

## Βιβλιοστάσιον

ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΟ, *Γηθόσυνον Σέβασμα: Ἀντίδωρον Τιμῆς καὶ Μνήμης εἰς τὸν Μακαριστὸν Καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην*, (ἐπιμ. ἔκδοσης Σκαλτσῆς Παναγιώτης-Σκρέττας π. Νικόδημος), τ. Α' + Β', σσ. 2131, ἔκδ. Ἄφρι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2013.

Στις 19 καὶ 20 Φεβρουαρίου τοῦ 2014 ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ ΑΠΘ διοργάνωσε διεθνὲς ἐπιστημονικὸ συνέδριον μὲ θέμα: «50 Χρόνια Λειτουργικῆς Ἐρευνας καὶ Διακονίας στὴ Θεσσαλονίκη εἰς μνήμην τοῦ καθηγητῆ Ἰωάννη Φουντούλη». Εἰσηγητὲς στοῦ διήμερου αὐτοῦ συνέδριου ἦσαν οἱ: π. Παρασκευᾶς Ἀγάθωνος, Ἀντώνιος Ἀλυγιζάκης, π. Σπυριδὼν Ἀτωνίου, Πέτρος Βασιλειάδης, Θεόδωρος Γιάγκου, Ἐμμανουὴλ Γιαννόπουλος, Ἐπίσκοπος πρ. Ἐρζεγοβίνης Ἀθανάσιος Γιέφτις, Μητροπολίτης Τελμησοῦ Ἰὼβ Γκέτσα, Βασίλειος Groen, Παναγιώτης Καλαϊτζίδης, π. Βασίλειος Καλλιακμάνης, π. Ἀλκιβιάδης Καλύβας, π. Κωνσταντῖνος Καραϊσαρίδης, Ἀνέστης Κεσελόπουλος, Γεώργιος Κεσελόπουλος, Δήμητρα Κούκουρα, Νέναντ Μιλόσεβιτς, π. Χρυσόστομος Νάσσης, Συμεὼν Πασχαλίδης, π. Ἐλισσαῖος Σιμωνοπετρίτης, Παναγιώτης Σκαλτσῆς, π. Νικόδημος Σκρέττας, Χρυσόστομος Σταμούλης, Τρύφων Τσομπάνης, Γεώργιος Φίλιας καὶ Γεώργιος Φουστέρης. Κατὰ τὴν τελευταία συνεδρία τοῦ συμποσίου ἐγίνε ἡ ἐπίσημη παρουσίαση τοῦ δίτομου συλλογικοῦ

ἔργου πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ καθηγητῆ Ἰωάννη Φουντούλη ὑπὸ τὸν ὄντως εὐφρόσυνο τίτλο «Γηθόσυνον Σέβασμα».

Στὸ δίτομο καὶ πολυσέλιδο αὐτὸ ἔργο πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ μακαριστοῦ καθηγητῆ τῆς Λειτουργικῆς στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ Θεσσαλονίκης Ἰωάννη Φουντούλη δημοσιεύονται μία σειρά σημαντικῶν ἐπιστημονικῶν ἄρθρων καὶ συμβολῶν μαθητῶν, συναδέλφων καὶ φίλων τοῦ Ἰωάννη Φουντούλη εἴτε ἐπὶ θεμάτων λειτουργικῆς ἐπιστήμης εἴτε ἐπὶ εὐρύτερων θεολογικῶν ζητημάτων. Ἀκολουθῶς, παραθέτομε τίς ἐπὶ μέρους συμβολές τοῦ συλλογικοῦ αὐτοῦ ἔργου.

Τόμος Α': Παναγιώτου Σκαλτσῆ «Ὁ Λειτουργιολόγος καθηγητῆς Ἰωάννης Μ. Φουντούλης (1927-2007). Ἡ προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο του», Ἀρχιμ. Νικοδήμου Σκρέττα «Ἰωάννης Φουντούλης καὶ Φροντιστήριον Λειτουργικῆς. Ὁ ἄνθρωπος. Τὸ ὄραμα. Τὸ δράμα», Θεοφ. Ἐπισκόπου Φαναρίου Ἀγαθαγγέλλου «“Φῶς Χριστοῦ” καὶ “Φῶς τοῦ κόσμου”. Θεολογικὸς συσχετισμὸς βιβλικοῦ καὶ λειτουργικοῦ λόγου», Οἰκ. Παρασκευᾶ Ἀγάθωνος «Χειροποίητον ἀντιμήνιον Ἱερᾶς Μονῆς Βατοπεδίου», (†) Σάββα Ἀγουρίδη «Ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ χρῆσις βίας», Ἀτωνίου Ἀλυγιζάκη «Ἡ διαχρονικὴ τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς», Γεωργίου Ἀνδρέου «Ἡ νεκρώσιμος παννυχίδα στοῦ Τυπικὸ Paris Gr. 402 τῆς μονῆς Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου στοῦ Κουτζουβένδη τῆς Κύπρου (17' αἰῶνας)», Πέτρου Βασιλειάδη «Πηγὴ τῶν Λογιῶν

καὶ Εὐχαριστία», Γεωργίου Βελένη «Ἡ ἐνεπίγραφη λειψανοθήκη-ἐγκαινιο τοῦ ναοῦ τοῦ Σωτήρα στὴ Θεσσαλονίκη», Christopher Veniamin «The Interplay between Mystical and Dogmatic Theology in Saint Gregory the Sinaïte», Χρήστου Βούλγαρη «Ἡ νέα θεολογικὴ προοπτικὴ στὸ γύρισμα τοῦ αἰῶνα», Γεωργίου Γαλίτη «Ἐνότητα καὶ πολλαπλότητα στὴν ἔκφραση καὶ στὴν πίστη», Θεοδώρου Γιάγκου «Ἀπὸ τὴν ἀμάρτυρον στὴν ἔνθεσμον λειτουργικὴ πράξη. Ἡ ἀναζήτησις τοῦ Νίκωνα Μαυρορείτη», Sebastia Janeras «Éléments liturgiques dans le récit du synode de Constantinople de 518», Emmanouil Giannopoulos «Manuscripts of Psaltic Art preserved in the Benaki Museum», Ἐπισκόπου πρ. Ἐρζεγοβίνης Ἀθανασίου Γιέβτις «Ὁ Χριστὸς ἡ Χώρα τῶν ζώντων στὴ θεία Λειτουργία», Βασιλείου Γιούλτση «Μετακοινωνικὴ προσέγγισις τῶν βυζαντινῶν Ἱεραποστόλων. Κύριλλος καὶ Μεθόδιος», Γεωργίου Γκαβαρδίνια «Τὰ διοριστήρια βεράτια τῶν μητροπολιτῶν Θεσσαλονίκης Ἰγνατίου (1696) καὶ Γερασίμου (1788) καὶ ἡ σημασία τους γιὰ τὴν ἄσκηση τῶν κανονικῶν τους δικαιωμάτων», (†) Γεωργίου Γούναρη «Φορητὴ εἰκόνα Θεοτόκου Madre della Consolazione στὴ Μυτιλήνη», Basilius Groen «Continuity and Discontinuity of the Anointing of the Sick», Μητροπολίτου Καισαριανῆς, Βύρωνος καὶ Ὑμηττοῦ Δανιὴλ «Ἐορταστικὸς ἄμβων. Πανηγυρικοὶ Λόγοι Πατέρων εἰς δεσποτικὰς καὶ θεομητορικὰς ἑορτὰς καὶ εἰς τινὰς ἐτέρας», Σωτηρίου Δεσπότη «Τὰ Εὐαγγέλια ὡς λειτουργικὰ ἀκροάματα», (†) Μητροπολίτου Δράμας Διονυσίου «Ἁγία Γραφή καὶ Λατρεία», (†) Δαμιανοῦ Δόϊκου «Τὰ πρὸς τιμὴν τοῦ Ἰωάννη τοῦ Προδρόμου ἀναγι-

νωσκόμενα ἀναγνώσματα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ ἡ σημασία τους», Ἄρχιμ. Δοσιθέου «Αἱ ἀνά τοὺς αἰῶνας μεταβολαὶ καὶ ἀλλοιώσεις τῆς λειτουργικῆς τάξεως καὶ τῶν τυπικῶν διατάξεων τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως», Ἄρχιμ. Ἐλισαίου «Ἡ συμβολὴ τοῦ καθηγητοῦ Ἰωάννου Φουντούλη εἰς τὴν ἐπάνδρωσιν τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σίμωνος Πέτρως τὸ 1973», Μητροπολίτου Πέργης Εὐαγγέλου, «Πρωτοψαλτικά», Μητροπολίτου Ἱεραπύτνης καὶ Σητείας Εὐγενίου, «Τὸ ἅγιον Βάπτισμα καὶ ἡ θεία Λειτουργία», Πρωτ. Βασιλείου Θερμοῦ «Καὶ θηλάσεις γάλα ἐθνῶν (Ἦσ. 60, 16). Προλεγόμενα στὴ συνάφεια πολιτισμοῦ καὶ λειτουργικῶν προβληματισμῶν», Μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἁγίου Βλασίου Ἱεροθέου «Ἁγία Γραφή καὶ Λατρεία», Ἱερομ. Ἱερωνύμου Σιμωνοπετρίτου, Ὁδηγὸς Ἐφημερίου. Τὸ χειρόγραφον 160 τῆς Σιμωνόπετρας», Μαρίας Καζαμία-Τσέρνου «Ἡ εἰκονογραφία τοῦ ἁγίου Μακαρίου Νοταρᾶ (φορητὲς εἰκόνες)», Δημητρίου Καϊμάκη «Ἐπιδράσεις τοῦ ἑλληνιστικοῦ πνεύματος στὴν ἀπόδοσις τοῦ ἑβραϊκοῦ πρωτοτύπου ἀπὸ τοὺς Ο'», Παναγιώτου Καλαϊτζίδη «Τρία ΧΦΦ Πατριαρχικὰ εὐχολόγια: Paris, Coislin 213, Grattaferrata Γ. β. I, Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος 662. Ἱστοριοκριτικὴ προσέγγισις», Ἀθανασίου Καλαμάτα «Νεόφυτος Βάμβας διδάσκαλος τοῦ Γυμνασίου Χίου», Alkiviadis Calivas, From the Liturgy of St. Basil to the liturgy of St. John Chrysostom When and Why: A Preliminary Report», Πρωτοπρ. Βασιλείου Καλλιακμάνη «Ἡ ποιμαντικὴ τοῦ Βαπτίσματος», Ἰωάννου Καραβιδόπουλου «Ὁ χριστολογικὸς ὕμνος τῆς πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολῆς (Κολ. 1, 15-20)», Ἀθανασίου Καραθανάση, «Ἐνας λόγος γιὰ τὸν Μελέτιο

Τυπάλδο και μερικὲς σκέψεις γιὰ τὴν πολιτική στὴν ἑλληνορθόδοξη ἀδελφότητα Βενετίας (1713)», Πρωτοπρ. Κωνσταντίνου Κραϊσαριδῆ «Ὁ λειτουργιολόγος Ἰωάννης Φουντούλης μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο του Ἀπανήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας».

Τόμος Β': Ἄννας Καραμανίδου «Ἡ χρῆσις τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν σὲ δογματικὰ ἐγχειρίδια τοῦ 18ου αἰῶνος», Ἀνέστη Κεσελόπουλου «Ἡ τιμὴ, ἡ μνήμη καὶ τὰ συναξάρια τῶν ἁγίων», Ἰωάννου Κογκούλη «Ἑλληνορθόδοξη παιδεία, παγκοσμιοποίηση καὶ παγκοσμιότητα», Δήμητρας Κούκουρα «Ἡ χειροτονία τῶν γυναικῶν. Ἕνας ἐξωγενὴς προβληματισμός», Χρήστου Κρικῶνη «Γρηγόριος Θεολόγος: Εἰρηνοποιὸς τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὑπόδειγμα αὐτοθυσίας», Κωνσταντίνου Κωσιόπουλου «Παγκοσμιοποίηση καὶ πολιτικὴ οἰκονομία. Ὁρθόδοξη διερεύνησις», Γεωργίου Μαρτζέλου «Κατάφασις καὶ ἀπόφασις κατὰ τὴν ὀρθόδοξη πατερικὴ παράδοσις», (†) Νίκου Μαρσοῦκα «Ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν ὡς θεολογικὸ καὶ οἰκουμενικὸ πρόβλημα», Μητροπολίτου Σουηδίας Παύλου (Μενεβίσογλου) «Ὁ ἱερομόναχος Κύριλλος Καστανοφύλλης καὶ τὸ ὑμνογραφικὸν ἔργον τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου», Ἀριστοτέλη Μέντζου «Ἡ ἀνάμνησις τοῦ ἀποστόλου Παύλου στὴ Θεσσαλονίκη καὶ τοὺς Φιλίππους», Πρωτοπρ. Γεωργίου Μεταλληνοῦ «Ἄγνωστα ἀρχεακὰ στοιχεῖα γιὰ τὴν ἐκδοσις τῆς Ἀκολουθίας τοῦ Μ. Φωτίου στὴν Ἱερά Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης», Νέναντ Μιλόσεβιτς «Τὸ ἱερὸ μυστήριον τῆς Ἐξομολογήσεως καὶ τῆς Μετανοίας», Δημητρίου Μπαλαγεώργου «Οἱ ἐκ τοῦ Τυπικοῦ τῆς ἁγ. Σοφίας Θεσσαλονίκης (ΧΦ ΕΒΕ 2047), ἀπορρέουσες ψαλτικὲς μαρτυρίαι», Μητροπολίτου Ἀρχαλοχωρίου, Καστελλίου καὶ Βιάννου Ἀνδῆα (Να-

νάκη) «Ἑλληνορθόδοξη Ἐκκλησία καὶ Ἐλευθέριος Βενιζέλος», Πρωτοπρ. Χρυσόστομου Νάσση «Εἶναι εὐχαριστιακὸς ὁ χαρακτήρας τῆς Λειτουργίας τῶν προηγουμένων δώρων;», D. Z. Nikitas, «Horologium Magnum: Entstehungs-, Gliederungs- und Inhaltsfragen», Παναγιώτη Ξωχέλλη «Ἐκπαιδευτικὲς καινοτομίαι στὴν Εὐρώπῃ στὸ δεῦτερον μιστὸ τοῦ 20ου αἰῶνα. Μερικὰ σχόλια γιὰ τὶς στοχεύσεις καὶ τὰ ἐπιτεύγματα τους», Χρήστου Οἰκονόμου, «Τὸ κρασὶ στὴν Ἁγία Γραφή», Πρωτοπρ. Κωνσταντίνου Παπαγιάννη «Τὰ ἁγιογραφικὰ ἀναγνώσματα τῆς Μεγάλης Ἑβδομάδος καὶ τῆς Διακαινησίμου κατὰ τὸ Τυπικὸν τοῦ Ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως», Stefano Parenti «L'Euclologio 'di Archimede' della Walters art Gallery di Baltimore», Συμεὼν Πασχαλίδη «Ἡ διόρθωσις τῶν Μηναιῶν ἀπὸ τὸν Καισάριο Δαπόντε καὶ ἡ Πατριαρχικὴ ἐκδοσις τους τὸ 1843», Παντελῆ Πάσχου «Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης περὶ τῶν Κολλύβων», Παταπίου Μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου καὶ Νείλου Μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου «Ὁ Ἰωάννης Φουντούλης καὶ οἱ πνευματικὲς ὁδοιπορίαι του στὸ Ἅγιον Ὄρος, μέσα ἀπὸ τὴν ἀνέκδοτη ἐπιστολογραφία του μετὰ τοὺς Καυσοκαλυβίτες Ἰωασαφαίους (1966-1986)», Παταπίου Μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου «Ἀνέκδοτες τυπικὲς λειτουργικὲς διατάξεις τῆς Σκήτης Καυσοκαλυβίων», Ἐμμανουὴλ Περσελῆ «Τὸ μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν στὸ σύγχρονον σχολεῖο», Ἰωάννου Πέτρου «Χριστιανικὴ λατρεία καὶ πολιτισμός», (†) Κωνσταντίνου Πιτσάκη, «Liturgica Graeca sunt, non Leguntur: Τὰ Λειτουργικὰ-Κανονικὰ παραλειπόμενα τῆς συλλογῆς Bonafidius καὶ τῶν παραγωγῶν τῆς», Μητροπολίτου Τυρολόης καὶ Σερεντίου Παντελεῆμονος (Ροδοπούλου) «Ἡ μνημόνευσις τοῦ Ἀρχιεπι-

σκόπου Ἀθηνῶν ὡς Πρώτου τῆς Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ μνημόνευσις αὐτοῦ ὡς Πρώτου εἰς τὰς Ἐπαρχίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τῶν Ἱνδῶν «Ἱστορία τῆς Ἀλεξανδρινῆς Θείας Λειτουργίας τοῦ Μεγάλου Βασιλείου κατὰ τὴν κοπιτικὴ παράδοσιν», Μητροπολίτου Μεσσηνίας Χρυσοστόμου (Σαββάτου), «Περὶ τῆς πατρότητος τοῦ Ψευδοκυριλλείου ἔργου Ἰεροσολωνίτου Ἰωάννου Σιαδραῆση «Ἐνα παράδειγμα εὐχαριστιακῆς συνάξεως ἀπὸ τὴν Κ. Διαθήκη - Πράξεις Ἀποστόλων 20, 7-12», (†) Δημητρίου Σοφιανοῦ «Χατζή-Γερασίμου Ἱερομονάχου Δουσικιώτη. Τὰ χρέη τοῦ ἐκκλησιαάρχου τῆς Μονῆς Δουσίκου (Κωδ. Δουσίκου 76, ἔτους 1846)», Γρηγορίου Στάθη «Ἡ ψαλτικὴ ἔκφρασις τοῦ μυστηρίου τῆς Θείας Εὐχαριστίας», Χρυσοστόμου Σταμούλη «...Τοῦτο μου ἐστὶ τὸ σῶμα... Σχόλιο στὴν περὶ Θεοτόκου διδασκαλία τοῦ ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου», Βασιλείου Σταυρίδου «Αἱ ἱερὰ ἀποδημία», Ἀρχιεπισκόπου Αὐστραλίας Στυλιανοῦ «Δόγμα καὶ ἥθος ὡς πηγὴ καὶ συνισταμένη τῆς Θείας Λατρίας», Ἰωάννου Ταρνανίδου «Τὸ ἀρχαιότερον σλαβικὸν Εὐχολόγιον», Robert Taft, «The early ritual of lay communion in the Byzantine Eucharist», (†) Πρωτοπρ. Δημητρίου Τζέρπου, «Ἡ εὐχὴ εἰς γυναικα ὄταν ἀποβάλλεται. Λειτουργικὴ θεώρησις», Εὐθυμίου Τσιγαρίδα, «Ἡ Παναγία Ἐσφαγμένη τῆς Μονῆς Βατοπαιδίου», Τρύφωνος Τσομπάνη «Λόγος ἐν ἀήχῳ φωνῆ. Εἰκόνα καὶ κήρυγμα», Γεωργίου Φίλια,

«Ὁ μόσχος ὁ ἄμωμος, ὁ μὴ δεχόμενος ἁμαρτίας ζυγὸν καὶ τυθεὶς δι' ἡμᾶς ἐκόν', Συμβολὴ στὴν εὐχαριστιακὴ Θεολογία», Κωνσταντίνου Χαρολαμπίδη «Ὁ Θρησκ. τῆς Θεοτόκου (Planctus Mariae) σὲ σκηνῆς τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ στὴ δυτικὴ τέχνη», Ἀρχιμ. Γεωργίου Χρυσοστόμου «Ἅγιος Νικόδημος ὁ Νέος. Μεταξὺ Βεροίας καὶ Θεσσαλονίκης», Βασιλείου Ψευτογκᾶ «Ἡ Θεοτοκολογία τοῦ Ἀντωνίου Ἀρχιεπισκόπου Λαρίσης».

Τὸ εὖρος τῶν προσώπων καὶ ἡ θεματικὴ τῶν δημοσιευόμενων μελετῶν φανερώνει τὴ μεγάλη ἀπὸ τὴν ἀπὸ τὴν καίρια συμβολὴ τοῦ λειτουργιολόγου καθηγητῆ Ἰωάννη Φουντούλη στὰ θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα κατὰ τὰ τελευταῖα πενήντα ἔτη. Ἀρχικὰ προτάσσονται οἱ μελέτες τῶν Παναγιώτη Σκαλοῦ καὶ π. Νικοδήμου Σκρέττα ποὺ ἀναφέρονται στὴ συνθετικὴ παρουσίαση τῆς ἀκαδημαϊκῆς πορείας, τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἔργου καὶ τῆς ἰδιαίτερης καὶ πρωτότυπης διδακτικῆς προσφορᾶς τοῦ Ἰωάννη Φουντούλη.

Μὲ τὴν ἐνθάρρυνση τοῦ καθηγητῆ Παναγιώτη Τρεμπέλα ὁ Ἰωάννης Φουντούλης, ὕστερα ἀπὸ τὶς σπουδές του στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν, ξεκίνησε τὴν ἐπιστημονικὴ του διαδρομὴ, σπουδάζοντας ἐπὶ τριετία στὸ πανεπιστήμιον τῆς Louvain (1956-1959) καὶ μαθητεύοντας κοντὰ σὲ διαπρεπεῖς καθηγητὲς καὶ ἐρευνητὲς, ὅπως οἱ B. Capelle, B. Botte, G. Caritte, R. Dragnet καὶ Fr. Halkin. Ἐργάστηκε κατόπιν ὡς ἐρευνητῆς στὴ βιβλιοθήκη τῶν Βολανδιστῶν σὺς Βρυξέλλες, στὰ Λειτουργικὰ Κέντρα Mont-César καὶ Chevotogne, στὰ Τρέβηρα, στὴ Μονὴ Maria Laach, στὴ Φλωρεντία, στὸ Βατικανόν, στὴν Κρυπτοφερράτα καὶ στὸ Θεολογικὸ Ἰνστιτούτο

τοῦ Ἁγίου Σεργίου στο Παρίσι. Τὰ ἐν λόγω λειτουργικά κέντρα προωθοῦσαν τὴν περιήφημη «Λειτουργικὴ Κίνηση» σὲ ὁλόκληρη τὴ χριστιανικὴ οἰκουμένη μὲ ἔμφαση στὴ σπουδὴ τῆς λειτουργικῆς παράδοσης τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας.

Σταθμὸ στὴν ἐπιστημονικὴ του πορεία ἀποτέλεσε ἀναμφίβολα ἡ ἔκδοση καὶ σπουδὴ ἀνέκδοτων ἔργων τοῦ ἁγίου Συμεὼν Θεσσαλονίκης καὶ δι' αὐτοῦ ἡ συμβολὴ του στὴ σύγχρονη ἐρμηνεία τῶν λειτουργικῶν συμβόλων μὲ βᾶση τὴν προηγούμενη θεολογικὴ παράδοση. Ὁ Ἰωάννης Φουντούλης τὸ 1966 ἐξελέγη ὑφηγητὴς τῆς ἔδρας τῆς Λειτουργικῆς-Ὀμιλητικῆς, μὲ τὴ διατριβὴ του: «*Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης (Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν τῆς θείας Λατρείας)*». Τὸ ἔτος 1969 ἐξελέγη τακτικὸς Καθηγητὴς τῆς ἔδρας Λειτουργικῆς Ὀμιλητικῆς καὶ γιὰ τρεῖς περιόπου δεκαετίες διακόνησε ἐπαξίως τὴ θεολογικὴ ἐπιστήμη, τὴν Ἐκκλησία καὶ τὴν κοινωνία. Στὸ διάστημα αὐτὸ διετέλεσε δύο φορὲς Κοσμήτορας (1970-1973), Συγκλητικὸς, καὶ Πρόεδρος τοῦ Τμήματος Ποιμαντικῆς κατὰ τὰ πρῶτα χρόνια τῆς λειτουργίας του (1982-1984).

Οἱ βασικὲς ἐρμηνευτικὲς ἀρχὲς τοῦ Ἰωάννη Φουντούλη στὴν ὀρθόδοξη λειτουργικὴ παράδοση δὲν σχετίζονται μόνον μὲ τὴν μακρὰ ἐρευνητικὴ του πορεία ἀλλὰ καὶ μὲ τὶς μικρασιατικὲς του ρίζες, μὲ τὴν παραδοσιακὴ εὐσέβεια τῆς οἰκογένειάς του καὶ κυρίως μὲ τὰ φοιτητικὰ του βιώματα κατὰ τὴ διάρκεια τῶν σπουδῶν στὴν Ἀθήνα, ὅπου γνώρισε τὴν ἁγιορείτικὴ λειτουργικὴ παράδοση στὴν Ἀνάληψη τοῦ Βύρωνος, στο Μετόχιο τῆς Ἰ. Μ. Σίμωνος Πέτρας. Κατὰ τὸν Ἰωάννη Φουντούλη, ὁ Βυζαντινὸς λειτουργικὸς τύπος «δὲν εἶναι

ἓνα ἀπολίθωμα, οὔτε ἓνα ἄψυχο ἀντικείμενο ἐρεύνης». Ὡς προῖον μακρῆς πολιτισμικῆς καὶ θεολογικῆς σύνθεσης, ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἐξελισσεται, νὰ προσλαμβάνει στοιχεῖα καὶ νὰ σαρκώνεται μὲ νέα δυναμικὴ σὲ νέους τόπους καὶ λαούς, ἐκφράζοντας νέα πολιτισμικὰ μορφώματα. Γι' αὐτὸ καὶ σήμερα ἀποτελεῖ τὴν κοινὴ πνευματικὴ κληρονομία ὄλων τῶν Ὀρθόδοξων λαῶν ἐπὶ τῆς γῆς. Σὲ ἀπόλυτη ταύτιση μὲ τὸν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι πρωτίστως καὶ κυρίως «λατρεύουσα κοινότητα», ὁ Ἰωάννης Φουντούλης ἀνάλωσε ὁλόκληρο τὸν βίον του καὶ ἀφίερωσε τὴν ἐπιστημονικὴ του σπουδὴ στὴν ἔρευνα καὶ προβολὴ τῆς λατρευτικῆς παράδοσης τῆς Ἐκκλησίας.

Ὡς ἀκαδημαϊκὸς διδάσκαλος διήυθνε Φροντιστήρια ἱεροκηρῶν, ἀνοῖξε νέους ὀρίζοντες μὲ τὶς πανεπιστημιακὲς του παραδόσεις γιὰ τὴ θεία Λατρεία καὶ τὴν ἐπιστήμη τῆς Λειτουργικῆς, ἐκδίδοντας σειρὰ λειτουργιολογικῶν μελετῶν καὶ κυρίως διαμορφώνοντας ἓνα εἶδος σχολῆς καὶ μαθητείας, ἡ παρουσία τῆς ὁποίας εἶναι πλέον αἰσθητὴ στὰ θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ μας πράγματα. Τὸ ἔργο του αὐτὸ ἔφερε σὲ πέρας, ἀφ' ἑνός, μὲ τὴν πρωτότυπη διδασκαλία καὶ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα καί, ἀφ' ἑτέρου, μὲ τὴν κατάλληλη ἀξιοποίησίν της, συμβάλλοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἔμπρακτα καὶ συγκεκριμένα στὸ ποιμαντικὸ ἔργο πολλῶν Μητροπόλεων ἀνά τὴν Ἑλλάδα. Ὅσοι ὑπῆρξαμε φοιτητές του, θυμούμαστε τὸ περίφημο ἑβδομαδιαῖο Φροντιστήριο Λειτουργικῆς, καθὼς καὶ τὴ γνωριμία μὲ τοὺς ἄλλους ἀρχαίους λειτουργικοὺς τύπους τῆς Ἐκκλησίας ἀνά τὴν οἰκουμένην. Ἦδη ἀπὸ τὸ 1964, ὁ Ἰωάννης Φουντούλης εἶχε ἐγκαινιάσει στὸ περιοδι-

κό «Ἐφημέριος» τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἓνα εἶδος ζωντανοῦ λειτουργικοῦ διαλόγου μὲ τοὺς ἱερεῖς, ἀναφερόμενος σὲ ἱστορικά καὶ θεολογικά ζητήματα καὶ δίνοντας λύσεις καὶ ἀποκρίσεις σὲ μίᾳ σειρά ἀπὸ λειτουργικά προβλήματα καὶ ἀπορίες. Ὁ διάλογος αὐτὸς ἔχει ἀποθησαυρισθεῖ σὲ πέντε τόμους καὶ ἔχει ἐκδοθεῖ ἀπὸ τὴν Ἀποστολικὴ Διακονία μὲ τὸν γενικὸ τίτλο «Ἀπαντήσεις εἰς Λειτουργικὰς Ἀπορίας».

Ὁ Ἰωάννης Φουντούλης ὑπῆρξε πάνω ἀπὸ ὅλα πρῶτος, ἀπλός, διακριτικὸς καὶ μετριοφύλιος ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος εἶχε βιωματικὴ σχέση μὲ τὰ βιβλικά καὶ λειτουργικά κείμενα καὶ συνάμα ἦταν σπάνια περίπτωση ἔμπειρου καὶ σοφοῦ διδασκάλου. Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο τοῦ ἀπένευμε τὸ ὄφαιό του Ἐκκλ. Χαρτοφυλακίου καὶ τοῦ ἐμπιστεύθηκε τὸ 1989 τὴ Διεύθυνση τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἰδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν στὴ Θεσσαλονίκη, στὸ ὁποῖο ἄφησε σημαντικὸ λειτουργιολογικὸ, ἐκδοτικὸ καὶ ἀγιολογικὸ ἔργο. Ὑπῆρξε ἐπίσης ἐνεργὸ μέλος τῆς Συνοδικῆς Ἐπιτροπῆς Λειτουργικῆς Ἀναγεννήσεως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, συνδιοργανώνοντας καὶ λαμβάνοντας μέρος στὰ πρῶτα ὀκτὼ Λειτουργικὰ Συμπόσια τῆς. Τὸ ἔργο καὶ ἡ προσφορά τοῦ καθηγητῆ Ἰωάννη Φουντούλη ἀποτελεῖ πολὺτιμη παρακαταθήκη γιὰ τὴ θεολογικὴ ἐπιστῆμη καὶ τὴ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. Ὁ Ἰωάννης Φουντούλης συμμετεῖχε ἀσφαλῶς στὸ ἐγχείρημα τῆς λειτουργικῆς ἀναγέννησης κινούμενος ἀπὸ «ἀγάπη καὶ πόθος γιὰ τὴ βελτίωση τῶν λειτουργικῶν πραγμάτων». Σὲ εἰδικὴ ἐκδήλωση τιμῆς πρὸς τὸν διδασκάλό του καθ. Παναγιώτη Τρεμπέλα στὴ Στεμνίτσα Γορτυνίας τὸ 2005, ὁ Ἰωάννης Φουντούλης σημείωνε τὰ ἑξῆς: «Ἡ μεγαλύτερη τιμὴ, γιὰ τὸν ὑποφαι-

νόμενο, δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τοῦ νὰ ἀναγνωρίζεται στὸν ἑαυτό του τὸ βλάστημα τοῦ ἐπιστημονικοῦ σπόρου, ἐκείνου, καὶ τὴν ὁποία καρποφορία σὰν συνέπεια τῆς σπορᾶς ἐκείνου ... Πρωτοπόρος αὐτὸς, ὁραματίζεται τὴν ἔξοδο τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, τῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ μιὰ τυπικὴ λειτουργικὴ θρησκευτικὴ κατάσταση, στὴν ὁποία ζοῦσε καὶ τὴν ὁποία συντηροῦσε ἢ εὐλάβεια τοῦ χριστοφόρου κλήρου καὶ λαοῦ σὲ χαλεποὺς καιροὺς, ποὺ εἶχαν ὁμως ἀνεπισπερπτι μὲ τὴ χάρι τοῦ Θεοῦ παρέλθει. Ἐπρεπε ἡ λειτουργικὴ ζωὴ νὰ ἀναζωπυρωθεῖ κατὰ τὰ πρότυπα τῆς μεγάλης περιόδου τῆς ἀκμῆς τῶν χρόνων τῶν μεγάλων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ τύπος νὰ ξαναβρεῖ τὴν οὐσία. Τὸ πνεῦμα νὰ ἀνακαινίσει τὸ γράμμα. Ἡ Λατρεία νὰ ξαναγίνει ζῶσα καὶ λογικὴ, τροφοδοτώντας τὴν μὲ ἐπίγνωση εὐσέβεια τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, προσφέροντάς του τὸ μάννα καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ἐκ πέτρας στὴν ἔρημο τοῦ κόσμου, ἀνακαινίζοντάς τον ἐν Χριστῷ καὶ προάγοντας οὐσιαστικὰ τὸ ἔργο τῆς σωτηρίας του. Μὲ ἄλλα λόγια: Ὁραματίστηκε ὅ,τι καὶ σήμερον ἐπιδιώκει ἡ Ἐκκλησία καὶ ἐργάζεται γιὰ τὴν ἐπίτευξή του, αὐτὴ δηλαδὴ τὴ λεγόμενη Λειτουργικὴ ἀναγέννηση» (βλ. «Ὁ Καθηγητὴς Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας ὡς λειτουργιολόγος», Συμβολή, Ἐπιθεώρησις τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Τυπικοῦ εἰς τὴν τάξιν τῆς Ὁρθοδόξου Λατρείας, 14/2006, σσ. 3-4). Τὰ ὅσα ἀνέφερε τότε ὁ Ἰωάννης Φουντούλης γιὰ τὸν διδασκάλό του ἰσχύουν πολλαπλῶς καὶ γιὰ τὸν ἴδιο ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς συνεχιστὲς τοῦ ἔργου του ὡς ἀποστολὴ καὶ ὡς παρακαταθήκη γιὰ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον.

Σταῦρος Παγκάζογλου

ANDREW LOUTH: *Introducing Eastern Orthodox Theology* (SPCK: London, 2013), pp. 172.

Fr. Andrew Louth is a well-known patristic scholar, a prolific writer, and a prominent exponent of Orthodox theology in the West. His newest book is a brief primer – a “personal introduction” (2) – to Orthodox Dogmatics for a modern Western audience. It originated as “a series of monthly public lectures delivered in the academic year 2011-2012 at the Amsterdam Centre for Eastern Orthodox Theology” of the Free University of Amsterdam.

The book begins with a brief historical introduction, mainly of Eastern Orthodox Christianity (with some references to Oriental Orthodoxy), in which Louth attempts to locate the roots of Orthodox Christianity, asking in the process “Who are the Orthodox?” and “What makes them distinctive?” (xiii). From the very beginning, the author utilizes the theological framework of *prayer* and *worship*, the way “in which the traditional faith of Christians is upheld among the Orthodox” (xix). This *liturgical* outlook will be of crucial importance to his approach to the different aspects of the Orthodox faith.

In the first chapter, Louth poses the core *methodological* question in any effort of doing theology in a Christian way: “Where do we start?” Based on a positive use of apophaticism, Louth asserts that, due to God’s unknowability that is “beyond any (rational) capacity,” God can only be known in a personal *encounter* by means of our worship as “a response to an unfathomable mystery”

(1), since theology is “a way of life” (3). In this liturgical context, Louth discusses the sources of Orthodox theological reflection – that is, the Scriptures, Councils, patristic theology, etc. While, on the one hand, he makes the exaggerated comment that a way of encountering Christ is through “the writings of the Fathers” (7), he is quick to admit, on the other hand, that there is no question “of making the Fathers...infallible authorities” (13) and that there is “no real consensus over how the Scriptures are to be interpreted...” (10), something that is not easily accepted by some, especially by fundamentalist parties.

The next chapter deals with the question of “Who is God?”. It should be noted that from the beginning Louth follows a more or less scholastic *structure* of Dogmatics (albeit one which is now common in Orthodox textbooks). He does this, however, in a more comprehensive and existentially vital way. In this chapter, he starts his approach to the mystery of God via the question “Who is Christ?”; although, nowhere in his entire book does he seem to understand the *Mystery of Christ* as the methodological starting point of doing theology. Again, Louth here focuses on the Lord’s *prayer* as the seemingly only legitimate way of approaching God (17), recognizing the personal distinctions of the persons of the Trinity (24). In this crucial point, he appears to put aside the long historical chain of the *magnalia Dei*, where one could trace the manifestation and the gradual progress of the Trinitarian *economy* (i.e. Irenaeus of Lyon). Following mainly John Damascene, Louth will ar-

gue again for the “incomprehensibility of God” (29), and, evoking the (radical?) distinction between *theologia* and *oikonomia*, he will praise one more time, in accordance with Vladimir Lossky and others, the importance of *apophatic* theology (“the signature tune of Orthodox theology”, 32), which entails the primacy of personal prayer and worship.

In the next chapter on Creation, the author explores the influence of Philo on Christian theology (35), while at the same time he interprets the classic doctrine of the “creation ex nihilo” as a sort of *antinomy* in the light of P. Florensky (36), which unfortunately entails a *relative* understanding of the *nihil*. In this context, he endorses the importance of the *dialectic* between Created and Un-created even though he gives a primary *epistemological* dimension to this dialectic, rather than ontological (38). As regards Louth’s presentation of the theology of Creation, two of his moves are remarkable: On the one hand, Christ seems to be totally absent in the discussion of the means of “expressing the conviction of God’s presence to his creation” (40). On the other hand, the important and very *original* point in Louth’s exposition is his positive use of Sophiology as a way of interpreting the doctrine of creation. It seems to be, according to my knowledge, the first book in Orthodox Dogmatics to use the almost entirely neglected doctrine of Sophiology as a source of inspiration. Following this, alas marginalized, theological tradition, Louth would like to insist that “creation is graced, it is holy.” This is a “way of articulating what it

means for the cosmos to be God’s creation” (44-46). One could trace here the inherent *soteriological* interest of Sophiology, beyond the possible problems that this perspective would present.

After several steps in his theological presentation, Louth then reaches the “central” (50) chapter of Christian Dogmatics: Christ. From the start, Louth’s focus will be on the Resurrection of Christ (51-52). However while he discusses issues of modern biblical scholarship, Louth does not pay serious attention to “Jesus history” (D. Farrow). One will hardly find any treatment of the various facts of Christ’s *personal* history (Incarnation, etc.). In other words, one will not find any serious engagement with the *historical* deeds of the Trinitarian God in the person of Christ. It is true that Eastern Orthodoxy has always imparted special importance to the Resurrection, but one should admit that the *Mystery of Christ* should not be limited to a single, even the most basic, aspect. In this perspective, I am not quite sure that the close relationship between *prayer* and *Christ* strengthens Louth’s “attention to His humanity,” because, even though (individual?) “prayer is how human beings relate to God” (56), this is not the most fundamental way to encounter Christ who is present bodily through the *Word* and the *Eucharist*. I think that Louth’s ambivalence or rather diminution of the very facts of the history of salvation results in his negative perception of the “dogmatic development” (57).

In the next section, Louth discusses sin, death and repentance, arguing about



a “world that falls short of what it was intended for” (66). In this chapter, his introductory methodological comments are of great importance. In this context, he argues that “the story of Adam’s fall is the archetypal account...because of the way the apostle Paul casts Christ as the ‘Second Adam’” (68). The author gives priority to the *ontological* consequences of Adam’s fall as it is usually understood by the Orthodox (70), without however giving a convincing explanation about why sin should not be regarded as the primary cause of death (according to apostle Paul). It is important to note here the very positive reception of aspects of the theory of evolution with regard to the relationship between creation and human beings (74-78) as well as the hint of an anthropological *apophaticism* that prevents us from claiming that “we know enough about the emergence of humanity in the evolutionary process...” (78). The author provides a kind of *existential* interpretation of the Adam-Eve story, which “tells us about our own experience of evil and our own struggles towards repentance” (78).

In the next chapter, Louth deals with anthropology *per se*. According to the author, the doctrine of the *image* seems to be the very starting point of a theology of human being. Discussing the original meaning of “image”, he acknowledges a very fundamental Christian point: “the idea that human kind was created according to Christ” (84). It is an assertion that is not easily found in modern Orthodox discourse where the human being is primarily conceived as *imago Trinitatis*. This Christological ap-

proach to anthropology seems to be at odds with the place of the *Mystery of Christ* in the vision of the entire book. At the same time, Louth argues that “it is unfallen humanity that we see in Christ. For the Word of God, in becoming man, became what we were meant to be” (87). While he finds himself in accordance with a part of the patristic tradition, he seems to downplay the *methodological* priority of the *biblical* narrative as regards the starting point of approaching the Incarnation of Christ as the one who assumes and saves the *fallen* humanity. It still remains a quite delicate issue without an Orthodox consensus yet. While Louth is reluctant to embrace “gender-inclusive language,” he is prompt to add that the “distinction between sexes...is not just something that anticipates the conditions of the Fall” (89-90).

It is noteworthy that Louth includes the discussion of the identity of the Church in this chapter on anthropology instead of presenting his ecclesiology as an individual chapter. Following this perspective, he attempts to articulate a *Trinitarian* approach to the Church in virtue of a *social model* where “in the Trinity we see that neither one nor three are ultimate” (91-92). However, one would ask in this respect in which way the constitutive, although reciprocal role of God the Father, is preserved within the Trinity and anticipated in the Church. In this light, the main problem with Louth’s ecclesiology is that it brings, through his apprehension of *sobornost*, the *human* community too close to the *ecclesial* community, since

according to the author, “sobornost...is an attempt to indicate the fundamental nature of human community, which springs from the religious nature of humanity...” and “clearly some sort of distinction between human community and the community of the Church is needed, but ultimately it is artificial” (94).

In the next chapter on sacraments, Louth boldly praises “Christian materialism” (Bulgakov) (96). This position is not a basic tenet in the Eastern tradition which instead seems to prefer a more *spiritual* and escapist perspective from material and historical reality. In this chapter, one finds an important explanation of the meaning of the “Mystery of Christ” (99), although it is not placed at the center of his whole theological method. This point is accompanied by a very important comment with profound implications for the Church’s dialogue with other religious traditions or the world generally. Louth argues that “when we think of the mysteries of the Church, we are thinking of the ways in which Christ makes himself manifest in the world now. Christ is not limited to his Church” (99). In this respect, an *exclusive* understanding of the well-known saying of Cyprian of Carthage “*extra ecclesia nulla salus*” is strongly questioned. The author avoids adopting a scholastic, but still valid, numbering of the seven sacraments. He is also wary of identifying Christ with his Church (since the latter is part of the fallen world, 91), a danger common to multiple aspects of modern Orthodox theology (105). Moreover, Louth shows the *sacramental* structure of the Church and the *sacramental* shape

of human life. In this context, Louth gives an interesting insight into the nature of the *icons*. Following his latent commitment to apophaticism, he brings icons into close relation with apophatic theology, since both attempt to overcome the primacy of *conceptual* language in theological discourse (114). In this direction, he finds support in the eminent Greek intellectual Christos Yannaras for the predominant place of this close relationship between images and an apophatic attitude. Finally, by using the “in-between” (115) language in relation to the icons, Louth seems to dialogue indirectly with the philosophical stream of “metaxology” (W. Desmond).

The next chapter on “time and the liturgy” is undoubtedly a real novelty for a book in Christian Dogmatics. However, if one bears in mind that according to Louth the *liturgical* context is the only legitimate context for Christian theology (123), this particular reference to liturgical time is easily understood. A problem arises when the author presents his understanding of liturgical time as a sort of “circular movement” (125-132), something that seems to contrast the *biblical*, clearly *linear*, perception of historical time. In a more definite way he argues that “the experience of time in the Church is a ‘moving image of eternity’” (136) according to Plato. One should ask in this respect: What is the relationship between *history* and *liturgical time*?

Paradoxically, despite the 20th century “eschatological revolution” in Christian theology, Louth deals with eschata in the very last chapter of his book. At first, he uses Bulgakov in order to

show the results of a problematic account of eschatology (“rationalism”, “anthropomorphism”, 142). Then, he explores the three ways in which he understands the nature of eschatology (Eucharistic, Universal, individual). It is noteworthy that Louth makes an implicit reference to the *political* implications of the “coming of the kingdom” (146), something that one will hardly find in most modern accounts of eschatology from an Orthodox point of view (certainly S. Bulgakov, A. Papanikolaou and P. Kalaitzidis are remarkable exceptions). Concluding his approach to eschatology, Louth briefly provides some important critical comments on various *problems* of eschatology (i.e. eternal damnation, the nature of judgement, etc, 152-159), giving a quite positive articulation of “universal salvation” (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) based on the “boundlessness love of God” (158). This notion of universal salvation, however, is still regarded as a kind of *theologoumenon* in the context of Orthodox theology. The book closes with a very useful guide with selected primary and secondary literature for further reading.

Despite some fundamental points that need more careful consideration and explanation, since they affect the very way of doing theology in an uniquely Orthodox way, one should admit that this recent book by Fr. Andrew Louth constitutes a fresh and accessible interpretation of the traditional Christian faith to the modern Western reader.

Νικόλαος Ἀσπροούλνς

J. ELLUL, *La subversion du christianisme*, La Table Ronde, Paris 2013, σελ. 328.

Ὁ Ζακ Ἑλλύλ (1912-1994) εἶναι γνωστός Γάλλος διανοητής ὁ ὁποῖος ἔχει γράψει πλῆθος βιβλίων πάνω σέ ζητήματα δικαίου, κοινωνιολογίας, τέχνης καί θεολογίας. Στήν ἑλληνική ἔχουν μεταφρασθεῖ ὀρισμένα ἔργα του πού ἀφοροῦν κυρίως σέ ζητήματα κοινωνιολογίας. Στό παρόν θά γίνει ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στό βιβλίον τοῦ Ἑλλύλ «Ἡ ἀνατροπή τοῦ χριστιανισμοῦ» (1984), πού ἐπανεκδόθηκε προσφάτως στήν Γαλλία (2013).

Στά πρώτα κεφάλαια (1ο καί 2ο) τοῦ βιβλίου του ὁ Ἑλλύλ ἐξετάζει κατὰ βάσιν τίς κατὰ καιρούς ἐπιθέσεις ἐκ μέρους διανοητῶν (λχ. τοῦ Βολταίρου, τοῦ Φόϋερμαχ, τοῦ Μάρξ, τοῦ Μπακούνιν) ἐναντίον τῆς «πρακτικῆς» (σ. 11) τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἀναλυτικότερα, ὁ Ἑλλύλ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ «ἀνατροπή τοῦ χριστιανισμοῦ» εἶναι ἡ συνολική προσπάθεια τῆς κριτικῆς προσεγγίσεως τῆς ἠθικῆς καί τῆς πρακτικῆς τοῦ χριστιανισμοῦ ἐκ μέρους τοῦ «ἀντιχριστιανισμοῦ» (σ. 79). Εἰδῶ θά προστεθεῖ ὅτι αὐτὲς τίς ἐπιθέσεις γιὰ τὴν ἀνατροπή τοῦ χριστιανισμοῦ ὁ Ἑλλύλ τίς θεωρεῖ «δικαιολογημένες» (σ. 15, σ. 79), ὀφειλόμενες κυρίως στό γεγονός ὅτι «ὑπάρχει ἀπόσταση μεταξὺ τῆς Βίβλου καί τῆς πρακτικῆς τῶν Ἐκκλησιῶν καί τῶν χριστιανῶν» (σ. 15).

Εὐλόγως στό βιβλίον του ὁ Ἑλλύλ προβαίνει σέ πολλές ἀναφορές (ἰδιαίτερας σὰ κεφ. 3ο, 4ο, 6ο) στήν ἐμφάνιση καί τὴν παρουσία τοῦ ἱστορικοῦ χριστιανισμοῦ, καί περισσότερο στήν σχέση του μὲ τὴν πολιτική ἐξουσία, τόσο κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, ὅσο καί κατὰ τοὺς νεωτέρους χρόνους. Ἐπίσης, στό κεφ. 3ο, τὸ ἐπιγραφόμενο «Ἡ ἀποϊεροποίηση

διὰ τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ ἡ ἱεροποίηση μέσα στὸν χριστιανισμό» (σσ. 83-107), ὁ Ἑλλύλ διαχωρίζει τὸ ἱερό ἀπὸ τὸ θρησκευτικό στοιχείο, θεωρώντας τὴν «θρησκεία ὡς μία ἀπὸ τίς πιθανές ἐρμηνεῖες τοῦ ἱεροῦ» (σ. 84).

Στὸ 5ο κεφ. τοῦ βιβλίου, τὸ ὁποῖο ἐπιγράφεται «Ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἰσλάμ», ὁ Γάλλος συγγραφέας θίγει μία σειρά ἀπὸ ζητήματα στὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ διακρίνει κανεῖς ὁμοιότητες ἢ διαφορὲς στὶς ἠθικὲς ἀντιλήψεις τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ μουσουλμανισμοῦ (λ.χ. ἡ ἔννοια τοῦ ἱεροῦ πολέμου [σσ. 159-160], ἡ θέση τῆς γυναίκας στὸ Ἰσλάμ καὶ στὸν χριστιανισμό [σσ. 168-169], ἡ παρουσία τῶν δούλων [σ. 170] κ.ά.).

Θὰ ἐπιμείνω κυρίως στοὺς δύο μετασχηματισμοὺς τοῦ ἱστορικοῦ χριστιανισμοῦ, τοὺς ὁποίους, εὐστόχως, νομίζω, ἐπισημαίνει ὁ Ἑλλύλ. Κατὰ τὴν θεώρηση αὐτή, ὁ χριστιανισμὸς μετασχηματίστηκε σταδιακὰ σὲ θρησκεία (σ. 66, σ. 206, σ. 217), παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶχε θεωρηθεῖ ὑπὸ τῶν Ρωμαίων ὡς «ἀντιθρησκεία» (σ. 88). Ἐπίσης, ὁ χριστιανισμὸς μετασχηματίστηκε σὲ ἠθική (σ. 66, σ. 112, σ. 135), γεγονός πὺ ὁ Ἑλλύλ θεωρεῖ ὡς «μία ἀπὸ τίς πιὸ δραματικὲς στιγμὲς τῆς ἱστορίας του» (σ. 112). Ἐὰν δὲν ὑπάρχει «χριστιανικὴ ἠθική», τότε, γιὰ τὸν Ἑλλύλ, ἡ ἀγάπη στὴν ὁποία ἐρείδεται ὁ χριστιανισμὸς, δὲν εἶναι ἠθικὴ κατηγορία (σ. 111 καὶ σ. 132). Εἶναι βέβαιο ὅτι ἡ προσέγγιση αὐτὴ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐνδιαφέρει καὶ τὴν κοινωνία τῶν Ὀρθοδόξων, οἱ ὁποῖοι πολλὲς φορὲς χαρακτηρίζονται ἀπὸ μία αὐστηρὴ ἠθικολογία καὶ μία νομικοῦ χαρακτήρα ἠθικὴ ἀντίληψη.

Ὁ μετασχηματισμὸς σὲ θρησκεία καὶ ἠθικὴ χριστιανισμὸς ἔγινε τελικὰ ἓνα ἰδεολόγημα (βλ. σχετικῶς καὶ σ. 140) καὶ

ἀκριβῶς αὐτὸ εἶχαν ὡς στόχο, σύμφωνα μὲ τὸν Ἑλλύλ, οἱ κατὰ καιροὺς ἐπιθέσεις ἀπὸ τοὺς μὴ χριστιανούς. Στὸ πλαίσιο τοῦ μετασχηματισμοῦ τοῦ ἱστορικοῦ χριστιανισμοῦ σὲ ἰδεολόγημα ἐντάσσεται, κατὰ τὸν Ἑλλύλ, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ χριστιανισμὸς, συσχετιζόμενος μὲ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία, τίθεται «πάνοτε στὴν ὑπηρεσία της» (σ. 193). Παρὰ τὴν εὐαγγελικὴ ρῆση «πειθαρχεῖν δεῖ Θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις» (Πράξ. 5,29), ἡ ἱστορικὴ Ἐκκλησία «ἀναζητεῖ τὴν στήριξη τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν αὐτονομία της» (σ. 204). Ἀσφαλῶς ἡ θεώρηση τοῦ Ἑλλύλ δὲν διατυπώνεται γιὰ πρώτη φορὰ. Παλαιότερα, ὁ σπουδαῖος Ρῶσος φιλόσοφος Ν. Μπερντιάγιεφ (1874-1948) εἶχε παρατηρήσει ὅτι οἱ χριστιανοὶ «εἶχαν παραποιήσει τὸν λόγο τοῦ Χριστοῦ, πρόσφεραν τὴν χριστιανικὴ ἐκκλησία μόνο σὰν ὄργανο στήριξης τῶν κυρίαρχων τάξεων τῆς κοινωνίας».

Πάντως, τὸ ζήτημα εἶναι ὅτι οἱ περιγραφέντες μετασχηματισμοὶ ὀδήγησαν, κατὰ τὸν Ἑλλύλ, σταδιακὰ στὴν ἀπόλεια «τῆς Ἀλήθειας τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ» (σ. 137)

Τὸ 7ο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου τοῦ Ἑλλύλ ἐπιγράφεται «Μηδενισμὸς καὶ χριστιανισμὸς». Ἐδῶ εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ τοποθέτηση τοῦ Γάλλου φιλοσόφου ὅτι «ἡ χριστιανικὴ πίστις εἶναι ἓνας ἀντιμηδενισμὸς», στὸ πλαίσιο τοῦ ὁποῖου τὸ Ἅγιον Πνεῦμα «χορηγεῖ τὴν ἐλπίδα ἐκεῖ ὅπου κυριαρχεῖ ἡ ἀπελπισία» (σ. 291).

Γενικῶς ὁ Ἑλλύλ βλέπει τὴν Ἐκκλησία ὡς «σῶμα Χριστοῦ καὶ ὄχι ὡς θεσμὸ ἢ ὄργανισμὸ» (κεφ. 10, σ. 297), θεωρώντας ὅτι εἶναι ἀναγκαῖο νὰ «ἀναγνώσει κανεῖς τὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας μὲ ἓνα ἄλλο βλέμμα» (σ. 324), τὸ ὁποῖο ἐνδεχομένως θὰ ἀνατρεφεῖ τὴν «ἀνατροπὴ τοῦ χριστιανισμοῦ».

νισμοῦ» ἐκ μέρους τοῦ ἀντιχριστιανισμοῦ. Πάντως θὰ παρατηρήσω ὅτι ἡ διάκριση μεταξὺ τῆς Ἐκκλησίας ὡς «σώματος Χριστοῦ» καὶ τῆς Ἐκκλησίας ὡς «διοικητικοῦ ὀργανισμοῦ» δείχνει τὴν διάθεση τοῦ ἀνθρώπου νὰ βιώσει ἕναν χριστιανισμό ἄμεσα ἐμπνεόμενο ἀπὸ τὴν Βίβλο» (πβ. σ. 317), ἀπορρίπτοντας παράλληλα τὴν διαρκῆ ἀπόπειρα «θεμελιώσεως ἐκ μέρους τῶν ἐκπροσώπων τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ νόμου τοῦ δικοῦ τους ἀντὶ τοῦ νόμου τοῦ Θεοῦ» (σ. 320).

Σκιαγράφησα ὀρισμένα ἀπὸ τὰ πολλὰ θέματα ποῦ θίγει ὁ Ζ. Ἐλλὺλ στὸ ὁμολογούμενως ἐνδιαφέρον βιβλίο του «Ἡ ἀνατροπὴ τοῦ χριστιανισμοῦ». Παρὰ τὶς ἀντιρρήσεις ποῦ θὰ μποροῦσε νὰ διατυπώσει κανεὶς, στὸν χῶρο τόσο τοῦ Ἀνατολικοῦ ὅσο καὶ τοῦ Δυτικοῦ χριστιανισμοῦ, πάνω σὲ συγκεκριμένα ζητήματα, νομίζω ὅτι τὸ παρὸν βιβλίο ἐνδιαφέρει ἕνα εὐρύτερο κοινὸ μὲ θρησκευτικὲς καὶ ἱστορικὲς ἀναζητήσεις. Ὡς ἐκ τούτου, θὰ ἦταν χρήσιμο νὰ μεταφραστεῖ στὴν ἑλληνικὴ, ἔστω καὶ ὕστερα ἀπὸ τριάντα χρόνια ἀπὸ τὴν πρώτη ἐκδοσὴ του.

Δημήτριος Μπαλτᾶς

ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΛΕΞΙΔΑΣ, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ κακοῦ. Μία ἀνάγνωση τοῦ Γρηγορίου Νύσσης*, ἐκδ. Λογεῖον 2013, σελ. 232..

Στὸ βιβλίο ἐπιχειρεῖται μία φιλοσοφικὴ προσέγγιση στὴ θεολογικὴ ἔννοια τοῦ κακοῦ, στὴ σκέψη τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, τόσο σὲ ἐπίπεδο ὑπερβατικὸ ὅσο καὶ σὲ ἐπίπεδο ἐνδοκοσμικὸ. Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, γιὰ τὸν συγγραφέα, ἔχει νόημα γιὰ ἕναν ἄνθρωπο ποῦ πιστεύει σὲ ἕναν Θεὸ στὸν ὁποῖο ἀποδίδει τὰ κατηγορήματα τῆς

παντοδυναμίας, τῆς παντογνωσίας καὶ τῆς παναγαθότητος. Ἄν ὁ Θεὸς κατέχει αὐτὲς τὶς ιδιότητες τότε ἡ ἀντικειμενικὴ ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον θέτει ἐν ἀμφιβόλῳ ἢ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἢ κάποιες ἀπὸ αὐτὲς τὶς ιδιότητές του. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ παρουσία τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον ἔρχεται σὲ σαφῆ ἀντίθεση μὲ τὰ κατηγορήματα ποῦ ἀποδίδονται στὸν Θεό. Οὕτως ἢ ἄλλως, γιὰ ὅλους τοὺς βυζαντινοὺς συγγραφεῖς ἡ ἐνδοκοσμικὴ φανέρωση τοῦ κακοῦ συναρτᾶται πάντα μὲ τὸ ὑπερβατικὸ.

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης (335/40 μ.Χ. - 394 μ.Χ.) ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους βυζαντινοὺς συγγραφεῖς ποῦ ἐπιχείρησαν μία συστηματικὴ θεώρηση τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ. Ὁ Νύσσης προσπάθησε, μάλιστα, νὰ ἐξηγήσει τὴν ἀντινομικὴ συμπαρουσία ἐνὸς πανάγαθου καὶ παντοδύναμου Θεοῦ καὶ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον καὶ σὲ αὐτὸ τὸν βοήθησε ἡ θεολογικὴ ἀλλὰ καὶ φιλοσοφικὴ προσέγγιση τοῦ ἀκανθώδους προβλήματος, ἡ ὁποία τοῦ ἔδωσε καὶ μεγαλύτερη ἐλευθερία στὴ διαπραγμάτευσίν του. Ἄλλωστε στὴν ἐποχὴ του δὲν ὑπῆρχε ἡ σημερινὴ διάκριση μεταξὺ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας. Παρ' ὅτι ἀσφαλῶς ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν πίστη στὸν Θεό, στρέφεται στὴν ἀναζήτησιν τῆς ἀλήθειας μέσα ἀπὸ τὸ στοχασμὸ καὶ τὴν χρῆσιν τῆς θύραθεν παιδείας, διευρύνοντας τὴν ἀνεξαρτητῆ τῆς σκέψης του καὶ προσαρμολογώντας τὴν, ὅποτε χρειάζεται, στὴ δική του χριστιανικὴ προοπτικὴ. Ἡ ἀνοιχτότητα τῆς σκέψης δὲν τὸν φοβίζει καί, ὡς ἐκ τούτου, τολμᾷ νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ ἕνα τέτοιο πρόβλημα προγονρίζοντας ὅτι ἡ κατοχὴ τῆς γνώσεως -εἰδικὰ σὲ τέτοιου εἴδους ζητήματα- δὲν εἶναι τελεσιδικία καὶ τετελεσμένη ἀλλὰ βρῖσκεται σὲ διαρκῆ πορεία. Στὴν πορεία αὕτη προφανῶς στρέφεται πρὸς τὸν Θεό, ἀλλὰ ὡς ἄνθρωπος ποῦ

δὲν κατέχει τὴν ἀπόλυτη γνώση μπορεῖ καὶ ἀμφιβάλλει γιὰ τὰ δεδομένα. Δὲν ἐγκλωβίζεται σὲ μία ἄκαμπτη καὶ δογματικὴ θέση, πού ἀπλῶς κουκουλώνει τὰ προβλήματα θεωρώντας τα ἤδη λυμένα ἢ παραπέμποντας ἀπλῶς τὴ λύση τους στὰ ἔσχατα.

Στὸ πρῶτο κεφάλαιο, ὁ συγγραφέας στρέφεται στὸ χῶρο τοῦ ἐπέκεινα, θέτοντας τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κακοῦ σὰν κατηγορημα, ἀπὸ τὴ μία, τοῦ ἴδιου τοῦ θεϊκοῦ τρόπου ὑπαρξῆς καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὡς αὐτόνομης παρουσίας πού ὑπάρχει παρ'ἄλληλα καὶ σὲ σύγκρουση μὲ τὸν ἀγαθὸ Θεό. Ἀπορρίπτεται κατηγορηματικὰ τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ὑφίσταται τὸ κακὸ ὡς κατηγορημα τοῦ Θεοῦ. Ἀφοῦ ιδιότητες τοῦ Θεοῦ εἶναι, μεταξὺ ἄλλων, ἡ ἀτρεψία καὶ ἡ ἀπλότητα, δὲν ὑπάρχει ὑπαρξιακὸς χῶρος καὶ δυνατότητα φιλοξενίας ἢ γέννησης τοῦ κακοῦ ἐντὸς τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθός, ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθό, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ γι' Αὐτὸν οὐσιακὸ γνώρισμα πού δὲν μεταβάλλεται ἢ ἀλλοιώνεται. Ἄρα ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ τραπεῖ πρὸς τὸ κακὸ. Ταυτόχρονα ἐπειδὴ ὁ Θεὸς δὲν εἶναι σύνθετος (σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσιν θὰ μεταβαλλόταν), ἀλλὰ ἀπλός -ὁ Γρηγόριος ἀρνεῖται τὴν παρουσία τῶν συμβεβηκότων στὴν τριαδικὴ θεότητα-, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι πάντοτε ἀγαθός. Ἡ ἀγαθότητα, μάλιστα, δὲν ὑπάρχει στὸν Θεὸ ὡς ποιότητα ἢ κάποιο ἄλλο ἀπὸ τὰ συμβεβηκότα, ἀλλὰ ἀναφέρεται στὴν ὑποστατικὴ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς δὲν ἔχει τὸ ἀγαθό, ἀλλὰ εἶναι τὸ ἀγαθό, αὐτὸ ὑπάρχει στὸν Θεὸ φύσει. Ὁ Θεὸς ἐν τέλει εἶναι, γιὰ τὸν Γρηγόριο, παντελῶς ἀθῶος γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον. Τὸ κακὸ βρίσκεται ἐκτὸς τῆς θεϊκῆς πραγματικότητας. Ὡστόσο, ὁ συγγραφέας διατυπώνει τὶς ἐνστάσεις του διερωτώμενος τί σημαίνει αὐτὸ τὸ

ἐκτός; Ὑπάρχει στὴ δημιουργία χῶρος ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ; Ἀπὸ ποῦ θὰ μπορούσε νὰ προέλθει τὸ κακὸ ἂν ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ συνέχει τὰ πάντα;

Ὁ Νύσσης, ὁμοίως μὲ τὰ παραπάνω, ἀπορρίπτει καὶ τὴν περίπτωσιν τῆς ὑπαρξῆς μίας ἀντίθεσης-ισόθεσης πραγματικότητας, πού δρᾷ ἀνεξέλεγκτα καὶ ἀντίθετα πρὸς τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσιν θὰ εἶχαμε δυαρχία καὶ διθεῖα, ἡ ὁποία ἀντίκειται στὴ χριστιανικὴ θεϊκὴ μοναρχία. Ἀλλὰ, μέχρι ἐδῶ, τὸ ἐρώτημα «Πόθεν τὰ κακά;» παραμένει ἀναπάντητο. Ἄν τὸ κακὸ ἀποκλείεται ὡς κατηγορημα τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ ὡς κάποια ἄλλη μεταφυσικὴ ἀρχή, τότε πού ὑπάρχει τελικὰ;

Στὸ δεύτερο κεφάλαιο ἀναδεικνύεται ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος, σύμφωνα μὲ τὸν ἅγιο Γρηγόριο, καθίσταται δημιουργὸς τοῦ κακοῦ. Ὁ Νύσσης δὲν προχωρᾷ σὲ θεοδικία ἀλλὰ σὲ ἀνθρωποδικία. Ἐγκαταλείποντας τὸ ὑπερβατικὸ στρέφεται στὸ χῶρο τῆς ἐμμένειας, ἀναδεικνύοντας τὸν ἄνθρωπο ὡς τὴν αἰτία τοῦ κακοῦ. Γιὰ τὸν Νύσσης, ὁ ἄνθρωπος, ὄντας ἐλεύθερος, εἶναι ἡ αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ κακοῦ, ἐκεῖνος πού φέρνει τὸ κακὸ στὴν ἀγαθὴ θεϊκὴ δημιουργία. Ὁ μόνος δημιουργὸς καὶ φορέας τοῦ κακοῦ εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Σημασία, ἰσχυρίζεται, δὲν ἔχει τόσο τί εἶναι τὸ κακὸ, ἀλλὰ γιατί πράττουμε τὸ κακὸ. Τὸ κακὸ εἶναι ἀνούσιο καὶ ἀνυπόστατο, καθαντὸ δὲν ὑπάρχει. Ὁ ἄνθρωπος μὴ πράττοντας τὸ ἀγαθό, δίνει προσωρινή-παρασιστικὴ ἔστω ὑπαρξὴ στὸ κακὸ. Τὸ κακὸ, δηλαδή, δὲν ὑφίσταται ὡς ὑπερβατικὴ πραγματικότητα, οὔτε καὶ ὡς ἐνδοκόσμιον ὄν. Δὲν ἀποτελεῖ κάποιο ὄν τοῦ κόσμου, εἶναι ἀνύπαρκτο. Ἀνύπαρκτο ὄχι μὲ τὴν ἔννοιαν ὅτι δὲν ὑπάρχει διόλου, ὅτι ἀποτελεῖ κάποια φαντασία, ἀλλὰ ὅτι δὲν ἀνήκει στὴν

τάξη πού ὄρισε ὁ Θεὸς μέσα στὸν κόσμο, δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ πράγματα τοῦ κόσμου, δὲν δόθηκε ἀπὸ τὸν Θεό. Ἐμφανίζεται ὅταν τὸ ἀγαθὸ χάνεται ἢ ἀλλοιώνεται. Τὸ κακὸ εἶναι ἀπουσία καὶ στέρηση τοῦ ἀγαθοῦ.

Ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἐλεύθερη ὑπαρξη, δὲν εἶναι μόνο φορέας τοῦ κακοῦ ἀλλὰ καὶ δημιουργὸς του καὶ ὁ μόνος ὑπεύθυνος γιὰ τὰ δεινὰ τῆς ἀνθρωπότητας. Παρ' ὅλα αὐτὰ ὁ ἄνθρωπος δὲν πράττει τὸ κακὸ ἐπειδὴ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του κακός, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἀδυνατεῖ νὰ διακρίνει καὶ νὰ ἐπιλέξει μεταξὺ κακοῦ καὶ καλοῦ. Τὰ ἠθικῶς οὐδετεροποιημένα ἀνθρώπινα πάθη παίρνουν θετικὸ ἢ ἀρνητικὸ περιεχόμενο ἀναλόγως τῆς χρήσης τους ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ διαμεσολαβητὴς μεταξὺ καλοῦ καὶ κακοῦ, ἢ μήτρα τῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴν παρουσία τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο.

Ὡστόσο, ὁ Νύσσης δὲν μᾶς λέει γιατί ὁ ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ νὰ κάνει αὐτὴ τὴ διάκριση. Συχνὰ μάλιστα πράττει τὸ κακὸ διότι τὸ θεωρεῖ ὡς ἀγαθό. Καὶ μάλιστα δὲν μᾶς ἐξηγεῖ γιατί ὁ ἄνθρωπος δὲν διέκρινε μεταξὺ καλοῦ καὶ κακοῦ στὴν προοπτικὴ πραγματικότητα. Ἄν καὶ δὲν ἐρμηνεύει ἱκανοποιητικὰ τὸν τρόπο μετάδοσης τῆς ἁμαρτίας, ὁ Νύσσης ὀδηγεῖται στὴν παραδοχὴ τῆς κληρονομικότητας τῶν συνεπειῶν τῆς ἁμαρτίας. Ἄν ὅμως ἡ ἁμαρτία εἶναι ἄρνηση τῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Δημιουργό του, αὐτὴ ἢ ἄρνηση πῶς μεταβιβάζεται σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους; Μία ἄρνηση σχέσης, πολὺ ἀπλά, δὲν μεταβιβάζεται. Διάφοροι σύγχρονοι στοχαστές, διαπιστώνουν ἐδῶ τὴν ὑπαρξη μίας ἠθικῆς ἀδικίας, καθὼς ὁ ἄνθρωπος κάθε ἐποχῆς ὑφίσταται τὶς συνέπειες μίας τιμωρίας τὴν ὁποία δὲν διέπραξε. Ἡ καθολικεὺση τῶν

συνεπειῶν τῆς πώσης τῶν πρωτοπλάστων δημιουργεῖ ἀναπάντητα ἐρωτήματα. Πάντως ὁ Γρηγόριος, προτιμώντας νὰ βρισκεται ἐντὸς τοῦ δόγματος τῆς Ἐκκλησίας, δὲν προχωρᾷ στὴν προοπτικὴ νὰ ἀποκλειστεῖ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ἁμαρτίας. Νὰ ὑπάρχει δηλαδὴ ὁ ἄνθρωπος χωρὶς νὰ πράξει τὸ κακὸ, χωρὶς τὴν ἀνάγκη νὰ γνωρίσει τὸ κακὸ καὶ ἔτσι νὰ προοδεύει ἀπρόσκοπτα μέσα στὴν ἀπειρία τῆς θεϊκῆς ἀγαθότητας. Μὲ ἄλλα λόγια: δὲν ὑπῆρχαν ἄλλες ἐναλλακτικὲς ἀπὸ τὸ νὰ πάρει ἢ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου τὸ γνωστὸ δρόμο; Θὰ μπορούσε ὁ Θεὸς νὰ δημιουργήσει ἀνθρώπους ἐλεύθερους πού νὰ ἐπιλέγουν ἐλεύθερα τὸ ἀγαθό; Ἄν τὸ κακὸ βρισκεται ἔξω ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τοῦ Θεοῦ, τότε ὁ Θεὸς δημιούργησε ἐλεύθερα ὄντα πού ἀδυνατεῖ νὰ ἐλέγξει;

Κάνοντας μία σύντομη παρέκβαση θὰ συμπληρώναμε ἐδῶ, πολὺ σύντομα, ὅτι ἡ ἠθικὴ ἀδικία πού προκύπτει ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι κληρονομοῦνται οἱ συνέπειες τῆς ἁμαρτίας τοῦ Ἀδάμ αἴρεται ἀπὸ τὴ θυσία τοῦ Χριστοῦ, ἢ ὁποία σώζει ὅλο τὸ ἀνθρώπινο γένος – ὡσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται (Α' Κορ. 15, 22). Ἡ ἁμαρτία δὲν εἶναι τόσο παράβαση ἑνὸς ἠθικοῦ κώδικα γιὰ τὴν ὁποία τιμωροῦνται ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μία πραγματικότητα, τὸ μέγεθος τῆς ὁποίας ἀποκαλύπτεται στὸν ἄνθρωπο μόνο μὲ τὴ χάρι τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἐπηρεάζει τὴ βαθύτερη ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου. Σύμφωνα μὲ τὴ νομοθεσία τῶν ἀνθρώπων, ἂν κάποιος παραβεῖ τὸ νόμο θὰ τιμωρηθεῖ ὁ ἴδιος. Οἱ ὑπόλοιποι θεωροῦνται ἀθῶοι ἀπὸ ὅποι-αδήποτε κατηγορία. Στὴν περίπτωσι τῆς ἁμαρτίας τὰ πράγματα εἶναι διαφορετικά. Οἱ ἄνθρωποι ἔχουν μία πνευματικὴ συγγέ-

νεια, πού συνιστᾶ ἓναν ὄντολογικὸ σύνδεσμο. Ὁχι μόνον ἡ ἁμαρτία τοῦ ἐνὸς ἐπηρεάζει ὅλο τὸν κόσμον ἀλλὰ καὶ ἡ μετάνοια τοῦ ἐνὸς εἶναι γεγονὸς παγκόσμιον. Ὁ πιστὸς δὲν μετανοεῖ μόνον γιὰ τὸν ἑαυτό του ἀλλὰ γιὰ ὁλόκληρο τὸν κόσμον. Οἱ ἄνθρωποι, κοντολογίς, εἶναι ὑπεύθυνοι γιὰ ὅλα, μέσα ἀπὸ τὴ ζωὴ τοῦ καθενὸς περνᾶ ὅλη ἡ ζωὴ τοῦ κόσμου. Ὑπάρχει μία βαθύτερη ἐνότητα μεταξὺ τοῦ ἀνθρώπινου γένους. Οἱ ἄνθρωποι εἶναι ὡς τὰ φύλλα πού ἀνήκουν στὸ ἴδιο δέντρο. Ὁ καθένας εἶναι μὲν διαφορετικὸς ἀλλὰ ὅλοι ἀνήκουμε στὸ ἴδιο γένος, γιὰ τὸ ὁποῖο εἴμαστε συνυπεύθυνοι. Δὲν κληρονομεῖται μία ἤδη ὀριστικὰ διαμορφωμένη καὶ παγιωμένη σχέση ἀλλὰ μία κατάσταση στὴν ὁποία γεννιέται κάθε ἄνθρωπος καὶ ἡ ὁποία εἶναι ἤδη διαμορφωμένη ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀλλὰ ὄχι τετελεσμένη καὶ κλειστή. Ἔτσι, ἡ προσοχὴ δὲν πρέπει νὰ στρέφεται τόσο στὸ τί ἔκανε ὁ πρῶτος Ἀδάμ, ἀλλὰ τί ἔκανε ὁ Χριστὸς. Ὁ νέος Ἀδάμ εἶναι ἡ βάση καὶ τὸ θεμέλιο τοῦ ἀνθρώπινου γένους.

Ὁ Νύσσης, ἐπιπροσθέτως, θεωρεῖ ὅτι τὸ καλὸ εἶναι συνέπεια τῆς ἐλευθερίας ὡς ἠθικῆς ἐπιλογῆς πού δόθηκε στὸν ἄνθρωπο. Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει ὄντολογικὴ ἐλευθερία, ἡ ὁποία θὰ τὸν καθιστοῦσε ἐλεύθερο ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ καθαυτὴ καὶ τίς φυσικὲς ἀναγκαιότητες τῆς τελευταίας. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει μόνον ἠθικὴ ἐλευθερία καὶ αὐτὴ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ τόσο γιὰ τὸ καλὸ ὅσο καὶ γιὰ τὸ κακὸ. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος ἔχει μία ἑλλειπτικότητα ὡς δημιουργήματα, μία ὄντολογικὴ ἀπόσταση πού δίνει στὰ δημιουργήματα τὴ δυνατότητα νὰ ἀποκλίνουν ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ νὰ κλίνουν πρὸς τὸ μηδέν. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Θεό, ὁ ἄνθρωπος εἶναι τρεπτὸς, ἀλλοιώνεται. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ἄτρεπτο ἄκτιστο, ἡ δημι-

ουργία ἀπὸ αὐτὸ τοῦ κτιστοῦ ὄντος συνεπάγεται τὴ νομοτελειακὴ κατάσταση τῆς τροπῆς, ἐξ οὗ καὶ ὁ μεταβλητὸς χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης προαίρεσης. Ἡ τροπὴ συνεπάγεται καὶ τὴν ἐγγενῆ τρεπτότητα τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας. Στὸ *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ἄλλωστε ὁ Νύσσης θεωρεῖ ὅτι τὸ γεγονὸς τῆς τροπῆς ὀρίζει καὶ τὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ κτιστοῦ καὶ ἀκτιστοῦ. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ὄχι ἀπαράλλακτη εἰκόνα, πρόκειται γιὰ ὁμοίωμα καὶ δὲν ταυτίζεται ἀπολύτως μὲ τὸ πρωτότυπο. Τὸ ὅτι τὸ κτιστὸ, ἀκριβῶς γιὰ τὴ δημιουργία του προϋποθέτει ἀναγκαστικὰ κάποια κίνηση, αὐτὴ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ ὄν συνεπάγεται τὴν οὐσιώδη τρεπτότητά του. Τοῦτο ἔχει ὡς συνέπεια ὅτι τὸ κτιστὸ ὄν ἀλλοιώνεται καὶ αὐτὸ καθαυτὸ ἀλλὰ καὶ ὡς ἠθικὴ ὑπόσταση, στὴν προαίρεσή του δηλαδή. Ἐδῶ ἔγκειται καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ κτιστοῦ, ἀφοῦ ἀπὸ τὴ φύση του δὲν κατέχει τὸ τέλει καὶ ἐπιδιώκοντάς το δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ κινεῖται πρὸς αὐτὸ καί, ἐπομένως, νὰ μεταβάλλεται. Ἡ κτιστὴ πραγματικότητα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι τρεπτὴ. Βέβαια ἡ ἔλευση τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν τρεπτότητα τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ὅμως συνέπεία τῆς. Αὐτὸ δὲν συνεπάγεται φυσικὸ ἀλλὰ μόνον ἠθικὸ μολυσμὸ τῆς ὑπαρξῆς. Ὁ ἄνθρωπος παραμένει φύσει ἀγαθός, ἂν καὶ οἱ ἀγαθὲς δυνάμεις βρίσκονται ἐν ὑπνώσει. Βέβαια, θὰ μπορούσε κανεὶς -καὶ ἄλλωστε προκύπτει ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα τοῦ βιβλίου-, νὰ ἀναρωτηθεῖ γιατί αὐτὴ ἡ τρεπτότητα ἔπρεπε νὰ ὀδηγήσει ἐντέλει στὸ κακὸ, ἀφοῦ ἐννοεῖται ὅτι ἡ τρεπτότητα καταρχὰς εἶναι μία ἔφεση στὸ ἀγαθόν. Ἀφοῦ πάντως ἡ ἀνθρώπινη φύση δὲν κατέχει τὸ ἀγαθὸ κατ' οὐσίαν, μπορεῖ νὰ τὸ ἀπολέσει ἐπιδιώκοντάς τὸ κακόν.



“Όλα τούτα, ώστόσο, κατά τόν συγγραφέα τοῦ βιβλίου, δέν αἴρουν τήν ἀδικία πού ὑπάρχει στή χριστιανική διδασκαλία γιά τὸ ἠθικό κακό, σύμφωνα μέ τὸ ὁποῖο οἱ πράξεις τῶν προπατόρων μας καθορίζουν τήν κατάσταση τῆς ὑπαρξῆς μας. Ὁ Γρηγόριος δέν δίνει ἐπαρκεῖς ἐξηγήσεις γιά αὐτὸ πού προκάλεσε τήν ἀγνοία τῶν πρωτοπλάστων καὶ τήν ἀδυναμία τους νὰ διακρίνουν τήν παγίδα τοῦ διαβόλου.

Στὸ τρίτο κεφάλαιο παρουσιάζεται τὸ παράδοξο τῆς ἀνύπαρκτης ὑπαρξῆς τοῦ κακοῦ καὶ ἐπιχειρεῖται ἡ προσέγγισή του μέσῳ τριῶν ἐκφάνσεών του: τῆς ὕλης, τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος καὶ τοῦ θανάτου. Ὁ Νύσσης ἐπιχειρηματολογεῖ περὶ τῆς ἀνύπαρξιας τῆς ὕλης (θεωρία πού θυμίζει τὴν ἀντίστοιχη τοῦ George Berkeley γιά τὴν ἀνυπαρξία τοῦ ὕλικου ὑποστρώματος τῶν ὄντων), ἐνὼ καταφάσκει τὴ σωματικότητα, ὁ ἄνθρωπος, λέει, νοεῖται σωματοψύχως - διακρίνοντας ὡστόσο τὴ σάρκα ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀφοῦ ἡ πρώτη ἀποκτᾶ περιεχόμενο κατεξοχὴν ἀρνητικὸ καὶ ἔχει νὰ κάνει ὄχι τόσο μέ τὸ σῶμα καθαυτό, ἀλλὰ μέ τὴν ἀνθρώπινη προαίρεση, ἀπ’ ὅπου ξεκινᾶ καὶ ἡ ἁμαρτία. Τὸ σῶμα, ἀπλῶς, ἐνσαρκώνει τίς ἐπιθυμίες τῆς προαίρεσης. Ἡ ψυχὴ δέν εἶναι ἀνώτερη τοῦ σώματος, δέν ὑφίσταται προτεραιότητα τοῦ πνευματικοῦ ἐναντι τοῦ σωματικοῦ στοιχείου καὶ ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει ἀπλῶς ἀλλὰ εἶναι σῶμα καὶ ψυχὴ. Ἄλλο διάκριση σώματος καὶ ψυχῆς καὶ ἄλλο διάσταση τῶν δύο. Ἡ ὕλη εἶναι δημιούργημα τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ καὶ μπορεῖ νὰ γίνῃ μέσο θεογνωσίας. Ἄν ἀρνεῖται κάτι ὁ Γρηγόριος δέν εἶναι ὁ κόσμος καθατὸν ἀλλὰ ὁ κόσμος ὡς μεταπτωτικὴ πραγματικότητα, ὁ ὑποταγμένος στὴν ἁμαρτία κόσμος.

Ὁ θάνατος, τέλος, ἔχει διπλὴ σημασία

γιά τὸν Νύσσης, ἀφοῦ ναι μὲν προκαλεῖ τὸν ἀφανισμό τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ, ταυτόχρονα, τὸν ἐλευθερώνει ἀπὸ τὰ δεινὰ τῆς ζωῆς αὐτῆς καὶ ἀποτελεῖ ἀφορμὴ ἐνεργοποίησης τοῦ ἀνθρώπου (μνήμη θανάτου) σὲ αὐτὴν ἐδῶ τῆ ζωῆ - ἀσφαλῶς αὐτὰ δέν τοῦ δίνουν ἀξιολογικὴ προτεραιότητα ἐναντι τῆς ζωῆς. Ὡστόσο, ὁ θάνατος δέν ἀνήκει στὴν τάξη πού ὄρισε ὁ Θεὸς γιά τὸν κόσμο, δέν ἀνήκει στὸ εἶναι τῆς ζωῆς. Εἶναι μία δυσλειτουργία, μία ἀνωμαλία τῆς φύσης καὶ ἀποτελεῖ συνέπεια τῆς ἀρνησης τοῦ ἀνθρώπου νὰ εἶναι σὲ κοινωνία μέ τὸν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος μπροστὰ σὲ ἕναν νεκρὸ δέν θρηνεῖ τὴν ἀπώλεια τῆς ψυχῆς ἀλλὰ τοῦ σώματος, τὸ ὁποῖο, ὅπως καὶ ἡ ψυχὴ, εἰκονίζει τὴ θεότητα. Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ἔχει βάση ὕλική. Πάντως ἡ παρουσία του εἶναι πρόσκαιρη, γι’ αὐτὸ καὶ ὀνομάζεται κοίμησις.

Στὸ τέταρτο κεφάλαιο γίνεται ἀναφορὰ στὸν ὀριστικὸ ἀφανισμό τοῦ κακοῦ, στὴ θεωρία τοῦ Νύσσης γιά τὴν ἀποκατάσταση τῶν πάντων, θεωρία τὴν ὁποία δανείστηκε ἀπὸ τὸν Ὁριγένη. Τὴ μετασχημάτισε ὅμως γιά νὰ τὴν προσαρμόσει, ὅσο γινόταν, στὰ βιβλικὰ δεδομένα. Ἡ κόλαση γιά τὸν Νύσσης ἔχει χαρακτηριστὰ ἰατρικὸ καὶ θεραπευτικὸ, ἰκανώνοντας τὸν ἄνθρωπο νὰ μετᾶσκει στὴν αἰώνια ζωὴ τοῦ Θεοῦ. Δέν ὑφίσταται ὡς αἰώνια τιμωρία, ἀλλὰ στοχεύει στὸ φωτισμὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸν ἀμετάκλητο ἀφανισμό τοῦ κακοῦ. Μόνη αἰώνια θὰ εἶναι ἡ θεϊκὴ μακαριότητα. Αὐτὸ διότι, σύμφωνα μέ τὴ σκέψη τοῦ Γρηγορίου, τὸ κακὸ εἶναι κτιστὸ δημιούργημα καὶ ἄρα ἔχει ὅρια καὶ εἶναι καταδικασμένο νὰ ἀφανιστεῖ. Τὸ κακὸ δέν εἶναι ἄναρχο καὶ γι’ αὐτὸ θὰ ἔχει καὶ τέλος. Ἐπειδὴ, ἀκόμη, ἡ ἐπιλογὴ τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο δέν γίνεται σκόπιμα ἀλλὰ εἶναι συνέπεια τῆς

έσφαλμένης κρίσης του, δέν μπορεῖ αὐτὸς νὰ τιμωρεῖται αἰώνια. Ἡ ἀποκατάσταση θὰ εἶναι ὀλοποιητική, θὰ συμμετέχει σὲ αὐτὴν ὀλόκληρη ἡ κτίση. Ἀκόμη καὶ ὁ διάβολος θὰ ἀποκατασταθεῖ ἀφοῦ δέν εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν προαίρεσή του κακός. Ἐπομένως τὸ κακὸ θὰ ἀφανιστεῖ ὀριστικά καὶ ὅλα τὰ ὄντα θὰ μετασχουν τῆς θεϊκῆς μακαριότητος. Διαφορετικά ὁ Θεὸς δέν θὰ ἦταν παντοδύναμος. Ἡ θεωρία περὶ ἀποκατάστασης τοῦ Νύσσης διαφέρει ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη τοῦ Ὁριγένη, ἀφοῦ ἔχει ἕναν δυναμικὸ χαρακτήρα καὶ δέν εἶναι ἀπλῶς ἐπιστροφή στὴ χαμένη παραδείσια πατρίδα. Ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀνανεώνεται διαρκῶς, ἡ μεταμόρφωσή του σὲ κάτι ἀνώτερο καὶ πληρέστερο θὰ εἶναι συνεχής. Θὰ ὑπάρχει μία μόνιμη κίνηση, ἕνα ἀτέλειωτο ἄπλωμα τῆς ὑπαρξῆς, τὸ ὁποῖο δέν θὰ γνωρίζει τὴν ἔννοια τοῦ κορεσμοῦ καὶ τῆς πλήρωσης.

Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι στὸ βιβλίο -καὶ εἰδικὰ γιὰ τὸ θέμα περὶ ἀποκατάστασης

τῶν πάντων-, συνοφίζονται καὶ παρουσιάζονται οἱ θέσεις τοῦ Γρηγορίου, χωρὶς νὰ ἀλλοιώνονται ἢ νὰ σχολιάζονται μὲ κριτήριο τίς προσωπικὲς ἀπόψεις τοῦ συγγραφέα ἢ ὅσα θεωροῦνται σήμερα ἀποδεκτὰ ἀπὸ τὴν ἐκκλησία.

Ἡ προσπάθεια τοῦ συγγραφέα τοῦ ὑπὸ παρουσίαση βιβλίου, τέλος, χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία προτεραιότητα στὴ χρήση τοῦ πηγαίου ὕλικου, ἐπιτρέποντας στὸ κείμενο νὰ προτάξει τὴ δική του ἀλήθεια, ἡ ὁποία μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ μένει ἀνεπηρέαστη ἀπὸ προσχηματισμένες πεποιθήσεις, ἂν καὶ δέν λείπουν οἱ προσωπικὲς του ἐκτιμήσεις καὶ ἡ διατύπωση ἀποριῶν καὶ μερικῶν κρίσεων. Σὲ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ νοεῖται καὶ ἡ προσπάθεια νὰ ἐκτυλιχθοῦν καὶ νὰ φωτιστοῦν ἐρωτήματα ποῦ ὁ ἴδιος ὁ Νύσσης θέτει, ἀλλὰ καὶ νὰ τεθοῦν νέα ἐρωτήματα ποῦ συμπληρώνουν τὴν προβληματική του –μὲ τὴ βοήθεια φιλοσόφων ὅπως ὁ Ricoeur, ὁ Derrida, ὁ Merleau Ponty καὶ ὁ Heidegger.

Γιῶργος Μπάργας