

Θανάσης Ν. Παπαθανασίου

Η κοινότητα ως βρόχος

Η αποστολή της Εκκλησίας στη σκοτεινή πλευρά της σελήνης

Ανάτυπο από τον τόμο

"Πολιτισμός & Διαφορετικότητα. Εμείς και οι άλλοι"

(επιμ. Δημήτριος Γ. Μαγριπλής)

εκδ. Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 333-352.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Στον τρέχοντα θεολογικό χώρο - και υπό το βάρος της θεολογίας του προσώπου - η έννοια της κοινότητας εκλαμβάνεται συνήθως μόνο ως κάτι θετικό. Έτσι παραβλέπεται το γεγονός ότι η έννοια της κοινότητας (πολιτισμικής, θρησκευτικής κ.λπ.) δεν παραπέμπει σε μία και μόνο πραγματικότητα. Υπάρχουν κοινότητες που απελευθερώνουν το ανθρώπινο υποκείμενο, και κοινότητες που το σκλαβώνουν. Η διάκριση αυτή χρειάζεται ιδιαίτερα στις μέρες μας, που μαίνεται παγκοσμίως η συζήτηση αν αυτό που υπέρκειται είναι οι οικουμενικές αξίες (φιλελευθερισμός) ή, αντιθέτως, οι αξίες των κατ'ιδίαν κοινοτήτων (κομμουνιταρισμός). Πολύτιμες παράμετροι της βιβλικής και εκκλησιαστικής παράδοσης καταδεικνύουν ότι το ανθρώπινο υποκείμενο δύναται, χάριν της αληθείας που θα επιλέξει, να έρθει σε ρήξη ακόμα και με την κοινότητα εντός της οποίας γεννήθηκε. Στην προσπάθεια να εξευρεθούν βασικοί άξονες για την ειρηνική συνύπαρξη των διαφορετικών κοινοτήτων στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες, ο θεολογικός στοχασμός δύναται να συναντηθεί με τη σκέψη συγχρόνων διανοητών (Habermas, Taylor, Rorty κ.ά.) και να προσυπογράψει τη σημασία που έχει η έκθεση των κοινοτήτων στο φως του δημόσιου χώρου..

ABSTRACT: *The current theological thought, especially under the influence of the theology of human person, the notion of community is often conceived solely as something positive. In this perspective however one overlooks the fact that the notion of community (cultural, religious etc) does not denote only one thing. There are communities which set the human subject free, as well as communities that in reality enslave it. This distinction is necessary to be made in today's fervent global debate on what counts more: the ecumenical values (liberalism) or the values of each particular community (communitarianism). Several valuable parameters of the biblical and ecclesiastical tradition can show well that, for the sake of the option for the truth, the human subject can even be confronted with the community in which it was born. Theology faces the challenge to contribute to the discussions about the coexistence of the different communities in modern democracies, encounter the thought of important thinkers (Habermas, Taylor, Rorty etc) and endorse the importance of the public sphere and the exposure of the communities to its light.*

A

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες στον Ορθόδοξο χώρο έχει ιδιαίτερα αναπτυχθεί η θεολογία του προσώπου, η οποία ωραία έχει καταδείξει ότι ο άνθρωπος γίνεται αυθεντική ύπαρξη όταν τελεί σε κοινωνία. Έχει, επίσης, καίρια επισημανθεί ότι καθαυτός ο τρόπος ύπαρξης της Εκκλησίας σημαίνει κοινότητα. Στο παρόν μελέτημά μου¹, λοιπόν, δεν πρόκειται να παρουσιάσω τη συζήτηση αυτή. Θεωρώ δεδομένο ότι είναι γνωστή σε όλους μας. Αυτό που θα επιχειρήσω, είναι να προσεγγίσω ένα ζήτημα το οποίο νομίζω ότι παραμένει στη σκιά: Ότι στον θεολογικό και εκκλησιαστικό χώρο η έννοια «κοινότητα» χρησιμοποιείται συνήθως με εξαιρετικά μονοδιάστατο τρόπο· νοείται, δηλαδή, μόνο ως κάτι φωτεινό, δίχως την παραμικρή υποψία ότι, μαζί με τα υπέροχα, μπορεί να υπάρχουν και προβλήματα, τα οποία αποτελούν, κατά κάποιον τρόπο, τη σκοτεινή πλευρά της σελήνης. Χαρακτηριστικό αυτής της μονοδιάστατα δοξαστικής κατανόησης του όρου «κοινότητα» αποτελεί το γεγονός ότι στις μέρες μας έχει εν πολλοίς επικρατήσει ένα απλουστευτικό σχήμα: Από τη μια η «κοινότητα» (δηλαδή κάτι καλό), από την άλλη ο «ατομισμός» (δηλαδή κάτι κακό). Από τη μια η Εκκλησία (δηλαδή η κοινότητα), από την άλλη η θρησκεία (δηλαδή ο ατομισμός). Κατά την ταπεινή μου άποψη, το σχήμα αυτό, έτσι σαρωτικά διατυπωμένο, εκτρέφει μιαν άκοπη συναισθηματολογία ή ένα είδος ανομολόγητης μαγικής νοοτροπίας, στο μέτρο που θα νομίσουμε ότι οι λέξεις έχουν ένα και μόνο περιεχόμενο, σαν τα ξόρκια που τάχα «πιάνουν» αυτομάτως, άπαξ και ξεστομιστούν. Το εν λόγω σαρωτικό σχήμα (που εξαγιάζει συλλήβδην και αφηρημένα την «κοινότητα» και τη θεωρεί ιδίωμα μόνο της Εκκλησίας) παραθεωρεί σκανδαλωδώς την απλή αλήθεια ότι όλες οι θρησκείες και οι πολιτισμοί της υφηλίου έχουν εμφανιστεί προεχόντως με μορφή κοινότητας! Όμως, άλλοτε κοινότητας που ξενοδοχεί την ανθρώπινη ελευθερία, και άλλοτε κοινότητας που εξατμίζει το ανθρώπινο υποκείμενο. Όθεν, το ζήτημα, κατά τη γνώμη μου, δεν είναι απλώς η διελυκστίνδα «κοινότητα εναντίον ατομισμού», αλλά και η διερώτηση «για ποιου είδους κοινότητα μιλάμε»!

Το ζήτημα αυτό έχει σήμερα ιδιαίτερες διαστάσεις, τις οποίες τις καταδεικνύουν χαρακτηριστικά τα εξής ερωτήματα, τα οποία πλέον συζητούνται σε παγκόσμια κλίμακα - είτε εμείς το παίρνουμε είδηση, είτε όχι: Υπάρχουν πανανθρώπινες αξίες; Υπάρχουν, δηλαδή, αξίες που υπέρκεινται των ιδιαίτερων πολιτισμών και των επί μέρους πολιτισμικών, εθνικών, θρησκευτικών κοινοτήτων; Ή μήπως δεν υπάρχουν πανανθρώπινες αξίες, αλλά αυτές που τις νομίζουμε τέτοιες, είναι στην πραγματικότητα προϊόντα ορισμένων

1. Εισήγηση στο 17ο Παγκρήτιο Θεολογικό Συνέδριο του "Παγκρήτιου Συνδέσμου Θεολόγων", με γενικό θέμα: "Η σύγχρονη διαπολιτισμικότητα και ο ρόλος της θεολογίας", Πλακιάς Ρεθύμνου, 16 Οκτωβρίου 2009.

μόνο πολιτισμών, χωρίς ισχύ και ταίριασμα σε άλλους πολιτισμούς; Αν υπάρχουν όντως πανανθρώπινες αξίες (αξίες δηλαδή που αφορούν κάθε άνθρωπο, ανεξάρτητα από τον πολιτισμό και τη θρησκεία του), αυτό σημαίνει ότι το ύψιστο κριτήριο δεν είναι οι κατ' ιδίαν κοινότητες. Αν, αντιθέτως, δεχτούμε τις κοινότητες ως το ύψιστο κριτήριο, τότε μοιραία θα πρέπει να δεχτούμε ότι αυτά που ονομάζουμε πανανθρώπινες αξίες δεν έχουν καθολική ισχύ· για κάποιες κοινότητες μπορεί να μην ισχύουν. Η διαμάχη αυτή είναι από τις κεντρικότερες σήμερα. Η άποψη που υποστηρίζει το οικουμενικό των αξιών ονομάζεται συνήθως φιλελευθερισμός, ενώ η άποψη που υποστηρίζει την πρωταρχικότητα των κοινοτήτων και τη σχετικοποίηση των οικουμενικών αξιών ονομάζεται κοινοτισμός - κομμουνισμός. Αυτά τα δύο στρατόπεδα πάντως δεν είναι συμπαγή. Υπάρχουν και οσμώσεις και διακλαδώσεις· αλλά, προκειμένου να μπορέσουμε εδώ να εκθέσουμε τη βασική προβληματική, δεν θα μπούμε σε λεπτομερέστερη σκιαγράφησή τους.

Ακούγοντας κανείς γι' αυτή τη διεγκυστίδα μεταξύ φιλελευθερισμού και κομμουνιστικού (μεταξύ, δηλαδή, των πανανθρώπινων αξιών αφενός και των αξιών της κοινότητας αφετέρου), ίσως σπεύσει να δώσει την απλή απάντηση «και πανανθρώπινες αξίες και κοινοτικές αξίες». Όμως η απάντηση αυτή (απάντηση, προφανώς, καλοπροαίρετου ανθρώπου) είναι απάντηση ουσιαστικά χριστιανική, είτε το συνειδητοποιεί αυτός που την δίνει, είτε όχι. Σε πλανητικό επίπεδο, δεν τη συμμερίζονται όλοι. Αν ρίξει κανείς μια ματιά στην πελώρια συζήτηση που διεξάγεται διεθνώς, θα δει, λόγου χάριν, πώς η κομμουνιστική παράδοση θεωρεί απλώς δυτική ιδιοτροπία τη συμμετοχή του πολίτη στη δημοκρατία, και απωανατολική ιδιοπροσωπία την προτεραιότητα στην κοινωνική τάξη και την πειθάρχηση του ατόμου.

Η συζήτηση είναι πολύ σοβαρή για να την απαξιώσει κανείς από αντίδραση στο γεγονός ότι ρεύματα της εξωτερικής πολιτικής των Ηνωμένων Πολιτειών πασχίζουν, με πρόσχημα τα πανανθρώπινα δικαιώματα, να εδραιώσουν την αμερικανική αυτοκρατορία. Πέρα από τέτοιες παραχρήσεις, η αλήθεια είναι ότι η προαναφερθείσα διεγκυστίδα είναι αληθινή, και η ανθρωπότητα όντως αντιμετωπίζει στην καθημερινότητά της προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν. Ένα τέτοιο πρόβλημα είναι ότι, παρά την εμπειρία του Άουσβιτς, συνεχίζονται φαινόμενα γενοκτονίας, δηλαδή η προσπάθεια μιας κοινότητας (νοούμενης ως συμπαγούς οντότητας) να εξαλείψει από προσώπου γης μιαν άλλη κοινότητα (επίσης νοούμενη ως συμπαγή οντότητα). Δείτε, για παράδειγμα, τη δομή του γιουγκοσλαβικού πολέμου, τη σύρραξη στη Ρουάντα ή τη φρίκη στο Νταρφούρ του Σουδάν. Άλλο πρόβλημα είναι ο τρόπος συνύπαρξης διαφόρων πολιτισμικών κοινοτήτων εντός των δημοκρατικών κοινωνιών, ώστε ούτε οι κοινότητες να ακυρώνονται, ούτε όμως να γίνονται φυλακή του ανθρώπου. Μερικές φορές δεν διακρίνεται εύκολη απάντηση. Ας επιχειρήσουμε μια ενδεικτική χαρτογράφηση των δυσκολιών:

Υπό το βάρος των ιδεών του Διαφωτισμού, το νομικό σύστημα των συγχρόνων κρατών, αλλά και συνολικά το κοινωνικό τους σύστημα, συχνά νοούνται φυσιοκρατικά. Κατά κάποιον τρόπο, δηλαδή, εκλαμβάνονται σαν νόμοι του σύμπαντος, οι οποίοι, ως τέτοιοι,

είναι απλώς δεδομένοι και υπάρχουν ανεξάρτητα από ανθρώπινες επιλογές και αντιλήψεις. Η εκλαμβάνονται (το νομικό και το κοινωνικό σύστημα) ως ανθρώπινο επίτευγμα μεν, αλλά επίτευγμα που επιτέλους έφερε την ανθρώπινη κοινωνία σε αρμονία προς τους συμπαντικούς νόμους, πράγμα που σημαίνει ότι πρόκειται για επίτευμα τελεσίδικο και ανυπέρβλητο: φτάσιμο της καλπάζουσας προόδου στο έσχατο τέρμα της. Παρ' όλο, δηλαδή, που στην πραγματικότητα κάθε δικαιοσύνη και κάθε κρατική συγκρότηση (όπως, άλλωστε, κάθε ανθρώπινη δημιουργία) είναι κατασκευές και συναρτήσεις συγκεκριμένων ανθρωπολογικών και αξιακών παραδοχών (και ως εκ τούτου υπόκεινται σε ανατροπές και αναθεωρήσεις), οι προαναφερθείσες απόψεις εκλαμβάνουν την ενεστώσα κοινωνική τάξη φυσιοκρατικά: ως καθολικής ισχύος και πέραν αμφισβήτησεως φυσική τάξη, οι διαφοροποιήσεις από την οποία, κατά συνέπεια, νοούνται ως κάτι ανούσιο ή / και ενοχλητικό. Έτσι υπάρχει ο κίνδυνος, το δικαιοσύνη να παραβλέπει ότι τα προτάγματα μιας ιδιαίτερης κοινότητας (ιδεολογικής, θρησκευτικής, πολιτισμικής κοκ) είναι ζωτικής σημασίας για κάποιους πολίτες και ότι ειδικά η θρησκευτική πίστη δεν είναι ένα αμελητέο στοιχείο στα τρίσβαθα του ιδιωτικού πεδίου, αλλά κάτι που εμπνέει χειροπιαστές κοινωνικές συμπεριφορές. Υπάρχει, επί πλέον, ο κίνδυνος να απαξιωθεί το γεγονός ότι το να δημιουργεί ο άνθρωπος κοινότητες (κι όχι απλώς το να βρίσκει τον εαυτό του γεννημένο μέσα σε κάποιες απ' αυτές) σχετίζεται εν πολλοίς με την ίδια τη δυνατότητα του ανθρώπου (δυνατότητα θεμελιώδη για την ίδια την ανθρώπινη ιδιότητα) όχι απλώς να «υπάρχει» μέσα σε έναν στατικό κόσμο, αλλά - πολύ περισσότερο - να διαμορφώνει άποψη για το νόημα του κόσμου, να οραματίζεται αλλαγές, να παίρνει πρωτοβουλίες μέσα στην ιστορία².

Ενώ, όμως, υπ' αυτό το σκεπτικό φαίνεται κατ' αρχήν σημαντικό να γίνονται δεκτά από τη σύγχρονη πολιτεία τα βασικά χαρακτηριστικά των επί μέρους κοινοτήτων, συχνά ανακύπτουν ιδιαίτερα δυσχερείς καταστάσεις. Σημειώνουμε ενδεικτικά μερικές, οι οποίες, μάλιστα, δείχνουν και την ποικιλία στον βαθμό δυσκολίας:

- Τόν Μάρτιο του 2007 η Γερμανία συνταράχθηκε από την τοποθέτηση της δικαστού Κρίστα Ντατς-Βίντερ απέναντι στην αίτηση διαζυγίου που είχε καταθέσει μια μουσουλμάνα επειδή ο σύζυγός της τη χτυπούσε. Θεωρώντας η δικαστής ότι τα πρόσωπα υπόκεινται προεχόντως στην πολιτισμική τους κοινότητα, έκρινε αβάσιμη την αίτηση, αφού το Κοράνιο, όπως είπε, προβλέπει θεμιτό ξυλοδαρμό της συζύγου³.

- Το 2002 το κοινοβούλιο της Κέννας απαγόρευσε την υποβολή παιδιών σε τελετές και έθιμα που μπορούν να επηρεάσουν αρνητικά τη ζωή τους για πάντα. Ο λόγος ήταν

2. Πρβλ. το κείμενό μου "Ποια θρησκεία και ποια πολιτική;" στο περιοδικό *Σύναξη* 110 (2009), σσ. 85-94, το οποίο θεωρώ συμπληρωματικό του παρόντος.

3. Εφημερίδα *The New York Times*, 23 Μαρτίου 2007. Τον (υγιή, κατά τη γνώμη μου) αντίποδα αυτής της στάσης αποτελεί η είδηση ότι στη Γερμανία εμφανίζονται υποψήφιοι βουλευτές με το Χριστιανοδημοκρατικό κόμμα Τούρκοι που είναι Χριστιανοί: ο Μπουλέντ Αρσλάν το 2002 και το 2005, και ο Νταβίντ Έρκαλπ το 2009 (εφημερίδα *Καθημερινή*, 27 Σεπτεμβρίου 2009, σ. 21.).

ουσιαστικά για την παραδοσιακή κλειτοριδεκτομή. Κάποιοι Κενυάτες δέχτηκαν την απαγόρευση ως κάτι λυτρωτικό, άλλοι όμως ξέσπασαν σε θρήνο για την υπονόμηση του πολιτισμού τους και την απώλεια της ιδιοπροσωπίας του⁴.

- Οι Σιχ θεωρούν θεμελιώδες στοιχείο της ταυτότητάς τους να φορούν πάντα τουρμπάνι. Μπορούν, άραγε, να εξαιρεθούν από την υποχρέωση να φορούν κράνος όταν οδηγούν δίκυκλο; Υπενθυμίζεται ότι οι διατάξεις που επιβάλλουν το κράνος δεν αφορούν την αυτοδιάθεση του ατόμου, αλλά τη δημόσια ασφάλεια, τις απαιτήσεις για ιατροφαρμακευτική κάλυψη κλπ.⁵ Ενδεικτικό της προσπάθειας εξεύρεσης λύσης είναι το αίτημα των Σιχ, οι οποίοι υπηρετούν στη βρετανική αστυνομία, να κατασκευαστούν γι' αυτούς τουρμπάνια από αλεξίσφαιρο υλικό, στη θέση των κρανών που φορούν οι μη Σιχ συνάδελφοί τους⁶.

- Το εσωτερικό δίκαιο μερικών θρησκευτικών κοινοτήτων προβλέπει θανατική ποινή για την αποστασία, για την απόφαση, δηλαδή, του υποκειμένου να ασπαστεί άλλη θρησκεία από την πάτρια, ή να πάψει να θρησκεύει⁷. Μπορεί αυτό να γίνει δεκτό από το ποινικό δίκαιο ενός σύγχρονου κράτους; Επί πλέον, σε περιπτώσεις κοινοτήτων που θεωρούν απαράδεκτο να μορφώνονται οι γυναίκες, τι νιώθουμε υπέρτερο; Το δίκαιο της κοινότητας ή τα δίκαια της γυναίκας;

- Σε περίπτωση πανδημίας νόσου θανατηφόρου και μεταδοτικής, πώς θα αντιμετωπιστεί η απαίτηση μιας κυβέρνησης να ανασταλεί η τέλεση της θείας Ευχαριστίας για λόγους προστασίας της δημόσιας υγείας; Προφανώς, ο πιστός μπορεί να βιώνει ως υπερεπαρκή την όποια μεταφυσική πίστη του, δεν μπορεί όμως να περιμένει ότι η επίκληση της αποτελεί ικανοποιητική απάντηση για το κράτος. Το ζήτημα, λοιπόν, είναι ποιιά στάση θα μπορέσει να τηρήσει η Εκκλησία σε περίπτωση τέτοιας κρίσης. Θα εμμένει στην τέλεση της Ευχαριστίας αποδεχόμενη το κόστος του πιο οξέως κοινωνικού οστρακισμού της (δηλαδή την απόσυρση των μελών της από κάθε κοινωνική σχέση και δραστηριότητα); Ή μήπως, αντιλαμβανόμενη τον εαυτό της πρωτίστως ως πραγμάτωση της διακοινωνικής αγάπης, θα προχωρήσει ενσυνείδητα στην πιο επώδυνη κένωση της, δηλαδή την αναστολή τέλεσης του μυστηρίου, χάριν της αγάπης των τρομοκρατημένων ανθρώπων; Αλλά, θα κατόρθωνε, άραγε, να το αποτολμήσει αυτό με τρόπο ώστε να μαρτυρηθεί το

4. Εφημερίδα *The New York Times*, 6 Ιανουαρίου 2002. Το παραθέτει ο Brian Barry, «Second Thoughts - and Some First Thoughts Recisited», στο συλλογικό έργο *Multiculturalism Reconsidered* (επιμ. Paul Kelly), εκδ. Polity Press, Cabridge 2002, σ. 204.

5. Πρβλ. Paul Kelly, «Introduction: Between Culture and Equality», στο *Multiculturalism Reconsidered*, ό.π., σ. 11.

6. Εφημερίδα *Ta Néa online*, <http://www.tanea.gr/default.asp?pid=2 &artid=4515775 &ct=2> (ανάκτηση 23-12-2009).

7. Ενδεικτικά για τη σχετική διαφωνία στους κόλπους του Ισλάμ, βλ. Sherazad Hamit, «Apostasy and the Notion of Religious Freedom in Islam», στο περιοδικό *Macalester Islam Journal* [The Berkeley Electronic Press - bepress, <http://digitalcommons.macalester.edu/islam>] 1.2 (2006), σσ. 89-98 (ανάκτηση 23-12-2009).

πρωτεύει της θυσιαστικής αγάπης και να μην εκληφθεί αυτή η κίνηση ως βολική συναίνεση στο πνεύμα του κόσμου, το οποίο ειδωλοποιεί την υγεία και την επιβίωση;

- Κοινότητα δεν αποτελούν μόνο οι θρησκευτικές ομάδες, αλλά και η σύμπληξη πολιτικών ομάδων οι οποίες εισηγούνται έναν αλλιώτικο τρόπο ζωής και έχουν θεμελιώδη λόγο ύπαρξής τους το όραμα μετασχηματισμού του κρατούντος κοινωνικού και αξιακού συστήματος. Σε τέτοια περίπτωση, ποια είναι η νομιμοποιητική βάση αυτών των ομάδων; Δεν είναι, άραγε, αρχές οι οποίες προηγούνται και υπέρκεινται του συγκεκριμένου κοινωνικού συστήματος, όπως, λ.χ., η ανθρώπινη ελευθερία και το δικαίωμα στο όνειρο; Αλλά αυτές οι αρχές θέτουν και τα όρια των εν λόγω ομάδων. Το δικαίωμα αυτών των κοινοτήτων, δηλαδή, στο όνειρο, δεν μπορεί να εκβάλλει στο να ονειρεύονται να μη δικαιούνται άλλοι να ονειρεύονται.

Όπως είπα παραπάνω, τα ερωτήματα (ο κατάλογος των οποίων μπορεί, φυσικά, να μακρύνει εξαιρετικά) είναι μόνο ενδεικτικά, προκειμένου να αντιληφθούμε το εύρος της διαλεκτικής μεταξύ κοινοτήτων και κοινωνίας και τη συνθετότητα αυτής της διαλεκτικής: ότι, κοντολογής, τα ερωτήματα αυτά δεν μπορούν να απαντηθούν με ένα αδιάκριτο «ναι» ή με ένα συνολικό «όχι», αλλά χρειάζεται βασανισμός επί του συγκεκριμένου, και δη προκειμένου να διαγνωσθεί, σε ποιες περιπτώσεις απολυτοποιείται το επί μέρους (και μάλιστα συνήθως τυραννικά), και σε ποιές διακονείται μια ανοιχτή προοπτική, μέσα στην οποία υπάρχει χώρος και για τους άλλους.

B.

Φρονώ ότι η εκκλησιαστική και θεολογική συνείδηση των ημερών μας στον τόπο μας σχετίζεται κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο με όλη αυτή την προβληματική. Ειδικότερα, αφορά την συρροή δύο διαφορετικών ρευμάτων σκέψης⁸.

Το πρώτο ρεύμα: Εδώ και μερικές δεκαετίες κραταιούται ένας εκκλησιαστικός λόγος ο οποίος δομείται με βασικό άξονα την ταυτότητα του λαού. Από τα τέλη της δεκαετίας του '70 εγέρθηκε με συγκλονιστική ένταση η έκκληση για «αναβάπτιση στις ρίζες μας», ως συνηγορία, δηλαδή, υπέρ της ιθαγένειας. Με τον όρο «ιθαγένεια» δεν εννοώ το αυτονόητο, ότι κάθε άνθρωπος γεννιέται σε κάποια πατρίδα και σε κάποιον πολιτισμό. Εννοώ την πεποίθηση ότι αυθεντικό είναι το εντόπιο, και ότι αυτή την αυθεντικότητα τη νοθεύουν οι ξενόφερτες επιδράσεις (θεολογικές και πολιτισμικές). Η εν λόγω οπτική νοεί την ιθαγένεια ως μια πραγματικότητα *συμπαγή*. Θυμηθείτε πόσο συχνά υπογραμ-

8. Στις επόμενες τέσσερις, σχεδόν, σελίδες αναδιατυπώνω το κείμενό μου "Μεταμοντέρνα αναβίωση της πολυθείας εν ονόματι της χριστιανικής εμμονής στην πίστη των πατέρων; Μια αντίφαση της σύγχρονης εκκλησιαστικής μας πραγματικότητας", στο περιοδικό *Πάντα τα Έθνη* 108 (2008), σσ. 3-7. Εκφράζω τις ευχαριστίες μου στους φίλους Θεοδωρή Ζαχαριάδη (Κύπρος) και Δημήτρη Ναλμπάντη (Θεσσαλονίκη) για τις συζητήσεις μας, οι οποίες βοήθησαν αναδιατυπώσεις χρειαζόμενες.

μίζεται μετ' εμφάσεως και ανενδοίαστα ότι η πολιτισμική ταυτότητα και η εκκλησιαστική ταυτότητα του ελληνικού λαού είναι συνυφασμένες *άρρηκτα*. Φυσικώ τω λόγω, αυτό ακριβώς το οπτικό πρίσμα έχει κυριαρχήσει και όσον αφορά την τοποθέτηση των περισσότερων εκκλησιαστικών ανθρώπων απέναντι στην παγκοσμιοποίηση, από τις αρχές, περίπου, της δεκαετίας του '90: η παγκοσμιοποίηση νοείται μόνο ως απειλή, καθόσον νοείται ως αυτό που αναιρεί την ιθαγένεια. Αντίστοιχα, η απάντηση την οποία δίνει το εν λόγω ρεύμα στην παγκοσμιοποίηση είναι η πιστότητα στην ιθαγένεια: η πιστότητα στην πίστη των γεννητόρων μας. Η έννοια της ιθαγένειας, δηλαδή, όχι απλώς υπάρχει (αυτό, όπως είπα, είναι το αυτονόητο), αλλά έχει αναδειχθεί σε θεμελιώδες εκκλησιαστικό πρίσμα και σε πρωτεύον ερμηνευτικό κλειδί.

Περνώ τώρα στο δεύτερο ρεύμα, το οποίο αφορά την παγκόσμια σκηνή: Κατά την τελευταία δεκαετία έχει κορυφωθεί μια μανιασμένη επίθεση κατά της μονοθείας, από μια ιδιαίτερη όμως σκοπιά. Δεν πρόκειται για τη γνωστή επίθεση κατά του θρησκευτικού φαινομένου γενικά (όπως λ.χ. αυτές του Φροϋδισμού ή του Μαρξισμού). Η τρέχουσα επίθεση εξαπολύεται από τα χαρακώματα της πολυθείας και στρέφεται κατά της μονοθείας καθεαυτήν, ως δομής (ανεξάρτητα, δηλαδή, από το αν πρόκειται για τον ανατολικό ή τον δυτικό Χριστιανισμό, για τον Ιουδαϊσμό ή το Ισλάμ κ.ο.κ.). Αφού - λέει - ραχοκοκκαλιά της μονοθείας είναι η βεβαιότητα ότι ένας μόνο θεός υπάρχει, και άρα μία μόνο αλήθεια για όλους τους λαούς, καθεαυτήν η μονοθεία εμπεριέχει αξίωση για καθολική επικράτησή της, και ως εκ τούτου δεν ανέχεται την ετεροδοξία. Η πολυθεία, αντιθέτως (πάντα κατά το σκεπτικό της εν λόγω επίθεσης), είναι ανεκτική καθεαυτήν, ως δομή, αφού αναγνωρίζει ότι κάθε επί μέρους συνάφεια έχει τους δικούς της θεούς, οι οποίοι δεν έχουν καμμία δουλειά σε άλλη συνάφεια, και γι' αυτό δεν γεννάται αξίωση επιβολής της μιας πίστης σε βάρος άλλης.

Αν προσέξει κανείς τη δομή της πολυθείας, θα δει ότι βασικός της άξονας είναι η έννοια της ιθαγένειας. Η έρευνα έχει καταδείξει ότι βασικό χαρακτηριστικό του αρχαίου κόσμου ήταν η πρόσδεση κάθε θεού σε συγκεκριμένο λαό ή / και σε συγκεκριμένο τόπο, έξω από τον οποίον δεν είχε αρμοδιότητα. Δείτε, για παράδειγμα, το παλαιοδιαθητικό περιστατικό με τον Σύρο Νεεμάν, ο οποίος, όταν θεραπεύτηκε από τον Θεό του Ισραήλ, ζήτησε να πάρει ένα φορτίο ισραηλιτικό χώμα μαζί του, ώστε να δύναται να λατρεύει επ' αυτού τον Γιαχβέ στη Συρία (Β' Βασ. 5: 1-19). Χαρακτηριστική, επίσης, είναι, στους αρχαίους πολέμους, η στάση των νικητών απέναντι στη θρησκεία των ηττημένων. Ο νικητής συντρίβει τα είδωλα των κατακτημένων, όχι όμως για να επιβάλει τα δικά του, ούτε για να αποδείξει ότι οι θεοί των ηττημένων ήταν ανύπαρκτοι. Ως υπαρκτούς τους αναγνώριζε. Αλλά συντρίβοντας τα είδωλά τους καταδείκνυε δημόσια ότι τους νίκησε και ότι διαφεντεύει πλέον την επικράτειά τους. Από την άλλη, ο νικητής μπορούσε να μη συντρίψει τα είδωλα των ηττημένων, αλλά να τους προσφέρει τιμές. Αυτή η πρακτική φαίνεται διαμετρικά αντίθετη προς την προηγούμενη, κι όμως διαπνέεται από την ίδια λογική. Ο νικητής καταδείκνυε έτσι ότι οι θεοί των ηττημένων τον αποδέχονταν ως νέο

κυβερνήτη της επικράτειάς τους. Να φέρω ένα μόνο ιστορικό παράδειγμα: Κατακτώντας ο Μ. Αλέξανδρος την Αίγυπτο αποζήτησε την αναγνώριση του Άμμωνα, απλούστατα διότι αυτό αποτελούσε πάγια τακτική. Τρεις αιώνες πριν απ' αυτόν, το είχε κάνει ο Πέρσης Καμβύσης, επίσης όταν κατέλαβε την Αίγυπτο. Ο προχριστιανικός κόσμος, δηλαδή, ζούσε προεχόντως με όρους ιθαγένειας!⁹ Και γι' αυτό, άλλωστε, δεν είχε την έννοια της ιεραποστολής, δηλαδή την έννοια μιας αλήθειας που να ταιριάζει σε διαφορετικούς λαούς διαφορετικών πολιτισμών!

Η σημερινή επίθεση κατά του μονοθεϊσμού βρίσκει έναν περίεργο και συγκυριακό συνήγορο σε ορισμένες τάσεις ενός άλλου σημερινού φαινομένου: του μεταμοντερνισμού, της μετανεωτερικότητας. Ως γνωστό, στασιάζεται κατά πόσον ο όρος «μετανεωτερικότητα» προσδιορίζει μια πραγματικά νέα ιστορική περίοδο (αυτήν που ακολούθησε την εκπνοή της νεωτερικότητας και του Διαφωτισμού), ή αν απλώς προσδιορίζει τη μεταγενέστερη φάση της ίδιας της νεωτερικότητας (οπότε, ακριβέστερος είναι ο όρος «ύστερη νεωτερικότητα»). Όμως, όποιο κι αν ισχύει από τα δύο, το σίγουρο είναι ότι πρόκειται για ένα ισχυρό ιδεολογικό ρεύμα. Ο μεταμοντερνισμός (χρησιμοποιώ στο εξής τον όρο κρατώντας κατά νου την παραπάνω ορολογική διευκρίνιση) σχετίζεται με την έννοια της παγκοσμιοποίησης, αφού βασικό χαρακτηριστικό του είναι ότι αποσπά διάφορα στοιχεία από διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις, τα ξερριζώνει από τη συνάφειά τους, τα ταξιδεύει οπουδήποτε και τα ανακατεύει σε κολλάζ δίχως συνοχή. Από άλλη σκοπιά, ωστόσο, εμπεριέχει κάποιο στοιχείο το οποίο τείνει να λειτουργεί ως αντίποδας της παγκοσμιοποίησης και ως αποθέωση του επί μέρους! Αναφέρομαι στην μεταμοντέρνα πεποίθηση ότι κάθε επιμέρους ανθρώπινη συνάφεια (κάθε «μικρή αφήγηση», όπως λέγεται) αποτελεί άυταρκες μέγεθος, με τη δική της αλήθεια, η οποία ούτε συμμερίζεται ούτε και διαψεύδει την αλήθεια των άλλων συναφειών, μα ούτε και έχει νόημα η ίδια έξω από τη συγκεκριμένη συνάφεια. Τις ολιστικές ερμηνείες του κόσμου (τις λεγόμενες «μεγάλες αφηγήσεις», οι οποίες ισχυρίζονται ότι μία αλήθεια συνέχει και ερμηνεύει όλο τον κόσμο) ο μεταμοντερνισμός τις απορρίπτει ως ανυπόστατες και τυραννικές. Στην ακραιφή μεταμοντέρνα λογική οι «μικρές αφηγήσεις» δεν είναι συνάφειες συμπαγείς, με σταθερή ταυτότητα. Είναι πρόσκαιρες συμβάσεις, τις οποίες τις κατασκευάζει συγκυριακά το ανθρώπινο άτομο και οι οποίες υπόκεινται κι αυτές σε αποδόμηση¹⁰. Έτσι, υπάρ-

9. Τους βασικούς άξονες της πολυθεΐας στην αρχαιότητα και την ύστερη αρχαιότητα, στους οποίους αδρομερώς αναφέρομαι εδώ και παρακάτω (καθώς και την αντιδιαστολή "σάρκας / σαρκοφάγου") τους επεξεργάστηκα στην εισήγησή μου τίτλο "Σάρκα, ναι, Σαρκοφάγος όχι! Πολιτισμός και Ιεραποστολή» στη Θεολογική Ακαδημία του Βόλου (13-3-2004), της οποίας επίκειται δημοσίευση. Εκεί δίνεται και η βιβλιογραφική τεκμηρίωση. Την περίληψη της εισήγησης βλ. στο <http://www.acadimia.gr/content/view/111/35/lang,el/> (ανάκτηση 23-12-2009).

10. Βλ. Stuart Sim, «Little Narrative», *The Routledge Companion to Postmodernism* (επιμ. Stuart Sim), εκδ. Routledge, London - New York 2005², σσ. 261-262. Στην ακραία μεταμοντέρνα λογική, το άτομο τείνει στη ρευστοποίηση και στη διάλυσή του, υπό την έννοια ότι δεν έχει δεδομένη ταυτότητα η οποία να προσδιορίζεται από κάποιες καθολικές κανονιστικές αρχές. Ωστόσο, παρ' όλο που αυτό διαφέρει

χει θεόρατη διαφορά ανάμεσα στην αρχαία έννοια της ιθαγένειας (εκεί κάθε επιμέρους συνάφεια τείνει να είναι συμπαγής και να έχει διαχρονική ταυτότητα) και σ' αυτό που καταχρηστικά θα μπορούσαμε να το ονομάζαμε μεταμοντέρνα εκδοχή της ιθαγένειας - δηλαδή την αυτόνομη αλήθεια κάθε «μικρής αφήγησης». Παρ' όλ' αυτά, μέσα στο κλίμα της γοητείας την οποία ασκούν οι «μικρές αφηγήσεις» διαμορφώνεται μια νοοτροπία που ερωτοτροπεί με την απολυτοποίηση και την αυτοαλήθευση του επί μέρους. Έτσι δημιουργείται η σύγκλιση πολυθεϊστικής νοσταλγίας και μεταμοντέρνας οπτικής, όσο κι αν πρόκειται για σύγκλιση αντιφατική. Γι' αυτό, άλλωστε, στην αρχή αυτής της παραγράφου μίλησα για συνήγορο περιέργο και συγκυριακό. Πέραν τούτου, βέβαια, σημαντικό και πραγματικό σημείο σύγκλισης της πολυθεϊστικής και της μεταμοντέρνας οπτικής παραμένει η πεποίθηση περί αυτονόμων αληθειών οι οποίες, ακριβώς επειδή είναι αυτόνομες, δεν δύνανται να κριθούν από κάποια καθολική, συμπαντική αλήθεια.

Το ειδικό βάρος της βιβλικής και της εκκλησιαστικής οπτικής θα το αντιληφθούμε αν σκεφθούμε πώς ξεπρόβαλαν στον κόσμο της αρχαιότητας και της ύστερης αρχαιότητας η βιβλική και η εκκλησιαστική οπτική. Αν στη λογική της ιθαγένειας του αρχαίου κόσμου τον καταλυτικό ρόλο τον έχει η πιστότητα στην πίστη αυτών που με γέννησαν και του πολιτισμού στον οποίον γεννήθηκα, αντίστροφα είναι τα πράγματα στην οπτική την οποία ονομάζω «ερώτημα περί της αληθείας». Το ερώτημα περί της αληθείας το δεξιώνεται πραγματικά όχι εκείνος που γενικά αναζητεί την αλήθεια, αλλά αυτός που την αναζητεί και είναι πρόθυμος να υποκλιθεί μπροστά της, ακόμα κι αν αυτή δεν προέρχεται από την ιθαγένειά του! Ακόμα κι αν αυτή πλήττει την ιθαγένειά του! Σ' αυτή την προοπτική (στην παραχώρηση, δηλαδή, προτεραιότητας στο ερώτημα περί της αληθείας), η ιθαγένεια φυσικά και είναι ένα σημαντικό στοιχείο, επ' ουδενί όμως το βασικό ερμηνευτικό πρίσμα! Η ανάδυση της βιβλικής αποκάλυψης είναι χαρακτηριστική. Η σχέση του Αβραάμ με τον Γιαχβέ εγκαθιδρύεται πάνω στη ρήξη με την ιθαγένεια χάριν της προσωπικής αποδοχής της αληθείας: «Και είπεν κύριος τω Άβραμ. Έξελθε εκ της γης σου και εκ της συγγενείας σου και εκ του οίκου του πατρός σου εις την γην, ην αν σοι δείξω...» (Γεν. 12: 1). Ωστόσο η λογική της ιθαγένειας στον πολυθεϊστικό κόσμο ήταν τόσο ισχυρή, ώστε δεν κατόρθωναν να την αναιρέσουν τα ανήσυχα και φιλόσοφα πνεύματα, τα οποία όντως κάθε τόσο διαφοροποιούνταν και έθεταν το ερώτημα της μιας παγκόσμιας αληθείας - ακόμα και του μονοθεϊσμού. Εισαγωγή ξένων στοιχείων ήταν μεν μπορετή, αλλά κάθε εισαγόμενη λατρεία εντασσόταν στην ιθαγένεια του τόπου εισδοχής· πολιτογραφούνταν σ' αυτήν. Η δημοκρατική Αθήνα, για παράδειγμα, ήταν εντελώς ανεκτική σε κάθε δοξασία. Παραδόξως, όμως, δεν άντεξε τον Σωκράτη. Γιατί; Διότι ο Σωκράτης δεν πρόσθετε θεούς στην πόλη, αλλά αμφισβήτησε τους επίσημους θεούς της, δη-

από τη νεωτερική ιδέα της σταθερότητας και ισότητας των ατόμων, και πάλι εκβάλλει στην αυτονομία (ή έστω σε κάποια αυτονομία) του ατόμου, αφού, όπως και να 'χει, το άτομο είναι που συγκροτεί τη δική του, ακοινώνητη γλώσσα, τη δική του, ακοινώνητη ανάγνωση ενός κειμένου του οποίου ο συγγραφέας είχε ακοινώνητες προθέσεις κ.ο.κ.

λαδή την ιθαγένειά της. Τους υπέτασσε στο ερώτημα περί της αληθείας. Βέβαια, είναι γεγονός ότι μετά την εποποιία του Μ. Αλεξάνδρου ο κόσμος άλλαξε, υπό την έννοια ότι η αυτάρκεια της πόλης κλονίστηκε και ο άνθρωπος άρχισε να βιώνει ανασφάλεια σε έναν κόσμο πελώριο πλέον. Έτσι, στη μεταφυσική διερώτηση προστέθηκαν διαστάσεις κοσμοπολίτικες. Η λατρεία της Ίσιδας μεταφυτεύτηκε στην Ελλάδα και τα Διονυσιακά δρώμενα έφτασαν στη Ρώμη, αλλά με τρόπο που, όπως είπαμε, δεν αναιρούσε την ιθαγένεια. Παρόμοια, η ανεκτική Ρώμη δεν είχε πρόβλημα με τους μονοθεϊστές Ιουδαίους, αφού η πίστη τους εμφανιζόταν ως στοιχείο της εβραϊκής ιθαγένειας, οι δε Ιουδαίοι αρκούσαν στην τήρηση των πατριών τους. Το πρόβλημα προέκυψε για τη Ρώμη όταν εμφανίστηκαν οι Χριστιανοί, δηλαδή εκείνοι οι παράδοξοι άνθρωποι που δεν αποτελούσαν ένα συγκεκριμένο έθνος, αλλά τους συνέχε μια πίστη που ισχυριζόνταν ότι απευθύνεται σε κάθε άνθρωπο, ανεξάρτητα από την ιθαγένειά του.

Δημιούργησαν, λοιπόν, σοκ στην ύστερη αρχαιότητα¹¹ τα τρία χαρακτηριστικά υπό τα οποία εμφανίστηκε η Εκκλησία: Πρώτον, η πεποίθηση ότι η πολιτισμική και η θρησκευτική ταυτότητα δεν είναι άρρηκα συνυφασμένες. Δεύτερον, η προτεραιότητα στο υποκείμενο και στη δυνατότητά του να αποσπαστεί από την εκ γενετής κοινότητά του χάριν της αληθείας. Τρίτον, η έννοια της ιεραποστολής, δηλαδή ο ισχυρισμός ότι κάθε πολιτισμική συνάφεια, κάθε κοινότητα δεν έχει τη δική της, αυτόνομη αλήθεια, αλλά ότι υπάρχει οικουμενική αλήθεια που είναι για όλους.

Ούτως εχόντων των πραγμάτων, η παραχώρηση προτεραιότητας στην ιθαγένεια εκ μέρους του τρέχοντος θεολογικού λόγου θεωρείται μεν από πολλούς σήμερα το απαύγασμα του Ορθοδόξου λόγου, στην πραγματικότητα όμως συνιστά αντίφαση και αντιστροφή, υπό την έννοια ότι καθίσταται βασικό ερμηνευτικό εργαλείο αυτό ακριβώς που η Εκκλησία ήρθε να αναιρέσει! Προφανώς βρισκόμαστε μπροστά σε έναν παράδοξο κόμβο αποκλίσεων και συγκλίσεων. Είναι σαφές ότι ο Χριστιανισμός δεν μπορεί να δεχτεί ούτε την πολυθεϊστική ούτε τη μεταμοντέρνα αμφισβήτηση της μίας, συμπαντικής αλήθειας. Όσοι εκκλησιαστικοί άνθρωποι έχουν εγκλωπωθεί την ιθαγένεια ως βασικό ερμηνευτικό πρίσμα, προφανώς δεν απαρνούνται τις αξιώσεις του Χριστιανισμού ως «μεγάλης αφήγησης», ούτε προσχωρούν στην πολυθεϊστική πίστη. Αλλά αυτό ακριβώς είναι το νόημα της αντίφασης! Το να μην καταργείται μεν κάποιο ουσιώδες στοιχείο, να σπρώχνεται όμως από το κέντρο στο περιθώριο· η δε νοσηματοδότηση, αντί να εκπηγάει από το ουσιώδες, εκπηγάει από κάτι άλλο, επουσιώδες, το οποίο όμως έχει πλέον θρονιαστεί στο κέντρο! Η πρόσκληση, για παράδειγμα, στον σημερινό άνθρωπο να παραμείνει Ορθόδοξος όχι επειδή τον πείθει προσωπικά το ευαγγέλιο, αλλά επειδή αυτή ήταν η πίστη των πατέρων του, όσο κι αν μας φαίνεται ζεστή, εδράζεται σε μια λογική προχριστιανική και πολυθεϊστική. Μπορεί η μομφή αυτή να ακούγεται βαρεία (και όντως είναι), αν όμως

11. Βλ. χαρακτηριστικά τις θέσεις του αντιχριστιανού φιλοσόφου Κέλσου (2ος αι), στο κείμενό μου "Διδάσκοντας γύπτους και τσελεπήδες περί περιτομής και αβατάρα. 'Ιθαγένεια' και 'ερώτημα περί της αληθείας' σε συνθήκες πολυπολιτισμικότητας", *Σύναξη* 98 (2006), σσ. 35-47.

αφουγκραστούμε προσεκτικά την εν λόγω θεολογική και εκκλησιαστική ρητορική, θα εντοπίσουμε λεγεώνα αφορισμών που εκπηγάζουν ακριβώς από τη λογική της ιθαγένειας - ως μη ώφειλαν! Αναφέρω ενδεικτικά τη φράση «εμείς που έχουμε γεννηθεί Ορθόδοξοι», ή «η Ορθοδοξία βρίσκεται στο DNA της φυλής μας» κ.λπ.

Ουδόλως τυχαίο είναι ότι μια θεολογική συνείδηση που σαγηνεύεται από τη λογική της ιθαγένειας, καταλήγει σε δυο πολύ προβληματικές στάσεις απέναντι στο θεμελιώδες χαρακτηριστικό της Εκκλησίας, την ιεραποστολή. Η παραθεωρεί την ιεραποστολή (τι νόημα έχει ο ευαγγελισμός, αν κάθε πολιτισμική κοινότητα έχει τη δική της αλήθεια;), ή (προσέξτε την ομοιότητα με την προχριστιανική Αθήνα) ασκεί μεν ιεραποστολή, αλλά την ασκεί ως πολιτογράφηση των άλλων στην δική της πολιτισμική ή εθνική ιθαγένεια! Κοντολογής, αν από τη μια ίσταται η σκύλα της ανθρωπολογικής αφασίας (αυτό σημαίνει η αδιαφορία για τη διακίνηση των ιδεών και για τη δυνατότητα του ανθρώπου να μεταστρέφεται - να αλλάξει), από την άλλη ορθώνεται η χάρυβδη του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, που πολτοποιεί τις ετερότητες! Αμφότερα αποτελούν ιλιγγιώδεις στρεβλώσεις του εκκλησιαστικού γεγονότος! Αν ο άνθρωπος δεν μπορεί να αλλάξει, αν ο άνθρωπος οφείλει να παραμείνει για πάντα αυτό που γεννήθηκε, τότε είναι περισσότερο έπιπλο ερριμένο σε μια γωνιά του κόσμου, παρά ελεύθερος άνθρωπος. Επί του χριστιανικού εδάφους, χαρακτηριστική καταγραφή του πώς πνίγει η κοινότητα και η ιθαγένεια, βρίσκουμε στα μαρτύρια γυναικών. Μαρτυρολογία όπως της αγίας Βαρβάρας, της αγίας Μαρκέλλας κ.ά., οι οποίες εμφανίζονται να στασιάζουν κατά των επιλογών του πατέρα, μπορεί σήμερα να διαβάζονται με έναν ανώδυνο ρομαντισμό, αποτελούν όμως αποτυπώσεις της τομής που έφερε ο Χριστιανισμός κατά του ετεροπροσδιορισμού του υποκειμένου.

Στο σημείο αυτό, όμως, φθάνουμε σε ένα κομβικό σημείο, που ήδη το υπαινίχθηκα παραπάνω. Τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τη χριστιανική οικουμενικότητα από την οικουμενικότητα του κάθε ιμπεριαλισμού και αντιδιαστέλλει τη χριστιανική «μεγάλη αφήγηση» από τη «μεγάλη αφήγηση» κάθε αυτοκρατορίας; Με ποιον τρόπο, δηλαδή, θα διαψευστούν όσοι ισχυρίζονται ότι η πεποίθηση περί της μίας αληθείας παράγει αναπόδραστα καταστολή των ετεροτήτων; Η απάντηση νομίζω ότι είναι απλή, όσο οδυνηρά δύσκολη κι αν έχει υπάρξει μέσα στην ιστορία.

Πρώτον: Η χριστιανική μονοθεϊστική αλήθεια είναι το πρωτείο της αγάπης. Η προσδοκία της Βασιλείας είναι η προσδοκία αιώνιας και άληκτης μεσουράνησης της αγάπης. Αυτό σημαίνει ότι μεδούλι της χριστιανικής ύπαξης (κι όχι κάτι δευτερεύον και συμπληρωματικό σ' αυτήν) είναι το άνοιγμα στον Άλλον, το κάλεσμα των πάντων στη Βασιλεία. Ο εκκλησιαστικός άνθρωπος δεν αρνείται τη δράση του Θεού σε κάθε γωνιά του κόσμου, είτε εμείς τη βλέπουμε είτε όχι. Δεν αρνείται την ύπαρξη μυστήριων και αφάνερων δρόμων προς τον Θεό. Ο ίδιος ο Χριστός έχει ορίσει ως τόπο συνάντησης μαζί του το πρόσωπο κάθε ανθρώπου - όχι τα πρόσωπα μόνο των βαπτισμένων. Αλλά όλα αυτά δεν αποτελούν συναίνεση σε «κάθε αλήθεια». Αποτελούν στάση πιστότητας στη

μία αλήθεια, του ενός Θεού που είναι σαρκωμένος και σταυρωμένος και ερχόμενος. Η αποδοχή των Άλλων, δηλαδή, είναι δομικό στοιχείο αυτής της μονοθεΐας. Στον αντίποδα αυτής της μονοθεΐας ίσταται πλήθος εφιαλτικών μονοθεισμών, όπως η εξουσία, η αντικατάσταση του ζώντος θεού από τάχα πληρεξουσίου του, ακόμα και η πλήρης υποκειμενοποίηση της αλήθειας, η οποία υποκειμενοποίηση, ενώ δείχνει πλουραλιστική (όσοι άνθρωποι, τόσες αλήθειες), κρύβει έναν ανθρωποφάγο μονοθεισμό: τον μονοθεισμό του γιγαντωμένου «εγώ», που δεν υποβάλλει την υποκειμενική του αλήθεια σε κανένα κριτήριο και αδιαφορεί για το αν η δική του ευτυχία εδράζεται στον βιασμό των άλλων¹².

Δεύτερον: Είπαμε ότι το υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να έρθει ακόμα και σε ρήξη με τη βιολογική και πολιτισμική του κοινότητα χάριν της αληθείας. Όμως η ρήξη αυτή δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος γίνεται ένα φάντασμα δίχως ιστορική και πολιτισμική σάρκα. Άνθρωπος εξωιστορικός και ανιστορικός δεν υπάρχει. Η δυνατότητα διαφοροποίησης του υποκειμένου δεν σημαίνει προσχώρηση στον ατομικισμό. Αληθινά ατομική ύπαρξη δεν υπάρχει. Το ανθρώπινο υποκείμενο είναι ριζικά σχεσιακό, δηλαδή δομείται και αναπτύσσεται ως εταίρος σχέσεων. Από χριστιανικής σκοπιάς, λοιπόν, ο άνθρωπος καλείται να είναι μέλος κοινότητας, αλλά κοινότητας η οποία συνδέεται με το άθλημα της ελευθερίας και της προσωπικής ανταπόκρισης σε ένα κάλεσμα που έρχεται έξω από τον ίδιο. Είναι η περιπέτεια του να είσαι μέλος της Εκκλησίας, σε μια σχέση αντινομική: αυτή να σε τρέφει, κι εσύ να την χτίζεις (ή μάλλον, να συμμετέχεις στο χτίσιμό της). Είμαστε πηλός στα ίδια μας τα χέρια, όπως έχει ωραία επισημάνει ο Τέρνυ 'Ηγκλετον¹³, για να υπογραμμίσει ότι ο άνθρωπος δεν είναι μόνο προϊόν του πολιτισμού, αλλά και δημιουργός του. Πράγμα που σημαίνει, συν τοις άλλοις, ότι, για να ικανωθώ να πω το όποιο μεγάλο «ναι» και το όποιο μεγάλο «όχι», για να δυνηθώ, δηλαδή, να στήσω το όποιο γεφύρι ή να επιφέρω την όποια ρήξη, χρειάζεται να έχω μάθει και να έχω ζήσει τη μητρική μου γλώσσα (γλώσσα υπό κάθε έννοια), τον κώδικα, δηλαδή, με τον οποίον εντάσσομαι πρωτογενώς στο σύμπαν και ετοιμάζομαι για να σχετιστώ με κάθε τι διαφορετικό. Σε εκκλησιαστική προοπτική, κοντολογής, ο άνθρωπος καλείται να κάνει τον πολιτισμό του σάρκα της αλήθειας, όχι όμως πηγή της αλήθειας. Αν ο κάθε πολιτισμός γίνεται σάρκα της αλήθειας, τότε το επιμέρους γεμίζει ζωντάνια. Αν όμως ο πολιτισμός γίνει σαρκοφάγος της αλήθειας, αν δηλαδή ένας πολιτισμός εγκιβωτίσει την αλήθεια και την διεκδικεί μόνο για τον εαυτό του, τότε τείνει να πνίξει την αλήθεια. Όλα αυτά είναι πράγματα ειπωμένα και καμωμένα εδώ και δυο χιλιάδες χρόνια. Είναι ο τρόπος του Χριστού: Ο Χριστός σαρκώθηκε στα δεδομένα συγκεκριμένου πολιτισμού (του εβραϊκού), και στο πλαίσιο αυτής της σάρκωσης έκανε ο ίδιος περιτομή. Ταυτόχρονα όμως έφερε μια ριζικά άλλη θεώρηση των πραγμάτων, βάσει της οποίας η Εκκλησία του λίγο αργότερα θεώρησε περιττή την περιτομή, ως εγκιβωτισμό στον συγκεκριμένο πολιτισμό. Η

12. Πρβλ. το κείμενό μου "Θεός, θεοί, ισχύς", Σύναξη 112 (2009), σσ. 3-6.

13. Τέρνυ 'Ηγκλετον, *Η έννοια της κουλτούρας* (μτφρ. Ηλίας Μαγκλίνης), εκδ. Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 42.

λογική της σάρκωσης είναι η θέση που αντιμετωπίζει τρία στοιχεία: να γονιμοποιεί την πολυτιμότητα των «μεγάλων αφηγήσεων» χωρίς να συναινεί στην σαρωτικότητα τους, να αναδεικνύει το υποκείμενο χωρίς να ολισθαίνει στον ατομικισμό, και να προάγει τη σχεσιακότητα χωρίς να την εκφυλίζει σε μεταμοντέρνα ρευστότητα.

Γ.

Με ποιον τρόπο, λοιπόν, μπορούν να υπάρχουν και να συνυπάρχουν στη σύγχρονη κοινωνία οι διάφορες πολιτισμικές και θρησκευτικές κοινότητες, που μερικές φορές έχουν πολύ διαφορετικά κριτήρια και αξίες; Το ερώτημα είναι δύσκολο - ίσως και να μην υπάρχει καν πλήρης απάντηση. Θα προσπαθήσω, λοιπόν, να σκιαγραφήσω μια απάντηση, ομολογουμένως δίχως να καμώνομαι ότι είναι ουδέτερη. Είναι επηρεασμένη από τη χριστιανική μου ταυτότητα, νομίζω όμως ότι μπορεί να συμβάλει στη σχετική συζήτηση.

Έχει καίρια σημασία η έννοια του δημόσιου χώρου. Ο δημόσιος χώρος δεν συμπίπτει ούτε με το κράτος ούτε με τις επιμέρους κοινότητες. Είναι ο ανοιχτός χώρος της κοινωνίας, ο οποίος οφείλει να λειτουργεί ως ελεύθερο φόρουμ, στο οποίο να ζουν, να εκτίθενται, να γνωρίζονται, να διαλέγονται και να λογοδοτούν όλες οι προτάσεις περί νοηματοδότησης της ανθρώπινης ύπαρξης και του ανθρώπινου βίου. Το δε κράτος καλείται να είναι ο εγγυητής αυτού του διαλόγου και ο φρουρός της ανθρώπινης ελευθερίας¹⁴. Στην προοπτική αυτή, η θρησκεία δεν γίνεται ούτε υπόθεση σπρωγμένη στην αφάνεια της ιδιωτικής σφαίρας (όπως επιθυμεί η ακραία γαλλική *laïcité*), ούτε όμως και υπόθεση ανήλιαγων και εσωστρεφών κοινοτήτων (όπως υποστηρίζει ο ακραίος κομμουνταρισμός). Η μεν ιδιωτικοποίηση της θρησκείας παραθεωρεί τον καταλυτικό ρόλο των θρησκειών στην ανθρώπινη δημιουργικότητα¹⁵, ο δε κομμουνταρισμός σπάζει την κοινωνία σε ακοινώνητους θήλακες· σα να στιβάζει, δηλαδή, κλειστά μπουκάλια¹⁶. Αυτό, κοντολο-

14. Βλ. Jürgen Habermas, «Religion in the Public Sphere», στο περιοδικό *European Journal of Philosophy* 14.1 (2006), σσ. 1-25.

15. Είναι χαρακτηριστικό ότι στον Habermas, ο οποίος ήδη στη δεκαετία του '60 τόνισε πολύ τη σημασία του δημόσιου χώρου, ασκήθηκε κριτική ότι παράβλεπε τον καταλυτικό ρόλο της θρησκείας στους προσανατολισμούς των πολιτισμών και των κοινωνιών, όπως, για παράδειγμα, είχε καταδείξει ο Max Weber με το κλασικό έργο του για τη σχέση του καπιταλισμού με το προτεσταντικό πνεύμα. Ο ίδιος ο Habermas δήλωσε κατόπιν ότι μεταβάλλει τη θέση του και αναγνωρίζει τον ρόλο αυτό. Βλ. την παρέμβασή του, «Concluding Remarks», στο συλλογικό έργο *Habermas and the Public Sphere* (επιμ. Craig Calhoun), MIT Press, Cambridge Mas. 1992, σ. 462. Για την κριτική που του ασκήθηκε βλ. χαρακτηριστικά David Zaret, «Religion, science, and printing in the public spheres in seventeenth-century England», ό.π., σσ. 212-235.

16. Βλ. Ανδρέας Παναζόπουλος, «Τα πάθη του κοινοτισμού», στην εφημερίδα *Ελευθεροτυπία* 1 Ιουνίου 2004, για τον «μεταμοντέρνο πολυκοινοτισμό» που «αποσυνθέτει τον δημόσιο χώρο σε ένα πλαίσιο διεπόμενο από κλειστές πολιτισμικές κοινότητες, απόρροια μιας μονοδιάστατης ταυτοτικής ένταξης».

γής, στο οποίο χρειάζεται να στρέψουμε την προσοχή μας, δεν είναι μόνο τα εσωτερικά χαρακτηριστικά κάθε κοινότητας, αλλά και η σχέση που η ίδια επιθυμεί να έχει με τον δημόσιο χώρο. Εκεί θα φανεί ποιος επιθυμεί να δραπετεύσει από τους ανθρώπους ή να ανταμώσει τους ανθρώπους ή να καθυποτάξει τους ανθρώπους (να τους καθυποτάξει, όπως χαρακτηριστικά λυσσά να κάνει η θεοκρατία).

Θα αναφέρω ενδεικτικά κάποιες από τις προτάσεις που διατυπώνονται σήμερα διεθνώς σχετικά με το πρόβλημα της συνύπαρξης διαφορετικών κοινοτήτων. Σημειωτέον ότι, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στον τόπο μας, οι προτάσεις αυτές διατυπώνονται από στοχαστές (φιλοσόφους, πολιτικούς πιστήμονες κ.ά.), οι οποίοι φέρνουν στο προσκήνιο του δημόσιου λόγου τη θρησκεία και δεν καμώνονται ότι δεν την βλέπουν.

Ο Τσαρλς Ταϊήλορ, σοβαρός κομμουνιστής, θεωρεί προβληματικό το γεγονός ότι πολλοί Δυτικοί δεν δύνανται να δουν τον δικό τους πολιτισμό ως έναν ανάμεσα σε όλους, αλλά τον θεωρούν ως το πανανθρώπινο αξιακό σύστημα¹⁷. Ο Ταϊήλορ προεκτείνει τη σκέψη του φιλελεύθερου Τζων Ρωλς, ότι οι διάφορες κοινότητες της υφηλίου δύνανται να φτάσουν στη συμφώνηση κοινών θέσεων όσον αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα και την αποδοχή της ετερότητας, τις οποίες όμως θέσεις κάθε κοινότητα θα τις αιτιολογεί με τον δικό της τρόπο, ακόμα και διαφορετικά από τις άλλες, βάσει στοιχείων της δικής της παράδοσης¹⁸. Έτσι ο Ταϊήλορ υποστηρίζει ότι η παγκόσμια σύγκλιση δύναται να επιτευχθεί όχι με την εγκατάλειψη των παραδόσεων, αλλά με την αξιοποίηση των θετικών στοιχείων τους. Φέρνει μάλιστα και παραδείγματα διαφόρων ρευμάτων του Βουδισμού, τα οποία συνηγορούν υπέρ μιας ανάδυσης του υποκειμένου, αντίθετα προς κλασικά ρεύματά του, τα οποία οραματίζονται κατά κάποιον τρόπο έκλειψη του υποκειμένου¹⁹. Παρόμοια και ο Ρόουαν Ουίλλιαμς, αρχιεπίσκοπος του Κάντερμπερυ, ο οποίος βλέπει θετικά τη δυνατότητα κάποιας ισχύος της ισλαμικής σαρία στο βρετανικό δικαιοσύστημα, δίνει έμφαση σε συγκεκριμένες, φιλάνθρωπες και ειρηνικές ερμηνείες της σαρία εκ μέρους ορισμένων μουσουλμάνων λογίων²⁰. Επιφυλάξεις απέναντι σ' αυτή την οπτική διατύπωση άλλου, όπως ο Μπίορν Έστμπρινγκ, ο οποίος υποστηρίζει ότι οι ποικίλες αιτιολογήσεις για τις οποίες μιλάει ο Ταϊήλορ δεν είναι αναπόδραστα τελέσφορες. Ενδέχεται, δηλαδή, ανάλογα με το βασικό ιδεολογικό πλαίσιο της κάθε κοινότητας, να είναι τέτοιες

Πρβλ. το ημέτερο, «Διδάσκοντας γύπτους και τσελεπήδες», ό.π., σσ. 45-47.

17. Charles Taylor, «Conditions of an unforced consensus on human rights», στο συλλογικό έργο *The East Asian Challenge for Human Rights* (επιμ. Joanne R. Bauer – Daniel A. Bell), εκδ. Cambridge University Press, Cambridge – New York 1999, σ. 146. Εδώ ο Ταϊήλορ αξιοποιεί και επεκτείνει, με τη δική του λογική, μια θέση του «αντιπάλου» του, φιλελεύθερου Τζων Ρωλς. Βλ. σ. 124.

18. Για τη σύγκλιση αυτή (“overlapping consensus”), βλ. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996², σσ. 149-151 κ.α..

19. Taylor, “Conditions”, ό.π., σ. 133.

20. Rowan Williams, διάλεξη «Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective», στην ιστοσελίδα του <http://www.archbishopofcanterbury.org/1575> (ανάκτηση 23-12-2009).

που να οδηγούν σε στενή κατανόηση της σύγκλισης και σε διαιώνιση της απορριπτικής στάσης προς κάποιους. Επί πλέον διατυπώνεται η διερώτηση, αν οι όποιες μεταβολές στα σπλάχνα των παραδόσεων (όπως στα ρεύματα του Βουδισμού που προαναφέραμε) είναι πραγματικά γέννημα αυτών των παραδόσεων ή μήπως ένας «εκσυγχρονισμός» τους στο πλαίσιο της παγκόσμιας πλέον πραγματικότητας²¹. Προσπαθώντας, από την άλλη, ο φιλόσοφος Ρίτσαρντ Ρόρτυ να βρει μια λύση στο ερώτημα πού εδράζονται τα πανανθρώπινα δικαιώματα, δεν θεωρεί αρκετό το γεγονός ότι όλοι σήμερα δηλώνουν αποδοχή των δικαιωμάτων. Συχνά - λέει - τον μισητό «άλλον» απλούστατα τον θεωρούμε όχι-άνθρωπο ή λιγότερο-άνθρωπο, οπότε στην πράξη τον εξαιρούμε από τα ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία τα δεχόμαστε μεν, αλλά για τους πλήρεις ανθρώπους! Στον Ρόρτυ δεν αρκεί ούτε η θεμελίωση των πανανθρωπίνων δικαιωμάτων αφηρημένα και ανιστορικά στην ανθρώπινη φύση (στο ότι, λ.χ., ο άνθρωπος είναι το ζώο που διαθέτει λογική). Υποστηρίζει ότι η λύση βρίσκεται στη συναισθηματικότητα (sentimentality): στο ότι ο άνθρωπος δύναται να ασκηθεί στο να νιώσει την οδύνη του «άλλου», του συγκεκριμένου «άλλου». Η ικανότητα του ανθρώπου να νιώσει τον «άλλον» - λέει χαρακτηριστικά - μάς δίνει τη δυνατότητα να ελευθερώσουμε την πολύτιμη επισήμανση του Χριστού ότι η αγάπη υπέρκειται της γνώσης, από τη νεοπλατωνική πεποίθηση ότι η γνώση της αλήθειας θα μας ελευθερώσει.²²

Προσωπικά βρίσκω πολύ ενδιαφέρουσες τις επισημάνσεις του Rorty. Θυμίζω, νομίζω, ότι εννοεί ο θεολογικός όρος «σάρκωση». Υπάρχει και παραυπάρχει η μία-για-όλους-αλήθεια: η αγάπη, όχι ως ιδεολογική αρχή, αλλά ως έμπρακτη τοποθέτηση στη θέση του άλλου. Το ξαναλέω: Ο άνθρωπος δεν βγαίνει από τη σάρκα του, ούτε όμως εγκλωβίζεται σε αυτήν! Η χριστιανική κατανόηση της οικουμενικότητας τελεί υπό τον απαράβατο όρο, ο «άλλος» να νοείται ως χειροπιαστός «πλησίον» - όχι ως αφηρημένη ανθρωπότητα. Κι επί πλέον, όλη αυτή η συζήτηση που αδρομερώς σκιαγραφήσαμε, τι καταδεικνύει; Την πολυτιμότητα του δημόσιου χώρου ως φόρουμ για μαρτυρία, γνωριμία, έκθεση, αναμέτρηση.

21. <http://bjornostbring.wordpress.com/2009/09/19/human-rights-and-the-boundaries-of-moral-communities/> (ανάκτηση 23-12-2009).

22. Richard Rorty, "Human rights, rationality, and sentimentality", στο έργο του *Truth and Progress. Philosophical Papers*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1998, σσ. 167-185 (για τα περί της επισημάνσεως του Χριστού, βλ. σ. 176). Ο Rorty ρητά χαρακτηρίζει νεοπλατωνική την πρόταξη της γνώσης. Προδήλως δεν αναφέρεται στο καινοδιαθηκικό χωρίο "γνώσεσθε την αλήθειαν, και η αλήθεια ελευθερώσει υμάς" (Ιω. 8: 32), το οποίο, εν ολίγοις, υπογραμμίζει την αυτοπαράδοση στον αποκαλυπτόμενο Θεό. Για τη σχέση και τη διαφορά του εν λόγω Ιωάννιου χωρίου προς τον Γνωστικισμό, βλ. Σάββας Αγουρίδης, *Το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο*, Α', εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 138-161 και 448-451. Πέραν τούτου, παράλληλα προς τη θέση του Rorty για τη "συναισθηματικότητα", μπορεί κανείς να δει και τη (λογοκρατική, προφανώς) θέση του John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996², σ. 217, ότι ο θρησκευόμενος πολίτης έχει την υποχρέωση να αφογκράζεται τους άλλους και να μαθαίνει τις απόψεις των άλλων, στο πλαίσιο ενός κράτους το οποίο στηρίζει τη θρησκευτική ελευθερία.

Δ.

Νομίζω πως, όσον αφορά την υπόθεση του δημόσιου χώρου, χρειάζεται να θυμηθούμε ορισμένα πολύτιμα προικιά της Εκκλησίας, τα οποία μας δίνουν τη δυνατότητα να την προσδιορίσουμε αδρά ως εκείνη την κοινότητα, η οποία συνηγορεί υπέρ πανανθρώπινων αξιών:

1. Η είσοδος του Χριστού στον δημόσιο βίο έγινε συγκεκριμένα στη Γαλιλαία ^(Μάρκ. 1: 9)
¹⁴⁾ Η Γαλιλαία όμως ήταν, όπως λέει ο Ματθαίος (4: 15) επαναλαμβάνοντας τον Ησαΐα (9: 1), η «Γαλιλαία των εθνών» - η πολυεθνική Γαλιλαία. Ακόμα και το προσωνύμιο «Ναζωραίος» σημαίνει αυτόν που είναι από αυτή την πόλη της Γαλιλαίας των εθνών (σα να λέμε, από την πλατεία του αγίου Παντελεήμονα στην Αθήνα;). Κι επί πλέον, ήδη πριν από το πάθος του ο Χριστός είχε δώσει με τους μαθητές του ραντεβού, το οποίο πραγματοποιήθηκε μετά την ανάσταση, εκεί: στη Γαλιλαία των εθνών. Η εμφάνιση του αναστάσαντος στο κλειστό υπερώο είναι μόνο μια πλευρά του χριστιανικού νομίσματος. Η άλλη πλευρά είναι το γεγονός ότι, όταν οι μαθητές πήγαν στο συμφωνημένο ραντεβού στη Γαλιλαία, βρήκαν τον Χριστό ήδη να τους περιμένει εκεί - εν μέσω της πολυεθνικότητας²³. Και είναι χαρακτηριστικό ότι ο Χριστός δεν έφτιαξε μια αποτραβηγμένη κοινότητα, όπως αυτή των Εσσηίων στα χρόνια του, αλλά έφτιαξε αποστόλους. Πορευόμενους, δηλαδή, μέσα στον πελώριο ανοιχτό κόσμο, κι όχι προσαραγμένους στη βιολογική και πολιτισμική ιθαγένειά τους. Αν προσέξουμε στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο, θα δούμε ότι η εντολή για πόρευση προς τον κόσμο και για διακονία του κόσμου δόθηκε από τον Χριστό κατά τον Μυστικό Δείπνο, κατά την πιο «εσωστρεφή» στιγμή - θα έλεγε κανείς - της χορείας διδασκάλου και μαθητών.

2. Το καινοτόμο στον Χριστιανισμό είναι ακριβώς ότι φυσικό του χώρο θεώρησε την παγκοσμιοποίηση. Έχει μεγάλη σημασία ότι ο Χριστιανισμός αναπτύχθηκε στις πόλεις, στον ανοιχτό αέρα των κοινωνιών όπου διασταυρώνονται οι ιδέες. Δεν είναι τυχαίο ότι πολύ αργά και δύσκολα εισχώρησε στην επαρχία, όπου οι κοινότητες είναι συνήθως ιδιαίτερα συμπαγείς και δεμένες με τη γη και τις σχέσεις αίματος. Η έρευνα έχει δείξει κάτι εκπληκτικό: δύο ιδίως στοιχεία συνθέταν το καινοτόμο της Εκκλησίας, αμφότερα συνδεδεμένα με την έννοια της εισόδου στον δημόσιο χώρο: Το ένα στοιχείο είναι η έννοια της πανανθρώπινης ιεραποστολής, για την οποία ήδη μιλήσαμε. Το άλλο στοιχείο είναι - όσο ίσως κι αν μας φαίνεται σήμερα παράδοξο - η έννοια του μαρτυρίου. Θα έλεγα ότι το μαρτύριο είναι η λεπτή κόκκινη γραμμή (κόκκινη κυριολεκτικά και μεταφορικά) που, σε κρίσιμες στιγμές, ορίζει τα όρια της κοινότητας από την γύρω κοινωνία. Παράδοση μαρτυρίου, λοιπόν, δεν υπήρχε ούτε στον ελληνικό ούτε στον εβραϊκό κόσμο. Οι περιπτώσεις του Σωκράτη και των Μακκαβαίων υπήρξαν μεμονωμένες εξαιρέσεις. Ο Χριστιανισμός, δηλαδή, δεν συνέχισε κάποιο προϋπάρχον ρεύμα, αλλά δημιούργησε κάτι

23. Βλ. το ημέτερο *Με την ψυχή στα πόδια. Από το μνήμα το κενό στους δρόμους του κόσμου*, εκδ. Εν Πλω, Αθήνα 2007², σσ. 123-132.

νέο, το οποίο συντέθηκε μέσα στην πραγματικότητα της ρωμαϊκής πόλεως. Έχει επισημανθεί²⁴ ότι χαρακτηριστικό των χριστιανικών μαρτυρολογιών (σε αντίθεση με άλλα, που αναπτύχθηκαν κατόπιν, όπως λ.χ. παγανιστικά μαρτυρολόγια) είναι τα πρακτικά της δίκης των μαρτύρων, δηλαδή ο διάλογός τους με τις αρχές του τόπου. Είτε ακριβή, είτε ωραιοποιημένα, τα πρακτικά αποτυπώνουν το γεγονός του μαρτυρίου ως πράξη πολιτική - ως λόγο που δινόταν ηθελημένα στον δημόσιο χώρο: στην αγορά και στο αμφιθέατρο. Και ακριβώς γι' αυτό το λόγο διώχθηκαν οι μονοθεϊστές Χριστιανοί, ενώ δεν διώχθηκαν οι μονοθεϊστές εβραίοι. Αμφότεροι αρνούσαν τη θεότητα του αυτοκράτορα, όμως οι δεύτεροι δεν είχαν καμία πρόθεση ανοίγματος στο δημόσιο χώρο. Αντίθετα προς τους χριστιανούς, ένιωθαν ότι η παγκοσμιοποίηση δεν τους αφορούσε.

3. Στις χριστιανικές κοινότητες της ρωμαϊκής πραγματικότητας ήταν εξαιρετικά σημαντικό ο ρόλος των γυναικών στη φιλανθρωπική δράση. Δεν επρόκειτο για ένα τέχνασμα ξεφορτώματος των γυναικών και απασχόλησής τους με κάτι που θεωρείται δευτερεύον, όπως συχνά συμβαίνει σήμερα. Στη ρωμαϊκή πόλη η διανομή βοηθημάτων στους φτωχούς ήταν πολιτική πράξη. Ανήκε μόνο στους άνδρες και ειδικά στους «πάτρωνες» - στα υψηλά ιστάμενα πρόσωπα που προστάτευαν αδυνάτους και είχαν τη δυνατότητα ενασχόλησης με τα κοινά²⁵.

4. Κορυφαίο δείγμα κατάφασης του δημόσιου χώρου και αποδοχής του άλλου, χωρίς να χάνονται τα κριτήρια της πίστης, θεωρώ μίαν αποστροφή του αποστόλου Παύλου, ίσως παραθεωρημένη σήμερα: «Σας έγραψα σε προηγούμενη επιστολή», έλεγε στους Κορίνθιους, «να μη συναναστρέφεστε ανθρώπους που έχουν ανήθικη διαγωγή. Βέβαια, δεν εννοούσα όλους γενικά τους έξω από την εκκλησία σας ανήθικους αυτού του κόσμου ή τους πλεονέκτες ή τους κλέφτες ή τους ειδωλολάτρες· γιατί θα έπρεπε να εγκαταλείψετε τον κόσμο! Μ' αυτό, λοιπόν, που σας έγραψα, εννοούσα να μη συναναστρέφεστε κάποιον που, ενώ ονομάζεται χριστιανός, είναι ανήθικος ή πλεονέκτης ή ειδωλολάτρης ή υβριστής ή μέθυσος ή άρπαγας. Με τέτοιου είδους άνθρωπο πρέπει να αποφεύγετε ακόμα και το κοινό φαγητό. Φυσικά δεν είναι δικό μου έργο να κρίνω εγώ αυτούς που είναι έξω από την εκκλησία. Ο Θεός θα τους κρίνει. Αλλά αυτούς που είναι μέσα στην εκκλησία εσείς δεν πρέπει να τους κρίνετε;» (Α' Κορ. 5: 9-13). Παράλληλα προς αυτό, είναι συγκλονιστική η προθυμία του Παύλου να συνεσθίει, να τρώει μαζί με τους εθνικούς. Το ίδιο είχε κάνει και ο Πέτρος (Πράξ. 11:3), αλλά αυτός, όταν κατηγορήθηκε γι' αυτό από τους Ιουδαίους, δεν άντεξε και υποχώρησε. Ο Παύλος τότε τον έλεγξε κατά πρό-

24. G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2002², ιδίως σσ. 41-56. Ο συγγραφέας, μάλιστα, δεν θεωρεί ούτε τις περιπτώσεις του Σωκράτη και των Μακκαβαίων ακριβώς μαρτύριο (δηλαδή μαρτυρία και θάνατο χάριν ενός άλλου κόσμου, που έρχεται), αλλά μάλλον ηρωικούς θανάτους.

25. Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, εκδ. The University of Chicago Press, Chicago 1981, σ. 46.

σωπο για την υποχωρητικότητά του, και μάλιστα του καταλόγησε υποκρισία! (Γαλ. 2: 12)²⁶. Και για να κάνουμε την αυτοκριτική μας: αξίζει να αναλογιστούμε, πόση μεγάλη ανατροπή του παύλειου πνεύματος επήλθε αργότερα, όταν ο Χριστιανισμός έγινε κρατική θρησκεία και διατυπώθηκαν ιεροί κανόνες που απαγορεύουν ακόμα και την κοινωνική συναναστροφή με εβραίους!²⁷

5. Έχω την εντύπωση ότι η παύλεια διαλεκτική «κοινότητας» και «δημοσίου χώρου» έχει τη δυνατότητα να διαλεχθεί σήμερα με αυτό που ονομάζεται «κινήματα πολιτών». Ο δημόσιος χώρος είναι το πεδίο δημιουργίας κινήματων και κοινοτήτων που θεμελιώνονται στην ολόκαρδη επιλογή και στο όραμα. Χαρακτηριστικά ο καθηγητής κοινωνιολογίας Νίκος Μουζέλης υποστηρίζει ότι η κοινωνία των πολιτών αποτελεί τον τρίτο πόλο της παγκοσμιοποίησης, ανάμεσα στην οικονομία των πολυεθνικών και στο πολιτικό σύστημα των κρατών-εθνών. Και κάνει την πολύτιμη διάκριση ότι οι πρωτοβουλίες των πολιτών δεν είναι ένα και μόνο πράγμα. Είναι άλλου είδους παρουσία οι συντεχνιακές κινήσεις, που ορθώνουν τείχη (εδώ ο καθηγητής φέρνει ως χαρακτηριστικό παράδειγμα την Αλ Κάϊντα), και άλλου είδους οι ανοιχτές κινήσεις, αυτές δηλαδή που χτίζουν γέφυρες στην οικουμένη²⁸.

6. Η αντιπαράθεση Πέτρου και Παύλου (αντιπαράθεση που έγινε στο φως κι όχι στο σκοτάδι μεθοδεύσεων) θέτει άλλο ένα ζήτημα αφάνταστης σπουδαιότητας: Κατά πόσο οι κοινότητες νοιάζονται για την εσωτερική τους δημοκρατία, και κατά πόσο θεωρούν πλούτο την αναμέτρηση. Ή, αντιθέτως, κατά πόσο απαιτούν μεν δημοκρατία έξω απ' αυτές, αλλά στο εσωτερικό τους τρελλαινούνται να μεταβάλλουν τον άνθρωπο σε άγνωμο ανδράποδο²⁹.

Λύσεις δεν βρίσκονται χωρίς κόπο και χωρίς να αφήσουμε την ανάπαυσή μας. Το να είμαστε τέκνα Αβραάμ, σημαίνει, συν τοις άλλοις, να ξενοδοχήσουμε μέσα στην ιστορία

26. Ο Πέτρος Βασιλειάδης, "Από τη ρίζοσπαστική εκκλησιολογία του αποστόλου Παύλου στον εκκλησιαστικό συμβιβασμό", *Απόστολος Τίτος* 10 (2008), σσ. 172-174, υποστηρίζει ότι νεύρο της διαφωνίας ήταν η προθυμία του Παύλου να δέχεται στην ευχαριστιακή τράπεζα και τους εθνικούς. Βλ. και Δημήτρης Πασσάκος, «...Μετά των εθνών συνήσθιεν...» (Γαλ. 2: 12). Ο συμβολισμός της τροφής στην ιουδαϊκή και στην πρωτοχριστιανική παράδοση. Η συνδρομή της πολιτιστικής ανθρωπολογίας», *Η προς Γαλάτας επιστολή του αποστόλου Παύλου. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 285-305.

27. Ο 11ος κανόνας της 6ης Οικουμενικής συνόδου επιτιμά κληρικούς και λαϊκούς που θα λάβουν ιουδαϊκά άζυμα ή θα συνάψουν φιλικές σχέσεις με εβραίους ή θα δεχτούν ιατρικές φροντίδες τους ή θα λουστούν μαζί τους στα δημόσια λουτρά. Απ' αυτές τις απαγορεύσεις, μόνο η πρώτη αφορά το ακοινωνητο της πίστης, όπως και οι κανόνες 7ος, 70ός και 71ος Αποστολικοί.

28. Νίκος Μουζέλης, «Η κοινωνία πολιτών τρίτος πόλος της παγκοσμιοποίησης», στο περιοδικό *Κοινωνία Πολιτών* 9 (2003), σ. 2.

29. Ας μου επιτραπεί να σημειώσω εδώ ότι ήδη εργάζομαι πάνω σ' αυτό το ζήτημα, όσον αφορά την Ορθόδοξη Εκκλησία. Αν θα διατύπωνα λακωνικά το συμπέρασμα στο οποίο οδηγούμαι, θα έλεγα ότι η ιστορική διαδρομή της αποτελεί μια αδιάκοπη ένταση μεταξύ ανάδυσης του υποκειμένου αφενός και πνιγμού κολλεκτιβισμού αφετέρου.

την ελπίδα, το άβολο και την έκπληξη. Ο Θεός, που υποσχέθηκε στον πατριάρχη Αβραάμ τη γη της επαγγελίας, στη γη αυτή δεν του έδωσε ιδιοκτησία ούτε ένα μέτρο γης - «ουδέ βήμα ποδός» (Πράξ. 7: 5). Τα πόδια οι χριστιανοί τα έχουν για οδοιπορία - όχι για μέτρημα οικοπέδων. Άσχετα αν μέσα στην ιστορία οι περισσότεροι έχουμε βαλθεί να το διαψεύσουμε αυτό!

Βιογραφικό Σημείωμα

Ο **Θανάσης Ν. Παπαθανασίου** είναι διδάκτωρ Θεολογίας (1991), πτυχιούχος Θεολογίας (1986) και Νομικής (1982). Μετά από επαγγελματική περιπλάνηση στο χώρο της νομικής, εντάχθηκε το 1992 στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση ως θεολόγος καθηγητής. Επί οκταετία (2000-2008) δίδαξε με απόσπαση στην Ανωτέρα Εκκλησιαστική Σχολή Αθηνών, κατόπιν Ανωτάτη Εκκλησιαστική Ακαδημία Αθήνας. Από το 2008 συνεργάζεται με το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο. Διευθύνει το θεολογικό περιοδικό «Σύναξη» από το 1998. Ζει στην Αθήνα με τη σύζυγό του Ελένη Ταμαρέση. Έχει δημοσιεύσει μελέτες στην Ελλάδα και στο εξωτερικό. Στα βιβλία του περιλαμβάνονται τα: *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης* (Εν Πλω, 2009²), *Με την ψυχή στα πόδια. Από το μνήμα το κενό στους δρόμους του κόσμου* (Εν Πλω, 2008²), *Κανόνες και Ελευθερία* (Επέκταση, 2005), *Ορθόδοξη θεολογία και Κοινωνική δικαιοσύνη* (Ακρίτας, 2006³), *Ο Θεός μου ο Αλλοδαπός* (Ακρίτας, 2004³).