

ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ  
Δρ. Θεολογίας, αρχισυντάκτης του περιοδικού Σύναξη

«ΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΕΞΩ ΑΠΟ 'ΔΩ»  
Ἡ «ΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΞΑΠΟΔΩ»;  
Δοκιμές για τη συνδιάλεξη Φυσικών και Θεολόγων

Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν Χαριστήριο Τόμο  
«Φύρα Τιμῆς  
γιὰ τὸν Μητροπολίτη Ζακύνθου Χρυσόστομο Β' Συνετό»

ΖΑΚΥΝΘΟΣ 2009

«ΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΕΞΩ ΑΠΟ 'ΔΩ»  
'Η «ΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ' ΕΞΑΠΟΔΩ»;  
Δοκιμές για τη συνδιάλεξη Φυσικών και Θεολόγων

Νιώθω την ανάγκη να ψιθυρίσω δυο λόγια: «Ο Φρανκενστάϊν προ των πυλών!».

Φαντάζομαι ότι στο άκουσμα της φράσης αυτής ο νους πάει στην εφιαλτική πιθανολόγηση (και, συνακόλουθα, στην κήρυξη συναγερμού) ότι ο άνθρωπος έχει τη συνταρακτική δυνατότητα να δημιουργήσει αυτά που στη βιολογία ονομάζονται χίμαιρες: υπάρξεις τερατώδεις.

Ωστόσο τη φράση αυτή δεν την ψελλίζω εδώ με τέτοιο νόημα. Θα θυμούνται όσοι έχουν διαβάσει το έργο της Μαίρης Σέλλεϋ, ότι Φρανκενστάϊν δεν είναι το όνομα του τέρατος, αλλά του επιστήμονα δημιουργού του. Το σημείο, λοιπόν, που μου εμπνέει τη φράση «Ο Φρανκενστάϊν προ των πυλών», δεν αφορά το τέρας που συνέθεσε ο πρωταγωνιστής, αλλά κάτι άλλο: τον έρωτα του πρωταγωνιστή με τη γνώση. Στην πρώτη του νιότη ο ήρωας ρίχτηκε –λέει– με τα μούτρα στη μελέτη βιβλίων Φυσικής. Ήταν βιβλία αλχημιστών του Παράκελσου, του Κορνήλιου Αγρίππα, του Αλβέρτου του Μέγα. Όταν, λοιπόν, αργότερα, ξεκίνησε πανεπιστημιακές σπουδές, έπεσε πάνω στον ωμό κύριο Κρεμπ, καθηγητή Φυσικής, ο οποίος τον υποδέχτηκε με τα εξής λόγια: «Αληθινά το λες... ότι ξόδεψες τόσον καιρό για να διαβάσης τέτοιες ανοησίες;... Κάθε λεπτό... που ξόδεψες γι' αυτά τα βιβλία, είναι τελείως χαμένο. Κούρασες και φόρτωσες το μυαλό σου με άχρηστα συστήματα και ονόματα. Θεέ μου! Σε τι έρημο ζούσες! Δεν υπήρχε κανένας να σε πληροφορήσει ότι όλ' αυτά που διάβαζες είναι χιλίων χρόνων και τελείως ξεπερασμένα πια;»<sup>1</sup>.

Το τέρας έχει ήδη ξεπροβάλει! Είναι η τρομακτικότητα του να βρεθεί ο άνθρωπος εγκλωβισμένος σε μια φαντασίωση που τη νομίζει πραγματικότητα. Να δαπανηθεί σκιαμαχώντας ανυποψίαστα με ερωτήματα που δεν τίθενται, και να μην πάρει είδηση ερωτήματα που χαίνουν αναπάντητα.

Υπάρχει, άραγε, σίγουρος τρόπος αποφυγής αυτής της τρομακτικότητας; Ή μήπως πρόκειται για έναν κίνδυνο διαρκή, καθ' όσον αυτό που ανακαλύ-

1. Μ. Σέλλεϋ, *Φρανκενστάϊν* (ελεύθερη απόδοση Γ. Σαμίου), εκδ. Ξενόπουλος, Αθήνα 1971, σ. 29.

πτεϊς κάποια στιγμή ως απάντηση που απεγκλωβίζει, μπορεί αργότερα να γίνει κλουβί, αν πάψεις εσύ να έχεις το νου σου στο πορτάκι και στο «έξω από 'δώ»; Δεν θα περιερχόταν, λόγου χάριν, στην ίδια θέση με τον νεαρό Φρανκενστάιν και ο καθηγητής Κρεμπ, αν τυχόν θα έμενε κολλημένος στο απελευθερωτικό τότε κοσμοειδωλό του (κοσμοειδωλό του 18<sup>ου</sup> αι.) και παρέβλεπε τις μεγάλες ανατροπές που έφεραν μετά από δυο αιώνες η σχετικότητα και η κβαντομηχανική;

Τα ερωτήματα αυτά τα ένιωσα έντονα, καθώς πλησίαζε η ημερίδα των Φυσικών όπου είχα προσκληθεί για να μιλήσω<sup>2</sup>, και ήδη αισθανόμουν να γιγαντώνεται μέσα μου μεταμέλεια που αποδέχτηκα την πρόσκληση. Σε τι βαθμό μπορώ εγώ –ένας άνθρωπος που κάνει τον θεολόγο– να γνωρίζω όντως τον κόσμο της Φυσικής; Πόσα μπορώ να προσλάβω από βιβλία Φυσικής που τολμώ να διαβάσω και πώς θα μπορέσω να πάρω χαμπάρι τι απ' αυτά ξεπερνιέται, περίπου όπως ξεπεράστηκαν τα αναγνώσματα που είχε εμπιστευτεί ο νεαρός Φρανκενστάιν; Και μάλιστα, πόσο εύκολα (θα έλεγα: και πόσο αλαζονικά) δικαιούμαι να οικοδομήσω πάνω σε φυσικές οπτικές οι οποίες αποτελούν το πεδίο σφοδρών διαφωνιών μεταξύ ειδικών επιστημόνων, από την περίφημη σύγκρουση Αϊνστάιν και Μπορ στη δεκαετία του 1920 μέχρι τις πρόσφατες διαφωνίες για την ανθρωπική αρχή ή τη θεωρία των υπερχορδών; Κι από την άλλη, πόσο σίγουρος μπορώ να είμαι ότι κατέχω τάχα τη μαστορική της θεολογίας; Μα, πέρα από την αφεντιά μου, επιτρέψτε μου να θέσω το ερώτημα αυτό και για τους φίλους που συμβατικά ορίζουν έναν άλλον χώρο: Πόσο σίγουροι είναι όσοι θα δήλωναν μη-πιστοί ότι αυτό που θεωρούν χριστιανική θεολογία είναι όντως χριστιανική θεολογία;

Μήπως, άραγε, με αυτά που λέω υπαινίσσομαι ότι δεν έχει νόημα το ανθρώπινο ταξίδι της διερώτησης; Όχι. Ουδέν κούρνιασμα στο αμνιακό υγρό του αγνωστικισμού και του μυστικισμού υπονοώ. Εννοώ άλλο: Ότι το ταξίδι πρέπει να γίνεται με παράθυρα ανοιχτά και με τον άνθρωπο απρόθυμο να αποκλείσει εκπλήξεις και ανατροπές των αναπαύσεών του. Μου έχει κάνει εντύπωση μια φράση του στοχαστικού Γιούργκεν Χάμπερμας, ο οποίος, όντας φιλόσοφος, καταπιάστηκε με ζητήματα κλωνοποίησης και βιοηθικής: «Η δική μου επιφύλαξη», σημειώνει, «έγκειται στο ότι πραγματεύομαι το θέμα αυτό δίχως να είμαι τωόντι εξοικειωμένος με το πεδίο της βιοηθικής»<sup>3</sup>. Μα προχώρησε. Και, παρόμοια, νομίζω πως, αν κανείς έχει φιλότιμο, θα ένοιωθε δέος ακούγοντας τον μεγάλο Καστοριάδη (έναν από τους λίγους φιλοσόφους που

2. Τα βασικά σημεία του παρόντος κειμένου αποτέλεσαν εισήγηση στην ημερίδα της Ένωσης Ελλήνων Φυσικών με θέμα «Επιστήμη και Θεός. Το ανθρώπινο και το υπέρλογο», στην Αθήνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, την Κυριακή 22 Ιανουαρίου 2006.

3. J. Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και γνώση* (μτφρ. Μαρία Τοπάλη), εκδ. Scripta, Αθήνα 2004, σ. 57.

διαλέγονταν με τη σύγχρονη Φυσική) να λέει: «Είμαι ικανός να ξαγρυπνήσω μία ολόκληρη νύχτα για να καταλάβω ένα θεώρημα ή να μελετήσω ένα καινούργιο βιβλίο φυσικής – όσο, βέβαια, μπορώ να το καταλάβω...»<sup>4</sup>. Και προχωρούσε.

Δεν υπάρχει κάτι επικίνδυνο εδώ; Δηλαδή, δεν υπάρχει άραγε πιθανότητα να επικαλεστεί κάποιος το παράδειγμα σπουδαίων, όπως ο Χάμπερμας και ο Καστοριάδης, αλλά μίζερα, ώστε να φτιασιδώσει τη δική του προχειρότητα, να αμνηστεύσει τη δική του αγραμματοσύνη ή να επιβάλει μια αδιαφορία περί τα κριτήρια; Σίγουρα υπάρχει. Όμως, ποια απόπειρα αποπνέει σοβαρότητα και ποια αναδίδει φαιδρότητα, αναγκαστικά θα φανεί μόνο στην πράξη. Σε κάθε περίπτωση, ο άνθρωπος καλείται να μην κουρνιαξεί. Καλείται να προχωρεί απορητικά, να ακούει σεβαστικά, να αποτολμά απαντήσεις, και να τις αποτολμά εκτιθέμενος – και ξανά να προχωρεί απορητικά κ.ο.κ. Αυτά τα τέσσερα (η απορία, η ακρόαση, η απάντηση και η έκθεση) αφορούν κάθε θέση που διαμορφώνει ο άνθρωπος υπεύθυνα και επίπονα. Αυτό περιλαμβάνει και την πίστη. Η πίστη δεν «επικάθεται» στον άνθρωπο ερήμην του, όπως, για παράδειγμα, το χιόνι πάνω στα κλαδιά, αλλά έχει να κάνει με τη θεμελιώδη ικανότητα του ανθρώπου να προσανατολίζει τον εαυτό του και να προσφέρει την εμπιστοσύνη του. Και όσοι, άλλωστε, επιθυμούμε να κρατήσουμε στα πολύτιμα και στα αδιαπραγμάτευτα την πίστη, ας έχουμε κατά νου ότι δομικό συστατικό της ίδιας της χριστιανικής πίστης είναι η ανοιχτότητα σε ένα μέλλον γεμάτο εκπλήξεις!<sup>5</sup>

Το να αποτολμάς απαντήσεις εκτιθέμενος εμπεριέχει τη δυνατότητα συνάντησης και αναμέτρησης. Αναμέτρηση χωρίς συνάντηση είναι φανατισμός και συνάντηση χωρίς αναμέτρηση είναι χαριεντισμός. Στις μέρες μας ολοένα και ενισχύεται η υποψία ότι για την προσέγγιση του κόσμου και του ανθρώπου στην πληρότητά τους δεν αρκεί η αυτάρκεια μιας και μόνο οπτικής. Αν, δηλαδή, ο άνθρωπος είναι όντως πολλές ταυτότητες ταυτόχρονα (αν, δηλαδή, συνιστά και βιολογικό και κοινωνιολογικό και ψυχολογικό κ.ο.κ. γεγονός), τότε η συνδιάλεξη μεταξύ των ερευνητών των διαφόρων ταυτοτήτων, καθώς και ο κριτικός διάλογός τους με την εμπειρία όλης της ανθρώπινης διαδρομής,

4. Κ. Καστοριάδης, *Διάλογοι* (μτφρ. Εύης Γεροκώστα), εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 2001, σ. 88. Πρβλ. Κ. Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και Επιστήμη. Ένας διάλογος με τον Γεώργιο Α. Ευαγγελόπουλο*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα 2004, σ. 23.

5. Πρβλ. Α' Κορ. 13, 8-12: «Τα θεία μηνύματα των προφητών κάποτε δεν θα υπάρχουν πια: η γλωσσολαλία θα πάψει, θα σταματήσει η γνώση των μυστηρίων του Θεού. Γιατί η γνώση μας και η προφητεία ας περιορίζονται μονάχα σ' ένα μέρος της αλήθειας. Όταν όμως το τέλει που περιμένουμε θα 'ρθεί, τότε το μερικό θα πάψει να υπάρχει» (μετάφραση από την έκδοση *Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική*, εκδ. Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα 1989).

είναι καιρία χρειαζούμενος. Εδώ, έρχεται στα αυτιά του Φρανκενστάιν άλλη μια άλλη φωνή. Ο νεαρός πρωταγωνιστής –συνεχίζει το βιβλίο– κατάφερε να προλάβει το τρένο της γνώσης με τη βοήθεια του Κρεμπ, αλλά κι ενός άλλου καθηγητή, του μειλίχιου κυρίου Βάλντμαν. Ούτε ο Βάλντμαν αμφέβαλλε για το παρωχημένο των παρθενικών διαβασμάτων του Φρανκενστάιν. Κάλεσε όμως τον νεαρό φοιτητή σε μιαν ασκητική: να διακρίνει πώς τα ξεπερασμένα εκείνα έργα είχαν αποτελέσει συμβολή στον βηματισμό της ανθρωπότητας<sup>6</sup>. Μήπως αυτή η ευρυχωρία δεν θυμίζει την έκκληση του Έριχ Φρομ προς τους νέους, να μη βιαστούν να απορρίψουν την παραδοσιακή σκέψη; «Ακόμη κ' η πιο ριζοσπαστική ανάπτυξη πρέπει να συνεχεται με το παρελθόν... Το να είναι κανείς νέος δεν είναι αρκετό!»<sup>7</sup>. Η ανθρώπινη αναζήτηση, γράφει με τη γνώση του ευρυμάθεια ο Σάββας Μιχαήλ, «απαιτεί την ενσωμάτωση και υπέρβαση όλης της μέχρι τώρα αναπτυσσόμενης συνολικής ιστορικής πράξης και κληρονομιάς του Πνεύματος της ανθρωπότητας»<sup>8</sup>.

Προσυπογράφοντας, λοιπόν, (μετά φόβου και τρόμου, ομολογουμένως) τη διάθεση για συναντήσεις κριτικές (και πάντως όχι για πλατσοουρίσματα που κρατούν την ευχαρίστηση μα χάνουν την ακτή), θα ήθελα, από τη σκοπιά του ανθρώπου που κάνει τον θεολόγο, να σκιτσάρω, με ενδεικτικές αναφορές, τρία πεδία συζήτησης με τους Φυσικούς. Το πρώτο το ονομάζω «Παρανοώντας τις ταυτότητες», το δεύτερο «Δοκιμάζοντας γεφύρια» και το τρίτο «Δοκιμάζοντας το απύθμενο».

#### 1. Παρανοώντας τις ταυτότητες.

Σε βιβλίο του που κυκλοφόρησε την πρώτη χρονιά της τωρινής μας χιλιετίας, ένας πραγματικά σημαντικός διανοητής που έχει διδάξει Φυσική και Φιλοσοφία, ο Ευτύχης Μπιτσάκης, επισημαίνει: «Είναι γνωστό ότι ο χριστιανισμός δέχεται έναν εγγενή δυϊσμό της ανθρώπινης φύσης: από τη μια το φθαρτό υλικό σώμα και από την άλλη η άυλη, αθάνατη ψυχή. Η δυϊστική αντίληψη η οποία θεωρεί το σώμα φθαρτό σκήνωμα, φορέα, φυλακή της ψυχής, έχει μακρά προϊστορία: Από το αιγυπτιακό ιερατείο μέσω του Πυθαγόρα πέρασε στην πλατωνική φιλοσοφία και από τον Πλάτωνα και τους νεοπλατωνικούς, στους πατέρες της Εκκλησίας. Ο καρτεσιανός δυϊσμός είναι η κλασική μορφή της αστικής-χριστιανικής αντίληψης για τις σχέσεις ύλης και πνεύματος»<sup>9</sup>.

6. Σέλλεϋ, *Φραγκεστάιν*, ό.π., σ. 30.

7. Έ. Φρομ, *Η Επανάσταση της Ελπίδας* (μτφρ. Άρης Δικταίος), εκδ. Αλ. Ρούγκα, Αθήνα 1975, σσ. 13-14.

8. Σ. Μιχαήλ, «Συζήτηση για τον Υλισμό και τον Ιδεαλισμό», *Επαναστατική Μαρξιστική Επιθεώρηση* 6 (2001), σ. 75.

9. Ευ. Μπιτσάκης, *Γονίδια του Μέλλοντος*, εκδ. Προσκήνιο, Αθήνα 2001, σ. 100. Το συγ-

Όποιος, ωστόσο, παρακολουθεί (ανεξάρτητα από το αν συμφωνεί ή όχι) τη βιβλιογραφική πορεία της θεολογίας στη χώρα μας κατά τα τριάντα τουλάχιστον τελευταία χρόνια, θα εκπλαγεί μ' αυτή την αναφορά του Μπιτσάκη. Πλημμυρίδα κειμένων έχει καταδείξει ότι η βιβλική, χριστιανική θεώρηση αποτελεί τον αντίποδα του Πλατωνισμού και ότι ουδαμώς δέχεται οιοδήποτε είδους κοσμολογικό οντολογικό δυϊσμό. Μάλιστα έχει ήδη περάσει πάνω από μισό αιώνα από τότε που ο μακαρίτης π. Ιωάννης Ρωμανίδης, γράφοντας για την ανθρωπολογία του Μεγάλου Ευχολογίου, έθιξε την ολισθήση από την εβραϊκή ολιστική ανθρωπολογία στον ελληνικό δυϊσμό (και δεν είναι τυχαίο, κατά τη γνώμη μου, ότι το κείμενο αυτό το έκανε γνωστό στην Ελλάδα ένας βιβλικός καθηγητής· ο Σάββας Αγουρίδης)<sup>10</sup>. Η αποκήρυξη της αντίληψης, που βλέπει το σώμα ως φυλακή της ψυχής, έχει γίνει κοινός τόπος της θεολογίας, τουλάχιστον από τη δεκαετία του '60<sup>11</sup>, και έχει πλέον αποτυπωθεί ακόμην και σε σχολικά εγχειρίδια θρησκευτικών<sup>12</sup>.

Επιτρέψτε μου μίαν ανακεφαλαίωση επί τροχάδην. Κατά τη χριστιανική αντίληψη (πέρα από την ποικιλία λεξιλογίων και τις αντιφάσεις που φυσικά και συναντά κανείς σε εκκλησιαστικά κείμενα διαφορετικών εποχών και κοινωνικών συναφειών), μπορεί να γίνει λόγος μόνο για δύο μεγάλες οντολογικές κατηγορίες. Αφ' ενός για το κτιστό σύμπαν και αφ' ετέρου για τον άκτιστο Θεό. Μεταξύ τους υπάρχει απόλυτη ετερουσιότητα. Αυτό σημαίνει ότι τα πάντα πλην του Θεού ανήκουν σε μια και την αυτή οντολογική οικογένεια. Αυτό, δηλαδή, που συμβατικά έχει επικρατήσει να ονομάζεται σώμα κι αυτό

κεκριμένο μελέτημα είχε πρωτοδημοσιευτεί στο περιοδικό *Ουτοπία* το 1992.

10. π. Ιωάννης Ρωμανίδης, «Η ανθρωπολογία του Μεγάλου Ευχολογίου», *Κιβωτός* 40 (1955), σσ. 94-96· 41 (1955), σσ. 108-112· 42-43 (1955), σσ. 129-133.

11. Απολύτως ενδεικτικά σταχυολογούμε από το έργο τεσσάρων νεοελλήνων θεολόγων που ανέδειξαν πολυάριθμους μαθητές: Ν. Α. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν. Το ακατάληπτον του Θεού και η δυνατότης γνώσεως Αυτού*, εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήναι 1984, σ. 74 (όπου η καταπληκτική φράση ότι ο άνθρωπος δεν «έχει» σώμα, αλλά «είναι» σώμα)· Χρ. Γιανναράς, *Η Μεταφυσική του Σώματος. Σπουδή στον Ιωάννη της Κλίμακος*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1971, σσ. 18-45· Ν. Ματσούκας, *Ιστορία της Φιλοσοφίας με σύντομη Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 262-277, 320-324· Ι. Ζηζιούλας, «Χριστολογία και ύπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού-άκτιστου και το δόγμα της Χαλκηδόνας», *Σύναξη* 2 (1982), σσ. 9-20· 3 (1982), σσ. 77-82· 6 (1983), σσ. 77-85. Ομοίως Μ. Μπέζος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2004, σσ. 197-204. Πρβλ. τη διατύπωση του π. Γ. Φλωρόφσκυ, *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως* (μτφρ.), εκδ. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 175, «Ο άνθρωπος δεν είναι απλώς εκ ψυχής και σώματος, αλλά με ψυχήν και σώμα».

12. Βλ. Δ. Α. Δρίτσας - Δ. Ν. Μόσχος - Στυλ. Α. Παπαλεξανδρόπουλος, *Χριστιανισμός και Θρησκευήματα* (Β' τάξη Γενικού Λυκείου), ΟΕΔΒ, Αθήνα 1999<sup>2</sup>, σσ. 205-206, και Μ. Π. Μπέζος - Αθ. Ν. Παπαθανασίου, *Θέματα Χριστιανικής Ηθικής* (Γ' τάξη Γενικού Λυκείου), ΟΕΔΒ, Αθήνα 2002<sup>3</sup>, σσ. 80-84.



που συμβατικά έχει επικρατήσει ψυχή, δεν έχουν μεταξύ τους οντολογική διαφορετικότητα. Ορισμένα, μάλιστα, πατερικά κείμενα, προκειμένου να υπογραμμίσουν αφ' ενός την απόλυτη ετερουσιότητα Θεού και κόσμου, και αφ' ετέρου τη ριζική ομοουσιότητα όλων των εκφάνσεων του κόσμου, δεν δίστασαν (κάνοντας, φυσικά, χρήση του γλωσσαριού της εποχής τους) να ταυτίσουν την κτιστότητα με την υλικότητα και να μιλήσουν για υλικότητα των πάντων – ακόμα, δηλαδή, κι αυτών των υπάρξεων που στην παράδοση της Εκκλησίας ονομάζονται πνευματικές ή νοητές. Για παράδειγμα, στα πρακτικά της 7ης Οικουμενικής Συνόδου, το 787, διαβάζουμε: «Όσον αφορά τους αγγέλους και τους αρχαγγέλους και τις παραπάνω απ' αυτούς πνευματικές υπάρξεις, καθώς και τις ψυχές ημών των ανθρώπων, η Εκκλησία όλα αυτά τα δέχεται ως υπάρξεις νοερές, όχι όμως πραγματικά ασώματες και άορατες... Αληθινά ασώματος και απεριγράφτος είναι μονάχα ο Θεός. Τα νοερά κτίσματα όμως δεν είναι πραγματικά ασώματα και άορατα όπως αυτός». Στις αρχές του 19ου αιώνα ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης συγκέντρωσε πλήθος τέτοιων μαρτυριών, για να καταλήξει: «Και οι δαίμονες, όπως και οι άγγελοι και οι ψυχές, δεν είναι κυριολεκτικά ασώματα και κυριολεκτικά άυλα όντα. Μόνο ο Θεός είναι απολύτως άυλος και ασώματος. Όλα τα άλλα δεν είναι πραγματικά άυλα, αλλά απλώς λεπτόσωμα»<sup>13</sup>.

Εδώ χρειάζεται μια διευκρίνιση. Η σύγχρονη Φυσική έχει αναμφίβολα πολύ πιο ραφιναρισμένη ορολογία, όταν διακρίνει μεταξύ υλικών (δηλαδή εχόντων μάζα) και μη υλικών (όπως π.χ. η ηλεκτρομαγνητική ακτινοβολία) «οντοτήτων». Ο Χάιζενμπεργκ, για παράδειγμα, μίλησε για «κρίση της υλιστικής ιδέας», κρίση την οποία συνέδεσε με την εξέλιξη της μελέτης του ηλεκτρισμού κατά το δεύτερο ήμισυ του 19<sup>ου</sup> αιώνα<sup>14</sup>. Η προαναφερθείσα, όμως, χριστιανική οπτική δεν ενοχλείται απ' αυτή τη σύγχρονη διάκριση μεταξύ υλικών και μη υλικών «οντοτήτων». Μιλώντας για υλικότητα όλων των κτιστών εννοεί ότι κάθε τι είναι έκφανση της συμπαντικής πραγματικότητας, αναγνωρίζει δηλαδή ότι υπάρχει συγγένεια και αλληλουχία μεταξύ όλων –των όντως πολυποίκιλων– εκφάνσεων του κόσμου, όπως κι αν ταξινομηθούν αυτές (σε ορατά και άορατα, σε αισθητά και νοητά, σε ύλη και αντιύλη, σε διαφορετικά επίπεδα υπάρξης κ.ο.κ.). Ο Θεός όμως (πάντα κατά την εν λόγω χρι-

13. Βλ. τις σχετικές μαρτυρίες [μαζί με άλλες των Μεθοδίου Ολύμπου (κοιμ. π. 311), Ιωάννη Δαμασκηνού (π. 675 - π. 749), Μακαρίου Αιγύπτου (π. 300 - π. 390) κ.ά.], στο μελέτημά μου «Δυτικός και Ανατολικός Χριστιανισμός», *Σύναξη* 5 (1983), σσ. 68-71. Την επικέντρωση αυτού του κειμένου στη θεμελιακότητα της διάκρισης κτιστού-ακτίστου την προσυπογράφω ανενδοίαστα, παρ' όλο που το κείμενο ανήκει σε εκείνα που σήμερα θα επιθυμούσα να τα έγραφα αλλιώς.

14. W. Heisenberg, *Η εικόνα της φύσης στη σύγχρονη Φυσική* (μτφρ. Δ. Τσαμικιράνη-Γεωργανοπούλου), εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 11-14 και 120-125.

στιανική αντίληψη) είναι ο μόνος απολύτως Άλλος. Αυτό σημαίνει ότι το κατά την θεολογία άυλο του Θεού δεν συμπίπτει με το άυλο της σημερινής Φυσικής, αλλά είναι κάτι ολότελα πέρα και απ' αυτό. Παρ' όλο που ο κόσμος αποτελεί υλο-ποίηση της βούλησης του Θεού<sup>15</sup> και παρ' όλο που ο Θεός είναι με τις ενέργειές του προσωπικά παρών στον κόσμο, ούτε η θεία ουσία είναι συστατικό του κόσμου, ούτε η ψυχή είναι ομοούσια της θείας ουσίας, δηλαδή άκτιστη και αληθινά άυλη<sup>16</sup>. Το επαναλαμβάνω: τα πάντα πλην του Θεού ανήκουν σε μια και την αυτή οντολογική οικογένεια και είναι όλα περιπτώσεις κτιστότητας.

15. Πρβλ. πρωτ. Δημήτριος Στανιλοάε, «Εισαγωγή», στο *Μυσταγωγία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού* (μτφρ. Ιγνάτιος Σακαλής), εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήναι 1973, σ. 31. Εδώ βρισκόμαστε μπροστά σε μια περίπτωση ιδιαίτερα γόνιμης λειτουργίας της θεολογίας. Αναπτύσσοντας ο Μάξιμος τη θεωρία των λόγων των όντων (εν ολίγοις, ότι τα όντα έρχονται στην ύπαρξη ως υλο-ποίηση των προαιώνιων θείων θελημάτων) αξιοποίησε και αναπροσανατόλισε μια μακρά φιλοσοφική παράδοση, τουλάχιστον από τους Στωικούς και τον Φίλωνα Αλεξανδρέα. Βλ. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, εκδ. Open Court, Chicago - La Salle 1995, σσ. 73-199, 211. Σημειωτέον ότι τη μεταγραφή της θεωρίας των λόγων (όπως την επεξεργάστηκε ο Μάξιμος) σε φυσικές ιδιότητες, τη συσχέτισή τους με την κβαντομηχανική και τη διατύπωση μιας ερμηνείας της κβαντικής φυσικής, ώστε η φυσική και η θεολογία να μη συνιστούν δυο ασύμπτωτους κόσμους, επιχειρεί ο Αρσένιος Μέσκος, *Η υπόθεση των λογικών κβάντων. Ερμηνεύοντας την Κβαντική Φυσική με την βοήθεια της ελληνικής φιλοσοφικής και θεολογικής παράδοσης*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2007, ιδίως σσ. 205-243.

16. Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, για παράδειγμα, δεν αντιστοιχίζει την ψυχή στον Θεό και το σώμα στον κόσμο, αλλά αμφότερα τα εντάσσει σε διακρίσεις του κτιστού (στα νοητά και στα αισθητά, αντίστοιχα), χωρίς όμως να παύει να βλέπει τον άνθρωπο (ουσιαστικά και ολόκληρο τον κόσμο) ως μία υπόσταση! Την δε τελική ανάσταση την προσγράφει σε ολόκληρη τη συμπαντική πραγματικότητα. Βλ. Μάξιμος Ομολογητής, *Μυσταγωγία* (σχόλια πρωτ. Δημήτριος Στανιλοάε, μτφρ. Ιγνάτιος Σακαλής), εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήναι 1973, σσ. 166-171. (Είναι μάλιστα εύγλωττος ο τίτλος του εν λόγω, ζ' κεφαλαίου του: «Πώς ο κόσμος άνθρωπος λέγεται και ποίω τρόπω και ο άνθρωπος, κόσμος»). Αμέσως παρακάτω μιλά για την ανάγκη φροντίδας πάνω απ' όλα της αιώνιας ψυχής, αλλά είναι φανερό ότι θίγει ποιμαντικά τον κίνδυνο εγκλωβισμού του ανθρώπου στην αυτονόμηση των βιολογικών επιθυμιών του. Είναι χαρακτηριστικό ότι την ψυχή, ακριβώς επειδή δεν την θεωρεί τμήμα της θείας ουσίας, την ονομάζει «θεία» (προδήλως για να τονίσει τον καίριο ρόλο της), αλλά και «θεοποιηθησομένη» (για να δείξει τη φυσική ανεπάρκειά της και την ανάγκη κοινωνίας της με τον άκτιστο Θεό): «'Όση δύναμις, έπιμελείσθω τής άθανάτου και θείας και θεοποιηθησομένης έξ άρετών» (σ. 170). Με αυτή την ενδεικτική περιδιάβαση στα λόγια και τη σκέψη του Μάξιμου καταλαβαίνει κανείς και κάτι άλλο: 'Ότι αν θελήσει κανείς να βρει στην πατερική γραμματεία λέξεις, φράσεις ή και απόψεις για να «θεμελιώσει» την όποια άποψή του (ακόμα και την πιο Καρτεσιανή), φυσικά και θα βρει! Μα, αν δεν νοιάζεται για την ευρύτερη συνάφεια, για το κοσμοειδωλό κάθε εποχής και για το ότι όλες οι ανθρώπινες απόπειρες είναι ατελείς, τότε απλούστατα συμβάλλει στην ειδωλοποίηση πατέρων και κεμένων και δυσκολεύει την πάλη με τις έννοιες και τα πράγματα. Αλλά κάθε ειδωλοποίηση είναι αντιχριστιανισμός, ακόμη κι αν ασκείται στο όνομα του χριστιανισμού!



Κι όμως! Όποιος παρακολουθεί, όπως είπαμε, τη βιβλιογραφική πορεία της θεολογίας στη χώρα μας, τουλάχιστον κατά τα τριάντα τελευταία χρόνια, θα εκπλαγεί και από κάτι άλλο. Από τη δυσκολία με την οποία περνά αυτή η θεολογική οπτική στον εκκλησιαστικό χώρο! Για να αισθητοποιήσω τη δυσκολία αυτή, θα κινηθώ ανισόρροπα. Δεν θα αναφερθώ, δηλαδή, σε μελέτημα, αλλά σε ένα εκλαϊκευτικό, πλην επίσημο φυλλάδιο, ενδεικτικά βεβαίως. Έχει, νομίζω, νόημα αυτό, στο μέτρο που δεν μας χαροποιεί το διαζύγιο θεολογίας και Εκκλησίας, ούτε η μετάλλαξη της Εκκλησίας από σώμα προσδοκούντων την Ανάσταση σε θιασώτες του Καρτέσιου. Την ίδια, λοιπόν, εποχή, κατά την οποία δημοσίευε το βιβλίο του ο Ευτύχης Μπιτσάκης, διαβάζαμε στο φυλλάδιο *Φωνή Κυρίου*, το οποίο εκδίδεται με ευθύνη της «Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος» και διανέμεται σε όλους τους ναούς: «Όταν ο Δημιουργός έπλασε το σώμα του ανθρώπου, στο πρόσωπό του “ενεφύσησεν πνοήν ζωής” και ο άνθρωπος έγινε ζώσα ύπαρξη. Έτσι στο υλικό συστατικό του σώματος προστέθηκε και το πνευματικό συστατικό, η άυλη ψυχή... Δημιουργήθηκε βέβαια πρώτα το σώμα και ύστερα η ψυχή... Δηλαδή πρώτα το ατελές και ευτελές και κατόπιν το τέλειο και πολύτιμο... Άλλωστε για την αθάνατη ψυχή ο Θεός έγινε άνθρωπος και πρόσφερε τη σταυρική Του θυσία... Η ψυχή του ανθρώπου, ως άυλη, είναι ανεξάρτητη από το σώμα... διότι ως άυλο πνεύμα είναι αθάνατη»<sup>17</sup>. Καρτεσιανισμός επί εκκλησιαστικού εδάφους; Το κείμενο είναι, νομίζω, ενδεικτικό μιας ενδημούσας αμφιθυμίας. Μιλά, ευτυχώς, για δημιουργία της ψυχής (τη στιγμή που άλλα εκκλησιαστικά κείμενα παρουσιάζουν μόνο το σώμα ως κτιστό –και υπονοώντας, τι; ότι η ψυχή είναι άκτιστη;<sup>18</sup>), όμως συντηρεί έναν δυισμό που προσκρούει στην εκκλησιαστική ανθρωπολογία. Προσδιορίζει, π.χ., την ψυχή μόνη –κι όχι τον άνθρωπο– ως το «αντικείμενο» της σωτηρίας! Υπ' αυτό το (εκκλησιαστικό!) πρίσμα, απομένει, άραγε, χώρος για την (εκκλησιαστική!) πίστη στην ανάσταση;

Οι διαβασμένοι εκ των θεολόγων (κληρικοί και λαϊκοί) αποκλείεται σήμερα να γράφουν κείμενο όπου η ψυχή θα προσδιορίζεται ως τμήμα της θείας ουσίας. Την δέχονται ως κτιστή κι έχουν ξεκαθαρίσει ότι η παλαιδιαθητική αφήγηση περί φυσήματος του Θεού στον δημιουργούμενο άνθρωπο (Γεν. 2, 7) δεν περιγράφει την εκτόξευση μιας σταγόνας της άκτιστης θείας ουσίας και τον εγκλεισμό της στο χωματένιο σώμα ως άκτιστης ψυχής, αλλά ζωγραφίζει παραβολικά την ενέργεια ενός Θεού ο οποίος φροντίζει ώστε αυτό το ανα-

17. Αρχιμ. Γ. Στ., «Η επιμέλεια της ψυχής», *Φωνή Κυρίου* 14/2444 (1 Απριλίου 2000).

18. Βλ. λ.χ. *Ημερολόγιον [τσέπης] 2004 Ιεράς Μητροπόλεως Τριφυλίας και Ολυμπίας*, σ. 5-6: «Στη φύση μας είμεθα σώμα και ψυχή, ύλη και πνεύμα. Και καθένα από αυτά έχει διαφορετική προέλευση, σύσταση και προορισμό. Η ψυχή είναι “πνοή Θεού” και άυλη, πλασμένη “κατ’ εικόνα και ομοίωσιν Θεού”, το σώμα είναι κτιστόν, υλικόν και μ’ αυτό, και ως προς αυτό ο άνθρωπος είναι χοϊκός».

δύομενο ον (η πρώτη ύλη του οποίου μάλιστα, κατά την αφήγηση, είναι το προ-υπάρχον γήινο υλικό) να έχει δυνατότητα να υπάρξει όπως ο Θεός: ως προσωπική ύπαρξη<sup>19</sup>. Ας μου επιτραπεί εδώ να φέρω ένα απλό παράδειγμα από τη σημερινή εμπειρία μας. Τα υλικά κατασκευής ενός κινητού τηλεφώνου είναι τα ίδια με του περιβάλλοντός του: πλαστικό, γυαλί, μέταλλο, χαρτί κ.λπ. Όμως είναι έτσι βαλμένα, ώστε το κινητό να υπάρχει «σχεσιακά». Είναι δηλαδή φτιαγμένο έτσι ώστε να δύναται να δεξιωθεί μιαν ετέραν ύπαρξη, το ηλεκτρικό ρεύμα, και μάλιστα ώστε να λειτουργεί αυθεντικά ακριβώς όταν δεν περιοριστεί στα συστατικά του, αλλά κοινωνεί αυτής της ετέρας υπάρξεως. Ένα άλλο αντικείμενο ενδέχεται να αποτελείται από τα ίδια υλικά με το κινητό τηλέφωνο, ωστόσο δεν διαθέτει αυτομάτως αυτή τη δυνατότητα. Το κινητό, δηλαδή, δεν είναι απλώς το άθροισμα των συστατικών του. Τα συστατικά του αποτελούν όντως τη βάση για να δύναται αυτό να δεξιωθεί την άλλη ύπαρξη. Αν όμως περιοριστεί αυτάρεσκα στα συστατικά του, τότε η κατάληξή του θα είναι το οριστικό σβήσιμο.

Η έδρα, λοιπόν, της συνέχισης του ανθρώπινου υποκειμένου στην αιωνιότητα είναι η σχεσιακότητα: το ότι ο λόγος ύπαρξης του ανθρώπου βρίσκεται στη θέληση και στην αγάπη του Θεού. Η ανθρώπινη μοναδικότητα δεν αίρεται με τον θάνατο, τραυματίζεται όμως. Ο άνθρωπος θρυφαλλίζεται, αλλά δεν εξαφανίζεται. Το δε φτάσιμο του ανθρώπου στην έσχατη ακεραιότητά του —στην τελική ανάσταση— δεν αποτελεί, στη χριστιανική θεολογία, την απόληξη μιας εντελέχειας, δηλαδή την αναπόδραστη ωρίμανση των ανθρωπίνων συστατικών δίκην ζυμώσεως του οίνου, αλλά αποτελεί δώρο εκ μέρους του Θεού. Θα ήταν ίσως ακριβότερο να λέγαμε ότι ο άνθρωπος δεν θα αναστηθεί, αλλά θα τον αναστήσει ο Θεός.

Ωστόσο στις περισσότερες περιπτώσεις οι θεολόγοι αδυνατούμε να προχωρήσουμε στο επόμενο βήμα, δηλαδή στο πού μπορεί να φτάνουν οι συνέπειες αυτής της θεμελιώδους θέσης περί κτιστότητας των πάντων πλην του Θεού. Δυσκολευόμαστε, δηλαδή, να δούμε ότι οι βασικοί άξονες της βιβλικής ανθρωπολογίας μάς αφήνουν ανοιχτούς τους ορίζοντες ώστε να καταφάσκουμε την ακεραιότητα και τη συνέχεια του ανθρώπου, δίχως να έχουμε πρόβλημα αν θα ευρυνθούμε σε θεολογήσεις χρειαζόμενες στη σημερινή εποχή: σε θεωρήσεις του εαυτού και της συνέχειάς του, οι οποίες θα μπορούσαν να συζητηθούν ακόμα και την ανυπαρξία της ψυχής υπό τις μορφές που φανταζόμαστε μέχρι τώρα την ύπαρξή της (κυρίως υπό την ουσιοκρατική έννοια, δηλαδή την αντίληψη ότι η ψυχή είναι ένα πνευματικό σφαιρίδιο που μπαίνει σε έναν πη-

19. Πρβλ. τα λόγια που βάζει στο στόμα του Θεού ο άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος: «Ἐπλασα το χῶμα και το ἕκανα σῶμα, κι ἐμφύσησα ψυχὴ ὄχι ἀπὸ τὴν οὐσία μου, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ δύναμή μου» («Ἐπλασα τὸν χοῦν εἰς σῶμα, ἐνεφύσησα ψυχὴν τε οὐκ ἐκ τῆς ἐμῆς οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τῆς ἐμῆς ἰσχύος»). Συμεών Νέος Θεολόγος, Ὑμνοι 53, 90-93, SC 196, 218.

λινο κουμπιάρ). Προσωπικά δεν δύναμαι να αποφανθώ επ' αυτού. Προσπαθώ απλώς να πω ότι τα κριτήρια της βιβλικής ανθρωπολογίας μοιάζουν ανθεκτικά, ακόμη κι έξω από το μέχρι τώρα γνώρισμά μας ανθρωποειδωλο. Παρόμοια, βρίσκομαι σε αδυναμία να μιλήσω μετά λόγου γνώσεως για πλήθος ζητήματα που εγείρονται από τη σύγχρονη βιολογία, φυσική κ.λπ. Νιώθω όμως ότι έχει πολύ ενδιαφέρον ο στοχασμός περί της ανοιχτότητας των οριζώντων. Στο πεδίο, λόγου χάριν, των νέων διλημμάτων που δημιουργεί η βιογενετική, ο Ορθόδοξος ιερέας Ιωάννης Μπρεκ υπενθυμίζει ότι η ψυχή (η βιβλική *nephesh*) συνιστά την προσωπική ξεχωριστότητα του ατόμου και σημειώνει ότι ίσως είναι ορθότερο να λέει κανείς «είμαι ψυχή», παρά «έχω ψυχή»<sup>20</sup>. Αποτολμώ να ανασύρω από τον χώρο των σοβαρών συζητητών μία περίπτωση προς διάσκεψη: Από την ένωση ωαρίου και σπερματοζωαρίου παράγεται, ως γνωστόν, ένα απλό κύτταρο, ο ζυγώτης. Οι μονοζυγωτικοί δίδυμοι δημιουργούνται λίγο μετά τη σύλληψη, με τον χωρισμό του ζυγώτη. Έτσι, η κύηση απολήγει σε γέννηση δύο ανθρώπων. Έστω και σπανίως, όμως, η πορεία μπορεί να μην καταλήξει σ' αυτό. Μπορεί, δηλαδή, κατά την κύηση οι δύο οντότητες να επανενωθούν και τελικά να γεννηθεί ένας άνθρωπος. Αν η ψυχή είναι ξεχωριστή ουσία που ξενίζεται στο σώμα από την πρώτη στιγμή της σύλληψης, τότε η σχηματιζόμενη με τη σύλληψη οντότητα έχει μία ψυχή. Όταν όμως (στην περίπτωση των μονοζυγωτικών διδύμων) επέλθει χωρισμός, τότε η ψυχή τι γίνεται; Παραμένει στο ένα δίδυμο, ενώ το άλλο απομένει χωρίς ψυχή; Ή μήπως η «παλιά» ψυχή μένει στο ένα, ενώ «νέα» ψυχή εντίθεται στο άλλο, το οποίο προσώρας είναι άψυχο κέλυφος; Και στην περίπτωση επανένωσης; Τι γίνονται οι μέχρι τότε δύο ψυχές;<sup>21</sup> Προδήλως δεν είναι αρκετή η κατανόηση της ψυχής ως αυτόνομου σφαιριδίου. Με την κατανόηση, όμως, της

20. J. Breck, *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, εκδ. St Vladimir's Seminary Press, New York 2000, σ. 140, 198. Πρβλ. παραπάνω, την υποσημείωσή μας 11. Βλ. και τις διερωτήσεις του Χρήστου Γιανναρά, *Το Ρητό και το Άρρητο. Τα γλωσσικά όρια ρεαλισμού της μεταφυσικής*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1999, σσ. 104-105. Χαρακτηριστική της δυσκολίας που προαναφέραμε είναι, σε πολλά θεολογικά μελετήματα, η ασυνεπής χρήση των όρων «κτιστός» και «άυλος», η δεσποτεία της ουσιοκρατικής κατανόησης του ανθρώπου και η επιβίωση μιας «ανθρωπολογίας των συστατικών», η οποία και την εσχατολογική πραγμάτωση του ανθρώπου παραθεωρεί και συχνά συνεχίζει την δίχως νόημα αντιδικία με τη θεωρία της εξέλιξης. Για το αντίθετο, ότι δηλαδή ο άνθρωπος δεν προσδιορίζεται από το άθροισμα των συστατικών του, αλλά από το μέλλον στο οποίο έχει κληθεί, βλ. Π. Νέλλα, *Ζώον Θεούμενον. Προοπτικές για μια Ορθόδοξη κατανόηση του Ανθρώπου*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1993. Πρβλ. Ath. N. Papathanasiou, «Christian Anthropology for a Culture of Peace: Considering the Church in Mission and Dialogue Today», *Violence and Christian Spirituality* (επιμ. Emmanuel Clapsis), εκδ. WCC Publications - Holy Cross Orthodox Press, Geneva - Brookline 2007, σσ. 86-107.

21. Breck, *ό.π.*, σσ. 140-143. Πρβλ. Αρχιμ. Μακάριος Γρινιεζάκης, *Κλωνοποίηση. Ηθικοκοινωνικές και θεολογικές συνιστώσες*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2005, σσ. 119-120.

ψυχής στην προοπτική της προσωπικής μοναδικότητας της υπόστασης, ανοίγονται άλλες δυνατότητες.

Η συζήτηση εκκρεμεί. Και, βέβαια, το να θεωρεί κανείς μέρος της θείας Αποκάλυψης το εκάστοτε κοσμοείδωλο που είχαν οι Πατέρες προ οφθαλμών, ή να εκβιάζει τα κείμενά τους για να τα κάνει να προλέγουν τη σημερινή επιστήμη, ή να μεταφέρει αδούλευτα όρους από εποχή σε εποχή κι από συνάφεια σε συνάφεια, ήκιστα βοηθεί. Πρόκειται στην πραγματικότητα για το ίδιο πρόβλημα που ανακύπτει στην προσέγγιση των παλαιοδιαθηκικών κειμένων, όταν παραθεωρείται ο παραβολικός, αφηγηματικός τρόπος έκφρασης των Σημιτών, και διαβάζονται ως κατά γράμμα ιστορικές καταγραφές<sup>22</sup>.

Τι εννοώ με τις παραπάνω ανθρωπολογικές αναφορές; Ότι τη στιγμή που η Φυσική σπαζοκεφαλιάζει ανελέητα πάνω στα ζητήματα της ενότητας και αλληλουχίας του πολύπλοκου και πολυέδρου κόσμου<sup>23</sup>, μοιάζει πολύ σημαντική εκείνη η θεολογική θεώρηση η οποία δεν σπάζει οντολογικά τον κόσμο σε τμήμα που τάχα αποτελεί δικαιοδοσία της επιστήμης (δηλαδή στον λεγόμενο «υλικό κόσμο») και σε τμήμα που τάχα αποτελεί τη δικαιοδοσία της θεολογίας (δηλαδή στη λεγόμενη «πνευματική ψυχή»). Ούτε μπορεί η θεολογία να δικαιώνει την ύπαρξή της ισχυριζόμενη ότι δικαιοδοσία της είναι τα εκάστοτε μη εξηγούμενα! Δεν ξέρω αν μπορούν να εξηγηθούν τα πάντα. Ο Γιώργος Γραμματικάκης, για παράδειγμα, δηλώνει δυσπιστία απέναντι στον ισχυρισμό ότι, αν βρεθεί η «Ενιαία Θεωρία», όλο το σύμπαν θα είναι ένα «ανοιχτό βιβλίο». «Πιστεύω», λέει, «ότι πολλά μυστικά θα μας διαφεύγουν πάντα. Κυρίως εκείνα που αφορούν το νόημα της υπάρξεώς μας αλλά και της υπάρξεως του Σύμπαντος»<sup>24</sup>. Τη θέση του αυτή δεν την προσάγω για να στηρίξω τον προαναφερθέντα θεολογικό ισχυρισμό (ότι δικαιοδοσία της θεολογίας είναι τα εκάστοτε μη εξηγούμενα), αλλά για να προσυπογράψω την πεποίθησή ότι η «χημική» ανάλυση ενός πράγματος δεν απαντά εξ ανάγκης και στο νόημα της ύπαρξής του. Όπως θα δούμε και παρακάτω, η τιτανομαχία περί το νόημα ανήκει στο θεόρατο πεδίο της ανθρώπινης δημιουργικότητας. Εκεί βρίσκεται το καίριο ερώτημα, κι όχι στο αν μπορεί να αναλυθεί κάθε σπιθαμή του κόσμου. Ακόμα κι αν δύναται, δεν βλέπω γιατί να ενοχληθεί ένας πιστός από αυτό! Το επαναλαμβάνω: για τον Χριστιανισμό, η αλήθεια του κόσμου δεν βρίσκεται στα συστατικά του, αλλά στην αναφορικότητά τους! Πέραν όμως τούτου, η ειρωνεία είναι πως ο «χημικός» ισχυρισμός ότι δικαιοδοσία της θε-

22. Βλ. το διαφωτιστικό μελέτημα του Μ. Κωνσταντίνου, *Παλαιά Διαθήκη. Αποκρυπτογραφώντας την πανανθρώπινη κληρονομιά*, εκδ. Αρμός (σειρά «Σύναξη»), Αθήνα 2008.

23. Βλ. χαρακτηριστικά Γ. Γραμματικάκης, *Η αυτοβιογραφία του φωτός*, εκδ. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2005<sup>2</sup>, σσ. 241-288.

24. Συνέντευξή του με τίτλο «Ο πανεπιστήμων», *BHMagazino* (ένθετο της εφημερίδας *Το Βήμα*), τ. 429, Κυριακή 4-1-2009, σσ. 23-24.

ολογίας είναι τα εκάστοτε μη εξηγούμενα, αντεστραμμένοι συνιστά και βασικό αθεϊστικό ισχυρισμό· ότι, δηλαδή, απλώς προβάλλουμε στο θείο ό,τι απομένει προς το παρόν ανεξήγητο. Πρόκειται για ένα νήμα σκέψης που περνά από ανόμοια τοπία, όπως από τον πολιτικό Πωλ Λαφάργκ<sup>25</sup> μέχρι τον φυσικό Ρίτσαρντ Φέηνμαν<sup>26</sup>. Όμως, μια αθεϊστική οπτική, που πιστεύει πως ολοένα και μικραίνει ο «θεός» μέχρι τελικής εξαλείψεώς του καθώς εξιχνιάζεται το σύμπαν, είναι απλώς πρωτοξάδερφο των θεολογιών εκείνων που θεωρούν τον Θεό ή θραύσματα του Θεού (τις ψυχές), ως συστατικά του κόσμου!

Ας μου συγχωρηθεί μια διπλή έκκληση, προς εαυτούς και αλλήλους. Πριν υψωθεί η κραυγή «Η θεολογία, έξω από 'δω», ας διευκρινιστεί ποια θεολογία έχει κατά νου ο κραυγάζων. Και πριν οι θεολόγοι αδράξουμε σαν γιαταγάκι την επίκληση της θεοπνευστίας, ας αναρωτηθούμε μήπως η θεολογία που διατυπώνουμε δεν είναι θεολογία του χριστιανισμού, αλλά «θεολογία του εξαποδώ».

## 2. Δοκιμάζοντας γεφύρια.

[Το ρήμα «δοκιμάζω» εδώ το χρησιμοποιώ όπως αυτός που τεντώνει το ένα του πόδι και μ' αυτό πιέζει το άγνωστο γεφύρι μπροστά του, για να δει αν αντέχει].

Υπάρχει μια θεμελιώδης ασυμμετρία μεταξύ Φυσικής και Πίστης. Όπως είπα στην αρχή, η αποδοχή της Πίστης έχει να κάνει με τη θεμελιώδη δυνατότητα του ανθρώπου να προσανατολίζει τον εαυτό του. Ωστόσο η Πίστη (και αναφέρομαι στη χριστιανική πίστη<sup>27</sup>) κουβαλά μέσα της μιαν αυθαιρεσία και δεν διεκδικεί επαλήθευση όπως οι θετικές επιστήμες. Από την άλλη, είναι γεγονός ότι παράμετροι της λεγόμενης Νέας Φυσικής κλώνισαν θετικιστικές βεβαιότητες και ξανάφεραν το ερώτημα περί Θεού στη συζήτηση. Αυτό όμως δεν σημαίνει ένα και μόνο πράγμα. Ορισμένες διαπιστώσεις της Φυσικής μπορεί από κάποιον να εισπραχθούν ως επίρρωση της Πίστης, ενώ από άλλον ως επιβεβαίωση της δίχως Θεό αυτάρκειας του κόσμου. Αυτό νιώθω ότι οφείλου-

25. P. Lafargue, *Οικονομικός Ντετερμινισμός. Αρχή και εξέλιξη των ιδεών της δικαιοσύνης, του καλού, της ψυχής και του Θεού* (μτφρ. Αχιλλέα Βαγενά), εκδ. Αναγνωστίδη, Αθήνα, χ.χ., σσ. 228-229.

26. P. Davies - J. Brown (επιμ.), *Υπερχοδές. «Η θεωρία των Πάντων»* (μτφρ. Ανδρέας Βαλαδάκης), εκδ. Κάτοπτρο, Αθήνα 1989, σ. 245.

27. Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι είναι πελώριο λάθος να νομίζεται ότι θρησκευτικές έννοιες όπως «θεός», «πίστη», «κόσμος», «σωτηρία» κ.λπ. σημαίνουν το ίδιο πράγμα σε κάθε θρησκεία. Μια περιδιάβαση στις θρησκείες δύναται να το δείξει αυτό -και μάλιστα χωρίς καν ο ερευνητής να χρειάζεται να συμεριστεί την πρόταση που καθεμιά κοιμίζει.



με να το αναγνωρίσουμε δίχως τρυκ, όσο κι αν φιλότιμα θεολογικά μελετήματα των τελευταίων χρόνων επιχειρούν να αφουγκραστούν στη Φυσική την επίρρωση της Πίστης<sup>28</sup>. Το περισσότερο που μπορεί να συμφωνηθεί είναι, νομίζω, ότι τα εκπληκτικά της σύγχρονης Φυσικής δύνανται να είναι συνηγορίες υπέρ του μπορετού της Πίστης. Το βάρος όμως έκδοσης της ετυμηγορίας βρίσκεται στους ώμους του καθενός και σηκώνεται μόνον από τον ίδιο. Ας φέρω μερικά παραδείγματα, αφ' ενός για το ότι οι επιστημονικές διαπιστώσεις δεν εκκρίνουν ένα και μόνο συμπέρασμα, και αφ' ετέρου ότι η βιασύνη ορισμένων θεολόγων να πανηγυρίσουν για κάποια επιστημονική πρόταση, που νιώθουν να τους δικαιώνει, μπορεί να ετοιμάζει το αυριανό θαλασσοπνίξιμο της θεολογίας τους μαζί με το ναυάγιο της φυσικής πρότασης που αποθέωσαν. Υπήρξαν εποχές όπου ο ντετερμινισμός, ο θεμελιωμένος στη Νευτώνεια Φυσική, υπήρξε το βαρύ πυροβολικό της στρατευμένης αθεΐας. Και όμως, συχνά, διάφορα ρεύματα της θεολογίας βασίστηκαν ακριβώς σε μια Νευτώνεια σκέψη για να «αποδείξουν» ότι ο κόσμος είναι εύτακτο έργο λογικού νομοθέτη. Κι από την άλλη, στο πλαίσιο της γιγαντιαίας συζήτησης για τη μετανεωτερικότητα (postmodernism), η παραπομπή στη Νέα Φυσική<sup>29</sup>, και ειδικά στην απροσδιοριστία, έγινε η αγαπημένη πολλών θεολόγων, ως κατακρήμνιση του (συχνά Μαρξιστικού) ντετερμινισμού. Ταυτοχρόνως, όμως, το ίδιο πράγμα (η Νέα Φυσική) χαιρετίστηκε από θιασώτες του μεταμοντερνισμού ως κατακρήμνιση της θεολογικής πεποιθήσης ότι μια αλήθεια (δηλαδή ο Θεός) ισχύει για όλο το σύμπαν! Ο Λυστάρ, π.χ., στο βασικό έργο του *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*—το μανιφέστο της απαξίωσης των λεγομένων «μεγάλων αφηγήσεων» και της συνοχής του κόσμου—εμπνεύστηκε θέσεις του από τη «θεωρία των καταστροφών»<sup>30</sup> και, παρόμοια, άλλοι μεταμοντέρνοι στοχαστές στράφηκαν στη «θεωρία του χάους», παρ' όλο που στασιάζεται αν προσέλαβαν αυτές τις θεωρίες στις πραγματικές τους διαστάσεις<sup>31</sup>. Ακόμη και η πεποίθηση του Έντιγκτον (σε διαφωνία προς τον Αϊνστάϊν) ότι όλοι οι φυσικοί νόμοι αντιστοιχούν σε μια a priori γνώση και, ως εκ τούτου, είναι εντελώς υ-

28. Σχετική θεολογική βιβλιογραφία βλ. στο ευσύνοπτο έργο του Ευ. Βαρβαρέσου, *Το Μεταφυσικό Πρόσωπο της Φυσικής*, εκδ. Κώδικας, Θεσσαλονίκη 2005. Βλ. και τις εύστοχες επιστημάνσεις του Ν. Μιχαλολιάκου, «Η εντιμότητα των σχέσεων Επιστήμης και Θεολογίας», *Ορθοδοξία και Φυσικές Επιστήμες*, εκδ. Σαββάλα/Ένωση Ελλήνων Φυσικών, Παράρτημα Ανατολικής Κρήτης, Αθήνα 1996, σσ. 42-45, σχετικά με τον πειρασμό της απολογητικής.

29. Δηλαδή στις νέες θεάσεις που έφεραν οι *Σχετικότητα*, η *Κβαντομηχανική*, η *Θερμοδυναμική*, το *Χάος*, η *Αυτο-οργάνωση της Ύλης*, η *Πολυπλοκότητα* κλπ.

30. Ζαν-Φρανσουά Λυστάρ, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση* (μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης), εκδ. Γνώση, Αθήνα 1988, σσ. 131-142.

31. I. H. Grant, «Catastrophe Theory», *The Routledge Companion to Postmodernism* (επιμ. Stuart Sim), εκδ. Routledge, London - New York 2005<sup>2</sup>, σ. 183. A. McGowan, «Chaos Theory», *The Routledge Companion to Postmodernism*, ό.π., σσ. 183-184.

ποκειμενικοί<sup>32</sup>, μπορεί κάλλιστα να είναι άθρη! Κι από την άλλη, έχει παρατηρηθεί ότι, παρά τη διαφωνία του με την αιτιοκρατία, ο Μπορ ουδεμία διάθεση είχε να υποθάψει μεταφυσικές προεκτάσεις της κβαντομηχανικής<sup>33</sup>.

Φρονώ, λοιπόν, πως όταν μιλάμε για συνάντηση Φυσικής και Θεολογίας, δεν μπορούμε να έχουμε κατά νου δύο συμπαγή και αδιαφοροποίητα στο εσωτερικό τους συστήματα. Στην πραγματικότητα πρόκειται τουλάχιστον για τρεις συναντήσεις: Φυσικής και Φυσικής, Θεολογίας και Θεολογίας, Φυσικής και Θεολογίας. Πέρα από κάθε έννοια αυτοματισμού και κάθε εκβιασμό «αποδείξεων», οι συναντήσεις (ή μάλλον: οι συνδιαλέξεις) αυτές έχουν νόημα

- ως ψηλάφηση του κτιστού,
- ως πρόκληση προς τους θεολόγους να διακρίνουν ποια στοιχεία του λόγου της Εκκλησίας αφορούν συγχυρικά κοσμοειδωλα και ποια συνιστούν την ευαγγελική πρόταση ζωής, και
- ως πρόκληση προς τους θετικούς επιστήμονες να μην εκλάβουν την περιγραφή του κόσμου ως ερμηνεία του, αλλά να δουν ως ανθρώπινο πρόνομο την τιτανομαχία περί το νόημα της ύπαρξης<sup>34</sup>.

Στο πλαίσιο, λοιπόν, μιας συνδιάλεξης που μπορεί να κρατά τα παράθυρα ανοιχτά σε πελώρια και αφάνταστα τοπία, τολμώ (κρυφοκοιτάζοντας μη σκάσει μύτη το φάντασμα του καθηγητή Κρεμπ) να κοντοσταθώ στον θεωρητικό του χάους και της πολυπλοκότητας, νομπελίστα Γλία Πριγκοζίν, και στην απόπειρά του να συμφιλιώσει, όπως έλεγε, τις δυο κουλτούρες: των φυσικών και των φιλοσόφων. Χοντρικά μιλώντας, θα λέγαμε ότι οι πρώτοι, από τον Νεύτωνα μέχρι τον Χώκιν, δέχονται τον φυσικό νόμο ως σταθερό δεδομένο πριν, τώρα και αύριο και, άρα, βλέπουν ένα αναστρέψιμο σύμπαν, όπου το παρελθόν δεν διαφοροποιείται από το μέλλον. Αντιθέτως οι δεύτεροι, οι φιλόσοφοι (θα έλεγα: και οι θεολόγοι), θεωρώντας το χρόνο ως βασική διάσταση του

32. J. Powers, *Φιλοσοφία και Νέα Φυσική* (μτφρ. Τάσος Κυπριανίδης - Τάσος Τσιαντούλας), εκδ. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1995, σσ. 95-96.

33. Βλ. χαρακτηριστικά Chr. Norris, «Critical Realism and Quantum Mechanics: Some Introductory Bearings», *After Postmodernism. An Introduction to Critical Realism* (επιμ. José López - Garry Potter), εκδ. The Athlone Press, London - New York 2001, σσ. 119.

34. Πρβλ. τη διάκριση των τριών στάσεων της σκέψης, κατά τον Καστοριάδη: *εξήγηση* (η οποία είναι το έργο της Φυσικής και της Βιολογίας), *κατανόηση* (αναζήτηση των νοημάτων που παράγει ο άνθρωπος) και *διαύγηση* (το έργο της φιλοσοφίας επί παντός του επιστητού, ακόμη και επί της κατανόησής). Βλ. Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, ό.π., σσ. 48-51. Ο Καστοριάδης, βεβαίως, τη διαύγηση την αναθέτει στη φιλοσοφία και επ' ουδενί στη θεολογία. Το θέμα χρειάζεται, βεβαίως, ιδιαίτερη πραγμάτευση, τολμώ όμως να ψελίσω εδώ πως ο Καστοριάδης παραβλέπει ότι και η θεολογία (ή η εγκόλπωση της πίστης) ενέχει κριτική λειτουργία, καθόσον σχετίζεται με την επιλογή προσανατολισμού, όπως έχουμε προαναφέρει.

ανθρώπου, προσδίδουν ιδιαίτερη σημασία στη σύνθεση –στο φτιάξιμο– του μέλλοντος<sup>35</sup>.

Με το φως που ρίχνει ο Πριγκοζίν στο «βέλος του χρόνου», υποστηρίζοντας ότι αυτό έχει μία μόνο κατεύθυνση, προς τα μπρος, φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα της δημιουργικότητας. Περίπου καταλογίζει θεολογική λογική στον Χώκιν, ο οποίος στο *Χρονικό του Χρόνου* προανήγγειλε μια καινούρια θεωρία που υπόσχεται ότι θα συμβάλει στην αποκωδικοποίηση της «σκέψης του Θεού». Σύμφωνα με αυτή τη λογική, αν τα πάντα είναι δεδομένα για τον Θεό, τότε η κατάκτηση της γνώσης των φυσικών νόμων ξεκλειδώνει τον θείο νου<sup>36</sup>. Ο Πριγκοζίν, όμως, αντιθέτως, δεν καλοχωνεύει την έννοια του δεδομένου. Μιλά για μια επιστήμη «η οποία δεν αναφέρεται μόνον σε νόμους, αλλά και σε συμβάντα, σε μια επιστήμη που δεν αρνείται εκ των προτέρων την εμφάνιση του καινούργιου»<sup>37</sup>. «Το συμβάν... ως "κάτι" που συμβαίνει και συμβαίνοντας δημιουργεί το χώρο, τον χρόνο και την ύλη-μάζα-ενέργεια αποτελεί μία καινοτομία της σχετικιστικής φυσικής θεωρίας που υποδηλώνει τον κόσμο ως δημιουργούμενο και όχι απλώς υφιστάμενο»<sup>38</sup>. Έτσι, ο Πριγκοζίν διατυπώνει την αρχή της μη αναστρεψιμότητας και επιμένει ότι τα πάντα εξελίσσονται στην ίδια κατεύθυνση του χρόνου, ότι ο κόσμος φτιάχνεται και ότι «το μέλλον δεν είναι δεδομένο»<sup>39</sup>. Αν τα πράγματα έχουν έτσι, λέει, τότε η εξιχνίαση του γίνεσθαι θα αποτελέσει τη θεωρία του 21ου αι., πέραν των δύο μεγάλων θεωριών του 20ού αιώνα, της σχετικότητας και της κβαντομηχανικής, που δεν δέχονται το μονότροπο βέλος του χρόνου<sup>40</sup>.

Ομολογουμένως βρίσκω γοητευτική μια συζήτηση με αυτή την οπτική, διότι μοιάζει να αφήνει χώρο για ζευγάρωμα του κοσμικού γίνεσθαι με το ανθρώπινο πράττειν! Δεν θα 'ταν, άραγε, ενδιαφέρον ένα αντάμωμα του Γλία Πριγκοζίν με τον συμπατριώτη του π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ και με τη θεολογική φόρμουλα του δευτέρου περί του μεταϊστορικού χαρακτήρα των Εσχάτων; Η φόρμουλα αυτή αρνείται να αναγνωρίσει την οιαδήποτε ιστορική φάση ως τελική, κι έτσι υπερασπίζεται την ανθρώπινη δημιουργικότητα και αναγνωρίζει την ιστορία ως «φτιάξιμο» ως κάτι που δεν εμπεριέχεται στην αρχή

35. I. Prigogine, *Οι νόμοι του χάους* (μτφρ. Πασχάλης Α. Χριστοδούλου), εκδ. Τραυλός, Αθήνα 2003, σσ. 98, 97. Πρβλ. και I. Prigogine - I. Stengers, *Τάξη μέσα από το Χάος* (μτφρ. Μ. Λογιωτάτου), εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1986.

36. Prigogine, *Οι νόμοι του χάους*, ό.π., σσ. 16, 25.

37. Prigogine, *Οι νόμοι του χάους*, ό.π., σ. 17.

38. Γ. Π. Παύλου, «Επιστήμη, Γνώση και Άνθρωπος», *Ορθοδοξία και Φυσικές Επιστήμες*, ό.π., σ. 140.

39. Prigogine, *Οι νόμοι του χάους*, ό.π., σ. 102.

40. Prigogine, *Οι νόμοι του χάους*, ό.π., σσ. 99, 109. Πρβλ. St. W. Hawking, *Το Χρονικό του Χρόνου* (μτφρ. Κωνσταντίνος Χάρακας), εκδ. Κάτοπτρο, Αθήνα (1988), σ. 227.

ως ανοιχτή πορεία σε ένα μέλλον που δεν υπάρχει ακόμη, και που όταν θα υπάρξει θα είναι ριζικά νέο και πρωτόφαντο. «Το μέλλον», έλεγε ο ρώσος Πατήρ του 20ού αιώνα, «μας αποκαλύπτεται... σαν χρέος παρά σαν αναμονή... Το μέλλον δεν είναι κάτι που ζητούμε και περιμένουμε, αλλά μάλλον κάτι που πρέπει να δημιουργήσουμε»<sup>41</sup>.

Συγχωρέστε μου την υπερβολή, μα, δεν είναι άραγε υπέροχος πειρασμός να σκεφτούμε τον Πριγκοζίν να στέκει μαζί με τον Γρηγόριο Νύσσης και τον Μάξιμο τον Ομολογητή και –καθένας από τη σκοπιά του– να εξηγούν στον Πλάτωνα και τον Ωριγένη ότι η κίνηση είναι ουσιώδες χαρακτηριστικό της πραγμάτωσης του κόσμου κι όχι ξεπεσμός του; Το κτιστό, λέει ο Γρηγόριος, δεν είναι απλώς γινωμένο, αλλά γίνεται: «τρόπον τινά, πάντοτε κτίζεται»<sup>42</sup>. Και μάλιστα ούτε το τελικό φτάσιμο του κόσμου στον Θεό σημαίνει (στην Ορθόδοξη θεολογία) πάγωμα του κτιστού, αλλά και πάλι κίνηση, μολονότι με άλλους όρους: ένα ατέλειωτο ταξίδι μέσα σε μιαν άπειρη αγκαλιά<sup>43</sup>.

### 3. Δοκιμάζοντας το απύθμενο.

[Το ρήμα «δοκιμάζω» εδώ το χρησιμοποιώ όπως αυτός που παίρνει έναν μεζέ από ένα ολόκληρο τραπέζωμα].

Οι προτάσεις της προηγούμενης ενότητας μπορεί να φαίνεται ότι κολακεύουν τη θεολογική οπτική μας, ίσως, όμως, χρειάζεται να συνοδευτούν από μιαν αντιπολιτευτική επερώτηση (άλλωστε το διευκρίνισα παραπάνω ότι αυτό που θρασύνομαι να σκεφτώ είναι η συνδιάλεξη φυσικής και θεολογίας· όχι το σύρσιμο της πρώτης σε απολογητή της δεύτερης). Η ελευθερία την οποία φαίνεται να αναγνωρίζει η προαναφερθείσα πριγκοζινική έμφαση στα «συμβάντα», τι διαστάσεις μπορεί να έχει; Δεν είναι και πάλι μια –ας μου επιτραπεί η ερασιτεχνική έκφραση– δεσμευμένη ελευθερία, αφού συνιστά και αφορά

41. π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, *Θέματα Εκκλησιαστικής Ιστορίας* (μτφρ. Παν. Κ. Πάλλη), εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 243. Βλ. σχετική ανάλυση στο Θ. Ν. Παπαθανασίου, *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης*, εκδ. Εν Πλω, Αθήνα 2008, σσ. 95-154.

42. Γρηγορίου Νύσσης, *Εις το Άσμα Ασμάτων*, 6, *Patrologia Graeca* (στο εξής: PG) 44, 885D.

43. Γρηγόριος Νύσσης, *Εις το Άσμα Ασμάτων*, 6, PG 44, 889B· 11, PG 44, 997D· *Εις τους Μακαρισμούς* 4, PG 44, 1244D-1245A. Μάξιμος Ομολογητής, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1089A-C· 1217A-D· 1112D-1116D. Γρηγόριος Παλαμάς, *Υπέρ των ιερών ησυχάζοντων* 2.2.11, *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα* (επιμ. Π. Χρήστου), τ. 1, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 517. Πρβλ. πρωτ. Δημήτριος Στανιλοάε, «Εισαγωγή», *Φιλοσοφικά και Θεολογικά Ερωτήματα του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού* (μτφρ. Ιγνάτιος Σακαλής), εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 1978, σσ. 21-23.

τρόπους ύπαρξης του ήδη υπάρχοντος κόσμου; Μήπως και το «χάος» και οι «καταστροφές» (πάντα με την έννοια που έχουν στη Φυσική οι θεωρίες αυτές) δεν σημαίνουν απουσία νόμων, αλλά ύπαρξη (ή, έστω, ανάδυση) αλλιώτικων νόμων;

Οι θιασώτες του ακραίου ντετερμινισμού θα έσπευδαν περίπου να πουν ότι τα πάντα, και το εκάστοτε παρόν, περιέχονται, βάσει της αιτιοκρατικής αλυσίδας, στη Μεγάλη Έκρηξη. Ο ίδιος ο Πριγκοζίν είχε σαρκάσει αυτή την Αϊνστάϊνεια πεποίθηση λέγοντας –κατά την ανακήρυξή του σε επίτιμο δημότη της Πεσκάρα το 1999– ότι δυσκολεύεται να δεχτεί πως η εκδήλωση εκείνη «θα μπορούσε να συμπεριλαμβάνεται στην πληροφορία της Μεγάλης Έκρηξης»<sup>44</sup>. Με παρόμοιο, ίσως, σκεπτικό ο Κορνήλιος Καστοριάδης αντιτείνει ότι η μουσική «δεν υπήρχε στη Μεγάλη Έκρηξη, ούτε στη σύσταση του πλανητικού συστήματος, ούτε την εποχή του αφανισμού των δεινοσαύρων», κι όμως «τα μάτια ενός φιλοσόφου είναι ένας τύπος όντος εξίσου σημαντικός με τους γαλαξίες»<sup>45</sup>. Πλέον, δηλαδή, υπάρχουν στο σύμπαν οντότητες που αποτελούν κάτι αληθινά καινούριο, και τούτο οφείλεται στο ότι ο άνθρωπος είναι δημιουργός. Αυτή, άλλωστε, είναι μια σημαντική εμμονή του Καστοριάδη: το ον ως ανάδυση στην ύπαρξη ως δημιουργία. Ας θυμηθούμε εδώ ότι ο μητροπολίτης Ιωάννης Ζηζιούλας προσδιορίζει το Πρόσωπο ως εκ-στατικό, ως ύπαρξη δηλαδή που τείνει να βγαίνει έξω και πέρα από τα όρια του εαυτού της. Στην περίπτωση της Αγίας Τριάδας αυτό σημαίνει μια κίνηση κατάφασης του άλλου: τα Πρόσωπα της Τριάδας όχι απλώς ανοίγονται σ' αυτό που είναι όχι ο εαυτός τους, αλλά επί πλέον φέρνουν στην ύπαρξη κάτι που δεν υπήρχε ανέκαθεν: τον κόσμο, δηλαδή μιαν εντελώς άλλη ταυτότητα, για να κοινωνήσουν μαζί του. Αυτή η θεϊκή ορμή προς κοινωνία με το άλλο και προς δημιουργία του άλλου έχει χαριστεί και στον άνθρωπο, και, τηρουμένων των αναλογιών, πραγματώνεται με χαρακτηριστικό τρόπο στην τέχνη<sup>46</sup>.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης δήλωνε άθεος. Και έχει διατυπώσει την αθεϊστικότερη, κατά τη γνώμη μου, πρόταση. Δεν στράφηκε τόσο κατά της διϊστικής, καρτεσιανής εκδοχής του Χριστιανισμού (αυτή, νομίζω, μπορεί πλέον να αποκρουστεί σχετικά εύκολα), αλλά προασπίστηκε την αυτονομία του ανθρώπου, της κοινωνίας και του κόσμου, πράγμα που σημαίνει ότι αρνήθηκε κάθε ύπαρξη πέραν του κόσμου. Στρέφεται, δηλαδή, ευθέως κατά της διαλεκτικής κτιστού και ακτίστου. Κι όμως, οι διαστάσεις που αναγνωρίζει στον

44. Prigogine, *Οι νόμοι του χάους*, ό.π., σ. 96.

45. Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, ό.π., σ. 53.

46. Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης, «Κοινωνία και Ετερότητα» (μτφρ. Διον. Γούτσος - Θαν. Ν. Παπαθανασίου), *Σύναξη* 76 (2000), σ. 14. Βλ. και John D. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, εκδ. T. & T. Clark, London - New York 2006, σσ. 40, 220.



άνθρωπο και στον κόσμο έγιναν αιτία να του χρεωθεί ανορθολογισμός. Ο κάθε άνθρωπος, λέει, είναι ένα απύθμενο πηγάδι, ανοιχτό στο απύθμενο του κόσμου<sup>47</sup>, η δε οίηση της επιστημονικότητας, η οποία παραθεωρεί αυτό το απύθμενο, δεν αποτελεί παρά νόσο του νεωτερικού ιδεολογήματος περί απεριόριστης κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη φύση<sup>48</sup>.

Εδώ όμως, και πάντα με τον φόβο του μικρού που μετράει το μπόι του πλάι στον μεγάλο, θα αποπειραθώ μίαν αντιστροφή. Η καστοριάδεια σύλληψη του όντος ως δημιουργίας δεν θα μπορούσε, άραγε, να αποδοθεί σε ολόκληρο το σύμπαν; Γιατί άραγε το γίνωμα του εντελώς νέου, η ανάδυση στην ύπαρξη, να αφορά μόνο «συμβάντα» προϋποτιθεμένης της υπάρξεως του κόσμου, και να μην αφορά καθαυτή την ύπαρξη σύνολου του κόσμου; Γιατί, άραγε, ο κόσμος να μην αναδύθηκε στην ύπαρξη ως δημιουργία Προσώπου (: γενική υποκειμενική) και ως κάτι κάποτε εντελώς πρωτόφαντο;

Αυτό, κοντολογίς, που θέλω να εισαγάγω στη συζήτηση, είναι η εκκλησιαστική θέ(α)ση ότι η αλήθεια του κόσμου έγκειται στη σχέση του με μίαν ύπαρξη «έξω από εδώ», με κάποιον, δηλαδή, που δεν συγκαταλέγεται στα συστατικά του κόσμου. Καθαυτή η ύπαρξη του κόσμου νοείται ως «συμβάν» μιας ορμής προς κοινωνία: ένας Θεός που είναι συντροφιά (αφού καθένα από τα τρία Πρόσωπα υπάρχει σε αδιάκοπο άνοιγμα προς τα άλλα), θεληματικώς και αχρεωστήτως (άρα, ελεύθερα) ανοίγεται πέρα από τον εαυτό του και κάνει να υπάρξει κάτι, ολότελα άλλο και ολότελα καινούργιο. Τα ίδια τα όντα φέρουν ένα είδος λογικότητας, επειδή είναι χρονικές πραγματο-ποιήσεις των αιώνιων λόγων (των διανοημάτων και των ρημάτων, θα λέγαμε) του Θεού. Υπ' αυτή την έννοια, καθαυτό το γεγονός ότι ο κόσμος υπάρχει αποτελεί θεοφάνεια! Το σύμπαν υπάρχει με τρόπο αναφορικό: σα να λέμε ότι βασικό χαρακτηριστικό του ερωτευμένου είναι ο έξω από αυτόν ερώμενος, όμως ουδεμία χημική ανάλυση του ερωτευμένου θα εντοπίσει μεταξύ των συστατικών του τον ερώμενο! Στην οπτική αυτή, το σύμπαν και ο άνθρωπος είναι όντως μυστήρια: όχι όμως χάρη σε κάποιο άκτιστο και εξώκοσμο συστατικό τους, αλλά επειδή αποτελούν εικόνα, εκτύπωμα και συνομιλητή μιας ύπαρξης αβυσσαλέας.

Αν βασικός άξονας είναι η αναφορικότητα του σύμπαντος, τότε ανοίγονται άλλες προοπτικές, νομίζω ακόμα κι αν βρεθούμε ενώπιον των σκληρότερων αιτιοκρατικών απόψεων. Κατά τη γνώμη μου, η διερώτηση για τον ντετερμι-

47. Κ. Καστοριάδης, «Κοινωνική Δημιουργία και Πολιτική» (μτφρ. Ρύσπος), *Κριτική Αριστερά* (συλλογικό), εκδ. Imago, Αθήνα 1984, σ. 70. Για τη συζήτηση περί ανορθολογικότητας του Καστοριάδη, βλ. ενδεικτικά Γ. Ν. Οικονόμου, «Φαντασία και λόγος στον Καστοριάδη», *Νέα Κοινωνιολογία* 43 (2006-07), σσ. 136-144.

48. Κ. Καστοριάδης, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου* (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας), εκδ. Ύψιλον / Βιβλία, Αθήνα 1991, σσ. 181-265.

νισμό έχει ιδιαίτερη σημασία, στο μέτρο που σχετίζεται με την ανθρώπινη πράξη, τη λειτουργία της βούλησης και τη διαμόρφωση απόφασης. Τα ζητήματα αυτά τα ξαναθέτει με ένταση η σύγχρονη Βιολογία και συζητούνται, ως γνωστόν, σε συνάρτηση με τον διαξιφισμό ελευθερίας και αιτιοκρατίας στα σπλάχνα της νεότερης Φυσικής<sup>49</sup>. Εδώ θα περιοριστώ μόνο σε μια νύξη: τα ερωτήματα μπορεί να ιδωθούν σε ευρύτερη προοπτική, αν ιδωθούν υπό τη σκοπιά της αναφορικότητας. Ίσως είναι λάθος να προσδοκούν οι θεολόγοι φυσικές θεωρίες που θα δικαιώνουν μια εντελή αναίρεση του ντετερμινισμού, σαν τάχα το σύμπαν να είναι ήδη φτασμένο σε πλήρη ελευθερία. Ο άνθρωπος, λέει κάπου ο Φλωρόφσκυ, έχει την ελευθερία να επιλέξει μεταξύ της αποδοχής του Θεού αφενός και της άρνησης του Θεού αφετέρου. Δεν έχει όμως την ελευθερία να μην επιλέξει<sup>50</sup>! Στη χριστιανική οπτική το ολότελα νέο (και προεχόντως η εσχατολογική μετάβαση του κόσμου σε έναν αλλιώτικο τρόπο ύπαρξης, ελεύθερον ακόμα κι από τον θάνατο) είναι μπορετό όχι απλώς βάσει μιας κοσμικής εντελέχειας, αλλά χάρη στη διαλεκτική ετερότητας και συμβατότητας ανάμεσα στον Θεό και τον κόσμο. Αν ο κόσμος κοινωνήσει με τον Άκτιστον και όντως ελεύθερον, τότε θα φιλοδωρηθεί ό,τι ο κτιστός εαυτός του αδυνατεί να γεννοβολήσει. Σ' αυτή την προοπτική, αυτό που θα αρθεί είναι ο εγκιβωτισμός στην κτιστότητα· όχι η κτιστότητα η ίδια<sup>51</sup>. Ο κόσμος είναι ερευνητός, κι ωστόσο έχει τον λόγο ύπαρξης του σ' έναν Θεό τόσο αλλιώτικο, ώστε (βάσει της περίφημης τρικλοποδιάς του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή) να δυνάμεθα να πούμε ότι ο Θεός υπάρχει, μα επίσης και ότι δεν υπάρχει, καθόσον είναι πραγματικά πέρα από κάθε έννοια του κόσμου: πέρα από το είναι, αλλά και πέρα από το μη-είναι<sup>52</sup>. Εδώ, εξ άλλου, εδράζεται το παραδοσιακό

49. Βλ. χαρακτηριστικά τα μελετήματα των Roger Penrose και Igor Aleksander στο συλλογικό έργο *From Brains to Consciousness? Essays on the New Sciences of the Mind* (επιμ. Steven Rose), εκδ. Penguin Books, London 1998, σσ. 169-171, 193. Πρβλ. και το κείμενο του Wilhelm Ostwald στο Heisenberg, *ό.π.*, σσ. 125-131.

50. Πρβλ. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, *Δημιουργία και Απολύτρωση* (μτφρ. Παν. Πάλλη), εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 55. Ο π. Αρσένιος Μέσκος είχε δίκιο, όταν σημείωνε πως «... δεν μπορούμε να διαγράψουμε το γεγονός ότι είμαστε στο 2002 και είμαστε πια σε θέση να γνωρίζουμε πόσο μεγάλη ψευδαίσθηση είναι η ιδέα της απόλυτης ελευθερίας» (π. Αρσένιος Μέσκος, *Ο Πλανήτης της Θεολογίας*, Ι. Μονή Μεταμορφώσεως του Σωτήρος, Σοχός 2002, σ. 131), φρονώ όμως ότι η παραδοχή αυτή αποτελεί, όπως δείχνει ο Φλωρόφσκυ, εγγενή αξίωση της θεολογίας.

51. Πρβλ. την κριτική μου για το βιβλίο του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Το Σώμα του Ζώντος Χριστού. Μια Ορθόδοξη Ερμηνεία της Εκκλησίας* (μτφρ. Ι. Κ. Παπαδόπουλος, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1999), στο περιοδικό *Σύναξη* 75 (2000), σ. 110.

52. Ο Θεός, λέει ο Μάξιμος, είναι η αιτία των πάντων, κι όμως μπορούμε άνετα να δεχόμαστε «πιο πολύ ν' αποδίδεται σ' αυτόν, σαν συγγενικότερο προς τη φύση του, το μη είναι, επειδή υπερβαίνει το είναι». «Γιατί είναι απλή κι άγνωστη κι απρόσιτη σ' όλους η ύπαρξή του

λεξιλόγιο της Εκκλησίας, η οποία μιλά για σωτηρία που «χαρίζεται», καθ' όσον το κτιστό έχει τη δυνατότητα υποδοχής των ενεργειών του έξω-από-αυτό Θεού. Ας μου επιτραπεί εδώ ένα χοντροκομμένο παράδειγμα, που ίσως δύναται κάπως να δείξει τη διεγκυστίδα ντετερμινισμού κι ελευθερίας στο πλαίσιο της διαλεκτικής κτιστού και ακτίστου. Μπορεί το χέρι μας να πάει στο πόμολο του παραθύρου βάσει μιας διαδικασίας λίγο ως πολύ ντετερμινιστικής. Μα ο αέρας που θα φυσήσει θα αποτελέσει νέο δεδομένο, που θα εισβάλει «απ' έξω». Μπορεί να πάρει και το πόμολο απ' τα χέρια μας, και το παραθυρόφυλλο από τους μεντεσέδες του. Και από το ανοιγμένο παράθυρο δεν θα προβάλλει εικόνα επί οθόνης, αλλά αληθινό τοπίο, με αληθινή προοπτική, αλλά με αθέατη την απόληξή της. Δεν είμαι σίγουρος, μα ίσως θα διευκόλυνε εδώ αν χρησιμοποίησω μια πρόταση της Φυσικής, όχι απολογητικά ως τεκμηρίωση της πίστης, αλλά ως γλωσσάρι που μπορεί κάπως να βοηθήσει αυτό που προσπαθώ να πω. Αναφέρομαι στη θεωρία των διακλαδώσεων, «σύμφωνα με την οποία ένα φυσικό σύστημα, οδηγούμενο σε κρίσιμες καταστάσεις αναπτύσσει με τρόπο απρόβλεπτο νέες δομές ύπαρξης και λειτουργίας... Αυτό μοιάζει ωσάν μία ιδεατή μορφή να επικάθεται στο φυσικό σύστημα και να συντονίζει τα επιμέρους, έτσι ώστε το όλον να αποκτά νόημα και ύπαρξη ως όλον και όχι ως απλό αποτέλεσμα μικροσκοπικών διεργασιών»<sup>53</sup>.

Αλλά εδώ θα σταματήσω. Βάζοντας άνω τελεία, η οποία –επιμένω– μαζί με το ερωτηματικό είναι τα συνηθέστερα σημεία στίξης στην ανθρώπινη ζωή.

και ανεπιμέλεια ολότετα και πέρα από κάθε κατάφαση κι απόφαση». *Μυσταγωγία*, ό.π., σσ. 103 και 105 αντίστοιχα. Πρβλ. τον διεισδυτικό Χρήστο Γιανναρά, *Το Ρητό και το Άρρητο*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1999, σσ. 223.

53. Παύλου, ό.π., σ. 141.