

## Βιβλιοστάσιον

ΣΤΑΥΡΟΥ ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗ (έπιμ.), *Ἡ συγχώρηση*, έκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 2014, σελ. 597.

Ὁ τόμος συγκεντρώνει παρουσιάσεις στοῦ Συνέδριου γιά τή συγχώρηση πού ὀργάνωσε ὁ Ἄρτος Ζωῆς στίς 29-30 Νοεμβρίου 2013, καθώς καί τίς συζητήσεις πού ἀκολούθησαν. Τό συνέδριο αὐτό ἤλθε νά προστεθεῖ σέ μία σειρά ἀπό τρία σπουδαία συνέδρια τοῦ Ἄρτου Ζωῆς σχετικά μέ τὸ μεσσιανικό, τὸν Θεὸ τῆς Βίβλου σέ σχέση μέ τὸν Θεὸ τῶν φιλοσόφων καί τὴν ἐπιστροφή τῆς ἠθικῆς, ἐνῶ ἀκολουθήθηκε ἀπὸ ἓνα συνέδριο μέ θέμα τὴ δικαιοσύνη τὸ 2014. Ἡ πρώτη διερώτηση, λοιπόν, ἀφορᾷ στοῖς ποιά εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἰδιαίτερη σημασία τῆς συγχώρησης, ὥστε νά ἐπιλεγεῖ ὡς ἓνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα θέματα πού ἀξίζουν τὸν στοχασμό μας.

Θὰ ἀπαντούσαμε, κατ' ἀρχὴν, ὅτι ἡ συγχώρηση ἔχει μία μεικταὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἠθική/ δικαιοσύνη καί τὴν ἀγάπη. Ἡ συγχώρηση περιλαμβάνει μία προσπάθεια νά μελετηθεῖ ἠθικῶς αὐτὸ πού συνέβη μέσα στὴν Ἱστορία ὡς ἠθικὴ παράβαση ἢ ἀδικία ἀλλὰ καί νά ὑπερβαθεῖ στὴν κατεύθυνση τῆς ἀγάπης. Ὁ στοχασμὸς ἐπὶ τῆς συγχώρησης, πιστεύουμε, ἐντάσσεται σὲ ἓνα ἐγχεῖσμα νά μὴν εἶναι ἡ θεολογία μας «ἀγαπομονιστική», ἂν μᾶς ἐπιτρέπεται ὁ νεολογισμὸς. Οἱ θεολόγοι, καί δὴ οἱ ὀρθόδοξοι, συχνὰ ἐμμένουμε στὴν ἀπολυτότητα τῆς ἀγάπης, μέ τρόπο πού μπορεῖ ἐνίοτε νά ὀλισθήσει σὲ ἓναν μακάριο ἀγγελισμὸ

ἐκτὸς Ἱστορίας, ἢ, σὲ μία χειρότερη περίπτωση, καί σὲ μία φαντασιώδη ναρκισσιστικὴ αἴσθηση ἀδιάρρηκτης ἐνότητας. Ἀπειναντίας, ἡ συγχώρηση προϋποθέτει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἱστορικοῦ κακοῦ (σ. 11) καί ἓνα σπάσιμο τὸ ὁποῖο καλεῖται νά γεφυρωθεῖ. Ἡ συγχώρηση σημαίνει μιὰ πνευματικὴ ὠρίμαση ἀπὸ τὴν ὁποία χρειάζεται νά διέλθει κάθε σχέση, ὅταν δὲν εἴμαστε πιά ἀνυποψίαστα νήπια ὥστε νά φαντασιωνόμαστε μιὰ ψευδαισθητικὴ παντοδύναμη ἐνότητα, ἀλλὰ οὔτε καί ἐμμένουμε στοῖς γινάτι τῶν ἐνδοϊστορικῶν διαιρέσεων. Ἄς θυμίσουμε ἐδῶ τὴ θεολογία τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ, ὅπου ἡ γνώμη εἶναι τὸ πτωτικὸ ρῆγμα τῆς ἀνθρώπινης φύσης καί ἡ συγνώμη ἢ προσπάθεια ἀσκητικῆς ὁμο-γνωμίας, δηλαδὴ γεφύρωσης τῶν ρηγμάτων, τὰ ὁποῖα ὁμως παραμένουν ὑπαρκτὰ καί ἐνεργῆ μέσα στὴν Ἱστορία μέχρι τὴν ἐσχατολογικὴ συγχώρηση, δηλαδὴ τὴ συνύπαρξη τῶν πάντων στὸν Χριστὸ ὡς Χώρα τῶν Ζώντων, ὅπου οἱ γινῶμες ἐκχωροῦνται στὸν Θεὸ ὥστε νά συμβεῖ πλήρης ἔνωση ὅλων μέσα στὴν ἀγάπη. Ἡ ἐπιμονή, λοιπόν, νά σκεφτοῦμε τὴ συγγνώμη καί τὴ συγχώρηση σημαίνει μιὰ ἀνάγκη νά σπουδάσουμε τὴν Ἱστορία καί τὰ ρήγματά της, ὥστε νά ὀδηγηθοῦμε μέσα ἀπὸ αὐτὰ στίς γεφυρώσεις τῆς συμφιλίωσης καί τῆς διαλλαγῆς καί ἐντέλει στὴν ἐνότητα τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας. Ἡ ἐπιλογή τοῦ θέματος, ἐπομένως, καί ἐξειδικεύει τὸ θέμα τῆς ἠθικῆς τοῦ προηγούμενου συνεδρίου (2012) σὲ ἓνα συγκεκριμένο ζήτημα (σ. 11), ἀλλὰ

καὶ λειτουργεῖ ὡς ἓνα ἐνδιάμεσο μεταξὺ Ἱστορίας καὶ καθαυτὸ Θεολογίας.

Συναφῶς, ὁ τόμος περὶ συγχώρησης ἀκολουθεῖ μιὰ παρόμοια μεθοδολογία μὲ τὸν τόμο περὶ Ἠθικῆς. Ἀναπτύσσεται ἓνα διεπιστημονικὸ φάσμα χώρων ὅπου ἔχει νόημα ἡ συγχώρηση, ὅπως λ.χ. ἡ ἀρχαία γραμματεία, οἱ σπουδῆς τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, οἱ βιβλικῆς σπουδῆς, ἡ ἐκκλησιολογία, τὸ κανονικὸ δίκαιο, ἡ σύγχρονη λογοτεχνία, ἡ φιλοσοφία, ἡ ἐμπειρία τοῦ Ὀλοκαυτώματος, τὸ δίκαιο καὶ ἡ πολιτικὴ. Προσωπικὰ θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ συμπεριλαμβανόνταν ἐπιπλέον σὲ αὐτὰ τὰ πεδία τοῦ φάσματος καὶ εἰδικῆς ὁμιλίης γιὰ τοὺς Πατέρες καθὼς καὶ γιὰ τὴν ψυχανάλυση, ὡστόσο ἐπιμέρους πατρολογικὰ καὶ ψυχαναλυτικὰ θέματα θίγονται σὲ ὀρισμένες ὁμιλίης. Χρησιμοποιοῦμε τὸν ὄρο «φάσμα», γιὰτὶ νομίζουμε ὅτι περιγράφει τὴ μεθοδολογία τοῦ συνεδρίου: Ὁ σκοπὸς δὲν εἶναι οὔτε νὰ δοθοῦν ὀριστικῆς καὶ ἀπαράλλακτες ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματα περὶ συγχώρησης, ἀλλὰ οὔτε καὶ νὰ ἔχουμε μιὰ ἄνευρη ἀκαδημαϊκὴ ἀδολεσχία. Σκοπὸς εἶναι μᾶλλον νὰ καταγραφεῖ ἓνα φάσμα διαφορετικῶν ἀλλὰ συγγενῶν ἀπαντήσεων ποὺ δόθηκαν κυρίως ἀπὸ τὴν ἰουδαιοχριστιανικὴ βιβλικὴ καὶ μεταβιβλικὴ παράδοση σὲ ἀντίστιξη μὲ τὸ ὑπόβαθρο τοῦ ἀρχαίου κόσμου καὶ οἱ ὁποῖες ὁδήγησαν καὶ στὶς διερωτήσεις τῆς νεωτερικῆς τέχνης, πολιτικῆς καὶ φιλοσοφίας. Στὸν τόμο κατατίθεται πολιτικὸς στοχασμὸς ποὺ διέρχεται ἓνα φάσμα διαφορετικῶν ἀλλὰ καὶ συγγενῶν τοποθετήσεων ἀπὸ τὸν οὐτοπικὸ ἰουδαῖζοντα σοσιαλισμὸ ἕως καὶ μιὰ σοσιαλδημοκρατικὴ προσέγγιση «βαθμιαίων» λύσεων τῶν προβλημάτων ἐντὸς τῆς νεωτερικῆς δημοκρατίας, ἐνῶ καὶ ὁ θεολογικὸς στοχασμὸς ποὺ προσφέρεται παρουσιάζει διαφορῆς

ἀλλὰ καὶ τὴ συγγένεια ἐνὸς προβληματισμοῦ νὰ καταδειχθεῖ ἡ ἐπικαιρότητα τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ γιὰ ἱστορικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου καὶ δὴ τοῦ σύγχρονου Ἑλληνα χωρὶς ἐπανάπαυση ἀπὸ τὴν ἀσφάλεια τῆς παράδοσης. Ἐπίσης, ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὸν τόμο περὶ Ἠθικῆς, ἀναπτύσσεται ἡ συγχώρηση σὲ μιὰ οἰονεὶ δομιστικὴ (ἢ μεταδομιστικὴ) σύγκριση καὶ διαφοροποίησή της ἀπὸ ἄλλες σημασίες/πραγματικότητες. Λ.χ. τί σημαίνει τὸ σημαῖνον συγχώρηση σὲ σχέση μὲ παραπλήσια σημαίνοντα, ὅπως ἡ συγγνώμη, ἡ καταλλαγή, ἡ συμφιλίωση, ἡ χάρη, ἡ ἄφεση, ἡ διαλλαγή, ὁ κατευνασμὸς, ὁ ἐξιλασμὸς; Ποιὰ εἶναι ἀκριβῶς ἡ σχέση τῆς συγχώρησης μὲ τὴ δικαιοσύνη, τὴν ἠθικὴ, τὴν ἀγάπη, τὴ γνώση, τὴ θεραπεία, τὸ ἔλεος, τὴ συμπόνια, τὴ δημοκρατία; Πῶς συνδέεται μὲ τὴ μνήμη ἢ τὴ λήθη καὶ τὴν ἀμνηστία; Πῶς ἀντιτίθεται στὴν ἀνταπόδοση, τὴν ἐκδίκηση, τὴ νέμεση καὶ τὴ μνησικακία; Ποιὰ ἡ σχέση μὲ τὴ μετάνοια καὶ τὴν ἐξαγόρευση; Καὶ ὡς πρὸς τὸ φάσμα τῶν χώρων σπουδῆς της, μὲ ποῖο τρόπο τίθεται ἡ συγχώρηση στὶς κοινότητες δικαίου, μὲ ποῖον στὶς πολιτικῆς κοινότητες, μὲ ποῖον στὶς ἐκκλησιαστικῆς; Καὶ μὲ ποῖον τρόπο στὶς κοινότητες ποὺ ἀναγιγνώσκουν τὴ λογοτεχνία ἢ ποὺ μελετοῦν τὴν Ἱστορία; (Ἐδῶ θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ ὑπῆρχε καὶ ὁ προβληματισμὸς γιὰ τὸ πῶς συγ-χωρεῖ/ συγ-χωρεῖται μιὰ ψυχοθεραπευόμενη κοινότητα). Στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ποὺ χαρτογραφοῦν ἓνα φάσμα χώρων, ὅπου τίθεται τὸ πρόβλημα, ἔρχονται νὰ προστεθοῦν σημαντικὰ ὑπαρξιακὰ ἐρωτήματα (σ. 11-12), ὅπως: Ποιὸς συγχορεῖ; Τὸ θῆμα τῆς ἀδικίας; Ὁ Θεός; Ὑπάρχει συγχώρηση ἂν συγχορεῖ ὁ Θεὸς ἀλλὰ ὄχι τὸ θῆμα; Τί γίνεται μὲ τὴ συγχώρηση τοῦ φό-

νου, όπου τὸ θῦμα δὲν ὑπάρχει πιά; Ὑπάρχει συγχώρηση ἂν δὲν ζητήσει συγχώρηση ὁ θύτης; Ὑπάρχουν πράξεις καθ' ἑαυτὲς καὶ αἰωνίως ἀσυγχώρητες; Ὑπάρχουν περιπτώσεις ὅπου ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι καλούμαστε νὰ συγχωρέσουμε τὸν Θεό; Τὰ θέματα αὐτὰ πέρα ἀπὸ τὴ διαχρονικὴ θεολογικὴ τους σημασία εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐπίκαιρα γιὰ τὴν ἑλληνικὴ κοινότητα στὴ σημερινὴ πολιτικὴ συνθήκη, μία κοινότητα ποὺ ἔχει ὑποφέρει καθ' ἑξοχὴν ἀπὸ διχασμὸ καὶ ἐμφύλιο, χωρὶς νὰ ἐπιτύχει ἐπαρκῆ συγχώρηση καὶ τὴ συναφῆ ὠρίμαση καὶ ὅπου σήμερα διέρχεται τὴν ἀναβίωση μίας ὀξυτάτης πόλωσης, γεγονός ποὺ καθιστᾷ τὸν τόμο ἰδιαίτερα σημαντικὸ γιὰ νὰ ξεκινήσει μία εὐρύτερη συζήτηση γιὰ τὸ πῶς θὰ μπορέσουμε νὰ συγχωρήσουμε καὶ νὰ συγχωρηθοῦμε σήμερα στὴν Ἑλλάδα.

Ὁ ἀναγνώστης καλεῖται νὰ βρεῖ στὸν ἴδιο τὸν τόμο μία πλειάδα ἀπὸ συγκλονιστικὲς, διαφορτικὲς καὶ ἐνίοτε πραγματικὰ ἐκπλήσσοις ἀπαντήσεις. Ἐδῶ θὰ συνοψίσουμε ἀπλῶς κάποιες ἀπὸ τὶς ἀναποκρίσεις ποὺ μᾶς ἔκαναν ἐντύπωση, προκειμένου νὰ μπεῖ ὁ ἀναγνώστης λίγο στὸ πνεῦμα τοῦ βιβλίου. Ὁ Μ.Ζ. Κοπιδάκης ἀναλύει, μεταξὺ ἄλλων, τὴν ἔννοια τῆς ἐπιείκειας (*clementia*). Ὁ Νικόλαος Καλοσπύρος ἀναπτύσσει πῶς στοὺς τραγικοὺς ἔχουμε κυρίως συγγνώμη μὲ τὴν ἐτυμολογικὴ ἔννοια τῆς συγγνώσεως (βλ. ἀγγλικὴ ἔκφραση «to be cognizant») ὅτι συνθήκες ἀγνοίας ἢ πάθους τοῦ θύτη καθιστοῦν ὀρισμένα μόνο ἁμαρτήματά του συγγνωστά μέσα ἀπὸ τὴν κατανόσή τους. Ὁ Μιχαὴλ Πασχάλης περιγράφει πῶς στὸν Ὅμηρο, λ.χ. στὸ τέλος τῆς Ἰλιάδας, ἔχουμε ἀποκλιμάκωση, ἀλλὰ ὄχι συγχώρηση. Τὸ γενικὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι στὸν ἀρχαῖο κόσμῳ ἔννοιες ὅπως ἡ ἐπιείκεια, τὸ συγγνωστὸν ἢ

ἡ ἀποκλιμάκωση δὲν μποροῦν νὰ φτάσουν τὸ μεγαλεῖο τῆς καθαρῶς συγχώρησης ποὺ εἰσάγει ὁ Ἰουδαιοχριστιανισμὸς.

Ὁ Σάββας Μιχαὴλ θέτει τὸ ἐρώτημα τί σημαίνει ἡ συγχώρηση σὲ ἐποχὴ κρίσης, ὅπου ἡ κατάσταση ἐξαιρέσεως μετατρέπεται σὲ κανόνα, καὶ ἀναλύει τὴν ἰουδαϊκὴ γιορτὴ τοῦ Γιόμ Κιπτουρ ὡς μία διαδικασίαι, ὅπου τὸ πρῶτο βῆμα εἶναι ἡ χωρὶς ἐξωραϊσμοὺς συνειδητοποίηση τῆς ἁμαρτίας, τὸ δεύτερο ἡ δημόσια καταγγελία καὶ τὸ τρίτο ἡ τεσουβά, δηλαδή ὁ ἐξίλασμος ὡς πράξη δικαιοσύνης. Δικαιοσύνη σημαίνει ὅτι στὸ Γιόμ Κιπτουρ ὡς *Σάββατον τῶν Σαββάτων*, ὁ Θεὸς συγχωρεῖ τὶς ἁμαρτίες τοῦ ἀνθρώπου πρὸς Αὐτόν, ἀλλὰ τὶς ἁμαρτίες τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν ἄνθρωπο μπορεῖ νὰ τὶς συγχωρήσει μόνο τὸ θῦμα. Ἐξ οὗ καὶ στὴν Κυριακὴ Προσευχῇ ὁ Θεὸς συγχωρεῖ τὰ ὀφειλήματα ὡς καὶ οἱ ἄνθρωποι συγχωροῦν τὰ ὀφειλήματα τῶν συνανθρώπων ὀφειλετῶν. Ἡ συγχώρηση ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι ἀπλᾶ ἐνδεχομενικὴ, ἀλλὰ τίθεται στὴν προοπτικὴ τοῦ «ἐπιουσίου ἄρτου» ποὺ στὰ ἑβραϊκὰ ὡς *λέχεμ μαχάρ* σημαίνει τὸ *αὐριανὸ ψωμί*, δηλαδή τὸ ψωμί ἐνὸς ἐσχατολογικοῦ ἀλλὰ καὶ ἐμμενοῦς μέλλοντος ἀπελευθερωμένου ἀπὸ τὴν ἐπισφάλεια τῆς ἐπιβίωσης καὶ τὴ φετιχιστικὴ λατρεία ἀνθρώπων εἰδώλων. Ὁ Σ. Μιχαὴλ παρατηρεῖ ἐπίσης ὅτι ἡ τελετὴ τοῦ Κὸλ Νιντρέ ποὺ εἰσάγει στὴ Μεγάλῃ Συγχώρησι ἀπασχόλησε τὴν «ἰουδαϊκὴ ἐπιστήμη», ποὺ ἦταν (κατὰ τοὺς Ναξί) ἡ ψυχανάλυση, ὡς ἓνα συλλογικὸ ὄνειρο νὰ ἀρθεῖ τὸ φορτίο τοῦ Νόμου, ἐντέλει ὡς ἓνα «ὄνειρο καθολικῆς ἀνθρώπινης χειραφέτησης, [...] Μεγάλῃ Συγχώρησι σὲ μία πέραν τοῦ Νόμου Δικαιοσύνη» (σ. 115). Ἐξάλλου, σὲ κριτικὴ διαφωνία πρὸς τὸν R. Girard, ὁ Μιχαὴλ παρατηρεῖ ὅτι κατὰ τὴ γιορτὴ ὁ

Ένας ἐξιλαστήριος τράγος θυσιαζόταν, ἐνῶ ὁ ἄλλος ἀπελευθερωνόταν, διαρρηγνύοντας ἤδη στὸν Ἰουδαϊσμό τὴ θυσιαστικὴ λογικὴ. Ὁ Πορφύριος Νταλιάνης παρατηρεῖ πῶς στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ἡ συγχώρηση εἶναι ὄχι μόνο ἡ ἀπάντηση ἀλλὰ καὶ ἡ βάση τῆς μετάνοιας (σ. 147) ὡς τὸ ὄντολογικὸ βᾶθρο τῆς, ἐνῶ ἡ ἀνθρώπινη μετάνοια εἶναι κατ' ἀρχὴν μία πρόληψη τῆς θεϊκῆς συγχώρησης καὶ ἐν συνεχείᾳ μιὰ πρόσληψή της. Τὸ μεγαλεῖο τοῦ βιβλικοῦ Θεοῦ εἶναι ὅτι εἶναι ἕνας Θεὸς ποὺ μπορεῖ νὰ συγχωρήσει, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ νὰ «ξεχάσει» (σ. 149). Ὁ Κωνσταντῖνος Μπελέζος ἀναπτύσσει τὴ συγχώρηση στὴν Καινὴ Διαθήκη ὡς μιὰ ἀγαπητικὴ περίσσεια δικαιοσύνης, ποὺ ὀδηγεῖ τὴν κοινότητα σὲ μιὰ νέα γέννηση: Ἡ συγχωρηθεῖσα κοινότητα εἶναι μιὰ ξαναγεννημένη κοινότητα, ἕνα «παιδίον νέον» (κατὰ τὴν παρατήρηση τοῦ Γ. Γρηγορίου, σ. 212). Ἐξἄλλου κατὰ τὴν ἴαση τοῦ παραλυτικοῦ, ἡ ἀντικειμενικὴ δυσκολία τοὺς ἀλλὰ καὶ ἡ δυνατότητα τοῦ Θεοῦ νὰ πραγματοποιεῖ συγχωρητικὴ ἀφῆση παραλληλίζεται μὲ τὸ θαῦμα καὶ τὴ θεραπεία (σ. 226). Ἐντέλει κάθε συγχώρηση εἶναι ἕνα καινὸ θαῦμα θεραπείας τῆς κοινότητος.

Ὁ Δημήτρης Μόσχος ξεκινᾷ (σ. 227-228) ἀπὸ τὴ διερώτηση (ἀκολουθώντας τὸν Μητρ. Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα) ἂν ὁ Θεὸς μπορεῖ μέσα στὴν παντοδυναμία Του νὰ ἀλλάξει τὸ παρελθὸν καὶ ἀπαντᾷ καταφατικὰ ὅτι ἡ συγχώρηση εἶναι ἕνα παρόμοιο ξαναγράψιμο τῆς Ἰστορίας, θὰ λέγαμε μιὰ ἀπελευθέρωση τοῦ παρελθόντος ἀπὸ τὸ ἀμετάκλητό του. Στὴ συνέχεια ἐξετάζει τὴ συγχώρηση στὴν ἀρχέγονη ἐκκλησιολογία, ὡς μιὰ ἀναζήτηση θεσμικῶν λύσεων στὴν Ἀφρική, ὡς φιλανθρωπία καὶ κοινωνικὴ παρέμβαση στὴν Αἴγυπτο καὶ

ὡς δίλημμα μεταξὺ διαφορετικῶν σχολῶν στὴ Ρώμη. Ὁ Θεόδωρος Γιάγκου παρατηρεῖ, μεταξὺ πολλῶν ἄλλων, ὅτι στὸ Ἐξομολογητᾶριον ποὺ ἀποδίδεται παραδοσιακῶς στὸν Ἰωάννη τὸν Νηστευτὴ δὲν ὑπάρχει εὐθεία ἀντικειμενικὴ ἀντιστοίχιση ἁμαρτιῶν καὶ ἐπιτιμίων. Ἀντιθέτως, ἐνδέχεται ὁ ὀλιγοαμάρτητος νὰ λάβει μεγάλο ἐπιτίμιο ὥστε νὰ μὴν ἀρθοῦν μόνο οἱ ἁμαρτίες του, ἀλλὰ νὰ κομίσει καὶ στέφανον, ἐνῶ ἀντιστρόφως ὁ πολυαμάρτητος καὶ ράθυμος νὰ λάβει μικρὸ ἐπιτίμιο γιὰ νὰ μὴν καταποθεῖ ἀπὸ τὸ βᾶρος καὶ τὴν ἀθυμία (σ. 246-247). Ἐξἄλλου τὰ «ἐπιτίμια» ἔχουν συχνὰ τὸν χαρακτήρα πράξεων ἀγαπητικῆς φιλανθρωπίας, ὥστε μέσα ἀπὸ τὴν εὐεργεσία πρὸς τὸν ἄλλο νὰ σωθεῖ τελικὰ ὁ ἑαυτὸς διὰ τῆς θεραπείας ἀπὸ τὴν ἀντιστοιχὴ ἁμαρτία ἢ πάθος, ὅπως λ.χ. ὅταν ὁ φονιάς δέχεται τὸ ἐπιτίμιο νὰ λυτρώσει αἰχμάλωτο ἢ ὁ ἄδικος ἄρπαξ νὰ ἐλεεῖ. Ὁ π. Βασίλειος Θερμὸς ἀναπτύσσει τὰ τέσσερα ἐπίπεδα τῆς συγχώρησης στὴν ἐξομολόγηση. Ἡ συγχώρηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι τὸ ὄντολογικὸ βᾶθρο κάθε συγχώρησης ὡς μιὰ χάρις ποὺ προσφέρει ὁ Θεὸς ἄσχετα ἀπὸ τὴν ἀξία τοῦ ἁμαρτωλοῦ. Ἡ πρόοδος στὴ μετάνοια μᾶλλον ἔπεται ὡς μιὰ ἐσωτερικεὺση αὐτῆς τῆς χάριτος τῆς συγχώρησης στὴν πρόσληψη τῆς ὁποίας κατευθύνει τὸν ἐξομολογούμενο ὁ πνευματικός. Συναφῆς εἶναι ἐξἄλλου ἡ συγχώρηση μὲ τοὺς συνανθρώπους. Ἀπαιτεῖται γιὰ αὐτὴν ἕνα ὄριμο ὑπερεγὼ κατὰ τὸν Otto Kernberg, δηλαδὴ ἕνα μὴ διωκτικὸ ὑπερεγὼ ποὺ προκύπτει ἀκριβῶς ἀπὸ μιὰ μὴ διωκτικὴ ἐνδοψυχικὴ ἀναπαράσταση τοῦ Θεοῦ (σ. 270) ποὺ ἐγκαθίσταται χάρις στὴν προηγηθεῖσα θεία συγχώρηση. Ἡ παραχθεῖσα αὐτὴ συγχώρηση μὲ τοὺς ἄλλους δὲν εἶναι ἀπλὴ συγκατάβαση, ἀλλὰ κυριο-

λεκτική συγχώρηση στην έναια χώρα της ανθρωπίνης φύσης κατά τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ, ἡ ὁποία ἐσχατολογικῶς μὲν εἶναι ἡ καθολικὴ ἀνθρώπινη φύση ἢ προσληφθεῖσα ἀπὸ τὸν Χριστό, ἱστορικῶς δὲ ἐκφράζεται ὡς μία ἀσκητικὴ προσπάθεια ὁμογνωμίας ποῦ φτάνει μέχρι καὶ τὸ νὰ ἀναλαμβάνει ὁ πιστὸς τὶς ἀμαρτίες τῶν ἄλλων ἐπάνω του (σ. 273-274). Ὁ πιστὸς, ὅμως, ποῦ ἐξίσταται γιὰ νὰ συγχωρήσει τοὺς ἄλλους συγχωρεῖ ἐντέλει τὸν ἑαυτό του, ἰκανώνεται γιὰ τὴ χαρὰ τοῦ Θεοῦ ἔχοντας κατὰ τὸν Kernberg ἓνα ὄριμο ὑπερεγώ. Ὁ π. Θεομὸς προσθέτει καὶ ἓνα τέταρτο ἐπίπεδο, τὴ συγχώρηση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἡ ὁποία βεβαίως δὲν ἀποτελεῖ ἓνα ὄντολογικὸ μέγεθος, ἀλλὰ μία ἐνδοψυχικὴ διεργασία καὶ σημαίνει τὴ θεραπεία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ μνησικακία του γιὰ ὅλες τὶς ματαιώσεις τοῦ ναρκισσοῦ ποῦ τὸν θυμὸ πρὸς τοὺς γονεῖς του ποῦ συχνὰ μετατίθεται στὸν Θεό, γενικότερα ἀπὸ κάθε ψευδὲς εἶδωλο Θεοῦ μὲ τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ἀντικαθιστᾷ τὸν ζῶντα Θεό καὶ τοῦ ἀρνεῖται νὰ εἶναι Θεὸς μὲ τὸν δικό Του τρόπο (σ. 276-277). Τὶς ἀκραῖες βέβαια μορφὲς αὐτῆς τῆς μὴ συγχώρησης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο δὲν τὶς βρίσκουμε ποθενὰ ἄλλου καλύτερα ἀπὸ τὴν περιγραφή τοῦ μηδενισμοῦ καὶ τῆς αυτοκτονίας στὸν Ντοστογιέφσκι.

Ὁ Διονύσιος Καψάλης περιγράφει πῶς στὶς «κωμωδίες τῆς συγχώρησης» τοῦ Shakespeare ὁ μεταχριστιανὸς Ἄγγλος δραματογράφος εἰσάγει ἓνα θέμα ποῦ μᾶλλον δὲν ὑπάρχει σὲ τέτοια ἔκταση στὶς ἀρχαῖες τραγωδίες. Ἄν καὶ γενικῶς οἱ «κωμωδίες τῆς συγχώρησης» ἀντιπαραβάλλονται στὶς «τραγωδίες τῆς ἐκδίκησης» τοῦ ἔλισαβετιανοῦ ποιητῆ, ὅμως καὶ σὲ τραγωδίες του, ὅπως ὁ Ἄμλετ, βρίσκουμε μία ἐξαιρετικὰ

περίπλοκη ἀρχιτεκτονικὴ συγχώρησης, ἐνῶ ἄλλου, ὅπως στὸν *Βασιλιὰ Ληρ* ἔχουμε ἓνα ὀριακὸ ὑπαρξιακὸ τοπίο ἀποκαλυπτικῆς ντροπῆς ποῦ καθιστᾷ ἀδύνατη τὴ συγχώρηση, προφητεύοντας τρόπον τινὰ τὴ ντροπὴ τοῦ ἐπιζῶντος τοῦ Ἄουσιβιτς, ὅπως τὴν βλέπουμε στὸν ἐντέλει αὐτόχειρα Primo Levi. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κόσμος τοῦ *Βασιλιὰ Ληρ* εἶναι, ὅπως καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κόσμος μετὰ τὸ Ἄουσιβιτς, γυμνὸς καὶ ἔρημος, «ἐκτιναγμένους πέραν τῆς συγχώρησης» (σ. 337). Τὴν ἴδια ἐκτίναξη ἐπέκεινα τῆς δυνατότητας νὰ συγχωρέσουμε καὶ γιὰ αὐτὸ νὰ πιστέψουμε τὴν βλέπουμε στὸν χαρακτήρα τοῦ Ἰβάν στὸς *Ἀδελφοὺς Καρμαζόφ* τοῦ Ντοστογιέφσκι, σύμφωνα μὲ τὸν Μιχάλη Πάγκαλο. Ὁ Ντοστογιέφσκι, ὡστόσο, δίνει τὴ λύση μέσα ἀπὸ μία ἀλληλοπεριχώρηση ἡρώων ποῦ ἀνταλλάσσουν τοὺς σταυρούς τους, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Rowan Williams, ἡ ποῦ ἀναλαμβάνουν ὁ ἓνας τὸν σταυρὸ τοῦ ἄλλου (Σόνια καὶ Ρασκόλνικοφ, Τύχων καὶ Σταβρόγκιν, Μίσκιν καὶ Ραγκόζιν, Ἀλιόσα καὶ Ντιμίτρι, σ. 365) σύμφωνα μὲ τὴν πᾶυλειο ἔννοια τῆς ἀντανάπληρώσεως (Κολ. 1,24). Τὸ ἐρώτημα, ἐπομένως, ποῦ ἔχει τεθεῖ καὶ ἀπὸ τὴ θεολογία τοῦ ἴ60, ἂν ἔχουμε ἡθικὴ ἢ ἀντι-ἡθικὴ στὸν Ντοστογιέφσκι, ἀπαντᾷ ἀπὸ τὸν Μ. Πάγκαλο μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὑπερηθικότητος ποῦ σημαίνει μιὰ ἡθικὴ ὑπέρβαση τοῦ ἀπλοῦ ἀστικῆς ἡθικισμοῦ τοῦ ἀντικειμενικοῦ καθήκοντος, ὅταν τὸ πρόσωπο συγχωρεῖ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀναλαμβάνει καὶ τὸν σταυρὸ ἀλλὰ καὶ τὴν ἀμαρτία τοῦ πλησίον σύμφωνα μὲ τὸ πᾶυλειο ἀντανάπληρσιν. Ἡ ἴδια ὅμως κατανόηση τῆς συγχώρησης περιγράφεται καὶ ἀπὸ τὸν Dietrich Bonhoeffer ὡς ὑπεύθυνη πράξη καὶ ὡς ἀπειρὴ εὐθύνη γιὰ ὅλους ποῦ μπορεῖ νὰ σημαίνει ἀκόμη καὶ ἀπειρὴ

ένοχη για την άμαρτία όλων. Μια παρόμοια συγχώρηση ως ένα «διά πασών ευθύνης» είναι δυνατή στον άνθρωπο μόνο ως μία χάρη του Έσταυρωμένου Χριστού την οποία βλέπουμε στους άγιους, αλλά είναι δυνατή και σε καθένα από έμας. Η άπρόυποπτη αυτή συγχώρηση στο ήθικο επίπεδο είναι εξάλλου το όντολογικό προπολιτικό υπόβαθρο της αδελφούσης στο πολιτικό επίπεδο, γεγονός που καθιστά δυνατή μια νεωτερική πολιτική φιλοσοφία στους αντίποδες του χομπεσιανού κοινωνικού συμβολαίου των έγωιστικών ατομικητών. Ο Άριστοτέλης Σαΐνης και η Κατερίνα Καρατάσου αναλύουν τη συγχώρηση σε κείμενα της λογοτεχνίας των στρατοπέδων συγκέντρωσης. Το θεμελιώδες έρώτημα της λεγόμενης «στρατοπεδικής λογοτεχνίας» είναι πώς είναι δυνατόν «νά συγχωρέσεις χωρίς νά ξεχάσεις» (σ. 403) και λαμβάνει διαφορετικές απαντήσεις, από την άκρεια της Corrie ten Boom ότι η συγχώρηση του Ίησού κάνει τις άμαρτίες ως μη γενόμενες, μέχρι τον «θάνατο της συγχώρησης» κατά τον Jankélévitch ή τη «δύσκολη συγχώρηση» κατά τον Paul Ricoeur ή την άντινομική θέση του Jacques Derrida ότι άληθινή συγχώρηση είναι άκριβώς νά συγχωρέσεις αυτό που είναι άδύνατο νά συγχωρεθεί (σ. 405-406). Πέρα από τις μεγάλειώδεις αυτές φιλοσοφικές συλλήψεις εξετάζονται και οι συγκεκριμένες λογοτεχνικές μαρτυρίες του Ίάκωβου Καμπανέλλη και του Άντρεά Φραγκιά.

Ο Στέφανος Δημητρίου εξετάζει τη γνωσιολογική άξία της συγχώρησης ως μια έξοδο από τον έαυτο κατά την οποία οικειωνόμαστε την διαφορά του άλλου και έπιστρέφουμε στον έαυτό μας έχοντας αλλάξει. Στον διάλογο *Σοφιστής* του Πλάτωνα έχουμε μια άρχετυπική περιγραφή του πώς

άκριβώς ή ταυτότητα συγκροτείται μέσα από την έτερότητα, όπως και το όν μέσα από το μη όν, άποτυπώνοντας προδρομικά τη γνωσιολογική αλλά και όντολογική άξία αυτού που θά γίνει άργότερα ή ιουδαιοχριστιανική συγχώρηση. Ο Βαγγέλης Μπιτώρης έξηγει τις φαινομενικές (ή και πραγματικές;) άντιφάσεις ή παλινωδίες του Vladimir Jankélévitch σχετικά με το άν είναι δυνατό νά συγχωρεθεί το Όλοκαύτωμα. Παρατηρεί ότι το Όλοκαύτωμα ως ένα έγκλημα που άφορά στην ίδια την άνθρωπινότητα του θύματος έγκαινιάζει σε ένα δικαίκο επίπεδο την έκφραση «έγκλημα κατά της άνθρωπότητας», ενώ σε ένα φιλοσοφικό επίπεδο θά μπορούσε νά θεωρηθεί ως το μοναδικό έπέκεινα του έξιλασμού έγκλημα. Ο Jankélévitch θέτει τρία κριτήρια για τη συγχώρηση: α) Άποτελεί μία χρονική στιγμή (*acumen veniae*) στην οποία ύπάρχει μνήμη του έγκλήματος, σε άντίθεση με το μεσοδιάστημα της φθοράς, όπου έπέρχεται ή λήθη. Γι' αυτό ή συγχώρηση προϋποθέτει κατ' άνάγκη τη μνήμη άντιδιαστελλόμενη προς την άμνηστία. Κατά ένδιαφέροντα τρόπο, ή μνησικακία, που τόσο έχει καταγγείλει ο Nietzsche ως χαρακτηριστικό του Ίουδαιοχριστιανισμού, καταξιώνεται από τον Jankélévitch ως δέσμευση στη δικαιοσύνη. β) Η συγχώρηση (*pardon*) είναι το άντίθετο της συγγνώμης (*excuse*) με την έτυμολογική της σημασία ως μίας συγγνώσεως των αίτιων του έγκλήματος. Άντιθέτως, ή άυθεντική συγχώρηση είναι μία τρελή δωρεάν χάρις εις πείσμα της όποιας γνώσης και έσωστερίκευσης των κινήτρων του θύτη. γ) Η συγχώρηση άφορά σε μία προσωπική δυαδική σχέση μεταξύ θύματος και θύτη και όχι σε τρίτους ή συλλογικότητες. Τα σημεία αυτά συνιστούν μία «ύπερβολική ήθική», ή ό-

ποία ακριβώς από την περιωπή αυτή της ήθικης υπερβολής θα μάς οδηγήσει στη συγχώρηση του Όλοκαυτώματος ακόμη κι αν αυτό είναι καθ' έαυτο άσυγχώρητο, ή, ίσως, όπως θα λέγαμε με τον τρόπο του Jacques Derrida, ακριβώς επειδή είναι καθ' αυτό άσυγχώρητο. Τελικά ή συγχώρηση τελειώνει με το Άουσιβις ή μήπως αρχίζει με το Άουσιβις, με την έννοια ότι ή μόνη απόλυτα αυθεντική συγχώρηση είναι το να συγχωρείς το απόλυτα άσυγχώρητο; Η σκέψη του Jankélévitch φαίνεται να θεωρεί τη συγχώρηση στους αντίποδες μιās έγελιανης «σύνθεσης» ή συμφιλίωσης (*Aufhebung, Versöhnung*): αντίθετος, για να παραφράσουμε τον άπ. Παύλο, όπου πλεονάζει το κακό, εκεί υπερπερισεύει ή συγχώρηση, αλλά και αντιστρόφως, προσθέτει ο Jankélévitch, όπου υπερπερισεύει ή συγχώρηση, υπερπερισεύει ακόμη περισσότερο το κακό. Μεταξύ υπερβολικής συγχώρησης και ριζικού κακού υπάρχει ένας ανέκβατος άλλος ανταγωνισμός ποιός θα υπερκεράσει τον άλλο, όπως μάς δείχνουν τα χαιόντα ιστορικά τραύματα που δεν επιδέχονται έγελιανή «σύνθεση».

Ο Άθανάσιος Άναγνωστόπουλος έντοπίζει με έξαιρετικό τρόπο περιοχές συγχώρησης στο ποινικό δίκαιο (λ.χ. στους νομικούς όρους: χάρις, άμνηστία, δικαστική άφεση του αξιόποινου, άναστολή έκτέλεσης της ποινής, άνάκληση της έγκλησης, ειλκρινής μετάνοια), το όποιο εκ φύσεως βρίσκεται στους αντίποδες της συγχώρησης με την ήθικη ή θεολογική έννοια και λόγω της έξουσιαστικότητάς του, αλλά και λόγω του ότι το δίκαιο δεν θέλει να ικανοποιήσει/ έξασφαλίσει πρωτίστως το θύμα, το όποιο ένδεχομένως θα μπορούσε ήθικώς/ θεολογικώς να συγχωρήσει, αλλά περισσότερο τον τρίτο, που είναι το κράτος

και ή πολιτική κοινότητα. Ο Σταύρος Ζουμπουλάκης άφου πρώτα διευκρινίζει ότι ή χριστιανική συγχώρηση είναι άπροϋπόθετη, έχοντας ως όντολογικό βάθος τη συμφιλίωση του ανθρώπου με τον Θεό (Πατέρα) έν Χριστώ, θέτει στη συνέχεια το πολύ πιο περίπλοκο θέμα της πολιτικής συγχώρησης και το άναπτύσσει μέσα από το συγκεκριμένο παράδειγμα του τί συνέβη στη Νότια Άφρική μετά το τέλος του καθεστώτος του Άπαρτχάιντ. Η ιδιαιτερότητα της Νότιας Άφρικής είναι ότι δόθηκε μεν μία άμνηστία (μη τιμωρία) των πολιτικών έγκλημάτων στους θύτες του Άπαρτχάιντ πλην υπό την προϋπόθεση ότι θα όμολογούσαν τα έγκλημάτά τους, όποτε ή πολιτική συμφιλίωση και θα συνδυαζόταν με την πλήρη πολιτική άλήθεια, και ή πολιτική συγχώρηση θα προήγαγε έν τέλει τη μνήμη και όχι τη λήθη. Περαιτέρω τα θύματα είχαν την έλευθερία να συχωρέσουν ή όχι τους θύτες τους σε ένδεχομενικό προσωπικό επίπεδο, άνεξάρτητα από τη συμφιλίωση στο πολιτικό επίπεδο. Με την παρέμβασή του αυτή, ο Σ. Ζουμπουλάκης συνεχίζει μιά τάση που βλέπουμε και στο συνέδριο περι ήθικης, όταν άνέπτυξε την έκπτωση του Dietrich Bonhoeffer, να λαμβάνει ένα ιστορικό παράδειγμα, το όποιο μάλλον αξιολογείται θετικά ως μιá γόνιμη ή και ιδεοτυπική πρόταση, ένω είναι καθ' έαυτο άμφιλεγόμενο, με άποτέλεσμα μέσα από τη μελέτη άκραίων στιγμών της Ιστορίας να προωθείται ή συζήτηση. Το κείμενο του Σ. Ζουμπουλάκη θίγει έξάλλου με πολύ ένδιαφέροντα τρόπο και την πολιτική σχέση συγχώρησης και δημοκρατίας. Στη συνέχεια, στη συζήτηση, ο Σάββας Μιχαήλ θέτει το πολύ κáριο ζήτημα τί γίνεται με τα έγκληματα δημοκρατιών που δεν τιμωροούνται, ούτε και προσφέρονται για συγ-

χώρηση, όπως λ.χ. τὸ Γκουαντανάμο ἢ τὸ Ἄμπου Γκραϊμπ. Τὸ ἐνδιαφέρον στρέφεται μοιραῖα στὴν ἑλληνικὴ ἐμπειρία καὶ στὸ ζήτημα τῆς κατοχῆς, τοῦ ἐμφυλίου καὶ τῆς μὴ ἐπαρκοῦς μνήμης καὶ συγχώρησης τῶν ἐγκλημάτων πού διχάσαν τὸ πολιτικὸ σῶμα τῆς Ἑλλάδας. Καὶ μποροῦμε ἐδῶ νὰ κατακλείσουμε τὴν ἀναφορὰ μας μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι ἡ ἐξαιρετικὴ ἐπικαιρότητα τοῦ ζητήματος τῆς συγχώρησης σὲ μία περίοδο ὅπου τὸ ἑλληνικὸ πολιτικὸ σῶμα πολώνεται καὶ πάλι λόγω τοῦ ὅτι δὲν εἶχε ἔγκαιρα τὴ μνήμη καὶ μέσω αὐτῆς τὴ συμφιλίωση πού χρειαζόταν, καθιστᾷ τὸν τόμο αὐτὸ ἐξαιρετικὰ σημαντικὸ νὰ διαβασεῖ αὐτὴ τὴ στιγμή εἰδικὰ στὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ καὶ γενικότερα.

Διονύσιος Σκλήρης

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Ψαλῶ τῶ Θεῶ  
μου ἕως ὑπάρχω. Ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις σὲ σαράντα τρεῖς ψαλμούς*, Ἀθήνα, ἐκδ. Δόμος 2014, σελ. 463.

Ἄγαθοποιὸς Βαβὲλ καὶ μόνο θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ τὸ ὄποιο ἐπιτυχὲς ἑρμηνευτικὸ ἐγχείρημα πού ἔρχεται ἀντιμέτωπο μὲ τὸ δυσκολότερο ἀπὸ πολλὰς ἐπόψεις βιβλίον τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀλλὰ καὶ τὸ πιὸ ἀγαπητὸ ἀπὸ ὅλη τὴ Βίβλο, τὸ βιβλίον τῶν Ψαλμῶν. Τὸ ἔργο αὐτὸ φέρει εἰς πέρας μὲ τὸ βιβλίον του ὁ γνωστὸς καὶ πεπειραμένος συγγραφέας του, ὡς ἄλλος Σίσυφος τῆς θεολογικῆς του γενιᾶς.

Τὸ βιβλίον τῶν Ψαλμῶν ἢ γνωστότερο ἀπὸ τὴ λειτουργικὴ του χρῆση μὲ τὸ ὄνομα «Ψαλτήριον» ἢ «Ψαλτήρι», ἔχει συγκεντρῶσει τὰ τελευταῖα χρόνια τὴν προσοχὴ ἀξιόλογων μελετητῶν, δίνοντας ὡς καρποὺς καινούργιες μεταφράσεις πού ἦδη κυκλοφοροῦν ἢ βρίσκονται ὑπὸ ἐκδοσῆ, ὅπως ἐπίσης καὶ νέες προσεγγίσεις - ἑρμηνεῖς

ἀπὸ διαφορετικὰ μετερίζια. Στὸ ἐρώτημα πού ἀνακύπτει πάντοτε ἀπὸ ἑκατοντάδες ἀναγνώστες (ὅταν πρόκειται γιὰ πονήματα πού ἀφοροῦν σὲ ἔργα χιλιάδων ἐτῶν, μὲ τὰ ὁποῖα ἔχουν ἀσχοληθεῖ πάμπολλοι συγγραφεῖς) ὑπὸ τὴν ἀνηλεῆ διατύπωση «τί φρέσκο κομίζει;» ἀπαντᾷ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας στὸν Πρόλογο τοῦ βιβλίου.

Στὸν Πρόλογο, καθίσταται σαφὲς ὅτι τὸ παρὸν βιβλίον δὲν εἶναι ἓνα ἑρμηνευτικὸ ὑπόμνημα ἀλλὰ «ἓνα βοήθημα κατήχησης γιὰ ἐνηλίκους» (σ. 9). Ἡ ἰδιαιτερότητά του ἐπομένως ὀφείλεται κατὰ πρῶτον στὴ στόχευσή του, ἡ ὁποία ἐπηρεάζει ἄμεσα τὸν τρόπο καὶ τὴ δομὴ τῆς ὅλης συγγραφῆς, ἐφ' ὅσον προτάσσεται ἡ πραγματικότητα μιᾶς ἀναγκαίας συνθήκης, πού δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν κατήχηση. Ὁ στοχαστικὸς ἀναγνώστης θὰ ἐννοήσῃ ἀμέσως ὅτι ἡ τόσο πολλὰς φορὲς παρεξηγημένη ἔννοια τοῦ ὄρου «κατήχηση» δὲν σχετίζεται ἐδῶ μὲ μιὰ παρωχημένη ἠθικοπλαστικὴ σημασία, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ἀφ' ἑνὸς τὴν ἀδήριτη λειτουργικὴ διακονία τοῦ ζῶντος Σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἀφ' ἑτέρου προϋποθέτει τὴν ὑπαρξιακὴ δίψα ἀνθρώπων πού ἀναζητοῦν τὸ βάθος τῆς πίστεως τους, γι' αὐτὸ καὶ ὁ συγγραφέας ἀπευθύνεται ἄλλωστε σὲ ἐνηλίκους. Δὲν γράφηκε, λοιπόν, γιὰ νὰ ἀπευθυνθεῖ σὲ ἓνα ἀγοραστικὸ κοινὸ ἀλλὰ προέκυψε ὡς ἀπότοκο προϋπάρχουσας ζήτησης. Καὶ πιὸ συγκεκριμένα τὸ παρὸν εἶναι προϊὸν τοῦ «θεολογικοῦ ἐργαστηρίου» τοῦ συγγραφέα, δηλαδὴ κρούσης καὶ ἀνταπόκρισης μὲ ἀνθρώπους ἀπὸ τίς τακτικὲς «κατηχητικὲς» συναντήσεις πού ἔχει καθιερώσει χρόνια τώρα.

Ἡ πρώτη αὐτῆ ἰδιαιτερότητα ὀδηγεῖ στὴ δευτέρη. Ὁ συγγραφέας δὲν προτίθεται νὰ αὐτοσχεδιάσῃ γιὰ νὰ ἐντυπωσιάσῃ ἀλλὰ θέλει νὰ καταθέσῃ τὴν ἀλήθεια ὡς ἐκκλη-



σιαστική έμπειρία και γι' αυτό με έντιμότητα παραδέχεται ότι τὸ κοφτερό μάτι θὰ ἐντοπίσει «ιερὸς κλειψίς» (σ. 10) ἀπὸ Πατερικὰ καὶ σύγχρονα ἔργα. Τὴν ἀναγκαιότητα αὐτὴ ἐπιτάσσει καθὼς φαίνεται ἡ προσπάθεια νὰ δοθεῖ ἡ ἀλήθεια με ὅλη τῆς τῆ λάμψη καὶ σὲ ὅλο τῆς τὸ εὖρος, ἐνῶ ταυτόχρονα νὰ ὑποχωρήσει – ἔως ὅτου ἐξαφανιστεῖ τελείως – κάθε ὑποκειμενικότητα, ἀκόμα καὶ ἐκείνη τοῦ συγγραφέα, ὁ ὁποῖος ἀποχωρεῖ ἀπὸ τὸ προσκλήνιο ὅσο βυθίζεται κανεὶς στὴν ἀνάγνωση, ὥσπου μείνει μόνο ἡ αἴσθησις τῆς πρόσωπο πρὸς πρόσωπο διαλογικῆς σχέσης τοῦ ἀναγνώστη με τὴν Ἐκκλησία, ὅπως θὰ πρέπει νὰ συμβαίνει σὲ κάθε οὐσιαστικὴ κατήχησις.

Στὴν Εἰσαγωγή (σ. 13-26), ὁ συγγραφέας δίνει με εὐληπτο τρόπο πληροφορίες γιὰ τὴ συγκρότησις τῆς συλλογῆς τῶν Ψαλμῶν, τὴν ἀρίθμησή τους, τὴν ἔκτασι, τὴ μελωδία, τὸν παραλληλισμὸ τῶν μελῶν, τὸ μέτρο, τὶς ἐπιγραφές, τὸν συγγραφέα, τὰ εἶδη καὶ τὴν μετάφρασή τους στὰ ἑλληνικὰ ἀπὸ τοὺς Ο', ὅπως ἐπίσης γιὰ τὴ διαίρεσή τους σὲ καθίσματα καὶ τὴ χρῆσις τους στὴν Ὁρθόδοξη λατρεία. Οἱ πληροφορίες αὐτὲς πόρρω ἀπέχουν ἀπὸ μία στεῖρα ἀκαδημαϊκὴ ἀναφορά, ἐπικεντρώνοντας κυρίως στὸ νὰ μεταδώσουν βασικὲς γνώσεις ποὺ θὰ προετοιμάσουν τὸν ἀναγνώστη νὰ εἰσέλθει στὴν περαιτέρω βαθύτερη μελέτη. Πιὸ καίριο εἶναι τὸ σημεῖο ὅπου ὁ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσῃ τὴν ἐρμηνευτικὴ μέθοδο ποὺ ἀκολουθεῖ. Ἐδῶ τὰ πράγματα γιὰ νὰ γίνουν κατανοητὰ θὰ πρέπει νὰ δοθοῦν οἱ ἀκόλουθες ἐξηγήσεις.

Συζητώντας με τὸν ἴδιο τὸν συγγραφέα ἔγινε σαφὲς ὅτι χρησιμοποιεῖ κυρίως τὴν τροπολογικὴ μέθοδο, πράγμα τὸ ὁποῖο ὄντως ὑπογραμμίζεται πολλάκις ἐντὸς τῆς ἐρμηνείας διαφόρων Ψαλμῶν. Τὸ ἐρώτημα

ποὺ ἀβίαστα προκύπτει εἶναι πῶς ὁ μαθητεύσας «παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Δημητρίου Κουτρομπῆ» (κατὰ τὰ γραφόμενα στὸ πτύχωμα τοῦ ἐξωφύλλου) υἰοθετεῖ μία μέθοδο τῆς ὁποίας τὸ πλήρες ὄνομα εἶναι «τροπολογικὴ ἢ ἠθικὴ ἐρμηνεία»; Πῶς συμβιβάζεται μία τέτοια πρότασις με τὸ βάρος τῆς θεολογίας τοῦ '60, τῆς ὁποίας ἐκπρόσωπος ἀποτελεῖ καὶ ὁ συγγραφέας; Ἡ ἔννοια τῆς «τροπολογικῆς» ἐρμηνείας πρωταπαντὰ στὸν Ὁριγένη, ἐνῶ καθὼς ἀναπτύσσεται ἡ μέθοδος γίνεται ξεκάθαρο ὅτι «τρόπος» σημαίνει ἐκκλησιαστικὴ βιωτὴ, δηλαδὴ «ἦθος». Ἡ μέθοδος, λοιπόν, αὐτὴ ἀποβαίνει ἐπιτυχὴς γιὰ τὸν κ. Μαυρόπουλο ὄχι μόνο ἐξαιτίας τῆς σύμπτωσης τοῦ κατηχητικοῦ σκοποῦ τοῦ βιβλίου με τὴν προέλευσις τῆς μεθόδου ἀπὸ τὴν ἀλεξανδρινὴ Κατηχητικὴ Σχολή, ἀλλὰ καὶ λόγῳ τῆς πρόθεσις τοῦ συγγραφέα νὰ μιλήσῃ μέσα ἀπὸ τοὺς Ψαλμοὺς γι' αὐτὸ τὸ ἄλλο ἦθος τῆς Ὁρθόδοξης Παράδοσης, γι' αὐτὸν τὸν ἄλλο τρόπο τοῦ ζῆν, ποὺ προϋποθέτει ἕναν ἄλλο τρόπο κατανόησης τῶν βιβλικῶν κειμένων ποὺ παρουσιάζει μέσα στὶς γραμμὲς τοῦ βιβλίου. Ἐπομένως, δὲν θὰ πρέπει νὰ ξενίσει στὸν ἀναγνώστη ὁ ὄρος «παραδοξολογία» (σ. 23) ποὺ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας χρησιμοποιεῖ στὴν Εἰσαγωγή γιὰ νὰ κατονομάσῃ τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο θεάται τοὺς Ψαλμοὺς, δηλαδὴ ὅτι εἶναι «κείμενα ποὺ γράφτηκαν γιὰ τὴν Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ» (σ. 25), καθὼς δὲν ἀγνοεῖ τὰ αἴτια, τὶς ἱστορικὲς συνθήκες συγγραφῆς τους, ἀπλὰ ἀρνεῖται νὰ τὰ ταυτίσει με τὸ βάθος τῆς ἀλήθειας, τὸ ὁποῖο βλέπει μόνο στὸ μῆκος καὶ πλάτος τῆς Ἐκκλησίας.

Μετὰ τὴν Εἰσαγωγή ἀκολουθεῖ ἡ ἐρμηνεία τῶν Ψαλμῶν. Τὸ βιβλίον πραγματεύεται περὶπου τὸ ἕνα τρίτο τῶν ψαλμῶν ποὺ

περιέχονται στο όμώνυμο βιβλίο και συγκεκριμένα τους ψαλμούς: 2, 3, 13, 17, 18, 23, 24, 37, 50, 62, 87, 90, 95, 101, 102, 103, 109, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 140, 141, 142, 145, 148, 150. Το βιβλίο δεν είναι χωρισμένο σε κεφάλαια ή ενότητες αλλά ακολουθεί τον αυξαντα αριθμό των ψαλμών. Υπάρχουν μόνο κάποιοι ψαλμοί που συνεξετάζονται όπως: ο 13 με τον 52 ως όμολογοί, ο 114 με τον 115, επειδή στο βραβείο κείμενο αποτελούν έναν ψαλμό, οι ψαλμοί από τον 119 ως τον 133, διότι αποτελούν ομάδα (Αναβαθμοί) και για τους οποίους προτάσσεται μικρή εισαγωγή, και ο 141 με τον 142, ως παράλληλοι στο περιεχόμενο. Επίσης σημειώνεται –ήδη από τον πίνακα περιεχομένων– ποιοί ψαλμοί ανήκουν στον Ξεψαλμο και ποιοί στην ακολουθία του Έσπεριου, για την εύκολη αναζήτησή τους από τον αναγνώστη.

Για κάθε ψαλμό προτάσσεται το αρχαίο κείμενο και η απόδοση στη νεοελληνική σε δύο ξεχωριστές στήλες. Η μετάφραση χαρακτηρίζεται από καλλιπέια, δίχως έπιτηδευμένο ύφος, και σεβασμό κατά το δυνατόν στην ποιητική ζωρότητα. Έπειτα ακολουθεί πάντοτε μικρή εισαγωγή που αναφέρεται άλλοτε στην έπιγραφή, άλλοτε στο περιεχόμενο και άλλοτε στις ιστορικές συνθήκες ή τη χρονολόγηση του εκάστοτε ψαλμού. Στη συνέχεια, ή έρμηνεία ακολουθεί το παραγωγικό μοντέλο, δηλαδή προηγείται ένας πρὸς έναν ὁ πρὸς έρμηνεία στίχος και ακολουθῶς έπεται ὁ έρμηνευτικός σχολιασμός. Πιὸ σπάνια συμπαρατίθενται και συνεξετάζονται δύο ἢ τρεῖς στίχοι. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι για κανένα στίχο ἢ έκταση έρμηνείας δέν είναι ποσοτικά ὅμοια με έρμηνεία άλλου, χωρίς αυτό να έπηρεάζει την ποιότητα.

Καθ' αὐτή ἡ έρμηνεία δέν στέκεται σε κάθε λέξη ἢ φράση αλλά επικεντρώνει σε συγκεκριμένα σημεία ἢ νοήματα. Ὁ συγγραφέας είναι πολὺ έπιλεκτικός αφήνοντας πολλὰ να απέλθουν πρὸς τὴ λήθη. Φροντίζει να μὴ κουράζει με παραπομπές ενώ θέτει ὑποσημειώσεις ἢ κάνει παρεκβάσεις μόνο ὅπου τὸ κρίνει ἄκρως απαραίτητο, ἀνάμεσα στις ὁποῖες ξεχωρίζουν οἱ ἀναφορές του σε κείμενα τοῦ Ἄλ. Παπαδιαμάντη. Ἡ χρήση τῆς Κ.Δ. -για τὴ γνώση τῆς ὁποίας θαυμάζει κανεὶς τὸν συγγραφέα- είναι τόσο συχνή σε σημείο να τὴν ἐκλαμβάνει κανεὶς ὡς ὑπόμνημα τῶν Ψαλμῶν. Με μία πιὸ ἐνδελεχῆ μελέτη γίνεται ἀντιληπτό ὅτι ὁ συγγραφέας ἐπιχειρεῖ να καταδείξει τὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς θεολογίας σε πείσμα τῶν νεότερων χρόνων πὸν ἔχουν διαχωρίσει τίς δύο Διαθηκῆς ὡς αὐτοτελεῖς. Ἡ χρήση τῶν Πατέρων και τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων γίνεται πολλές φορές ὑπόρρητα, καθὼς λίγες φορές ἀναφέρει συγκεκριμένα ὀνόματα. Ὁστόσο, είναι ἰδιαίτερα οὐσιώδες ὅτι δέν τοὺς ἀντιγράφει αλλά περισσότερο ἀξιοποιεῖ τοὺς ἄξονες έρμηνείας τους. Ἔτσι, ἐμμένει πολλές φορές σε θεμελιώδη θεολογικά θέματα, ὅπως ὁ θάνατος, ἡ ἀνάσταση κ.ἄ., σε ὄρους π.χ. Δαβίδ, Μεσσίας, Παῖς Κυρίου κ.ἄ. ἢ ἐπίσης σε κεντρικές έννοιες, π.χ. ταπείνωση, ἀποξένωση, κρίση, υἰοθεσία κ.ἄ. Παντοῦ διακρίνει κανεὶς αὐτὴν τὴν ἄλλη ματιὰ πὸν μᾶς κληρονομεῖ ἡ θεολογία τοῦ '60 τονίζοντας λησμονημένες ἀλήθειες, ὅπως τὸ προτάγμα τῆς ἀγάπης ὡς τρόπο ὑπάρξεως, τὴ σχέση ὡς κοινωνία προσώπων, τὴν πίστη ὡς ἐμπιστοσύνη κ.ἄ. Ὁ συγγραφέας μεταχειρίζεται με εὐελιξία και ἄνεση διάφορα θεολογικά κείμενα ἀπὸ ὅλες τίς ἐποχές ὡς και τὸν προσφάτως ἁγιοκαταταγένητα Ἅγιο Παῖσιο (σ. 184) και ἰδι-

αίτερα τὰ κείμενα τῆς λατρείας. Ἡ Θεία Λειτουργία εἶναι ὁ τρίτος βασικὸς πόλος μετὰ τὴν Κ.Δ. καὶ τὴν Πατρικὴ Γραμματεία, τὴν ὁποία ἀποπειροῦναι νὰ συνενώσει σὲ πολλὰ σημεῖα τῆς ἐρμηνείας του, πιθανὸν ὡς μία ἱστορικὴ ἐκκρεμότητα γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς ἐνότητας τῆς βιβλικῆς θεολογίας μετὰ τὴν λατρεία, πού πολλοὶ νεώτεροι θεολόγοι ἐπεσήμαναν.

Ἡ πλουσιοπάροχη αὐτὴ τράπεζα μετὰ λογίων λογίων ἐρμηνεῖς ἴσως δημιουργεῖ ἐσφαλμένα τὴν ἐντύπωση ὅτι πρόκειται γιὰ ἀτάκτως ἐρριμμένες ἐρμηνεῖς. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ συγγραφέας δὲν παραμένει μονιστικά «τροπολογικὸς» ἀλλὰ τρέπεται ἐν γνώσει του σὲ πολυμερεῖς ἱστορικὲς καὶ τυπολογικὲς ἐρμηνεῖς –ἀφήνοντας ὅμως πάντοτε ἔξω τὶς ἀλληγορικὲς– μεταπηδώντας καὶ σχολιάζοντας ἀποκλειστικά μετὰ ἐκλεκτικὸν τρόπον (πρὸβλ. σ. 248-249). Αὐτὸ μάλιστα ἐνίοτε ἀδικεῖ τὸν συγγραφέα καθὼς κάποιες πρωτότυπες προσεγγίσεις του δὲν τονίζονται ἰδιαίτερα –ἴσως σκόπιμα «χάνονται»– ἀνάμεσα στὰ ὑπόλοιπα. Προσπαθεῖ ὅμως, δημιουργώντας μία θεολογικὴ πανδέκτη, νὰ ὁδηγήσει τὸν ἀναγνώστη νὰ στοχαστεῖ σὲ κάθε στίχο, νὰ τὸν ψηλαφίσει, νὰ τὸν ἐντάξει στὴ ζωὴ του καὶ ὄχι ἀπλὰ νὰ τὸν διαβάσει καὶ νὰ τὸν προσπεράσει, ὅπως πολλὰς φορὰς γίνεται μέσα στὴ βιασύνῃ κάποιος λατρευτικῆς ἀκολουθίας. Τὸ βιβλίον τελειώνει μετὰ ἕνα πίνακα ἐνδεικτικῆς βιβλιογραφίας καὶ ἕναν χρησιμὸν πίνακα ὀνομάτων καὶ ὄρων.

Στὶς προτάσεις γιὰ μία μελλοντικὴ ἀναθεώρηση τοῦ βιβλίου θὰ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε τὸ ἐνδεχόμενον ὁ συγγραφέας, χωρὶς νὰ ἐγκαταλείψει τὴν Πατρικὴ ἐρμηνεία τῶν ἐβραϊκῶν ὄρων, τὴν ὁποία σκόπιμα ἀκολουθεῖ, νὰ συμπεριλάβει καὶ τὴ νεότερη ἐτυμολογία τους. Ἐπίσης, θὰ ἦταν

ἐξίσου χρησιμὸν νὰ ἀναγραφεῖ ἕνας ξεχωριστὸς πίνακας μετὰ τὴν λειτουργικὴν χρῆσιν καὶ κάποιων ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους ψαλμοὺς.

Ἀνακεφαλαιώνοντας, τὸ προτέρημα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι δὲν ἔχει νὰ πεῖ κάτι τὸ ἀκαδημαϊκόν, μετὰ τὴν στενὴν ἀντίληψιν τοῦ ὄρου. Ὁ συγγραφέας δὲν βλέπει τοὺς ψαλμοὺς οὔτε «σὲ ἠθικὸ ἐπίπεδο, οὔτε σὲ ψυχολογικὸ ἐπίπεδο, ἀλλὰ σὲ ὄντολογικὸ ἐπίπεδο, δηλαδὴ σὲ ὑπαρξιακόν» (σ. 254). Ἀποκαθιστᾷ τὴν ἠθικὴν ἐρμηνείαν στὴν καθαρότητά της, δηλαδὴ στὸ ἦθος, μιλάει γιὰ αὐτὸν τὸν ἄλλο τρόπον, τὸν ἐκκλησιαστικόν, δηλώνοντας ὅτι «ὅλα αὐτὰ τὰ ποιήματα... παύουν νὰ ἔχουν σχέση μετὰ ἕνα ἄμεσο περιστατικόν καὶ ἀνάγονται σὲ μία καθολικὴ ἀντίληψιν πού ἔχουμε γιὰ τὴ ζωὴ» (σ. 409).

Πορφύριος Νταλιάνης

SIR COLIN J. HUMPHREYS, *Ἡ ἡμέρα πού σταυρώθηκε ὁ Ἰησοῦς. Ἀνασυνθέτοντας τὶς τελευταῖες ἡμέρες τοῦ Πάθους*, (Μετάφραση Ἀνίτα Κλήμη, Ἐπιστημονικὴ Ἐπιμέλεια Μόσχος Γκουτζιουδης), ἐκδ. Μέθεξις, Θεσσαλονίκη 2014, σσ. 434.

Ξεκινώντας τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ ἔργου τοῦ Colin Humphreys «Ἡ ἡμέρα πού σταυρώθηκε ὁ Ἰησοῦς» ὁμολογῶ ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον μου ἦταν ἐλάχιστον. Ὁ στόχος τοῦ ἔργου ἔδειχνε ὑπερβολικὰ σχολαστικὸς καὶ ἐν πολλοῖς ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τοὺς προβληματισμοὺς τῆς καθημερινότητος. Τὸ ἐρώτημα πού ἀνέκυπτε διαρκῶς διαβάζοντας τὶς πρῶτες σελίδες ἦταν σαφές: τί σημασία εἶχε ὁ ἀκριβὴς ἐντοπισμὸς τῆς ἡμερομηνίας τῆς Σταύρωσης τοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ πόσον ἢ μία ἢ ἡ ἄλλη ἡμερομηνία θὰ μπορούσε, γιὰ παράδειγμα, νὰ ἐπηρεάσει τὸ βίον τῶν πιστῶν μέσα στὴν Ἐκκλησίαν ἢ καὶ τὸν τρόπον λατρείας τους;

Σύντομα όμως έγινε σαφές ότι τὸ περιεχόμενο τοῦ κειμένου εἶχε ἕναν ἐντελῶς διαφορετικὸ προσανατολισμό. Μπορεῖ ὄντως ὁ κεντρικὸς στόχος νὰ ἦταν αὐτός, ὁ ἀκριβὴς προσδιορισμὸς τῆς ἡμερομηνίας τῆς Σταύρωσης, ἀλλὰ ἡ προσέγγισή του κάθε ἄλλο παρὰ σχολαστικὴ καὶ ἄνευ νοήματος ἦταν. Ἐπρόκειτο, ἀντίθετα, γιὰ ἕνα συναρπαστικὸ ταξίδι στὴ γνώση, μία γοητευτικὴ περιδιάβαση στὴν ἀρχαιογνωσία τοῦ κόσμου τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἡ «ἀναρρίχηση», μὲ ἄλλα λόγια, πρὸς τὸ στόχο πού τέθηκε, μεθοδεύτηκε μὲ τρόπο πολυδιάστατο, πολυτρόπο καὶ ἄκρως ἐνδιαφέροντα. Συγκεκριμένα, ὁ ἀναγνώστης ὀδηγεῖται μέσα ἀπὸ μονοπάτια διεπιστημονικὰ καὶ διακειμενικὰ σὲ βασικὲς πλευρὲς τῆς ζωῆς κατὰ τὴ βιβλικὴ περίοδο – οἱ ὁποῖες μπορεῖ νὰ ἄπτονται κατὰ κανόνα ζητημάτων χρονολόγησης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ θέματα καὶ γοητεία διαθέτουν καὶ συνδέονται μὲ ἕνα εὐρύτερο φάσμα καινοδιαθηκικῶν ἐνδιαφερόντων τόσο σὲ πραγματολογικὸ ὅσο καὶ σὲ θεολογικὸ ἐπίπεδο.

Ἀναφορικὰ μὲ τὸ κεντρικὸ ζήτημα τοῦ βιβλίου, ὁ συγγραφέας δηλώνει εὐθέως ὅτι τὸ κίνητρο πού τὸν ὤθησε στὴ συγκεκριμένη ἔρευνα ἀνάγεται καθαρὰ στὴν προσωπικὴ του εὐσέβεια. Θεωρεῖ ὅτι τὸ γεγονὸς τῆς θανάτωσης τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ πιὸ σημαντικό τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, ἐπομένως δὲν μπορεῖ νὰ στερεεῖται ἐνδιαφέροντος ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἀκριβοῦς ἡμερομηνίας πού συνέβη αὐτό. Ἡ δὲ λεπτολογία πού ἐπιδεικνύεται στὴν ἐπιχειρηματολογία του δικαιολογεῖται ἀπὸ τὸν ἴδιο βάσει τῆς βαρῦτητας τῶν ἐρευνοῦμενων γεγονότων.

Κατὰ τέτοιο θὰ μπορούσε νὰ ἔχει περιορισμένο ἐνδιαφέρον, ἂν θεωρήσουμε ὅτι ἀφορᾷ ἀποκλειστικὰ τὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα ἢ ἔστω τὸ κοινὸ τῆς δικῆς του παράδοσης,

πρὸς τὸ ὁποῖο προφανῶς ἀπευθύνεται πρωτίστως. Ὅσοι ὁμως βρίσκονται σὲ θέσεις ποιμαντικῆς εὐθύνης – κληρικοί, ἐκπαιδευτικοί, κατηχητὲς κ.λπ. – ἀντιμετωπίζουν πολὺ συχνὰ παρόμοια ἐρωτήματα καὶ γνωρίζουν τὸ ἔντονο ἐνδιαφέρον πολλῶν ἀνθρώπων γιὰ τὰ ζητήματα αὐτά, καὶ κυρίως ὅσων ἡ ἀρχικὴ τους τουλάχιστον ἐπαφὴ μὲ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία περιστρέφεται γύρω ἀπὸ ἐρωτήματα αὐτοῦ τοῦ εἶδους. Ἐξἄλλου, ὁ νοῦς κάθε ἀναγνώστη τῶν Γραφῶν ἀυθόρμητα ἀνατρέχει στὰ γεγονότα καὶ διερωτᾶται γιὰ τὴν ἀλήθειά τους.

Ἀναμφίβολα, τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ βιβλίου συνίσταται σὲ τὸ ὅτι τὸ κεντρικὸ αὐτὸ ἐρώτημα δὲν ἀντιμετωπίζεται αὐτόνομα, ἀλλὰ σὲ συνάρτηση μὲ ἄλλα καινοδιαθηκικὰ ζητήματα, μᾶλλον περισσότερο οὐσιώδη, ὅπως τὶς διαφωνίες μεταξὺ τῶν Συνοπτικῶν Εὐαγγελιστῶν καὶ τοῦ Ἰωάννη σχετικὰ μὲ τὴν ἡμέρα τέλεσης τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου καὶ τὸν χαρακτήρα του (ἂν ἦταν Πασχάλιο ἢ ὄχι) ἢ τὸ χρονικὸ διάστημα τῆς δράσης του. Ἀκόμη ἐξετάζονται καὶ ἄλλα συναφῆ θέματα, ὅπως ἡ ἡμέρα τέλεσης τοῦ τελευταίου αὐτοῦ δείπνου, ἡ σειρά τῶν γεγονότων τοῦ Πάθους, ἐπιμέρους θέματα, ὅπως οἱ ἀλεκτοροφωνίες, ἡ συμπεριφορὰ τοῦ Ποντίου Πιλάτου, ἢ ἀκόμη καὶ ἄλλα δυσσερμήνευτα σημεῖα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Σὲ κάθε ἕνα ἀπὸ τὰ ἐρευνητικὰ αὐτὰ πεδία ἡ ἀνάλυση εἶναι ἐκτενὴς καὶ ὁ στόχος τοῦ συγγραφέα προσεγγίζεται μεθοδικά, πολυεπίπεδα καὶ πολυπλευρά.

Πιὸ ἀναλυτικὰ, ὁ κεντρικὸς ἐρμηνευτικὸς ἄξονας στὸν ὁποῖο δομεῖται ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ συγγραφέα συνίσταται στὴ χρῆση διαφορετικῶν ἡμερολογίων γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῶν γεγονότων πού ἀναφέρουν οἱ Εὐαγγελιστές: ἀλλοῦ χρησιμοποιεῖται ἕνα προαιχμαλωσιακὸ ἡμερολό-

γιο πού διαμορφώθηκε στην Αίγυπτο, και άλλου ένα άλλο πού υιοθετήθηκε κατά τη Βαβυλώνια Αίχμαλωσία. Όπως διατείνεται πειστικά ο C. J. Humphreys, σε άλλες περιπτώσεις γίνεται χρήση του ενός ημερολογίου και στίς υπόλοιπες του δεύτερου. Έστιάζοντας, συνεπώς, στο γεγονός της χρήσης διαφορετικών ημερολογίων από τους ιερούς συγγραφείς (και σε συνδυασμό με την καλή γνώση των ιουδαϊκών εθίμων), ισχυρίζεται ότι όλες οι ασυμφωνίες των ευαγγελικών κειμένων – ακόμη και αυτές πού αναφέρονται σε κείμενα του ίδιου Ευαγγελιστή – είναι σε θέση να έναρμονιστούν σε ένα ενιαίο σύνολο.

Παράλληλα, επειδή σε κάθε περίπτωση ή έναρξη της ημέρας γίνεται με διαφορετικό τρόπο (από ανατολή του ήλιου σε ανατολή για το πρώτο και από δύση σε δύση για το δεύτερο), προκύπτει αντίστοιχα και διαφορετικός προσδιορισμός της ημέρας του Πάσχα. Με άλλα λόγια, ή 14<sup>η</sup> ημέρα του μήνα Νισάν δεν ταυτιζόταν για τα δύο ημερολόγια.

Πριν αναφερθούμε στον τρόπο με τον οποίο υποστηρίζει τα συμπεράσματά του ο συγγραφέας, αξίζει όπωσδήποτε να αφιερώσουμε δύο λόγια για τον ίδιο. Πρόκειται, λοιπόν, για καθηγητή Πολυτεχνείου και διευθυντή Έρευνας του Κέμπριτζ (!) στο Τμήμα Έπιστήμης Ύλικών και Μεταλλουργίας και Καθηγητή Πειραματικής Φυσικής στο Βασιλικό Ίνστιτούτο του Λονδίνου. Πριν βιαστούμε να αφήσουμε την καχυποψία μας να εκδιπλωθεί, ότι δηλ. πρόκειται για κάποιον μη ειδικό, καλό θα είναι να γνωρίζουμε ότι όμωλομε για κάποιον πού προσδίδει στον όρο «έρασιτέχνης» την ακριβή έτυμολογική διάσταση του όρου: αυτόν πού *έράται* την τέχνη του, πού είναι παθιασμένα άφοσιωμένος σ' αυτήν, άνε-

ξάρτητα άν βιοπορίζεται από αυτήν ή όχι. Ο καθηγητής Humphreys, λοιπόν, άσχολείται με το συγκεκριμένο ζήτημα για πάνω από τρεις δεκαετίες (από το 1981, συγκεκριμένα) και ήδη έχει στο ένεργητικό του μία μελέτη για την ημερομηνία γέννησης του Ίησού (την όποία ύπολογίζει κατά την 5<sup>η</sup> Άπριλίου του 5 π.Χ.), καθώς και ένα έργο για τα θαύματα πού αναφέρει ή Βίβλος ότι συνέβησαν κατά την έξοδο των Ίσραηλιτών από την Αίγυπτο. Για όλα αυτά, οι θέσεις του είναι ευρέως γνωστές στους κύκλους των ειδικών βιβλικών έρμηνευτών.

Με βάση το συγκεκριμένο ύπόβαθρο, δέν εκπλήσσει άσφαλώς ότι οι ύπολογισμοί του βασίζονται κατά κύριο λόγο σε άστρονομικές μεθόδους. Με τη συνδρομή του συναδέλφου του άστροφυσικού της Όξφόρδης Graeme Waddington, προέβη σε πλήθος ύπολογισμών για να όδηγηθεί στα συμπεράσματά του. Μάλιστα, το 1983 από κοινού με τον G. Waddington δημοσίευσαν τη μέθοδό τους στο έγκριτο περιοδικό για τις Θετικές Έπιστήμες *Nature*, ή όποία έτυχε πλήθους (1.282 αναφέρει ο ίδιος) έπαληθεύσεων. Οί μέθοδοί τους άξιοποιούν τις νεότερες έπιστημονικές κατακτήσεις, με έλάχιστα περιθώρια άποκλίσεων, και είναι συνεπώς σε θέση να διορθώσουν παλαιότερα αντίστοιχα έγχειρήματα, όπως του διαπρεπούς φυσικού I. Newton (1642-1727), τα όποια είχαν περιορισμένη έπιτυχία.

Οί έρευνες πού πραγματοποιήθηκαν από τον ίδιο τον Humphreys από κοινού με τον Waddington, ήταν κάθε άλλο παρά γενικόλογες και άόριστες, με σαφή στοχοθεσία και προσαρμογή των ύπολογισμών τους στα δεδομένα της Έερουσαλήμ και με κατά το δυνατόν άναγωγές στην έποχή των Ευαγγελίων, άνασυνθέτοντας τα γεγονότα

βάσει τῶν ἀστρονομικῶν καὶ ἄλλων (μετεωρολογικῶν ἢ γεωφυσικῶν) δεδομένων. Ἡ δὲ ἀνάπτυξη τῶν συμπερασμάτων καθίσταται προσιτὴ πρὸς τὸ εὐρὺ κοινὸ μὲ χρήση διαγραμμμάτων καὶ εἰκόνων (λ.χ. γιὰ τὶς θέσεις τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης), ὥστε νὰ γίνουν εὐρύτερα κατανοητὰ τὰ ἐπιχειρήματά του. Ἡ στέρεα ἐπιστημονικὴ μεθοδολογία του ἐκτείνεται ὁμως καὶ σὲ ἄλλες κατευθύνσεις, ὅπως τῆ χρήση στατιστικῆς ἀνάλυσης.

Εἶναι ἀξιοσημείωτο πάντως ὅτι ὁ καθ. Humphreys παραθέτει τὶς ἀντιρρήσεις γιὰ τὴ δική του μέθοδο καὶ πρὸς τιμὴν του δέχεται τὸ βásiμο τῶν ἐπιφυλάξεων πρὸς αὐτές. Μάλιστα δὲν διστάζει νὰ δικαιώσει τὴ δυσκολία πού ἔχουν οἱ βιβλικοὶ ἐρμηνευτὲς ἔναντι τῆς ἀποδοχῆς τῶν ἀστρονομικῶν ἀνασυνθέσεων, καίτοι ὁ ἴδιος προέρχεται ἀπὸ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες, ἀναγνωρίζοντας τὴν ἀπόσταση τῶν γνωστικῶν πεδίων. Ὅσοῦτο, ἐντοπίζει ταυτόχρονα τὰ λάθη στὰ ὁποῖα ὑποπίπτουν οἱ βιβλικοὶ ἐρευνητὲς λόγω ἄγνοιας τῶν ἀστρονομικῶν δεδομένων.

Τὰ ἀποτελέσματα τῶν ἐρευνῶν του εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικά, δεδομένης τῆς σημασίας πού διαθέτει ἕνα ἡμερολόγιο σὲ κάθε πολιτισμὸ, ἀλλὰ καὶ στὸν προσδιορισμὸ τῶν γεγονότων τοῦ παρελθόντος. Εἶναι ὁμως καὶ συναρπαστικά, καθὼς μέσα ἀπὸ τὶς σελίδες τοῦ βιβλίου παρελαύνουν πλῆθος πληροφορίες γιὰ τὰ ἀρχαῖα ἡμερολόγια πού ἐμπλέκονται στὶς βιβλικὲς διηγήσεις καὶ ὀρισμένα παρουσιάζονται ἐνδελεχῶς: τὸ ἰουδαϊκὸ, τῆς κοινότητος τοῦ Κουμράν, τῆς Αἰγύπτου, τῆς Βαβυλώνας, τοῦ Βορείου Βασιλείου, τῶν Σαμαρειτῶν, τὸ Ρωμαϊκὸ, τὸ Μακεδονικὸ, ἀκόμη καὶ αὐτὸ τῶν Ζηλωτῶν!

Ἐντέλει, τὰ συμπεράσματα στὰ ὁποῖα καταλήγει εἶναι σαφῆ: ἡ Σταύρωση ἔγινε

τὴν Παρασκευή, 3 Ἀπριλίου τοῦ 33 μ.Χ., ἐνῶ ὁ Μυστικὸς Δεῖπνος ἔγινε δύο μέρη πρὶν, τὴν Τετάρτη. Οἱ διαδρομὲς πού ἀκολουθεῖ γιὰ τὴ συγκεκριμένη κατάληξη εἶναι ποικίλες καὶ ὅλες συγκλίνουν στὰ ἴδια ἀποτελέσματα. Προέρχονται ἀπὸ συνδυαστικὲς ἐρμηνεῖες βιβλικῶν καὶ ἐξωβιβλικῶν πηγῶν, ὅπως τῆς ἀποκαλυπτικῆς, τῆς ραβινικῆς, τῆς ἐσσαικῆς, τῆς ἀπόκρυφης καὶ τῆς πατερικῆς γραμματείας, καὶ σὲ ἕνα φάσμα πού ἐκτείνεται ἀπὸ τὶς ἀναφορὲς στὸν Παῦλο μέχρι τοὺς Σιβυλλικούς Χρησμούς. Πέρα ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν κειμένων, ὁ φιλομαθὴς ἀναγνώστης ἀπολαμβάνει ἀναλύσεις σὲ διάφορα συναφῆ θέματα (καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ὑποστηρίζει τὴν ὀρθότητα τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ συγγραφέα): τὴν ἐτυμολογία τῶν ὄρων, τὶς ἀναφορὲς στοῦ κτίσιμο τοῦ Ναοῦ τῶν Ἱεροσολύμων, τὶς μαρτυρίες γιὰ τὴν Κοινότητα τῶν Ἑσσαιῶν, τὴ δριμύτητα πού ἔχουν οἱ ἀμμοθύελλες τῆς περιοχῆς (πού εἶναι ἱκανὲς νὰ κρῦψουν τὸν ἡλιο), ἢ τὴ σημασία τῆς τοπογραφίας τῶν Ἱεροσολύμων.

Μία πολὺ ἐνδιαφέρουσα πτυχή τοῦ πονήματος τοῦ Sir C. J. Humphreys εἶναι ὁ συστηματικὸς «διάλογος» πού ἐπιχειρεῖ μὲ τὴ βιβλικὴ ἔρευνα. Στὸ ἔργο συναπτᾶ κανεὶς ἐκτενεῖς ἀναφορὲς καὶ συνόψεις στὴν ἔρευνα ἀλλὰ καὶ στὴν ἱστορία της, μὲ ἀρκετὲς τυπολογικὲς ὁμαδοποιήσεις τῶν ἐρμηνειῶν πού ἔχουν δοθεῖ σὲ ζητήματα τοῦ συγκεκριμένου πεδίου καὶ μὲ συμπεράσματα, στὰ ὁποῖα δείχνουν νὰ συμφωνοῦν οἱ εἰδικοί του. Ὁ ἴδιος δὲν παραλείπει, ἀκόμη, νὰ ἀναμιχθεῖ στὴν εὐρύτερη συζήτηση, τολμώντας νὰ καταθέσει τὶς δικῆς του προτάσεις καὶ νὰ μὴ μείνει στὴν ταξινόμηση τῶν ὑφιστάμενων ἐρμηνευτικῶν σχημάτων.

Ἡ προσέγγισή του φανερῶνει μίαν διάθεση ὑπέρβασης τῆς «στενῆς» ἀνάγνωσης τῶν

εὐαγγελικῶν κειμένων. Γιὰ παράδειγμα, στέκεται ιδιαίτερα στοὺς συμβολισμούς, χρωματίζοντας τοὺς δαιδάλους τῶν «στεγνῶν» ἐπιστημονικῶν ἐρμηνειῶν. Βέβαια δὲν ἀρνεῖται τὴν προσωπικὴ του θρησκευτικὴ τοποθέτηση, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ τηρήσει τὶς κατὰ τὸ δυνατόν ἀπαιτούμενες ἀποστάσεις τῶν ἀτομικῶν του προτιμήσεων ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἔρευνας. Τονίζει λ.χ. τὶς ὁμοιότητες μεταξὺ Συνοπτικῶν καὶ Ἰωάννη (πέρα ἀπὸ τὶς ἀναφερθεῖσες ἀσυμφωνίες), ἀλλὰ δὲν διστάζει νὰ ἀναγνωρίσει καὶ παρεμβάσεις χριστιανῶν σὲ ἀρχαιότερα κείμενα (τοὺς Σιβυλικούς Χρησμούς). Ἡ προσωπικὴ πίστη τοῦ ἐδράζεται ἐξ ὀλοκλήρου σὲ συναγωγὲς λογικῶν συμπερασμάτων. Ἐκδηλώνει ἀνοιχτὰ τὴν ἐμπιστοσύνη του στὴν ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελικοῦ κειμένου, ἀλλὰ συνάμα χρησιμοποιεῖ εὐρέως ἱστορικὲς πηγές, γιὰ νὰ τονίσει τὴ συμφωνία τῶν Εὐαγγελίων μαζί τους. Σὲ κάθε περίπτωσι, πάντως, συνεξετάζονται αὐστηρὰ ὅλα τὰ ἐνδεχόμενα, ὅλες οἱ πιθανεῖς περιπτώσεις, προτοῦ ἀποφανθεῖ γιὰ τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο κατέληξε.

Ἐξάλλου, ἡ θητεία του στὸ χῶρο τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἐχέγγυα δεοντολογίας ποὺ τοῦ προσφέρει, τοῦ δίνει ἕναν ἐπιπρόσθετο «ἀέρα» στὴ μεθοδολογικὴ του θεώρησι. Ὅταν, γιὰ παράδειγμα, διαπιστώνεται ἡ σιωπὴ τῶν Γραφῶν σὲ ἀστρονομικὰ γεγονότα, ἐπισημαίνεται ὁ κυρίαρχος γιὰ τὴν ἐποχὴ φόβος τῶν ἀστρολογικῶν δοξασιῶν. Ἔτσι, τὰ θετικο-ἐπιστημονικὰ καὶ τὰ ἱστορικο-θεολογικὰ του ἐνδιαφέροντα συνδυάζονται μὲ ἕναν πειστικὸ ὅσο καὶ ἐρευνητικὰ λυσιτελεῖ τρόπο.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω περιτεύει προφανῶς νὰ ἐξαρθεῖ περαιτέρω ἡ ἀξία τοῦ ἔργου. Εἶναι ἀπὸ τὶς σπάνιες περιπτώσεις ποὺ ἐκπληρώνεται ἡ καβάφεια εὐχῆ, τὸ ταξίδι

νὰ ἀξίζει περισσότερο ἀπὸ τὴν Ἰθάκη. Ἄναμφίβολα, αὐτὴ ἡ πανδασία εὐρυμάθειας ἀπευθύνεται τόσο σὲ εἰδικούς βιβλικούς ἐπιστήμονες ὅσο καὶ σὲ ἕνα εὐρύτερο κοινό. Τὸ πλῆθος τῶν γνώσεων ποὺ προσφέρει συνδυάζεται μὲ μία εὐχάριστη γλῶσσα, λεπτὸ χιοῦμορ καὶ χρῆσι παραδειγμάτων ἀπὸ τὴν καθημερινότητα στὴν ἐπιχειρηματολογία του. Ἡ πληρότητα τῆς παρουσίας του ἀφήνει ἐλάχιστα σημεῖα τοῦ βιβλίου νὰ ἀπαιτοῦν περαιτέρω ἀνάλυσι. Μὲ ξεχωριστὴ φροντίδα γιὰ τὴν εὐχέρεια τῆς ἀνάγνωσις καὶ τῆς κατανόησις ὅσων ὑποστηρίζονται στὸ τέλος κάθε κεφαλαίου τίθενται *συνόψεις* μὲ τρόπο ἐπιγραμματικὸ ἀλλὰ σαφῆ, ὅσων προηγήθηκαν. Ἀξιοσημείωτο, τέλος, εἶναι ὅτι σὲ πλείστες περιπτώσεις ὁ συγγραφεὺς δεῖχνει νὰ γνωρίζει καλὰ (ἂν καὶ μὲ κάποια κενά) τὴν Ὁρθόδοξην λατρευτικὴν παράδοσι.

Ὡς ἀκροτελεύτια παρατήρησι, ὀφείλουμε νὰ προσθέσουμε ὅτι ὅλα αὐτὰ θὰ εἶχαν μηδαμινὴ ἀξία χωρὶς τὴν ἐκδοτικὴ ἐπιμέλεια, ποὺ συνταιρίαξε τὸ ἐκλεκτὸ περιεχόμενον τοῦ βιβλίου μὲ μία ιδιαίτερα καλαίσθητη μορφῆ. Ἡ μεταφραστικὴ συμβολὴ τῆς κ. Ἀνίας Κλήμη πιστεύουμε δὲ πὼς προσέδωσε μία πρόσθετη ἀξία στὸ ὅλο ἐγχείρημα, χαρίζοντας στὸ ἐλληνόφωνο κοινὸ μία γλῶσσα ρέουσα, ποὺ ἀπέδωσε μὲ τρόπο ἱκανὸ τὴν ὅλη προβληματικὴ τοῦ C. J. Humphreys. Ἐνδεχομένως, θὰ μποροῦσε σὲ μία μελλοντικὴ ἐπανεκδόσι νὰ ἐξεταστεῖ ἡ περίπτωσι τῆς κατάρτισις ἑνὸς εὐρετηρίου ὀνομάτων, ἐννοιῶν καὶ πραγμάτων, ὥστε νὰ ἀποθησαυριστεῖ ὁ ὄγκος τῶν πληροφοριῶν ποὺ περιλαμβάνονται.

Πέτρος Παναγιωτόπουλος,  
Φυσικός, Δρ. Θεολογίας

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ (έπιμ.), *Έρωτας και Σεξουαλικότητα*, έκδ. Άρμός, Άθήνα, 2014.

Το ζήτημα του έρωτα και της σεξουαλικότητας, ένα ζήτημα διαχρονικά κεντρικό για την ανθρώπινη ύπαρξη αποτέλεσε πάντοτε ένα ζήτημα το οποίο αντιμετωπίστηκε τουλάχιστον με καχυποψία, αν όχι με απόρριψη από την πλευρά κυρίως της θεσμικής Έκκλησίας αλλά και των επίμετρους εκφάνσεων της θεολογίας της, ανεξαρτήτως παραδόσεως, αν και συχνά έγινε προσπάθεια το όλο ζήτημα να έρμηνευθεί μέσα από μία θεολογική προοπτική που διέπει τη σχέση του Θεού με τον άνθρωπο (βλ. Ψευδο-Διονύσιος Άρεοπαγίτης, κ.ά.). Άποτελώντας ωστόσο, μία βασική εκδήλωση του ανθρώπου ο έρωτας αποτέλεσε άλλοτε αντικείμενο ύψηλου φιλοσοφικού στοχασμού (Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, J. L. Marion, *Το έρωτικό φαινόμενο*) και ρομαντικής ζωγραφικής και ποιητικής απεικόνισης ή εξύμνησης (ποίηση, τέχνη κ.λπ.) κι άλλοτε αντικείμενο στυγνής έμπορευματοποίησης και εκμετάλλευσης (στο πλαίσιο της κοινωνίας του θεάματος κ.ά.) και υποχώρησής του συχνά στο επίπεδο της ικανοποίησης κατώτερων ενστίκτων της ανθρώπινης ύπαρξεως στον όριζοντα του «χρηματιστηρίου του sex». Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, δεν έπαιξε και ούτε πρόκειται να πάψει να αποτελεί θεμελιώδες γνώρισμα, αν και όχι αποκλειστικό, του ανθρώπου με ποικίλες επιπτώσεις για τη σύνολη ψυχοσύνθεση και το ευρύτερο περιβάλλον του. Την ίδια στιγμή, αν και οι έννοιες του έρωτα και της σεξουαλικότητας θά μπορούσαν να θεωρηθούν ότι βρίσκονται σε σχέση αλληλοσυμπλήρωσης, καθώς χωρίς να ταυτίζονται, άλλο-έξαρτώνται άναμφίβολα, με τον έρωτα ως υπαρκτικό συναίσθημα

νά διατηρεί την πρωτοκαθεδρία, ένδέχεται συχνά ή σχέση αυτή να αντιστρέφεται με συνέπεια να μετατρέπεται σε μία ικανοποίηση μίας άπλης βιολογικής σεξουαλικής διαδικασίας, όποτε στην περίπτωση εκείνη κάθε ευγενής εκδήλωση του έρωτικού φαινομένου τίθεται εκ προοιμίου εκποδών.

Ό παρών τόμος παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον, στο βαθμό που αποτελεί μία, από τις πρώτες, κατά τη γνώμη μας, στο πλαίσιο της ελληνικής βιβλιογραφίας, απόπειρα δι-επιστημονικής προσέγγισης του τόσο ζωτικού αυτού ζητήματος. Όπως σημειώνεται στο προλογικό σημείωμα, πρόκειται για μία «συνάντηση και το μίγρμα έμπειριών, σκέψεων, επιστημονικών έρευνητικών αποτελεσμάτων, για θέματα, όπως ο έρωτας και η σεξουαλικότητα, που συνιστούν τον έσωτερο πυρήνα του είναι της ανθρωπότητας». Ό τόμος περιλαμβάνει μελέτες που ασχολούνται με μία επισκόπηση της ιστορίας του sex διά μέσου της βιολογικής εξέλιξης (Ζ. Σκούρας), με τις ένδεχόμενες ψυχογενείς σεξουαλικές δυσλειτουργίες (Λ. Άθανασιάδης), ή τους ευρύτερους ψυχολογικούς φόβους μπροστά στον έρωτα (Π. Δόικος), μία παρουσίαση των έρωτικών μητρικών φυλαχτών της έλληνορωμαϊκής έποχής (Έλ. Τσάτσου), και των ελληνικών έπιγραφών (Δ. Θεοχάρης), με τις ποικίλες όψεις του έρωτα στο πλαίσιο των διανθρώπων σχέσεων (Ι. Μαρτίδης), με τις έμφυλες πολικότητες και άμφισχιμες στην καλλιτεχνική δημιουργία (Θ. Βελένη), όπως επίσης και στη ζωγραφική του Κώστα Άνδρέου (Σ. Μορτάκη), με άναφορες σε σχέση με τη φεμινιστική θεωρία της Κρίστεβα (Π. Παπανικολάου), και την άναφορά του όλου ζητήματος προς τις έμφυλες ταυτότητες και το κοινωνικό περιβάλλον (Ν. Παπαγεωρ-



γίου). Ὁ τόμος περιλαμβάνει ἐπίσης σημαντικές μελέτες πού προέρχονται ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς θεολογίας. Ὁ Μ. Κωνσταντίνου ἀσχολεῖται μὲ τὸ ζήτημα τῆς ἀνθρώπινης σεξουαλικότητας στὶς ἀρχαῖες βιβλικὲς παραδόσεις, ὁ Π. Βασιλειάδης ἀπειροῦται νὰ προσεγγίσει ἐκ νέου μίαν παρεξηγημένη φιγούρα τῆς βιβλικῆς ἱστορίας, τὸ πρόσωπο τῆς Μαρίας τῆς Μαγδαληνῆς, ὁ Π. Ὑφαντῆς ἀσχολεῖται μὲ μίαν κριτικὴ ἐπεξεργασία τῆς ἀνθρωπολογίας, ἀγγελολογίας τοῦ ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου, ἐνῶ ὁ Χρ. Σταμούλης, πού εἶναι κι ὁ ἐπιμελητὴς τοῦ τόμου, καταπιάνεται μὲ τὸν τρόπο θεώρησης τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητας σὲ συγκεκριμένα παραδείγματα τῆς πατερικῆς σκέψης (Γρηγόριος Νύσσης, Ἰω. Χρυσόστομος, Βασίλειος Ἀγκύρας). Τέλος, ὁ Φ. Ἰωαννίδης προσφέρει μίαν περιεκτικὴ ἐπισκόπηση τοῦ θέματος ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς δυτικῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης (Ἀμβρόσιος Μεδιολάνων, Αὐγουστίνος κ.ἄ.).

Ὅλες οἱ μελέτες τοῦ τόμου χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἕναν δόκιμο καὶ ρεόντα λόγο, πού συναρπάζει τὸν ἀναγνώστη, προσφέροντάς του ἱκανοποιητικὲς πληροφορίες ἀλλὰ καὶ δημιουργικὸ προβληματισμὸ γιὰ τὶς ἐπιμέρους πτυχὲς τοῦ ὅλου θέματος. Ἐγκριτοὶ ἐρευνητὲς καὶ ἐπιστήμονες παρέχουν μίαν προσεκτικὴ ἀνασκόπηση καὶ ἐπισκόπηση τῆς θέσης τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητας στὴ ζωὴ καὶ τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, χωρὶς νὰ ἀποφεύγεται καὶ ἡ κριτικὴ ματιὰ σὲ ἐπιμέρους κατανοήσεις τοῦ ζητήματος στὸ διάβα τῆς ἱστορίας. Αὐτὸ βέβαια δὲν σημαίνει ὅτι τὸ ὅλο ἔργο δὲν παρουσιάζει καὶ ὀρισμένους ἐλλείψεις. Εἶναι ἐμφανὲς γιὰ παράδειγμα ἡ ἀπουσία μιᾶς προσέγγισης τοῦ ὅλου ζητήματος ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς φιλοσοφίας, ἃν καὶ πολλὲς μελέτες

φανερῶνουν λιγότερο ἢ περισσότερο φιλοσοφικὰ στοιχεῖα. Νομίζουμε ὅτι μίαν προσεκτικὴ ἐπιμελέτη τῆς θέσης τοῦ ἔρωτα σὲ φιλοσοφικὰ κείμενα ὅπως τὸ πλατωνικὸ *Συμπόσιο*, ἢ ἄλλα ἔργα σύγχρονων σημαντικῶν στοχαστῶν, θὰ συνέβαλε ἰδιαίτερος στὴ σφαιρικότερη θεώρηση τοῦ ζητήματος, στὸ βαθμὸ πού ἡ φιλοσοφία εἶναι ὁ κατεξοχὴν χῶρος πού στοχάζεται γιὰ τὸ νόημα τῆς ὑπαρξης. Πιὸ συγκεκριμένα τώρα κάποιος θὰ μποροῦσε νὰ παρατηρήσει τὰ ἐξῆς σὲ ἐπιμέρους κείμενα τοῦ ἐνδιαφέροντος αὐτοῦ συλλογικοῦ τόμου:

1. Ἀπὸ μίαν θεολογικὴ προοπτικὴ ἡ ἄποψη πού διατυπώνεται ἀπὸ τὸν Ζ. Σκούρα, ὅτι τὸ sex «συμβάλλει στὴν ἀνάπτυξη καὶ διαίωσις τῆς ζωῆς» (27), δημιουργεῖ νομίζουμε ὀρισμένα ἐρωτήματα: ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ὡς φυσικὴ κατηγορία καθ' αὐτὴ φαίνεται ὅτι ἀποκτᾷ ἐδῶ ἀπόλυτη ἀξία, καθὼς σὲ καμιά περίπτωση ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα δὲν διαφυλάσσεται μὲ τὸ sex, ἡ ὁποία ἀκυρώνεται λόγῳ τῆς κυριαρχίας τοῦ «ἔσχατου ἐχθροῦ» τοῦ θανάτου. Μονάχα μίαν ἐσχατολογικὴ θεώρηση τοῦ ζητήματος θὰ μποροῦσε νὰ δικαιώσει ἐν προκειμένῳ μίαν τέτοια θεώρηση, ἀλλὰ κάτι τέτοιο δὲν ἀποτελεῖ διάσταση πού υἰοθετεῖ ὁ συγγραφέας.

2. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ *σχεσιακὴ* κατανόηση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης ἀναδεικνύοντας τὴν κυρίαρχη θέση μιᾶς περσοναλιστικῆς κατεύθυνσης στὴ σχετικὴ προβληματικὴ, ὅπως φαίνεται σὲ διάφορα κείμενα τοῦ τόμου (πρβλ. 43, 207), ὡστόσο δὲν εἶναι ἀπόλυτα σαφὲς σὲ ποῖο βαθμὸ διασφαλίζεται ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα στὴν ἀπολυτότητά της, χωρὶς νὰ χάνεται στὸν ὠκεανὸ τῆς σχέσης-ἑμείς.

3. Ἡ *ὑπαρξιακὴ* διάσταση πού τονίζεται ἐπὶ μέρους κείμενα ἀποτελεῖ ἐνδειξη

του γεγονότος ότι η συζήτηση για ζητήματα που αφορούν στο είναι του ανθρώπου, όφειλε να διακρίνεται εξάπατος από μία «υπαρξιακή όρολογία» (50), προκειμένου να εκφράζει νόημα.

4. Ένδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά, στο πλαίσιο της βιβλικής προσέγγισης του ζητήματος, στον άφυλο χαρακτήρα της υπάρξεως του Θεού, γεγονός που συχνά παρανοείται από εκείνους που όρμώμενοι από τις πατριαρχικές καταβολές του βιβλικού κειμένου, ή επιμέρους κοινωνικών περιβαλλόντων, αποδίδουν στον Θεό στοιχεία άρρενοπρέπειας (Μ. Κωνσταντίνου, 107). Στο βαθμό που ο Θεός κατανοείται ως Τριάδα προσώπων, δηλαδή επί τη βάσει του προσωπικού τρόπου υπάρξεως, όπως αυτός φανερώνεται στο πρόσωπο του Ίησού Χριστού, η απόδοση στο θείο είναι φυσικών γνωρισμάτων με αφετηρία το ανθρώπινο συμφοραζόμενο είναι τουλάχιστον άτυχης. Παρ' όλη τη θετική αυτή επισήμανση, το συμπέρασμα του συγγραφέα ότι η έλλειψη σεξουαλικότητας στον χώρο του θείου οδηγεί και στην ανάλογη σταδιακή υποτίμηση της έρωτικής ζωής και της εμφάνισης σχετικών περι καθαρότητας διατάξεων (108), δεν νομίζουμε ότι δικαιώνεται θεολογικά, αλλά αποκλειστικά με πολιτισμικά κριτήρια.

5. Ένδιαφέρουσα είναι η προσπάθεια του κειμένου που αφορά στην Μαρία τη Μαγδαληνή να συμβάλλει στην αποκατάσταση της διατυπώνοντας σχετικές κριτικές παρατηρήσεις προς την δυτική εκκλησιαστική παράδοση που φαίνεται να διαμόρφωσε μία ορισμένη υποτιμητική θεώρηση για το πρόσωπο αυτό. Έπίσης ενδιαφέρον παρουσιάζει η κριτική μελέτη για την ανθρωπολογία του άγιου Νεοφύτου (Π. Ύφαντης), γεγονός που αναδεικνύ-

ει ορισμένα ανθρωπολογικά αδιέξοδα της πατερικής σκέψης, φέροντας στην επιφάνεια το κρίσιμο έρώτημα του τρόπου έρμηνείας των κειμένων της παράδοσης, μακριά από ά-λογες απολυτοποιήσεις και σε συμφωνία με το αποστολικό κήρυγμα. Στην κατεύθυνση αυτή μας πιό ρεαλιστικής και προσεκτικής-κριτικής ανάγνωσης των σχετικών πατερικών πηγών αναδεικνύονται από το σχετικό κείμενο του Χρ. Σταμούλη οι κραυγαλέες αντιφάσεις και ιδεοληψίες σημαντικών εκπροσώπων της πατερικής σκέψης, για τους οποίους τά «φύλα ανήκουν στην άλογη και κτηνώδη μεριά της ανθρώπινης ύπαρξης, δεν αποτελούν μέρος της θείας εικόνας...» (152), ή «ό γάμος είναι μία έκπτωση της πραγματικής ζωής» (155), σε βαθμό που πολύ εύστοχα να γίνεται λόγος για «πραξικόπημα ενάντια στο Ευαγγέλιο». Αν αναλογιστεί κανείς μάλιστα ότι σύμφωνα με άλλους έξιςου επιφανείς Πατέρες (λ.χ. Μάξιμος ό Όμολογητής), η διάκριση των φύλων ανήκει στην προ-πτωτική κατάσταση του ανθρώπου (πρβλ. *Amb.* PG 91, 1350BC), τότε σίγουρα θα πρέπει να αναρωτηθεί κανείς για τα κριτήρια και τις προϋποθέσεις έρμηνευτικής προσέγγισης των κειμένων της παράδοσης, πολύ περισσότερο δέ για την απολυτότητα της κανονιστικής και άκριτης χρήσης τους.

6. Μια επιπλέον σημαντική έλλειψη κατά τη γνώμη μας από αυτό το ιδιαίτερα ενδιαφέρον έγχειρημα αποτελεί η συστηματική θεολογική, και μάλιστα στο επίπεδο της όντολογίας πληρέστερη (και όχι αποκλειστικά στο επίπεδο της φύσης-βιολογίας της σεξουαλικότητας), προσέγγιση του όλου ζητήματος, γεγονός που θα αναδείκνυε τη σημασία του έρωτα (γιατί όχι και της σεξουαλικότητας;) σε σχέση όχι

μόνο με τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ἐπίσης με τὸ *ἀεὶ εἶναι* τῆς Βασιλείας. Γιὰ τὸ χριστιανὸ θεολόγο ἀλλὰ κι ὄχι μόνο ἀναγνώστη, ποῦ ἐπιζητᾷ νὰ συλλάβει ἢ νὰ προσεγγίσει τὸ νόημα τῆς ὑπάρξεως, ἢ *ἐσχατολογικὴ* ἢ μὴ ἐπιβεβαίωση καὶ δικαίωση τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητος συνιστᾷ κεντρικὴ παράμετρο τῆς καθόλου θεώρησης τῆς ἀλήθειας.

Οἱ παραπάνω παρατηρήσεις σὲ καμιά περίπτωση δὲν ἀπομειώνουν τὴ σημασία τοῦ ἐγγχειρήματος, μία προσπάθεια ποῦ ἀποτελεῖ ἓνα παράδειγμα πρὸς τὴ θεολογία ἢ ὁποία καλεῖται, ἐξερχόμενη τοῦ ἑαυτοῦ της, νὰ συνομιλήσει με τὸ σύγχρονο πολιτισμὸ καὶ ἄνθρωπο, κομίζοντας στὴν ἀρένα τῆς δημόσιας σφαίρας καὶ τοῦ ἐλεύθερου διαλόγου, τὴν ἐμπεριστατωμένη σωτηριολογικὴ πρότασή της.

Νίκος Ἀσπρούλης

ΑἴΤΕΛΙΚΗΣ ΔΕΛΗΚΑΡΗ, *Ἡ Ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν κατὰ τὸν Μεσαίωνα. Ὁ ρόλος της ὡς ἐνωτικοῦ παράγοντα στὴν πολιτικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῶν Σλάβων τῶν Βαλκανίων καὶ τοῦ Βυζαντίου* [Ἑλληνισμὸς καὶ Κόσμος τῶν Σλάβων 12], Θεσσαλονίκη, ἐκδ. University Studio Press, 2014, σελ. 322.

Τὸ βιβλίον τῆς κ. Ἀγγελικῆς Δεληκάρη *Ἡ Ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν κατὰ τὸν Μεσαίωνα* ἀποτελεῖ μία πρωτότυπη μελέτη ποῦ διαφωτίζει πολλὰς πτυχὰς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς πολιτικῆς καὶ πολιτισμικῆς ἱστορίας τῆς βυζαντινῆς αὐτῆς ἀρχιεπισκοπῆς, ἢ ὁποία διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στὰ τεκταινόμενα στὸν χῶρον τῶν Βαλκανίων ἀπὸ τὶς ἀρχὰς τοῦ 11ου ἕως καὶ τὸν 18ο αἰῶνα.

Ἡ συγγραφέας εἶναι γνωστὴ γιὰ τὴν ἐνασχόλησή της με θέματα ποῦ ἄπτονται

τῶν βυζαντινο-σλαβικῶν σχέσεων. Ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ τὴν μονογραφία της γιὰ τὸν Ἅγιο Κλήμη Ἀχρίδος καὶ τὸ ζήτημα τῆς ἐπισκοπῆς Βελίτζης ποῦ ἐκδόθηκε στὰ Γερμανικά (*Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza. Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe*, SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies, Thessaloniki 1997, σελ. 162), καθὼς καὶ τὸ βιβλίον της γιὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Σιναΐτη καὶ τὴν διάδοση τοῦ Ἡσυχασμοῦ στὰ Βαλκάνια (*Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης. Ἡ δράση καὶ ἡ συμβολὴ του στὴν διάδοση τοῦ Ἡσυχασμοῦ στὰ Βαλκάνια - Ἡ σλαβικὴ μετάφραση τοῦ Βίου του κατὰ τὸ ἀρχαιότερο χειρόγραφο* [Ἑλληνισμὸς καὶ Κόσμος τῶν Σλάβων 6], Θεσσαλονίκη, ἐκδ. University Studio Press, 2004, σελ. 372).

Τὸ ζήτημα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν, ἂν καὶ συνεχίζει μέχρι σήμερα νὰ ὑφίσταται ὡς ἓνα ἀπὸ τὰ φλέγοντα ἐκκλησιαστικὰ θέματα στὰ Βαλκάνια, ὥστόσο δὲν τέθηκε ἕως τώρα στὴν βάση τῆς ἐξέτασης τοῦ ἱστορικοῦ πλαισίου ἴδρυσης τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, τοῦ τίτλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου, καθὼς καὶ τῆς κατὰ καιροὺς δικαιοδοσίας του.

Μετὰ τὴν δίτομη μελέτη τοῦ Βούλγαρου μελετητῆ ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς Ἀχρίδος Ivan Snegarov γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος (Ivan Snegarov, *Istorija na Ochridskata archiepiskopija-patriaršija*, τόμ. 1: *Ot osnovavaneto i do zavladjavaneto na Balkanskija poluostrov ot turcite*, Sofija 1995 (2η φωτοτυπ. ἀνατύπ. ἀπὸ τὴν ἐκδ. τοῦ 1924) καὶ *Istorija na Ochridskata archiepiskopija*, τόμ. 2: *Ot padaneto i pod turcite do nejnoto uništovanje* (1394-1767), Sofija 1995 (2η φωτοτυπ. ἀνατύπ. ἀπὸ τὴν ἐκδ. τοῦ 1932), ποῦ ἀντιμετωπίζει τὸ ζήτημα ἀπὸ βουλγαρικὴ σκοπιά, δὲν εἶχαμε μέ-

χρι σήμερα καμία συνολική θεώρηση θεμάτων της άρχιεπισκοπής, έτσι όπως στο παρόν βιβλίο.

Τὸν πρόλογο τοῦ Διευθυντῆ τῆς Σειρᾶς «Ἑλληνισμὸς καὶ Κόσμος τῶν Σλάβων», Ὅμοτ. Καθηγ. κ. Ἀ.-Αἰ. Ταχιάου (σσ. 5-6) καὶ τὸν πρόλογο τῆς συγγραφῆς (σσ. 7-9) ἀκολουθεῖ μία ἐκτενέστατη βιβλιογραφία 43 σελίδων (σσ. 21-63), ὅπου μπορεῖ νὰ διαπιστώσει κανεὶς τὴν ἐξαντλητικὴ καταγραφή τῶν δημοσιευμάτων τῶν σχετικῶν μὲ τὴν ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχρίδος ἀπὸ τὸ 1880 ἕως καὶ τὸ 2012. Ἡ συγγραφέας ἀξιοποιεῖ ἄρθρα καὶ μελέτες γραμμένα στὰ Ἑλληνικά, σὲ ὅλες τὶς δυτικὲς ἀλλὰ καὶ τὶς σλαβικὲς γλώσσες, προκειμένου νὰ σχηματίσει μίαν συνολικὴ καὶ τεκμηριωμένη ἀποψη γιὰ τὴν ἔρευνά της καὶ νὰ μπορέσει νὰ κατανοῆσει τὸ πολιτικὸ καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸ περιβάλλον τῆς ἐποχῆς, ὅπως ἐπίσης καὶ τὶς θέσεις τῶν διαφόρων ἐπιστημόνων γιὰ ἐπιμέρους σχετικὰ ζητήματα.

Τὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου (σσ. 75-103) πραγματεύεται τὴν Ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς ἐπισκοπικῆς ἔδρας Λυχνιδου-Ἀχρίδος. Ἄν καὶ ἐκ πρώτης ὄψεως θὰ νόμιζε κανεὶς ὅτι θὰ ἀσχοληθεῖ ἀποκλειστικὰ μὲ τὸ ἐκκλησιαστικὸ παρελθὸν καὶ τὴν παράθεση γεγονότων ποὺ ὀδήγησαν στὴν δημιουργία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, ἡ συγγραφέας προχωρᾷ σὲ κριτικὴ τῶν διαφόρων ἀπόψεων τῶν μελετητῶν, στηριζόμενη σὲ βυζαντινὲς πηγὲς καὶ ἀπορρίπτει τὴν σύνδεση τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Βουλγαρίας, ὅπως ἦταν ὁ τίτλος τῆς ἀρχιεπισκοπῆς μέχρι τουλάχιστον τὸν 12ο αἰώνα, μὲ τὴν ἐθνικὴ Βουλγαρικὴ Ἐκκλησία. Ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχρίδων ὑφίσταται ἀπὸ τὴν στιγμὴ τῆς ἰδρύσεώς της ἀπὸ τὸν Βασίλειο Β' Βουλγαροκόνο καὶ ὄχι ἐνωρίτερα. Τὸ ὄνομα «Βουλγαρία» ἐμφανίζεται στὸν τίτλο τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ συνδέεται μὲ τὸ θέμα τῆς Βουλγα-

ρίας, τὸ ὁποῖο ἴδρυσε ἐπίσης ὁ Βασίλειος Β' προκειμένου νὰ ἐνσωματώσει σὲ ἓνα νέο διοικητικὸ μηχανισμό τὰ ἐδάφη ποὺ κατέκτησε. Στὰ ἐδάφη λοιπὸν τοῦ νεοσυσταθέντος αὐτοῦ βυζαντινοῦ θέματος ἐκτεινόταν καὶ ἡ δικαιοδοσία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς.

Ἡ ἐξέλιξη τοῦ τίτλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀχρίδων ἐξετάζεται διεξοδικὰ στὸ δεύτερο κεφάλαιο τῆς ἐργασίας (σσ. 105-154), ἀφοῦ κατὰ τὴν γνώμη τῆς κ. Δελήκαρη ἡ τιτλοφορία τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀχρίδων συνδεόταν ἄμεσα μὲ τὸ ζήτημα τῆς δικαιοδοσίας τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς ἀλλὰ καὶ μὲ τὶς διεκδικήσεις της. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ ἔχει ἰδιαίτερη ἀξία, ἀφοῦ ἡ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ συγκεντρώσει, κατὰ τὸ δυνατόν, τὸ σύνολο τῶν ἑλληνικῶν καὶ τῶν σλαβικῶν πηγῶν, ὅπου ἀπαντᾷ ὁ τίτλος τοῦ ἀρχιεπισκόπου, ἐξετάζοντας παράλληλα τὰ ἱστορικὰ στοιχεῖα ποὺ σχετίζονται μὲ τὶς προσωπικότητες ποὺ ἀνήλθαν κατὰ καιροὺς στὸν ἐν λόγῳ βυζαντινὸ ἐκκλησιαστικὸ θρόνο. Μέσα στὸ κεφάλαιο αὐτὸ μπορεῖ κάποιος παράλληλα νὰ γνωρίσει τοὺς ἀρχιεπισκόπους Ἀχρίδων. Χωρὶς ἡ συγγραφέας νὰ ἐπιχειρεῖ νὰ δώσει βιογραφικὰ στοιχεῖα τῶν ἀρχιεπισκόπων, παρ' ὅλα αὐτὰ ἔχουμε μίαν ἰδιαίτερα σαφῆ εἰκόνα γιὰ τὰ θέματα ποὺ ἀπασχόλησαν σημαντικοὺς ἀρχιερεῖς Ἀχρίδων, τὸ ἔργο ποὺ ἐπιτέλεσαν, τὶς φιλοδοξίες τους καὶ τὴν δυναμικὴ τους στάση, ὅταν ἡ δικαιοδοσία τους ἐτίθετο σὲ κίνδυνο. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρω τὸν ἀρχιεπίσκοπο Ἀχρίδων Λέοντα ποὺ πρωταγωνίστησε στὸ ζήτημα τῶν Ἀζύμων λίγο πρὶν τὸ σχίσμα τῆς Ἀνατολικῆς μὲ τὴ Δυτικὴ Ἐκκλησία, τὸν Θεοφύλακτο Ἀχρίδων ποὺ εἶναι ἀπὸ τοὺς γνωστότερους ἀρχιεπισκόπους ἐξαιτίας καὶ τοῦ μεγάλου συγγραφικοῦ ἔργου ποὺ μᾶς κατέλιπε, τὸν Δημήτριο Χωματηνὸ ποὺ ἀποτελέσει μίαν ἀπὸ τὶς δυναμικότερες προσωπικότητες

ποῦ ἐποίμαναν τὴν ἀρχιεπισκοπὴ καὶ δὲν δίστασε νὰ ἀμφισβητήσῃ τὸν βυζαντινὸ αὐτοκράτορα ἀλλὰ καὶ τὸν πατριάρχη προκειμένον νὰ διασφαλίσῃ τὰ προνόμια του. Ἡ ἔρευνα κινεῖται σὲ μία περίοδο πού συμβαίνουν διάφορες πολιτικὲς καὶ ἐδαφικὲς ἀνακατατάξεις στὸν χώρο τῶν Βαλκανίων, ἀφοῦ τὰ κράτη τῆς Βουλγαρίας καὶ τῆς Σερβίας ἐπεκτείνονται σὲ τμήματα τῆς βυζαντινῆς ἐπικράτειας καὶ δημιουργοῦνται οἱ ἐθνικὲς Ἐκκλησίαι τους. Ἡ ἀρχιεπισκοπὴ πλέον βρῖσκεται στὸ μέσον πολιτικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν διεκδικήσεων τῶν ἐκάστοτε ξένων ἡγεμόνων. Οἱ προκαθήμενοὶ τῆς ἀναλαμβάνουν νὰ ἐνδυναμώσουν ἀκόμη περισσότερο τὸν ἐνωτικὸ ρόλο τους στὸ πολυπολιτισμικὸ ποίμνιό τους καὶ νὰ προσεγγίσουν τοὺς Βουλγάρους καὶ Σέρβους ἡγεμόνες, ἔχοντας πάντα ὡς στόχο νὰ διαφυλάξουν τὴν βυζαντινὴν ὑπόστασιν τῆς Ἐκκλησίας τους (ἕναν τέτοιον ρόλο διαδραμάτισε καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος Νικόλαος πού, ἀπ' ὅ,τι φαίνεται, συνεργάστηκε ἀρμονικὰ μὲ τὴν σερβικὴ κυριαρχία τοῦ Στεφάνου Δουσάν). Ὁ δεσμός μὲ τὴν Μεγάλὴν τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν εἶναι δεδομένος ἀκόμη καὶ σὲ μεμονωμένες περιπτώσεις συγκρουόμενων συμφερόντων. Οἱ ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν ἀναγνωρίζουν τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως ὡς ἐπίσημὴ ἀρχὴ τους καὶ οἱ πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως θεωροῦν τὴν Ἀχριδα ὡς ἀναπόσπαστο συστατικὸ τμήμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου. Ἄλλωστε καὶ μετὰ τὴν κατάργησίν της τὸ 1767 ἡ ἀρχιεπισκοπὴ μὲ ὅλες τὶς ἐπαρχίες της ὑπάγεται στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. Ἄς μὴν ξεχνᾶμε ὅτι κατὰ τοὺς Μέσους Χρόνους ὑπῆρξαν δύο αὐτοκέφαλες ἀρχιεπισκοπές, ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν καὶ ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Κύπρου. Ἡ συγγραφέας στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξετάσει

τὸν τίτλο μέσα ἀπὸ δύο διαφορετικὲς ὀπτικὲς γωνίες. Πρῶτον ἐπισημαίνονται καὶ σχολιάζονται οἱ τίτλοι πού χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς ἀρχιεπισκόπους καὶ ἀπὸ τὴν Σύνοδο τῆς Ἀχρίδος (στὶς ὑπογραφές τους καὶ σὲ διάφορα ἔγγραφα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς) καὶ δεύτερον οἱ τίτλοι πού ἐμφανίζονται σὲ ἐκκλησιαστικὰ ἀλλὰ καὶ πολιτικὰ ἔγγραφα πού ἀπευθύνονται στὸν ἀρχιεπίσκοπο Ἀχριδῶν ἢ πού ἀπλῶς γίνεται μνεῖα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς καὶ τοῦ ἐκπροσώπου ἢ ἐκπροσώπων της. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν καθίσταται σαφὴς ἡ εἰκόνα τοῦ πῶς ἀντιμετωπίζεται ὁ ἀρχιεπίσκοπος καὶ ἡ ἀρχιεπισκοπὴ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους πού ἀνήκουν στὸ κλίμα τῆς Ἀχρίδος, ὅπως ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο κόσμον τῆς ἐποχῆς. Στὸ πέρασμα τοῦ χρόνου διαπιστώνουμε ὅτι ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν ἐξελισσεται. Σ' αὐτὸν προστίθεται διαδοχικὰ ὁ τίτλος τῆς πάλαι ποτὲ διαλαμψάσης ἀρχιεπισκοπῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς, ἀκολουθεῖ ἡ μνεῖα τῆς ὀνομασίας τῆς ἔδρας τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, δηλ. Ἀχριδῶν, ἐνῶ σὲ μεταγενέστερα ἔγγραφα, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸν κώδικα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν (κώδικας τοῦ ἁγίου Κλήμη) ὁ τίτλος ἐμφανίζεται ἀκόμη ἐκτενέστερος (γιὰ παράδειγμα ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ζωσιμᾶς ὑπογράφει σὲ ἕνα ἔγγραφο τοῦ ἔτους 1708 ὡς *Ζωσιμᾶς ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος τῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς, Ἀχριδῶν καὶ πάσης Βουλγαρίας, Δακίας, Μεδιτερρανῶν, Ῥιπενσίας, Πραιβαλίας, Δαρδανίας, Μυσίας τε ἀνωτέρω καὶ τῶν λοιπῶν πατριάρχης*).

Ἡ ἐξέταση, ἂν πράγματι ἡ Ἀχριδα περιελάμβανε ὅλες αὐτὲς τὶς περιοχὲς στὴν δικαιοδοσίαν της, ἀποτελεῖ τὸ θέμα τοῦ τρίτου κεφαλαίου τοῦ βιβλίου (σσ. 155-253), ὅπου ἡ συγγραφέας ἐπιδιώκει νὰ ὀρίσει, κατὰ τὸ δυνατὸν, τὰ ἐδάφη τῆς ἀρχιεπι-

σκοπής από την ίδρυσή της έως και τον 15ο αιώνα. Τò κεφάλαιο αυτό είναι τò μόνο πού χωρίζεται σε υποκεφάλαια, ώστε να καθοριστούν με σαφήνεια οί ἀλλαγές πού υφίσταται ή δικαιοδοσία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς κατὰ τίς διάφορες χρονικές περιόδους. Ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν πρώτη οὐσιαστικά πηγή τῆς ἱστορίας τῆς ἀρχιεπισκοπῆς πού εἶναι ὁ χρυσόβουλλος λόγος τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα Μιχαήλ Η΄, ὅπου παραδίδονται παρέμβλητα τὰ τρία σιγίλλια τοῦ Βασιλείου Β΄ γιὰ τὴν ἀρχιεπισκοπή, στὰ ὁποῖα καταγράφονται οἱ ὑποκείμενες σ' αὐτὴν ἐκκλησιαστικές ἐπαρχίες (οἱ ἐπισκοπὲς Καστορίας, Γλαβενίτζης, Μογλαϊνῶν, Στρουμιμίτζης, Βουτέλεως, Μωροβίσδου, Βελεβουσιδίου, Τριαδίτζης, Νύσσης, Βρανιτζέβου, Βελεγράδων, Σιρμίου, Σκοπίων, Πριζρένης, Λιπαινίου, Σερβίων, Δριστρας, Βιδύνης, Ράσου, Ὁραίας, Τζερονίκου, Χιμαίρας, ἡ μητρόπολη Δυρραχίου, ἡ ἐπισκοπή Δρυϊνουπόλεως, στὴ συνέχεια ὑπάρχει τὸ δυσανάγνωστο ὄνομα μᾶς ἐπισκοπῆς, καὶ ἀκολουθοῦν οἱ ἐπισκοπὲς Βοθρωτοῦ, Ἰωαννίνων, Κοζίλης, Πέτρου, Ριγῶν, Σταγῶν, Βεροίας). Στὰ ἐπιμέρους υποκεφάλαια ἐξετάζονται οἱ ἀλλαγές πού προέκυπταν στὴν δικαιοδοσία τῆς μετὰ τὴν ἀλλαγὴ τῆς πολιτικῆς ἀρχῆς, στὴν ὁποία κατὰ καιροὺς ὑπάγονταν τὰ ἐδάφη τῆς. Οἱ ξένοι ἡγεμόνες σὲ γενικὲς γραμμὲς σεβάστηκαν τὸν ἐκκλησιαστικὸ αὐτὸν θεσμό. Μερικοὶ μάλιστα ἐπιστήμονες ὑποστήριξαν ὅτι ἡ ἀρχιεπισκοπή ἐνσωματώθηκε στὶς ἐθνικὲς Ἐκκλησίες τους, ἀποψη πού δὲν συµμερίζεται ἡ συγγραφέας. Ἐκτενὴς μνεῖα γίνεται στὴν περίοδο ἀρχιερατείας τοῦ Δημητρίου Χωματηνοῦ, ὅταν ὁ διακεκριμένος αὐτὸς ἱεράρχης παίξει ρόλο παρόμοιο μετὰ ἐκείνον τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως καὶ δὲν διστάζει νὰ στέψει τὸν Θεόδωρο Δούκα σὲ αὐτο-

κράτορα στὴν Θεσσαλονίκη, μᾶλλον περὶ τὸ 1227. Ἡ περίοδος τῆς Σερβοκρατίας τοῦ Στεφάνου Δουσάν δὲν ἐπηρέασε ἀρνητικὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἀρχιεπισκοπῆς παρὰ τὴν συρρίκνωση πού εἶχε ἀρχίσει ἡδη ἀπὸ τὸ 1219 μετὰ τὴν δημιουργία τῆς ἀνεξάρτητης ἀρχιεπισκοπῆς Σερβίας μετὰ προκαθήμενὸ τῆς τὸν ἅγιο Σάββα καὶ ἀκολούθως τοῦ Πατριαρχείου Ἰπεκίου τὸ 1346. Ὁ Στέφανος Δουσάν συνεργάστηκε καὶ βοήθησε τὸ ἔργο τοῦ Ἀχριδῶν Νικολάου καὶ σίγουρα συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν οἰκοδομικὴ δραστηριότητα τοῦ ἀρχιεπισκόπου αὐτοῦ. Παράλληλα μετὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸ καὶ τὸν πολιτικὸ ρόλο πού ἀσκοῦσαν σὲ πολλὲς περιπτώσεις οἱ ἱεράρχες τῆς ἀρχιεπισκοπῆς ἐπιδίδονταν ἀκόμη σὲ κοινωνικὸ, συγγραφικὸ καὶ πολιτισμικὸ ἔργο πού μᾶς εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὰ ἔργα πού φέρουν τὸ ὄνομά τους καὶ μπορεῖ νὰ θαυμάσει κανεὶς μέχρι τίς ἡμέρες μας.

Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου (σσ. 255-290) εἶναι ἀφιερωμένο στὸν κατεξοχὴν ἅγιο τῆς περιοχῆς τῆς Ἀχρίδος, τὸν ἅγιο Κλήμη. Σ' αὐτὸ ἡ κ. Δελιγκάρη πραγματεύεται τὸν ἀναδρομικὸ τίτλο τοῦ ἁγίου, ὁ ὁποῖος, ἂν καὶ χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Βελίτζης ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως, καθιερώθηκε ὡς ἅγιος Κλήμης Ἀχρίδος. Ἡ συγγραφέας ἐρευνᾷ ἐξονυχιστικὰ ὅλες τίς πηγές στὶς ὁποῖες ἐντοπίζεται τίτλος τοῦ ἁγίου Κλήμη, μετὰ πρώτη χρονολογικὰ αὐτὴ πού παραδίδεται στὸν κώδικα Assemanianus (ἓνα γλαγολιτικὸ Εὐαγγελιστάριο τοῦ 11ου αἰώνα) καὶ διαπιστώνει ὅτι στὶς ἀρχαιότερες πηγές ὁ ἅγιος Κλήμης φέρει τὸν τίτλο Βελίτσης ἀλλὰ καὶ Λυχνιδοῦ, ἐνῶ μετὰ τὴν ἀπόδοσιν τοῦ χρόνου οἱ τίτλοι αὐτοὶ παραμερίζονται καὶ τὴν θέση τους καταλαμβάνει ὁ τίτλος τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν, δηλ. ὁ ἅγιος στὶς γραπτὲς πηγῆς (ἔγγραφα, εἰκόνες, ἐπιγρα-

φές) μνημονεύεται ως Κλήμης Ἀχρίδος, Κλήμης ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας ἢ Βουλγάρων κτλ. Ἀκόμη καὶ οἱ ἐπίσκοποι Βελίτζης/Βελεσσοῦ στὰ ἔγγραφα τους δὲν μνημόνευαν τὸν Κλήμη ὡς προκατόχο στὴν ἔδρα τους, ἀλλὰ μόνον ὡς ἀρχιεπίσκοπο Ἀχριδῶν, ὅπως φαίνεται καθαρὰ καὶ ἀπὸ τὴν, καταγεγραμμένη στὸν κώδικα τοῦ ἁγίου Κλήμη, ὁμολογία πίστεως τοῦ ἐπισκόπου Βελεσσοῦ Δανιὴλ τὸ 1735. Ὁ ἅγιος αὐτὸς ἀποτελοῦσε τὸν πνευματικὸ ποιμένα καὶ προστάτη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀχρίδος. Ὁ λαὸς καὶ ὁ κληρὸς τῆς Ἀχρίδος τοῦ ἀπένημιαν, ἔστω καὶ μετὰ τὴν κοίμησή του, τὸν τίτλο τοῦ ἀρχιερέα τους.

Μετὰ τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου ἀκολουθεῖ Ρωσικὴ Περίληψη (σσ. 291-294), καθὼς καὶ ἓνα χρηστικὸ Γενικὸ Εὐρετήριο Ὀνομάτων (σσ. 297-322).

Κλείνοντας ἀξίζει νὰ τονιστεῖ ὅτι ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν ἀπέτελεσε πράγματι ἓναν ἐνωτικὸ παράγοντα μεταξὺ τῶν Σλάβων τῶν Βαλκανίων καὶ τοῦ Βυζαντίου, ὅπως δηλώνει καὶ ὁ ὑπότιτλος τοῦ παρουσιαζόμενου βιβλίου, καὶ μέχρι σήμερα ἀποτελεῖ τμῆμα τῆς πολιτισμικῆς κληρονομιάς τους.

Μιχαὴλ Τρίτος,  
Καθηγητὴς Τμήματος Ποιμαντικῆς  
καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας Α.Π.Θ.

MARIA TSAMI-DRATSELLAS, *An Abridged Calendar of the feasts of the Orthodox Church*, Volume Two, July-December, Athens 2013, σελίδες 1-572.

Στὸν τόμο αὐτὸ ἡ θεολόγος συγγραφεὺς κ. Μαρία Τσάμη-Δρατσέλλα κάνει γιὰ τὸ Β' ἐξάμηνο τοῦ ἔτους ὅ,τι εἶχε κάμει γιὰ τὸ Α' ἐξάμηνο, δηλαδὴ παρουσιάζει ἀφ' ἑνὸς τίς Ἀκίνητες Δεσποτικῆς καὶ Θεομητορικῆς Ἑορτῆς καὶ ἀφ' ἑτέρου μεγάλες προ-

σωπικότητες τῆς Ἐκκλησίας (λ.χ. τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Χρυσόστομο, τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνὸ κ.ἄ.) καὶ ἀφ' ἑτέρου μορφῆς τῆς Ἁγίας Γραφῆς καὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, οἱ ὁποῖες, μολονότι μὲ τὸ παράδειγμα τῆς ζωῆς τους καὶ τὴν προφορικὴ ἢ γραπτὴ διδασκαλία τους συνετέλεσαν πολὺ στὴν ἀνάπτυξη καὶ διαμόρφωση τῆς Χριστιανικῆς Δογματικῆς Ἠθικῆς καὶ Λειτουργικῆς, παραμένον ἀγνωστες ἢ ἐλάχιστα γνωστῆς στοὺς πολλοὺς. Τέτοιοι Ἅγιοι, ποὺ ἐπελέγησαν ἀπὸ τὴν κ. Τσάμη-Δρατσέλλα, εἶναι ἡ ἀδελφὴ τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων Μεγάλου Βασιλείου καὶ Γρηγορίου Νύσσης Ὁσία Μακρίνα, τῆς ὁποίας τὴ βιογραφία συνέγραψε ὁ ἀδελφός της Γρηγόριος Νύσσης καὶ ἡ Ἁγία Ὀλυμπιάς ἡ Διακόνισσα, ἡ δράση τῆς ὁποίας συνδέθηκε ἀρρηκτὰ μὲ τὸ ἔργο καὶ τὰ παθήματα τοῦ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Ἀναφέρονται ἐπίσης οἱ Ἑπτὰ Μακκαβαῖοι Μάρτυρες, μὲ τὴ μητέρα τους Σολομονὴ καὶ τὸν διδάσκαλό τους Ἐλεάζαρ, ὁ Προφήτης Μιχαίας, ὁ Ἅγιος Εἰρηναῖος Ἐπίσκοπος Λουγδούνου (Λυὼν Γαλλίας), ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Φωτιστὴς τῆς Ἀρμενίας, ὁ Ἱερομάρτυρας Κυπριανὸς Ἐπίσκοπος Καρχηδόνας, ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός, ὁ Ἅγιος Ἀμβρόσιος Ἐπίσκοπος Μεδιολάνων (Μιλάνου Ἰταλίας), ὁ Ἱερομάρτυς Ἰγνάτιος Ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας καὶ πολλοὶ ἄλλοι. Ὅλοι αὐτοὶ μαζὶ μὲ τὰ πλήθη τῶν ἀφανῶν Ἁγίων συναποτελοῦν τὸ «νέφος» ἐκεῖνο, ποὺ ὁ θεόπνευστος συγγραφεὺς τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς ἀναφέρει ὡς «νέφος Μαρτύρων» (Ἐβρ. 12, 1-2). Ἡ Ἐκκλησία μας τιμᾷ τὴ μνήμη τοῦ καθενὸς ἀπὸ τοὺς γνωστούς, ὅπως κατὰ τὴν ἑορτὴ τῶν «Ἁγίων Πάντων» ἐορτάζει ὅλους τοὺς γνωστούς καὶ ἀγνωστούς Ἁγίους.

Ἡ κ. Τσάμη-Δρατσέλλα καὶ στοὺς δύο τόμους τοῦ ἔργου της εὐστοχα διάλεξε ἀπὸ τὸ Ὁρθόδοξο Ἑορτολόγιο ὀρισμένους Ἁγίους ποῦ συνεκδοχικῶς ἀντιπροσωπεύουν τὶς διάφορες τάξεις τῶν Ἁγίων τοῦ παρελθόντος, ποῦ εἶναι πρότυπα καὶ γιὰ τὶς ποικίλες τάξεις τῶν πιστῶν τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος. Ὅπως σημειώνουμε στὴ Βιβλιοκρισία μας γιὰ τὸν Α΄ τόμο, ἡ συγγραφεὺς ἀντλήσε τὸ ὕλικό της ἀπὸ αὐθεντικὲς ἐκκλησιαστικὲς πηγές καὶ πρόβαλλε τοὺς ἐπιλεγέντες Ἁγίους «σὲ ὠραία, ρέουσα, εὐληρητὴ ἀγγλικὴ γλῶσσα, γιὰ νὰ εἶναι προσιτὴ καὶ κατανοητὴ ἀπὸ τοὺς ἀναγνώστες (ιδίως κατηχουμένους, νεοφωτιστοὺς καὶ λοιποὺς) τῶν χωρῶν τῆς Ὁρθόδοξης Ἱεραποστολῆς (κυρίως στὴν Ἀσία καὶ Ἀφρική), ὅπως καὶ ἀπὸ τοὺς ἀπανταχοῦ τῆς γῆς Ὁρθοδόξους δευτέρως καὶ τρίτης γενεᾶς, ποῦ ὀμιλοῦν τὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἑτεροδόξους ποῦ ἔχουν νοσταλγία γιὰ τὴν Ὁρθοδοξία ἢ ἐπιθυμοῦν ἀπλῶς νὰ τὴν γνωρίσουν. Δὲν θὰ δισταζα νὰ πῶ, ὅτι καὶ γιὰ Ἕλληνες ποῦ γνωρίζουν ἢ ἐκμανθάνουν τὴν Ἀγγλική, τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος γλαφυρὸ βιβλίον εἶναι εὐχάριστο καὶ οἰκοδομητικὸ ἀνάγνωσμα, ἀκόμη καὶ γιὰ γλωσσικοὺς σκοποὺς (περ. Ἀνάπλασις, Σεπτέμβριος, Ὀκτώβριος καὶ Νοέμβριος, Ἀθήνα, 2011, σσ. 93-94).

Σημειώνουμε ὅτι ἀξιεπαίνως ἡ συγγραφεὺς, μετὰ τὴν παρουσίαση τοῦ βίου τῆς Ἁγίας Ὀλυμπιάδος προσέθεσε ἀρκετὰ περὶ τοῦ θεομοῦ τῶν Διακονισσῶν, τὰ ὁποῖα σὲ μία πιθανὴ ἐπανεκδόση τοῦ τόμου θὰ ἔπρεπε νὰ κάνουν τὴν παράγραφο γιὰ τὴ λειτουργικὴ χειροτονία τους ἐκτενέστερη, ἀκριβέστερη καὶ σαφέστερη, δοθέντος ὅτι σήμερα ὑπάρχει παγχιριστιανικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἀναβίωση τῆς Ὁρθόδοξης παράδοσης γιὰ τὴν Χειροτονία τῶν Διακονισσῶν. Παρεκβατικὰ ὑπενημιζου-

με ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον αὐτὸ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναζωπυρηθεῖ καὶ στὴν Ἑλλάδα.

Ἐπειτα θὰ πρότεινα, στὴν πιθανὴ ἐπανεκδόση ἢ Βιβλιογραφία καὶ ἀρκετὲς ὑποσημειώσεις νὰ μὴ παρουσιάζονται συχνὰ μὲ μεμονωμένους λέξεις τῶν τίτλων σὲ ξεχωριστὲς γραμμές. Θὰ ἔλεγα ἀκόμη, ὅτι ξενίζει ἡ παρουσίαση τῶν τίτλων αὐτῶν μὲ κεφαλαῖα γράμματα.

Οἱ ὄχι οὐσιαστικὲς, ἀλλὰ μορφολογικὲς παρατηρήσεις μου αὐτὲς δὲν θίγουν τὴν ἐκλεκτὴ ποιότητα τοῦ περιεχομένου τῆς ὅλης συγγραφῆς τοῦ βιβλίου, ποῦ εἶναι ὠραῖο καὶ καλαισθητό. Στὴ σελ. 5 παρουσιάζεται καὶ φωτογραφία ὠραίας ἐξέικόνισης τῶν Ἁγίων Πάντων, ποῦ εἰσέρχονται στὸν Παράδεισο. Ἡ ἐξέικόνιση αὐτὴ βρίσκεται στὴν Παναγία τὴ Φανερωμένη τῆς Ροδόπολης Ἀττικῆς.

Πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ Β΄ τόμος προλογίζεται μὲ σχετικὴ ἐπιστολὴ τοῦ Μακαριωτάτου Πάπα καὶ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Κου Θεοδώρου, ὁ ὁποῖος συγχαίρει τὴ συγγραφέα καὶ τονίζει, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, ὅτι τὸ ἔργο της διδάσκει θεμελιώδεις ἀγιολογικὲς ἀλήθειες τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας καὶ «διευκολύνει σημαντικὰ τὸ ἔργο τῶν Ἱεραποστόλων μας μέσα σὲ ὁλόκληρη τὴν Ἀφρικανικὴ ἥπειρο».

Τέλος, ἀναφέρουμε ὅτι ὁ Β΄ τόμος τοῦ ἔργου ἀφιερώνεται ἀπὸ τὴ συγγραφέα «στὴν Αὐτοῦ Μακαριότητα τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Τιράνων, Δυρραχίου καὶ πάσης Ἀλβανίας κ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟ, ὁ ὁποῖος ἀνεβίωσε τὴν Ὁρθόδοξη Ἱεραποστολὴ στὸ δεύτερο ἡμῖς τοῦ 20οῦ αἰῶνος».

Συγχαίροντας καὶ ἐμεῖς τὴ θεολόγο κ. Μαρία Τσάμη-Δρατσέλλα, εὐχόμεστε νὰ συνεχίσει τὴν προβολὴ σὲ ἀγγλικὴ γλῶσσα διαφόρων πτυχῶν ἢ φορέων τῆς Ὁρθόδοξης πνευματικότητας. Πρόκειται γιὰ ἀξιέπαινη καὶ μεγάλη προσφορά.

Εὐάγγελος Θεοδώρου