ὅπου τὸν Μάιο τοῦ 2008, στὸ πλαίσιο τοῦ προγράμματος: «Εὐχαριστία, Ἐκκλησία, κόσμος», παρουσίασε στὰ γαλλικὰ εἰσήγησιν μὲ θέμα: «Εὐχαριστία καὶ Ἀπελευθέρωση»⁸³.

Εἰδικότερα γιὰ τὸν ἐλληνικὸ χωρὸ θὰ πρέπει ὅπωςδήποτε νὰ ἀναφερθεῖ ἡ περίπτωση τοῦ ἀείμνηστου καθηγητῆ τῆς Καινῆς Διαθήκης στὰ Πανεπιστήμια Θεσσαλονίκης καὶ Ἀθηνῶν Σάββα Ἀγουρίδη καὶ τῆς «σχολῆς» ποὺ αὐτὸς δημιούργησε. Ὁ Ἀγουρίδης γιὰ δεκαετίες ὁλόκληρες στάθηκε ἡ πιὸ προοδευτικὴ θεολογικὴ παρουσία στὸν ἐλληνικὸ χωρὸ, τὸ εἶδος τοῦ στρατευμένου θεολόγου ποὺ ὄχι μόνον ἦρθε σὲ γόνιμο κριτικὸ διάλογο μὲ τίς προκλήσεις ποὺ ἔθεσε ἡ σύγχρονη βιβλικὴ ἔρευνα, ἀλλὰ καὶ ποὺ μπόρεσε νὰ μετουσιώσῃ τὴ βιβλικὴ κριτικὴ τοῦ πλούτου, τῆς ἀδικίας καὶ τῆς καταπίεσης, σὲ μιὰ πρόταση πολιτικῆς θεολογίας κριτικῆς τόσο πρὸς τὴ θεσμικὴ Ἐκκλησία καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸ κατεστημένον ὅσο πρὸς τίς ἀδικεῖς καὶ ἀνελεύθερες δομὲς τοῦ ἐλληνικοῦ πολιτικοῦ συστήματος ποὺ περιθωριοποιοῦν καὶ συνθλίβουν τοὺς φτωχοὺς καὶ τοὺς ἐνδεεῖς, τοὺς ξένους καὶ τοὺς μετανάστες⁸⁴. Μεταξὺ τῶν μαθητῶν του, ἃς μοῦ ἐπιτραπῇ νὰ κάνω ξεχωριστὴ μνεία στὸν καθηγητὴ Πέτρο Βασιλειάδην καὶ στὶς μελέτες ποὺ ἀφιέρωσε στὴν κοινωνικὴ διάσταση τῆς παύλειας καὶ τῆς καινοδιαθηκικῆς ἐν γένει θεολογίας, ἐνῶ ἰδιαίτερη ἀναφορὰ θὰ πρέπει νὰ γίνῃ

83. MÉTROPOLITE GEORGES (KHODR), «Eucharistie et libération», *Service Orthodoxe de Presse (SOP)*, no 338, mai 2009, καὶ Suppléments 330.A. Ὑπὸ δημοσίευση στὰ ἑλληνικὰ, στὸν σχετικὸ τόμο τῶν Πρακτικῶν.

84. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ τῆς θεολογίας τοῦ Ἀγουρίδην παρουσίασα στὴν ἀδημοσίευτη εἰσέτι εἰσήγησή μου: «Ὁ Σάββας Ἀγουρίδης καὶ ὁ προφητικὸς χριστιανισμός», στὴν ἡμερίδα ποὺ διοργάνωσαν πρὸς τιμὴ του στὴ Θεσσαλονίκη (9-11-2010), τὸ Τμῆμα Θεολογίας ΑΠΘ, τὸ Ἰδρυμα «Ἄρτος Ζωῆς» καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία.

καὶ στὸν καθηγητὴ Ἰωάννη Πέτρου τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ ΑΠΘ, ποὺ ἐντάσσεται στὸν εὐρύτερο κύκλο μαθητῶν τοῦ Ἀγουρίδη.

Δύο ἀκόμη ἀναφορὲς γιὰ νὰ ὁλοκληρώσω τὰ τῆς πολιτικῆς θεολογίας στὴ σύγχρονη Ἑλλάδα, ποὺ σὲ κάθε περίπτωση παραμένει ἓνα ρεῦμα μειοψηφικὸ:

Α) Τὸ χριστιανοσοσιαλιστικὸ κίνημα τῆς «Χριστιανικῆς Δημοκρατίας» (καὶ ἡ νεολαία του ἡ EXON) ποὺ προσπάθησε νὰ χαράξει ἓναν τρίτο δρόμο ἀνάμεσα σὲ καπιταλισμὸ καὶ μαρξισμό, ἐπαγγελλόμενο τὴν κοινωνικὴ ἀλλαγὴ καὶ ἀπελευθέρωση στὸ ὄνομα τοῦ χριστιανισμοῦ, καὶ ποὺ διακρίθηκε ἰδιαίτερα γιὰ τὴ θαρραλέα ἀντιστασιακὴ στάση τοῦ προέδρου του Νίκου Ψαρουδάκη καὶ τῆς ἐβδομαδιαίας ἐφημερίδας του «Ἡ Χριστιανικὴ» κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἐπτάχρονης στρατιωτικῆς δικτατορίας.

Β) Τὸ «νεορθόδοξο» λεγόμενον κίνημα, ποὺ στὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ 1980 συγκέντρωσε ἀφ' ἑνὸς θεολόγους ποὺ ἐμπνέονταν ἀπὸ τὴν πατερικὴ θεολογία καὶ τὴ θεολογία τῶν Ρώσων τῆς διασποράς καὶ ἀφ' ἑτέρου μαρξιστὲς καὶ νεομαρξιστὲς διανοούμενους ποὺ ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὴν Ὀρθοδοξία καὶ τὴν πνευματικὴ παράδοση τῆς Ἑλλάδος. Τὸ ρεῦμα αὐτό, τοῦ ὁποίου ὁ πιὸ χαρακτηριστικὸς ἐκπρόσωπος ἦταν καὶ παραμένει ὁ θεολόγος καὶ φιλόσοφος Χρῆστος Γιανναρᾶς, εἶναι ἴσως τὸ μόνον ποὺ ἀπέκτησε εὐρύτερα ἐρείσματα καὶ δημοσιότητα, καὶ ποὺ ἐξακολουθεῖ νὰ ἐπηρεάζει τόσο τὰ θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα, ὅσο καὶ τὶς γενικότερες πολιτισμικὲς ἢ καὶ πολιτικὲς ἐξελίξεις, μέσα κυρίως ἀπὸ τὴν τακτικὴ ἀνὰ Κυριακὴ ἀρθρογραφία τοῦ Γιανναρᾶ σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς μεγαλύτερες καὶ ἐγκυρότερες ἐλληνικὲς ἐφημερίδες, τὴν «Καθημερινή». Ὁ Γάλλος ὀρθόδοξος θεολόγος Olivier Clément μιλώντας γιὰ τὶς δύο αὐτὲς —τόσο διαφορετικὲς μεταξύ τους— κινήσεις θεωρεῖ ὅτι συνιστοῦν τὴν ὀρθόδοξὴ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης⁸⁵. Προσωπικὰ

85. OL. CLÉMENT, «Réflexions orthodoxes sur la “théologie de la libération”», *Service Orthodoxe de Presse (SOP)*, no 92-93, 1984, καὶ σὲ ἀγγλικὴ μετάφραση: «Orthodox Reflections on “Liberation Theology”», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 29 (1985), σσ. 63-72.

ἔχω πολλές ἐπιφυλάξεις γι' αὐτὴ τὴν ἐκτίμηση, ἀλλὰ δὲν μπορῶ φυσικὰ νὰ ὀλοκληρώσω ἐδῶ αὐτὴ τὴ συζήτηση. Ὅταν ὅμως ἀναλογιστεῖ κανεὶς τὴν κατάληξη αὐτῶν τῶν κινήσεων (νεοεθνικισμός, νεοσυντηρητισμός, ἀντιδυτικισμός, ἄρνηση τῆς νεωτερικότητας, τῆς πολυπολιτισμικότητας, κ.λπ.), ἴσως δικαιολογήσει τίς ἐπιφυλάξεις μου, καὶ πάντως νομίζω πὺς θὰ συμφωνήσει ὅτι χρειάζομαστε περισσότερο χρόνο καὶ ἄνεση γιὰ νὰ κουβεντιάσουμε τόσο καυτὰ καὶ τόσο κοντὰ μας —ἀπὸ χρονολογικὴ ἄποψη— ζητήματα.

3. ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Κάθε συζήτηση βέβαια γιὰ τὴν πολιτικὴ θεολογία, μὲ τὴ διττὴ σημασία πού ἐπισημάνσαμε, μᾶς ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὸ κρίσιμο ἐρώτημα τοῦ θεμιτοῦ ἢ τῆς δυνατότητας δημόσιου λόγου ἢ ρόλου τῆς Ἐκκλησίας στὶς κοινωνίες τῆς ὕστερης νεωτερικότητας. Ἡ ἀπάντησή μας εἶναι θετική, ὑπὸ τίς παρακάτω ὅμως κρίσιμες ἐπιφυλάξεις:

α) Ἡ «θρησκεία» ἢ μᾶλλον ἡ Ἐκκλησία εἶναι δημόσια καὶ ὄχι ἰδιωτικὴ ὑπόθεση, ὑπὸ τὴ ρητὴ προϋπόθεση ὅτι τὸ δημόσιο διακρίνεται ἀπὸ τὸ κρατικὸ καὶ στὸ βαθμὸ πού τὸ πρῶτο εἶναι εὐρύτερο τοῦ δευτέρου καὶ δὲν ταυτίζεται ἐπ' οὐδενὶ μαζί του.

β) Ἡ Ἐκκλησία μπορεῖ νὰ παρεμβαίνει στὸ δημόσιο χῶρο, στὸ βαθμὸ πού σέβεται τίς ἀξίες πού ἔχουν καθιερωθεῖ στὸ χῶρο αὐτό, μεταξὺ τῶν ὁποίων κεντρικὴ θέση κατέχουν ὁ σεβασμὸς τῶν θεμελιωδῶν κατακτήσεων τῆς νεωτερικότητας καὶ πρωτίστως τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀνοχῆς τοῦ διαφορετικοῦ, καὶ τῶν διακριτῶν ρόλων Ἐκκλησίας καὶ πολιτείας.

γ) Τὸ ὅτι ἡ Ἐκκλησία ὅμως μπορεῖ νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ δρᾷ στὸ δημόσιο χῶρο, δὲν σημαίνει ὅτι διαθέτει καὶ ἐξουσία στὸ χῶρο αὐτό· οὔτε ὅτι ὁ δημόσιος λόγος τῆς μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπὶ παντός τοῦ ἐπιστητοῦ ἢ νὰ ἀφορᾷ στὰ γνωστὰ ζητήματα ἐξωτερικῆς πολιτικῆς, ἐθνικῶν θεμάτων, ἐθνικῆς ταυτότητας, κλπ., ἢ ἀκόμη νὰ ἀναπαράγει τὰ σχήματα ἢ τὰ πρότυπα τῆς μεσαιωνικῆς «Χριστιανοσύνης» — ἢ τῆς βυζαντινῆς θεοκρατίας καὶ τῆς ἐθναρχίας προκειμένου γιὰ τοὺς ὀρθοδόξους. Στὴ δημόσια σφαῖρα ὅπου παρεμβαίνουν καὶ ἄλλες θρησκευτικὲς κοινότητες, καὶ ἄτομα μὲ ἄλλη ἢ καὶ μὲ καμιὰ θρη-

σκευτική ἀναφορά, ἡ Ἐκκλησία, καὶ ἡ κάθε θρησκεία, δὲν μπορεῖ νὰ παρεμβαίνει διὰ τῆς ἐπιβολῆς, ἢ κηρύσσοντας νέους θρησκευτικούς πολέμους, ἀλλὰ σεβόμενη τὴν ἀναπαλλοτρίωτη ἐλευθερία τοῦ καθενός.

δ) Ὁ δημόσιος ἐκκλησιαστικός λόγος ὀφείλει νὰ ἐνσαρκώνει τὸ σταυρικό ἦθος τοῦ Χριστοῦ, νὰ εἶναι λόγος μαρτυρίας γιὰ τὴν καινὴ πραγματικότητα ποὺ ζεῖ ἡ Ἐκκλησία, καὶ λόγος διαμαρτυρίας γιὰ τὸ κοινωνικὸ καὶ θεσμικὸ κακὸ, γιὰ τὴν καταπάτηση τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας καὶ ἀξιοπρέπειας, λόγος ὑπεράσπισης τῶν «ἄλλων», τῶν «ξένων», τῶν ἐλαχίστων ἀδελφῶν, τῶν ἐνδεῶν, τῶν ἀδυνάτων καὶ τῶν θυμάτων τῆς Ἱστορίας ποὺ εἰκονίζουν τὸν κατ' ἐξοχὴν «Ἄλλον», τὸν κατ' ἐξοχὴν «Ξένο»⁸⁶.

Τὸ πρῶτιστο καὶ κύριο μέλημα γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία στὴν παρούσα συνάφεια, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ πάση θυσία διαφύλαξη τοῦ «χριστιανικοῦ» ἢ «ὀρθόδοξου» χαρακτήρα τοῦ κράτους, οὔτε ἡ οὐτοπικὴ καὶ ἐν τέλει πειρασμικὴ χίμαιρα μιᾶς «χριστιανικῆς» κοινωνίας ἢ ἐνός «χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ», ἀλλὰ ἡ κλήση σὲ μετάνοια, ἡ προετοιμασία τῶν ἀνθρώπων προκειμένου νὰ δεχτοῦν τὸ κήρυγμα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ἡ δημιουργία, πνευματικὴ καρποφορία καὶ κατὰ Χριστὸν προκοπὴ τῶν χριστιανικῶν κοινοτήτων. Τὸ παράδοξο τῆς ἐκκλησιαστικῆς μας κατάστασης εἶναι ὅτι, ἐνῶ μας εἶναι δύσκολο νὰ φέρουμε ἐπαξίως τὸ ὄνομα τοῦ χριστιανοῦ, ἐνῶ ἡ ζωὴ μας κάθε ἄλλο παρά χριστιανικὴ εἶναι, φωνασκοῦμε ἐν τούτοις καὶ ἀγωνιοῦμε γιὰ τὴν ἐξάπλωση καὶ ἐπικράτηση τοῦ χριστιανικοῦ ὀνόματος καὶ εἴμαστε ἑτοιμοὶ γιὰ ἀγῶνες, προκειμένου τὸ ὄνομα αὐτὸ νὰ χαρακτηρίξει ὅχι μιὰ ἐθελοντικὴ καὶ ἐλεύθερη συσσωμάτωση ἢ ἔνωση, ὅπως ἦταν ἡ ἀρχέγονη Ἐκκλησία, ὅχι καινούργιες χριστιανικὲς κοινότητες ποὺ δημιουργοῦνται διὰ τῆς μαρτυρίας καὶ τῆς ἰε-

86. Ἐκτενέστερη ἀνάλυση γιὰ τὸ θέμα τοῦ δημόσιου λόγου τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς θεολογίας βλ. στὸ βιβλίο μου: Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, *Ὁρθόδοξία καὶ Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν/«Ἰνδικτος», Ἀθήνα, 2007, σσ. 127-161.*

ραποστολῆς, ἀλλὰ μιὰ ὑποχρεωτικὴ ἔνωση, μιὰ ἐπιβαλλόμενη ἔνταξη, ὅπως αὐτὴ τοῦ κράτους ἢ τῆς κρατικῆς/ἐθνικῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι, ἀντὶ ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία στὴν Ἑλλάδα –ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλες παραδοσιακὰ «ὀρθόδοξες» χώρες– νὰ ἀποδυθεῖ σὲ ἀγώνα καὶ προσπάθεια ἐσωτερικῆς πνευματικῆς ἀναγέννησης καὶ ἀναμόρφωσης, σπαταλάει δυνάμεις καὶ ἐνέργεια γιὰ νὰ ἐπιβάλλει στὸ δημόσιο χώρο τὴν παρουσία καὶ δράση της, ὅχι ὅμως μὲ ὅρους ἀνοιχτῆς κοινωνίας, ἀλλὰ νοσταλγώντας τὴν κλειστὴ παραδοσιακὴ κοινωνία. Ὅσο αὐτὸ τὸ παράδοξο δὲν αἴρεται καὶ παραμένει σὲ ἐκκρεμότητα, ὁ θεολογικὸς λόγος τῆς Ἐκκλησίας θὰ ἐξακολουθήσει νὰ κινεῖται στὴ σφαῖρα τῆς ὀνειροπολήσεως καὶ θὰ παραμένει μᾶλλον μιὰ χίμαιρα, ἐνῶ ἡ τυχόν «πολιτικὴ» της στράτευση θὰ παραπέμπει μᾶλλον σὲ μεσαιωνικά/προνεωτερικά παρεμβατικὰ μοντέλα, παρὰ σὲ λόγο μαρτυρίας, ἀλληλεγγύης καὶ δικαιοσύνης.