

Βιβλιοστάσιον

ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, *Ἡ Πολιτική τῆς Θεώσεως. Ἡ Ὁρθοδοξία συναντᾷ τὴν Δημοκρατία*, Ἐν Διαλόγῳ 2, Ἐκδοτικὴ Δημητριάδος, Βόλος 2015, σελ. 306 (μετάφραση: Νικόλαος Ἀσπρούλης).

Τὸ βιβλίον ἀποτελεῖ μετάφραση στὰ ἑλληνικὰ τοῦ ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλη Παπανικολάου, καθηγητῆ Θεολογίας στὴν Ἑδρὰ Ὁρθόδοξης Θεολογίας καὶ Πολιτισμοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Fordham στὴ Νέα Ὑόρκη, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 2012, καὶ ἐντάσσεται στὴ σειρά *Ἐν Διαλόγῳ* μὲ τὴν ὁποία ἡ Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν Βόλου καὶ ἡ Ἐκδοτικὴ Δημητριάδος ἐπιχειροῦν νὰ προωθήσουν τὴ διαλογικὴ ἀναμέτρηση μὲ σύγχρονα ἐπίκαιρα προβλήματα, δίνοντας συχνὰ τὸν λόγο σὲ μία νεώτερη γενιὰ ὀρθοδόξων θεολόγων καὶ στοχαστῶν τῆς Ἑλλάδας καὶ τοῦ ἔξωτερικοῦ. Τὴν ἐξαιρετικὴν μετάφραση ἔχει ἐπιμεληθεῖ ὁ Νίκος Ἀσπρούλης. Εἶναι ἐνδιαφέρουσα, κατ' ἀρχὴν, ἡ ἀλλαγὴ στὸν τίτλο. Ὁ τίτλος τῆς πρωτότυπης ἀγγλικῆς ἔκδοσης τοῦ 2012 (*The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*) σημαίνει μία νέα ἐξημερία τοῦ μυστικοῦ, ὥστε νὰ περιλαμβάνει καὶ τὸ πολιτικόν. Ὁ ὑπότιτλος ἀναφέρεται στὸ κίνημα τῆς «Ριζοσπαστικῆς Ὁρθοδοξίας» (*Radical Orthodoxy*), ἓνα δυτικὸν θεολογικὸν ρεῦμα, κυρίως ἀγγλικανικόν, ἀλλὰ καὶ ρωμαιοκαθολικόν, ποῦ ἀσκεῖ κριτικὴν σὲ ὀρισμένες πτυχές τῆς νεωτερι-

κότητος, τῆς ἐκκοσμίκευσης, καὶ σὲ φιλοσοφικὸν ἐπίπεδον καὶ στὸν νομιναλισμὸν καὶ τὴ μηχανοκρατία, στὸ ὄνομα ἑνὸς διαλόγου ἀνάμεσα στὴν παράδοση καὶ τὴ μετανεωτερικὴ σκέψη. Ὁ ὑπότιτλος τῆς ἀγγλικῆς πρωτότυπης ἔκδοσης ἀποτελεῖ, λοιπόν, ἐλαφρῶς ἓνα λογοπαίγνιον, καθὼς ὡς «ὀρθοδοξία» ἐννοεῖται ἡ ὀρθόδοξη θεολογία καὶ πράξις καὶ ὄχι τὸ συγκεκριμένον (βασικὰ ἀγγλικανικόν καὶ ρωμαιοκαθολικόν) κίνημα τῆς «Ριζοσπαστικῆς Ὁρθοδοξίας». Ὡστόσο, δηλώνεται ἔτσι ὅτι θὰ ἐπιχειρηθεῖ στὸ βιβλίον ἓνας διάλογος ἀπὸ ὀρθόδοξης πλευρᾶς μὲ τοὺς κορυφαίους ἐκπροσώπους τοῦ ἐν λόγω ρεύματος, ὅπως μὲ τοὺς John Milbank, Graham Ward καὶ ἄλλους. Σκοπὸς τοῦ Παπανικολάου εἶναι μία θεολογικὴ κατάφασις καὶ πρόσληψις τῆς φιλελεύθερης δημοκρατίας, ἡ ὁποία μάλιστα νὰ ἔρχεται σὲ διάλογον ὄχι μόνον μὲ τὴν κριτικὴν τῆς νεωτερικῆς ἐκκοσμίκευσης, δημοκρατίας καὶ φιλελευθερισμοῦ ποῦ ἔχει γίνεσθαι στὸν ὀρθόδοξον χώρον, ἀλλὰ καὶ μὲ ἀντίστοιχες κριτικὰς ποῦ ἔχουν γίνεσθαι ἀπὸ κορυφαίους θεολογικοὺς ἐκπροσώπους ἄλλων ὁμολογιῶν. Ἡ μέριμνα τοῦ συγγραφέα εἶναι ταυτόχρονα παραδοσιακὴ, καθὼς ἀντλεῖ τὴν ἔμπνευσίν του ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξον ἀσκητικὴν παράδοσιν, ἀλλὰ καὶ οἰκουμενικὴν, καθὼς προσπαθεῖ νὰ ἀρθρώσῃ λόγον σὲ ἓναν δημόσιον χώρον, κατ' ἀρχὴν στὴν Η.Π.Α., ὅπου ἐκδόθηκε τὸ βιβλίον, ἀλλὰ κατ' ἐπέκτασιν καὶ διεθνῶς, στοχεύοντας σὲ ἑτερόκλητες ἀνάγκας διαφορετικῶν κοινωνιῶν, ὅπως θὰ δοῦμε. Ἡ ἀπάντησις ποῦ δίνει ὁ Παπανικολάου σὲ

αυτές τις προκλήσεις είναι, όπως δηλώνεται από τον τίτλο, αντίθετη από τις κριτικές προς τη νεωτερικότητα και τη δημοκρατία απαντήσεις του κινήματος της «Ριζικής Ὁρθοδοξίας», αλλά και αντίστοιχες κριτικές απαντήσεις ὀρθόδοξων θεολόγων.

Στήν ἑλληνική μετάφραση τοῦ τίτλου (*Ἡ Πολιτική τῆς Θέωσης: Ἡ Ὁρθοδοξία συναντᾷ τὴ Δημοκρατία*) ἀπαλείφθηκε ἡ ἔμμεση ἀναφορά στὸ ρεῦμα τῆς «Ριζικής Ὁρθοδοξίας», ἡ ὁποία ἐνδεχομένως θὰ ξένιζε τὸν μὴ μυημένο ἀναγνώστη (στὰ σχετικά κεφάλαια γίνεται, ἀσφαλῶς, ἐκτεταμένη ἀναφορά). Καὶ ἀξιοποιεῖται μία ἔκφραση τοῦ Παπανικολάου «ἡ Πολιτική τῆς Θέωσης», ἡ ὁποία συνοψίζει κατὰ τὸν πλέον περιεκτικὸ τρόπο τὸ θεολογικὸ του πρόγραμμα. Αὐτὸ περιέχει δύο αἰχμές: Ἄφενός προσλαμβάνει ἀπὸ τὴν παράδοση τὴ θεολογία τῆς θεώσεως, ἡ ὁποία ἀρχίζει ἀπὸ μία ἀσκητικὴ ἐργασία καὶ μεταμόρφωση τοῦ ἀνθρώπου, πὸν δὲν εἶναι ὁμως ἠθικὸς αὐτοσκοπός, ἀλλὰ ἐντάσσεται σὲ μία εὐρύτερη θεανθρώπινη κοινωνία περιλαμβάνουσα τὸν σύνολο κόσμο. Ἀφετέρου στὴ λογικὴ τῆς μεγαλύτερης σάρκωσης καὶ ἐνσωμάτωσης τῆς μεταμορφωτικῆς αὐτῆς θεολογίας ἐπεκτείνεται σὲ μία πρόσληψη καὶ τῆς πολιτικῆς ζωῆς καὶ ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου. Πρόκειται γιὰ μία ἐπιλογή τολμηρῆ πὸν μπορεῖ νὰ δυσαρεστήσει ἐξίσου τόσο αὐτοὺς πὸν ἀπορρίπτουν τὸν ὄρο «θέωση» ὡς σημαίνοντα ἕναν ἀπόκοσμο καὶ ἀνιστορικὸ μυστικισμὸ νεοπλατωνικοῦ τύπου, ὅσο, ἀντιστρόφως, καὶ ὅσους θεωροῦν ὅτι ἡ πολιτικὴ εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἀνεπίδεκτη θεώσεως λόγω τῆς βίας καὶ τῶν σχέσεων ἐξουσίας καὶ χρηστικότητας πὸν προσιδιάζουν σὲ αὐτήν. Ἡ σκέψη τοῦ Παπανικολάου εἶναι ἐρμηνευτικὴ, ἐπιχειρεῖ δηλαδὴ ἀναπάντεχες συναντήσεις, πὸν νὰ

διασφύζουν τὸν πλοῦτο τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης ἀλλὰ «ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ», ἡ ὁποία νὰ ἀντιμετωπίζει τὰ μεγάλα προβλήματα τοῦ καιροῦ μας. Καίρια, λοιπόν, ἐπελέγη ὁ τίτλος πὸν ἀποδίδει τὴν ἐρμηνευτικὴ τὸλημ τοῦ συγγραφέα. Ὡς θέωση ὁ Παπανικολάου ἐννοεῖ κατ ἀρχὴν τὴν ὑποστατικὴ ἔνωση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ἐκκίνησή του εἶναι προσωποκεντρικὴ. Ταυτοχρόνως, ἐμπεριέχει στὴν κατανόηση τῆς θέωσης στοιχεῖα ἀσκητικῆς κάθαρσης καὶ μεταμόρφωσης, καθὼς θεωρεῖ τὸν καθαρμὸ ἀπὸ ἐμπαθεῖς ἕξεις ὡς ἕναν δρόμο πὸν χρειάζεται νὰ διανυθεῖ μέχρι τὴν ἀγάπη. Ἐπίσης, ἀκεραῖώνει στὴν ἔννοια τῆς θέωσης τὴ μεταμόρφωση ὄχι μόνο τοῦ ἠθικοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ πολιτικοῦ βίου καὶ ἔτσι ἀπομακρύνει μία δυσπιστία ὀρισμένων ὅτι ἡ θεολογία τῆς θέωσης μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ ἀνιστορικότητα. Ἐνίοτε δηλώνει ὅτι ἡ θέωση χρειάζεται νὰ κατανηθεῖ ὡς *θεανθρώπινη κοινωνία* καὶ ὄχι ἀσφαλῶς μὲ μία ἑλληνίζουσα παγανιστικὴ ἢ μαγικὴ ἔννοια. Ἡ κλήση τοῦ Παπανικολάου εἶναι αὐτὴ ἐνὸς γενναίου ἐρμηνευτῆ πὸν ἐκλέγει ἀπὸ τὴν παλαιὰ καὶ πρόσφατη παράδοση στοιχεῖα γιὰ νὰ τὰ συνδυάσει πρωτοτύπως, ἀνανοηματοδώντας τὰ προκειμένου νὰ ἀνταποκριθοῦν σὲ νέες ἀνάγκες.

Γιὰ νὰ κατανηθοῦν τὰ διακυβεύματα τῆς «πολιτικῆς τῆς θέωσης» εἶναι σημαντικό νὰ δοῦμε τὴ συνάφεια μέσα στὴν ὁποία γράφεται, ὅπως τὴν ἐξηγεῖ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας στὴν εἰσαγωγή (σ. 47): Ἄφενός, ἡ κατάσταση μετὰ τὴν πώση τοῦ κομμουνισμοῦ στὶς παραδοσιακὲς ὀρθόδοξες χώρες εἶναι ἀποκαλυπτικὴ γιὰ τὸν συγγραφέα, καθὼς ἔδειξε τὴν ἀνετοιμότητα τῶν ὀρθόδοξων γιὰ μία πολιτικὴ θεωρία καὶ πράξη σύμφωνη μὲ τὸ ὄραμα τῆς θεανθρώ-

πινης κοινωνίας. Ἀφετέρου, ἓνα σημαντικό μέρος, πιθανόν ἢ πλειονότητα, τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας τίθεται σέ μία ἰδιάζουσα «μεταποικιακή» θέση, ἀσκώντας μία μονοσήμαντη κριτική πρὸς τὴν πολιτισμικά καὶ πολιτικά ἰσχυρὴ Δύση, περιλαμβάνοντας σέ αὐτὴν τὴν κριτικὴ καὶ τὸν φιλελευθερισμὸ καὶ τὴ δημοκρατία. Τὸ βιβλίο, ἐπομένως, γράφεται σέ μία μετακομμουνιστικὴ ἱστορικὴ συνάφεια ἐνὸς (θεωρούμενου) «πολέμου πολιτισμῶν», μᾶλλον γιὰ νὰ ἀναδείξει ὅτι ἓνας παρόμοιος «πόλεμος πολιτισμῶν» ἴσως δὲν εἶναι ἀναπόφευκτος, καθὼς μπορεῖ νὰ ὑπάρξει καὶ μία ἐναλλακτικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὀρθόδοξου ὁράματος τῆς θεανθρώπινης κοινωνίας, ἢ ὅποια νὰ μὴν εἶναι ἀπορριπτικὴ γιὰ τὸν φιλελευθερισμὸ καὶ τὴ δημοκρατία. Τὸ βιβλίο, ἐπομένως, δὲν εἶναι οὐδέτερο οὔτε ἀποτελεῖ μία θεολογικὴ ἀδολεσχία ἐκθέσεως διαφορετικῶν ἐκδοχῶν. Ἔχει ἓναν συγκεκριμένο ἰδεολογικὸ στόχο, πού ἀποκαλύπτεται στὰ συμπεράσματα ὑπὸ τὴ μορφὴ διερώτησης: «Υπῆρξε ἄραγε ὁ ὀρθόδοξος χριστιανισμὸς, ὅπως καὶ τὸ Ἰσλάμ, ἐμπόδιο στὴν ἐφαρμογὴ τῶν δημοκρατικῶν δομῶν στὴν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη; Βρίσκεται ἄραγε ἡ Ὀρθοδοξία στὴν λάθος πλευρὰ τοῦ πλαίσιο τῆς «σύγκρουσης τῶν πολιτισμῶν;» (σ. 293). Σκοπὸς τοῦ βιβλίου εἶναι νὰ καταδείξει ὅτι ἡ Ὀρθοδοξία μπορεῖ νὰ βρεθεῖ στὴ (θεωρούμενη ὡς) «σωστὴ πλευρὰ» ἢ, καλύτερα, ὅτι ἓνας παρόμοιος «πόλεμος πολιτισμῶν» δὲν χρειάζεται νὰ λάβει χώρα. Ὡστόσο, σημαντικὴ ἄρετὴ τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι ὁ φιλελευθερισμὸς καὶ ὁ πλουραλισμὸς πού ἐγκλωπώνεται ἀποτυπώνεται καὶ στὸν ἴδιο τὸν τρόπο τῆς γραφῆς του: Ὁ Ἀριστοτέλης Παπανικολάου διαλέγεται ἐκτενῶς μὲ ἐπιφανεῖς στοχαστὲς μὲ τοὺς ὁποίους διαφωνεῖ,

ἐκθέτει ἀναλυτικὰ τὰ ἐπιχειρήματά τους στὸν ἀναγνώστη δίχως νὰ τοὺς ἀδικεῖ, καὶ μόνο μετὰ ἀπὸ τὴν περιδιάβαση σέ μία πολλαπλότητα διαφορετικῶν ἐκδοχῶν τῆς Πολιτικῆς Θεολογίας συνθέτει τὴ δική του πρόταση. Ὁ ἀναγνώστης, ἐπομένως, θὰ βρεῖ καὶ μία πολὺ συγκεκριμένη θέση, αὐτὴν τῆς κατάφασης στὴ φιλελεύθερη δημοκρατία, ἀλλὰ στὸ πλαίσιο τοῦ πλουραλισμοῦ πού ἐπαγγέλλεται τὸ βιβλίο, θὰ βρεῖ καὶ μία στιβαρὴ ἐκθεση ὅλων τῶν ἀντίθετων ἐκδοχῶν Πολιτικῆς Θεολογίας.

Ἡ ἐκθεση αὐτὴ ἀρχίζει, σέ ἓνα πρῶτο κεφάλαιο, ἀπὸ μία ἱστορικὴ ἐπισκόπηση τῆς ὀρθόδοξης Πολιτικῆς Θεολογίας διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Θίγεται ὁ Ἀρειανίζων χαρακτηρὸς τῆς Πολιτικῆς Θεολογίας τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας, ὅπου ὁ μὲν Λόγος εἶναι ὁ ἐνεργὸς μεσίτης τῆς Βασιλείας τοῦ Πατρὸς στὴν Ἱστορία, ὁ δὲ αὐτοκράτορας εἶναι ἓνα εἶδος εἰκόνας καὶ ἱερέως σέ σχέση μὲ τὴ φανέρωση τοῦ Λόγου στὴν αὐτοκρατορία (σ. 65-67). Γιὰ τὸν Εὐσέβιο, ἡ δημοκρατία δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἀποτελέσει εἰκονισμὸ τῆς θείας ἀλήθειας λόγω τῆς πολυαρχίας καὶ ἀταξίας της. Ὅμως πρέπει νὰ ἔχουμε κατὰ νοῦ ὅτι τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ ἀνήκει, στὴν περίπτωσή τοῦ Εὐσεβίου τουλάχιστον, στὸ πλαίσιο μίας θεολογίας τῆς ὑποταγῆς (*subordinationism*) τοῦ Υἱοῦ στὸν Πατέρα μὲ ἀρειανίζοντα χαρακτηριστικά, πού διαφέρει ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία, ὅπου ἡ Μοναρχία τοῦ Πατρὸς συμβαδίζει μὲ τὸ ὁμοούσιον τῶν Τριῶν Προσώπων καὶ τὴ διαλογικὴ τους περικύρωση. Βεβαίως, τὸ στοιχεῖο τῆς ἱεραρχίας τονίζεται καὶ στοὺς ὀρθόδοξους ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, ὅπως ὁ ἅγιος Ἰωάννης Χρυσόστομος, στὴ σκέψη τοῦ ὁποίου ἡ ἐγκόσμια πολιτεία μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει εἰκόνα τῆς Ἐκκλησίας, ἔχει, ὅμως, σέ ἀντί-

θεση με αυτήν και έναν περισσότερο προσωρινό χαρακτήρα παιδαγωγίας μέσα από τον φόβο, χωρίς να μπορεί να πραγματώσει την πλήρη χριστιανική αγάπη ως πρόγευση της εσχολογικής Βασιλείας. Το κείμενο εδώ είναι ότι η πολιτεία θεωρείται ως ανήκουσα σε ένα διακριτό κατώτερο επίπεδο, που αφενός απευθύνεται στον φόβο, και αφετέρου κάνει συναφώς χρήση παιδαγωγικής ισχύος, το διακριτό όμως αυτό κατώτερο επίπεδο δεν θεωρείται ως παντελώς διηρημένο από το ανώτερο επίπεδο της ελευθέρης αγάπης της Έκκλησίας. Ο Παπανικολάου θα αξιοποιήσει αργότερα αυτήν την ταυτόχρονη διάκριση και σύζευξη, επιμένοντας, όμως, όχι στον φόβο που εμπνέει το αυτοκρατορικό κράτος, αλλά στην πειθώ που χρησιμοποιεί το δημοκρατικό, δίχως να είναι και αυτό παντελώς άμοιρο ισχύος και βίας. Αναφέρεται, επίσης, ο Λακτάντιος, στο *Ίερό Σύναγμα* του οποίου μπορούν να ανιχνευθούν στοιχεία αιτιολόγησης της θρησκευτικής ελευθερίας, που ενδέχεται ακόμη και να επηρέασαν τον Μ. Κωνσταντίνο. Το βυζαντινό ιδανικό της *αρμονίας* ή *συμφωνίας* που διατυπώνεται από τον αυτοκράτορα Ίουστινιανό θεωρείται από τον Παπανικολάου ως συνέχεια της Πολιτικής Θεολογίας του Ευσέβιου. Σύμφωνα με αυτό οι ρόλοι ήταν μὲν διακριτοί, ὅποτε ὑπῆρχε καὶ ἓνα περιθώριο γιὰ ἔμπρακτη διαφωνία καὶ ἐναντίωση τοῦ Πατριάρχου ἢ δυναμικῶν στοιχείων, ὅπως οἱ μοναχοί, πρὸς τὸν αὐτοκράτορα. Ὡστόσο, τὸ γεγονός ὅτι ἡ συμφωνία αὐτὴ θεωροῦσε τὴν αυτοκρατορία ὡς μέσο ἐπιβολῆς τῆς χριστιανικῆς θρησκείας σήμαινε ἐντέλει μίᾳ ἀναπόφευκτη θρησκευτικῇ καταπίεση καὶ καταδίωξη τῶν θρησκευτικῶν ἑτεροδόξων, ὅπως λ.χ. ἦταν οἱ αἰρετικοὶ καὶ οἱ Ἑβραῖοι. Ὅποτε

ἀκόμη καὶ ἂν ἡ ἐκκλησιαστικὴ Θεολογία κήρυττε τὴν ἐλευθερία, ἡ ἔννοια ὅτι τὸ κράτος ἐναρμονίζεται μὲ τὴ θεολογικὴ ἀλήθεια συνεπαγόταν ὅτι τὰ μέσα ἐξουσίας καὶ βίας τοῦ ἐργαλειοποιούνταν προκειμένου νὰ κατισχύσει ἡ ἀλήθεια αὐτή. Ἐντούτοις, στὴ χριστιανικὴ ρωμαϊκὴ αυτοκρατορία ὑπῆρξε ἓνας ἔντονος προβληματισμὸς γιὰ τὴ διάκριση τῶν ρόλων, καθὼς καὶ μίᾳ ἀστικῇ, πολιτικῇ καὶ νομικῇ ὑποδομῇ, τὰ ὁποῖα μᾶλλον ἐξέλιπαν μετὰ τὴν πώση τῆς Κωνσταντινουπόλεως στὴ Ρωσικὴ αὐτοκρατορία, ἡ ὁποῖα προσπάθησε νὰ ἀναλάβει στοιχεῖα τῆς βυζαντινῆς αυτοκρατορικῆς ιδεολογίας τῆς συμφωνίας, χωρὶς ὅμως νὰ ἔχει τὴν κουλτούρα τῶν πόλεων. Ὑπῆρξαν βεβαίως ἐνδιαφέρουσες φωνές Πολιτικῆς Θεολογίας στὴ Ρωσία, ὅπως ὁ «ἀποκεντρωμένους θεοκρατικὸς ρεπουμπλικανισμὸς» τοῦ Νόβγκοροντ (12^{ος}-15^{ος} αἰῶνας) ἢ τὸ κίνημα τῶν ἀκτημόνων κατὰ τὸν 16^ο αἰῶνα, ὅμως ὁ συγκεντρωτισμὸς τῆς αυτοκρατορικῆς ἐξουσίας ὑπερίσχυσε ἱστορικῶς ἐναντι τῶν ἐναλλακτικῶν φωνῶν.

Παρὰ τὸν αὐταρχισμό αὐτό, ἢ ἴσως καὶ ἐξαιτίας τοῦ κατὰ διαλεκτικὴ ἀντιπαράθεση, ἀναπτύχθηκε στὴ Ρωσία μίᾳ πολὺ ἐνδιαφέρουσα Πολιτικὴ Θεολογία κατὰ τὸν 19^ο αἰῶνα, ἀρχῆς γενομένης μὲ τὸν Vladimir Solon'εν πού ἐνέταξε ἀποφασιστικὰ τὴν πολιτικὴ πραγματικότητα στὸ τέλος τῆς θεανθρώπινης κοινωνίας. Τὸ ὄραμα τοῦ Solon'εν θὰ μπορούσε νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς «ἐλεύθερη θεοκρατία» (σ. 84). Ἐνῶ δέχεται ὅτι τὸ σκοπὸς τῆς πολιτείας εἶναι ἡ πραγμάτωση τῆς Σοφίας, –καὶ ὄχι τοῦ Λόγου ὅπως στὸν Εὐσέβιο–, στὴν ὑλικὴ πραγματικότητα, ὡστόσο αὐτὸ μπορεῖ νὰ γίνῃ μόνο μέσα ἀπὸ τὴν καλλιέργεια τῆς ἐλευθερίας, ἄρα μέσα ἀκόμη καὶ

ἀπὸ τὴν ἐγγύηση τοῦ πλουραλισμοῦ. Ὁ Solon'εν, ἐπομένως, προσπαθεῖ νὰ ἀρθρώσει ὀρισμένους ἀρχές χριστιανικοῦ φιλελευθερισμοῦ, τίς ὁποῖες, ὅμως, θεωρεῖ σημαντικό νὰ συνδυάσει μὲ ἓνα «θεοκρατικό» ιδεώδες κατὰ τὸ ὁποῖο ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἰσότητα θεμελιώνονται στὸν ὑπερβατικὸ Θεό. Ἡ προσπάθεια τοῦ Solon'εν συνεχίστηκε στὸν 20° αἰῶνα ἀπὸ τὸν π. Σέργιο Bulgakov στὴν κατεύθυνση ἑνὸς χριστιανικοῦ σοσιαλισμοῦ. Τὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι ἐνῶ θεωρεῖ ὅτι ὑπάρχει μία χριστιανικὴ ἀποστολὴ τῆς πολιτείας, ἡ ὁποία ἐντάσσεται στὸ τέλος τῆς θέωσης, αὐτὴ ἡ ἀποστολὴ μπορεῖ νὰ ἐξασφαλιστεῖ μόνο μέσα ἀπὸ τὸν χωρισμὸ Ἐκκλησίας- κράτους καὶ ἓναν συνειδησιακὸ φιλελευθερισμὸ πὸν νὰ συνδυάζεται, ὅμως, μὲ κοινωνικὰ προτάγματα. Ὁ Παπανικολάου τονίζει τὸν θαυμασμὸ τοῦ Bulgakov γιὰ τὸ μοντέλο τῶν Ἠνωμένων Πολιτειῶν Ἀμερικῆς, ἀλλὰ καὶ τὸ γεγονός ὅτι εἶχε προδιατυπώσει ἀπὸ ὀρθόδοξη ἄποψη πολλὰ ἀπὸ τὰ θέματα τῆς «Θεολογίας τῆς Ἀπελευθέρωσης», ὅπως τὸ ὅτι ὁ χριστιανικὸς κληρὸς θὰ πρέπει νὰ διαγιγνώσκει ποιοὶ εἶναι οἱ πραγματικοὶ καταπιεσμένοι γιὰ νὰ ἐργάζεται μαζί τους τὴ δικαιοσύνη (σ. 89). Στὸν σοσιαλιστικὸ φιλελευθερισμὸ τοῦ ὁ Bulgakov συνδυάζει τὴ μαρξιστικὴ ἀνάλυση μὲ μία ἀντίθεση στὸν θετικιστικὸ ἀναγωγισμὸ πὸν ὑποβαθμίζει τὴν ἐλευθερίαν τοῦ προσώπου. Στὴ σοσιαλιστικὴ διάστασή της, ἡ θεώρηση τοῦ Bulgakov τόνισε τὴν ἀνάγκη τῆς συγκρότησης ἐργατικῶν σωματείων, τὴν ἔννοια τῆς *obshchstvinnost*, δηλαδή τῆς κοινωνικῆς στράτευσης καὶ τὸ παράδειγμα τοῦ πρωτοχριστιανικοῦ ἀναρχικοῦ κοιμμουνισμοῦ. Ταυτοχρόνως, ἐξαιρεῖ τὴ φιλελεύθερη δημοκρατία ὡς μορφή πὸν ταιριάζει περισσότερο στὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας λόγω τῆς

ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀξιοπρέπειας πὸν συνεπάγεται. Θὰ μπορούσαμε μάλιστα νὰ ποῦμε ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Bulgakov πραγματώνει γενναία τὸν στόχο τοῦ Ἀριστοτέλη Παπανικολάου γιὰ τὴν συνάρμωση τοῦ μυστικοῦ μὲ τὸ πολιτικὸ, καθὼς ὁ Ρῶσος θεολόγος θεωροῦσε τὸν σοσιαλιστικὸ φιλελευθερισμὸ του ὡς μία ἔκφανση τῆς Σοφίας ἢ, ἔστω, τῶν «σοφιανικῶν ἀρχῶν» στὸν κόσμον, χωρὶς ὅμως νὰ ταυτίζεται μαζί της (σ. 95). Ἐπίσης, κατέδειξε ὅτι ἡ πραγμάτωση αὐτῆ τοῦ «σοφιανικοῦ» - μυστικοῦ χαρακτήρα περνάει παραδόξως μέσα ἀπὸ τὸν δημοκρατικὸ πλουραλισμὸ, ὁ ὁποῖος ἐξασφαλίζει πολιτικακῶς τὴν ἐλευθερίαν, ἀπαραίτητη προϋπόθεση τοῦ «μυστικοῦ». Γιατὶ τὸ μυστικὸ ἐκφαίνεται στὴν πολιτικὴ ὅταν «κενούται» δημοκρατικῶς καὶ ὄχι ὅταν κατισχύει αὐτοκρατορικῶς. Θὰ λέγαμε ὅτι αὐτὴ ἡ παράδοξη «κενωτικὴ» ἐκπλήρωση τοῦ «μυστικοῦ» ὅταν τὸ πολιτικὸ δημιουργεῖ χώρο γιὰ τὸν πλουραλισμὸ καὶ τὴ θεσμοποιημένη διαφορὰ ἀποτελεῖ βασικὴ θέση καὶ τοῦ Παπανικολάου. Στὴ συνέχεια, μετὰ τὴν ἔκθεση θεολογικῶν φωνῶν κριτικῶν πρὸς τὴ θεωρίαν τῶν δικαιωμάτων, ὅπως τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ καὶ τοῦ Ἀμερικανο-Ἀρμενίου Vigen Guroian, ὁ συγγραφέας καταλήγει στὰ συμβαίνοντα στὴ μετακομμουνιστικὴ συνάφεια, ὅπου οἱ διάφορες ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες συνήθως ἀποδέχονται τὴ φιλελεύθερη δημοκρατία, ἀλλὰ μὲ ταυτόχρονη διάθεση ἐπιβολῆς τῆς πολιτισμικῆς ἡγεμονίας τους καὶ κάποια ἀπροθυμία νὰ δεχτοῦν ἓναν ριζικὸ χωρισμὸ Ἐκκλησίας - κράτους ὡς συνέπεια τῆς ἴδιας φιλελεύθερης δημοκρατίας.

Μετὰ τὴν ἱστορικὴ ἐπισκόπηση, ὁ Ἀριστοτέλης Παπανικολάου ἐξετάζει συστηματικῶς τέσσερα σημαντικὰ θέματα πολιτικῆς Θεολογίας. Τὸ πρῶτο ἀφορᾷ στὴ

σχέση τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας μετὰ τὴ δημοκρατία. Παρακολουθεῖ κατ' ἀρχὴν τὴ σχετικὴ συζήτηση ἀνάμεσα στὸν Stanley Harakas καὶ τὸν Vigen Guroian. Ὁ ἑλληνορθόδοξος Stanley Harakas ἀκολουθεῖ ἕνα βυζαντινὸ μοντέλο συμφωνίας, ἀλλὰ τὸ ἐπαναδιατυπώνει παραδόξως λέγοντας ὅτι ὁ φιλελεύθερος χωρισμὸς Ἐκκλησίας καὶ κράτους ἐκπληρώνει σήμερα μὲ καλύτερο τρόπο αὐτὸ τὸ ἰδανικὸ τῆς συμφωνίας. Ὁ ἄρμενορθόδοξος Vigen Guroian, προερχόμενος ἀπὸ μία πνευματικὴ παράδοση πρὸ ἐχθρική πρὸς τὸ Βυζάντιο, ἀπορρίπτει ἐν γένει τὸ βυζαντινὸ ἰδεῶδες τῆς συμφωνίας γιὰ χάρη μίας μεγαλύτερης ἔντασης μετὰ τὸν κόσμον, ἡ ὁποία ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία. Ἡ ὀρθόδοξη αὐτὴ διαφωνία ἀπηχεῖ ἀντιστοιχῆς συζητήσεις στὸν ρωμαιοκαθολικὸ κόσμον, ὅπου ὁ μὲν Jacques Maritain εἶχε ὑποστηρίξει μίαν διάκριση ἀνάμεσα ἀφενὸς στὸ φυσικὸ ἐπίπεδόν τῆς πολιτείας πού ἀποσκοπεῖ στὸ κοινὸ ἀγαθὸ καὶ ἀφετέρου στὸ ὑπερφυσικὸ ἐπίπεδόν τῆς Ἐκκλησίας πού ἀκεραίωνει τὸ ἀγαθὸ αὐτὸ στὴ θεανθρώπινη κοινωνία. Ὁ δὲ William Cavanaugh καταγγέλλει αὐτὴ τὴ διάκριση δύο αυτόνομων ἐπιπέδων ἐπιμένοντας ὅτι σκοπὸς ἤδη τοῦ φυσικοῦ εἶναι τὸ ὑπερφυσικόν, ὅπως καταδεικνύεται κατ' ἐξοχὴν στὴν εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία. Καταδεικνύει τὴ βία ὡς βάση τόσο καθεστώτων ὅπως αὐτὸ τοῦ Pinochet, ὅσο καὶ κάθε ἔθνους-κράτους τῶν δημοκρατιῶν συμπεριλαμβανομένων. Τελικὰ, ἡ ἑτερότητα τῆς εὐχαριστιακῆς ἐμπειρίας δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σημαίνει ἀντίσταση. Στὴ δική του ἀξιολόγησις ὁ Παπανικολάου θεωρεῖ ὅτι ἡ συμφωνία ἀποτελεῖ μίαν συναφειακὴ λύση πού δόθηκε στὴν αὐτοκρατορικὴ συνάφεια καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπίκαιρη σὲ ἕνα ἀντι-αὐτοκρατο-

ρικὸ δημοκρατικὸ πλαίσιο, διαφωνώντας σὲ αὐτὸ μὲ τὸν Harakas. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, καταδεικνύει ὅτι ἡ θέσις τῶν Guroian καὶ Cavanaugh γιὰ τὴν ἀντίθεση τῆς εὐχαριστίας στὴ βία κάθε κράτους ὀδηγεῖ σὲ ἀπομονωτισμὸ καὶ περιθωριοποίησι τὴν εὐχαριστιακὴ κοινότητα. Ὁ Παπανικολάου τονίζει ἀφενὸς ὅτι ἡ φιλελεύθερη δημοκρατία σημαίνει μίαν ἰδιαίτη ἔννοια κοινῶ ἀγαθοῦ πού περιλαμβάνει τὴν ἐλευθερία, τὴν ἰσότητα, τὴ δικαιοσύνη, τὴν εὐθύτητα, τὴν περιληπτικότητα, τὴ μετοχή, τὴν ποικιλία καὶ τὴν ἑτερότητα. Καὶ ἀφετέρου ὅτι στὴν ἐσχατολογικὴ εὐχαριστιακὴ κοινότητα ἀρμόζει ἡ ἀρχὴ τῆς πειθοῦς καὶ ὄχι τῆς καταναγκαστικότητος τῶν νόμων. Κατὰ συνέπεια, ὁ Παπανικολάου θεωρεῖ ὅτι παρόλο πού δὲν ὑπάρχει χωρισμὸς μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ τῆς πολιτείας καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τῆς Ἐκκλησίας, ὑπάρχει μίαν διάκριση. Τὸ ἀγαθὸ τῆς Ἐκκλησίας δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιβάλλεται μέσῳ τοῦ κράτους. Τὸ κράτος μπορεῖ ἀπλῶς νὰ ἐξασφαλίζει κάποιες προϋποθέσεις, ὥστε ἡ Ἐκκλησία νὰ πραγματοποιεῖ τὸ ἔργον τῆς πειθοῦς καὶ οἱ προϋποθέσεις αὐτὲς ἐξασφαλίζονται καλύτερα σὲ ἕνα φιλελεύθερον δημοκρατικὸ πλαίσιο. Περαιτέρω ὁ Παπανικολάου ἐπισημαίνει ὅτι ἐνίοτε ἡ εὐχαριστιακὴ Θεολογία λησμονεῖ τὸν καθ' ὁδὸν χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐκλαμβάνει τὴν λεγόμενὴ εὐχαριστιακὴ κοινότητα ὡς ἀπολύτως ἤδη ἀπηρητισμένη. Ὁ Παπανικολάου προσπαθεῖ, ἀντιθέτως, νὰ ἐξαγάγει τὴν ἀσκητικὴ πού προκύπτει ἀπὸ τὴν εὐχαριστία, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη καταδεικνύει πῶς ἡ φιλελεύθερη δημοκρατία ὀδηγεῖ σὲ μίαν δικὴ τῆς ἀσκητικῆς ἀπέναντι στὸν ξένον, στὸν πολίτη δηλαδὴ πού δὲν γνωρίζουμε προσωπικά, ἀλλὰ γιὰ χάρη τοῦ καλοῦμαστε νὰ εἴμαστε εὐσυνείδητα μέλη τῆς πολιτείας. Γενικότε-

ρα στόχοι τοῦ Παπανικολάου εἶναι ἀφενὸς νὰ ἀποφενχθεῖ ἓνας μαγικὸς χαρακτήρας τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος μὲ τὸ νὰ τονιστεῖ ἡ σταδιακὴ δρομικὴ μεταμόρφωση τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ τὴν ἀσκητικὴ κάθαρση ὅσων ἕξεων καὶ (προ)διαθέσεων τὸν ἐμποδίζουν νὰ ἀγαπήσει. Καὶ ἀφετέρου νὰ εἰδωθεῖ ἡ εὐχαριστιακὴ κοινότητα ὄχι ὡς μία κοινότητα μονοσήμαντης ἀντίστασης στὸν κόσμον, γεγονός που καταλήγει στὴν περιθωριοποίηση, ἀλλὰ καὶ διαλογικῆς παρέμβασης στὸν δημόσιον χῶρον. Γιὰ αὐτό, ὅμως, εἶναι ἀπαραίτητη μία ἔννοια (χαλκηδονεῖως) διακριτοῦ πλὴν ὄχι διηρημένου «κοινοῦ ἀγαθοῦ», ποῦ ἡ εὐχαριστιακὴ κοινότητα τὸ ἀναζητεῖ μαζί μὲ τοὺς ἕτεροδόξους.

Τὸ δεῦτερον θέμα ποῦ γίνεται ἀντικείμενον συστηματικῆς ἐπεξεργασίας εἶναι τὸ ἂν τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα εἶναι ὅπωςδήποτε μία θεωρία ποῦ προϋποθέτει τὸν ἀτομικισμό ἢ ἂν μπορεῖ νὰ γίνει μία σχεσιακὴ κατανόησή τους. Ὁ Παπανικολάου ἐκθέτει τίς ἀναλύσεις τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ καὶ τοῦ John Milbank γιὰ τὸν ἀτομοκεντρισμὸ τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, ἐνῶ ὁ ἴδιος κλίνει πρὸς μία σχεσιακὴ κατανόησή τους συμφωνώντας μὲ τὸν Nicholas Wolterstorff, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Ἀλβανίας Ἀναστάσιο (Γιαννουλάτο). Ἐνα συναφὲς ἀλλὰ διαφοροτικὸν θέμα ποῦ ἔχει ἐνδιαφέρον εἶναι τὸ ἂν ἡ ἀξιοπρέπεια τοῦ προσώπου ἀνήκει καταστατικῶς στὸν ἄνθρωπον ἢ ἂν ἀποκτᾶται δυναμικὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἐνεργοποίησιν τῆς εἰκόνας μὲ τὴν ὁμοίωσιν. Τὸ θέμα αὐτὸ τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ προσώπου εἶναι ἐπίκαιρον καθὼς ἐθίγη καὶ στὴν πρόσφατη Πανορθόδοξη Σύνοδο. Ὁ Παπανικολάου τείνει πρὸς μία κατανόησιν τῆς ἀξιοπρέπειας ὡς ἐγγενοῦς ἐξαρχῆς στὸ ἀνθρώπινον πρόσωπον λόγω τῆς

ἀγάπης τοῦ Θεοῦ γιὰ αὐτό. Σὲ αὐτὴν τὴν ἐξαρχῆς ἀγάπην καὶ κλήσιν σὲ σχέση θὰ μποροῦσε νὰ βασιστεῖ καὶ μία σχεσιακὴ μὴ ἀτομικιστικὴ κατανόησιν τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων ποῦ βασίζεται στὴ μοναδικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴ ἡ σχεσιακὴ κατανόησιν τῶν δικαιωμάτων μπορεῖ νὰ ἐξηγήσῃ καὶ τὸ αἷτημα γιὰ ἀξιοπρέπεια εἴτε προσώπων ποῦ ἔχουν ἀπωλέσει νοητικὰς λειτουργίας τους, πάσχοντας λ.χ. ἀπὸ Ἀλτσχάιμερ, εἴτε προσώπων ποῦ ἔχουν ἱστορικῶς ἀποπροσωποποιηθεῖ ἀπὸ τοὺς θύτες τους, ὅπως λ.χ. οἱ ἔγκλειστοι στὸ στρατόπεδο συγκέντρωσης τοῦ Ἄουσβιτς. Τὸ ἐνδιαφέρον μὲ μία παρόμοια θεώρησιν εἶναι ὅτι ἡ θεωρία τῶν δικαιωμάτων ὄχι μόνον ἀπεμπλέκεται ἀπὸ μία ἀθειστικὴ ἀνθρωπολογία, ἀλλὰ, ὅπως ἀντιθέτως, θεωρεῖται ὅτι μόνον στὸν θεισμὸ μπορεῖ νὰ λάβῃ τὸ ἔρεισμα ποῦ τῆς εἶναι ἀναγκαῖον. Πρόκειται βεβαίως γιὰ μία ἀλλαγὴ προοπτικῆς. Τὸ δικαίωμα δὲν εἶναι πλέον κάτι ἔμφυτον στὴ φύσιν ποῦ δημιουργεῖ ἀτομικὰς ἀπαιτήσεις, ἀλλὰ μία ἐξαρχῆς σχεσιακῶς ἀπονεμηθεῖσα ἀξία μοναδικότητος βάσει τῆς ὁποίας διεκδικοῦμε συνθήκας ἀξιοπρέπειας γιὰ τοὺς ἄλλους. Ὁ Παπανικολάου, ἐξάλλου, ἐπιμένει ὅτι ἡ ἀξιοπρέπεια εἶναι ἐξαρχῆς δοσμένη στὸν ἄνθρωπον λόγω τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ποῦ τὸν καθιστᾶ μοναδικὴ εἰκόνα Του καὶ δὲν συναρτᾶται ἀπὸ τὴν δυναμικὴ ἠθικὴ πρόοδο. Ὡς πρὸς αὐτό, ὁ Παπανικολάου ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν θεολογίαν τοῦ προσώπου τοῦ μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη (Ζηζιούλα), ἀλλὰ τὴν ἐφαρμόζει σὲ νέα πεδία, ὅπως τὸ πολιτικόν, ποῦ καθιστοῦν συχνὰ ἀναγκαῖα μία ἐπανερμηνεία τῆς.

Ἐνα τρίτον θέμα ποῦ τίγεται εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ «κοινοῦ ἀγαθοῦ». Ὁ συγγραφεὺς θεωρεῖ ὄντως ὅτι μία φιλελεύθερη δημο-

κρατική πολιτική χρειάζεται έναν υπερβατικό όριζοντα, ώστε να μην εκφυλιστεί σε αυτοκαταργούμενο ατομικισμό, όμως έντοπιζει τον όριζοντα αυτό στο «κοινό αγαθό», ως έναν σκοπό διακριτό αλλά όχι χωρισμένο από τον καθαυτό χριστιανικό σκοπό που είναι η θέωση ή θεανθρώπινη κοινωνία. Η θέση αυτή του Παπανικολάου για το κοινό αγαθό παραδοσιακώς σχετίζεται με τη θεωρία του «φυσικού δικαίου», ο Παπανικολάου, όμως, προσπαθεί να την επανεξηγήσει υπερβαίνοντας τη φυσιοκρατία που είναι έγγενης στο «φυσικό δίκαιο». Ο Παπανικολάου διαλέγεται με τους δύο επιφανείς κριτικούς του φιλελευθερισμού, τον Stanley Hauerwas και τον John Milbank. Άπέναντι στον πρώτο διεκδικεί μία «έρμηνευτική της ευμείνειας» έναντι του φιλελευθερισμού σε αντίθεση με την «έρμηνευτική της ύποψιας» βάσει της οποίας ο Hauerwas διαγιγνώσκει τη βία ή ακόμη και τον ιμπεριαλισμό και τον ολοκληρωτισμό που προϋποτίθενται στο φιλελεύθερο κράτος. Στόν διάλογο με τον Milbank εισαγάμασε σε ένα καθαυτό θεολογικό θέμα. Ο Milbank, ακολουθώντας θεολόγους όπως ο Ιωάννης Ξανθόπουλος, αρνείται τη διάκριση φύσεως και χάριτος, επιμένοντας ότι η φύση μετέχει έξαρχής στη χάρη και την έχει ως σκοπό της. Με τον τρόπο αυτό αναζητεί μία προνεωτερική, προ-νομιναλιστική ή ακόμη και προ-σχολαστική πατερική κατανόηση αυτής της σχέσης. Αυτή η προτεραιότητα του Milbank έχει, όμως, ως συνέπεια την απόρριψη της έννοιας του «φυσικού δικαίου» ως βάσης για την πολιτική Θεολογία. Ήξελλου, η απόρριψη της διάκρισης φύσεως και χάριτος έχει ως συνέπεια όπως η φύση συνυφαίνεται με τη χάρη, έτσι, στο πολιτικό επίπεδο ή κατά Milbank δημοκρατία να συμπίπτει έντελει

με την Έκκλησία. Για να το πούμε άλλως, μία βαθιά «έρμηνευτική της ύποψιας» που ανακαλύπτει με ποιούς τρόπους ή κοσμική φιλελεύθερη δημοκρατία χρησιμοποιεί τη βία και τον πόλεμο, σε συνδυασμό με την κατάργηση των όριων μεταξύ φύσεως και χάριτος, οδηγεί τον Milbank σε ένα μαξιμαλιστικό όραμα όπου δημοκρατία μπορεί να είναι μόνο η ευχαριστιακή άγιοπνευματική κοινότητα της θεανθρώπινης κοινωνίας που μόνο αυτή προσφέρει την αληθή ειρήνη. Το ερώτημα που τίθεται, όμως, είναι τί θα γίνει με όσους ελεύθερα δέν πιστεύουν στη χριστιανική Έκκλησία, είναι, όμως, μέλη της κοσμικής πολιτείας. Ο πλουραλισμός αυτός, σύμφυτος με την ελευθερία που κηρύσσει η ίδια η Έκκλησία, δέν μάς οδηγεί κατ'ανάγκη σε μία διάκριση του σκοπού της πολιτείας από τον σκοπό της Έκκλησίας; Ο Παπανικολάου θεωρεί ότι άφενός ο φιλελευθερισμός άφύπνισε τους χριστιανούς στην επίγνωση της ίδιας της άντινομίας του χριστιανισμού όπου η θεανθρώπινη κοινωνία έχει ως άπαραίτητη προϋπόθεσή της την ελευθερία και άρα τον πλουραλισμό, επιπλέον δέ, η κρατική έξασφάλιση του πλουραλισμού οδηγεί τους χριστιανούς σε μία μαθητεία ποιά θα πρέπει να είναι η φωνή τους σε μία πολιτεία όπου δέν είναι όλοι οί χριστιανοί. Αυτή η μαθητεία στον πλουραλισμό λείπει από μαξιμαλιστές θεολόγους που καταργούν τη διάκριση φύσεως και χάριτος. Στη σκέψη του Graham Ward έχουμε μία πολύ πιο προσεγμένη διατύπωση, καθώς δέχεται μία διάκριση των κοσμικών σκοπών της δημοκρατικής πολιτείας και των υπερφυσικών σκοπών της Έκκλησίας. Όμως καταδεικνύει ότι χωρίς υπερβατικό έξρεισμα ή ίδια η δημοκρατία τείνει να αυτοκαταργείται και να αυτοκαταργείται καθώς έκδ-

χεται τὸν ἄνθρωπο ὡς ἓνα οἰκονομικὸ ἄτομο πού μόνη του ἀξία εἶναι ἡ ἀνταλλακτικὴ καὶ ὁ ἀνταγωνισμός. Ὁ Παπανικολάου μᾶλλον δέχεται τὸ ὅτι ἡ φιλελεύθερη δημοκρατία ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ ἓναν ὑπερβατικὸ ὀρίζοντα γιὰ νὰ μὴν αὐτοδιαλυθεῖ σὲ ἓναν μεταμοντέρνο κατακερματισμό. Ἐπιχειρεῖ, ὁμως, νὰ διατυπώσει καὶ τὸ ἀντίστροφο: Καὶ ἡ Ἐκκλησία ἔχει τρόπον τινὰ ἀνάγκη τῆ δημοκρατικῆ φιλελεύθερη πολιτεία ὡς μία ἔμπρακτῆ ἐξασφάλιση τοῦ πλουραλισμοῦ πού εἶναι ἐγγενῆς στὴ δική της διδασκαλία, ἀλλὰ στὴν ὁποία δὲν ἔμεινε πάντα πιστὴ ὅταν τὸ αὐτοκρατορικὸ πλαίσιο τῆς ἔθεσε τὸν πειρασμὸ τοῦ ἐξοβελισμοῦ τῶν ἑτεροδόξων. Ὁ Παπανικολάου ἀναπτύσσει ἐπίσης τὴν πολιτικὴ σκέψη τοῦ Charles Mathewes γιὰ τὸν πολιτικὸ χῶρο ὡς ἓνα πεδίο ἀσκητικῶν ἀγῶνα τοῦ χριστιανοῦ γιὰ νὰ ἐμβαθύνει τὴν ἀγάπη του πρὸς τὸν Θεὸ καὶ τὸν πλησίον (σ. 240). Ἡ θέση πού διατυπώνει ὁ ἴδιος ὁ Παπανικολάου σὲ διάλογο μὲ τοὺς ἐπιφανεῖς ὁμοτέχνους του εἶναι νὰ ὑπερασπιστεῖ μία ἔννοια «κοινοῦ ἀγαθοῦ» τὸ ὁποῖο ἰσχύει γιὰ τὴν πολιτικὴ κοινότητα διακρινόμενο ἀπὸ τὸ ἔσχατολογικὸ ἀγαθὸ τῆς θεανθρώπινῆς κοινωνίας, ταυτοχρόνως ὁμως δὲν θεμελιώνεται ἀπολύτως στὴ ρωμαιοκαθολικὴ θεώρηση τοῦ «φυσικοῦ δικαίου». Ἡ μέριμνα τοῦ Παπανικολάου εἶναι οἰονεὶ χαλκηδόνια: Ἐπισημαίνει τὴ διάκριση μεταξὺ κοινοῦ καὶ ἔσχατολογικοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως ἀντίστοιχα καὶ μεταξὺ φύσεως καὶ χάριτος, χωρὶς ὁμως αὐτὴ ἡ διάκριση νὰ σημαίνει διαίρεση. Ἡ κατανόηση τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ δὲν εἶναι φυσιοκρατικῆ-νατουραλιστικῆ, ἀλλὰ πολιτικὴ καὶ σχεσιακὴ. Σημαίνει ὅτι οἱ χριστιανοὶ προσέρχονται σὲ ἓναν δημόσιο χῶρο γιὰ νὰ συν-ζητήσουν ἓνα κοινὸ ἀγαθὸ τῆς πολιτείας ἔχοντας ἐπίγνωση τῶν

ὁρίων τους ὅτι ὑπάρχουν καὶ μὴ χριστιανοὶ στὴν κοινότητα αὐτὴ ἂν μὴ τί ἄλλο καὶ λόγῳ τοῦ πλουραλισμοῦ πού εἶναι ἐγγενῆς στοῦ ἴδιο τοῦ χριστιανικοῦ αἴτημα τῆς ἐλευθερίας. Στὸν διάλογο αὐτό, ὁμως, οἱ χριστιανοὶ μποροῦν νὰ ἐμπλουτίσουν τὴν ἔννοια τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ μὲ τὶς ἰδιάζουσες ἀξίες τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης.

Σὲ ἓνα τελευταῖο κεφάλαιο ὁ Παπανικολάου συζητᾷ τὰ θέματα τῆς ἀλήθειας, τῆς πολιτικῆς συγχώρησης καὶ τῆς ἐλευθερίας τοῦ λόγου σὲ σχέση καὶ μὲ τὸ χριστιανικὸ μυστήριον τῆς ἐξομολόγησης. Πρῶτοῦ εἰσέλθει στὴν πολιτικὴ διάσταση ὁ Παπανικολάου ἀναπτύσσει μία βαθιὰ ὄντολογικὴ θεολογία τῆς ἐξομολόγησης θεωρώντας τὴν ὡς ἓνα μυστήριον τῆς μεταμορφωτικῆς δυνάμεις τῆς ὁμολογίας τῆς ἀλήθειας. Μέσα ἀπὸ μία περιδιάβαση στὴ σκέψη τοῦ Jacques Lacan καὶ τοῦ Jean-Luc Marion, καταδεικνύει ὅτι ὁ ρόλος τοῦ ἱερέα εἶναι νὰ μὴν εἶναι εἰδωλο πού θὰ ἀντικατοπτρίσει τὸν ἐξομολογούμενο, ἀλλὰ εἰκόνα πού θὰ τὸν ἀναφέρει στὸν Θεό. Ὁ θύτης, ὡστόσο, δὲν ἀπαλλάσσεται, λόγῳ τῆς συγχώρησης, ἀπὸ τὴν εὐρύτερη κοινωνικὴ διάσταση τῆς ἐξομολόγησής του πού μπορεῖ νὰ συμπεριλάβει καὶ τὴ συνάντηση μὲ τὸ θῆμα, ἢ ἀκόμη καὶ τὴν ἄρνηση τοῦ θύματος νὰ τὸν συγχωρήσει. Μεταφερόμενο στοῦ πολιτικὸ πεδίο, ὁ Παπανικολάου ἀναπτύσσει στὴ συνέχεια ὀρισμένους σκέψεις γιὰ τὸν ἐπιτελεστικὸ χαρακτῆρα τῆς ἐλευθερίας τοῦ λόγου μέσα στὴ δημοκρατία καὶ τὸ πῶς αὐτὸς μεταμορφώνει τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις.

Τελειώνοντας τὴν παρουσίαση ἑνὸς πολλοῦ σημαντικοῦ βιβλίου, πολῦτιμου γιὰ τὸν Ἑλληνα ἀναγνώστη, μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε ὀρισμένες κριτικὲς παρατηρήσεις χάρι διαλόγου μὲ τὶς θέσεις τοῦ βιβλίου: α) Ὁ δημοκρατικὸς φιλελευθερισμὸς ἀνα-

πτύσσεται κυρίως στην ιδεολογική του καθαρότητα. Δεν εξετάζεται έπαρκώς ή σύνδεσή του λ.χ. με την οικονομία ή με τη γεωπολιτική. Α.χ. θέματα που δεν αναπτύσσονται έπαρκώς είναι ή διασύνδεση του δημοκρατικού φιλελευθερισμού με τον καπιταλισμό ως σύστημα και ως οικονομική πραγματικότητα ή ή σύνδεσή του με τη βία και τον ιμπεριαλισμό στην έξωτερική πολιτική, σε περιπτώσεις όπου είναι οι φιλελεύθερες δημοκρατίες αυτές που επιβάλλουν το αντίθετό τους (άκρη και φασίζουσες δικτατορίες) στο έξωτερικό μίας δημοκρατικής χώρας για λόγους οι οποίοι είναι μάλλον δομικοί και όχι άπλα περιστατικοί. Το βιβλίο άφενός μάλλον έξ όρισμοϋ μένει στο επίπεδο της φιλοσοφικής ή ένιότε και της ιδεολογικής καθαρότητας, άφετέρου είναι έξαρχής δεσμευμένο σε μία «έρμηνευτική της εύμένειας» που καθιστά την ανάπτυξη αυτής της σκοτεινής πλευράς του σύγχρονου φιλελευθερισμού, όπως λ.χ. της δομικής διασύνδεσής του με τον καπιταλισμό και τον ιμπεριαλισμό, μάλλον δυσχερή. Συναφώς, δεν εξετάζεται έπαρκώς ή κριτική που διατυπώνεται ένιότε ότι ο φιλελευθερισμός άποτελεί συχνά είτε ένα έποικοδόμημα σε ένα ισχυρό κράτος που χρησιμοποιεί τη βία για να επιβληθεί, είτε (κυρίως στην Εύρώπη) μία όψιμη ιστορική εξέλιξη σε μία πορεία κοινωνιών που είχαν γνωρίσει τον άταρχισμό και τον συγκεντρωτισμό πριν καταστούν φιλελεύθερες. Έννοούμε με αυτό ότι ο φιλελευθερισμός έχει συχνά τον χαρακτήρα αυτού που σε μία θεολογική γλώσσα θα όνομάζαμε «άραυόσταση», μόνο που πρόκειται για μία «άγαθή» άραυόσταση που εύδοκμεί επί προϋποθέσεων βίας και ισχύος. Βεβαίως, ό Παπανικολάου, (ίσως άκριβώς λόγω του φιλελευθερισμού του), άναπτύσει και παρόμοιες

προβληματικές όταν έξετάζει τα έπιχειρήματα έπιφανών έκπροσώπων της «έρμηνευτικής της ύποψίας», οι όποιοι όμιλούν για τη σύνδεση άκρη και της φιλελεύθερης δημοκρατίας με τη βία. Έντέλει, ή διάσταση αυτή δεν άπουσιάζει άπο το βιβλίο. Πρόκειται, όμως, περισσότερο για το θέμα ποιά είναι ή στάση του χριστιανού άπέναντι στη βία του κράτους έν γένει και λιγότερο ή καθόλου για το θέμα ποιά μπορεί να είναι ή στάση του χριστιανού άπέναντι στους ιδιάζοντες τρόπους με τους όποιους ειδικά ή φιλελεύθερη δημοκρατία είναι βίαιη μέσω της σύνδεσής της με τον καπιταλισμό, τον ιμπεριαλισμό και τον όλοκληρωτικό πόλεμο έναντίον των μη άφομοιώσιμων άπο την παγκοσμιοποίηση. Σε κάθε περίπτωση, ή μέριμνα του βιβλίου φαίνεται να είναι κυρίως το πώς ό όρθόδοξος χριστιανός δεν θα περιθωριοποιηθεί μέσα σε μία δημοκρατική κοινωνία, αλλά θα προσπαθήσει να συμβάλει γόνιμα στον διάλογο του δημόσιου χώρου της, όποτε ή «εύμένεια» ύπερισχύει έναντί της «ύποψίας». β) Συναφώς, με το βιβλίο πιθανότατα θα διαφωνήσουν όσοι φαντάζονται την έκκλησιαστική κοινότητα ως «άντιστασιακή» σε σχήματα του κόσμου τούτου, συμπεριλαμβανομένης και της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ό Παπανικολάου συνειδητά έπικρίνει τον άυτοπροδιορισμό της εύχαριστιακής κοινότητας ως «άντιστασιακής», γιατί θεωρεί ότι όδηγει σε σεκταριστική περιθωριοποίηση. Έπιλέγει, μάλλον, τον ρόλο μίας κοινότητας διαλεγόμενης στον δημόσιο χώρο. Όστόσο, αν και ό Παπανικολάου άπορρίπτει το βυζαντινό μοντέλο της συμφωνίας, πολλές φορές ό τρόπος με τον όποιο τονίζει τη συμβατότητα της όρθοδοξίας με τον δημοκρατικό φιλελευθερισμό δείχνει μία όρισμένη έπιλογή προσαρμογής

ἢ συσχηματισμοῦ (accomodation) εἰς βάρος ἑνὸς «ἐσχατολογικοῦ ἀποφατισμοῦ» ποῦ θὰ ἐπαγρυπνοῦσε κριτικά (καὶ ἄρα καὶ μὲ «ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑποψίας») πρὸς ὅλα τὰ σχήματα τοῦ κόσμου τούτου τῆς φιλελεύθερης δημοκρατίας συμπεριλαμβανομένης. Ἔνας παρόμοιος προβληματισμὸς (μὲ τὸν ὁποῖο συμφωνοῦμε) γιὰ τὸ τί σημαίνει μία ριζικῶς γρηγοροῦσα ἐσχατολογικὴ Πολιτικὴ Θεολογία ἀναπτύσσεται στὴν εἰσαγωγὴ ἀπὸ τὸν Παντελὴ Καλαϊτζίδη (σ. 32). Ἀπὸ τὴν ἄλλη, πρέπει ἐπίσης νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὸ βιβλίον μᾶλλον ἔχει τὴν ἐπίγνωση ὅτι ἡ θέση τοῦ ἀποτελεῖ μία μειονότητα στὸ χῶρο τῆς ὀρθόδοξης Πολιτικῆς Θεολογίας. Ὅποτε ἡ «ἐρμηνευτικὴ τῆς εὐμένειας» πρὸς τὸν δημοκρατικὸ φιλελευθερισμὸ μᾶλλον εἶναι μία συνειδητὴ ἐπιλογή τοῦ συγγραφέα καὶ λόγῳ του ὅτι στὸν ὀρθόδοξο χῶρο κυριαρχεῖ καθ' ὑπερβολὴν ἡ ἀντίθετη «ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑποψίας». Ἐπομένως, ἡ ἀποφασιστικὴ μὲ τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας ὑπερασπίζεται τὴ συμβατότητα τῆς ὀρθοδοξίας μὲ τὴ φιλελεύθερη δημοκρατία ὀφείλεται καὶ σὲ μία θέλησή του νὰ ἀμβλύνει τὶς ὑπερβολὲς μίας ἀντίθετης κυρίαρχης στὴν Ὀρθοδοξία στάσης, ὅπου ἡ «ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑποψίας» ὀδηγεῖ σὲ ἀγέρωχο ἀπομονωτισμὸ. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ τὸ βιβλίον ἀποτελεῖ μία πολύτιμη συμβολὴ στὸν διάλογο καὶ ὡς τέτοια πρέπει νὰ κριθεῖ. γ) Ἀκόμη καὶ σὲ ἕνα πῶς καθαρὸ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο, λείπουν στοιχεῖα, ὅπως τὸ τί εἶδους ἐλευθερία εἶναι ἡ ἐλευθερία ποῦ ἐπαγγέλλεται ὁ φιλελευθερισμὸς. Ἡ δέσμευση στὴν «ἐρμηνευτικὴ τῆς εὐμένειας» πρὸς τὸν φιλελευθερισμὸ ὀδηγεῖ σὲ μία παρὰκαμψη στοιχείων τῆς κριτικῆς ποῦ ἔχουν διατυπωθεῖ πρὸς τὸν φιλελευθερισμὸ κυρίως ἀπὸ τὴν ἀριστερὴ σκέψη. Λ.χ. ἀποσιωπᾶται ἡ σύνδεση τῆς ἐλευθερίας τοῦ φι-

λελευθερισμοῦ εἰδικὰ μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς ιδιοκτησίας ἢ ἡ ἱστορικὴ ἔνταση ποῦ ὑπάρχει στὴ νεωτερικότητα ἀνάμεσα στὸ φιλελεύθερο ἰδανικὸ τῆς ἐλευθερίας καὶ τὸ ἀντίστοιχὸ τῆς ἰσότητας. Ἴσως γιὰ τὴν ἰσότητα ἐκλαμβάνεται κυρίως ἡ ἰσονομία καὶ ἡ ἰσοπολιτεία, τὰ ἴσα δικαιώματα, καὶ λιγότερο ἡ οἰκονομικὴ ἰσότητα. Καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ συμφωνοῦμε μὲ τὴν παρατήρηση ποῦ κάνει στὴν εἰσαγωγὴ ὁ Παντελὴς Καλαϊτζίδης ὅτι τὸ κέντρο βάρους τοῦ βιβλίου ἐντοπίζεται σὲ ζητήματα «πολιτισμικῆς ἀριστερᾶς» καὶ ὄχι «κοινωνικὸ-πολιτικῆς ἀριστερᾶς» (σ. 31). Βεβαίως καὶ ἐδῶ τὸ βιβλίον λειτουργεῖ «ἐξισορορητικὰ» ὡς πρὸς μία τάση νὰ ὑποβαθμίζονται στὸν ὀρθόδοξο καὶ τὸν ἑλληνικὸ χῶρο τὰ ζητήματα τῆς πολιτισμικῆς Ἀριστερᾶς ἐνίοτε ἐν ὀνόματι μίας ἀποκλειστικῆς ἔμφασης στὴν κοινωνικὴ ἰσότητα. Ὅποτε καὶ ἐδῶ τὸ βιβλίον ἀποτελεῖ πολύτιμη συμβολὴ γιὰ τὸν Ἑλληνα ἀναγνώστη. δ) Παρομοίως, ἀπουσιάζουν (ἴσως λόγῳ τῆς «ἐρμηνευτικῆς τῆς εὐμένειας»;) ἀναφορὲς πρὸς τὶς σύγχρονες μετανεωτερικῆς ἢ ὕστερες νεωτερικῆς τροπῆς ποῦ ἔχει λάβει ὁ μὲν φιλελευθερισμὸς ὡς «νεοφιλελευθερισμὸς» ἢ δὲ δημοκρατία ὡς «μαζοδομοκρατία». Δὲν ἀναπτύσσεται ἐπαρκῶς ἡ ὑποβάθμιση σήμερα τοῦ ὑποκειμένου τῆς δημοκρατίας σὲ μονοδιάστατο οἰκονομικιστικὸ ὑποκείμενο, σὲ πολίτη-ἐπιχειρηματία τοῦ ἑαυτοῦ του, οὔτε ἡ μονοτροπία στὴν ὁποία ἔχει ὀδηγήσει ἡ νεοφιλελεύθερη οἰκονομικιστικὴ ἐκδοχὴ τοῦ φιλελευθερισμοῦ. ε) Σὲ ἕνα εἰδικότερο θέμα, τὸ βιβλίον κάνει πρωτοποριακὴ χρῆση μεθοδολογίας ἀπὸ τὶς λεγόμενες «Μεταποικιακῆς σπουδῆς» (*Post-colonial studies*). Ἐξετάζεται, δηλαδή, ὁ ὀρθόδοξος ὡς «ὑποτελής» ἑνὸς κυρίαρχου καὶ τί συνέπειες ἔχει αὐτὸ γιὰ τὴν ὑποκειμενοποίησιν

του. Ὡστόσο, τὰ ὑποκείμενα τῶν ὀρθόδοξων χωρῶν δὲν ἔχουν βρεθεῖ ἀκριβῶς στὴ θέση ἑνὸς μεταποικιακοῦ ὑποκειμένου μὲ κυρίαρχο «ἄποικο» τὴ Δύση. Ὁ κυρίαρχός τους εἶτε ἦταν ὁ Ὄθωμανὸς μουσουλμάνος κατακτητής, εἶτε ἦταν ὁ κομμουνιστὴς ἐπαστάτης, εἶτε ἡ Δύση μὲ μία μορφή περισσότερο πολιτισμικῆς ἡγεμονίας πού δὲν ἔλαβε παρὰ σπάνια τὴ μορφή μίας ἀπευθείας ἀποίκισης. Ἐπομένως, ἡ πρωτοποριακὴ χρῆση τῶν μεθόδων τῶν «Μεταποικιακῶν Σπουδῶν», πού εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μας, πολλὰ ὑποσχόμενη, μπορεῖ νὰ συμπληρωθεῖ ἀπὸ μία ἐξέτασή του πῶς μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ στὶς ἰδιαζόντως ὀρθόδοξες συνθήκες, πού δὲν εἶναι αὐτὲς λ.χ. τοῦ Ἰνδοῦ ἢ τοῦ Λατινοαμερικανοῦ ἢ τοῦ Ἀφρικανοῦ.

Αὐτὲς οἱ κριτικὲς παρατηρήσεις μας μᾶλλον ἀποσκοποῦν νὰ τονίσουν τὸν πρωτοποριακὸ χαρακτήρα τοῦ βιβλίου πού ἀκριβῶς λόγω τῆς πρωτοτυπίας τοῦ δίνει τολμηρὲς ἀλλὰ καὶ σαφεῖς ἀπαντήσεις σὲ δύσκολα ἐπίκαιρα ἐρωτήματα. Ἐντέλει, τὸ πολὺτιμὸ τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι προάγει τὸν πλουραλισμὸ καὶ ἕνα εἶδος «φιλελευθερισμοῦ» ὄχι μόνον μὲ τὶς θέσεις του, ἀλλὰ ἀκόμη περισσότερο μὲ τὸν τρόπο πού τὶς ἀναπτύσσει. Ἐναν τρόπο σεβασμοῦ πρὸς τὶς ἀντίθετες θέσεις καὶ βαθιᾶς διαλογικῆς ἐμπλοκῆς μὲ τοὺς ὁμοτέχνους πού ἐκφράζουν μία διαφορετικὴ ἐκδοχὴ τῆς Πολιτικῆς Θεολογίας. Καὶ ὡς πρὸς αὐτό, εἰδικὰ ὁ Ἕλληνας ἀναγνώστης θὰ ἄξιζε νὰ μαθητεύσει στὴν κουλτούρα διαλόγου πού προάγει τὸ βιβλίο. Σημαντικὴ καθαντὸ θεολογικὴ συμβολὴ τοῦ βιβλίου ἀποτελεῖ ἐξάλλου ὁ πρωτότυπος ἀλλὰ καὶ ἐμπειρικὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἐπανερμηνεύει τὴ θέση.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΣΚΛΗΡΗΣ

ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΑΡΓΟΛΙΔΟΣ ΝΕΚΤΑΡΙΟΥ (Ἀντωνόπουλου), «Ψαλῶ τῷ Θεῷ μου» ἢ τῷ ἐαυτῷ μου;» Η ΨΑΛΤΙΚΗ ΤΕΧΝΗ ΩΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΚΑΙ ΧΑΡΙΣΜΑ, ἐκδ. Ἐπιστροφή, Ναύπλιο 2015, σελ. 313.

Τὸ βιβλίο εἶναι γραμμένο μὲ τόλμη (τὴ διακρίνει ὁ ἀναγνώστης ἀπὸ τὸν τίτλο τοῦ ἐξωφύλλου, τοὺς τίτλους πολλῶν θεματικῶν ἐνοτήτων ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο διαπραγμάτευσης καὶ ἀνάπτυξής τους). Ἡ τόλμη δικαιολογεῖται ἀπὸ τὴν εὐθύνη τοῦ ἐπισκόπου γιὰ τὸ ποιμνίό του (λειτουροῦς τοῦ ἱεροῦ θυσιαστηρίου, ὑπηρετὲς τοῦ ψαλτηρίου, ἀπλοὺς πιστοὺς πού δὲν παρακολουθοῦν ἀμέτοχοι τὰ δρώμενα ἀλλὰ συμμετέχουν ἐνεργὰ σ' αὐτὰ ὡς «συνεπιτελοῦντες»). Μία εὐθύνη πού πηγάζει ἀπὸ τὴν διακονία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία γίνεται μὲ ἀγάπη καὶ περισσὴ φροντίδα. Ἡ ἀγάπη αὐτὴ δικαιολογεῖ, ἂν δὲν ἐπιβάλλει, τὴν εὐλικρίνεια καὶ τὴν ἀμεσότητα στοῦ λόγου (γραπτὸ καὶ προφορικὸ).

Πρόκειται λοιπὸν γιὰ μία προσωπικὴ μαρτυρία (αὐτὸ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν πρόλογο) ἀλλὰ καὶ μία κριτικὴ ματιὰ καὶ φωνὴ «ἐκ τῶν ἔσω». Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι ἀπὸ τὴν πρώτη γραμμὴ μέχρι τὴν τελευταία, ἀξιόπιστη, ἀξιοπρόσεκτη καὶ ἐνδιαφέρουσα. Θέτει θέματα γιὰ συζήτηση, δὲν ἀποκρύπτει πραγματικότητες, δὲν ἀποσιωπᾷ, δὲν ὠραιοποιεῖ, δὲν ἀντιπαρέρχεται μὲ ὑπεκφυγές. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο τὰ περιγραφόμενα περιστατικὰ ξυπνοῦν μνήμες καὶ ἀνασύρουν βιώματα καὶ ἐμπειρίες ἀνάλογες τοῦ γράφοντος. Σὲ ὅλους μας ἡ τουλάχιστον σὲ ὅσους κρατοῦν διαρκῆ ἐπαφὴ μὲ τὸ λατρευτικὸ χῶρο καὶ χρόνον καὶ τὰ δρώμενά του. Ἐπικαιροποιοῦν χρόνιες ἀπορίες καὶ δίνουν ἀπαντήσεις σὲ πολλὲς ἀπὸ αὐτές. Γιατί εἶναι πολλὲς οἱ φορὲς πού προβληματιζόμαστε, ἀποροῦμε, ἀμφιβάλλουμε, ἴσως

καὶ ἀγανακτοῦμε γιὰ ὅσα μὲ ἀφοπλιστικὴ εἰλικρίνεια ὁ συγγραφέας παραδέχεται ὅτι κακῶς διαδραματίζονται στὴ διάρκεια τῆς λατρείας. Ὅσοι διατηροῦν μίαν στενὴν σχέσηην μὲ τὸ ψαλτήρι (ὡς ἐθελοντὲς ἢ ἐρασιτέχνες διάκονοί του ἢ καὶ ὡς ἄπλοὶ ἀκροατὲς) ἐπειδὴ ἀγαποῦν καὶ ἀποδέχονται τὴ σπουδαιότητα τῆς προσφορᾶς του στὴ λατρεία, ἐφόσον μέσῳ αὐτοῦ ἐκφράζεται ὁ «λαός», ἔχουν ἀναπτύξει κάπως τὰ αἰσθητήριά τους, ὥστε νὰ διακρίνουν καὶ νὰ ἀντιλαμβάνονται, πότε ἢ ὑμνωδία προσφέρεται πρὸς δόξαν Θεοῦ καὶ πότε ἁπλῶς πρὸς ἐπίδειξιν φωνητικῶν ἱκανοτήτων ἢ δεξιότητάς. Ὁ σεβασμώτατος συχνὰ μέσα στὸ βιβλίον του μὲ ἀναφορὰ σὲ προσωπικὰς ἐμπειρίας πού συμπληρώνονται μὲ ἁγιοπατερικὰ κείμενα (ἢ παράθεση τῆς μετάφρασης μετὰ τὸ πρωτότυπον εἶναι μίαν ἀκόμη ἀπόδειξιν τῆς φροντίδας γιὰ τὸν πιστό, τὸν μνημένο μὰ κυρίως τὸν ἀμύητον στὰ τῆς λατρείας ἀναγνώστην του), τὰ ὁποῖα ἐπιβεβαιώνουν τὴ μαρτυρίαν του.

Στὸ βιβλίον δὲν θίγονται μόνο, ἀν καὶ συνιστοῦν σημαντικὸ μέρος του, θέματα πού ἀφοροῦν στὴν ψαλτικὴ τέχνη ἢ διακονία. Ἐπιχειρεῖται μίαν εὐρύτερον θεώρησιν λειτουργικῶν θεμάτων καὶ προβλημάτων διαχείρισης τοῦ λατρευτικοῦ χρόνου στὶς πολλὰς καὶ σημαντικὰς γιὰ τὴ ζωὴ τῶν πιστῶν λατρευτικὰς ἐυκαιρίας. Πάντα μὲ μίαν ματιὰ πού ἀποκαλύπτει τὴν ἀγάπην γιὰ τὴ διακονία του ἀλλὰ καὶ τὴν ἀγωνίαν του γιὰ τὶς ὑπερβολὰς καὶ ἐκτροπὰς. Μὲ γλώσσα ἀνεπιτήδευτη θέτει ζητήματα καὶ ἐρωτήματα, σχολιάζει καὶ δίνει ἀπαντήσεις. Εἶναι γεγονός πῶς ἓνα τέτοιον βιβλίον καὶ γραμμὸν μ' αὐτὸ τὸν τρόπο, θέτει μὲ ἐπίτασιν ἐρωτήματα, πού πολλὰς φορὰς γεννιοῦνται στὸ μυαλὸν μας (καὶ μέσα στὴ θεία λατρεία, ὡς ἓνας ἰδιαιτέρος πειρασμὸς) ἀλλὰ καὶ μετὰ

ἀπὸ αὐτὴν. Τελικὰ ἡ ψαλτικὴ τέχνη εἶναι ἐπάγγελμα ἢ διακονία; Πρέπει νὰ ἀμείβεται; Οἱ λοιποὶ λαϊκοὶ πού δὲν διαθέτουν πτυχίον μουσικῆς ἀλλὰ ἴσως ἔχουν ἓνα χάρισμα (ὀρθοφωνία ἢ «μουσικὸ αὐτί») πρέπει νὰ ἐνθαρρύνονται στὴν ἐνεργὸν συμμετοχὴν τους στὸ ψαλτήρι, ἢ μήπως ἡ ἔλλειψις τοῦ τυπικοῦ ἐγγράφου, τοὺς ἀποκλείει ἀπὸ αὐτὴν; Ἐπιτρέπεται ἡ διακονία τοῦ ψαλτηρίου νὰ περιγράφεται μὲ ὄρους μισθολογικοῦ περιεχομένου σὲ ἐπαγγελματικὴ σύμβαση (πόσες Κυριακάς, πόσες καὶ ποιὰς μεγάλας γιορτὰς κλπ); Ὁ ψάλτης εἶναι τελικὰ ἁπλῶς ἐπαγγελματίας καλλιτέχνης ἢ «συλλειτουργός» στὴν διὰ τῆς λατρείας ἐρμηνείαν καὶ βίωσιν τοῦ μυστηρίου τῆς Θεῆς Οἰκονομίας, ἐκπροσωπώντας ὅλους ἐμᾶς, τὸν συμμετέχοντα «λαὸν τοῦ Θεοῦ» ;

Μὲ τὰ θιγόμενα θέματα ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπο ἀνάπτυξίν τους τίθεται νομίζω μὲ σαφήνεια τὸ αἴτημα τῆς πολυσυζητημένης λειτουργικῆς ἀνανέωσης. Δὲν ἐνδείκνυται ὅπωςδήποτε ἀπὸ τὴ στήλη αὐτὴ νὰ ἀνοιχθεῖ ἓνα τέτοιον θέμα ἀφοῦ ἄλλο εἶναι τὸ ἀντικείμενον τῆς ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνεπάρκεια τοῦ γράφοντος τὸ ἐπιτάσσει περισσότερον. Ὡστόσο ἂς ἐπιτραπῆ μίαν καὶ μόνην παρατήρησιν, ὡς ἓνα ἐπιπλέον σχόλιον στὶς σκέψεις τοῦ Μητροπολίτου Ἀργολίδος γιὰ τὰ χρονίζοντα κακῶς κείμενα στὴ λατρεία τῆς ἐκκλησίας. Πολλοὶ νομίζουν ἴσως ὅτι ὁ ὄρος «λειτουργικὴ ἀνανέωσις» σημαίνει τὴν προσθήκην νέων στοιχείων στὴ λατρεία γιὰ τὴν κάλυψιν νέων ἀναγκῶν. Μὲ βάση ὅσα διαπραγματεύεται ὁ συγγραφέας (βλ. σελ. 261-272) προκύπτει νομίζω ἀβίαστα τὸ συμπέρασμα ὅτι λειτουργικὴ ἀνανέωσις νοεῖται καὶ ἡ κάθαρσις τῆς λατρείας ἀπὸ περιττὰς προσθήκας (ἀκατανόητες σήμερον) ἢ ἀφαίρεσις δηλαδὴ ὅλων ἐκείνων τῶν στοιχείων πού ἀντιστρατεύονται ὄχι μόνον

τὸ τυπικὸ τῆς ἐκκλησίας ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἀκόμη τὴν κοινὴ λογικὴ. Ἡ περίπτωση π.χ τῆς Μεγάλης Εἰσόδου στὴν ὁποία ἀναφέρεται ὁ συγγραφέας ἀποτελεῖ ἓνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα. Σήμερα σὲ πολλοὺς ναοὺς κατὰ τὴν διάρκειά τῆς περιφορᾶς τῶν Τιμίων Δώρων, ὁ λειτουργὸς μετὰ τὸ « Πάντων ἡμῶν μνησθεὶ Κύριος ὁ Θεός » προσθέτει αὐθαίρετα καὶ ἐκτὸς λειτουργικοῦ κειμένου τὸ «καὶ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν». Γιατί ἄραγε; Στὸ ἀρχικὸ «πάντων ἡμῶν» ἐξαιροῦνται οἱ δεῦτεροι καὶ ἀπαιτεῖται ἰδιαίτερη μνηεῖα; Καὶ ἔπειτα στὴ μνημόνευση ὄλων στὸ ὄνομα τῶν ὁποίων προσφέρονται τὰ τίμια δῶρα, μετὰ τὸν ἀρχιεπίσκοπο (ἢ τὸν οἰκεῖο ἐπίσκοπο) ὁ κάθε λειτουργὸς προσθέτει ἀνάλογα ἓνα μακρὸν πολλὰς φορὲς κατάλογο περιπτώσεων (κατὰ ἰδιότητα, ἐπάγγελμα, χαρακτηριστικὸ κλπ), μὴ ἀποφεύγοντας πολλὰς φορὲς τὴν ἀπόλυτη ἐξειδίκευση πού φθάνει –ἄς μοῦ ἐπιτραπῆ– στὸ ὄριο τῆς παραδοξολογίας (π.χ. «ὑπὲρ ναυτιλλομένων καὶ πλεόντων»!).

Ἡ ἀνάγνωση τοῦ προλόγου καὶ τοῦ ἐπιλόγου διευκολύνουν τὸν ἀναγνώστη νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν αἰτία καὶ τὶς ἀφορμὲς πού ὤθησαν τὸν Μητροπολίτη Ἀργολίδας νὰ ἀπευθυνθεῖ στὸ πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας, διαπραγματευόμενος προβλήματα πού πιθανότατα ἔχουν ὄλους μας κάποια στιγμή ἀπασχολήσει εἴτε μὲ τὴ μορφή «πειρασμοῦ» μέσα στὴν θεία Λατρεία εἴτε μὲ τὴ μορφή ἐλικρινοῦς προβληματισμοῦ, ἀπὸ ἀγάπη καὶ ἔγνοια γι' αὐτὸ πού ζοῦμε καὶ βιώνουμε σὲ κάθε λατρευτικὴ εὐκαιρία, ἀναμετρώντας τὶς δυνατότητες πού ἔχουμε γιὰ παρέμβαση (μὲ ποῖο τρόπο ἄραγε;) γιὰ τὴν ἐπίλυσή τους. Ὡστόσο τὸ βιβλίον αὐτὸ πού στὸ ἄμεσο μέλλον μπορεῖ νὰ ἀποδειχθεῖ χρήσιμο γιὰ πολλοὺς λόγους ὄχι μόνο

στὸ σκεπτόμενο καὶ συμμετέχοντα πιστό, ἀλλὰ καὶ ὀδηγὸς «πλευσῆς» στὸ λειτουργὸ τοῦ ἱεροῦ θυσιαστηρίου ἢ στὸν διάκονο τοῦ ψαλτηρίου ὅσο καὶ στὸν θεολόγο ἐκπαιδευτικὸ τῆς τάξης, πού μέσα ἀπὸ πολλὰς, μὲ ἀνάλογο θέμα ἐνότητες, μπορεῖ νὰ ἐνισχύσει ἀλλὰ καὶ νὰ καθοδηγήσει ἐποικοδομητικὰ τὸν προβληματισμὸ τῆς νέας γενιᾶς, πού κρατᾶει μίαν ὀλοένα καὶ πιὸ ἐπιφυλακτικὴ θέση ἀπέναντι στὴν ἐκκλησία καὶ τὰ τῆς λατρείας τῆς. Ἐπειδὴ οἱ λειτουργοὶ δὲν ἐξηγοῦν, ἐπειδὴ οἱ λατρευτικὲς εὐκαιρίες ἀργοῦν χαρακτηριστικά, ἐπειδὴ ἡ γλῶσσα τῆς λατρείας εἶναι ἀκατανόητη, ἐπειδὴ ἡ γλῶσσα τοῦ κηρύγματος εἶναι ξύλινη, ἐπειδὴ οἱ ψάλτες δὲν ἐνδιαφέρονται γιὰ τὸ περιεχόμενον τῶν ὕμνων τόσο ὅσο γιὰ τὴν πιστότητα στὴν ἐκτέλεσή τους, ἐπειδὴ ὅλο τὸ «σκηνικὸ» τῆς λατρείας (ἄμφια, κινήσεις, στάσεις κλπ) μένουν χωρὶς ἐξήγηση ἢ ὅταν αὐτὴ δίνεται προκαλεῖ μὲ τὸ περιεχόμενον τῆς περὶ σὺν ἁμαρτανίας καὶ μεγαλύτερο κακὸ, ἀπὸ ὅ,τι ἢ μὴ κατανόησή τους.

Τελικὰ τὸ παρὸν πόνημα θίγει πολλὰ κακῶς κείμενα, ὑποδεικνύοντας ἅμεσα ἢ ἔμμεσα τὴ λύση τους καὶ ὑποστηρίζει τὸ γόνιμο προβληματισμὸ ἐπειδὴ στηρίζεται σὲ ἐμπειρίες, προσωπικὰ βιώματα καὶ μῆνες. Ὡστόσο εἶναι φυσικὸ νὰ δημιουργεῖ νέα ἐρωτήματα, πού ἔχουν ὡς ἀφετηρία τὰ βιώματα καὶ τὶς ἐμπειρίες τῶν ἀναγνωστῶν του. Κάθε περίπτωση καὶ μίαν ἐμπειρία ἀλλὰ καὶ ἓνα ἐρώτημα. Σημαντικὸ ἢ ἀσήμαντο. Πρωτεῦον ἢ δευτερεῦον. Γιὰ τὴν οὐσία ἢ τὴν λεπτομέρεια. Ἄς ἐπιτραπῆ ἢ παρὰθεση μερικῶν ἀπὸ αὐτὰ χωρὶς θεματικὴ σειρὰ. Ποιοὶ λαϊκοὶ ἐπιτρέπεται νὰ εἰσέρχονται στὸ ἱερὸ βῆμα κατὰ τῆς διάρκειά π.χ. τῆς Θείας Λειτουργίας; Τί ἀκριβῶς προσφέρουν, πόσο πρέ-

πει νὰ μένουν, πῶς νὰ κινῶνται καὶ πῶς νὰ συμπεριφέρονται, ὅταν μάλιστα οἱ κινήσεις τοὺς εἶναι ὄρατὲς ἀπὸ τὸ ἐκκλησιασμα, μέσω τῆς ἀνοιχτῆς Ὁραίας Πύλης; Τί ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ σημαίνει ἕνας κατασκότεινος ἱερὸς ναὸς κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Κυριακάτικης πρωΐνης Θείας Λειτουργίας; Μίας ἡμέρας πού παραπέμπει στὸ γεγονός τῆς Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ καὶ στὸ ἀνέσπερο φῶς τῆς ἀναμενόμενης Βασιλείας Του; Γιατί ἡ περιφορὰ τοῦ Σταυροῦ τὴν Κυριακὴ τῆς Σταυροπροσκυνήσεως γίνεται πλέον σὲ πολλοὺς ναοὺς μετὰ τὴ Θεία Λειτουργία καὶ ὄχι ἐκεῖ πού ἐπιβάλλει τὸ τυπικὸ τῆς Ἐκκλησίας; Ἡ ἐξήγηση πού δίνεται εἶναι ὅτι ἔτσι τὴν παρακολουθοῦν περισσότερο πιστοί, ἀφοῦ στὴ κανονικὴ τῆς θέση ὁ ναὸς θὰ εἶναι μισοάδειος. Αὐτὸ ὅμως εἶναι πράξις «οἰκονομίας» ἢ μήπως ἀπλῶς ἐκκοσμίκευση; Θὰ ἦταν μεγάλη καὶ ἀσυγχώρητη ἀπόκλιση ἀπὸ τὸ τυπικὸ νὰ ἀκουστῆ ἐντὸς τοῦ ναοῦ, τὸ βράδυ τῆς Μ. Παρασκευῆς, πρὸ τῆς ἐξόδου τοῦ Ἐπιταφίου, ὁ ὑπέρτοχος ὕμνος τοῦ Γεωργίου Ἀεροπολίτη, «Τὸν ἥλιον κρύψαντα...» καθὼς ἡ ἀπόδοσή του χάνεται μέσα στὴν «ταραχὴ» πού προκαλεῖται ἀπὸ τὴν ἔξοδο τοῦ ἐπιταφίου καὶ τὴν διακοπὴ τῆς μικροφωνικῆς ἐνίσχυσης τοῦ ἤχου; Ἐπιτρέπεται ὁ ἱερέας ἐνῶ μοιράζει τὸ ἀντίδωρο νὰ ἀπεκδύεται τῶν ἀμφίων του μπροστὰ στοὺς πιστοὺς ὑποβοηθούμενος ἀπὸ τὰ παιδιά (παπαδάκια) τοῦ ἱεροῦ; Τί θὰ γίνεῖ τελικὰ μὲ τὴ χρῆση μετάφρασης τῶν λειτουργικῶν κειμένων; Ἡ ἀπάντηση πού συνήθως δίνεται περὶ διατήρησης τῆς παραδόσεως ἢ περὶ τῆς σημασίας περισσότερο τῆς πράξης στὴ λατρεία καὶ λιγότερο τῶν λέξεων δὲν ἱκανοποιεῖ πλέον. Ἄλλωστε ἔρχεται ἀμέσως τὸ ἀντεπιχειρήμα: ὅταν προσευχόμεστε ἰδιωτικὰ στὸ Θεό, τὴ Θεο-

τόκο, τοὺς Ἁγίους, σὲ ποιά γλῶσσα τὸ κάνομε; Ἐπιτρέπονται οἱ ποικίλες ἀνακωνώσεις (γιὰ οἰκονομικὰ ζητήματα, γιὰ ἐκδηλώσεις, γιὰ ἐκδρομές) νὰ γίνονται πρὶν τὴ λήξη τῆς Θ. Λειτουργίας; Γιατί οἱ ἱεροὶ ναοὶ εἶναι κλειστοὶ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς νύχτας; Ἐνῶ μιλάμε γιὰ διανυκτερεύοντα φαρμακεῖα, νοσοκομεῖα καὶ πρατήρια καυσίμων, οἱ ναοὶ ὅπως καὶ οἱ λοιπὲς δημόσιες ὑπηρεσίες εἶναι κλειστοί. Πῶς πρέπει νὰ πληρώνονται οἱ θέσεις τῶν ἐπιτρόπων σὲ ἕνα ναό; Γιατί συνήθως ἐπιλέγονται πρεσβύτεροι στὴν ἡλικία καὶ δὲν δίνεται χῶρος καὶ σὲ νέους ἀνθρώπους;

“Ὅλα αὐτὰ εἶναι ἀπολύτως ἐνδεικτικὰ ἀλλὰ θίγουν διάφορες πλευρὲς τῆς λατρείας καὶ τοῦ ρόλου τῶν λαϊκῶν ἀλλὰ καὶ τῶν κληρικῶν ὡς βασικῶν συντελεστῶν τῆς. Τὸ βιβλίον τοῦ μητροπολίτη Ἀργολίδος ἀνοίγει ἕνα δρόμο καὶ δείχνει μίαν κατεύθυνση. Ὅφειλουμε νὰ συζητήσουμε τὰ προβλήματα ἄμεσα. Σήμερα.

Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ

ΠΕΤΡΟΥ Κ. ΣΑΜΣΑΡΗ, *Ὁ Ἰ. Καθηδρικός
Ναὸς τῶν ἁγίων Θεοδώρων Σερρών (Παλαιὰ Μητρόπολη)*, Σέρρες 2016, σελ. 95.

Καὶ μὲ τὴν πρόσφατα ἐκδοθεῖσα μονογραφία του ὁ φιλόλογος ἐκπαιδευτικὸς καὶ Δρ τῆς Βυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας Πέτρος Σαμσάρης ἐξακολουθεῖ μὲ τὴν ἀκαταπόνητη ἔρευνά του, νὰ τοποθετεῖ ψηφίδες στὸ μωσαϊκὸ τῆς ἱστορίας τοῦ τόπου του, παρουσιάζοντας καὶ περιγράφοντας ἕνα λαμπρὸ δείγμα τῆς ἐκκλησιαστικῆς μνημειακῆς ἀρχιτεκτονικῆς καὶ ζωγραφικῆς. Ἡ τρικλιτὴ βασιλικὴ τῶν Ἁγίων Θεοδώρων στὸ κέντρο τῆς πόλης τῶν Σερρών «ἀφηγεῖται» ἀπὸ τὴν στιγμή τῆς ἰδρυσῆς της μέχρι σήμερα τὴν τοπικὴ ἱστορία καὶ τίς περιπέτειες τοῦ Μακεδονικοῦ Ἑλληνισμοῦ,

ἐνῶ δίνει τὴν εὐκαιρία στὸ φιλόστορα καὶ φιλότεχνο κάτοικο τῆς περιοχῆς ἀλλὰ καὶ στὸ ξένο περιηγητὴ νὰ παρακολουθήσει σημαντικὲς στιγμὲς τοῦ μεσαιωνικοῦ καὶ νεότερου Ἑλληνισμοῦ. Τὸ χριστιανικὸ αὐτὸ μνημεῖο, πού ὀφείλει τὴ διάσωσή του –μετὰ τὴν τελευταία καταστροφικὴ πυρκαγιά τοῦ 1913– στὶς προσπάθειες τῶν ἀειμνηστων μεγάλων ἀναστηλωτῶν τῆς νεότερης περιόδου τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογίας [Ἀνδρέας Ξυγγόπουλος (1926), Ἀναστάσιος Ὁρλάνδος (1938) καὶ Εὐστάθιος Στίκας (1952)], ἐπαναλειτούργησε ὡς χῶρος λατρείας χάρις στὴν ἄοκη φροντίδα τῶν ἐπισκόπων τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας κυροῦ Μαξίμου (Ξύδα) καὶ τοῦ σήμερα ποιμαίνοντος Θεολόγου, σὸν ὁποῖο ἀνήκει καὶ τὸ προτασσόμενο προλογικὸ σημείωμα.

Ἡ παλαιοχριστιανικὴ ἀρχικά (5ος/6ος αἰ.) κατὰ Α. Ὁρλάνδο τρίκλιτη βασιλικὴ Ἁγίων Θεοδώρων (Στρατηλάτη & Τήρωνος) καὶ ἡ μεταγενέστερη (11ος/12ος αἰ.) συνέχειά της, μὲ τὰ ἀρχιτεκτονικὰ της στοιχεῖα ἀλλὰ καὶ τὴν κάποτε πλούσια ἐσωτερικὴ της διακόσμηση συμπυκνώνει τὶς κύριες φάσεις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀρχιτεκτονικῆς καὶ ζωγραφικῆς σὸν ἑλλαδικὸ χῶρο καὶ μάλιστα αὐτὸν τῆς ἀνατολικῆς Μακεδονίας, ἐφόσον ἡ πόλη τῶν Σερρών ἐπάνω στὸ δρόμο ἀπὸ τὴν Θεσσαλονικὴ πρὸς τὴν Κωνσταντινούπολη δέχεται τὶς γόνιμες ἐπιρροὲς τῆς μεγάλης Μακεδονικῆς σχολῆς, πού ἔδωσε ἐξαιρετὰ δείγματα ὑψηλῆς τέχνης. Ἡ ἀπωλεσθεῖσα ψηφιδωτὴ παράσταση τῆς κόγχης τοῦ ἱεροῦ βήματος μὲ τὴν «Κοινωνία τῶν Ἀποστόλων» ἀποδεικνύει τὴν ἐπιρροή αὐτῆ, καθὼς ἡ μοναδικὴ σωζόμενη μορφή τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα (Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο Σερρών) συγκεντρώνει ὅλα τὰ μορφολογικὰ χαρα-

κτηριστικὰ τῶν σωζόμενων ψηφιδωτῶν συνόλων τῆς περιόδου αὐτῆς, πού διακρίνονται γιὰ τὴν ὑψηλὴ τους πνοή, τὴν ποιότητα καὶ τὴν τελειότητα τῆς τεχνικῆς τους ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκφραστικότητα τῶν ἀπεικονιζόμενων προσώπων.

Ὁ συγγραφέας-ἐρευνητὴς ἐκμεταλλεόμενος τὶς ὑπάρχουσες πηγές (μεσαιωνικὲς καὶ νεότερες), ἀναδεικνύει τὴ διαχρονικὴ σχέση τοῦ μνημείου μὲ τὴν τοπικὴ κοινωνία καὶ τοὺς σημαντικοὺς σταθμοὺς τοῦ βίου της, ἐνῶ μὲ τὴν παρουσίαση τῶν κινήτων εὐρημάτων καὶ ἀντικειμένων λατρείας (ιερὰ σκεύη, ἀνάγλυφες καὶ ζωγραφισμένες φορητὲς εἰκόνες, ἐπιγραφές, ἀρχιτεκτονικὰ μέλη, ἔργα κεραμικῆς) συμπληρώνεται ἡ εἰκόνα τοῦ μνημείου ὡς χώρου λατρείας μέσα στοὺς αἰῶνες, ἡ ὁποία συνδέεται μὲ τὴν ἀποδιδόμενη τιμὴ πρὸς τὴν φυλασσόμενη ἁγία κἀρα τοῦ ἐνδόξου μάρτυρος Θεοδώρου τοῦ Στρατηλάτου, ἱερὸ θησαύρισμα τόσο γιὰ τὴν τοπικὴ ἐκκλησία ὅσο καὶ τὴν ὀρθοδοξία γενικότερα.

Τὸ ἔργο τοῦ Π. Σαμάρη ἐντάσσεται σὲ ἓνα μακρὸν κατάλογο παρομοίων μονογραφιῶν πού ἔχουν δεῖ τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας τὶς τρεῖς τελευταῖες δεκαετίες τουλάχιστον, μέσω τῶν ὁποίων παρουσιάζονται διεξοδικὰ τοπικὰ μνημεῖα διαφόρων ἐπαρχιῶν τῆς ἑλληνικῆς ἐπικράτειας, συμβάλλοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ στὴν ἀνάδειξη τῆς ἱστορικῆς τους διαδρομῆς. Φυσικὰ ἓνα τέτοιο ἔργο μπορεῖ νὰ λειτουργήσει καὶ ὡς ἓνας ἀπόλυτα κατατοπιστικὸς ὁδηγὸς γιὰ κάθε φιλομαθῆ ξένο ἐπισκέπτη τῆς πόλης, πού δὲν ἀρκεῖται ἀπλῶς σὲ μία ἐπιφανειακὴ γνωριμία μὲ τὸ χῶρο ἀλλὰ ἐπιθυμεῖ νὰ ἀνακαλύψει καὶ νὰ κατανοήσει περισσότερο τὴν ταυτότητά του.

Ἡ φροντισμένη ἐκδοτικὰ καὶ ἐκτυπωτικὰ προσπάθεια κοσμεῖται ἀπὸ ἄνω τῶν

έκατό –έγχρωμες στή πλειοψηφία τους φωτογραφίες– καθώς και από πλέον των είκοσι αρχιτεκτονικά σχέδια (κατόψεις) και σχεδιαστικές αναπαραστάσεις κινητών έργων. Με γλώσσα άπλη και προσιτή, παρά την άναγκαία –για προφανείς λόγους– χρήση και κάποιων επιστημονικών όρων έπιχειρείται ή προσέγγιση τής έπιμέρους θεματολογίας και ή διαπραγμάτευσή της. Η παρουσία του βιβλιογραφικού καταλόγου πρὸς τὸ τέλος ύποδηλώνει τήν άξιοποίηση τών προηγουμένων δημοσιεύσεων κατά τήν διαδικασία τής σύνθεσης του παρόντος έργου, ένῶ άπόλυτα δικαιολογημένα ὁ συγγραφέας έπέλεξε χάριν τής εύχερούς άναγνώσεως τήν άπάλειψη τών

έπιβεβλημένων σέ άλλη περίπτωση παραπομπών. Η προσθήκη δύο ξενόγλωσσων περιλήψεων (στήν Άγγλική και τήν Σλαβική) άποκαλύπτουν τς προθέσεις του συγγραφέα για τήν τελική τοποθέτηση του έργου του ένώπιον του άναγνωστικού κοινου άλλά ταυτόχρονα ύποδεικνύουν μία ιδιαίτερη εύαισθησία καθώς ή παρεμβολή του Βουλγαρικού παράγοντα, τὰ νεότερα χρόνια, ύπῆρξε καθοριστική τόσο για τήν ιστορία τών Σερρών ὄσο και για τήν τελική κατάσταση του μνημείου. Η ιστορική μνήμη ὀφείλει νά διασώξει τήν άλήθεια με στοιχεία και άποδεικτικό ύλικὸ μακριά από πολιτικές ή άλλες σκοπιμότητες.

Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ