

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΑΘΗΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Π. ΓΟΥΛΑΣ

Πτυχιούχου Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας ΕΚΠΑ
Μεταπτυχικό Δίπλωμα Ειδίκευσης «Εκκλ. Γραμματείας» ΕΚΠΑ

Περὶ πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ αἰνίγματος τοῦ κακοῦ.
Ίχνηλατήσεις τῆς ἐρμηνευτικῆς θεολογικῆς πρότασης
τοῦ Χρήστου Γιανναρά

Διδακτορικὴ Διατριβὴ

ΑΘΗΝΑ 2023

Περὶ πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ αἰνίγματος τοῦ κακοῦ.
Ἰχνηλατήσεις τῆς ἐρμηνευτικῆς θεολογικῆς πρότασης
τοῦ Χρήστου Γιανναρά

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΑΘΗΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Π. ΓΟΥΛΑΣ

Πτυχιούχου Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας ΕΚΠΑ
Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης «Ἐκκλ. Γραμματείας» ΕΚΠΑ

Περὶ πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ αἰνίγματος τοῦ κακοῦ.
Ἰχνηλατήσεις τῆς ἐρμηνευτικῆς θεολογικῆς πρότασης
τοῦ Χρήστου Γιανναρά

Διδακτορική Διατριβή

ΑΘΗΝΑ 2023

Τριμελής συμβουλευτική επιτροπή:

Καθηγητής κ. Χαράλαμπος Βέντης

Καθηγητής κ. Κύριλλος Κατερέλος

Καθηγητής κ. Αθανάσιος Γλάρος

Ἀφιερώνεται

στὸν μακαριστὸ Μητροπολίτη Αἰτωλίας καὶ Ἀκαρνανίας

Κοσμᾶ (Παπαχρήστου)

κατάθεση εὐγνωμοσύνης γιὰ ὅ,τι ἐποίησε εἰς ἐμὲ

«Ἀμαρτίαν, τουτέστιν ἀτευξίαν καὶ ἀπόπτωσίν τινα τοῦ προσήκοντος, αὐτὸ τὸ τῆς στερήσεως καλεῖ καὶ ἄσκοπον, ἀντὶ τοῦ παρὰ τὸν σκοπὸν βάλλον, ἐκ μεταφορᾶς τῶν τοξευόντων. Τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, ἥτοι τάξεως, ἀποτυγχάνοντες, φερόμεθα εἰς τὴν παρὰ φύσιν ἄλογον καὶ παντελεῆ καὶ ἀνούσιον ἀνυπαρξίαν».

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Σχόλια εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων, PG. 4, 305B.

«Ἡ βιβλικὴ διήγηση γιὰ τὴν πτώση ἀναφέρεται στὴν ἀφετηριακὴ ἐκλογή τῆς φυσικῆς αὐτοτέλειας τῶν πρωτοπλάστων ἀνθρώπων: Ἐν ἡ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, ἔσεσθε ὡς θεοί' (Γεν. 3, 5). Αὐτὴ ἡ πρόκληση προβάλλει στὸν ἄνθρωπο ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα τὴν αὐτάρκεια καὶ αὐτονομίᾳ τῆς φύσης του: νὰ ὀρίζει ἡ φύση ἀπὸ μόνῃ τῆς καὶ νὰ ἐξαντλεῖ τὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξῆς...»

Χρήστου Γιανναρά, Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους, σ. 44.

«Επιτελώντας την άμαρτία, ο άνθρωπος 'ήδη κέκριται': 'αύτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις, ὅτι ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς'. Ὁ ἄνθρωπος κρίνεται μὲ τὰ μέτρα τῆς ζωῆς καὶ τῆς ὑπαρξῆς ἀπὸ τὴν ὁποία αὐτοαποκλείεται. Ἡ ἄμαρτία εἶναι μιὰ αὐτοκατάκριση καὶ αὐτοτιμωρία, πού ἐλεύθερα τὴν ἐπιλέγει ὁ ἄνθρωπος ὅταν ἀρνεῖται νὰ εἶναι προσωπικὴ ὑπόσταση κοινωρίας μὲ τὸν Θεὸ καὶ προτιμᾷ τὴ 'μεταποίηση' τῆς ὑπαρξῆς του: τὸν τεμαχισμό τῆς φύσης του σὲ ὄντικες ἀτομικότητες — τὴ φθορὰ καὶ τὸν θάνατο».

Χρήστου Γιανναρά, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθους*, σ. 53.

«Ἄν ἡ ἔλλογη, αὐτοσυνείδητη ὑπαρξή μας πραγματωνόταν ἐλεύθερη ἀπὸ ὑπαρκτικούς περιορισμούς-ἀναγκαιότητες-πάθη, θὰ εἶχαμε ἄλλο εἶδος ὑπαρξῆς, διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ τῶν δημιουργημένων ὄντων: Δὲν θὰ εἶχαμε 'δημιουργηθεῖ', θὰ εἶχαμε 'γεννηθεῖ' ἢ 'ἐκπορευθεῖ' ἀπὸ τὸν Πατέρα, τὴν ἄκτιστη αὐθυπαρξία, ἄκτιστοι καὶ ἐμεῖς».

Χρήστου Γιανναρά, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 167.

Περιεχόμενα

Πρόλογος	10
Πίνακας συντμήσεων	14
Εισαγωγή.....	15

ΜΕΡΟΣ Α΄

Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ

Κεφάλαιο πρώτο

Οί όντολογικές προϋποθέσεις τῆς δημιουργίας	32
---	----

Κεφάλαιο δεύτερο

Ἡ κτίσις ὡς Ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ.....	47
------------------------------------	----

ΜΕΡΟΣ Β΄

Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ ΠΤΩΣΗΣ

Κεφάλαιο πρώτο

Τὸ αὐτεξούσιο.....	55
--------------------	----

Κεφάλαιο δεύτερο

Οί ἐκκλησιολογικές προϋποθέσεις τῆς πτώσεως	70
---	----

Κεφάλαιο τρίτο

Οί δύο ἐκδοχές τῆς πτώσης, ἥτοι ἱστορική καὶ ἀλληγορική.....	85
--	----

ΜΕΡΟΣ Γ΄

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ

Κεφάλαιο πρώτο

Σχέση Θεολογίας καὶ Ἐπιστήμης.....	134
------------------------------------	-----

Κεφάλαιο δεύτερο

Ὁ λογικὸς τόπος τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας στὴν ἐρμηνευτικὴ προοπτικὴ τοῦ Χρήστου Γιανναρά.....	140
--	-----

Κεφάλαιο τρίτο

Ἡ θεωρία τῆς ἐξέλιξης.....	146
----------------------------	-----

ΜΕΡΟΣ Δ΄
Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ

Κεφάλαιο πρῶτο	
Ἡ φύση τοῦ κακοῦ.....	158
Κεφάλαιο δεύτερο	
Ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου	167
Κεφάλαιο τρίτο	
Ὁ διάβολος καὶ τὸ κακὸ κατὰ τὴν Ἰουδαιοχριστιανικὴ ὀπτική.....	180

ΜΕΡΟΣ Ε΄
Ἡ ΑΝΑΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ

Ἡ ἀναδημιουργία.....	215
----------------------	-----

ΜΕΡΟΣ ΣΤ΄

Κριτικὴ ἀποτίμηση στὸν Χρῆστο Γιανναρά

Μιὰ κριτικὴ ἀποτίμηση τῆς ἐρμηνευτικῆς προοπτικῆς περὶ πτώσεως τοῦ Χρήστου Γιανναρά.....	228
Συμπεράσματα.....	242
Βιβλιογραφία.....	248

Πρόλογος

Τὸ θέμα τῆς πτώσης στὰ κεφάλαια τῆς Γένεσης δείχνει νὰ παρακολουθεῖ, μὲ ποικίλες παραλλαγές καὶ ὀνομασίες, τὴν πορεία τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐρμηνεύσει τὴν ἀφετηρία τῆς καταγωγῆς του καὶ νὰ φωτίσει τὴν ἔννοια τοῦ κακοῦ, τὸν ὀδήγησε σὲ ποικίλες ἐρμηνεῖες καὶ ἐκδοχές. Στὴ Δύση, ἐν γένει, ἐπικράτησε ἡ νομικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης μὲ ὅ,τι αὐτὸ συνεπάγεται γιὰ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου· ἔτσι ἀναπτύχθηκε ἡ περὶ Θεοῦ δικαιοσύνη στὴν ἀνταρσία τοῦ ἀνθρώπου. Στὴ συνέχεια, αὐτὴ ἡ περὶ Θεοῦ δικαιοσύνη ἔφερε τὴν ἐνοχὴ καὶ ἡ ἐνοχὴ μὲ τὴ σειρὰ τῆς ἑνα Θεοῦ ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ καλμάρει τὸ θυμὸ του.

Ἐκτοτε, στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας οἱ δύο ἐκδοχές τῆς πτώσης, ἡ ἱστορικὴ καὶ ἡ εἰκονολογικὴ – ἀλληγορικὴ, ὀδεύουν παράλληλα πρὸς ἕνα περαιτέρω φωτισμό. Αἰσιοσημεῖωτη, βεβαίως, εἶναι καὶ ἡ συμβολὴ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, οἱ ὁποῖοι προσπάθησαν μὲ τὰ μέσα τῆς ἐποχῆς τους νὰ φωτίσουν τὴν πτῶση τοῦ ἀνθρώπου καί, κυρίως, τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ τὸ ἀναγάγουμε στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Ὡς ἐκ τούτου ἀποτελεῖ ἰσχυρὴ πρόκληση γιὰ τὴν Ἐκκλησία καὶ τὴ θεολογία σήμερα νὰ φωτίσουμε τὶς δύο ὀπτικὲς τῆς πτώσης μέσα ἀπὸ τὰ πορίσματα τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπου.

Στὰ ζητήματα τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπου δὲν τίθεται θέμα θεοπνευστίας, γιατί ἡ θεοπνευστία ἀφορᾷ σὲ θέματα δογματικῆς φύσεως ποὺ συζητήθηκαν συνοδικά, μολονότι δὲν εἶναι λίγοι οἱ εὐεπίφοροι σὲ μιὰ εἰδωλοποίησι τῶν κειμένων ἐν γένει τῆς Ἐκκλησίας. Διαλανθάνει, ὅμως, τῆς προσοχῆς ὅτι στὰ πρακτικὰ τῶν συνόδων ὑπάρχουν χρονολογίες ἀπὸ κτίσεως κόσμου, οἱ ὁποῖες ἀνάγονται 5. 508 χρόνια π.Χ. πέφτοντας ἔξω

κατὰ 13, 7 δις χρόνια· τοῦτο σημαίνει ὅτι τὸ ἐπιστημονικὸ κομμάτι δὲν ὑπόκειται στὴ θεοπνευστία. Συνεπῶς καὶ ἡ ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐν τέλει ἓνα ἐπιστημονικὸ ζήτημα καὶ οὐχὶ δογματολογικῆς φύσεως.

Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς, μὲ ἔντονο ρεαλισμὸ καὶ ρηξικέλευθα διορατικὸς ὡς ἐκφραστὴς τῆς ἀλληγορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης, ἐκφράζει τὴν πατερικὴ σκέψη στὴν ἐρμηνεία τοῦ κακοῦ καὶ τῆς πτώσης, θέτοντας ἐκ νέου τὸ «αἴνιγμα τοῦ κακοῦ» καὶ ὁμιλεῖ μὲ ὄντολογικὲς προκειμένες μὲ ἓνα τρόπο πρωτότυπο καὶ κατὰ πάντα Ὁρθόδοξο.

Στὴν ἐργογραφία του χρησιμοποιεῖ τὸν πλοῦτο τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας καὶ τὴν ἐπιχειρηματολογία τῶν πορισμάτων τῆς ἐπιστήμης, μὲ δεσπότη στοιχεῖο στὴ σκέψη του τὴν ἀνυπαρξία τοῦ κακοῦ ὡς ὑπόσταση· ὅπου, ὅμως, κάνει λόγο γιὰ τὴν κοσμογονία, καθοδηγεῖται ἀπὸ τὰ πορίσματα τῆς ἐπιστήμης. Μὲ μεθολογικὴ ἐπιμέλεια, χρησιμοποιώντας ὅλα τὰ θεολογικὰ ὄπλα ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει ἓνας μύστης τῆς θεολογίας στὴ διάθεσή του, ἀναιρεῖ τὶς συνέπειες μιᾶς ἱστορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης· τοῦτο μάλιστα σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ ὁ χριστιανισμὸς δὲν εἶχε τὰ κατάλληλα κλειδιά νὰ ἐρμηνεύσει τὴν πτῶση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ.

Ἡ παρούσα διατριβὴ ἀναλύει διεξοδικὰ καὶ συζητᾷ τὴ διαθεματικὴ ἐκδοχὴ τοῦ Γιανναρᾶ περὶ πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀπολογητικὴ ὑπὲρ τῆς πρότασης Γιανναρᾶ, τὴν ὁποία δὲν υἰοθετοῦμε ἐν προκειμένῳ ἄκριτα. Εἶναι ὡστόσο συναρπαστικὴ αὐτὴ ἢ πρόταση καὶ ὡς ἐκ τούτου δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθεῖ ἀκόμη καὶ ἂν κάποιος διαφωνεῖ μαζί της. Διότι χρειάζεται ἢ ἐπικαιροποίησή της σ' αὐτὰ τὰ θέματα, ὥστε νὰ ἀνταποκριθεῖ ἡ Ἐκκλησία στὰ νεωτερικὰ καὶ μετανεωτερικὰ αἰτήματα.

Εὐχομαὶ αὐτὴ ἢ ἐπὶ μακρόν ἐνασχόλησή μου μὲ τὸ μέγιστο μύστη τῆς θεολογίας, τὸν ἄνθρωπο μὲ τὰ δυσβάστακτα ἐρωτήματα καί, θὰ ἔλεγα, τῶν δυσκόλων ἐρμηνειῶν, Χρῆστο Γιανναρᾶ, νὰ ὠθήσει, ὥστε νὰ δοῦμε τι ἀληθινὰ κομίζει γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης καὶ ποῦ

αὐτὴ χρῆζει ἢ μιᾶς ἐπανεξετάσεως, ἔχοντας ὡς βάση τὴ δική του προσφορὰ καὶ συνεισφορὰ στὸ χῶρο τῆς θεολογίας, ἢ μιᾶς ἐπέκτασης τῆς σκέψης του.

Τὰ κλειδιά γιὰ νὰ προχωρήσουμε τὴν ἔρευνα ὑπάρχουν· προχωρεῖ κανεὶς ἔχοντας πατήσει γερὰ στὶς βάσεις τῶν Δασκάλων καὶ ὄχι ἀπορρίπτοντας αὐτές.

Στὴν παροῦσα διατριβὴ συνέβαλε οὐσιαστικὰ ὁ ἐπιβλέπων καθηγητὴς μου, κ. Χαράλαμπος Βέντης, ἀφ' ἑνὸς σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ στὴν καλλιέργεια καὶ πορεία τῆς κριτικῆς σκέψης, πῶς νὰ θέσω δηλαδὴ πάνω στὴν πατερικὴ θεολογία μιὰ ἐπικαιροποίηση καὶ μὲ μεθοδολογία νὰ τὴν ὀλοκληρώσω, καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ ἐμβαθύνω στὰ ὑψηλὰ νοήματά της σὲ ἀντιπαράθεση μὲ ὅ,τι τετριμμένο κυκλοφορεῖ.

Περαίνοντας, ἐγκάρδιες εὐχαριστίες ἐκφράζω στὸν Ἐλλογιμώτατο Καθηγητὴ κ. Χαράλαμπο Βέντη, ὁ ὁποῖος στήριξε αὐτὸ τὸ ξεκίνημα καὶ μοῦ παρέσχε τίς δέουσες ἐπιστημονικὲς συμβουλές – προτροπές καὶ ἐπισημάνσεις— γιὰ τὴν ἀνάλυση καὶ ἐπεξεργασία τοῦ θέματος, ὥστε νὰ ἔχει αἴσια ἔκβαση.

Θερμὲς εὐχαριστίες ὀφείλω, ἐπίσης, καὶ στοὺς σεβαστοὺς καθηγητὲς καὶ μέλη τῆς τριμελοῦς ἐπιτροπῆς καὶ παλιοὺς καθηγητὲς μου, κ. Ἀθανάσιο Γλάρο καὶ κ. Κύριλλο Κατερέλο, Ἐπίσκοπο Κρήνης, ὅπως, ἐπίσης καὶ τὰ μέλη τῆς τετραμελοῦς ἐπιτροπῆς ἦτοι: κ. Βασίλειο Γαϊτάνη, κ. Ἀθανάσιο Μελισσάρη, κ. Βασίλειο Φανάρα καὶ τὸν κ. Νικόλαο Δεναξᾶ.

Ὄφειλω νὰ εὐχαριστήσω καὶ δύο φίλους ποὺ διάβασαν ἀποσπάσματα καὶ ἐπενέβησαν γόνιμα κ. Βασίλειο Μαμογιώργη καὶ τὸν κ. Θεοχάρη Παπαβησσαρίωνα — ἡ τεχνογνωσία του μὲ βοήθησε τὰ μέγιστα πάνω στὶς πηγές — καθὼς καὶ τὴν κ. Ἑλένη Κουτρολοῦ, ἢ ὁποῖα μὲ γλύτωσε ἀπὸ γλωσσικὰ λάθη καὶ ἀβλεψίες. Ἐπίσης, εὐχαριστῶ καὶ τὴ φιλόλογο κ. Βιβὴ Πολίτη ποὺ περιέβαλε τὴ διατριβὴ μὲ θερμὸ ἐνδιαφέρον.

Εὐχαριστίες χρωστῶ στήν κ. Μαρία Βουλδή γιά μιὰ ἡσυχῆ καὶ ἀμοιβαία παρουσία αὐτὰ τὰ χρόνια. Στὴ πορεία τῆς διατριβῆς πρόνοια Θεοῦ ἦταν νὰ γνωρίσω καὶ δύο σημαντικὰ πρόσωπα, τὸν κύριο Βασίλειο Ξυδιὰ καὶ τὴν κυρία Εὐῆ Βουλγαράκη, ἀμφότεροι πολῦτιμοι δι' ἐμέ, διότι μοῦ ἀνοιξαν δρόμους στὴ σκέψη καὶ στὸν «τρόπο» προσέγγισης τῆς θεολογίας, ἀμφότερα πολῦτιμα δι' ἐμέ.

Εὐχαριστίες χρωστῶ στοὺς γονεὺς μου, ἰδιαζόντως στὴ μητέρα μου, ποὺ μὲ ἓνα ἀνύστακτο ἐνδιαφέρον μιᾶς παρουσίας σιωπηλῆς, μιᾶς προσφορᾶς χωρὶς γογγυσμὸ πρὸς ἐμέ καὶ πρὸς ὅλους, βοήθησε μὲ τὴν σιωπὴ τῆς καὶ τὴν παρουσία τῆς τὰ μέγιστα γιὰ τὴν ἐκπόνηση τῆς διατριβῆς.

Βασίλειος Π. Γούλας Ἀργίριο, 2022

Πίνακας Συντμήσεων

Αντίβολα: Ετήσια έκδοση χριστιανικοῦ διαλόγου καὶ πολιτισμοῦ, Ἀθήνα
2017 κ. έ.

Apulia Theologica : Rivista della Facolta Teologica pugliese, 2015 κ. έ.

Βλ : Βλέπε

CCSG : Corpus Christianorum Series Graeca, Turnhout 1974 κ. έ.

έκδ.: Έκδοση-έκδόσεις.

ΘΗΕ : Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, Ἀθήνα 1962- 1968.

κ. ἄ. ἄ.: καὶ ἄλλα ἀνάλογα

κ. έ.: καὶ έξῆς

όπ. π. : όπου παραπάνω

Πρβλ.: παράβαλλε

PG : *Patrologiae cursus completes, series graeca*, έκδ. J. P. Migne, τ. 1-161, Paris
1857-1867.

SC : Sources Chrétiennes, Directeurs – Fondateurs: H. de Lubac et J. Danielou.

Directeur: C. Mondésert, Paris 1941 κ. έ.

σ. : σελίδα

σσ.: σελίδες

στ.: στήλη-στήλες.

Σύναξη. Τριμηνιαία έκδοση σπουδῆς στὴν Ὁρθοδοξία, Ἀθήνα 1982, κ.έ.

τ.: τόμος, τόμοι

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ἡ ἐν λόγῳ μελέτη ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴ ὀπτική τοῦ Χρηστοῦ Γιανναρᾶ ἀναφορικὰ μὲ τὸ θέμα τῆς πτώσης. Καὶ τοῦτο διότι αὐτὴ παρουσιάζει μιὰ ἰδιάζουσα πρωτοτυπία καὶ ταυτόχρονα θίγει ἓνα καίριο θέμα τὸ ὁποῖο ἐν πολλοῖς εἶναι λησμονημένο στὸν ὀρθόδοξο χῶρο, συνάμα δὲ καὶ ἐπιβαρυνμένο μὲ μεγάλο ὄγκο ἀνεπεξέργαστων κοινοτοπιῶν. Ὀφείλουμε νὰ διευκρινίσουμε ἐξ ἀρχῆς ὅτι οἱ ὑπὸ συζήτηση θέσεις ποὺ ἀναπτύσσονται στὴν παρούσα διατριβὴ δὲν ἀφοροῦν στὰ ἀμιγῶς θεολογικὰ δόγματα, ἤτοι στὸ χριστολογικὸ καὶ τὸ τριαδολογικὸ, δηλαδὴ στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ στὴν κοσμολογία καὶ στὴν ἀνθρωπολογία· οἱ ὁποῖες ἰδομένες ὡς τέτοιες ἀδυνατοῦν ὅπως ἰδιαίτερος σήμερα νὰ γίνουν ἀποδεκτὲς ὑπὸ τὸ φῶς τῶν νέων ἐπιστημονικῶν δεδομένων, τουλάχιστον, χωρὶς μιὰ ἀναστοχαστικὴ ἐπικαιροποίησή τους.

Ὁ γράφων ἐλαύνεται ἀπὸ τὸ ἀξίωμα ὅτι ἐνῶ τὰ ἀμιγῶς θεολογικὰ δόγματα, τὰ ὁποῖα ἀφοροῦν στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, δὲν ἐπιδέχονται καθόλου ἀναθεώρηση καὶ ἀναστοχασμὸ παρὰ μόνο, ἴσως, περαιτέρω ἐμβάθυνση μὲ τὸν φωτισμὸ τοῦ Θεοῦ, ἢ χριστιανικὴ κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία, μολονότι κι ἐκεῖνες ἔχουν κάποιες σταθερές, ὑπόκεινται (ἔστω δυνητικὰ) σὲ ἀναστοχασμὸ. Ὡς ἐκ τούτου δύνανται νὰ ἐπικαιροποιηθοῦν καὶ σὲ ὀρισμένα σημεία, ἐὰν καὶ ἐφόσον χρειαστεῖ, νὰ διορθωθοῦν καὶ νὰ συμπληρωθοῦν ὑπὸ τὸ βάρος τῶν νέων ἐπιστημονικῶν δεδομένων.

Ὀφείλουμε νὰ ἐπισημάνουμε ἐκ προοιμίου ὅτι ὁ Χρηστος Γιανναρᾶς, στὴ προσπάθειά του νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ τὰ καίρια ἀνοιχτὰ ἐρμηνευτικὰ ζητήματα τῆς θεολογίας, ὅπως τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ, τοῦ θανάτου καὶ τῆς βιβλικῆς ἀφήγησης περὶ πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου, προβαίνει σὲ μιὰ ἐρμηνευτικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἱστορικὴ καὶ τὴν εἰκονολογικὴ προσέγγιση τῶν βιβλικῶν ἀφηγήσεων. Ἡ διάκριση αὐτὴ θὰ

ἦταν λάθος νὰ θεωρηθεῖ ὅτι προτείνει μιὰ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν ἱστορική ἀλήθεια τῶν βιβλικῶν ἀφηγήσεων χάριν τοῦ προσεταιρισμοῦ μιᾶς μυθολογικῆς προσέγγισής τους.

Ἡ σκοποθεσία δηλαδὴ ἐν προκειμένῳ τοῦ Γιανναρᾶ δὲν ἔχει οὔτε τὸ χαρακτήρα οὔτε τὴν πρόθεση τῆς ἀπομυθοποίησης τῆς Βίβλου, ὅπως ἀποπειράθηκε νὰ κάνει τὸν εἰκοστὸ αἰῶνα ὁ Rudolf Bultmann. Ἡ εἰκονολογικὴ – ἀλληγορικὴ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση δὲν ἀποδομεῖ ὡς μυθεύματα τὰ ἐπεισόδια τῆς βιβλικῆς ἀφήγησης, μὲ τὴν ἔννοια πού σήμερα θεωροῦμε μύθο τις ἀφηγήσεις τῶν ὁμηρικῶν ἐπῶν καὶ τῆς ἑλληνικῆς τραγωδίας ἐν γένει. Ἡ εἰκονολογικὴ ἀνάγνωση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἐκλαμβάνει κάποια μοτίβα καὶ περιστατικὰ ὡς μεταφορικὲς καὶ συμβολικὲς παραστάσεις ἀληθειῶν, οἱ ὁποῖες περιβάλλουν τὴν ἱστορικὴ διάδραση τοῦ ἄσαρκου Λόγου μὲ τοὺς Ἑβραίους. Ἡ θεολογικὴ ἀλήθεια τῶν διαδραματισθέντων αὐτῶν γεγονότων δὲν ἀμφισβητεῖται ἐπ' οὐδενὶ ἀπὸ τὴν εἰκονολογικὴ ὀπτικὴ τοῦ Γιανναρᾶ. Τουναντίον τὴν ἀναδεικνύει καὶ τὴν ἰσχυροποιεῖ ἀποδομεῖται ὅμως ὁ ἀφηγηματικὸς φλοιὸς τῶν ἀφηγήσεων.

Τὸ θέμα τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου μέχρι σήμερα δὲν ἔχει τύχει καθολικῆς ἀντιμετώπισης ἀπὸ τὴ θεολογικὴ σκέψη καὶ τὴν Ἐκκλησία. Ἱστορικὲς συγκυρίες ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ ἔλλειψη σοβαρῶν ἐπιστημονικῶν πορισμάτων ἀπὸ τὴν ἄλλη δυσχέραιναν τις ὅποιες ὑγιεῖς ἀπόπειρες ἔχουν γίνεαι μέχρι σήμερα.

Τοῦτου δοθέντος παρακάμπτεται ἢ δὲ δίνεται ἡ πρέπουσα σημασία σὲ μιὰ καίρια διασάφηση: στὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ὄντολογικοὺς καθορισμοὺς καὶ σὲ μιὰ εἰκονολογικὴ¹ γλωσσικὴ ἔκφραση. Μὲ ἄλλα λόγια, μέσα σὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὀνομάζουμε ἐκκλησιαστικὴ παράδοση πρέπει νὰ διακριθοῦν ἀπὸ τὴ μιὰ οἱ διατυπώσεις ὄντολογικοῦ

¹ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σ. 37 καὶ ἐξῆς.

περιεχομένου, οί όποίες ἀποβλέπουν στό νά ἀναδείξουν τό ἀληθές νόημα τῶν πραγμάτων, ἐκθέτοντας τήν αἰτία καί τό σκοπό αὐτῶν, καί σέ διατυπώσεις οί όποίες λειτουργοῦν εἰκονολογικά, δηλαδή ἐκφράζουν τήν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων εἰκονολογικῶς.

Όλη ἡ διήγηση τῆς Γένεσης, μέ τήν περιγραφή τοῦ παραδείσου, τοῦ πρωτόπλαστου ζεύγους, τοῦ γεγονότος τῆς πτώσεως καί τῶν συνεπειῶν αὐτῆς, ἀναπαριστᾷ γεγονότα πού δέ διαδραματίζονται σέ συγκεκριμένο ἱστορικό χρόνο· ἀντίθετα καταφεύγει στήν εἰκονολογική διήγηση ἀποστερώντας τήν ἱστορική ἐρμηνεία.

Εἶναι σαφές ὅτι δέν ἀποπειράθηκε ἕως τώρα μιᾶ ἐρμηνευτική προσέγγιση ἡ όποία νά ἀνάγεται στήν κοινωνία καί στήν ἐποχή πού συντάσσεται ἡ ἀφήγηση. Ἡ ἱστορικό – φιλολογική κριτική ἐξάλειψε τό ἐνδεχόμενο νά ἔχει ἱστορικό πυρήνα ἡ διήγηση τῆς Γένεσης, συνεπικουρούντων δέ σ' αὐτή τήν ἐξάλειψη καί τῶν πορισμάτων τῆς Βιολογίας, τῆς Γενετικῆς καί τῆς Παλαιοντολογίας.

Αὐτό πού ἀγνοήθηκε προκλητικά, θά ἔλεγε κανείς, ἀπό αὐτή τήν ἱστορικό – φιλολογική μελέτη εἶναι ἡ σημαντική ἐνάργεια τῆς συμβολικῆς γλώσσας τοῦ κειμένου. Τό σφάλμα μιᾶς τέτοιας ἀγνόησης ἐναπόκειται μᾶλλον στόν κάλαμο μεταγενέστερων ἐρμηνευτῶν, οί όποιοί ἀναλύουν ἕνα ποιητικό – συμβολικό κείμενο σάν νά ἐπρόκειτο γιά ἐπιστημονική καταγραφή ἱστορικῶν γεγονότων². Ὡς ἐκ τούτου, ἕνα τόσο ἰλιγγιώδες ἀφηγηματικό κείμενο ἀφήνει, στήν ἐρμηνευτική πρόταση τοῦ Χρήστου Γιανναρά, πολλὰ ἐρμηνευτικά κενά, ἂν τό ἐκλάβουμε ὡς ἱστορική ἐκδοχή³.

Καί τοῦτο γιατί:

² Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρές Ἑρμηνευτικές Μελέτες σέ ἀφηγηματικά κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 17 καί ἐξῆς.

³ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Τό αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 107-110.

1. Αναφέρει – εξετάζει τι υπήρχε πρὸ τῆς Ἑβραϊκῆς παραδόσεως, δηλαδή τι ἀποτελεῖ ἡ προσωποποίηση τοῦ κακοῦ στὸ φίδι.

2. Τὶ κομίζουν τὰ σημαίνοντα: Διάβολος⁴, Δαίμων⁵, Βεελζεβούλ⁶, κῆπος τῆς Ἑδέμ κ. ἄ. καὶ ποῦ παραπέμπουν τὰ σημαίνόμενα.

3. Δὲν ἐξηγεῖ ὅτι στὴν κτίση ἐγγενῶς ἐνυπάρχει ὁ θάνατος, ἡ φθορά, ἡ αὐτοτέλεια, ἡ ἰδιοτέλεια καὶ ἡ αὐτονομία τῆς φύσης.

4. Δὲ διασαφηνίζει ἐπαρκῶς ὅτι τὸ κακὸ συνδέεται μὲ τὸ αὐτεξούσιο, δηλαδή μὲ τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου.

5. Ὡς ἀποτέλεσμα τούτου δὲν προβάλλεται ἡ πτώση ὡς τὸ πεδίο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Διανοίγεται ἔμπροσθεν τοῦ ἀνθρώπου ὀρθάνοιχτα ἡ δυνατότητα νὰ πεῖ ὄχι στὴν ἀγαπητικὴ κλήση τοῦ Θεοῦ, δεχόμενος ὅτι ἡ γνώση τοῦ κακοῦ δὲν εἶναι δῶρο οὔτε καὶ σχέση.

6. Δὲν δεικνύει ὅτι ἡ ἀθανασία δὲν ὑπάρχει στὴν κτίση – τίποτε δὲν ὑπάρχει ἀθάνατο κατὰ φύσιν, μόνο κατὰ χάριν.

7. Αφήνει ἐρμηνευτικὰ κενὰ ἀναφορικὰ μὲ τὴν ὄντολογικὴ διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου καὶ ἐπακόλουθα μὲ τὸ κακὸ καὶ τὴν ἐλευθερία.

8. Δὲν ἀπαντᾷ ὅτι πρὸ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου υπήρχε ὁ θάνατος, ἡ λεγόμενη τροφικὴ ἀλυσίδα, τὸ πρότερο ζῶο ἀποτελοῦσε τροφή γιὰ τὸ ὕστερο.

Ἀναδιφώντας στὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ὅσον ἀφορᾷ στὴν πτώση, θὰ λέγαμε ὅτι κατανοεῖται ὡς συγκεφαλαίωση δύο ὑπαρκτικῶν ἐνδεχομένων: νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ζωὴ ὡς σχέση, ὡς αὐθυπέμβαση,⁷ ἢ νὰ τὴν πραγματοποιήσῃ ὁ ἄνθρωπος ὡς ἀτομικὰ κατεχόμενη

⁴ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 191.

⁵ Χ. Γιανναρᾶ ὅπ. π., σ. 191.

⁶ Χ. Γιανναρᾶ ὅπ. π., σσ. 194-195.

⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σ. 306. «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι, ὑπάρχει, μόνο ὡς γεγονός ἐκστατικῆς αὐθυπέμβασης καὶ δυναμικῆς ἀναφορᾶς, ἐπομένως ὑπάρχει μόνο ὡς –πρὸς μιὰν ἀπόλυτη ὑποστατικὴ Ταυτότητα ἔναντι τῆς ὁποίας συνιστᾷ ἑτερότητα, ἀπὸ τὴν ὁποία δηλαδή ἀντλεῖ τὴν ταυτότητα καὶ ὑπόστασή του».

βεβαιότητα. Αυτό εξάπαντος δὲν εἶναι μιὰ σχιζοειδῆς κατάσταση, ἀλλὰ τὸ πεδίο τῆς ἐλευθερίας⁸ προκειμένου νὰ πραγματώσει τὴν ὑπαρξή του. Οἱ δύο αὐτὲς ὀπτικὲς ἀνάγνωσης συνυπάρχουν χωρὶς ἀντιμαχία στὴ διαδρομὴ τῶν αἰώνων.

Κατόπιν τούτων, ἀναμετριόμαστε μὲ τὸ γεγονός τῆς πτώσης⁹, ὅπως αὐτὴ συνοψίζεται στὴν προοπτικὴ τοῦ Χρήστου Γιανναρά, ὁ ὁποῖος εὐφυέστατα εἰσάγει τὴν εἰκονολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἐκδοχὴ ποὺ ἀνατρέπει τὴν ἱστορικότητά της καὶ εἰσάγει τρόπον τινὰ μιὰ καινοτομία τόσο θεολογικὴ ὅσο καὶ ἐπιστημονικὴ. «Ἄν ἀμφισβητήσουμε τὴν ἱστορικότητά του δὲν βρισκόμαστε ἐκτὸς τῶν ὁρίων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρία καὶ μαρτυρίας»¹⁰.

Συνηχώντας μὲ τὴν προοπτικὴ αὐτὴ τοῦ Γιανναρά καθοδηγούμεστε στὸ «πῶς» τῆς ἐρμηνευτικῆς τῆς Γένεσης, καθ' ὅτι εἶναι

⁸ Βλ. περισσότερα, Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάσμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σσ. 263-285.

⁹ Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018), σσ. 309-310: «Τὰ τρία ζητήματα τὰ ὁποῖα θίγει στὸ τελευταῖο βιβλίο του ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς εἶναι τὰ τρία μεγάλα ζητήματα τῆς Θεολογίας. Καὶ ἐξηγοῦμαι: Ἰσως δὲν εἶναι τὰ τρία σημαντικότερα ζητήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀποκάλυψης καὶ ἐμπειρίας ἐν γένει, ἀλλὰ εἰδικὰ τῆς Θεολογίας ὡς μιᾶς προσπάθειας νὰ δοθεῖ μὲ λόγο ἢ πίστη καὶ μὲ τρόπο ποὺ νὰ ἔχει ὅσο εἶναι δυνατό μιὰ διάρθρωση καὶ μιὰ συνοχή, ὄχι μὲ τὴν ἔννοια ὅτι θὰ ἐγκλείσει μέσα της τὸ ὑπέρολογο ἢ ὅτι θὰ ἐπιδιώξει τὴν ἀπόδειξή της, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια ἑνὸς ἐγχειρήματος νὰ μὴν ὑπάρχουν ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις στὸ ὄραμα τῆς πίστεως. Καὶ ἡ ἔννοια ἑνὸς Θεοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπόλυτη ἀγάπη στὸ ἴδιο του τὸ εἶναι, ἀλλὰ ταυτοχρόνως 'κολάζει', δηλαδή τιμωρεῖ, -'τιμωρία' εἶναι ἡ ἐτυμολογικὴ σημασία τῆς κολάσεως-, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς μιὰ ἐσωτερικὴ ἀντίφαση τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Πέρα, ὁμως, ἀπὸ τίς ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις, οἱ ὁποῖες εἶναι οἱ πλέον ἀνυπόφορες, ὑπάρχουν καὶ ὀρισμένες ἀντιφάσεις μὲ τὰ πορίσματα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, οἱ ὁποῖες καθιστοῦν τὴ ζωὴ τῶν χριστιανῶν σήμερα πολὺ δύσκολη. Μιὰ τέτοια ἀντίφαση εἶναι αὐτὴ ἀνάμεσα ἀφενὸς στὴν ἰουδαιοχριστιανικὴ ἀντίληψη ὅτι ὁ θάνατος εἰσῆλθε γιὰ πρώτη φορὰ στὸν κόσμον μὲ τὴ λεγόμενη πτῶση τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή τὴν ἄρνηση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, καὶ ἀφετέρου τὰ πορίσματα τῶν ἐπιστημῶν ὅτι τὸ εἶδος ἄνθρωπος εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ σχετικὰ πρόσφατα προϊόντα μιᾶς μακροαίωνα ζωικῆς ἐξέλιξης ποὺ περιελάμβανε τὸν θάνατον ὡς ἓνα δομικὸ τῆς στοιχείου. Ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος, ἐξάλλου, ἐξελίχθηκε σταδιακὰ μέσα ἀπὸ διάφορους ἀνθρωπίδες, ἀπὸ τὸν *homo habilis* στὰ 2,3 ἑκατομμύρια χρόνια πρὶν ὡς τὸν *homo sapiens*, δηλαδή ἐμᾶς, κάπου στὰ 200.000 μὲ 100.000 χρόνια πρὶν».

¹⁰ Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 107.

γεγονός πώς ή έκφανση τοῦ αἰνίγματος τοῦ κακοῦ¹¹ βρίσκει τήν πληρότητά της ὡς ἐρμηνευτική πρόταση στόν Χρῆστο Γιανναρά με ἕνα τρόπο ἀπαράμιλλο καί μοναδικό.

Ἡ σκέψη πού διαχέεται στήν ἐργογραφία του γιά τὸ κακὸ¹² εἶναι νὰ τὸ ἀποδίδει σὲ ἕνα «αἰνίγμα» ὡς ἐκ τούτου, μᾶς χειραγωγεῖ προκειμένου νὰ ἀναμετρηθοῦμε με αὐτὸ τὸ «αἰνίγμα», διότι τοῦτο εἶναι ἕνα σκάνδαλο γιά τὸν ἴδιο ἀλλὰ καί γιά κάθε ἀνθρώπινη ὑπαρξη. Μὲ τήν ἐργογραφία του ξεδιπλώνεται ή προσπάθεια νὰ διερευνηθεῖ διαχρονικά ή πραγματικότητα τοῦ «αἰνίγματος τοῦ κακοῦ».

Ἡ πιὸ σημαντική ἀπόπειρα νὰ ἐρμηνευθεῖ τὸ κακὸ εἶναι αὐτὴ πού συστηματοποίησαν τὰ ρεύματα τοῦ γνωστικισμοῦ¹³. Ὁ Μανιχαϊσμός δείχνει νὰ παρακολουθεῖ, με ποικίλες παραλλαγές καί ὀνομασίες, τήν πορεία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ καταλυτική παρουσία καί δράση του μέσα στή ζωὴ της, ιδιαίτερα ή ἐχθρική στάση του ἐναντίον τῆς ὕλης, ἀποτελεῖ ἰσχυρὴ πρόκληση γιά τήν Ἐκκλησία καί τοὺς Πατέρες της, οἱ ὁποῖοι με τὸ συγγραφικὸ τους ἔργο τάσσονταν κατὰ τοῦ συστήματος τούτου. Μὲ

¹¹ Βλ. περισσότερα, Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἰνίγμα τοῦ κακοῦ*, ἐκδόσεις Ἴκαρος, Αθήνα 2009.

¹² Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καί Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στόν ἐξουσιασμό καί τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018), σ. 310: «Στὴν πραγματικότητα ὁ Γιανναρᾶς ξαναπιάνει στόν 21^ο αἰῶνα ἕνα παλαιὸ φιλοσοφικὸ ζήτημα τοῦ πῶς μπορεῖ νὰ συνδυαστεῖ ή ἀπόλυτη ἀγαθότητα ή ἀγάπη τοῦ Θεοῦ με τήν ὑπαρξη τοῦ κακοῦ. Μὲ τὸ θέμα αὐτὸ εἶναι ἀναγκασμένοι νὰ καταπιαστοῦν κυρίως ὅσοι πρεσβεύουν ἕναν ἴμονισμό τοῦ Ἀγαθοῦ, ὅτι δηλαδή μόνο τὸ Ἀγαθὸ ὑπάρχει ὄντολογικῶς, ἐνῶ τὸ κακὸ εἶναι μὴ ὄν. Στὴν ὑστερη ἀρχαιότητα αὐτοὶ πού ἀσχολήθηκαν κατ' ἐξοχήν με τὸ ζήτημα τοῦ κακοῦ ἦταν οἱ νεοπλατωνικοὶ φιλόσοφοι, ἀτέλειωτα κεφάλαια σὲ τὸ ἀκριβῶς εἶναι αὐτὸ τὸ μὴ ὄν πού εἶναι τὸ κακὸ καί πῶς μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ή ἀνάδυσή του ἀπὸ τὸ Ἀγαθὸ πού μόνο αὐτὸ ὑπάρχει».

¹³ Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἰνίγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 47 καί ἐξῆς. Ὁ Δαμασκηνὸς ἀναλαμβάνει νὰ διαλεχθεῖ με ἕναν εἰκονικὸ διάλογο με τὸ Μανιχαῖο σὲ «*Κατὰ Μανιχαίων*» ἔργο του, γιά νὰ ἀνατρέψει με τὸ δικὸ του ἀντιαιρετικὸ τρόπο ὅλο τὸ οἰκοδόμημα τοῦ Μανιχαϊσμοῦ. Τὸ ἔργο του ἀποτελεῖ τὸ καταστάλλαγμα ὅλης τῆς Πατερικῆς σκέψης τῶν προηγουμένων ἐτῶν. Μέσω αὐτοῦ, λοιπόν, τοῦ διαλόγου ἀνασκευάζει ὅλες τις θέσεις τοῦ Μάνη, πού θεωρεῖται, δικαίως, θεμελιωτῆς τοῦ δυϊσμοῦ καί κατ' ἐπέκταση τῆς Λερναίας Ὑδρας τοῦ Μανιχαϊσμοῦ.

έμφαση τόνιζαν ότι ή ύλη συνιστᾶ προῖον τῆς Θείας Πρόνοιας¹⁴, γι' αυτό τοῦτο τήν καθιστᾶ ἐξ ύπαρχῆς καλή καί εὔχρηστη, προκειμένου νά ζήσει καί νά σωθεῖ ὁ κόσμος.

Ἐντονα ἀυστηρὸς ἔναντι τῆς Μανιχαϊκῆς κακόνιας ἀποβαίνει ὁ ἅγιος Ἰ. Δαμασκηνός, ὁ ὁποῖος, πέρα γιά πέρα ἀντιμανιχαϊστής, ἐκφράζει σύνολη τήν Πατερική σκέψη, ή ὁποία ὁμιλεῖ γιά ὄντολογία, μέ ἕναν πρωτότυπο τρόπο καί κατὰ πάντα Ὁρθόδοξο.

Τι λέγει ὁ Δαμασκηνός; Ἡ δυαρχία καλοῦ καί κακοῦ, θεοῦ καί ὕλης, εἶναι ή διήκουσα ἔννοια τῆς διδασκαλίας τοῦ Μανιχαϊσμοῦ. Εἰσάγει δύο ἀρχές: τὸ καλὸ καί τὸ κακὸ. Στὸν ἀντίποδα αὐτῆς τῆς ἀπόκλισης ή Πατερική σκέψη ἀποσαφηνίζει ὅτι τὸ κακὸ εἶναι μὴ ὄν καί πῶς δύο πράγματα ὑπάρχουν, ὁ ἄκτιστος Θεὸς καί ὁ κτιστὸς κόσμος. Τὸ κακὸ δὲν εἶναι αὐτόκακον ἀλλὰ παρῦπύσταση. Στῆ θεολογική σφαῖρα ὡς πρᾶγμα εἶναι ἀνύπαρκτο, παρουσιάζεται ὅμως μέσα στὴν ἱστορία, στὸ χῶρο καί στὸ χρόνο, ὡς διάβρωση τῆς πραγματικότητας.

Παρόμοιες νύξεις ἐνυπάρχουν σποραδικὰ στὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει ὅτι ή ἐμμονή στὸ κακὸ εἶναι ἕνα εἶδος τρόπον τινά ἀνούσιας ἀνυπαρξίας¹⁵. Ἐτσι, ὡς μίτος διεξόδου χρησιμοποιεῖται ή ποιητική ή ἀποφατική γλώσσα.

Σὲ συνάφεια μέ τὰ παραπάνω ή εἰκονολογική προοπτική τῆς Γένεσης, μέσω τῆς πρότασης Χρήστου Γιανναρά, ἀποβαίνει τὸ κλειδὶ τῆς ἐρμηνείας τῶν κειμένων ή τῆς παράδοσης. Διότι στὴν ἐκκλησιαστική παράδοση, γιά τὸν ἴδιο πάλι συγγραφέα, ἀπαιτεῖται ή διάκριση ἀνάμεσα:

¹⁴Γιά τήν ἔννοια τῆς ὕλης στὸν Ἰωάννη Δαμασκηνὸ καί εὐρύτερα στὴν πατερική θεολογία, βλ. Θεοχάρη Παπαβησσαρίωνος, *Ἡ περι ὕλης διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Τὸ κτισιολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀντιμανιχαϊκῆς του θεολογίας*, ἀδημ. διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2019.

¹⁵Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ περι θείων ὀνομάτων*, PG4, 305B.

α. σὲ διατυπώσεις οἱ ὅποιες ἀποβλέπουν στὸ νὰ δείξουν ποιὸ εἶναι τὸ νόημα τῶν πραγμάτων καὶ οἱ ὅποιες κομίζουν ἓνα ὄντολογικὸ περιεχόμενο προκειμένου νὰ μιλήσουν γιὰ τὴν αἰτία καὶ τὸ σκοπὸ,

β. σὲ διατυπώσεις, οἱ ὅποιες λειτουργοῦν πέρα γιὰ πέρα εἰκονολογικὰ καὶ

γ. γιὰ νὰ προεκτείνουμε τὴ σκέψη μας ὅσον ἀφορᾷ στὴ διάκριση τοῦ τι προέρχεται ἀπὸ τὸν περιβάλλοντα χῶρο ἑνὸς ἑκάστου συγγραφέα, βιβλικοῦ ἢ ὄχι, καὶ τι ἐκ Θεοῦ. Τοῦτο, εἶναι καίριας σημασίας στὴν ἀπόπειρα προσέγγισης βιβλικῶν καὶ πατερικῶν κειμένων¹⁶.

Δὲ θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ ποῦμε ὅτι ὅλος ὁ πονοκέφαλος μερικῶν θεολόγων εἶναι ὅτι δὲν ἀσπάζονται αὐτὴ τὴν ἐκκλησιαστικὴ θεολογικὴ πρόταση.

Ἐν προκειμένῳ σύνολη ἡ διήγηση τῆς Γένεσης γιὰ τὸν παράδεισο¹⁷, τὸ πρωτόπλαστο ζεῦγος, τὴν πτώση¹⁸ ὡς γεγονότα συγκεκριμένα, ὅπως

¹⁶ Βλ. κατ' ἔξοχὴν, Μ. Κωνσταντίνου, *Παλαιὰ Διαθήκη, Ἀποκρυπτογραφώντας τὴν πανανθρώπινη κληρονομιά*, σσ. 49-50: «Ἡ Ἁγία Γραφή εἶναι ἔργο ἀνθρώπινο, πού γράφτηκε στὴ γλώσσα τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐπευθύνεται στοὺς ἀνθρώπους. Οἱ ἱεροὶ συγγραφεῖς, φωτισμένοι ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, καθίστανται ὄργανα τοῦ Θεοῦ καὶ φορεῖς τῆς θείας ἀποκάλυψης, τὴν ὁποία ἀναλαμβάνουν νὰ μεταδώσουν στοὺς ἀνθρώπους, ὄχι ὁμως παθητικὰ καὶ μηχανικὰ, ἀλλὰ διατηρώντας ἀκέραιη τὴν προσωπικότητά τους. Προσπαθοῦν νὰ κάνουν προσιτὲς στοὺς ἀνθρώπους τους τὶς θεῖες ἀλήθειες, ἐπιλέγοντας τὰ ἐκφραστικὰ μέσα καὶ τὰ φιλολογικὰ εἶδη (ἀφήγημα, ποίημα κλπ.) πού, κατὰ τὴ γνώμη τους, προσφέρονται καλύτερα γιὰ τὴν ἐνδόδοση τῆς ἱερῆς τους ἀποστολῆς. Σὲ αὐτὲς τὶς αἰώνιες ἀλήθειες ἀφορᾷ ἡ θεοπνευστία καὶ ὄχι, βέβαια, στὰ μέσα μὲ τὰ ὁποῖα αὐτὲς ἐκφράζονται ἢ στὶς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς γιὰ τὴ δομὴ τοῦ σύμπαντος, τοὺς κοινωνικοὺς θεσμοὺς κλπ. Στὰ βιβλικὰ κείμενα, κατὰ συνέπεια, ἀντικατροπτίζονται οἱ ιδέες καὶ οἱ ἀντιλήψεις τῆς κάθε ἐποχῆς, καθὼς καὶ τὰ κάθε φορὰ ἱστορικὰ καὶ κοινωνικὰ δεδομένα. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἡ ὑπαρξὴ μυθολογικοῦ ὑλικοῦ στὶς βιβλικὲς ἀφηγήσεις θὰ πρέπει νὰ θεωρεῖται αὐτονόητη, καθὼς οἱ ἱεροὶ συγγραφεῖς, στὴν προσπάθειά τους νὰ βοηθήσουν τοὺς ἀναγνώστες τους νὰ κατανοήσουν τὴν ἀλήθεια τῶν κειμένων τους, ἦταν σχεδὸν ὑποχρεωμένοι νὰ χρησιμοποιήσουν τοὺς ἐνῦρτατα διαδεδομένους στὴν περιοχὴ τους μύθους, ἐφόσον αὐτοὶ ἦταν γνωστοὶ στοὺς ἀνθρώπους τῆς ἐποχῆς τους καὶ προσφέρονταν γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ στόχου τους». Τοῦ ἰδίου, ὅπ. π., σ. 66: «Οἱ βιβλικοὶ συγγραφεῖς ἐπεξεργάζονται τὸ ὑλικὸ τῆς προφορικῆς παράδοσης τοῦ λαοῦ τους πού ἀναφέρεται σὲ γεγονότα τῆς ἱστορίας τους ὄχι ὡς ἱστορικοί, ὅπως ἀντιλαμβάνεται κανεὶς σήμερα τὸ ἔργο τοῦ ἱστορικοῦ, ἀλλὰ κυρίως ὡς θεολόγοι».

¹⁷ Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σσ. 58-59. Τοῦ ἰδίου, *Παλαιὰ Διαθήκη, Ἀποκρυπτογραφώντας τὴν πανανθρώπινη κληρονομιά*, σσ. 31-32: «Ὁ κῆπος τῆς Ἐδέμ, γιὰ παράδειγμα, εἶναι

περιγράφονται, είναι μια εικονολογική – συμβολική έκφραση, χωρίς να απορρίπτεται ο ιστορικός χαρακτήρας της πτώσης, δεν αποβλέπει στο να τα ερμηνεύσει οντολογικά· τουναντίον τα ανάγει στην οντολογική ερμηνεία. Πρόκειται περί ερμηνείας όχι με σταθερές νοητικές κατηγορίες αλλά με εικόνες κατά τα είωθότα της ποιήσεως ή των κατά τόπους παραδόσεων.

Η θεολογία ενέχει και ποιητικό λόγο και τούτο γιατί αποβλέπει στο να φωτίσει την ύπαρκτική εμπειρία. Πρέπει να τονίσουμε ότι ή μελέτη και ή σοβαρή μαθητεία στα βιβλικά κείμενα είναι μια δοκιμή να ιχνηλατήσουμε το ερώτημα: τι νόημα έχει ο κόσμος, δηλαδή ποια είναι ή αιτία και ο σκοπός της δημιουργίας, της ιστορίας.

Τούτο μᾶς επιτρέπει να πάρουμε ἀφ' ἑνὸς μὲν μιὰ ἀπόσταση ἀπὸ μιὰ ιστορικοφιλολογικὴ προσέγγιση (μιᾶς καὶ αὐτὸ εἶναι ἔργο τῆς ἐπιστήμης) καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ σπουδάσουμε στὰ βιβλικά κείμενα ἀπὸ

ἀναμφίβολα μιὰ εἰκόνα ποὺ ἀπαντᾶται καὶ στοὺς μύθους τῆς Μεσοποταμίας γιὰ τὸν κῆπο τῶν θεῶν. Τὰ δέντρα ποὺ χαρίζουν ζωὴ καὶ γνώση καὶ βρίσκονται στὸ κέντρο τοῦ παραδείσου προέρχονται ἐπίσης ἀπὸ ἀνάλογες μυθικὲς παραστάσεις τῆς ἐποχῆς. Οἱ διαπιστώσεις αὐτὲς ὅμως σὲ καμία περίπτωση δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ δικαιώσουν ἢ νὰ στηρίξουν μιὰ ἄρνηση τῆς βιβλικῆς ἀλήθειας. Αναζητώντας οἱ ἱεροὶ συγγραφεῖς τρόπους γιὰ νὰ κάνουν προσιτὴ στοὺς ἀναγνώστες τοὺς τὴν ἀλήθεια, δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἀγνοήσουν τοὺς εὐρύτατα διαδεδομένους στὴν περιοχὴ μύθους. Εἶναι, ἄλλωστε, προφανὲς ὅτι ἡ ἀλήθεια ἑνὸς πράγματος δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ φιλολογικὸ εἶδος μὲ τὸ ὁποῖο ἐκφέρεται. Πρόβλημα θὰ προέκυπτε στὴν περίπτωση ποὺ οἱ μύθοι αὐτοὶ προσλαμβάνονταν αὐτούσιοι. Ἀλλὰ κάτι τέτοιο δὲν παρατηρεῖται σὲ κανένα βιβλικὸ κείμενο, ἐφόσον σὲ καμία περίπτωση ὁ μῦθος δὲν διατηρεῖ τὴν αὐτοτέλειά του καὶ δὲν γίνεται σκοπὸς τῆς ἀφήγησης. Ἡ ἀναφορὰ στὸν ἀπογευματινὸ περίπατο τοῦ Θεοῦ στὸν κῆπο τῆς Ἑδέμ (Γένεσις 3:8 ἔξ.) γιὰ παράδειγμα, προέρχεται ἀπὸ μυθικὲς παραστάσεις. Στόχος τῆς ἀφήγησης ὅμως δὲν εἶναι νὰ κάνει λόγο γιὰ τὸν περίπατο τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ γιὰ τὴ διάσπαση τῶν σχέσεων τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Ὁ μῦθος ἐδῶ ἐξυπηρετεῖ μόνον τὸ σκηνικὸ καὶ δὲν ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ἀφήγησης. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ στὴν περίπτωση τοῦ κατακλυσμοῦ. Τόσο στὴ βίβλο ὅσο καὶ στὸ βαβυλωνιακὸ Ἔπος τοῦ Γκιλγκαμές γίνεται λόγος γιὰ μιὰ κιβωτό, ἢ ὁποῖα κατασκευάστηκε ὕστερα ἀπὸ θεῖα ἐντολή, προκειμένου νὰ σωθοῦν ὀρισμένοι ἄνθρωποι καὶ κάποια εἶδη ζώων ἀπὸ τὴν καταστροφή. Ὁλόκληρη ὅμως ἡ ἱστορία τοῦ Νῶε ἔχει ὡς θέμα τῆς τὴν κακία τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ. Τὸ ἀποκορύφωμα τῆς ἀφήγησης βρίσκεται στὸν τονισμό τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος παρά τὴν κακία τοῦ ἀνθρώπου, συνάπτει διαθήκη μαζί του. Ἔτσι τὰ σχετικὰ μὲ τὸν κατακλυσμὸ ἀποτελοῦν μόνον τὸ πλαίσιο γιὰ τὴ διακήρυξη αὐτῶν τῶν βασικῶν ἀληθειῶν τῆς βιβλικῆς πίστεως».

¹⁸Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 107-109.

θεολογικῆς¹⁹ πλευρᾶς, γιατί, ὅσο καὶ ἂν φαίνεται παράξενο, τὸν συγγραφέα τῆς Γένεσης δὲν τὸν ἀφορᾶ πῶς ἔγινε ὁ κόσμος, ἀλλὰ τι νόημα ἔχει ὁ κόσμος.

Ὁ καθηγητῆς Μ. Κωνσταντίνου στὰ δύο βιβλία του²⁰ συνοψίζει πῶς ἡ Παλαιὰ Διαθήκη περιγράφει μέσα ἀπ' τὶς ἐπὶ μέρους ἀφηγήσεις τὴν πορεία τῶν σχέσεων τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο²¹. Καὶ προσθέτει ὅτι αὐτὸ ποὺ ἀπασχολεῖ κυρίως τὸν βιβλικὸ συγγραφέα εἶναι νὰ ἐξηγήσει πῶς προῆλθε τὸ κακό²².

Μὲ ἐνάργεια ἀποσαφηνίζει καὶ τοποθετεῖ τὰ βιβλικά κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης σὲ ἓνα εὐρύτατο ρεῦμα παραδόσεων καὶ διαφορετικῆς προέλευσης. Τοῦτο τὸ τονίζει ἐμφαντικά, οὕτως ὥστε, γιὰ ὅποιον ἐπιθυμεῖ νὰ σπουδάσει πάνω στὰ κείμενα αὐτά, ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ τοῦ παρέχονται δυνατότητες ὡς πρὸς τὴν κατανόησή τους καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ τοῦ ἀνοίγονται νέοι ὀρίζοντες ἐρμηνείας.

Προβαίνει σὲ μιὰ καίριας σημασίας διευκρίνιση ἀναφορικὰ μὲ τὰ σημαίνοντα «ἱστορία» καὶ «ἱστορικός», χωρὶς νὰ ἀποδυναμώνεται τὸ

¹⁹Μ. Κωνσταντίνου, *Παλαιὰ Διαθήκη, Αποκρυπτογραφώντας τὴν πανανθρώπινη κληρονομιά*, σ. 22: «Ἐνα πρῶτο συμπέρασμα ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὰ παραπάνω εἶναι ὅτι κάθε ἀφήγηση στὴ Βίβλο δὲν εἶναι ὅπωςδήποτε καὶ ἱστορία. Ἀκόμα καὶ στὰ ἱστορικά τους κείμενα, οἱ βιβλικοὶ συγγραφεῖς ἐπεξεργάζονται τὸ ὑλικὸ τους —τὸ ὁποῖο προέρχεται ἀπὸ ἀρχαῖες παραδόσεις— ὄχι ὡς ἱστορικοί, ὅπως ἀντιλαμβάνεται κανεὶς σήμερα τὸ ἔργο τοῦ ἱστορικοῦ, ἀλλὰ κυρίως ὡς θεολόγοι. Δὲν ἀποσκοποῦν, δηλαδή, στὴν παροχὴ ἱστορικῶν, μὲ τὴ σημερινὴ ἔννοια τοῦ ὄρου, πληροφοριῶν, ἀλλὰ στὴ διατύπωση αἰώνιων θεολογικῶν ἀληθειῶν». Πρβλ. Κ. Αἰγόρα, ὁ διανοιγμένος ἄνθρωπος. Σχεδιάγραμμα χριστοκεντρικῆς ἀνθρωπολογίας, σ. 22: «(...) Διότι μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ πασχάλιου μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ, τῆς 'ἐξόδου' του ἀπὸ τὸν κόσμον τοῦτο πρὸς τὸν Πατέρα, ἡ Ἐκκλησία κατανόησε καὶ κατανοεῖ πάντα τὸ βαθύτερο νόημα τῆς Ἑβραϊκῆς βίβλου· τὴ Βίβλο ἐκείνη τῆς 'διαθήκης' ποὺ ἀντίθετα ἀπὸ τὴ Συναγωγὴ ἡ Ἐκκλησία τὴ διαβάσει —μέσα ἀπὸ τὸ πασχάλιο μυστήριον τοῦ Χριστοῦ— σὰν 'Παλαιὰ Διαθήκη' (τῆς 'Καινῆς' ἐννοεῖται) μέσω τῆς 'Καινῆς' καὶ μαζί μὲ τὴν 'Καινὴ': τὴ διαβάσει σὰν 'προτύπωση' τοῦ πασχάλιου Χριστοῦ, δηλαδή σὰν 'προφητεία' γιὰ τὸν Χριστὸ μέσω στὴ διευρυμένη πλέον ἱστορία τῆς σωτηρίας, στὴν ὁποία συμμετέχουν ὄχι μόνο οἱ πιστεύοντες Ἰουδαῖοι ἀλλὰ καὶ οἱ πιστεύοντες Ἐθνικοί».

²⁰ Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, τοῦ ἰδίου, *Παλαιὰ Διαθήκη, Αποκρυπτογραφώντας τὴν πανανθρώπινη κληρονομιά*, ἀμφότερα πληρέστερες διασαφήσεις.

²¹ Βλ. Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σσ. 136-137.

²² Βλ. Μ. Κωνσταντίνου, *ὄπ. π.*, 110.

περιεχόμενο τῶν σημαιομένων, ὡστόσο ἰσχυροποιεῖται, ἂν τοποθετηθεῖ ἐρμηνευτικῶς σωστά. Γι' αὐτὸ τονίζει: «Ἡ διαπίστωση ὅμως ὅτι τὰ συγκεκριμένα βιβλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν εἶναι στὴν κυριολεξία ἱστορικά, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν περιγράφουν πάντοτε ἱστορικὰ γεγονότα, δὲν σημαίνει ὅτι ὅσα ἀναφέρουν εἶναι ἱστορικὰ ἀναξιόπιστα ἢ ὅτι ἡ ἀλήθεια τοὺς μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθεῖ. Ἡ ἀλήθεια δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ λογοτεχνικὸ εἶδος μὲ τὸ ὁποῖο παρουσιάζεται»²³.

Θὰ λέγαμε ἐντελῶς σχηματικὰ ὅτι ἡ διήκουσα ἔννοια ποὺ διατρέχει τὶς σελίδες τῶν βιβλίων τοῦ ἐπὶ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἶναι ὅτι οἱ συγγραφεῖς τῶν βιβλίων αὐτῶν δὲ λειτουργοῦν καθόλου ὡς ἱστορικοί, δὲν τοὺς ἀπασχολεῖ καθόλου αὐτὸ, γιατί λειτουργοῦν ὡς θεολόγοι καὶ αὐτὸ ποὺ θέλουν νὰ τονίσουν στὸ ἔπακρο εἶναι:

- ποιά ἡ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τοὺς ἀνθρώπους
- καὶ ποιά ἡ ἀνταπόκριση τῶν ἀνθρώπων, μιᾶς καὶ ἡ σχέση αὐτὴ καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀμοιβαιότητος – αὐτὸς εἶναι ἐν τέλει ὁ σκοπὸς τοὺς.

Προκειμένου δὲ νὰ τὸ πετύχουν δὲ διστάζουν νὰ χρησιμοποιήσουν τοὺς εὐρύτατα διαδεδομένους μύθους τοῦ περιβάλλοντός τους, ἐφ' ὅσον οἱ μύθοι αὐτοὶ προσφέρονται ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλο φιλολογικὸ εἶδος, ὥστε νὰ καταδείξουν τὶς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων μὲ τὸ Θεό²⁴.

Τὸ πρόβλημα, ὅμως, ποὺ προκύπτει ἔγκειται καὶ στὸ ὅτι μιὰ συγκεκριμένη τάση ταύτισης τῆς ἀλήθειας μὲ τὴν ἱστορικότητα περιορίζει τὸν ὀρίζοντα τῆς σκέψης στὰ ὅρια τοῦ αὐστηρῶς ἱστορικοῦ ὡς ἀληθοῦς. Καὶ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση, ὅταν βλέπουμε ἓνα ἀφηγηματικὸ γεγονὸς στὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ὑποβάλλουμε στὸν ἑαυτὸ μας τὸ ἐρώτημα: νὰ ἔγιναν ὄντως ἔτσι τὰ πράγματα; Αὐτὸ τὸ ἀδιέξοδο ἔρχεται

²³ Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 16.

²⁴ Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης* σ. 130.

νά ἄρει ὁ καθηγητὴς Μιλτιάδης Κωνσταντίνου, ἐπισημαίνοντας τὸ ἐξῆς: «Ἐνα λάθος ποὺ προκύπτει συχνὰ καὶ ποὺ ὀφείλεται στὸ σύγχρονο τρόπο σκέψης, εἶναι νὰ θεωρεῖται ἀληθινὸ μόνον ὅ,τι εἶναι ἱστορικό. Ἔτσι μπροστὰ στὸν φόβο τῆς ἀμφισβήτησης τῆς ἀλήθειας τῆς βίβλου πολλοὶ ἐρμηνευτὲς ἀγωνίζονται νὰ ἀποδείξουν τὴν ἱστορικότητα ὅλων τῶν ἀφηγήσεων»²⁵.

Ἡ παροῦσα διδακτορική διατριβὴ πραγματεύεται ἐρμηνευτικὰ τὴν ἱστορικότητα τῶν σημαινομένων τῆς Γένεσης μὲ τὸν παράδεισο καὶ τὸν κῆπο τῆς Ἑδέμ: «Σὲ καμιὰ περίπτωση ὁ μῦθος δὲν διατηρεῖ τὴν αὐτοτέλειά του καὶ δὲν γίνεται σκοπὸς τῆς ἀφήγησης. Ἡ ἀναφορὰ στὸν ἀπογευματινὸ περίπατο τοῦ Θεοῦ στὸν κῆπο τῆς Ἑδέμ (Γεν γ' δεξ), γιὰ παράδειγμα, προέρχεται ἀπὸ μυθολογικὲς παραστάσεις. Στόχος τῆς ἀφήγησης ὅμως δὲν εἶναι νὰ κάνει λόγο γιὰ τὸν περίπατο τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ γιὰ τὴ διάσπαση τῶν σχέσεων τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Ὁ μῦθος ἐδῶ ἐξυπηρετεῖ μόνον τὸ σκηνικὸ καὶ δὲν ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ἀφήγησης»²⁶.

Παράλληλη εἶναι καὶ ἡ πορεία τῆς μελέτης τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ στὴ Γένεση γιὰ τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ, ὅπου διαγράφεται ἡ ἔννοια τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ὁποία συνδέεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἁμαρτίας. Ὅπωςδήποτε σύγχυση ἐπικρατεῖ γύρω ἀπὸ τὶς ἔννοιες τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ κακοῦ, τὴν ἀγαθότητα ἢ ὄχι τῆς φύσης, καθὼς καὶ τὸ ρόλο ποὺ διαδραματίζει τὸ αὐτεξούσιο. Ὅλα αὐτὰ ὀφείλουν νὰ βροῦν τὴν ὄντολογικὴ τους ἐρμηνεία, προκειμένου νὰ ἀποστασιοποιηθεῖ κανεὶς ἀπὸ μιὰ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης σὰν τὴν ἐπικρατοῦσα μὲ ὅλα τὰ ἀδιέξοδα μιᾶς τέτοιας ἐρμηνείας.

Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι σύμφωνα πάντοτε μὲ τὸν Χρήστο Γιανναρᾶ (ἐὰν ὄντως εὐσταθεῖ τὸ ἀντιθετικὸ σχῆμα ποὺ διέπει τὸ ἔργο του ἀνάμεσα

²⁵ Μ. Κωνσταντίνου, *Παλαιὰ Διαθήκη, Ἀποκρυπτογραφώντας τὴν πανανθρώπινη κληρονομιά*, σ. 30.

²⁶ Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἐρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 59.

στην ανατολική χριστιανοσύνη και τη δυτική χριστιανική παράδοση²⁷) ή δυτική χριστιανοσύνη είδε την πτώση ένοχικά. Πρόκειται για τη νομική έκδοχή της πτώσης με όλα τὰ συμπαρομαρτούντα μιᾶς τέτοιας προοπτικής. Στην καθ'ήμας ανατολική παράδοση δυσκόλως έντοπίζεται

²⁷ Ο γράφων υίοθετεί σέ μεθοδολογικό (συνθετικό-συστηματικό) επίπεδο αυτή τη διάκριση του Χρήστου Γιανναρά, (βλ. του ίδιου, *Η μεταφυσική ως πρόκληση έπικαιρική*, σ. 48.) σε αντίδιαστολή με την άπλουστευμένη και ιδεολογικά φορτισμένη άπολυτότητα της, ή όποια μπορεί να όδηγήσει στην έννοιολογική σχιζοείδεια του τύπου Δύση – Ανατολή. Ο ίδιος έπισημαίνει: «ότι ή διαφορά Όρθοδοξίας και Δύσης δέν μπορεί ούτε να κατανοηθεί ούτε να ύπερβαθει στο επίπεδο της ιδεολογικής αντιπαράθεσης ή των ιδεολογικών συμβιβασμών. Η διαφορά Όρθοδοξίας και Δύσης, έλληνορωμαϊκού κόσμου και μεταρωμαϊκής Εύρώπης, Αρχαίας Ελλάδας και δυτικής 'Αναγέννησης'-Νεοκλασικισμού-Ούμανισμού (ή διερεύνηση και πιστοποίηση της διαφοράς) δέν προϋποθέτει ούτε συνεπάγεται κίνητρα ιδεολογικής αντιπαλότητας, δεδομένης έχθρότητας, ψυχολογικής (*Overcompensation*) ύπεραναπλήρωσης μειονεξίας της περιφέρειας έναντι του κέντρου. Είναι άπλως ανάγκη αυτόγνωσίας». Του ίδιου, *Έξι φιλοσοφικές ζωγραφίες*, σ. 282. Παράλληλα αυτή ή διάκριση αναφέρεται προκειμένου να γίνει εύκολότερα κατανοητή ή εικονολογική έρμηνευτική την όποια στηρίζει ό Γιανναράς. Για μιᾶ έμπεριστατωμένη κριτική στο έν λόγω θέμα το όποιο έντός του ακαδημαϊκού χώρου έκφράζεται υπό το πλαίσιο της ιδεολογικά πολωμένης έκφανσης του «αντιδυτικισμού», βλ. στο συλλογικό τόμο: *Αναταράξεις στη Μεταπατερική Θεολογία. Η «Θεολογία του '60*», Τερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών. Πρβλ. Σ. Μητραλέξη, «Είσαγωγή» στο: Σ. Μητραλέξη (έπιμ.), *Πόλις, Όντολογία, Έκκλησιαστικό γεγονός άναμέτρηση με τη σκέψη του Χρήστου Γιανναρά*, σσ. 33-36: «Ο Γιανναράς θεωρείται άμφιλεγόμενος τόσο ως φιλόσοφος όσο και ως θεολόγος για λόγους πού περιλαμβάνουν την ιδιαίτερη προσέγγισή του σέ αυτούς τους κλάδους, συμπεριλαμβανομένης και της πολιτικής, αλλά και των μεταξύ τους σχέσεων: 'είναι δύσκολο να κατηγοριοποιήσουμε τη σκέψη του Γιανναρά. Το έργο του εξέλισσεται ξεπερνώντας στην πράξη τη διαφορά ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη θεολογία, άκόμη και την πολιτική θεωρία. Με αυτήν την έννοια ύπερβαίνει ό,τι άκόμη και σήμερα έξακολουθεί να άποτελεί στη Δύση τὰ πιό αυστηρά συμβατικά σύνορα μεταξύ των κλάδων', προτείνοντας μιᾶ έναλλακτική κατανόσή τους, με όλες τις διενέξεις πού μιᾶ τέτοια κίνηση αναγκαστικά ένέχει. Τουτό έχει όδηγήσει σέ άμοιβαία άποκλειόμενες κριτικές τοποθετήσεις: ό Γιανναράς έχει δεχτεί κριτική τόσο με την άξίωση ότι ύποτάσσει τη φιλοσοφία στη θεολογία, όσο και για ό,τι ύποτάσσει τη θεολογία στη φιλοσοφία· τόσο για το ό,τι δείχνει περιφρόνηση για τη συνέχεια της παράδοσης της Όρθόδοξης Χριστιανοσύνης, όσο και για ύποτιθέμενη παραδοσιοκρατική καθήλωση στο παρελθόν· τόσο με την έννοια-τσουβάλι του έλληνικού αντιδυτικισμού, όσο και για ένθερμο, άσυμβίβαστο κοσμοπολιτισμό, ό όποιος άρνεϊται το έλληνικό έθνος-κράτος σέ βαθμό ύπονομητικό, με τις αντιφάσεις φανερές». Πρβλ. Pantelis Kalaitzidis, «The Image of the West in Contemporary Greek Theology», στο: *Orthodox Constructions of the West*, edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, Fordham University Press, New York 2013, σσ. 142-160.

ή ένοχή²⁸. Ο συγγραφέας τής παρούσης διατριβής, όπως αναφέρεται και στην κάτωθι ύποσημείωση, δέν υίοθετεϊ τήν άπλουστευτική αυτή διάκριση του Γιανναρά στην άπολυτότητά της, τήν αναφέρουμε ώστόσο για νά γίνει εύκολότερα κατανοητή ή έννοιολογική έρμηνευτική τήν όποία ύποστηρίζει ό Γιανναράς. Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δικαιώνεται ή γιανναρική μανιχαϊκή διάκριση σέ βάρος του δυτικού χριστιανισμού.

Κατά συνέπεια δέν φταίει ή φύση για τήν πτώση, αδιάβλητη είναι ή πτώση τής φύσεως, διαβεβλημένη είναι ή πτώση τής προαιρέσεως μόνο :«Φθαρεϊσα πρότερον του κατά φύσιν λόγου του Αδάμ ή προαίρεσις, τήν φύσιν έαντῆ συνέφθειρεν, άποθεμένη τής άπάθειας τήν χάριν, και γέγονεν άμαρτία· πρώτη μὲν και εύδιάβλητος, ή πρὸς κακίαν άπό του άγαθου τής προαιρέσεως έκπτωσις· δευτέρα δέ δια τήν πρώτην, ή τής φύσεως έξ άφθαρσίας εις φθοράν αδιάβλητος μεταποίησις. Δύο γάρ άμαρτίαι γεγόνασιν εν τῷ προπάτορι κατά τήν παράβασιν τής θείας έντολῆς· ή μὲν διαβεβλημένη· ή δέ αδιάβλητος, αίτιαν έχουσα τήν διαβεβλημένην. Και ή μὲν, προαιρέσεως έκουσίως άποθεμένης τὸ άγαθόν· ή δέ, φύσεως άκουσίως δια τήν προαίρεσιν άποθεμένης τήν άθανασίαν»²⁹.

Δηλαδή, κατά τον Μάξιμο Όμολογητή, τὸ λάθος έγκειται στην έκλογή, ένῶ ή πτώση τής φύσης είναι κάτι τὸ φυσικό. Έπομένως, θεραπεύω τήν προαίρεση, δέν είναι κακή ή φύση, δέν είναι ένοχη ή φύση, δέν ύπάρχει ένοχή στον άνθρωπο, έγγενῶς. Ως εκ τούτου γνωρίζουμε ότι οί διαφορές είναι τεράστιες, δέν είναι όμως τής παρούσης διατριβής νά τις αναλύσουμε.

²⁸ Περισσότερα για τή θεολογική έμβάθυνση στο σχῆμα ένοχή — άμαρτία, βλ. στο πόνημα του ίδιου, *Η έλευθερία του ἠθους*, σ. 55 και έξῆς. Του ίδιου, *Άλφαβητάρι τής πίστης*, σσ. 125-128. Πρβλ. Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρές Έρμηνευτικές Μελέτες σέ άφηγηματικά κείμενα τής Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 133: «Η δυτική αντίληψη για τήν άμαρτία, αλλά σέ πολλές περιπτώσεις και ή σύγχρονη όρθόδοξη, έχει έπιβαρυνθεϊ με πολλές θρησκευτικές και φιλολογικές έπιδράσεις, ξένες πρὸς τὸ πνεῦμα τής Βίβλου».

²⁹ Μαξίμου Όμολογητοῦ, *Περί διαφορών άπόρων*, PG 90, 405C.

Οί Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας δὲ συζητοῦν τὴν ἁμαρτία³⁰ ὑποστατικά ἀλλὰ ὡς μία ἀποτυχία ὡς πρὸς τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ ζωὴ. Ἄρα ἀποτυχία τῶν ἔλλογων προσώπων νὰ πραγματώσουν τὸ ὑπαρκτικὸ τους τέλος, ποὺ εἶναι ἡ διατήρηση τῆς ἀγάπης, μένοντας ἐνωμένα μὲ τὴν ὄντως Ἀγάπη. Πρὸς μιὰ ἐπαρκέστερη ἐρμηνεία ὁ Γιανναρᾶς καταθέτει τὸ ἑξῆς: «Ὁ ἄνθρωπος, ὁ κάθε ἄνθρωπος σὲ κάθε ἐποχὴ, εἶχε, ἔχει καὶ θὰ ἔχει τὴ δυνατότητα (ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ) νὰ ὑπερβεῖ τοὺς δεδομένους περιορισμοὺς τῆς κτιστῆς φύσης του καὶ νὰ ὁμοιωθεῖ μὲ τὸν ἄκτιστο Δημιουργό του»³¹.

Περαίνοντας νὰ σημειώσουμε πὼς ὑπάρχουν σχετικὲς ἀναφορὲς μὲ τὴν ἐρμηνεία τῆς Γένεσης πάνω σὲ θέματα ὅπως ἡ φύση τοῦ κακοῦ, ἡ πτώση τῶν πρωτοπλάστων καὶ ἡ ὄντολογικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὴν ἐπισκόπηση τῆς διαθέσιμης βιβλιογραφίας διαπίστωσα πὼς δὲν ὑπάρχει συστηματοποιημένη καὶ διαθεματικῶς προσεγμένη ἐρμηνεία, σχετικὰ μὲ τὴν ἐν λόγῳ προβληματικὴ, ποὺ νὰ λειτουργεῖ ὡς καθολικὴ ἀντι-πρόταση στὶς ὑφιστάμενες ἀντιφατικὲς καὶ ἐγγενῶς ἀσαφεῖς (ἐκκλησιαστικὲς) ἀφηγήσεις. Ὡστόσο, ἡ πρόταση τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ δείχνει πὼς εἶναι ἡ μοναδικὴ ποὺ ἐπιχειρεῖ τοῦτο καὶ τὸ ἐπιτυγχάνει. Ὡς ἐκ τούτου δὲν ἔχει συγγραφεῖ ἀνάλογη διατριβὴ πάνω στὴν παρουσίαση καὶ κριτικὴ αὐτῆς τῆς ἐρμηνευτικῆς πρότασης. Θαρρῶ πὼς ὑπὸ αὐτὸ τὸ πλαίσιο τὸ ἐν λόγῳ ἐγχείρημα πληροῖ τὸ κριτήριον, ἂν μᾶς ἐπιτρέπεται, κάποιας πρωτοτυπίας.

Κατόπιν τούτων, ἐπιθυμῶ καὶ φιλοδοξῶ νὰ θέσω τὸ παρὸν πόνημα σὲ διάλογο μὲ τὰ σύγχρονα ἐπιστημονικὰ δεδομένα ἀλλὰ καὶ τὶς σύγχρονες βιβλικὲς μελέτες· ὁ λόγος εἶναι ὅτι ἀπὸ τὸ κρίσιμο αὐτὸ ζήτημα

³⁰ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Σχόλια εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων, PG4, 305B. «Ἄμαρτιαν, τουτέστιν ἀτενξίαν καὶ ἀπόπτωσίν τινα τοῦ προσήκοντος, αὐτὸ τὸ τῆς στερήσεως καλεῖ καὶ ἄσκοπον, ἀντὶ τοῦ παρὰ τὸν σκοπὸν βάλλον, ἐκ μεταφορᾶς τῶν τοξευόντων. Τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, ἥτοι τάξεως, ἀποτυγχάνοντες, φερόμεθα εἰς τὴν παρὰ φύσιν ἄλογον καὶ παντελεῖ καὶ ἀνούσιον ἀνυπαρξίαν».

³¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 111.

ἐξαρτᾶται ἐν πολλοῖς ἢ σὲ μεγάλο βαθμὸν ἢ ἀξιοπιστία τῆς Χριστιανικῆς μαρτυρίας σήμερα.

Ἡ παροῦσα διατριβὴ δομεῖται σὲ ἕξι μέρη. Στὸ πρῶτο μέρος, τὸ ὁποῖο χωρίζεται σὲ δύο κεφάλαια, ἀναλύεται ὁ κόσμος τῆς δημιουργίας καὶ ὑπογραμμίζεται τὸ ἑτεροῦσιο τῆς κτίσης ἀπὸ τὸν κτίστη. Στὰ τρία κεφάλαια τοῦ δευτέρου μέρους ἐξετάζεται ἡ κορυφαία ἀνθρωπολογικὴ ἔννοια τοῦ αὐτεξουσίου καὶ οἱ ἐκκλησιολογικὲς προεκτάσεις τῆς πτώσης. Τέλος, ἀναλύεται διὰ μακρῶν τὸ πεδίο ἐκδοχῆς τῆς πτώσης, τῆς ἱστορικῆς καὶ τῆς ἀλληγορικῆς. Στὸ τρίτο μέρος, τὸ ὁποῖο χωρίζεται σὲ τρία κεφάλαια, ἐκθέτουμε τὴ σχέση Ἐκκλησίας καὶ Ἐπιστήμης καὶ στὸ πλαίσιο αὐτὸ διερευνοῦμε τὴ Δαρβινικὴ θεωρία τῆς ἐξέλιξης καὶ τὶς ἐπιπτώσεις ποὺ αὐτὴ ἔχει γιὰ τὸ χριστιανικὸ κοσμοεἶδωλο καὶ ὄχι μόνο. Ἐπίσης κάνουμε λόγον πάνω στὸν λογικὸ τρόπο τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας στὴν ἐρμηνευτικὴ προοπτικὴ τοῦ Χριστοῦ Γιανναρά. Τὸ θέμα τῆς βιολογικῆς ἐξέλιξης εἶναι κυριολεκτικὰ τεράστιο καὶ μιᾶμε ἐν πολλοῖς γιὰ ἓνα ἀνεξερεύνητο τοπίο, ἰδιαίτερος ὅμως στὶς ὅποιες θεολογικὲς του συμπαραδηλώσεις. Ἡ διατριβὴ δὲν ἔχει στόχο νὰ ἀπαντήσῃ σὲ ὅλα τὰ ἀνακύπτοντα ἐρωτήματα, ἀποσκοπεῖ μόνο στὸ νὰ χαρτογραφήσῃ τὸ ἔδαφος καὶ νὰ προσφέρει μιὰ κατεύθυνση. Δὲν ὑπάρχουν τετελεσμένες ἀπαντήσεις καὶ τὸ πεδίο παραμένει διαστοχαστικὰ ἀνοιχτό. Στὸ τέταρτο μέρος, τὸ ὁποῖο χωρίζεται σὲ τρία κεφάλαια, θίγεται τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ καὶ συγχρόνως ὁ ρόλος τοῦ διαβόλου στὴν ἀνθρώπινη ἱστορία καθὼς καὶ ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου. Στὸ πέμπτο μέρος γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἐν Χριστῷ ἀναδημιουργία καὶ τὴν ἀποσύνδεσή της ἀπὸ τὴν πτῶση τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ τέλος στὸ ἕκτο μέρος ἀποπειρᾶται μιὰ προσωπικὴ ἀποτίμηση τῆς ἐρμηνευτικῆς προοπτικῆς περὶ πτώσεως στὸν Χριστὸ Γιανναρά. Μία σημαντικὴ συμβολὴ στὸ χῶρο τῆς θεολογίας, καθὼς θίγει ἓνα πυρίκαυστο θεολογικὸ ζήτημα προσφέροντας πολλὴ τροφή καὶ ἔναυσμα γιὰ σκέψη.

ΜΕΡΟΣ Α΄

Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ

Κεφάλαιο πρώτο

Οί όντολογικές προϋποθέσεις τής δημιουργίας

Προκειμένου νά έκφράσει ό Χρήστος Γιανναράς τήν έμπειρία του έκκλησιαστικού γεγονότος στήν περιό Θεοϋ προσέγγιση, διατυπώνει τό έξής: «Όταν ή έκκλησιαστική Θεολογία αναφέρεται στον Θεό, αναφέρεται συγκεκριμένα στον Θεό τής προσωπικής αναφοράς και ιστορικής έμπειρίας, στον Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ, στον Θεό και Πατέρα του Κυρίου Ιησοϋ Χριστού»³².

Κάνουμε λόγο για τό Θεό³³ «τῷ μέτρῳ τής ήμετέρας γλώσσας άκολουθοϋντες οϋ γάρ ύπερβήναι ταύτην δυνατόν ήμίν»³⁴. Γι' αυτό και ή ύπαρξη, κυρίως, περιό Θεοϋ, θα λέγαμε με τά όρια τής γλώσσας μας πού είναι τά όρια του κόσμου μας, κατά Wittgenstein³⁵, δέν λέγεται. «Οϋχ ότι έστί μεν (τό θεϊόν), οϋ κατελήφθη δέ· μή οϋτω νοήσεις· άλλ' ότι αυτό οϋτε έστί· τοϋτο γάρ έστιν ή έν άγνωσία γνώσις³⁶...και δια τοϋτο τό μή είναι

³² Χ. Γιανναρά, *Τό πρόσωπο και ό έρωας*, σ. 63.

³³ Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, σ. 220: «Η αναφορά στον Θεό αρχίζει με τήν ιστορική έμπειρία αυτής τής άπροσδόκητης κλήσης, όχι με τή νοητική αναγωγή στη λογική αναγκαιότητα του πρώτου κινούντος ή τής κοσμοποιοϋ αρχής».

³⁴ Μαξίμου Όμολογητοϋ, *Σχόλια εις τό περι θεϊών όνομάτων*, PG 4, 189B.

³⁵ Βλ. Κ. Κωβαίου, *Όλα κυφοροϋνται μες στη γλώσσα*, Δοκιμές στη φιλοσοφία του Wittgenstein. Τό βιβλίό αυτό κομίζει έναν γόνιμο προβληματισμό πάνω στη χρήση τής γλώσσας. Για τον Κωβαίο δέν είναι τόσο ή γλώσσα όσο ή άστοχη χρήση της. Τό ζήτημα, λοιπόν, είναι ύπό ποιές συνθήκες ό λόγος μας είναι πλήρης νοήματος. Υπό ποιές συνθήκες ό λόγος μας πλαισιώνεται από μιá συνειδητοποιημένη μορφή ζωής και όχι από γλωσσικούς τσαρλατανισμούς. Στην προσπάθεια αυτή αξιοποιεί ως έννοιολογικό συνεργάτη τήν γλωσσαναλυτική μέθοδο του Wittgenstein! Κοινώς «ύπερφιλοσοφοϋμε» συγχέοντας τους νοηματικούς χώρους, διαμορφώνοντας γλωσσικές χίμαιρες, κάνοντάς μας άνίκανους νά διακρίνουμε και νά προ-σδώσουμε άξία εκεί πού πρέπει. Διάφορα φιλοσοφικά ρεύματα έχουν πέσει στην παγίδα αυτή, όπως ό σύγχρονος νεοθετικισμός, ό έπιστημονισμός, άλλά επεκτείνονται και σε άλλα πεδία όπως κοινωνιολογία (π.χ ύπερκατανάλωση), τέχνες (π.χ. αισθητική), Θρησκεία (π.χ φιλοσοφίζουσα ήθικη) κτλ. Έφαρμόζει, συνεπώς, τήν γλωσσαναλυτική μέθοδο σε κάθε μορφή του έπιστητοϋ. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Όντολογία τής σχέσης*, σσ. 111 και έξής.

³⁶ Μαξίμου Όμολογητοϋ, *Σχόλια εις τό περι θεϊών όνομάτων*, 212A, 245C.

μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι, ὡς οἰκειότερον ἐπ' αὐτοῦ λεγόμενον προσίεται (ὁ Θεός)»³⁷.

Ὁ Θεὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας εἶναι ἓνας καὶ Τριαδικός, ὁμοούσιος καὶ τρισυπόστατος. Ἀρχὴ τῆς ἐνότητος στὴν Τριάδα εἶναι τὸ πρόσωπο τοῦ Πατρὸς, ἡ αἰτία τῆς ὑπαρξῆς τῶν δύο ἄλλων προσώπων στὴν Ἁγία Τριάδα, ἥτοι τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ὁ Πατὴρ εἶναι ἡ πηγὴ τῆς ὑπαρκτικῆς προέλευσης τῶν προσώπων τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ἐξ οὗ καὶ καλεῖται ὡς τὸ μόνο ἀναίτιο αἶτιο. Προάγει ὑπαρκτικὰ τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, κοινοποιώντας σ' αὐτὰ τὴ φύση Του, ἡ ὁποία ὅμως παραμένει μία, ἀδιαίρετη, ἀπαράλλακτη καὶ στὶς τρεῖς Ὑποστάσεις. Ὁ Θεός – Πατὴρ «γεννᾷ» τὸν Θεὸ – Υἱὸ μονογενῆ, πὺθὰ πεί πῶς τὸ πρόσωπο τοῦ Πατρὸς ὑποστασιάζει τὸ ἴδιο Του τὸ εἶναι σὲ σχέση ἀγαπητικὴ μὲ τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύει τὸ Πνεῦμα, ἀπονέμοντας τὴ μία φύση Του ἐξ ἴσου στὸν Υἱὸ καὶ στὸ Πνεῦμα.

Ἀναδιφώντας στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ βλέπουμε νὰ διατυπώνεται μὲ ἓναν ἀπαράμιλλο τρόπο τὸ ἐξῆς: «Στὴ θεολογικὴ γλῶσσα τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς, ὀνομάζουμε περιχώρηση αὐτὸ τὸν τρόπο ὑπάρξεως, πὺθὰ ὑπερβαίνει τὴν ὄντικὴ ἀτομικότητα τῶν ἀριθμῶν χωρὶς νὰ ἀναιρεῖ τὴν ὑποστατικὴ ἑτερότητα τῶν Προσώπων, καὶ φανερώνει τὴ Μονάδα τῆς Φύσεως ὡς οὐσιαστικὴ ἐνότητα τῆς ὑπαρκτικῆς κοινωνίας τῶν

³⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία*, ἔκδ. C. Boudignon, CCSG 69, *Maximi Confessoris Mystagogia*, Brepols, Turnhout 2011, σ. 9¹¹⁰⁻¹¹¹. Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, σ. 101: «Γι' αὐτὸ 'ἐξω ἑαυτοῦ' ὁ Θεός, 'κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ' ἐνεργεῖ 'ἐκτός' τῆς φύσεώς του τὴν ἄρρητη δυνατότητα προσωπικῆς σχέσης, κοινωνίας καὶ μέθεξης. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὑπερβαίνει κάθε ἀντικειμενικὴ γνωστικὴ προσέγγιση, εἶναι ἓνα ἐμπειρικὸ γεγονός δύναμικῆς ἀναγνώρισης καὶ κατάφασης τῆς ἐρωτικῆς ἐκστασης τοῦ Θεοῦ— γεγονός μετοχῆς σὲ ἄλλον τρόπο ὑπάρξεως, στὴν ὄντως ζωὴ τοῦ ἀκτίστου. Δὲν ἀναφέρεται ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στὸν χῶρο τῶν ἀντικειμενικῶν ἀναζητήσεων τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ στὴν ἐσωτερικὴ, προσωπικὴ ἀνακάλυψη καὶ βεβαιότητα τοῦ ἀνθρώπου ὅτι σὲ αὐτὸν ἀποκλειστικὰ ἀπευθύνεται ἡ ἐρωτικὴ ἐκστασις τοῦ Θεοῦ (τὸ δῶρημα τῆς ζωῆς), ὅτι εἶναι γνωστός καὶ ἀγαπημένος τοῦ Θεοῦ καὶ, ἐπομένως, δὲν ἔχει παρὰ νὰ ἀπαντήσῃ θετικὰ στὴν ἐρωτικὴ αὐτὴ κλήση, προκειμένου νὰ 'γνωρίσει' τὸ Πρόσωπο τοῦ νυμφίου καὶ ἐραστῆ του: 'γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ' (Γαλ. 4, 9)».

Προσώπων(...). Τὸ κάθε Πρόσωπο δὲν ἀφ-ίσταται ὡς ἀτομικὴ αὐτοτέλεια καὶ ἡ Φύση δὲν δι-ίσταται ὡς ὑπαρκτικὴ πολλαπλότητα (...). Ὁ μόνος 'ὀρισμὸς' τῆς οὐσίας εἶναι ὁ τρόπος ὑπάρξεώς της, δηλαδή τὰ πρόσωπα ποὺ χαρακτηρίζονται ἢ ὀνομάζονται ἀπὸ τὶς μεταξὺ τους σχέσεις, χωρὶς νὰ ταυτίζονται οἱ σχέσεις μὲ τὰ πρόσωπα, νὰ θεωροῦνται τὰ πρόσωπα ἐσωτερικὲς σχέσεις τῆς οὐσίας»³⁸.

Ὁ Πατὴρ εἶναι ἀρχὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὄχι κατὰ τὸ χρόνο ἀλλὰ κατὰ τὴν αἰτία, ὅπως τονίσθηκε καὶ πιὸ πάνω: «ἀρχὴ γὰρ ὁ Πατὴρ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος οὐ κατὰ χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὴν αἰτίαν»³⁹. Ὁ Πατὴρ ἦταν πάντα Πατὴρ ἔχοντας ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ Του τὸ Λόγος Του καὶ διὰ μέσου τοῦ Λόγου Του τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιο «(...) ἀεὶ ἦν ἔχων ἐξ αὐτοῦ τὸν αὐτοῦ Λόγον καὶ διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον»⁴⁰. Ὁ Πατὴρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα δὲν συναποτελοῦν τὴ Θεότητα, οὔτε καὶ τὴν ἐκφράζουν μὲ τρεῖς διαφορετικοὺς τρόπους. Εἶναι τὰ τρία πρόσωπα ποὺ εἶναι προαιωνίως ἀγαπημένα καὶ ἐνωμένα. Θεὸς ὁ Πατὴρ, Θεὸς ὁ Υἱός, ἀλλὰ Θεὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.

Ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας κατὰ τὴν οὐσία μὲ τρεῖς ὑποστάσεις – πρόσωπα: «Μία γὰρ οὐσία, καὶ ὑποστάσεις ἀδιάστατοι, ἐπειδὴ αἱ δυνάμεις τοῦ νοῦ ἀδιάστατοι αὐτοῦ εἰσίν»⁴¹. Τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος δὲν ὑπάρχουν τὸ καθένα γιὰ τὸν ἑαυτὸ του, δὲ διεκδικοῦν ὑπαρκτικὴ αὐτονομία. Ἀντιθέτως, θὰ λέγαμε ὅτι εἶναι ἐμφανὴ στὰ λόγια τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ ἐνότητα ζωῆς, θελήματος καὶ ἐνέργειας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, τῶν τριῶν Θεῶν Προσώπων. Μᾶς βεβαιώνει ὅτι γι' Αὐτὸν τὸν ἴδιο ὁ Θεὸς εἶναι

³⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ*, σσ. 319-321. Γιὰ μιὰ εὐσύννοπτη παρουσίαση τῆς ἐννοίας τοῦ «τρόπου», δηλαδή τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξής του ἐντὸς τῶν ἀντίστοιχων φιλοσοφικο-θεολογικῶν συγκείμενων, καθὼς καὶ τῆς σύγχρονης πρόσληψής του ἀπὸ τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ, βλ. Dionysios Skliris, «The philosophy of mode ('tropos') in the thought of Christos Yannaras», στὸ: Andreas Andreopoulos-Demetrios Harper (ἐπιμ.), *Christos Yannaras Philosophy, Theology, Culture*, Routledge, New York 2019, σσ. 26-40.

³⁹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, σ. 354³⁻⁴.

⁴⁰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 5, σ. 354¹⁰⁻¹¹ (PG 94, 1512A).

⁴¹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 8, σ. 355⁷⁻⁸ (PG 94, 1512D).

Πατήρ, δηλαδή γεννήτωρ, και έπομένως πηγή και αίτια τής ύπαρξης Του ως Υιού και Λόγου του Θεού, αλλά και του Αγίου Πνεύματος πηγή και αίτια είναι πάλι ο Πατήρ⁴².

Κατά τον Νίκο Ματσούκα στην Αγία Τριάδα αναγνωρίζουμε: «α. ένα αίτιο, β. ταυτότητα ουσίας (τά πρόσωπα είναι όμοουσία) και γ. διάκριση τών υποστάσεων. Έδω πρέπει να τονιστεί ότι ή διάκριση δέν σημαίνει διαίρεση κατά τὰ δεδομένα τής κτιστής πραγματικότητας· στη θεολογική γλώσσα λέγεται έτερότητα. Έτσι τὸ μοναδικὸ αίτιο, ή ταυτότητα τής ουσίας και ή έτερότητα τών προσώπων κάνουν τήν τρισυπόστατη μονάδα. Ο τριαδικός Θεός είναι μονάδα, γιατί υπάρχει ένα αίτιο και μιὰ ουσία· και είναι τριαδικός κατά τις υποστάσεις, γιατί υπάρχει ή έτερότητα τών υποστάσεων(...). Οί υποστάσεις όμως, ως όμοουσίες και άκτιστες, κοινωνοῦν κατά τήν ταυτότητα ή τήν κοινότητα τής μιᾶς ουσίας»⁴³.

Η Εκκλησία, όπως και ή σύνολη Πατερική σκέψη, χρησιμοποιοῦν καταχρηστικά τή φιλοσοφική έννοια τής μιᾶς Ουσίας⁴⁴. Αυτό τὸ κάνουν για τήν κατανόηση τής ἀληθείας του ένός Θεού. Για τὸν προσδιορισμό, όμως, τής Τριαδικότητας του Θεού χρησιμοποιοῦν τήν έννοια τών Ὑποστάσεων – Προσώπων⁴⁵.

Τὰ πρόσωπα είναι αὐτὰ πὸν υποστασιάζουν⁴⁶ τήν ουσία του Θεού, τής δίνουν υπόσταση, δηλαδή πραγματική και συγκεκριμένη ύπαρξη.

⁴² Βλ. Χ. Γιανναρά, *Άλφαβητάρι τής πίστεως*, σσ. 41-42.

⁴³ Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική θεολογία Β*, σσ. 92-93.

⁴⁴ Χ. Γιανναρά, *Ὀντολογία τής σχέσης*, σσ. 100-101: «Η λέξη ουσία είναι παράγωγο του θηλυκού τής μετοχής ένεστώτος του ρήματος είναι: δηλώνει ή ουσία τὸν τρόπο μετοχής στο είναι, τρόπο πὸν κάνει τὸ κάθε ύπαρκτὸ νὰ είναι αὐτὸ πὸν είναι (: άνθρωπος, ἵππος, κρίνος, κλπ.). Συνοψίζουμε στη λέξη τρόπος τὰ γνωρίσματα εκείνα (τους δεδομένους λόγους) πὸν κάνουν τὸν κάθε άνθρωπο νὰ είναι άνθρωπος, κάθε ἵππο νὰ είναι ἵππος, κάθε κρίνο νὰ είναι κρίνος, τὸν Θεὸ νὰ είναι Θεός».

⁴⁵ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Άλφαβητάρι τής πίστεως*, σ. 48.

⁴⁶ Χ. Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο και ὁ έρωσ*, σ. 323: «Ο τρόπος ύπάρξεως τής Θεότητας, ἀναιρώντας κάθε ένδεχόμενο άτομικής ἀπόστασης, ἀναδείχνει τήν πραγματικότητα τής υπόστασης, τὸν τρόπο του πληρώματος τής προσωπικής ύπαρξης πὸν είναι υποστατικός. Η υπό-σταση σημαίνει τή δυναμική πραγμάτωση και ὀλοκλήρωση τής προσωπικής ύπαρξης

Ἔτσι, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ὑπάρχει μόνο ἐν «προσώποις» τὰ πρόσωπα, θὰ λέγαμε, εἶναι ὁ τρόπος ὑπαρξῆς τῆς οὐσίας. Ἀγνοοῦμε τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ὥστόσο μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε τὸν τρόπο ὑπαρξῆς Του.

Ἡ διάκριση κτιστῆς καὶ ἄκτιστης πραγματικότητας ἐντοπίζεται τόσο στὴν Ἁγία Γραφή ὅσο καὶ διάχυτα στὴν Πατερικὴ σκέψη, ἡ ὁποία εἰκονογραφεῖται ρεαλιστικὰ σὲ τούτη τὴν πραγματικότητα: κτίση, ἱστορία, ἄγγελοι, δαίμονες, ἄνθρωποι ἀποτελοῦν κτίσματα, μιὰ ἑτερούσια πραγματικότητα, δημιουργημένη ἀπὸ τὸ ριζικὰ ἀνόμοιο, ἀπρόσιτο καὶ ἑτερούσιο ὡς πρὸς αὐτὴ δημιουργὸ Θεό, ὁ ὁποῖος γίνεται κοινωνὸς μὲ τὴν κτίση μόνο μὲ τὴν κατερχόμενη δόξα Του ποὺ συνέχει τὴ δημιουργία.

Ἐπομένως, κατὰ τὴ Βιβλικὴ διδασκαλία καὶ τὴν Πατερικὴ σκέψη δύο πράγματα ἢ πραγματικότητες ὑπάρχουν: ἡ θεότητα καὶ ἡ κτίση⁴⁷. Ὁ Θεὸς προβάλλεται ὡς ριζικὰ ἀνόμοιος, ἀπρόσιτος καὶ ἑτερούσιος σὲ σχέση μὲ τὰ κτίσματα, τὰ ὁποῖα εἶναι ἐξαρτώμενα ἀπὸ Αὐτόν, διότι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ χορηγὸς τοῦ εἶναι, τῆς κίνησης, τῆς ζωῆς καὶ κάθε ἐξέλιξης τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἡ ἀδαπάνητη ἐνέργεια καὶ ἀγαθὴ δωρεὰ τοῦ Θεοῦ ἐκχύνεται συνεχῶς στὴν κτίση, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ ἀπὸ μόνη τῆς νὰ συντηρηθεῖ καὶ νὰ συγκρατηθεῖ στὸ εἶναι. Κατὰ τὸ Μ. Βασίλειο: «Δύο γὰρ λεγομένων πραγμάτων, θεότητός τε καὶ κτίσεως καὶ δεσποτείας καὶ δουλείας, καὶ ἁγιαστικῆς δυνάμεως καὶ ἁγιαζομένης»⁴⁸.

Ἡ ὡς ἄνω διάκριση προβάλλεται ἀπὸ τὴν Βιβλικὴ ἱστορία καὶ δὲν εἶναι γνωστὴ σὲ ἄλλες πολιτιστικὲς καὶ φιλοσοφικὲς παραδόσεις, ὅπως ἐπὶ παραδείγματι στοὺς μονιστὲς καὶ διαρκικοὺς φιλοσόφους τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ. Τοῦτο φανερόνεται ἀπὸ τὸ ἐντελῶς διαφορετικὸ κοσμοεἶδωλο ποὺ κόμισε ἡ Πατερικὴ σκέψη μιλώντας γιὰ τὸν τρόπο

στὴν ἐκ-στατικὴ ἀλληλο-περιχώρηση καὶ καθολικὴ κοινωνία, καὶ εἶναι τὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὴν ἀπό-σταση τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας».

⁴⁷ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 144-158.

⁴⁸ Μεγάλου Βασιλείου, *Κατὰ Ἐννομίον Β'*, 3, ἔκδ. Β. Sesboüé, SC 305 (1983), σ. 150 (PG 29,660A).

δημιουργίας του κόσμου, την κοινωνία και τη σχέση του με το Θεό, σε αντίθεση με ό,τι είχε «κατακτήσει» και επιβάλλει ως εικόνα και θέα της συμπαντικής και κοσμικής πραγματικότητας μέσα από πάλη αιώνων ή κλασική ελληνική φιλοσοφία.

Ο Πλάτων⁴⁹ είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της φιλοσοφικής παράδοσης και βασικός εκπρόσωπος της διαρκούς φιλοσοφίας, ο οποίος είχε εισαγάγει με το φιλοσοφικό του σύστημα δύο αϋθύπαρκτους κόσμους, ήτοι τον αισθητό και τον νοητό⁵⁰. Η αισθητή πραγματικότητα είναι ένα συνεχές μεταβαλλόμενο γίνεσθαι. Ο δὲ νοητός κόσμος είναι ἀνώλεθρος, ἄφθαρτος και ἀθάνατος. Συνεπώς, ή ψυχή ως κομμάτι του νοητού κόσμου ως συγγενεύουσα με το Θεό είναι και αυτή ἀνώλεθρη και ἀθάνατη⁵¹. Ἐπομένως, σχηματικά διακρίνουμε σύμφωνα με το διαρκικό σύστημα δύο ἀρχές, το γενητό και το ἀγένητο. Το πρώτο συνεχώς ρέον και μεταβλητό, το δεύτερο ἄφθαρτο και ἀναλλοίωτο.

Ἔτσι, γίνεται κατανοητό πόσο καθοριστικής σημασίας είναι για την πατερική σκέψη ή βασική φιλοσοφική διάκριση, ή ἀρχή της ὄντολογικής διακρίσεως μεταξύ κτιστοῦ και ἀκτίστου⁵². «Κι ὅταν ή πατερική θεολογία χρησιμοποιεῖ ὄρους εἰλημμένους ἀπὸ την ἀρχαία

⁴⁹Βλ. Κ. Σκουτέρη, *Ἱστορία Δογμάτων*, τ. 1, σ. 48. και ἐξῆς. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο και ὁ ἔρωσ*, σ. 108: «Τις ἀντιλήψεις αὐτὲς τῶν προσωκρατικῶν συνοψίζει ὁ Πλάτων στὴ θεώρηση τοῦ κόσμου ὡς ἔμψυχης ἐνότητος – 'ζῶου ἐμψύχου, νοήμονος' – ζωντανοῦ συνόλου ἐμψύχων και ἀψύχων, θεῶν και ἀνθρώπων (...), ὅπου και πληρέστερη τεκμηρίωση.

⁵⁰Βλ. Χ. Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο και ὁ ἔρωσ*, σσ. 108 και ἐξῆς.

⁵¹Βλ. περισσότερα, Ν. Ματσούκα, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, σσ. 492-493. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σσ. 142-144: «Ὁ Πλωτῖνος εἶναι ὁ πρῶτος πὸν ἀποδίδει τὴν πραγματικότητα τοῦ κακοῦ στὴν ἀντεξουσιότητα και ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ ἐρμηνευτικὲς του θεωρήσεις ἔχουν ὡς ἀφετηρία κάποιες ὄντολογικὲς παραδοχὲς τοῦ Πλάτωνα: Ἡ ψυχή τοῦ ἀνθρώπου, προτοῦ συμμιγεῖ με τὸ σῶμα, προῦπήρξε στὸν 'ὑπερουράνιο τόπο' τῶν λόγων-ιδεῶν-προτύπων κάθε ὑπαρκτοῦ και εἶναι ή ἴδια ἀπαύγασμα και εἰκόνα αὐτοῦ τοῦ νοητοῦ τόπου, πὸν ὁ Πλωτῖνος τὸν ταυτίζει με τὸν Νοῦ. Ὁ Νοῦς για τὸν Πλωτῖνο ταυτίζεται με τὸν Δημιουργὸ για τὸν ὁποῖο μιλάει ὁ Πλάτωνας στὸν Τίμαιο, ἀλλὰ και με τὸν Θεὸ ὡς 'νόησιν νοήσεως' τοῦ Ἀριστοτέλη – 'ἀπορρέει' ὁ Νοῦς ἀπὸ τὸ ὑπερβατικὸ Ἐν (ἀπερινόητο, ἄρρητο, πάσης οὐσίας ἐπέκεινα), ὅπως 'ἀπορρέει' ή ἀκτινοβολία τοῦ φωτὸς ἀπὸ τὸν ἥλιο».

⁵² Βλ. περισσότερα, Ν. Ματσούκα, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, σσ. 490-505.

έλληνική φιλοσοφία, κάνει λόγο για γενητό, πού είναι τὸ κτιστό, καὶ γιὰ τὸ ἀγένητο, πού είναι τὸ ἄκτιστο»⁵³, θέση ἢ ὁποῖα διαποτίζει τὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Μ. Βασιλείου.

Ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου, κατὰ τὴ χριστιανικὴ σκέψη, προέρχεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, δηλαδή εἶναι διαφορετικῆς οὐσίας ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ μοναδικοῦ ὄντος, πού ὄντως ὑπάρχει χωρὶς νὰ ἔχει δημιουργηθεῖ ἀπὸ κάτι ἄλλο, ἀφοῦ ἢ ἴδια (οὐσία) εἶναι ἀνθύπαρκτη. Τούτῃ ἢ διάκριση ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ νοητὰ δημιουργημένα ὄντα, ὅπως οἱ ἀγγελικὲς δυνάμεις, ἀκόμη καὶ γιὰ τὶς ψυχὲς ὡς καὶ γιὰ τὸ τελευταῖο ἐπὶ γῆς ὑλικό, τὰ ὁποῖα τρέπονται καὶ ἀλλοιώνονται κατὰ τοὺς νόμους τῆς κτιστότητας καὶ τρεπτότητας.

Προσφυῶς, χρήζει νὰ συνδέσουμε τὴν ἐκκλησιολογικὴ αὐτὴ ἀποσαφήνιση μὲ μιὰ ἕτερη προσέγγιση καίριας σημασίας πάνω στὰ ἴδια δογματικὰ – φιλοσοφικὰ θέματα αὐτῆ τῶν Καππαδόκων Πατέρων καὶ εἰδικότερα τοῦ Μ. Βασιλείου.

Ὁ Μ. Βασίλειος ξεκίνησε τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴν Ἁγία Τριάδα μὲ τὴ διάκριση τῶν ὄρων «οὐσία» καὶ «ὑπόσταση» υἰοθετώντας τὴ βάση τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, ἢ ὁποῖα τεκμαίρεται τὴ διασάφηση ἀνάμεσα στὸ κοινὸ καὶ τὸ ἰδιαίτερο μεταξὺ ὁμοειδῶν ὄντων.

Ὁ Βασίλειος παρέβαλε τὸν ὄρο «οὐσία» ἢ «φύση», μὲ τὴν Ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς «δεύτερης οὐσίας», σημαίνοντας δηλαδή τὴν ιδιότητα, στὴν ὁποῖα μετέχουν περισσότερα ἄτομα. Προσδιορίζει ἐπίσης τὴν ἔννοια κοινό, τὰ ποιοτικὰ χαρακτηριστικά, δηλαδή τὸ «τὶ ἐστὶ» ἐνὸς ὄντος ἢ μιᾶς πραγματικότητας. Ὁ Βασίλειος μὲ τὴν χρῆση αὐτῆ τῶν ἐννοιῶν τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας διέκρινε καὶ κατέδειξε ὅτι ἢ «οὐσία» καὶ ἢ «ὑπόσταση» εἶναι δύο ἔννοιες ἀσύμβατες καὶ διαφορετικὲς⁵⁴.

⁵³ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, σ. 491.

⁵⁴ Μεγάλου Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ 214 πρὸς Τερέντιον κόμητα 4*, ἐκδ. Υ. Courtonne, *Saint Basile Lettres*, tome II, Les Belles Lettres, Paris 1961, σ. 205⁹⁻¹⁰ (PG 32, 789B) : «ὄν ἔχει

Ἔτσι, μιλώντας για τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος, με βάση τὴ διδασκαλία τοῦ Βασιλείου μπορούμε νὰ διακρίνουμε ὅτι ἡ οὐσία ἀποτελεῖ τὸ κοινὸ χαρακτηριστικὸ τῶν τριῶν Προσώπων καὶ οἱ ὑποστάσεις στὴν Ἁγία Τριάδα ἀποτελοῦν τὰ ξεχωριστὰ πρόσωπα τὰ ὁποῖα μετέχουν στὴν κοινὴ οὐσία⁵⁵.

Κάθε πρόσωπο διακρίνεται ἀπὸ τὸ ἄλλο ἀνάλογα μετὰ τὴν ιδιότητά του, ὁ Πατὴρ εἶναι ἀγέννητος, ὁ Υἱὸς γεννητὸς καὶ τὸ Πνεῦμα⁵⁶ ἐκπορευτὸν. Στὴ θεολογικὴ γλῶσσα αὐτὸ ποὺ διακρίνει τὸ κάθε πρόσωπο ὡς μοναδικὴ ὑπόσταση στὴν ἐνδοτριαδικὴ ὑπαρξή, ὥστε νὰ μὴ συγχέονται μεταξὺ τους, καλεῖται ὑποστατικὸ ἰδίωμα ἢ προσόν.

Μετὰ τὴν ὡς ἄνω διάκριση τὴν ὁποῖα ἐπιχείρησε ὁ Μ. Βασίλειος συντελεῖται ἡ διασάφηση στὴν ἐξῆς ἀρχή: Στὴν Τριάδα ὑπάρχει μιὰ οὐσία καὶ τρεῖς ὑποστάσεις, οἱ ὁποῖες δὲ συγχέονται μεταξὺ τους χάρις τὰ διαφορετικὰ ὑποστατικὰ τους ιδιώματα ἢ προσόντα, μετὰ τὰ ὁποῖα διακρίνονται ὡς ιδιαίτερες ὑποστάσεις στὴν ἔκφραση τῆς μιᾶς οὐσίας ἢ ὁποῖα εἶναι κοινὴ καὶ γιατὰ τὰ τρία Πρόσωπα⁵⁷.

Μάλιστα, ὁ ἴδιος Πατὴρ θεωρεῖ ὅτι τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα τῶν προσώπων συντελοῦν στὴ διάκριση «οὐσίας» καὶ «ὑποστάσεως», ὅπως, ἐπίσης δηλώνουν καὶ τὸν ιδιαίτερο τρόπο ὑπαρξῆς τῶν προσώπων, τονίζουν δὲ τὴν κατ' οὐσίαν σχέση καὶ ἐνότητα τῶν προσώπων, τὰ ὁποῖα κοινωνοῦν τῆς μιᾶς οὐσίας.

Οἱ χαρακτηρισμοὶ τοῦ κάθε προσώπου ἀποτελοῦν τὰ λεγόμενα ὑποστατικὰ ιδιώματα, τὰ ὁποῖα εἶναι οἱ ἀναρχοὶ τρόποι ὑπάρξεως τῶν τριῶν θείων προσώπων. Τὰ ὑποστατικὰ ιδιώματα ἀποτελοῦν γιατὸν Μ.

λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτο ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῶ κοινῶ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασιν ὁ δεινὰ ἐστὶ καὶ ὁ δεινὰ. Οὕτω κακεῖ, ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἶον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης (...) ἢ δὲ ὑπόστασις ἐν τῶ ιδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται».

⁵⁵ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 91.

⁵⁶ Βλ. Χ. Γιανναροῦ, *Γρίφος θάνατος*, σ. 40.

⁵⁷ Στ. Παπαδόπουλου, *Πατρολογία Β'*, σσ. 374-375.

Βασίλειο πραγματικά εκείνη τή βάση για να ισχυριστούμε ότι στην Αγία Τριάδα υφίσταται διάκριση τῆς Θείας οὐσίας καὶ τῶν ἄκτιστων Θείων ὑποστάσεων. Ἔτσι, κοινὸς τόπος πάνω στὸν ὁποῖο οἱ Καππαδόκες δομοῦν τὴ θεολογία τους ἀποτελεῖ ἡ υἰοθέτηση τῆς παραδοχῆς ὅτι στὴν Αγία Τριάδα ὑπάρχει: *μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑποστάσεις*, οἱ ὁποῖες διακρίνονται μεταξύ τους ἔνεκα τῶν διαφορετικῶν ὑποστατικῶν τους ιδιωμάτων⁵⁸.

Ἀκροθιγῶς καὶ ἐν συντομίᾳ εἶναι ἀναγκαῖο νὰ δώσουμε ἓνα ἱστορικὸ – θεολογικὸ πλαίσιο ἀντίληψης τοῦ τι πράγματι συντελέστηκε μέσα σὲ μιὰ μακρὰ περίοδο καὶ πῶς αὐτὴ ἐπηρέασε καταλυτικὰ τὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι. Ἔχει σημασία νὰ καταδειχθεῖ αὐτὸ μὲ ἐνάργεια, διότι μᾶς βοηθᾷ νὰ δοῦμε, πέραν τῶν θεολογικῶν ζημώσεων, καὶ τὴ θέση τῶν Πατέρων ποὺ ἦταν κυριολεκτικὰ μπροστὰ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τους⁵⁹.

Εἶναι γεγονὸς ὅτι αὐτὸ ποὺ κόμισε ὁ χρυσοῦς αἰὼν τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ θεμελίωση τῶν ὡς ἄνω ὄρων ποὺ συντελέστηκε στὴν κατάλληλη στιγμή γιὰ νὰ ἐμπλουτίσει τὴ χριστιανικὴ πλέον πραγματικότητα, δίδοντας στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐκεῖνα τὰ γλωσσικὰ ἐφόδια, τὰ ὁποῖα τοὺς παρεῖχε ἡ φιλοσοφικὴ γλῶσσα τῶν Ἑλλήνων, οὕτως ὥστε νὰ ἐκφράσουν τὴν καινὴ πίστη.

Αὐτὴ ἡ διάκριση φύσεως ἢ οὐσίας, προσώπου ἢ ὑποστάσεως, ὑπῆρχε, ἦτανε, λίγο – πολύ, γνωστὴ στὸ φιλοσοφικὸ προβληματισμὸ τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ κόσμου. Μὲ πληρέστερη διατύπωση στὸ βιβλίον τοῦ *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως*, ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς δείχνει νὰ προσφέρει μιὰ

⁵⁸ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Ὁμιλία ΛΘ'. Εἰς τὰ Ἁγία Φῶτα, ΙΑ'*, ἔκδ. C. Moreschini, SC 358 (1990) 170-172¹³⁻¹⁸(PG 36 345 CD) : «ἐνὶ φωτὶ περιεστράφητε καὶ τρισί· τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ιδιότητας, εἶπον ὑποστάσεις, εἴ τινα φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα (οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχῆσωμεν, ἕως ἂν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν) ἐνὶ δέ, κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἶπον θεότητος».

⁵⁹ Ἄκρως ἐνδιαφέρουσα καὶ ἐνισχυτικὴ τούτης τῆς διατύπωσης ὅτι οἱ πατέρες ἦσαν μπροστὰ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τους, νὰ τονίσουμε ὅτι δὲν εἶναι λίγες οἱ φωνές ἐκεῖνες ποῦ, ἐναγωνίως, λένε ὅτι ἡ Ἐκκλησία σήμερον ἔχει περιέλθει σὲ ἀδράνεια καὶ πορεύεται ἀνεπικαιρικῶς ἐγκλωβισμένη σὲ σχήματα τοῦ παρελθόντος, τουναντίον οἱ φωνές τῶν πατέρων εἶναι ἐπίκαιρες καὶ μπροστὰ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τους.

λυσιτελέστερα έπεξεργασμένη πρόταση περι τοῦ προσώπου⁶⁰. Το πράττει τοῦτο άντλώντας από τή φιλοσοφική καί χριστιανική παράδοση. Το καίριο στοιχείο πού κομίζουν από καθαρά φιλοσοφική γλώσσα, όπως σημειώθηκε, είναι ότι οί Καππαδόκες πρώτοι ταυτίζουν το πρόσωπο με τήν ύπόσταση για να διαλύσουν τή σύγχυση πού προκάλεσε⁶¹ πρώτος ό Σαβέλλιος, ό όποιος έμφανίσθηκε να ύποστηρίζει ότι δέν μπορεί ό Υιός καί το Πνεῦμα να έχει ίδια σχέση με τον Πατέρα. Έπομένως δέν ήταν ύποστάσεις του ὄντος (στά πρόσωπα), αλλά ήταν έμφανίσεις. Ὁ Θεός, κατά το Σαβέλλιο, είναι ένας ό όποιος έμφανίζεται μέσα στην ιστορία με τρία προσωπεία, στην Παλαιά Διαθήκη ως Πατήρ, στην Καινή Διαθήκη ως Υιός, στην Έκκλησία ως Πνεῦμα Άγιο, έπομένως έχουμε ένα Θεό και τρία προσωπεία⁶².

Είδαμε συνοπτικά το ρόλο πού διαδραμάτισε ό ιστορικός περιβάλλον χώρος στη διαμόρφωση των έννοιων. Με τή συμβολή τής φιλοσοφικής σκέψης κατέστη δυνατή ή πρόσληψη των αρχαίων φιλοσόφων και ή υπέρβαση των γλωσσικων δυσκολιών⁶³.

⁶⁰ Για μία σύγχρονη κριτική θεώρηση σχετικά με τήν πατερική θεμελίωση τής προσωποκεντρικής όντολογίας του Χρήστου Γιανναρά, βλ. Pui Him Ip, «On the 'Patristic Grounding' of Christos Yannaras's, 'Prosopo-centric Ontology'. A methodological exploration», στό: Andreas Andreopoulos-Demetrios Harper (έπιμ.), *Christos Yannaras Philosophy, Theology, Culture*, Routledge, New York 2019, σσ. 41- 55.

⁶¹ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ό έρωσ*, σ. 97 και έξής, όπου και πληρέστερη τεκμηρίωση.

⁶² Κ. Σκουτέρη, *Ιστορία δογμάτων*, τ. 1^{ος} σ. 476: «(...) Ὁ Σαβέλλιος τελειοποίησε τή διδασκαλία των Τροπικων Μοναρχιων με τή θεμελίωση τής όλης διδασκαλίας στη βάση τής θείας ούσίας, τήν όποία άντιλαμβάνοταν υπό τήν έννοια τής άριστοτέλειας 'πρώτης ούσίας', δηλ. τής συγκεκριμένης ύποστάσεως. Με τον τρόπο αυτό θεωρούσε ότι ήταν ύποχρεωμένος να δεχθί μιá και μόνη θεία ούσία και κατά συνέπεια ένα και μοναδικό θείο πρόσωπο, ένα θείο όν και βέβαια μιá θεία ύπόσταση. Έτσι, ό Σαβέλλιος δεχόταν 'ύιοπατοριαν', ότι δηλ. ό Πατήρ και ό Υιός είναι ένα και το αυτό πρόσωπο. Ὁ Σαβέλλιος υπήρξε ό πρώτος πατροπασχίτης ό όποιος συμπεριέλαβε στη μοναρχιανική του διδασκαλία και το Άγιο Πνεῦμα. Ὁ Πατήρ, λοιπόν, ό Υιός και το Άγιο Πνεῦμα συνιστοῦν ένα και το αυτό πρόσωπο».

⁶³ Χ. Γιανναρά, *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, σ. 221: «Στην περίπτωση λοιπόν τής ιστορικής συνάντησης του Έλληνισμού με τή χριστιανική Έκκλησία, βρίσκονται άντιμέτωπες δυό όπωςδήποτε διαφορετικές και καταρχήν ασύμπτωτες όντολογίες και γνωσιολογίες(...)».

Ἡ τριαδικότητα, ἰδομένη ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου⁶⁴, εὐλόγα παραπέμπει στὸ γεγονός ὅτι ἡ Αἰτιώδης ὕπαρξη τοῦ ὑπαρκτοῦ δὲν εἶναι μιὰ ἀναγκαιότητα, εἶναι μιὰ προσωπικὴ ἐλευθερία καὶ ἢ κατ' ἐξοχὴν βεβαίωση, ὑπαρκτικὴ βεβαίωση τῆς ἐλευθερίας. Γι' αὐτὸ ὁ μόνος ὀρισμὸς⁶⁵ τοῦ Θεοῦ ποῦ ὑπάρχει στὴ χριστιανικὴ Βίβλο εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς «ἀγάπη ἐστὶ»⁶⁶, ὁπότε ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι ἓνα ἠθικὸ ἰδίωμα τοῦ Θεοῦ, δὲν εἶναι μιὰ ιδιότητα χαρακτηριολογικὴ ἢ συμπεριφοριστικὴ, εἶναι τὸ *Εἶναι τοῦ Θεοῦ*. Ὁ Θεὸς ὑπάρχει, ἐπειδὴ ἀγαπάει καὶ στὸ ποσοστὸ ποῦ ἀγαπᾶ, καὶ γι' αὐτὸ οἱ τρεῖς αὐτὲς λέξεις συνιστοῦν τὴν ἀποκάλυψη τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ Εὐαγγελίου: Πατὴρ, Υἱός, Πνεῦμα δὲν δηλώνουν ὄντικὴ ἀτομικότητα, ἀλλὰ δηλώνουν σχέση: «Τὸ ὄνομα Πατὴρ δηλώνει φορέα τοῦ ὀνόματος ποῦ ὑπάρχει καὶ προσδιορίζεται ὡς πρὸς τὸν Υἱὸ τὸν ὁποῖο 'γεννᾷ' καὶ ὡς πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ὁποῖο 'ἐκπορεύει'. Ἀντίστοιχα ὁ Υἱὸς ὑπάρχει ὡς πρὸς τὸν Πατέρα γιὰ τὸν ὁποῖο μαρτυρεῖ, ἀφοῦ 'γεννᾶται' ἀχρόνως ἀπὸ αὐτόν, καὶ ὡς πρὸς τὸ Πνεῦμα, τὸ ὁποῖο 'πέμπει ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς' φανερώνοντας ζωτικὸ (ζωῆς χορηγὸ) τὸν κοινὸ τρόπο τῆς τριαδικῆς ἐνέργειας. Ἀντίστοιχα ἐπίσης καὶ τὸ Πνεῦμα, Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, 'ἐκπορεύεται' ἀχρόνως ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ πέμπεται 'παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ ὀνόματι' τοῦ Υἱοῦ(...)»⁶⁷.

⁶⁴Χ. Γιανναρᾶ, Ἔξι φιλοσοφικὲς ζωγραφιές, σσ. 68-71. Πρβλ. Τοῦ ἰδίου, Ὀντολογία τοῦ προσώπου (προσωποκεντρικὴ ὄντολογία), τοῦ ἰδίου, Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω, ὅπου καὶ ἐκτενέστερη διασάφηση τοῦ ὄρου ὄντολογία τοῦ προσώπου.

⁶⁵Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 99: «Μὲ τὸν ὀρισμὸ ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ ἡ χριστιανικὴ ἐμπειρία προτείνει μιὰν ὄντολογικὴ ἐρμηνευτικὴ ποῦ συνοψίζει στὸ σημαῖνον ἀγάπη τὴν ἀπόλυτη ὑπαρκτικὴ ἐλευθερία (:τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ). Στὴ γλώσσα τῶν θρησκευτικῶν παραδόσεων καὶ τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων (κατὰ κανόνα) τὸ σημαῖνον Θεὸς παραπέμπει σὲ ὕπαρξη ἐλεύθερη ἀπὸ περιορισμοὺς ἀρχῆς, τέλους, χώρου, χρόνου, μεταβολῆς, ἀλλοίωσης, φθορᾶς, θανάτου. Ὅμως ἡ χριστιανικὴ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία εἶχε ἱστορικὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τὴν πολὺ συγκεκριμένη πρόκληση ποῦ τῆς κληροδότησε ἢ ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη: Ἄν μπορούμε νὰ ἐντοπίσουμε κατ' ἀρχὴν δυνατότητα ὑπαρκτικῆς ἐλευθερίας — ἂν αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος εἶναι ἡ ἐλευθερία ἢ ἡ ἀναγκαιότητα(...)».

⁶⁶Α' Ἰω. 4,8.

⁶⁷Χ. Γιανναρᾶ, Ἔξι φιλοσοφικὲς ζωγραφιές, σσ. 75-76.

Ἐπομένως, μπορούμε νὰ μιλάμε γιὰ ὑποστάσεις τοῦ εἶναι στὴ περίπτωση τῶν προσώπων, οἱ ὁποῖες ὑποστάσεις τοῦ εἶναι ὀντοποιοῦν ὀλόκληρη τὴν πραγματικότητα τῆς μιᾶς φύσης ἢ οὐσίας. Ὑπὸ τὸ πλαίσιο αὐτὸ ὀρίζεται ὡς ὀμοούσιος, γιὰτὶ πρωτίστως ὁ ἔκστατικός χαρακτήρας τῆς κοινωνίας τῶν τριῶν προσώπων ἐντὸς τῆς θεότητος, ἦτοι αὐτὸς τῆς ἀγάπης, συνιστᾷ τὸ καθαυτὸ Του εἶναι. Μία, λοιπόν, οὐσία μὲ τρεῖς ὑποστάσεις – τρεῖς ὀμοιες ὑποστάσεις ἀλλὰ διακριτὲς – ἄλλο ὁ Πατήρ⁶⁸, ἄλλο ὁ Υἱός⁶⁹ καὶ ἄλλο τὸ Πνεῦμα⁷⁰. Ὑποστάσεις πὸ ἢ κάθε μία εἶναι τέλειος καὶ ὀλοκληρωμένος Θεός.

⁶⁸ Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σσ. 104-105: «Χάρη στὸ ὄνομα Πατήρ σημαίνεται γλωσσικὰ ἢ ὑποκειμενικὴ ταυτότητα (ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα) τῆς αἰτιώδους ἀρχῆς τοῦ Θεοῦ εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἕνας τρόπος ὑπάρξεως πὸ δὲν δεσμεύει τὴν ὑπόσταση στὴν ἀτομικὴ αὐτοτέλεια. Δηλώνει τὸ ὄνομα Πατήρ ὅτι ἢ συγκεκριμένη ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ οὔτε γνωρίζεται οὔτε ὑπάρχει καθ'ἑαυτὴν καὶ δι'ἑαυτὴν, ἀλλὰ μόνο ὡς ὁ 'γεννήτωρ' τοῦ Υἱοῦ καὶ ὁ 'ἐκπορεύων' τὸ Πνεῦμα. Ὑποστασιάζει (κάνει ὑπόσταση, πραγματικὴ ὑπαρξη) τὸ εἶναι τοῦ ὁ Πατήρ ἀγαπητικῶς: 'γεννῶντας' τὸν Υἱὸ καὶ 'ἐκπορεύοντας' τὸ Πνεῦμα.

Αὐτὸ πὸν εἶναι ὁ Πατήρ δηλώνεται ὀχι μὲ τὴ θεότητά του, ἀλλὰ μὲ τὴν πατρότητα: τὴν ἀπεριόριστη καὶ ἀπροκαθόριστη ἐλευθερία του νὰ ὑπάρχει ἐπειδὴ ἀγαπᾷ, ἐλευθερία πὸν βεβαιώνεται μὲ τὴ 'γέννηση' τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν 'ἐκπόρευση' τοῦ Πνεύματος. Χάρη στὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς σημαίνεται ἢ ἐλευθερία ὀχι ὡς βουλητικὸ ἀπλῶς γεγονός, ἀλλὰ ὡς αἰτία νὰ ὑποστασιάζεται (νὰ συνιστᾷ ὑπαρκτικὲς ὑποστάσεις) τὸ εἶναι. Σημαίνεται γλωσσικὰ ὡς αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ εἶναι ἢ ἐλευθερία (αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ) ἐπειδὴ ταυτίζεται μὲ τὸν ὑποστατικὸ αὐτοκαθορισμὸ τοῦ Θεοῦ ὡς Πατρός, δηλαδὴ ὡς ἀγάπης: Ὑπάρχει καὶ συνιστᾷ τὴν αἰτία τῆς ὑπαρξης ὀχι ἐπειδὴ εἶναι ὁ Θεός, ἀλλὰ ἐπειδὴ θέλει νὰ εἶναι ὁ Πατήρ— νὰ ὑπάρχει ὡς ἐλευθερία ἀγαπητικῆς αὐθυπέμβασης καὶ αὐτοπροσφορᾶς.

⁶⁹ Χ. Γιανναρᾶ, ὀπ. π., σσ. 105-107: «Τὴν ἴδια ἀπόλυτη ὑπαρκτικὴ ἐλευθερία δηλώνει καὶ τὸ ὄνομα Υἱός: Σημαίνεται μὲ τὴν νιότητα μιᾶ ὑπόσταση τοῦ εἶναι πὸν δὲν προκαθορίζεται ὑπαρκτικὰ ἀπὸ τὴ 'φύση' ἢ 'οὐσία' τῆς, ἀλλὰ αὐτοκαθορίζεται ὡς ἐλευθερία σχέσης πρὸς τὸν Πατέρα. Ἡ σχέση εἶναι ἀγαπητικὴ, δηλαδὴ ἐλεύθερη ἀπὸ αἰτιώδη ὑπαρκτικὴ ἐξάρτηση. Θέλει νὰ ὑπάρχει ἐπειδὴ ἀγαπᾷ τὸν Πατέρα: ἢ ἀγάπη του σημαίνεται μὲ τὸ ὄνομα Υἱός ὡς ὑπαρκτικὴ ἀνταπόκριση στὴν ἐλευθερία τῆς ἀγάπης τοῦ Πατρὸς, τὴν αἰτιώδη ἀρχὴ τῆς ὑπαρξης.

Ὑπάρχει ὁ Υἱός, χωρὶς ἢ ὑπαρξη του νὰ 'προηγείται' τῆς νιότητας, νὰ δεσμεύεται ὑπαρκτικὰ σὲ προκαθορισμὸς ὀντικῆς (ἀτομικῆς) αὐτοτέλειας. Αὐτὸ πὸν εἶναι σημαίνεται ἀκριβῶς μὲ τὴν ἐκούσια νιότητα, ὀχι μὲ τὴν οὐσιαστικὴ (οὐσίας, δηλαδὴ ἀναγκαστικὴ) θεότητα. εἶναι Θεός, ἐπειδὴ ὑπάρχει ὡς Υἱός τοῦ Πατρὸς, ἐπειδὴ ἢ ὑπαρξη του ἀνταποκρίνεται καὶ παραπέμπει στὸ ζωοποιὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς: ὑποστασιάζει τὴν ἐλευθερία τῆς ἀγάπης, τῆς ἀνυποταξίας σὲ ὑπαρκτικὲς ἀναγκαιότητες.

Δηλώνεται ὁ Υἱός καὶ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς: Ἡ ὑπαρξη του γνωστοποιεῖ τὸν Πατέρα καὶ τὸ δημιουργικὸ-κοσμοποιὸ-σωτηριῶδες τῶν κτισμάτων θέλημα τοῦ Πατρὸς. Ὡς Λόγος ὁ Υἱός μαρτυρεῖ πρὸς τὸν Πατέρα, χωρὶς ἢ ὑπαρξη του νὰ 'προηγείται' τῆς μαρτυρίας του: Ἡ ὑπαρκτικὴ του μαρτυρία ὑποστασιάζει τὴν νιότητα, ἢ νιότητα τοῦ Υἱοῦ εἶναι ὁ Λόγος τοῦ Πατρὸς, ἢ γνωστοποίηση τοῦ θελήματος τοῦ Πατρὸς. Τὸ ὀποῖο θέλημα τοῦ

Όπως, ήδη, προελέχθη οί φιλοσοφικοί όροι τόσο τής ούσίας όσο και τής ύπόστασης αποτελουίν παράγωγα ένός συγκεκριμένου τρόπου σκέψης, ή όποια έχει ως άρχή τήν έλληνική φιλοσοφική σκέψη. Με τήν πρόσληψη τής έλληνικής φιλοσοφικής όρολογίας από τή σκέψη τών πρώτων έκκλησιαστικων συγγραφέων⁷¹ και πατέρων παρουσιάστηκε ένα πρόβλημα μείζονος σημασίας, διότι αυτοί οί όροι είχαν ταυτισθει πλήρως, παρουσιάζοντας έντονα προβλήματα στους χριστιανούς θεολόγους και Πατέρες, και διενέξεις περί τής Αγίας Τριάδος έως και τόν τέταρτο αιώνα⁷².

Η ούσία του Θεού παραμένει πάντοτε άπρόσιτη, άμέθεκτη και άγνωστη. Η γνώση του Θεού παρέχεται με τις Θείες Ένέργειες, οί όποιες

Πατρός έχει τόν ίδιο 'λογικό τόπο' στη γλώσσα τής Έκκλησίας με τó θείο είναι: τήν αγάπη ως άπόλυτη ύπαρκτική έλευθερία, ως έκούσια σύγκλιση θελημάτων τών τριών ύποστάσεων τής Θεότητας.

Έκούσια (άγαπητική) σύγκλιση τών τριών προσωπικών θελημάτων σε κοινή θέληση και ενέργεια τής Θεότητας: Σημαίνεται στη γλώσσα τής Έκκλησίας, από τήν πρώτη στιγμή, και με τήν 'άποστολή' (πέμφιν) του Πνεύματος (Παρακλήτου) από τόν Λόγο. Ως Λόγος ó Υιός μαρτυρεί περί του Πατρός αποστέλλοντας τó Πνεύμα: τόν προσωπικό συντελεστή τής 'έκτός' του Θεού φανέρωσης του Θεού ως όντοποιού και ζωηφόρου αγάπης.

'Τεντώνεται' ή γλώσσα, έγγιζοντας τά όρια τών έκφραστικων της δυνατοτήτων, για να καταδείξει τήν έκπλήσσοσα εύθυβολία τών σημαινόντων που ή χριστιανική έμπειρία χρησιμοποίησε, πριν από κάθε διαμόρφωση συστηματικού όντολογικού πλαισίου, προκειμένου να παραπέμψει σε ύποστάσεις του Θείου είναι ένικης ύπαρκτικής ταυτότητας και κοινού (άγαπητικού) τρόπου ύπάρξεως.

Νά σημαυθει ή προσωπική ύπόσταση (αυτόβουλη, αυτενεργός, αυτοσυνείδητη) όχι ως άτομική όντότητα και καθεαυτήν ύπαρκτική ταυτότητα, αλλά ως άγαπητική σχέση και αναφορική πραγμάτωση, δηλαδή ως έλευθερία υπέρβασης κάθε όρίζουσα άυτονομίας».

⁷⁰ Χ. Γιανναρά, Όντολογία τής σχέσης, σ. 107: «Αυτό άκριβώς επιδιώκεται και με τή λέξη Πνεύμα: να δηλωθει ή ενεργός ύποστατική έτερότητα, που ύπάρχει παραπέμποντας (έργω) στο είναι τής αγάπης του Πατρός, στη θεία αγάπη ως όντοποιό και ζωοποιό αλήθεια. Πρόκειται για τó Πνεύμα του Πατρός σε άντιστοιχία (γλωσσικής λογικής) με τόν Λόγο του Πατρός: 'Ο Λόγος 'γεννάται' από τόν Πατέρα και μαρτυρεί με τήν ύπαρξη του περί του Θεού ως Πατρός αγάπης. Τó Πνεύμα 'έκπορεύεται' από τόν Πατέρα (τήν αίτιώδη άρχή τής ύπαρκτικής έλευθερίας) και δηλώνει με τήν ύπαρξή του τó 'ίδιον' του Θεού, τήν ταυτότητα του ως ποιητικής, ζωοποιού αγάπης».

⁷¹ Χ. Γιανναρά, Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία, σ. 228: «Είναι όμως βέβαιο ότι οι διεργασίες αυτές συντελούνται μέσα στον έλληνικό κόσμο και εκφράζουν φανερά τήν ανάγκη τών Ελλήνων να άπαντήσουν με βάση τή χριστιανική έμπειρία τους στα όντολογικά έρωτήματα τής φιλοσοφικής τους παράδοσης, αλλά και νοοτροπίας. Και είναι εξίσου φανερό ότι ή προτεραιότητα δίνεται στην έμπειρία και όχι στη νοητική άπαίτηση, για αυτό και ή σύγχυση στην όρολογία».

⁷² Βλ. Ιω. Ζηζιούλα, Από τó προσωπεϊον εις τó πρόσωπον, σσ. 83-91.

ἐκφράζονται στὴν κτίση. Ἐδῶ ἐδράζεται ἡ ποικιλότητα τῶν ὀνομάτων, ποὺ ἀποδίδουμε στὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἡ δυνατότητα ὀνοματοδοσίας γίνεται πραγματικότητα μὲ τὴ συνδρομὴ τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας καὶ ἔχουν σχετικὴ καὶ προσωρινὴ ἐγκυρότητα⁷³. Ἡ θέση τοῦ Βασιλείου γιὰ τὴ δυνατότητα τῆς ὀνοματοδοσίας τῶν ἐνεργειῶν, κατὰ τὸν καθηγητὴ Μαρτσούκα, προσομοιάζει κατὰ κάποιον τρόπο τὸ νομιναλισμὸ⁷⁴ (ὀνοματοκρατία). Ὁ Βασίλειος ἔτσι ἀπορρίπτει τὴν πραγματοκρατία, κατὰ τὴν ὁποία κάθε ὄνομα ἢ ἔννοια μπορεῖ νὰ ἀντιστοιχεῖ σὲ ἕνα πραγματικὸ ἀντίκρισμα, γι' αὐτὸ γίνεται καὶ νὰ ἐκφράζουν τὴν ἴδια οὐσία⁷⁵. Στὴν ἀντίθετη περίπτωση ἡ ὀνοματοκρατία μπορεῖ νὰ δεχθεῖ μιὰ πληθώρα ὀνομάτων, οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ περιγράψουν μιὰ ποικιλία ἐνεργειῶν. Ἔτσι, καὶ ἡ ὀνοματοκρατία τοῦ Βασιλείου θεωρεῖ ὅτι τὰ ὀνόματα τῶν ἐνεργειῶν εἶναι προϊόντα κατ' ἐπίνοια τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας.

Ὁ Βασίλειος δέχεται ὅτι τὰ ὀνόματα εἶναι ἕνα σημάδι ποὺ θέτει ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ ἐκφράσει αὐτὸ ποὺ κατάφερε νὰ γνωρίσει⁷⁶. Κατὰ συνέπεια τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ λεχθεῖ γιὰ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, διότι αὐτὴ δὲ δύναται νὰ γνωσθεῖ, ἐνῶ γιὰ τὶς θεῖες ἐνέργειες ἡ

⁷³ Βλ. περισσότερο, Ν. Μαρτσούκα, *Ἐπιστήμη φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, σσ. 132-138.

⁷⁴ Γ. Μπαμπινιώτη, λήμμα «νομιναλισμός», στο Λεξικὸ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας, σσ. 1188-1189: «Φιλοσοφικὴ ἀντίληψη ποὺ ἀναπτύχθηκε κυρ. κατὰ τὸν ὕστερο Μεσαίωνα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ καθολικὲς ἔννοιες (δηλ. οἱ λέξεις ποὺ μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν γιὰ νὰ χαρακτηρίσουν ἕνα σύνολο ὄντοτήτων/πραγμάτων κλπ., ἢ κάτι γενικὸ) δὲν ἔχουν πραγματικὴ ὑπαρξή, ἀλλὰ εἶναι μόνο ὀνόματα, δηλ. ἀπλῶς λεκτικὰ σύμβολα- καὶ μάλιστα μενονωμένων πραγμάτων- χωρὶς ὑπόσταση ΣΥΝ. ὀνοματοκρατία ΑΝΤ. ρεαλισμός, πραγματισμός, πραγματοκρατία».

⁷⁵ Βλ. περισσότερο Ν. Μαρτσούκα, *Ἐπιστήμη φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, σσ. 132-138.

⁷⁶ Μεγάλου Βασιλείου, *Κατ' Εὐνομίον* 1, 5, SC 299 (1982) 180¹¹⁹⁻¹²⁹ (PG 29, 520 BC): «Πρὸς τὴν κατασκευὴν ἐντεῦθεν χωρεῖ τοῦ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων, ἵνα, τούτου δειχθέντος, ὁμολογοῦμεν ἔχη τὸ ἀνόμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν εἶναι τὸν Μονογενῆ τῷ Πατρὶ. Σκοπεῖτε δὲ ἅ φησιν: Ἀγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον, κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρώπινην, σεμνύνειν οἰόμεθα δεῖν, ἐκτινύναι δὲ αὐτῷ τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα τῷ Θεῷ τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστὶν ὁμολογίαν. Τὰ γὰρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα, ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προσφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν».

ἀνθρώπινη διάνοια μπορεῖ νὰ βγάξει ὀνόματα, ἀφοῦ ὅμως ὁ ἄνθρωπος τὶς δεχτεῖ.

Περαίνοντας νὰ μεταφέρουμε τὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ πάνω στὴν ἀνάλυση αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν: «Ἀγνοοῦμε τὶ εἶναι στὴν οὐσία του ὁ Θεός, γνωρίζουμε ὅμως τὸν τρόπο ὑπάρξεώς του. Ὁ Θεός εἶναι προσωπικὴ ὑπαρξη, τρεῖς συγκεκριμένες προσωπικὲς ὑπάρξεις»⁷⁷. Καὶ μὲ τὰ λόγια τοῦ ἀγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ διαπιστώνουμε ὅτι «τὸν θεὸν δογματίζωμεν, ὄνπερ ἡ τελεία μόνη κέκραγε σιγὴ καὶ ἡ παντελὴς καθ' ὑπεροχὴν ἀγνωσία παρίστησιν»⁷⁸.

⁷⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σσ. 48-51.

⁷⁸ *Πρὸς Θαλάσσιον* 65, ἔκδ. C. Laga-C. Steel, CCSG 22, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, Brepols, Turnhout 1990, σ. 281⁴⁷⁴⁻⁴⁷⁵ (PG 90, 756C).

Κεφάλαιο δεύτερο

Ἡ κτίσις ὡς Ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ

«Γνωρίζουμε τὸ πῶς ἐνεργεῖ ὁ Θεὸς ἀπὸ τὰ ἐνεργήματά του — τὸν γνωρίζουμε ὡς Δημιουργὸ ὅλων τῶν αἰσθητῶν ὑπαρκτῶν, τοῦ μακρόκοσμου καὶ τοῦ μικρόκοσμου(...)»⁷⁹, γράφει ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς.

Ὁ κόσμος ἔχει δημιουργηθεῖ ἐκ μὴ ὑπαρχούσης ὕλης, ὅποτε νοεῖται στὴ θεολογικὴ γλώσσα ὡς ἑτερούσιος, δημιουργηθεῖς ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ εἶναι· μιᾶς, λοιπόν, γιὰ δημιουργία ἢ ὅποια δὲν εἶναι ἀθύπαρκτη, ὀφείλει τὸ εἶναι τῆς στὴν ἄκτιστη τριαδικὴ Θεότητα. Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία διαβεβαιώνει ὅτι ὁ Θεὸς δὲ δημιούργησε τὸν κόσμον ἀπὸ προϋπάρχουσα ὕλη οὔτε ἡ ὕλη ἦταν ἀίδιος, ἀλλὰ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ Θεό. «(...). Καὶ οὐκ ἦν ὕλη, ἀλλ' ὑπὸ Θεοῦ ἐγένετο»⁸⁰. Ἡ θεολογία μὲ τὴν ἀναφορὰ τῆς στὴ δημιουργία ἀπὸ τὸ μὴ ὄν θέλει νὰ τονίσει τὴ σχέση ὄντος καὶ μὴ ὄντος, ἀκτίστου καὶ κτιστοῦ, συνεπῶς δὲν εἶναι τὸ μὴ ὄν μιὰ ξέχωρη πραγματικότητα ἀλλὰ ἀκριβῶς ἡ ἀνυπαρξία καθ' ἑαυτὴν εἶδος ζωῆς, νοητῆς καὶ ὑλικῆς, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ματσούκας⁸¹.

Μόνον ὁ ἄκτιστος Τριαδικὸς Θεὸς εἶναι ἀθύπαρκτος, ὀφείλει δηλαδὴ τὴν ὑπαρξὴ του στὸν ἑαυτὸ του, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι ἡ Αἰτιώδης Ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ. Στὴ συνάφεια αὐτὴ γίνεται ἐναργέστερη ἢ κατανόηση τὴ ἀκριβῶς θέλει νὰ πεῖ ἡ Ἐκκλησία, ὅταν ὀρίζει ὅτι ὁ κόσμος εἶναι ἀποτέλεσμα τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὑλικὴ πραγματικότητα τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀπειρία τῶν εἰδῶν — οὐσιῶν, εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐλεύθερης προσωπικῆς — δημιουργικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ. Ὁ κόσμος εἶναι οὐσιαστικὰ διάφορος τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ἐπέκεινα αὐτῆς.

⁷⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 29.

⁸⁰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, ἔκδ. Β. Kotter, 20, *Die Schriften des Johannes von Damaskos IV*, σ. 362⁷⁻⁸ (PG 94, 1524CD).

⁸¹ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ θεολογία Β'*, σ. 147.

Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς μὲ τὴ φιλοσοφικὴ τοῦ φλέβα καὶ τὴ θεολογικὴ τοῦ σκέψη μᾶς μυεῖ στὸ ἐξῆς: «Ἡ ἴδια ἢ ὕλη τοῦ κόσμου εἶναι ἓνα δυναμικὰ ἐνεργουμένο γεγονός, μιὰ 'έτερογενῆς' πρὸς τὴ Φύση τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια κτιστὴ τοῦ ἄκτιστου Θεοῦ. Καὶ διαστέλλουμε τὴν κτιστὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ τὴ συστατικὴ τοῦ κόσμου, ἀπὸ τὶς ἄκτιστες Ἐνέργειές του, πού εἶναι 'έτερογενεῖς' τῶν κτισμάτων καὶ 'ὁμογενεῖς' τοῦ Θεοῦ(...).»⁸².

Ἡ ὕλη δὲν εἶναι ἄτρεπτος καὶ ἄφθαρτη, ἀλλὰ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τῆς τρεπτῆ καὶ ὑπόκειται στὴ φθορά· ζωοποιεῖται δὲ ἀπὸ τὸ Θεό. «(...). Τρεπτὴ οὐσα ἢ ὕλη, τῷ θείῳ προστάγματι ζωοῦται, καὶ φθείρεται, καὶ πάλιν ζωοῦται: ὥστε οὐχ ἡ φθορὰ δημιουργεῖ τὴν γέννησιν, ἀλλὰ τὸ θεῖον πρόσταγμα ζωοῖ καὶ γενεσιουργεῖ»⁸³.

Στὰ κτίσματα ὑπάρχουν ἀναρίθμητες μορφές καὶ εἶδη: «Οὐ γὰρ ἓν εἶδος, οὐδὲ μία ἢ δύο μορφαὶ ἐν τοῖς οὐσιν, ἀλλὰ ἀνάριθμοι»⁸⁴. Ἡ ὕλη τοῦ κόσμου εἶναι ἑτερογενῆς πρὸς τὴ Θεία φύση καὶ ἄκτιστη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ καὶ εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐλεύθερης προσωπικῆς – δημιουργικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ.

Ἡ κτίσις δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα προβολῆς τῆς Θείας οὐσίας, ἀλλὰ εἶναι ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία: «Τὸ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας προφέρειν οὐ δημιούργημα, τὸ δὲ ἐκ μὴ ὄντων δημιούργημα»⁸⁵. Τὰ ὄντα πού ἐφτιαξε ὁ Θεὸς εἶναι ὅλα καλὰ καὶ πολὺ καλὰ: «Πάντα δὲ τὰ ὄντα, ὑπ' αὐτοῦ, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη καὶ πάντα καλὰ καὶ λίαν καλὰ»⁸⁶.

Ὅσον ἀφορᾶ στὴ δημιουργία τοῦ κόσμου ὡς ἄκτιστη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ὁ Ν. Ματσούκας καταθέτει: «Ἡ δημιουργία ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐπιβάλλει τὴ διάκριση μεταξὺ ἀκτίστου καὶ κτιστοῦ, ὄντος καὶ μὴ ὄντος. Ἡ διάκριση καὶ ἡ σχέση αὐτὴ μὲ τὴ σειρά τῆς ἐπιβάλλει τὴν ἀνάγκη μετοχῆς

⁸² Χ. Γιανναρᾶ, Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως, σσ. 75-76. Πρὸβλ. Τοῦ ἰδίου, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, σ. 123 καὶ ἐξῆς.

⁸³ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 24, σ. 365²⁶⁻²⁸ (PG 94, 1529B).

⁸⁴ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 10, σ. 357¹⁶ (PG 94, 1516A).

⁸⁵ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 42, σ. 374¹⁻² (PG 94, 1545A).

⁸⁶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 14, σ. 358⁵⁻⁶ (PG 94, 1517A).

του μη ὄντος στο ὄν. Από δῶ και πέρα καταλαβαινει κανεις ευκολα οτι η δημιουργια ειναι μια πραγματικοτητα τελεια ὄχι κατα φύση, ἀλλὰ κατά μετοχή· και η τελειότητα αυτή δεν ειναι στατική, ἀλλὰ δυναμική και εξελικτική. Δεν μπορει το γενητο (κτιστο) να ἔχει την τελειότητα του ἀγενητου (ἀκτιστου). Ὅλος ὁ κόσμος ειναι 'καλὸς λίαν', ἀλλὰ η τελειότητα αυτή ειναι σχετική, και ἐξάπαντος, κατά μετοχή. Ἡ μετοχή ειναι μια πράξη ὄχι στιγμιαία και στατική, ἀλλὰ συνεχής και δυναμική. Τὰ κτιστὰ ὄντα ὑστεροῦν ὡς πρὸς την κατά φύσιν τελειότητα, και ἐξάπαντος χρειάζονται την κατά χάρη και ἀρωγή τελειότητα»⁸⁷.

Και συνεχίζει ὁ ἴδιος: «Ὅσα μετέχουν κατά την δεκτικότητά τους μόνο στην οὐσιοποιὸ ἐνέργεια ἔχουν ἀπλῶς τὸ εἶναι· ὅσα μετέχουν και στη ζωοποιὸ ἐνέργεια ἔχουν τὸ εἶναι και τὸ ζῆν· ὅσα μετέχουν και στη σοφοποιὸ ἐνέργεια ἔχουν τὸ εἶναι, τὸ ζῆν και τὸ σοφίζεσθαι· και ὅσα μετέχουν και στη θεοποιὸ ἐνέργεια ἔχουν τὸ εἶναι, τὸ ζῆν, τὸ σοφίζεσθαι και τὸ θεοῦσθαι. Ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι ἡ 'καλλοποιὸς' αἰτία τῆς (κτιστῆς) οὐσίας τῶν ὄντων, τῆς ζωῆς, τοῦ λόγου και τῆς θέωσης. Τίποτε δεν μένει ἔξω ἀπὸ τὸ ἐνεργειακὸ οἰκοδόμημα τῆς τρισυπόστατης μονάδας· φύση, ἱστορία, ζωή, κίνηση, λόγος, νοῦς, πράξεις, ἀρετές, τάξεις και περιοχές ἀποτελοῦν με τὴ σειρά τους τὸ ἐνεργειακὸ πλέγμα ἐνὸς σώματος ποὺ κινεῖται, ζῆ και τελειώνεται σὲ σχέση με τὸν ἄκτιστο τριαδικὸ Θεό»⁸⁸.

Και προσθέτει ἀναφορικά με τὴ δομὴ και τὴ συγκρότηση τῶν ὄντων κατά την προαιώνια θέληση τοῦ Θεοῦ: «Ἡ ἐσωτερικὴ δομὴ και συγκρότηση κάθε ὄντος εἶναι σύστοιχη πρὸς τὸ περιεχόμενο τοῦ προαιώνιου θελήματος τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ για τὴ δημιουργία τῆς κτιστῆς πραγματικότητας. Ἐτσι τὸ συστατικὸ στοιχεῖο κάθε ὄντος και ὀλόκληρης τῆς δημιουργίας ἀνταποκρίνεται πρὸς τὸ θεῖο θέλημα. Εἶναι αὐτὸ ποὺ αἰώνια θέλει ὁ Θεὸς και ὑπάρχει, ἀναπτύσσεται, ὀλοκληρώνεται και τελειώνεται κατά τὸ λόγο

⁸⁷ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ και Συμβολικὴ Θεολογία Β*, σσ. 174-175.

⁸⁸ Ν. Ματσούκα, *ὄπ. π.*, σσ. 181-182.

τοῦ Θεοῦ θελήματος. Ὁ δεσμός αὐτός ἀπό τῆ μιᾶ μεριά κάνει ἄρρηκτη καὶ ὀργανικὴ τὴ σχέση κτίσεως καὶ κτίστη καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη προσδιορίζει μὲ τέτοιο τρόπο ὅλα τὰ συστατικὰ τῆς κτίσεως, ὥστε νὰ ἔχουν θεϊκὴ δομὴ ποὺ ποικίλλει καὶ διαφοροποιεῖται κατὰ τὴ δεκτικότητα κάθε ὄντος»⁸⁹.

Στὴν αὐτὴ συνάφεια μὲ τὴ δημιουργία ὡς κίνηση τοῦ Θεοῦ στὴν Ἱστορία καὶ πῶς αὐτὴ ἐξυφαίνεται ἀπὸ ὀρθοδόξου πλευρᾶς, ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας κάνει λόγο γιὰ τὶς ποικίλες φιλοσοφικὲς θεωρήσεις ποὺ ἀφοροῦν στὴ δημιουργία τοῦ κόσμου: «Ἡ ἰδέα ὅτι εἶχε μιὰ ἀπόλυτη ἀρχὴ θὰ μπορούσε νὰ διατυπωθεῖ μόνο μὲ τὴν ἔκφραση: ὁ κόσμος δημιουργήθηκε «ἐκ τοῦ μηδενός», *ex nihilo*. Ἀλλὰ τί σημαίνει 'μηδέν' στὴν περίπτωση αὐτή; Μπορεῖ νὰ γίνῃ κάτι ἀπὸ τὸ τίποτε; Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἀπαντοῦν κατηγορηματικά: ὄχι. Οἱ Χριστιανοὶ ἔπρεπε νὰ βροῦν τρόπους νὰ κάνουν πειστικὴ αὐτὴ τὴ διατύπωση. Μερικοὶ ἀπ'αὐτοὺς τοὺς τρόπους δὲν ἐξασφάλιζαν πάντα τὸν ἀπόλυτο χαρακτήρα τοῦ 'μηδενός', ἀλλὰ ὑπέκυπταν ἔμμεσα στὴ λογικὴ τῆς ἑλληνικῆς σκέψεως, ἢ ὅποια δὲν μπορούσε νὰ δεχτεῖ αὐτὴ τὴν ἰδέα, καὶ τὴν ἔβρισκε παράλογη. Ἦδη στοὺς Νεοπλατωνικοὺς συναντᾶμε μιὰ τέτοια ἀντίληψη τῆς δημιουργίας 'ἐκ τοῦ μηδενός', ἀλλὰ αὐτοὶ τὴ δέχονταν μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ ἀναρχὴ δημιουργία θὰ μπορούσε νὰ γίνῃ ἀπὸ τὸ Θεό, χωρὶς νὰ προέλθει ἀπὸ κάτι(...). Ὅλες αὐτὲς οἱ ἐρμηνεῖες γιὰ τὴ δημιουργία 'ἐκ τοῦ μηδενός' δὲν θὰ πρέπει νὰ ταυτιστοῦν μὲ αὐτὰ ποὺ ὁ Ἅγιος Εἰρηναῖος καὶ οἱ ἄλλοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐννοοῦσαν, ὅταν χρησιμοποιοῦσαν αὐτὴ τὴν ἔκφραση. Σκοπὸς τοὺς ἦταν τότε νὰ διευκρινίσουν ὅτι τίποτε ἀπολύτως δὲν ὑπῆρχε πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία. Κανένα ἀπολύτως γεγονός, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη θέληση τοῦ Θεοῦ, δὲν ὑπῆρχε οὔτε συνετέλεσε, μὲ ὅποιονδήποτε τρόπο, στὴ δημιουργία τοῦ κόσμου.

⁸⁹ Ν. Ματσούκα, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ*, σ. 83.

Για να γίνει κατανοητό αυτό το 'έκ του μηδενός', οι αρχαίοι χριστιανοί θεολόγοι έπρεπε να ξεκαθαρίσουν ένα σημείο: ο χρόνος και ο χώρος είναι πράγματα που αρχίζουν να υπάρχουν μαζί με τη δημιουργία. Δεν έχει κανένα νόημα το ερώτημα: 'τί έκανε ο Θεός πριν από τη δημιουργία;', αφού δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως το 'πριν' ή το 'μετά' μέχρι να εμφανισθεί ή δημιουργία. Ο χρόνος και ο χώρος είναι έννοιες, που έχουν σχέση με την 'αρχή' και οτιδήποτε δεν είχε αρχή δεν μπορούσε να μετρηθεί με τέτοια μέτρα»⁹⁰.

Έν κατακλείδι ο άγιος Ι. Δαμασκηνός σημειώνει ότι ή δημιουργία— κτίση διέπεται από άρμονία, τάξη και λογική: «Ορώμεν τὰ στοιχεῖα και τούς καιρούς, οὐρανὸν τε και γῆν και θάλασσαν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα, και νύκτα και ἡμέραν ἡλίου τε και σελήνης και ἄστρον κινήσεις και ὄμβρους και τὰ τῆς γῆς ἐκφόρια κατὰ λόγον και καθ'εἰρμόν τεταγμένα και ρυθμιζόμενα»⁹¹. Και ανασκευάζοντας τον Μανιχαῖο ὅσον ἀφορᾷ τις περὶ κόσμου ἀντιλήψεις διατρανώνει πῶς ή κτίση είναι ἀποτέλεσμα τῆς προαιωνίου θέλησης τοῦ Θεοῦ. Ο κόσμος δημιουργεῖται ἀπὸ τὸ Θεὸ ἐν χρόνῳ και είναι ἑτερούσιος. Στῆ δογματικῆ γλώσσα τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆ ή

⁹⁰ Ι. Ζηζιούλα, (Μητρ. Περγάμου), *Η κτίση ὡς εὐχαριστία*, σσ. 79-80. Πρβλ. Ι. Ρωμανίδου, *Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα*, σσ. 30-31: «Ο κόσμος δεν είναι, κατὰ τούς φιλοσόφους, ἀποτέλεσμα τῆς ἐκ τοῦ μηδενός κατὰ βούλησιν δημιουργικῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Βασικῆ προϋπόθεσις τῶν φιλοσόφων ἦτο ὅτι ἐκ τοῦ μηδενός μηδὲν προέρχεται. Κατ' αὐτούς ή δημιουργία είναι ή μία φυσικῆ ἀπόρροια τῆς οὐσίας τοῦ ἑνός (πανθεϊσμός), ή μία φαινομενικῆ ή και πεπτωκυῖα ἀντανάκλασις ἑνός ἀγεννήτου πραγματικοῦ κόσμου ὑποστατικῶν ιδεῶν (ιδεαλισμός), ή μία ἀδιάσπαστος ἑνωσις μορφῆς και ὕλης, κατὰ τὴν ὁποῖαν ή ὕλη είναι ή ἀρχή πολλαπλασιασμοῦ τῆς μορφῆς, ἀλλὰ χωρίς ἀνεξάρτητον ὕπαρξιν και χωρίς ἀπαρχὴν (Ἀριστοτέλης). Οὕτως ὁ Θεὸς τῆς φιλοσοφίας είναι ή αὐτὸς οὗτος ὁ κόσμος ή ἐν τέλειον, ἀνυπόσπαστον, και ἀνενέργητον ὄν, ἔχον σύντροφον ἀγέννητον συγκρότημα ὑποστατικῶν ιδεῶν και ἀξιῶν, ή τὸ πολὺ ἐν αἰεὶ ἀκίνητον κινουὺν τὸ αἰεὶ κινούμενον ἀνευ ἐπαφῆς μετὰ τοῦ κόσμου. Τὸ κοινὸν γνώρισμα τῆς φιλοσοφίας, τὸ ὁποῖον ἀντίκειται ὀξέως εἰς τὸ ἀποκαλυφθὲν γεγονός τῆς ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργίας, είναι ή ἐσφαλμένη προϋπόθεσις, ὅτι ή πραγματικότης δύναται να είναι μόνον τὸ φύσει ἀναρχον και ἀτελεύτερον δεδομένον. Τὸ αἷτιον και ή ἀρχή τῆς συνεχοῦς και ἀτελεύτερου ὕπαρξεως τῆς πραγματικότητος δεν είναι, λοιπόν, ή βούλησις τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἀπλῶς αὐτῆ αὐτῆ ή φύσις τῆς πραγματικότητος. Η ἀθανασία δεν ὀφείλεται εἰς τὴν ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ εἰς τὴν ἰδίαν φύσιν τῶν ἀγεννήτων και ἀθανάτων πραγμάτων».

⁹¹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 31, σ. 369¹⁶⁻¹⁷-370¹⁸ (PG 94, 1536D).

κίνηση (ἔξοδος) τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν κόσμον λέγεται οἰκονομία. Ἡ οἰκονομία εἶναι οἱ ἐνέργειες καὶ οἱ πράξεις τοῦ Θεοῦ στὴν ἱστορία καὶ στὴ δημιουργία. «Οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων, ὕστερον ἠθέλησε, ἀλλ' εἰ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ὀρισμένῳ καιρῷ γενέσθαι τὴν κτίσιν»⁹².

Ἡ κτίσις δὲν εἶναι συναΐδια μὲ τὸν Κτίστη καὶ δημιουργεῖται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐκ τῶν τριῶν Θεῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὡς ἑτερούσια τοῦ Κτίστη δὲν μπορεῖ νὰ θεωθεῖ ἀπὸ μόνη της. Τὸ πλάσμα ἐνώνεται καὶ κοινωνεῖ μὲ τὸν Πλάστη του, δεχόμενο τὴ χάρι τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Κατὰ χάρι γίνεται ὁ ἄνθρωπος Θεὸς «Ἡ μὲν γὰρ κτίσις οὐ συναΐδιος αὐτῶ(…) ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγειν οὐσίας τῷ Λόγῳ αὐτοῦ καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ»⁹³. Ἡ οἰκονομία τοῦ Θεοῦ ἔχει ἓνα καὶ μόνον στόχο: τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Μέσω τῶν Θεῶν Ἐνεργειῶν, οἱ ὁποῖες ἐκφαίνονται στὴ δημιουργία, ὅπως καὶ τῶν διαφόρων σχέσεων κατὰ τὴν οἰκονομία πρὸς τὸν ἄνθρωπο, μποροῦμε, σύμφωνα μὲ τὸν Μ. Βασίλειο, νὰ ἀναχθοῦμε στὸ μυστήριον τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ. Ἐπίσης διὰ μέσου αὐτῆς τῆς πραγματικότητος μποροῦμε νὰ ἀναχθοῦμε στὴ γνώση τῆς κατ' οὐσίαν σχέσης τῶν τριῶν προσώπων.

Νὰ καταθέσουμε ὡς συμπληρωματικὴ σκέψη στὴν ἐρμηνεία τῆς δημιουργίας καὶ τοῦτο: «Ἡ δημιουργία ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ σὲ μιὰν ἐσχατολογικὴ τῆς ἀποκατάστασις, δηλαδὴ στὸ τέλος μιᾶς ὑπαρκτικῆς πορείας καὶ στὴν ὁμοίωσις τῶν δημιουργημάτων μὲ ὅτι ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης ὀνόμαζε 'προορισμοὺς' τοὺς ἢ 'θεῖα θελήματα' καὶ ὁ Μάξιμος Ὁμολογητῆς 'λόγους τῶν ὄντων'. Τὰ πράγματα καὶ τὰ ὄντα πρέπει νὰ γίνουν αὐτὸ πὺν ὄντως εἶναι – μόνον τότε θὰ ἔχει ὀλοκληρωθεῖ ἢ δημιουργία»⁹⁴.

⁹² Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὄπ. π., 6, σ. 355⁶⁻⁷ (PG 94, 1512C).

⁹³ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὄπ. π., 9, σ. 356⁹⁻¹² (PG 94, 1513AB).

⁹⁴ Η. Παπαγιαννόπουλου, Ἐπέκεινα τῆς Ἀπουσίας, σ. 69.

Περαίνοντας, ένυπάρχει στήν πρόταση Γιανναρά για τήν ανακάλυψη τοῦ κάλλους τῆς δημιουργίας ἢ ὁδός τῆς υπέρβασης πού μᾶς προσπορίζει ἢ ἄσκηση, ὅποτε στό μέτρο αὐτῆς τῆς αὐθυπέρβασης ἐπιτυγχάνεται ἡ κάθαρση τῶν αἰσθητηρίων. Διαβάζουμε ἐν προκειμένῳ: «Ὁ ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει τὸ ἀληθινὸ — δηλαδή τὸ προσωπικὸ — κάλλος τοῦ κόσμου, ἀνάλογα μέ τὸ μέτρο τῆς καθάρσεως τῶν ἀτομικῶν του αἰσθητηρίων»⁹⁵.

⁹⁵ Χ. Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, σ. 126.

ΜΕΡΟΣ Β΄
Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ ΠΤΩΣΗΣ

Κεφάλαιο πρῶτο Τὸ αὐτεξούσιο

Ἔλα τὰ ὄντα εἶναι καλὰ καὶ λίαν καλὰ προερχόμενα ἀπὸ τὸν Τριαδικὸ Θεό, «πάντα δὲ τὰ ὄντα, ὑπ' αὐτοῦ, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη, καὶ πάντα καλὰ, καὶ λίαν καλὰ»⁹⁶, ἐπομένως μετέχουν καὶ τῆς ἀγαθότητάς του. «Τοῦτο τοίνυν τὸ ἀγαθὸν ἦτοι ὑπὲρ ἀγαθόν, αὐτὸ τε ὡς ἀληθῶς ἐστι, καὶ δι' ἑαυτὸ τοῖς οὐσι δέδωκέ τε καὶ δίδωσι τὴν τε τοῦ γενέσθαι δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῷ εἶναι διαμονήν. Πᾶν δὲ τὸ ἔξω αὐτοῦ θεωρούμενον, ἀνυπαρξία ἐστί. Τὸ γὰρ ἔξω τοῦ ὄντος ἐν τῷ εἶναι οὐκ ἐστίν. Ἐπεὶ οὖν ἀντιθεωρεῖται τῇ ἀγάπῃ ἢ κακίᾳ· Θεὸς δὲ ἡ παντελεῆς ἀρετὴ ἔξω ἄρα τοῦ Θεοῦ ἢ κακία, ἧς ἡ φύσις, οὐκ ἐν τῷ αὐτῇ εἶναι, ἀλλὰ ἐν τῷ ἀγαθὸν μὴ εἶναι καταλαμβάνεται»⁹⁷. Στὰ ἄλογα καὶ ἄψυχα δὲν μιλάμε γιὰ ἐθελούσιες πράξεις ἀλλὰ στὰ λογικά, «ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀλόγων καὶ ἀψύχων, οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἐκούσιον, ἀλλ' ἐπὶ λογικῶν»⁹⁸.

Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός, προκειμένου νὰ διασκεδάσει τὸ μανιχαϊκὸ εὔρημα, ἀλλὰ καὶ νὰ ὀριοθετήσῃ τὴ σχετικὴ μὲ τὸ θέμα ὀρθόδοξη ἀντίληψη, τοποθετεῖται στὸ θέμα τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κακοῦ καὶ τὸ ἀναλύει μὲ θεολογικὴ ἐπιδεξιότητα. Ἐτσι προσεγγίζοντας τὸ ἐπίμαχο κεφάλαιο τῆς παρουσίας τοῦ κακοῦ, ὑπενθυμίζει τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία τῶν ὄντων ὡς ἀγαθῶν ἐξ ἀρχῆς ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ, ὅμως, ἡ παραγωγή τῶν ὄντων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, κατὰ τὸ Δαμασκηνὸ καὶ ὅλους τοὺς Πατέρες, περιεῖχε καὶ τὸ ἐνδεχόμενον τῆς τρεπτότητάς τους. Καὶ ὅσον ἀφορᾷ στὰ ἄλογα καὶ στὰ ἄψυχα αὐτὰ τρέπονται, σύμφωνα μὲ τὶς

⁹⁶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὅπ. π., 14, σ. 358⁵⁻⁶ (PG 94, 1517A).

⁹⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικόν, Ὀμιλία 7, 44*, ἔκδ. W. Jaeger, σ. 406¹³⁻¹⁷ - 407¹⁻³ (PG 44, 725A).

⁹⁸ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὅπ. π., 14, σ. 359²⁵⁻²⁶ (PG 94, 1517 C).

σωματικές τους αλλοιώσεις: «τὰ δὲ λογικὰ κατὰ προαίρεσιν»⁹⁹. Ἐπομένως, τὰ λογικὰ εἶναι ἐπιδεκτικὰ τροπῆς, γι' αὐτὸ τὸ λόγο εἶναι καὶ αὐτεξούσια.

Ἀλλὰ τὸ λογικὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο εἶναι ἀγαθὰ γνωρίσματα καὶ τοῦτο τὸ γεγονός διερμηνεύει ὅτι τὰ ὄντα αὐτὰ χαρακτηρίζει ἡ ἀγαθότητα, γιατί προήλθαν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ ἡ ὑπακοή τους στὸ Θεὸ καὶ ἡ ἀναγνώρισή Του ἐκ μέρους τους ὡς Δημιουργὸ τους¹⁰⁰. Καὶ αὐτὴ ἡ λειτουργικὴ σχέση μεταξύ λογικῶν καὶ ἐλεύθερων ὄντων μὲ τὸ Δημιουργὸ τους, δηλοποιεῖ τὴν ἀγαθότητά τους καὶ συμβάλλει στὴν αὐξήσῃ τους στὴν ἀρετή, ἡ ὁποία εἶναι «τὸ μένειν ἐν τοῖς ὅροις τῆς οἰκείας φύσεώς τους»¹⁰¹. Συνεπῶς, διερωτᾶται ὁ ἅγιος, ποῦ ὑπάρχει τὸ κακὸ, πῶς μπορεῖ ὁ Θεὸς νὰ εἶναι αἴτιος τοῦ κακοῦ, καὶ ποῦ ὑπάρχει σύμμιξη ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ στὸν ἄνθρωπο.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνὸ τὸ αὐτεξούσιο εἶναι γνώρισμα τῶν ἔλλογων ὄντων. Γι' αὐτὸ καὶ πραγματοποιεῖ τὴ σύνδεση τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ αὐτεξουσίου: «Αὐτεξούσιον δέ, ὅ,τι μὴ ἐξ ἀνάγκης πᾶν γὰρ λογικὸν αὐτεξούσιον. Εἰς τί γὰρ τῷ λογικῷ χρήσεται, μὴ ὧν αὐτεξούσιος; Τὸ γὰρ βία γινόμενον ἢ ἀνάγκη φύσεως, οὐκ ἀρετὴ ὅθεν οὐδὲ ἔχει ἀρετὴν τὰ ἄλογα τὸ διὰ τινῶν ῥαθυμίαν ἀνελεῖν τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀρετὴν, οὐ δικαίου(...). Τέλειον ἀγαθὸν ὁ Θεὸς μόνος τῇ δὲ πρὸς αὐτὸν συγκρίσει πάντα ἀτελεῖ, κατὰ τοῦτο ὄντα, καὶ λεγόμενα ἀγαθὰ, καθ' ὅσον αὐτοῦ μετέχουσι, καὶ τῇ πρὸς ἄλληλα συγκρίσει. Ὅπερ γὰρ πλεον μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, πλεον ἐστὶ τε καὶ λέγεται ὅπερ δὲ ἔλαττον, οὐδόλως ἀγαθόν, οὐδόλως. Τὸ οὐδόλως ἀγαθόν, παντελῶς κακόν· καὶ αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι, ἀγαθόν ἐκ Θεοῦ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ εἶναι ὥστε

⁹⁹ Ν. Νικολαΐδη, *Ἡ εἰκονομαχία καὶ ἡ εἰκονολογία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*, σ. 501.

¹⁰⁰ Θ. Σ. Παπαβησσαρίων, *Θελήματα, ἐνέργειες καὶ ιδιώματα τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Ἰωάννη Δαμασκηνό*, ἀδημ. διπλωματικὴ ἐργασία (master), Ἀθήνα 2009. σ. 147: «Ἄρα ἡ δύναμη τοῦ αὐτεξουσίου στὸν ἄνθρωπο τοῦ παρέχει τὴ δυνατότητα νὰ νικήσει ἀκόμα καὶ τὴν ἴδια τὴ φθαρτότητα καὶ κτιστότητα τῆς φύσης του. Ἔτσι, νικώντας τὰ χαρακτηριστικὰ καὶ τίς συνέπειες τῆς κτιστῆς του φύσης, θὰ πετύχει τὴν κατὰ χάρη ἀτρεψία ποῦ σηματοδοτεῖ καὶ τὴ μονιμότητα πρὸς τὸ καλόν».

¹⁰¹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 31, σ. 371⁴⁹⁻⁵⁰ (PG 94, 1538D).

ὄν ὁ διάβολος, κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι, ἀγαθὸς ἐστὶ»¹⁰². Καὶ ὁ Μανιχαῖος: «Ὁφελεν οὖν τοὺς μέλλοντας ἐναρέτους ἔσεσθαι μόνους ποιῆσαι, ἵνα μόνον ἦ τὸ ἀγαθόν, καὶ μόνῃ ἡ ἀρετὴ πολιτεύηται»¹⁰³.

Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον προέρχεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν κακὴν χρῆσιν τοῦ αὐτεξουσίου, κοινὸ ἰδίωμα γιὰ ὅλα τὰ λογικὰ δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ. Ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὁ Γρηγόριος Νύσσης συνδέει τὸ κακὸ μὲ τὴν ὀρμὴν ἢ τὴν ἐκτροπὴν τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ νὰ δηλώσει ὅτι ἐξ αἰτίας αὐτοῦ καὶ «τοῦ ἀγαθοῦ ἐπερρῦμεν»¹⁰⁴. Κατὰ συνέπειαν, ἐπεξηγεῖ, «κακὸν ἔξω προαιρέσεως ἀφ' ἑαυτοῦ κείμενον οὐκ ἐστίν»¹⁰⁵. Ἐπομένως, κακὸ δὲν ὑπάρχει ἀπὸ μόνο του, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν προαίρεσή του καὶ τὴν ἐπιλογὴν του γίνεται καλὸς ἢ κακός. Ἄρα τὸ κακὸ δὲν ὀφείλεται στὸ Θεὸ πὺ εἶναι ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος. Βέβαια ὁ Θεὸς ὡς παντογνώστης ξέρει ἐκ τῶν προτέρων ποιοὶ θὰ γίνουν κακοί, παρ' ὅλα αὐτὰ δὲν ἐμποδίζει τὴν γένεσίν τους, ἔνεκα τῆς ἀγαθότητός Του. Ἡ παράχρησις τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τοῦ λογικοῦ ἀχρηστεύει τὴν εὐεργεσία τοῦ Δημιουργοῦ Θεοῦ, τὴν ὁποία πρόσφερε ὡς δωρεὰ στὸν ἄνθρωπο.

Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι δεκτικὴ τοῦ κακοῦ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Μ. Βασιλείος: «Διατὶ δὲ ὅλως δεκτικὴ τοῦ κακοῦ ἡ ψυχὴ; Διὰ τὴν αὐτεξούσιον ὀρμὴν, μάλιστα πρέπουσαν λογικῇ φύσει¹⁰⁶». Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς σημειώνει ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ἐκπλήρωσις τοῦ νόμου τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ κακία δὲν εἶναι ὄν, ἀλλὰ θεληματικὴ παρακοὴ καὶ ἀναίρεσις, ἡ ὁποία ὑφίσταται συμβατικὰ ὅση ὥρα διαπράττεται, καὶ μόλις παύσει ἡ πράξις, παύει καὶ αὐτὴ νὰ ὑπάρχει. «Ἡ ἀρετὴ πλήρωσις ἐστὶ τοῦ νόμου τοῦ Θεοῦ (...) ἡ δὲ κακία οὐκ ὄν, ἀλλὰ

¹⁰² Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 69, σ. 388¹⁷⁻³⁰ (PG 94, 1568 BC).

¹⁰³ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, σ. 388²²⁻²³ (PG 94, 1368BC).

¹⁰⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικὴν ὁμιλίαν*, 7, σ. 407⁶ (PG 44, 725M).

¹⁰⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *ὄπ. π.*, 7, σ. 407¹⁴⁻¹⁵ (PG 44, 725M).

¹⁰⁶ Μεγάλου Βασιλείου, *Ὁμιλία 9, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, PG 31, 344B.

τοῦ ὄντος, τουτέστι τοῦ νόμου τοῦ Θεοῦ ἐκούσιος παρακοή καὶ ἀναίρεσις, κατὰ σύμβασιν ἐν τῷ πράττεσθαι παρφυισταμένη καὶ ἅμα τῷ παύσασθαι τῆς πράξεως, πανομένη»¹⁰⁷.

Ὁ Δίδυμος Ἀλεξανδρείας κάνοντας λόγο γιὰ τὴν προαίρεση καὶ τὸ λογικὸ τοῦ ἀνθρώπου λέγει: «Οὐ κακίας αἴτιος ὁ ποιήσας τὸ δυνάμενον ἐξ ἰδίας ῥοπῆς εἰς κακίαν ἐλθεῖν. Λογικὸν γὰρ κατεσκεύασε ζῶον, ὃ ἐβούλετο εἶναι ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ προαιρέσεως ἀγαθόν, ἔχον εἰς ἑκάτερα ῥέπειν τὸ αὐτεξούσιον»¹⁰⁸.

Ὁ Σεραπίων Θμούεως ἐπιγραμματικὰ δηλώνει γιὰ τὸ ἴδιο θέμα ἀρνούμενος τὴν μανιχαϊκὴν ταύτιση ὕλης καὶ κακίας τὰ ἐξῆς: «Ἔστι μὲν οὖν ἡ κακία ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος πρᾶξις μᾶλλον ἢ οὐσία οὖσα, καὶ πρᾶξις ἐκ προαιρέσεως, συμβαίνουσα περὶ τοὺς νενοσηκότας τὴν προαίρεσιν»¹⁰⁹.

Ὁ Ἐπιφάνιος Κύπρου θεωρεῖ ὡς ἀποκλειστικὴ πηγὴ τοῦ κακοῦ τὴν ἀνθρώπινη ἐνέργεια: «Καὶ ὅταν ταῦτα διασκοπήσωμεν, ἀνυπόστατον εὐρεθήσεται τὸ κακόν, καὶ μηδεμίαν ρίζαν ἔχον, ἀλλὰ ἕως ἔργων μόνον ἐστὶ πρακτικῆς ἀνθρωπίνης ἐνέργειας ἀποτελεστικόν. Ἐν γὰρ τῷ ποιεῖν ἡμᾶς τὸ κακόν ἐστὶν ἐν δὲ τὸ μὴ ποιεῖν οὐχ ὑπάρχει, τῆς ἐννοίας ἐφευρισκούσης τὸ τί ποτὲ ἐστὶ τὸ πονηρὸν ἐργάσασθαι οὐκ ἀρέσκον Θεῷ, οὐδὲ ἀντιμάχεσθαι πρὸς τὸ Θεῖον»¹¹⁰.

Τέλος, ὁ Τίτος Βόστρων τονίζει ὅτι τὸ κακὸ δὲν εἶναι ὕλη, οὔτε προέρχεται ἀπὸ αὐτὴν ἀλλὰ ἀπὸ τὴν προαίρεση τοῦ ἀνθρώπου: «οὐδὲν γὰρ τῆς ὕλης ὡς ἔοικεν, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἀμάρτημα, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ταύτης λογιστικοῦ ἢ τῆ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρα προσῆκε μετ' ἐκεῖνον»¹¹¹. Ἡ κακία καὶ ἡ ἀμαρτία ταυτίζονται μὲ τὴν κακὴν χρῆση τοῦ αὐτεξουσίου, γιὰ τί τίποτε ἄλλο δὲν εἶναι ἢ κακία παρὰ ἢ χρησιμοποίησι τῶν φυσικῶν

¹⁰⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 43, σσ. 375-376¹⁻¹⁰ (PG 94, 1545D).

¹⁰⁸ Διδύμου Ἀλεξανδρείας, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 39, 1101A.

¹⁰⁹ Σεραπίων Θμούεως, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 40, 904 AB.

¹¹⁰ Ἐπιφανίου Κύπρου, *Πανάριον*, PG 42, 52C.

¹¹¹ Τίτου Βόστρων, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 18, 1105D- 1108 BD, 1133D-1136B.

δυνάμεων αντίθετα πρὸς τὴ φύσιν καὶ τὸ νόμο, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι οὐσία ἀλλὰ δικὴ μας ἐπιλογή. Ἐπεκτείνοντας τὴν παραπάνω λογικὴ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς ἀναφέρει τὰ ἑξῆς: «(...). Τὸ δὲ κακὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστι, εἰ μὴ ἀποβολὴ καὶ στέρησις ἐκούσιος τῶν ὑπὸ Θεοῦ τῇ λογικῇ φύσει δεδωρημένων(...) οὕτω καὶ ἡ κακία, ἥτοι ἁμαρτία, ἐκούσιός ἐστι τῶν ἐκ Θεοῦ δεδωρημένων τῇ λογικῇ φύσει ἀγαθῶν ἀποβολὴ ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀλόγων καὶ ἀψύχων οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἐκούσιον, ἀλλ' ἐπὶ λογικῶν. Ἔστιν οὖν ἡ κακία ἡ τῶν φυσικῶν δυνάμεων παράχρησις. Εἰ γὰρ χρῆσόμεθα ταῖς παρὰ Θεοῦ δεδωρημέναις τῇ ψυχῇ δυνάμεσιν, ἐφ' ᾧ ἐλάβομεν, τουτέστι κατὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος, καλόν. Εἰ δὲ οὐκ ἐφ' ᾧ ἐλάβομεν, ἀλλὰ παρὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος χρῆσόμεθα, κακόν καὶ οὐκ αὐταὶ αἱ δυνάμεις, οὐδὲ ἡ χρῆσις αὐτῶν ἐστὶ κακὴ, ἀλλ' ὁ κακὸς τρόπος τῆς χρήσεως, ὁ παρὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος Θεοῦ. Εἰ γὰρ ἀγαθὸς ὁ Θεός, ἀγαθὸς καὶ ὁ νόμος αὐτοῦ, φυσικὸς καὶ ὢν ἐξ ὄντος. Ἡ δὲ τούτου παρακοή, στέρησις τοῦ ὑπάρξαντος ἡμῖν νόμου(...)»¹¹². Ἡ κακία δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν παρὰ φύσιν χρησιμοποίησιν τοῦ λογικοῦ μας, συνεπῶς δὲν εἶναι οὐσία ἀλλὰ ἀποτέλεσμα τῶν ἐπιτηδευμάτων μας: «Ὡστε οὐδὲν ἕτερόν ἐστι ἡ κακία, εἰ μὴ τὸ παρὰ φύσιν καὶ τὸν νόμον κεχρῆσθαι ταῖς φυσικαῖς δυνάμεσιν ὃ οὐκ ἐστὶ οὐσία, ἀλλ' ἡμέτερον ἐπιτήδευμα»¹¹³.

Καὶ αὐτὸς ὁ θάνατος στὴν ἀνθρώπινη ἱστορία παρουσιάζεται ὡς ἀπόρροια τῆς παρακοῆς τῶν πρωτοπλάστων στὸ θεῖο θέλημα καὶ κατ'ἐπέκτασιν τῆς ἀπομάκρυνσιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπὸ τὸν πλάστη τῆς. Ὁ Δαμασκηνὸς λέγει ἐπὶ τοῦ προκειμένου: «(...). Ἐπεὶ οὐδὲ ὁ Θεὸς ἐποίησε θάνατον, ἀλλ' ἡμεῖς ἐαυτοῖς τοῦτον ἐπεσπασάμεθα. Φύσει μὲν γὰρ πᾶν σύνθετον διαλύεται, ἀλλ' ὅσον Θεῶ δια θεωρίας ἤγνωτο ὁ Ἀδάμ, ἐν ἑαυτῷ εἶχεν τὴν ζωὴν, ὑπὲρ φύσιν ζωοποιούσαν τὴν θνητὴν αὐτοῦ φύσιν. Ὅτε δὲ ἀπέστη τῆς πρὸς τὴν ζωὴν, ἤγουν τὸν Θεόν, ἐνώσεως, ἤλθεν ἐκ τῆς

¹¹² Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 14, σσ. 358-359⁷⁻³⁴ (PG 94, 1517B-1520C).

¹¹³ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 14, σ. 360⁶⁶⁻⁶⁸ (PG 94, 1517B-1521C).

ὕπερ φύσιν ἀφθαρσίας εἰς τὴν κατὰ φύσιν τοῦ συνθέτου διάλυσιν, ὅπερ ἐστὶ θάνατος»¹¹⁴.

Μέσα ἀπὸ μιὰ τέτοια ἀναφορὰ γιὰ τὸ αὐτεξούσιο γίνεται ἀντιληπτὸ ὅτι κεντρικὸ σημεῖο τῆς ὀρθόδοξης ἀνθρωπολογίας καὶ γενικὰ τῆς θεολογικῆς πατερικῆς παράδοσης ἀποτελεῖ ἡ βιβλικὴ διήγηση στὴν ὁποία γίνεται ἀφετηριακὰ λόγος γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἀναφορικὰ μὲ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ. Τὸ λογικὸ καὶ τὸ αὐτεξούσιο εἶναι ἐκεῖνα ποὺ διαφοροποιοῦν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν ἄλογη κτίση. «Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ζῶα καὶ τὸν ἄνθρωπο εἶναι διαφορὰ βαθμοῦ καὶ ὄχι εἴδους»¹¹⁵. Δηλαδή ὁ ἄνθρωπος διαφέρει ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα ἄλογα ὄντα, ἀκριβῶς διότι εἶναι δημιούργημα κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ καὶ ἐπιπροσθέτως ἔχει τὴ δύναμη νὰ κυριαρχεῖ ἐπάνω σὲ ὀλόκληρη τὴν κτίση¹¹⁶. Ἐν ἀντιθέσει μὲ τὶς ἀξιώσεις τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, ἡ ὁποία διαβλέπει τὸ γεγονός τῆς διάκρισης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ ζωικὸ βασίλειο ἔνεκα τῆς λογικότητάς του, ἐνῶ ἡ βιβλικὴ καὶ πατερικὴ θεολογία ἐπιμένουν νὰ βλέπουν τὴ διαφορὰ τόσο στὸ κατ'εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ὅσο καὶ στὴ δυνατότητα τῆς κυριαρχίας¹¹⁷.

Σύμφωνα μὲ τὸν ἅγιο Ἰωάννη Δαμασκηνὸ τὸ κατ'εἰκόνα ἀντανაკλᾶται στὴ νοερὰ καὶ αὐτεξούσια φύση τῶν ὄντων καὶ διακρίνεται πιὸ συγκεκριμένα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ παράλληλα τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἀνταποκρίνεται στὴν ὅσο τὸ δυνατότερο ὁμοίωση μὲ τὴν ἀρετὴ¹¹⁸.

Κατὰ τὸν ἅγιο Μάξιμο, λοιπόν, τὸ κατ' εἰκόνα ἐντοπίζεται στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ, ἡ ὁποία ἐμφανίζει τὴ νοερή, ἀθάνατη, ἀφθαρτὴ, ἀόρατη

¹¹⁴ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 71, σ. 389¹⁰⁻¹⁵ (PG 94, 1569C).

¹¹⁵ Ἰ. Ζηζιούλα (Μητρ. Περγάμου), *Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία*, σσ. 56-57.

¹¹⁶ Βλ. περισσότερο, Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'. Ἐκθεσὴ τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ Χριστιανοσύνη*, σσ. 194-201.

¹¹⁷ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Γ'. Ἀνακεφαλαίωση καὶ ἀγαθοτοπία, ἔκθεσις τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, σ. 193.

¹¹⁸ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 26, σ. 76¹⁹⁻²¹.

ιδιότητα τῆς Θείας φύσεως¹¹⁹. Παράλληλα ἕνα ιδιαίτερο σημεῖο ἀναφορᾶς στὴ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἀποτελεῖ ἡ ἀπόδοση καὶ τῆς μετοχῆς τοῦ σώματος στὴν κατ' εἰκόνα δημιουργία. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴ σκέψη τοῦ ἁγίου Μαξίμου τονίζεται ιδιαίτερα ἡ ἐνότητα σώματος καὶ ψυχῆς καὶ ἐντοπίζεται ἰδιαίτερος στὴ συμβολικὴ ἀντιστοιχία, τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖ γιὰ τὴν περιγραφή τῆς Ἐκκλησίας, μὲ ἐκείνη τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐνιαίας ὑπαρξιακῆς ἐνότητας σώματος καὶ ψυχῆς¹²⁰. Κατὰ τὸν Ματσούκα εἶναι ἀπόλυτα φυσικὸ νὰ ἀποδίδεται καὶ ἡ μετοχὴ τοῦ σώματος στὴν κατ' εἰκόνα δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, καθὼς εἶναι ἐπιβεβλημένο ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐρευνᾶται ὡς λογικὴ καὶ νοερὰ φύση, διότι ἐὰν ἀπουσιάζει αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ, ὁ ἄνθρωπος θὰ ἔτεινε νὰ θεωρεῖται ὡς ἕνα φυσικὸ ἀντικείμενο δίχως ἐλευθερία καὶ προσωπικὴ διάσταση. Καὶ καταλήγει ὁ Ματσούκας ὅτι αὐτὴ ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἐνεργεῖ καὶ ἐκδηλώνεται μόνο στὴ συνολικὴ ψυχοσωματικὴ ἀνθρώπινη ὑπαρξία¹²¹.

Βέβαια γιὰ τὴ σύνολη ἐκκλησιαστικὴ, πατερικὴ καὶ θεολογικὴ παράδοση τὸ κατ' εἰκόνα ἀποδίδεται στὴ λογικὴ καὶ αὐτεξούσια λειτουργία τῆς ψυχῆς¹²². Ἀκόμη κι ἂν ὑπερτονίζεται ὁ προσδιορισμὸς τοῦ κατ' εἰκόνα στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ καὶ στὶς ἐπακόλουθες διακρίσεις τῆς, αὐτὸ δὲ συναπάγεται καὶ κάποια ἀπομόνωσή του σὲ μιὰ πλευρὰ τῆς φύσης τῶν λογικῶν ὄντων, ἀλλὰ οὔτε μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὡς μιὰ ἀπρόσωπη δωρεά, ἢ ὁποία δόθηκε σὲ κάποιο μέρος τῆς δημιουργίας. Ἔτσι ἀκόμα καὶ ὅταν δίνεται περισσότερὴ ἔμφαση ἀπὸ τοὺς Πατέρες καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεῖς στὴ λογικὴ καὶ νοερὰ λειτουργία τῆς ψυχῆς,

¹¹⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Ἐπιστολὴ 6, PG 91, 429B: «Ποῦ δὲ λοιπὸν κατ' αὐτοὺς πάλιν, εἰ δοθείη τὴν ψυχὴν εἶναι σῶμα, ὁ τοῦ κατ' εἰκόνα ἡμῖν διασωθήσεται λόγος, εἰ μὴ διὰ πάντων ἔχειν φαμέν τὴν ψυχὴν τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα».

¹²⁰Α. Βλέτση, *Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, σσ. 112-126.

¹²¹ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ θεολογία Β'*, σσ. 194-201.

¹²² Βλ. Ν. Ματσούκα, *ὄπ. π.*, σ. 197.

ὡς τὸ σημεῖο ἐντοπισμοῦ τοῦ κατ' εἰκόνα, τοῦτο δὲν προκαλεῖ καμμία σύγχυση ἢ χωρισμὸ τοῦ κατ' εἰκόνα ἀπὸ τὴν ἐνιαία ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τοῦτο ὅσες φορές συμβαίνει στὴ θεολογία γίνεται μονάχα χάρη στὴν ἀνωτερότητα ποὺ κατέχει ἡ νοερὰ λειτουργία τῆς ψυχῆς στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ¹²³. Τὸ κατ' εἰκόνα, λοιπόν, μπορεῖ νὰ ἀναφερθεῖ στὴν ψυχοσωματικὴ ὑπόσταση, στὴν ὅλη ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου, δίχως νὰ δημιουργεῖται κανένας διαχωρισμὸς, ἂν τοῦτο ἀναφερθεῖ μονάχα στὴ νοερὰ ψυχὴ¹²⁴.

Ὅσον ἀφορᾷ στὴ σημασία ἀλλὰ καὶ στὴ λειτουργία τῆς κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν δημιουργίας, τοῦτη χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τοῦ ἀνθρώπου σὲ ἓνα πλέγμα σχέσης καὶ πορείας στὰ πλαίσια τῆς διαπροσωπικῆς σχέσης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ὀλόκληρη ἡ πορεία καὶ ἡ δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ ἐπιτύχει τὴν ἔνωση καὶ τὴν ὁμοίωση μὲ τὸ Θεό, συνίσταται στὸ γεγονὸς τῆς ιδιαίτερης δημιουργικῆς καὶ ὄντολογικῆς του προίικας. Καὶ πιὸ συγκεκριμένα τὸ κατ' εἰκόνα σημαίνει πὼς ὑπάρχει μιὰ ἀκλόνητη σχέση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου: Σ' αὐτὴ τὴ σχέση δὲν ὑπάρχει καμμία φυσικὴ συγγένεια, διότι μεταξὺ τῶν δύο, δημιουργοῦ καὶ δημιουργήματος, ὑφίσταται ἑτερότητα οὐσίας καὶ τελικὰ μὲ τὸ καθ' ὁμοίωσιν αὐτὴ ἡ σχέση ἔχει τὴ φορὰ καὶ τὴ δυναμικὴ νὰ φτάσει στὴ μεγίστη τελείωση, δηλαδὴ ὁ ἀνθρώπος νὰ γίνῃ Θεὸς κατὰ χάρη, νὰ ὁμοιάσει τὸ δημιούργημα στὸ Δημιουργό¹²⁵.

Αὐτὴ ἡ δυναμικὴ πορεία καὶ τάση πρὸς τὴν τελείωση τοῦ ἀνθρώπου, τὴ μετοχὴ του δηλαδὴ στὸ ἄκτιστο, χάρη στὴν κατ' εἰκόνα δημιουργία του δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ αὐτόνομη καὶ ἀναγκαστικὴ ἢ καὶ ὡς φυσικὴ ἀπόρροια. Στὴν τελείωση τῶν κτισμάτων ἐλλοχεύει

¹²³ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 198.

¹²⁴ Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ θέση τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, Π. Χρήστου, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα τ. Α', σ. 287: «Καὶ πᾶς μὲν ἀνθρώπος κατ' εἰκόνα ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ἴσως καὶ ὁμοίωσιν». Πρβλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 199.

¹²⁵ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 196.

πάντοτε ὁ κίνδυνος τῆς ματαίωσης, τοῦ μηδενισμοῦ τοῦ κτίσματος¹²⁶. Καὶ πρωτεύοντα ρόλο σὲ τούτη τὴν πορεία διαδραματίζει μία ἀπὸ τὶς σπουδαιότερες λειτουργίες τοῦ κατ' εἰκόνα, τὸ αὐτεξούσιο.

Κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς πατέρες τὸ αὐτεξούσιο ἀποτελεῖ τὸ κυριότερο χαρακτηριστικὸ ποὺ συνιστᾷ τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ καὶ συνιστᾷ ἐνδεχομένως αὐτὸ τὸ μοναδικὸ χαρακτηριστικὸ μὲ τὸ ὁποῖο μπορούμε νὰ παραλληλίσουμε τὴ θεία φύση μὲ τὴν ἀνθρώπινη εἰκόνα, διότι ἐφ' ὅσον τὸ ἀρχέτυπο, ὁ ἄκτιστος Θεός, ἔχει αὐτεξούσια φύση, τὸ ἴδιο καὶ τὸ κτιστὸ λογικὸ ὄν, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὴν εἰκόνα του¹²⁷. Ἐν τούτοις τὸ αὐτεξούσιο σύμφωνα μὲ τὴν πατερικὴ θεολογία ταυτίζεται μὲ τὴ φυσικὴ θέληση καὶ τοῦτο φάνηκε κατὰ τὴν δραματικὴ μάχη κατὰ τῶν μονοθελητῶν¹²⁸. Καὶ ὅπως ἀναφέραμε, ἄνωθεν, ἡ αὐτεξουσιότητα ὡς φυσικὸ θέλημα ἀποτελεῖ τὸν ἀπαραίτητο ὄρο καὶ παράγοντα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ κτιστὸς ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ διαχειριστεῖ καὶ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν κλήση γιὰ σχέση καὶ μετοχὴ ποὺ τοῦ ἀπηύθυνε ὁ Δημιουργὸς του μὲ τὴν ἰδιαίτερη δημιουργικὴ προίκα τῆς κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν δημιουργίας.

Κατὰ ταῦτα γιὰ νὰ μπορέσει ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν κλήση τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ πραγματοποιήσῃ τὸ ὄντολογικὸ του προσὸν καὶ νὰ φτάσῃ στὸν προορισμὸ του, εἶναι ἀνάγκη νὰ συναντηθεῖ ἡ φυσικὴ ἀνθρώπινη θέληση μὲ τὴ θέληση τοῦ Θεοῦ. Δηλαδή, μὲ ἄλλα λόγια, τούτη ἡ πραγματοποίησις τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου γίνεται μὲ τὴν ἐκχώρησις τοῦ γνωμικοῦ του θελήματος, ἡ ὁποία κατηγορηματικὰ δὲν σημαίνει καὶ κατάργησις τῆς αὐτεξουσιότητας τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου. Χαρακτηριστικὰ ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς περιγράφει αὐτὴ τὴν κίνησις τῆς φυσικῆς θέλησις ὡς ἀνύψωσις καὶ ταύτισις τῆς εἰκόνας μὲ τὸ

¹²⁶ Ν. Ματσούκα, *ὄπ. π.*, σ. 196.

¹²⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἔργα θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, PG 91, 324D: « εἰ οὖν εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τῆς θείας φύσεως, αὐτεξούσιος δὲ ἡ θεία φύσις, ἄρα καὶ ἡ εἰκὼν, εἴπερ τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπο σώζει ὁμοίωσιν, αὐτεξούσιος φύσει τυγχάνει».

¹²⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἔργα θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, PG 91, 301D: «θέλησιν γὰρ τὸ αὐτεξούσιον».

ἀρχέτυπό της¹²⁹, ἢ ὁποῖα ὀδηγεῖ στήν πραγματοποίησιν τοῦ καθ' ὁμοίωσιν, δηλαδή στή θέωσιν.

Ἡ πραγματοποίησιν τοῦ καθ' εἰκόνα καί ἡ λειτουργία τοῦ αὐτεξουσίου, δηλαδή τῆς φυσικῆς θέλησιν, κατὰ τὸ Μάξιμο, διαδραματίζεται πρωταρχικά στὰ ιδιώματα τὰ ὁποῖα κοινοποίησε ὁ Θεὸς σὲ ὅλα τὰ λογικά ὄντα, τὰ ὁποῖα εἶναι τὸ ὄν, τὸ ἀεὶ ὄν, ἡ ἀγαθότητα καί ἡ σοφία. Ἀπὸ αὐτὰ τὰ ιδιώματα τὰ δύο πρῶτα ἀνήκουν στήν οὐσία τῶν λογικῶν ὄντων καί ἀποτελοῦν τὸ καθ' εἰκόνα, ἐνῶ τὰ δύο τελευταῖα γιὰ νὰ πραγματοποιηθοῦν ἐπαφίενται στήν ἐλεύθερη θέλησιν καί γνώμην καί ἀπαρτίζουν τελικά τὴν ὁμοίωσιν μὲ τὸ Θεό¹³⁰. Καί πιὸ συγκεκριμένα ἡ λειτουργία τῆς ἐλεύθερης γνώμης, τοῦ αὐτεξουσίου, πρὸς τὴν ἐπίτευξιν τῆς πραγματοποίησιν καί ἀποδοχῆς τοῦ καθ' ὁμοίωσιν, σημαίνεται μὲ τὴν τήρησιν τῆς ἐντολῆς, δηλαδή τοῦ πρωταρχικοῦ σκοποῦ τῆς δημιουργίας τῶν κτιστῶν ὄντων, ἀποτελώντας ἔτσι τὸν μοναδικὸ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ κτιστὸς ἄνθρωπος γίνεται Θεὸς κατὰ χάριν, ἔχοντας κατὰ φύσιν τὴν προδιάθεσιν γιὰ τὴν ἀνάβασιν καί τὴν οἰκείωσιν μὲ τὸ ἀρχέτυπό του, τὸν ἄκτιστο Τριαδικὸ Θεό¹³¹.

Ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, γιὰ λόγους δογματικῆς συνέπειας καί μὲ γνώμονα πάντοτε τὴν χριστολογικὴ ἀλήθεια, εἰσήγαγε τὴν κεφαλαιώδους σημασίας διάκρισιν ἀνάμεσα στὸ γνωμικὸ θέλημα τοῦ ἀνθρώπου καί τὸ φυσικὸ θέλημα τοῦ θεανθρώπου. Στὴν ἐμπλουτισμένη

¹²⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, 7, 12, σ.90 (PG 91, 1976 BC): «Ὁὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαι φημί, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἤγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν, ἢ ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καί τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθήσωμεν, ὡς τῆς εἰκόνοσ ἀνελθούσης πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, καί σφραγίδος δίκην ἐκτυπώματι καλῶς ἡρμοσμένης τῷ ἀρχετύπῳ καί ἄλλοθι φέρεσθαι μὴτ' ἐχούσης λοιπὸν μὴτε δυναμένης, ἢ σαφέστερον εἰπεῖν καί ἀληθέστερον, μὴτε βούλεσθαι δυναμένης ἢ σαφέστερον εἰπεῖν καί ἀληθέστερον, μὴτε βούλεσθαι δυναμένης. Ὡς τῆς θείας ἐπειλημμένης ἐνεργείας, μᾶλλον δὲ θεὸς τῇ θεώσει γεγεννημένης». Πρβλ. Α. Βλέτση, *Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, σ. 119.

¹³⁰ Βλ. Α. Βλέτση, *Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, σ. 120.

¹³¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, 7, 22, σ. 104 (PG 91, 1084 B).

αὐτὴ χριστολογικὴ παρακαταθήκη, τὴν ὁποία πιστώνουμε ἐν πολλοῖς στὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ καὶ ἢ ὁποία ἀποτελεῖ ἐφ' ἑξῆς τὴν καθιερωμένη ὀρθόδοξη γραμμὴ σκέψης ἀναφορικὰ μὲ τὸ ἐν λόγῳ ζήτημα, ἢ θέληση σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ στὶς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις ἄπτεται τῆς φύσεως καὶ ὄχι τῶν ὑποστάσεων. Ἡ δογματικὴ αὐτὴ θέση δὲν περιορίζεται μόνο στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Μαξίμου, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μία πάγια σταθερὰ στὴν πατερικὴ δογματικὴ διδασκαλία περὶ θείας θελήσεως. Αὐτὴ τὴν ὀρθόδοξη γραμμὴ σκέψης υἱοθετοῦμε στὴν ἀνὰ χεῖρας διατριβὴ μας.

Ἔτσι λοιπὸν σύμφωνα μὲ τὴν Ὁρθόδοξη χριστιανικὴ παράδοση ὁ Χριστὸς (ὡς Ἐνσαρκος Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Πατρὸς), ὅπως καὶ τὰ ἄλλα δύο τριαδικὰ πρόσωπα, δὲν ἔχουν γνωμικὸ θέλημα εἰ μὴ μόνο φυσικό. Αὐτὴ ἢ προϋπόθεση εἶναι ἄκρως σημαντικὴ, διότι σὲ περίπτωσι πού ὑπῆρχε γνωμικὸ θέλημα σὲ κάθε Πρόσωπο τῆς Τριάδος αὐτὸ θὰ μπορούσε νὰ ὀδηγήσει στὴν ἐν δυνάμει διχογνωμία καὶ σύγκρουση μεταξὺ τους¹³². Ἐπιπλέον ἀπὸ χριστολογικῆς ἀπόψεως ἢ ὑπαρξῆς δύο ἑτερούσιων θελημάτων στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ (ἐνὸς φυσικοῦ καὶ ἐνὸς γνωμικοῦ θελήματος) θὰ συνεπάγετο μία χριστολογικὴ «σχιζοφρένεια» καὶ θὰ ἀναιροῦσε τὴν Οἰκονομία τῆς Ἐνανθρωπήσεως. Ἀνθρωπολογικὰ μιλώντας τὸ γνωμικὸ θέλημα εἶναι συστατικὸ στοιχεῖο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἔλλογου ὄντος σὲ τέτοιο βαθμό, ὥστε νὰ μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀρνηθεῖ τὸ Θεό. Ἡ ἄσκηση αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας καταδεικνύει μὲν τὴν ποιοτικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο ὡς πρόσωπο καὶ τὸ ὑπόλοιπο ζωικὸ βασίλειο, ἢ ἐφαρμογὴ τῆς ὅμως εἶναι θανατηφόρα γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ἕνεκα τῆς τελευταίας ὁ ἄνθρωπος ἀποκόβεται ἀπὸ τὴ μόνιμη πηγὴ τῆς ζωῆς ἢ ὁποία εἶναι ὁ ἄκτιστος τριαδικὸς Θεός. Ὅπως προσφυῶς ἐπισημαίνει ὁ Stanley Hauerwas, «ἢ ἐλευθερία [σὲ ἓνα ἀνώτερο, ὄντολογικὸ ἐπίπεδο] δὲν συνίσταται στὸ νὰ

¹³² Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα*, σσ. 267-268.

κάνει κανείς επιλογές, αλλά στο να είναι εκείνο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου, γιὰ τὸ ὁποῖο ὀρισμένες ἐπιλογές ἀπλῶς δὲν εἶναι διαθέσιμες»¹³³.

Στὸ παραπάνω σχῆμα ἀντιπαρατίθεται ἡ σκέψη τοῦ Χρήστου Γιανναρά, ἡ ὁποία ἀρνεῖται τὴ σύνδεση τοῦ κατ' εἰκόνα μὲ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐπιδιώκει νὰ συνδέσει τὴν κατ' εἰκόνα δημιουργία μὲ τὸ πρόσωπο¹³⁴. Καὶ πιὸ συγκεκριμένα, ὁ ἄνθρωπος δημιουργημένος κατ' εἰκόνα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ εἶναι καὶ ὁ ἴδιος ὁμοούσιος κατὰ τὴ φύση καὶ μυριπόστατος κατὰ τὰ πρόσωπα. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μοιράζονται μιὰ κοινὴ φύση ἢ οὐσία, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ φύση ὑπάρχει μονάχα ὡς προσωπικὴ ἑτερότητα, ὡς ἐλευθερία καὶ ἀυθυπέρβαση τῶν φυσικῶν προκαθορισμῶν τῆς κτιστῆς ἀναγκαιότητας¹³⁵. Ὁ ἄνθρωπος, δηλαδή, πάντα κατὰ Γιανναρά, εἰκονίζει τὸ Θεὸ ὄχι ὡς φύση, δηλαδή μὲ τὸ νὰ ἔχει κάποια παρόμοια ἢ κοινὰ γνωρίσματα μὲ Αὐτόν, ἀλλὰ διότι ἀποτελεῖ μιὰν ὄντολογικὴ ὑπόσταση ἐλεύθερη ἀπὸ τὸ χρόνο, τὸ χῶρο καὶ τὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα¹³⁶.

Ὁ Γιανναράς πάνω στὴν προσπάθειά του γιὰ μιὰ περαιτέρω ἀποσαφήνιση τονίζει: «Τὰ τρία αὐτὰ κατηγορήματα χρησιμοποιήθηκαν καὶ ἀπὸ τοὺς Ἑλληνες Πατέρες γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ 'κατ'εἰκόνα', ἀλλὰ κυρίως στὴν προσπάθεια νὰ προσδιοριστεῖ ὁ τρόπος ὑπάρξεως ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, δίχως τεμαχισμούς καὶ διαιρέσεις τῆς φύσης του σὲ 'μέρη'. Τὸ λογικό, τὸ αὐτεξούσιο καὶ τὸ ἀρχικὸ δὲν εἶναι ἀπλῶς 'πνευματικά' ἢ 'ψυχικά' ιδιώματα, ἀλλὰ μιὰ συνοπτικὴ συγκεκριμεναίωση τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχει ὁ ἄνθρωπος ὡς προσωπικὴ ἑτερότητα—πὺ εἶναι καταρχὴν ἑτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύση: Ἄν καὶ κτιστὴ ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου,

¹³³ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer A Primer in Christian Ethics*, 2nd ed., SCM Press, London 2003, σ. 8.

¹³⁴Α. Βλέτση, *Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, σ. 115.

¹³⁵ Χ. Γιανναρά, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, σ. 32.

¹³⁶ Χ. Γιανναρά, *ὄπ. π.*, σ. 32.

προικίστηκε με τὴ δυνατότητα ἑνὸς τρόπου ὑπάρξεως πὸν εἶναι ἕτερος, διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ κτιστοῦ»¹³⁷.

Ἔτσι λοιπὸν γιὰ τὸν ἴδιο διανοητὴ ἀκόμα καὶ τὸ λογικὸ, τὸ αὐτεξούσιο καὶ τὸ ἀρχικὸ, τὰ ὁποῖα καθορίζουν τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, δὲν ἀναφέρονται στὴν 'πνευματικὴ' φύση τοῦ ἀνθρώπου¹³⁸, ἀλλὰ ἀφοροῦν στοὺς τρόπους κατὰ τοὺς ὁποίους τὸ πρόσωπο διακρίνεται ἀπὸ τὴ φύση καὶ συγκροτεῖ ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπόσταση ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε φυσικὸ καὶ κτιστὸ προσδιορισμό. Εἶναι διακριτὴ, λοιπὸν, σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἄποψη, μιὰ τάση ἀποσύνδεσης τοῦ κατ' εἰκόνα ἀπὸ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ πρόσδεσής του μὲ τὸ πρόσωπο, τὸ ὁποῖο διακρίνεται ἀπὸ τὴ φύση. Εἶναι ἔτσι φυσιολογικὴ ἢ κατάληξη νὰ μὴν ἐξαντλεῖται ὁ ἄνθρωπος σὲ ἐνιαίους προσδιορισμοὺς ψυχοσωματικῆς ὀντικῆς ἐνότητας, ἀλλὰ νὰ τοὺς ὑπερβαίνει μέσω τῆς ὑπαρξιακῆς προσωπικῆς ἑτερότητας.

Ἡ ἐνδιαφέρουσα αὐτὴ διάκριση στὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ ἔρχεται νὰ διατυπωθεῖ μὲ μιὰ ἀνατομία τῆς φύσεως καὶ τοῦ προσώπου, ἢ ὁποῖα δημιουργικὰ ἐνταγμένη ἐντὸς τῶν ἐννοιολογικῶν σχημάτων τῆς

¹³⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σ. 90.

¹³⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σσ. 91-92: «Ἄν δεχθοῦμε ὅτι τὸ λογικὸ, τὸ αὐτεξούσιο καὶ τὸ ἀρχικὸ ὀρίζουν καὶ ἐξαντλοῦν τὸ 'κατ'εἰκόνα' ὡς δεδομένα ιδιώματα τῆς ψυχῆς ἢ τῆς 'πνευματικῆς φύσεως' τοῦ ἀνθρώπου, τότε οἱ συνέπειες εἶναι κυριολεκτικὰ ἀπάνθρωπες: Γιατὶ τότε θὰ πρέπει σὲ κάθε περίπτωση ψυχασθένειας ἢ τραυματικῶν κακώσεων τοῦ ἐγκεφάλου πὸν συνεπάγονται διαταραχὴ ἢ ἀπώλεια τοῦ λογικοῦ, τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τοῦ ἀρχικοῦ, νὰ ὑποβιβάζεται ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀπλοῦ ζώου—καὶ ὅταν εἶναι ἐκ γενετῆς βαρυμένος μὲ μιὰ τέτοια ἀπώλεια, νὰ μὴ λογαριάζεται γιὰ ἀνθρώπινη ὕπαρξη.

Ἡ χριστιανικὴ Δύση ὀδηγήθηκε σὲ τέτοιες ἀδιέξοδες τελικὰ θεωρήσεις(...)ἐπειδὴ στὰ πνευματικὰ τῆς περιβάλλοντα ἀτόνησε καὶ προσδεντικὰ ἀγνοήθηκε ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου, πὸν εἶναι θεμελιακὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν προσέγγιση τῆς χριστιανικῆς ἀποκάλυψης. Καὶ ἡ ἀπώλεια τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα περιστατικῶν συμπτώσεων, νοοτροπίας ἢ ρευμάτων καὶ τάσεων πὸν καλλιεργήθηκαν στὴ Δύση—τῆς νοσηιάρχιας λ.χ. καὶ τῶν ἀπαιτήσεων γιὰ 'ἀντικειμενικὲς' βεβαιότητες. Αὐτὰ ὅλα εἶναι συνέπειες μιᾶς καταρχὴν ἠθικῆς ἀποτυχίας: Τῆς ἀδυναμίας τῶν δυτικῶν, ἀπὸ κάποια στιγμή καὶ πέρα, νὰ ὑπάρξουν καὶ νὰ ἐκφραστοῦν ἐκκλησιαστικά, δηλαδὴ νὰ πραγματοποιοποιήσουν τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἐκφραση τῆς ζωῆς ὡς γεγονός κοινωρίας. Ἐχώρισαν τὴν Ἐκκλησίαν ἀπὸ τὸν τριαδικὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως, τὴ μεταποίησαν σὲ 'θρησκείαν' πὸν τὴν ἀποδέχεται ὁ καθένας ἀτομικὰ καὶ ἀποφασίζει νὰ πειθαρχεῖ ὡς ἄτομο στὰ δόγματα, τὴν ὀργάνωση καὶ τοὺς κανόνες τῆς».

ἐκκλησιαστικῆς τριαδολογίας, δημιουργεῖ μία πρωτοποριακὴ σύνθεση μὲ ἄμεσες ἐρμηνευτικὲς συνέπειες στὸν προσδιορισμὸ τοῦ κατ'εἰκόνα, ἢ ὁποῖα ἀποτυπώνεται ὡς ἐξῆς: «Θὰ τολμούσαμε νὰ συνοψίσουμε τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ ἐρμηνεία τοῦ 'κατ'εἰκόνα' στὴν ἐξῆς διατύπωση: Ὁ ἄνθρωπος προικίστηκε ἀπὸ τὸν Θεὸ μὲ τὸ χάρισμα νὰ εἶναι πρόσωπο, προσωπικότητα, δηλαδή νὰ ὑπάρχει μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πὸν ὑπάρχει καὶ ὁ Θεός. Αὐτὸ πὸν συνιστᾷ τὴ θεότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ προσωπικὴ Του Ὑπαρξη, ἢ Τριάδα τῶν Προσωπικῶν Ὑποστάσεων πὸν συγκροτοῦν τὸ θεῖο εἶναι, τὴ θεία Φύση ἢ Οὐσία, σὲ ζωὴ ἀγάπης, δηλαδή ἐλευθερία ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα (...). Καὶ τὴν ἴδια αὐτὴ δυνατότητα προσωπικῆς ὑπάρξεως ἀποτύπωσε ὁ Θεὸς στὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἀκόμα πιὸ σχηματικὰ λέμε: Ὁ Θεὸς εἶναι μία Φύση καὶ τρία Πρόσωπα, ὁ ἄνθρωπος μία φύση καὶ 'μύρια' πρόσωπα. Ὁμοούσιος καὶ τρισυπόστατος ὁ Θεός, ὁμοούσιος καὶ 'μυρινπόστατος' ὁ ἄνθρωπος. Ἡ διαφορὰ τῶν φύσεων, ἢ διαφορὰ ἀκτίστου καὶ κτιστοῦ, μπορεῖ νὰ ὑπερβαθεῖ στὸ ἐπίπεδο τοῦ κοινοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, τοῦ τρόπου τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως—κι αὐτὴ τὴν ἀλήθεια μᾶς τὴν ἀποκάλυψε ἡ σάρκωση τοῦ Θεοῦ, τὸ Πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, σημαίνει ὅτι κάθε ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ πραγματοποιήσῃ τὴν ὑπαρξὴ του ὅπως ὁ Χριστός, δηλαδή ὡς πρόσωπο, ὅπως τὰ πρόσωπα τῆς τριαδικῆς Θεότητος, νὰ πραγματοποιήσῃ τὴ ζωὴ ὡς ἀγάπη, δηλαδή ὡς ἐλευθερία καὶ ὄχι ὡς φυσικὴ ἀναγκαιότητα, ἐπομένως ὡς αἰωνιότητα καὶ ἀφθαρσία, ὅπως εἶναι αἰώνια καὶ ἄφθαρτη ἡ θεία ζωὴ τῆς τριαδικῆς ἀλληλοπεριχώρησης καὶ κοινωνίας»¹³⁹.

Ὁ ἴδιος συνεχίζει τονίζοντας πὸς ἡ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ τοῦ κατ'εἰκόνα ἐκφραζόμενη στὸ καθ'ὀμοίωσιν, ἢ λεγόμενη θέωση κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ὀπτικὴ, γίνεται συνώνυμη μὲ τὴ σωτηρία. «Ἡ θέωση ἐπομένως τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ τὴν ὁποῖα μιλάει ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία,

¹³⁹ Χ. Γιανναρά, Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως, σσ. 93-94.

εἶναι συνώνυμη μὲ τὴ σωτηρία του: Ὁ ἄνθρωπος 'σώζεται' (γίνεται σωσ-
ἀκέραιος, φθάνει, ἂν καὶ κτιστός, στὴν ὀλοκληρία - ἀκεραιότητα τῆς
ὑπαρξῆς καὶ τῆς ζωῆς), φτάνει στὴν 'ὁμοίωσή' του μὲ τὸν Θεό, πὸ ἦταν ὁ
δυνητικὸς στόχος τῆς 'κατ' εἰκόνα Θεοῦ' δημιουργίας του (...). Νὰ ὑπάρχει
καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀντλώντας τὴν ὑπαρξὴ ὄχι ἀπὸ τὴ φύση του τὴν
ὑποταγμένη σὲ ἀναγκαιότητες, ἀλλὰ νὰ ὑπάρχει ἐπειδὴ τὸν ἀγαποῦν καὶ
ἀγαπάει. Ἡ σωτηρία-θέωση τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἀτομικὸ γεγονός καὶ
κατόρθωμα, εἶναι δῶρημα ἐκκλησιαστικὸ, μὲ τὴν Ἐκκλησία νὰ πραγματώνει
τὸν τρόπο τοῦ Χριστοῦ, τὴ σάρκωση τοῦ τρόπου τῆς Τριαδικῆς Ἀγάπης»¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Χ. Γιανναρά, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σσ. 131-133.

Κεφάλαιο δεύτερο Οί ἐκκλησιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς πτώσεως

Εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς σκιαγραφεῖ τὴν ἐκδοχὴ τῆς πτώσεως ὡς ἀκολουθῶς: «Μιλᾶμε γιὰ πτώση, γιὰ νὰ δηλώσουμε ὄχι μιὰν ἀξιολογικὴ ἀπλῶς ὑποβάθμιση, ἀλλὰ μιὰν ἀλλαγὴ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, μιὰν ἔκπτωση ἀπὸ τὴ ζωὴ. Ἡ βιβλικὴ διήγηση εἰκονογραφεῖ καὶ αὐτὴ τὴν ὑπαρκτικὴ ἀλλαγὴ, τὶς συνέπειες τῆς πτώσεως, μὲ ἀνεπανάληπτους συμβολισμούς»¹⁴¹.

Ἡ ἑλληνικὴ ἐκδοχὴ (Προσωκρατικοὶ) γιὰ καίρια ζητήματα διατυπώθηκε ὡς «γιγαντομαχίαν περὶ τῆς οὐσίας»¹⁴², ποὺ σημαίνει τὴν πάλη μὲ τὴν ἀλήθεια¹⁴³, μὲ τὰ οὐσιώδη ζητήματα τῆς ὑπαρξῆς μας, ὅπως αὐτὸ τῆς πτώσεως ποὺ διαπραγματευόμαστε. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς Ἐκκλησίας, ὅμως, δὲν φωτίστηκε ἐπαρκῶς αὐτὸ τὸ ζήτημα. Τὰ αἴτια μπορεῖ νὰ εἶναι πολλά. Σὲ κάθε περίπτωση ἓνα εἶναι σίγουρο, ὅτι δὲν ὑπῆρξε καμμία συνοδικὴ ἀπόφαση γιὰ ἓνα τέτοιο θέμα.

Δεδομένης τῆς ἐκκλησιολογικῆς θέσης ὅτι ἡ Ἐκκλησία φωτίζεται διαρκῶς ἀπὸ τὸν Παράκλητο¹⁴⁴, φωτίζει καὶ τὰ μέλη¹⁴⁵ τῆς στὴ διασάφηση

¹⁴¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σ. 123.

¹⁴² Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Μεταφυσικὴ τοῦ Σώματος*. Σπουδὴ στὸν Ἰωάννη τῆς Κλίμακος, σ. 11.

¹⁴³ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Εὐρώπη γεννήθηκε ἀπὸ τὸ Σχίσμα*, σ. 21: «Γέννησαν οἱ Ἕλληνες τὸν τρόπο, τὴ μέθοδο γι' αὐτὸ τὸ ξεχώρισμα – γέννησαν τὴν κριτικὴ σκέψη».

¹⁴⁴ Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα*, σ. 303: «Ὁ Παράκλητος καθαγιάζει ἀνθρώπους κατὰ τὴν κρίση Του, ἀλλὰ δὲν χωρᾶ στὰ στενὰ μυαλὰ τῶν πνευματικῶν ἀπογόνων τῶν Φαρισαίων. Δουλειὰ Του εἶναι νὰ ἀνοίγει νέους δρόμους καὶ νὰ δημιουργεῖ νέες βιολογικὲς καὶ κοινωνικὲς πραγματικότητες, ἀνανεώνοντας ἔτσι τὴν Ἱστορία, καθὼς ὁδηγεῖ τὸ καράβι τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὰ Ἐσχατα – εἴμαστε ἀκόμη, ὡς Ἐκκλησία, στὴν πορεία, ἐν πλῶ, πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ἡ παράδοσή μας δὲ εἶναι οὔτε στατικὴ οὔτε ὀλοκληρωμένη...».

¹⁴⁵ *Ἀπολυτίκιον Πεντηκοστής, Πεντηκοστάριον*, σ. 219: «Εὐλογητὸς εἶ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πανσόφους τοὺς ἀλιεῖς ἀναδείξας, καταπέμψας αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ δι' αὐτῶν τὴν οἰκουμένην σαγηνεύσας, φιλάνθρωπε, δόξα σοι». – Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Εὐρώπη γεννήθηκε ἀπὸ τὸ Σχίσμα*, σ. 63: «Τὰ μέγιστα καὶ τὰ τίμια τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλήθειας τὰ ἀπέκρυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψεν αὐτὰ νηπίοις' καὶ

τῆς ἀλήθειας ἀναφορικὰ μὲ την κτιστότητα τῶν ὄντων. Ἡ Ἐκκλησία δὲν σταμάτησε στὶς οἰκουμενικὲς συνόδους, διότι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα διαρκῶς ἀναγεννᾷ τὰ μέλη της, προκειμένου νὰ δίδουν φωτισμένες ἀπαντήσεις σὲ καίρια θέματα τοῦ βίου, ὅπως αὐτὸ τῆς πτώσης.

Ὁ καθηγητὴς Χαράλαμπος Βέντης προσθέτει ἐπ’ αὐτοῦ: «Ἐφ’ ὅσον τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἐξακολουθεῖ νὰ κατοικοεδρεύει στὴν Ἐκκλησία Του καὶ νὰ τὴν ἐμπνέει, ἡ ἐποχὴ μας θὰ ἀναδείξει τοὺς δικούς της Πατέρες, πὺν ὅπως καὶ οἱ βυζαντινοὶ της προκάτοχοι δὲν θὰ εἶναι ὑπερφυσικὰ πλάσματα μὲ περγαμηνὲς τεκμαρτῆς, λεγόμενης, θεοπτίας, οὔτε καὶ φορεῖς ἀλάθητης κρίσης, ἀλλὰ μέλη τοῦ Σώματος Χριστοῦ μὲ πλήρη συναίσθηση τοῦ ἐπισηλοῦς τῶν ἀποφάνσεών τους καὶ τὸ κουράγιο νὰ προηγοῦνται τῆς ἐποχῆς τους καὶ τῶν κοινῶν τόπων της – ἀντὶ νὰ ἀναμοχλεύουν αὐτάρεσκα, καὶ ἐκ τοῦ ἀσηαλοῦς δῆθεν, τὸ ἴδιο καὶ τὸ ἴδιο στᾶρι σ’ ἕναν μύλο πού, ἀντὶ νὰ στέκεται στὸ ὕψος τοῦ Ἄρτου τὸ ὁποῖο κληθηκε νὰ προσφέρει, ἐπιμένει νὰ ταῖζει χρόνια τώρα τὴν ἀνθρωπότητα μουχλιασμένο ψωμί»¹⁴⁶.

Ἐπανερχόμενοι στὸ θέμα μας θὰ συμφωνούσαμε μὲ τὸν Χρηστο Γιανναρά, ὁ ὁποῖος τονίζει ὅτι σὲ κάθε περίπτωση «συννύαρχουν οἱ δύο θεωρήσεις [ἀλληγορικὴ καὶ ἱστορικὴ] χωρὶς νὰ προκαλοῦν ὅπωςδῆποτε σύγκρουση ἢ ἀντιμαχία. Ἴσως ἐπειδὴ στὴν Ἐκκλησία εἶναι καταρχὴν σεβαστὴ ἢ διαφοροποίηση τῶν ἀπαιτήσεων κατανόησης ἢ καὶ τῶν ἐπιπέδων ὠριμότητας τοῦ φρονήματος, ἀφοῦ στὸν τρόπο πὺν συνιστᾷ τὴν Ἐκκλησία τίποτα δὲν ὑπάρχει στατικὰ ὀρισμένο, ἀλλὰ τὰ πάντα συντελοῦνται ὡς αὔξεις εἰς τὴν ἐπίγνωσιν, πρόδος ἀπὸ τὴ νηπιότητα στὴν ἐνηλικίωση»¹⁴⁷.

Ἐἰ τίς δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὕμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός. Ἐπατέρες’ ἀναδείχθησαν στὴν Ἐκκλησία ὅσοι κατόρθωσαν νὰ μεταποιήσουν τὸ φυσικὸ χάρισμα τῆς εὐφυΐας καὶ εὐθυκρίσιας σὲ ἔμπρακτε ἀυτοπροσφορά, κένωση ἀπὸ κάθε ἰδιοτέλεια, διακονία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος».

¹⁴⁶ Χ. Βέντη, «Ποιὸς φοβᾶται τὴ Θεολογία; Σχόλιο γιὰ τὴν μετα—Πατερικὴ Θεολογία», Σύνταξη 118 (2011) 109-115. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα, σ. 305: «Ὁ Θεὸς τῆς Βίβλου δημιουργεῖ νέες εὐκαιρίες καὶ δυνατότητες μέσα στὴν ἱστορία γιὰ τὸ ἄτομο καὶ τὴν ἀνθρώπινη κοινότητα».

¹⁴⁷ Χ. Γιανναρά, Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ, σ. 107.

Τοιουτοτρόπως ό Γιανναράς τοποθετεί τὸ πρόβλημα τῆς πτώσης στὴ σωστὴ του βάση καὶ ταυτοχρόνως τὸ θέτει ἐπὶ τῶν τύπων τῶν ἡλων, μιᾶς καὶ ὁ τρόπος ποὺ συνιστᾶ τὴν Ἐκκλησία δὲν εἶναι στατικὰ ὀρισμένος, ὁπότε ἔρχεται πρὸς ἐπίρρωσιν τῶν ἐδῶ θέσεών μας, γιὰ ἄνοιγμα τῆς Ἐκκλησίας καὶ μιὰ διαρκὴ ἀναζήτηση. Ἄν ἡ Ἐκκλησία θέλει νὰ εἶναι ἕνας ζωντανὸς ὀργανισμὸς, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει παγιωμένη θέση· *mutatis mutandis* στὰ συνεχῶς ἀναφυόμενα προβλήματα τῆς κοινωνίας ὀφείλει νὰ ἔχει σύγχρονη θέση ἀκόμη δὲ καὶ διεπιστημονικὴ. Ἐπιπροσθέτως πρέπει νὰ τονισθεῖ ὅτι τὸ μέλλον τῆς παρουσίας τῆς Ἐκκλησίας στὴ δημόσια σφαῖρα κατὰ τὴ νεωτερικὴ καὶ μετανεωτερικὴ ἐποχὴ ἐξαρτᾶται ἐν πολλοῖς ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὴ καταθέτει τὴ μαρτυρία τῆς στὸ σύγχρονο κόσμο.

Ἡ λύση γιὰ ἕνα τέτοιο ἄνοιγμα τῆς Ἐκκλησίας¹⁴⁸ εἶναι αὐτὸ ποὺ ἀκούγεται ἀπὸ πολλὰ φωνές: Κινούμαστε πρὸς τὸ μέλλον μὲ τοὺς Πατέρες καὶ ὄχι πίσω, γυρίζουμε δὲ πίσω σ' αὐτοὺς μόνο γιὰ νὰ πᾶμε μπροστὰ, ὅπως δηλαδὴ ἔκαναν καὶ οἱ ἴδιοι, ἦσαν μπροστὰ¹⁴⁹ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τους.

Ὁ ρηξικέλευθος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἔθιξε τὸ θέμα ὁ Χρῆστος Γιανναράς κατ' ἐξοχὴν εἰκονολογικός, τόλμησε νὰ ἀφήσει ρωγμὲς στὴν ἱστορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης καὶ νὰ σπάσει μιὰ παράδοση διαχρονικὴ,

¹⁴⁸ Αἰξίζει νὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ ὅτι πάντοτε ἡ Ἐκκλησία ἔκανε αὐτὸ τὸ ἄνοιγμα καὶ τὰ παραδείγματα προσφέρονται πληθωρικά. Ἄς πάρουμε τὸ παράδειγμα τῆς Συνόδου στὸ Κολυμπάρι τῆς Κρήτης, ὅπου θεολογικὰ θέματα ἦρθαν στὸ προσκήνιο καὶ ἀναλύθηκαν ἀπὸ ἐλλογιμώτατους καθηγητές, ὡς τὸν θεοφιλέστατο ἐπίσκοπο Ἀβύδου, κ. Κύριλλο Κατερέλο, ὁ ὁποῖος ἔφερε στὸ φῶς ἐκκλησιολογικὲς ἀλήθειες, ὅπως: α. τὴ χρῆση τοῦ ὀρου Ἐκκλησία ἀπὸ αἰρετικούς, σχισματικούς, ἑτεροδόξους, β. τὴν ἐπανένταξη στὴν Ἐκκλησία πρῶην αἰρετικῶν, εἰκονομάχων κ.λ.π., χωρὶς ἀναβαπτισμό καὶ δεύτερη ἱερωσύνη. Γιατὶ λοιπὸν στὸ θέμα «τῆς πτώσης, νὰ ἔχουμε ἐρμηνευτικὸ *de facto*»;». βλ. εἰσήγηση Ἀβύδου στὸ Κολυμπάρι. <https://www.romfea.gr/katigories/10-apopseis/8579-abudou-kurillos-empisteuomai-tin-ekklisia> (προσπελάστηκε 12/11/22).

¹⁴⁹ Δὲν ἔχει διαποτίσει αὐτὸ τὸ ἦθος τὴ σημερινὴ Ἐκκλησία (οἰκουμενικὰ) καὶ βλέπουμε πῶς λειτουργοῦν σήμερα τὰ πράγματα, ἐπὶ παραδείγματι, σὲ κάθε κίνηση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ὑπάρχει σθεναρὴ ἀντίσταση ἀπὸ νέες ποὺ θέλουν μιὰ περιχαράκωση τῆς Ἐκκλησίας στὰ ὄρια τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ.

στην όποία τὸ ἐν λόγω ζήτημα δὲν φωτιζόταν στὴν πληρότητά του. Ἡ ἴδια ἐρμηνευτικὴ ὀπτική τοῦ Γιανναρά λαμβάνει ὡς κατ'ἐξοχὴν σημεῖο ἀναφορᾶς τὴν προτεραιότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, γεγονός πού σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὸν ἀποφατισμὸ οἰασδήποτε θεολογικῆς διατύπωσης. Ὑπὸ αὐτὸ τὸ πλαίσιο εἶναι ἄξιο μελέτης ποιά ἐκδοχή, ἱστορικὴ ἢ εἰκονολογικὴ¹⁵⁰, λύνει περισσότερα ἐρμηνευτικὰ προβλήματα καὶ ἀπαντᾷ σὲ περισσότερα ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὴν πτώση καὶ τὴν αἰτιολόγηση τοῦ «κακοῦ», μὲ ἄλλα λόγια γιατί τὸ κακὸ ἀναφέρεται στὴν κτιστότητα τῶν ὄντων, στὰ ὅποια διαβλέπουμε, οὕτως ἢ ἄλλως, μιὰ τρεπτότητα, ἀκριβῶς γιατί προῆλθαν ἀπὸ τὸ μὴ ὄν.

Συνήθως καὶ λανθανόντως μοιάζει νὰ παρακάμπτεται ἢ νὰ μὴ δίνεται ἡ δέουσα σημασία στὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ὄντολογικοὺς καθορισμοὺς καὶ σὲ εἰκονολογικὴ γλωσσικὴ ἔκφραση. Αὐτὴ ἡ παράδοση ὑποφώσκει στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρά. Εἶναι ἀπαραίτητο, λοιπόν, νὰ γίνῃ μιὰ καίριας σημασίας διάκριση ἀνάμεσα σὲ διατυπώσεις οἱ ὁποῖες ἀποβλέπουν στὸ νὰ δείξουν τὸ νόημα τῶν πραγμάτων, νὰ μιλήσουν γιὰ

¹⁵⁰ Χ. Γιανναρά, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σσ. 89-90: «Ἐκινῶ ἀπὸ τὸ θεμελιῶδες δεδομένο τοῦ ἀποφατισμοῦ τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων: Προτεραιότητα ἔχει ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, ἡ διατύπωσή της εἶναι πάντοτε σχετικὴ. Ἡ 'πτώση' συνιστᾷ μιὰ ἐμπειρικὴ πιστοποίηση: ἐμπειρία τῶν ὑπαρκτικῶν περιορισμῶν τοῦ κτιστοῦ—χώρου, χρόνου, φθορᾶς, θανάτου, πόνου, μίσους, ἀδικίας. Για τὸν ἐντοπισμὸ τῆς αἰτίας αὐτῶν τῶν περιορισμῶν ἡ Ἐκκλησία χρησιμοποίησε τὴ σχετικὴ (σαφῶς εἰκονολογικὴ) γλῶσσα τῆς ἐβραϊκῆς θρησκευτικῆς παράδοσης, τὸ σχῆμα: ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ - παράβαση τοῦ ἀνθρώπου - τιμωρία τῆς παράβασης. Κάποιοι τὸ εἰκονολογικὸ σχῆμα τὸ ἐξέλαβαν καὶ ὡς ἱστορικὸ γεγονός, θεώρησαν ὅτι ὁ θάνατος εἰσῆλθε στὸν κόσμον μετὰ ἀπὸ συγκεκριμένο συμβᾶν παρακοῆς ἐνός πρωτόπλαστου ζεύγους ἀνθρώπων.

Εἶτε ὡς ἱστορικὸ γεγονός εἶτε ὡς συμβολικὴ-εἰκονολογικὴ ἀφήγηση, ἡ ἐκδοχὴ τῆς 'πτώσης' ὡς συνέπειας παρακοῆς παγιδεύει σὲ μιὰ δικανικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τιμωρὸ καὶ ἐκδικητὴ τῆς προσβολῆς πού τοῦ ἔγινε — ἀντίληψη ριζικὰ ἀσυμβίβαστη μὲ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ τῆς Ἐκκλησίας, Νυμφίον καὶ Ἐραστὴ τοῦ ἀνθρώπου. Δεύτερο, ἀφήνει ρεαλιστικὰ ἀλλὰ καὶ λογικὰ ἀνερμηνευτὴ τὴ μεταβίβαση τῆς ἐνοχῆς τῶν Πρωτοπλάστων σὲ ὅλες τὶς μεταγενέστερες γενεὲς τῶν ἀνθρώπων — σκάνδαλο ἐξόφθαλμης ἀδικίας. Τρίτο, προϋποθέτει τὸ γεγονός τῆς 'πτώσης', ὑποχρεωτικὰ, μιὰ προ - πτωτικὴ κατάσταση τῶν κτιστῶν, ὅπου θάνατος δὲν ὑπῆρχε οὔτε φθορά, ὅλα τὰ θηρία ἔτρωγαν μόνο χορταράκι καὶ τὰ τριαντάφυλλα δὲν εἶχαν ἀνάγκη — κάτι πού ἀναιρεῖται προφανέστατα ἀπὸ τὴν πραγματικότητα καὶ τὴν λογικὴ τῆς 'τροφικῆς ἀλυσίδας' πού συνιστᾷ ἀπὸ καταγωγῆς τὸν κοσμικὸ βίον τῶν ἔμβιων ὑπαρκτῶν».

τὴν αἰτία καὶ τὸ σκοπὸ τους, καὶ σὲ διατυπώσεις οἱ ὁποῖες λειτουργοῦν, θὰ λέγαμε, εἰκονολογικά.

Στὴν ἐδῶ ἀναφορὰ μας, ποὺ προσεγγίζει ἐκκλησιολογικὰ τὴν πτώση, ἐνισχύει τὴν προβληματικὴ τὸ ἐξῆς: «Ἡ ἴπωση ἀλληγορεῖ τὴ διαφορὰ τοῦ κτιστοῦ ἀπὸ τὸ ἄκτιστο, δὲν εἶναι ἡ αἰτία τῆς διαφορᾶς»¹⁵¹. Ἡ πρόταση ποὺ καταθέτει ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς, ὅτι σύνολη ἡ διήγηση τῆς Γένεσης¹⁵² γιὰ τὸν παράδεισο¹⁵³, γιὰ τὸ πρωτόπλαστο ζεῦγος¹⁵⁴, γιὰ τὴν πτώση¹⁵⁵ ὡς ἓνα γεγονὸς συγκεκριμένο, ὅπως περιγράφεται, εἶναι μιὰ εἰκονολογικὴ, συμβολικὴ ἔκφραση, δὲν ἔχει ἱστορικὸ χαρακτῆρα οὔτε ἀποβλέπει νὰ ἐρμηνεύσει ὄντολογικὰ τὸ γεγονὸς τῆς πτώσεως μὲ τὰ ὅποια ἱστορικὰ—ύπαρξιακὰ συμπαρομαρτοῦντα. Ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ πρόταση χρειάζεται ἐπαρκέστερες διασαφήσεις, οἱ ὁποῖες θὰ ξεδιπλωθοῦν στὰ ἐπόμενα κεφάλαια τῆς μελέτης.

¹⁵¹ Χ. Γιανναρᾶς, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 171.

¹⁵² Χ. Γιανναρᾶς, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 89: «Ἡ ἀφήγηση εἶναι παραβολικὴ, δηλαδὴ συνιστᾷ ἀλληγορία (ἄλλο ἀγορεύει ἀπὸ αὐτὸ ποὺ θέλει ἔμμεσα νὰ σημάνει)». Πρβλ. Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 17: «Ἐτσι, ὁ βιβλικὸς ἐπιστήμονας ἔχει σήμερα τὴ δυνατότητα νὰ δεῖ τὰ κείμενα τῆς βίβλου μέσα σὲ ἓνα εὐρύτατο ρεῦμα παραδόσεων διαφορετικῆς προέλευσης καὶ εἴδους, ποὺ τοῦ ἀνοίγουν νέους ὀρίζοντες ἐρμηνείας καὶ τοῦ προσφέρουν νέες δυνατότητες πλερέστερης κατανόησής τους».

¹⁵³ Χ. Γιανναρᾶς, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σ. 116: «Διαβάζουμε στὸ βιβλίον τῆς Γένεσης ὅτι ὁ Θεός, ἀφοῦ δημιούργησε τὸν ἄνθρωπο, φύτεψε γιὰ χάρι του ἓναν παράδεισο, δηλαδὴ ἓναν πανέμορφο κήπο, στὴν Ἑδέμ, κι ἐκεῖ τὸν ἐγκατέστησε. Ἡ εἰκόνα τοῦ κήπου σὲ ὄλες τὶς μεσανατολικὲς θρησκείες λειτουργεῖ ὡς σύμβολο μιᾶς ιδεώδους εὐτυχίας—ἴσως σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ξηρασία καὶ τὴ γυμνότητα τῶν ἐρήμων ποὺ ἀφθοιοῦν στὶς περιοχὲς αὐτές. Σίγουρα τὸ ἄνδρο τῆς ἐρήμου εἶναι σύμβολο τοῦ θανάτου, ἐνῶ τὰ ποτάμια ποὺ ἀρδεύουν τὸν παράδεισο τῆς Ἑδέμ καὶ ὁ πλοῦτος τῆς βλάστησης ποὺ τὸν στολίζει, δίνουν τὴν εἰκόνα μιᾶς πλησμονῆς ζωῆς».

¹⁵⁴ Χ. Γιανναρᾶς, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σσ. 116-117: «Μέσα σὲ αὐτὸ τὸν ἴπαραδεισο τῆς τρυφῆς, ὅπως τὸν χαρακτηρίζει ἡ Γραφή, τοποθετεῖ ὁ Θεὸς τὸν πρωτόπλαστο ἄνθρωπο ἔργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν».

¹⁵⁵ Χ. Γιανναρᾶς, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σ. 116: «Καὶ γιὰ τὸ θέμα τῆς πτώσεως ἡ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ἀντλεῖται καταρχὴν ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τῶν κειμένων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ἡ διήγηση τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου στὶς πρῶτες σελίδες τοῦ βιβλίου τῆς Γένεσης συμπληρώνεται ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ στὸ γεγονὸς τῆς πτώσεως, μὲ μιὰ ἐκπληκτικὴ σὲ νοηματικὸ πλοῦτο εἰκονολογία καὶ ἀνεπανάληπτους ἀρχετυπικοὺς συμβολισμούς».

Ἡ γνώση τόσο τοῦ κτιστοῦ ὅσο καὶ τοῦ ἀκτίστου κερδίζεται μέσα ἀπὸ τὸ ἄθλημα τῆς σπουδῆς, τῆς μετοχῆς στὴ γνώση καὶ τῆς κοινωνούμενης ἀλήθειας¹⁵⁶. Καὶ ἡ Ἐπιστήμη μὲ τὰ πορίσματά της δὲν ἀναιρεῖ τὴν κτιστότητα, τουναντίον τὴν τοποθετεῖ στὴ σωστὴ της διάσταση καὶ προοπτικὴ.

Ἀκροθιγῶς μεταφέρουμε τὶ κομίζει ὁ Γιανναρᾶς γιὰ τὴν ἱστορικὴ καὶ νομικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσεως καὶ πῶς αὐτὴ ἢ πτώση πάσχει ἀπὸ τὰ σημερινὰ πορίσματα τῶν φυσικῶν Ἐπιστημῶν καὶ τῆς Θερμοδυναμικῆς:

α) «Ὁ πραγματισμὸς τῶν ἐπιστημονικῶν πιστοποιήσεων ποὺ συγκροτοῦν τὴ σημερινὴ μας ἀντίληψη γιὰ τὸ φυσικὸ σύμπαν δὲν συμβιβάζεται μὲ τὴν ἱστορικὴ καὶ νομικὴ ἐρμηνεία τῶν πρώτων σελίδων τῆς Γένεσης(...).

β) Τὸ ἐνδεχόμενον νὰ ἐντοπίζεται ἡ πτώση σὲ ἀρχικὸ 'πρωτόπλαστο' ζεῦγος, ἀπὸ τὸ ὁποῖο νὰ προῆλθε ὁλόκληρη ἡ ἀνθρωπότητα καὶ τὸ ὁποῖο νὰ κληροδότησε τὴν πτώση στοὺς ἀπογόνους του σὰν νόσο ἢ σὰν γονιδιακὴ ἐγγραφή, εἶναι ἐνδεχόμενον ἱστορικὰ μὴ ἀνιχνεύσιμο καὶ λογικὰ μὴ συνεπές. Ἡ 'ἀνυπακοή' σὲ 'ἐντολή' τοῦ Θεοῦ εἶναι βουλευτικὸ-λογικὸ ἐνέργημα, καὶ ἂν λογικὰ ἐνεργήματα μεταβιβάζονταν κληρονομικὰ (κατὰ βιολογικὴ ἀναγκαιότητα), τότε θὰ ἀκυρωνόταν ἡ ἴδια ἢ πραγματικότητα τοῦ λογικοῦ ὑποκειμένου(...).

γ) Ἡ ἱστορικὴ-νομικὴ ἐκδοχὴ τῆς 'πτώσεως' ἔρχεται σὲ ἀντίθεση καὶ μὲ τὰ ὅσα (καθολικῶς ἐντροπιακὸ ἀποδεκτὰ ἀπὸ τὴ σύγχρονη φυσικὴ ἐπιστήμη) συνεπάγεται τὸ Δεύτερο Θερμοδυναμικὸ Ἀξίωμα: ἡ λεγόμενη Ἀρχὴ τῆς Ἐντροπίας. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχή, οἱ ζῶντες ὀργανισμοὶ εἶναι θερμικὰ συστήματα ἀνοιχτὰ στὴν πρόσληψη ἐνέργειας καὶ στὴ

¹⁵⁶ Χ. Γιανναρᾶ, Ἡ Εὐρώπη γεννήθηκε ἀπὸ τὸ Σχίσμα, σ. 21: «Γέννησαν οἱ Ἕλληνες τὸν τρόπο, τὴ μέθοδο γιὰ τὸ τὸ ξεχώρισμα—γέννησαν τὴν κριτικὴ σκέψη. Ἡ γλώσσα τῶν Ἑλλήνων, ποὺ οἱ ἀφειτηρίες τῆς διαμόρφωσής της χάνονται στὰ βάθη τῆς Προϊστορίας, μαρτυρεῖ τὴν ἀνάγκη τους νὰ ταυτίζουν καταρχὴν τὴ γνώση μὲ τὴν ἀμεσότητα τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας, κυρίως μὲ τὴν ἐμπειρία ποὺ προσπορίζει ἡ ὄραση». Πρβλ. τοῦ ἰδίου, Ἐξὶ φιλοσοφικῆς ζωγραφιῆς, σσ. 17-34.

μετατροπή της, γεγονός που αυξάνει την έντροπία (κατάσταση άταξίας) του συστήματος, με αποτέλεσμα τις τάσεις εξισορρόπησης ('ισοζύγιο') μέσω λειτουργικών δομών ύψηλης όργάνωσης, αλλά και με κατάληξη τόν θερμοδυναμικό θάνατο»¹⁵⁷.

Έρχομαστε τώρα, σε συνάφεια με τὰ προηγούμενα, νὰ κάνουμε μιὰ σύνδεση τῆς πρότασης Γιανναρά με τὴν ἐρμηνευτικὴ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ἀρχικά, ὀφείλω νὰ ὁμολογήσω ὅτι οἱ θέσεις αὐτὲς τοῦ Γιανναρά, ἐλάχιστα ἕως καθόλου ὑπερβολικὲς, μᾶς ὀδηγοῦν στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ ἐρμηνευτικὲς διενέξεις σχετικὰ με τὴν πτώση δὲν θὰ τελειώσουν ποτέ, καθ' ὅσον ὑπάρχουν πάντα ἰδεαλιστικὰ καὶ ἠθικολογικὰ κατάλοιπα. Ἐπομένως ἐλλοχεύουν καὶ οἱ ἀντίστοιχοι κίνδυνοι, δηλαδὴ μιᾶς μονομέρειας ὡς πρὸς τὴν ἱστορικὴ ἢ ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσεως. Πάντως, τὸ εἰκονολογικὸ – ἀλληγορικὸ στοιχεῖο ἢ ἱστορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσεως τὸ ἀφήνει μετέωρο, διότι ἡ εἰκονολογικὴ ἐκδοχὴ ρίχνει περισσότερὸ φῶς στὴν πρώτη ἁμαρτία¹⁵⁸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ κατ' ἐπέκτασιν ὅλων τῶν ἀνθρώπων, πού εἶναι ἡ αὐτονομία, αὐτοτέλεια καὶ ἡ ἰδιοτέλεια. Διερμηνεύοντας τὸν Γιανναρά, θὰ λέγαμε ὅτι ἡ ἁμαρτία τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἁμαρτία κάθε ἀνθρώπου. Καὶ ὄχι ἡ ἁμαρτία τοῦ πρώτου ἀνθρώπου νὰ σταθεῖ ἰκανὴ νὰ συμπαράσῃ τὸ ὑπόλοιπο ἀνθρώπινο γένος.

Ἄν μιὰ σκέψη ἀλληγορικῆς μόνο ἐκδοχῆς γιὰ τὴν πτώση, ὅπως εἶναι ἐκπεφρασμένη ἀπὸ τὸν Χρῆστο Γιανναρά, ἔχει ἔρεισμα στὴν παράδοση ἢ ὄχι, εἶναι ἓνα ἀνοιχτὸ ζήτημα, πού ἀφορᾷ στὸ πῶς διαβάζει κανεὶς τὴν παράδοση ἐν γένει.

Εἶναι γεγονός ὅτι ὑπάρχουν σύγχρονες καὶ διαφορετικὲς ἐκδοχὲς νεωτερικότητας. Κάποιες προεκτείνουν καὶ συγκαλύπτουν μεταφυσικὲς

¹⁵⁷ Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 108-110. Πρβλ. Τοῦ ἰδίου, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 91.

¹⁵⁸ Χ. Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, σ. 368: «Ἡ ἁμαρτία εἶναι μιὰ ἀποτυχία, ἢ ἀποτυχία τῶν προσώπων νὰ ὀλοκληρωθοῦν».

στάσεις, κάποιες βοηθούν να τις ἀμφισβητήσει κανείς ριζικά. Ἐδῶ εἶναι πού πρέπει νὰ δοῦμε τὴν πτώση μὲ τὴν πρόταση τοῦ Χρήστου Γιανναρά, μὲ τὴν ὁποία συγκλίνει ἡ νεωτερικότητα, ἀμφισβητώντας πολλὰ ἀπὸ τὴν ἱστορική ἐκδοχὴ τῆς πτώσεως. Θὰ μπορούσαμε νὰ διακρίνουμε μία ἐκ παραλλήλου συμπόρευση τῆς ἱστορικῆς καὶ ἀλληγορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσεως. Αὐτὴ ἡ ἀμφισβήτηση ἐξακολουθεῖ νὰ μᾶς ἀπασχολεῖ ἰδιαζόντως σήμερα καὶ δὲν μᾶς γλιτώνει ἀπὸ αὐτὸ ἢ προσφυγὴ σὲ κάποια παράδοση, γιὰτὶ δὲν ὑπάρχουν καθαρὰ στρατόπεδα ἀπὸ πλευρᾶς Ἐκκλησίας καὶ θεολογίας.

Υπάρχει καὶ ἕτερη ἐρμηνεία σύστοιχη τῆς γιανναρικῆς εἰκονολογικῆς ἐρμηνείας, τοῦ καθηγητοῦ Χρυσόστομου Σταμούλη πού θέλει, πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία, τὴ διήγηση συμβολικὴ¹⁵⁹. Ἐξ ἄλλου καὶ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, παλεύουν νὰ νοηματοδοτήσουν τὸ κτιστὸ ἐρμηνεύοντας τὸ ἄρρητο. Θὰ τολμούσαμε νὰ καταθέσουμε ὅτι ἔτσι κτίζεται ἡ ζωὴ καὶ ἡ θεολογία. Εὐστοχα ὁ ἴδιος καθηγητὴς κομίζει ἕνα ἐρμηνευτικὸ «ἐκτόπισμα» γι'αὐτὴ τὴν πάλη τῶν Πατέρων μὲ τὴ νοηματοδότηση τοῦ κτιστοῦ διατυπώνοντας: «*Ἡ πατερικὴ θεολογία(...) κινεῖται πολὺτροπα. Συμφωνίες καὶ ἀσυμφωνίες, κανόνες καὶ ἐξαιρέσεις, διαμορφώνουν ἕνα ἄκρως ἐνδιαφέρον ψηφιδωτό, πού μὲ τὴ σειρά του ἀποδεικνύει, γιὰ μιὰ ἀκόμη φορά, τὸν ὑπαρξιακὸ χαρακτήρα τῆς θεολογίας καὶ τὸ ἀναπόφευκτο τοῦ ἀγῶνα γιὰ νοηματοδότηση τῆς ὑπαρξης καὶ τῆς ζωῆς (...). Ἡ θεολογία εἶναι πάντοτε στὴν πορεία τοῦ σχηματισμοῦ*»¹⁶⁰.

Οἱ ὡς ἄνω προϋποθέσεις ἐρμηνείας μᾶς ὠθοῦν συμπερασματικὰ σὲ καίρια ἐρωτήματα ἀναφορικὰ μὲ τὸ συγκεκριμένο θέμα, τὴν πτώση.

1. Γιατὶ ὁ Ἀδὰμ παρέσυρε ὅλους ἐκτὸς τοῦ Παραδείσου, κάτι πού κανείς ἄνθρωπος δὲν θὰ τὸ ἤθελε;
2. Ποῦ στηρίζεται ἡ προ-πτωτικὴ καὶ μετα-πτωτικὴ περίοδος;

¹⁵⁹ Χ. Σταμούλη, *Ἔρως καὶ Θάνατος*, σσ. 234-248.

¹⁶⁰ Χ. Σταμούλη, *ὄπ. π.*, σ. 219.

3. Ποῦ ἰχνηλατεῖται ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ;
4. Γιατί βρεθήκαμε ἐκτὸς Παραδείσου οἱ μετὰ τὸν Ἀδάμ, ἀνεξαρτήτως τῆς βούλησός μας, ἐνῶ ὁ Χριστὸς ποῦ ἄνοιξε πάλι τὸν Παράδεισο δὲν μᾶς παρασύρει ὅλους ἐκεῖ, ἀνεξαρτήτως πάλι τῆς βούλησός μας;
5. Γιατί γιὰ τὴν ἔξωση ἀπὸ τὸν Κῆπο τῆς Ἑδέμ δὲ λαμβάνεται ὑπ' ὄψιν ἡ βούλησή μας (δὲ φταίμε, δὲ θέλουμε, ἀλλὰ βρεθήκαμε ἐκτὸς καὶ ὑπομένουμε τὰ πάνδεινα), ἐνῶ γιὰ τὴν εἴσοδό μας ὄχι μόνο λαμβάνεται ὑπ' ὄψιν ἡ βούληση, ἀλλὰ ἀποτελεῖ βασικὴ προϋπόθεση;

Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς διακρίνει ὅτι οἱ Πατέρες δὲν ἐπεξεργάσθηκαν συστηματικὰ τὸ θέμα, ἀλλὰ ἄφησαν σαφεῖς ὑπαινικτικὲς ἀναφορὲς ὅτι ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἄρνησή του νὰ πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ ὡς σχέση μετὰ τὸ Θεό, δὲν ἦταν ἓνα ἱστορικὸ στιγμιαῖο γεγονός, τὸ ὁποῖο γεννάει πολλὰ ἐρωτήματα, ὅπως: πότε ἔγινε, ποῖο ἦταν αὐτὸ τὸ πρωτόπλαστο ζεῦγος (ἦταν ὁ ἄνθρωπος τῶν σπηλαίων, ὁ *homo sapiens*, πρὶν ἀπ' τὸν *homo sapiens*¹⁶¹);

Διερωτᾶται πάλι εὐστοχα ὁ Χ. Γιανναρᾶς πῶς μπορεῖ νὰ ἀποδώσει τις εὐθύνες γιὰ τὸ μέλλον καὶ τὸ πεπερωμένο ὀλόκληρης τῆς ἀνθρωπότητας στὴν ἀνωριμότητα, σὲ ἐπίπεδο γλωσσικοῦ πρωτογονισμοῦ, τῆς ἐπιλογῆς ἑνὸς ὄντος τὸ ὁποῖο ἀκόμα δὲν ἔχει τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τῆς καλλιέργειας τοῦ ἀνα-στοχαστικοῦ προβληματισμοῦ. Αὐτὸ τὸ γεγονός πῶς μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἱστορικά;

¹⁶¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 187: «Παρ' ὅλο ποῦ τὸ ἀνθρώπινο εἶδος ὅπως τὸ γνωρίζουμε σήμερα (*homo sapiens sapiens*) διαφέρει σὲ ὅλα τὰ τμήματα τοῦ σκελετοῦ ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸν ἀρχαῖκὸ *homo sapiens* (τὸν ἐγγύτερο σὲ ὁμοιότητες πρὸς τὸν ἀνθρώπο κλάδο τῶν ἀνθρωπίδων), ἡ ὀλοκλήρωση τῶν δυνατοτήτων ὁμιλίας, συγκρότησης γλωσσικοῦ κώδικα, ἀνάπτυξης τῶν νοητικῶν καὶ κριτικῶν λειτουργιῶν, τῆς κατασκευαστικῆς εὐχέρειας, τῆς δημιουργικῆς φαντασίας, κλπ. πρέπει νὰ ἀπαίτησε μακρὰ ἐξελικτικὴ διαδικασία. Σὲ ποιά 'στιγμὴ' αὐτῆς βραδύτατης (μὲ μέτρο τὸν ἀτομικὸ βίος) ἐξέλιξης μπορούμε αἰτιολογημένα νὰ τοποθετήσουμε τὸν Ἀδάμ (ἂν τὸν ὑποθέσουμε ἱστορικὸ πρόσωπο) εἶναι ἐρώτημα ποῦ βρίσκεται σαφῶς ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῶν δυνατοτήτων τῆς ἔρευνας».

Πώς μπορεί να εξηγηθεί ή μεταβίβαση; Ποιά ή έννοια της δικαιοσύνης του Θεού;¹⁶².

Το θέμα της πτώσης μέχρι σήμερα δεν έχει αντιμετωπιστεί από τη θεολογική σκέψη και την Εκκλησία εν συνόλω· ιστορικές συγκυρίες από τη μια και έλλειψη σοβαρών επιστημονικών πορισμάτων από την άλλη, δυσχεραίνουν όποιες υγιείς απόπειρες έχουν γίνει μέχρι σήμερα. Δεν αποπειράθηκε μια έρμηνευτική προσέγγιση που να ανάγεται στην κοινωνία και στην εποχή που συντάσσεται ή αφήγηση.

Εύστοχα παρατηρεί ο Γιανναράς ότι ή ιστορικό – φιλολογική κριτική εξάλειψε το ένδεχόμενο να έχει ιστορικό πυρήνα ή διήγηση του βιβλίου της Γένεσης, συνήργησαν δε σ' αυτή την εξάλειψη και τα πορίσματα της Βιολογίας, της Γενετικής, της Παλαιοντολογίας, Γνωσιακής Αρχαιολογίας και Ανθρωπολογίας. Το σφάλμα αγνόησης της αλληγορικής έκδοχης «βαρύνει» μεταγενέστερους έρμηνευτές που αναλύουν ένα ποιητικό – συμβολικό κείμενο σαν να πρόκειται για επιστημονική καταγραφή ιστορικών γεγονότων.

Στή ροή των θεολογικών προβληματισμών και θεολογικών έρμηνειών παρεμβάλλουμε μια έτερη ανάγνωση της πτώσεως, ως παρακολούθημα της Γιανναρικής αλληγορικής (έναντι της ιστορικής) έκδοχης του καθηγητή Ηλία Παπαγιαννόπουλου.

Ο Ηλίας Παπαγιαννόπουλος προχωρά τη σκέψη του διερωτώμενος ποιός τρόπος ύπαρξης προϋπάρχει που να σχετίζεται με μια θεμελιώδη σχέση με το Θεό στην περίπτωση που υφίσταται το ένδεχόμενο της παρουσίας της κτίσεως δίχως θάνατο και της κτιστότητας δίχως θνητότητα; Δηλαδή είναι έφικτο για την κτιστότητα να μὴν

¹⁶² Χ. Γιανναρά, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ή ή δικανική υπομόμηση της όντολογίας*, σσ. 81-88.

ένυπάρχει ἐγγενῶς ὁ θάνατος; Εἶναι ἐφικτὸ ἢ φανέρωση τῆς φθορᾶς νὰ μὴν εἶναι ἴδιον γνῶρισμα τῆς φύσης τῶν κτισμάτων¹⁶³.

Τὰ δύο σημαίνοντα «κτίσμα» καὶ «κτιστότητα» στὴ σκέψη τοῦ Παπαγιαννόπουλου παίζουν καθοριστικὴ σημασία, γιατί ἀπὸ τὴν πρόσβαση στὰ σημεινόμενα προτάσσεται καὶ ἡ ἀντίστοιχη σημασιολογικὴ τους ἔκφραση. Διερωτᾶται, λοιπόν, κτίσμα δίχως θάνατο ὑφίσταται, μιᾶς καὶ εἶναι δημιούργημα; Κτιστότητα δίχως θνητότητα, δηλαδή φθορά, μπορεῖ νὰ σταθεῖ, ὅταν γύρω μας ὅλα ἀλλάζουν καὶ βαίνουν στὸν ἀφανισμό;

Ἡ σκέψη τοῦ ἴδιου συγγραφέα ἀνιχνεύει ἕναν μίτο ἐξόδου ἀπὸ τὰ ἐρμηνευτικὰ αὐτὰ κενά, τόνιζοντας ἐμφατικὰ ὅτι αὐτὸς βρίσκεται στὸ λογικὸ τόπο τοῦ ἐλλείμματος. Ὁ ἴδιος αὐτὸς τόπος χρονικὰ ἐκτείνεται μέχρι τὸ μέλλον, τὰ ἔσχατα, πρᾶγμα ποὺ καταστατικὰ ἀπαιτεῖ ἀπὸ τοὺς πρωτόπλαστους νὰ γεννηθοῦν ἐντὸς αὐτοῦ τοῦ ἐλλείμματος, γι' αὐτὸ καὶ τονίζει ἐμφατικὰ ὅτι: «ἡ πτώση εἶναι ἕνα ἐσχατολογικὸ συμβάν»¹⁶⁴. Ἀκριβῶς λόγῳ αὐτῆς τῆς ἐσχατολογικῆς ἀνοιχτότητας διερωτᾶται μήπως ἡ ἔννοια τῆς πτώσης δὲν παραπέμπει σὲ κάτι ποὺ χάθηκε ἀλλὰ στὴν ἀναζήτηση¹⁶⁵. Γι' αὐτὸ τονίζει ὅτι ἡ δημιουργία ἔχει ἀποκλειστικὴ ἀναφορὰ σὲ μιὰν ἐσχατολογικὴ ἀποκατάσταση¹⁶⁶. Σημειώνει δὲ κάτι καίριο μὲ τὴν ὑπαρξη τοῦ Ἀδάμ ἀπὸ τὴν ἀφήγηση τῆς Γένεσης ὅτι, ἂν ὁ Ἀδάμ ἦταν σὲ τέτοια κατάσταση ἀγιότητας καὶ κοινωνίας μὲ τὸν Θεό, τότε αὐτονοήτως θὰ ζοῦσε στὰ ἔσχατα τῆς ἱστορίας, δηλαδή τὸ καθ' ὁμοίωσιν.

¹⁶³ Η. Παπαγιαννόπουλου, *Ἐπέκεινα τῆς ἀπουσίας*, σ. 62: «μπορεῖ ἄραγε νὰ ὑπάρχει κτίσμα δίχως θάνατο καὶ κτιστότητα δίχως θνητότητα;».

¹⁶⁴ Η. Παπαγιαννόπουλου, *Ἐπέκεινα τῆς ἀπουσίας*, σ. 74.

¹⁶⁵ Η. Παπαγιαννόπουλου, *ὄπ. π.*, σ. 87.

¹⁶⁶ Η. Παπαγιαννόπουλου, *ὄπ. π.*, σ. 69: «στὸ τέλος μιᾶς ὑπαρκτικῆς πορείας καὶ στὴν ὁμοίωση τῶν δημιουργημάτων μὲ ὅ,τι ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης ὀνόμαζε 'προορισμὸς' τοὺς ἢ 'θεῖα θελήματα' καὶ ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς 'λόγους τῶν ὄντων'. Τὰ πράγματα καὶ τὰ ὄντα πρέπει νὰ γίνουν αὐτὸ ποὺ ὄντως εἶναι – μόνο τότε θὰ ἔχει ὀλοκληρωθεῖ ἡ δημιουργία».

Ἐπιπροσθέτως δὲ ἀναμετροῦνται καὶ μὲ τὴν τοποθέτηση τοῦ πειρασμοῦ¹⁶⁷ ἐν τῷ παραδείσῳ, λέγοντας τί νόημα ἔχει ὅταν ὁ Ἀδὰμ βρίσκεται ἤδη στὸ πεδίο τῆς αἰωνιότητος καὶ τῆς ὀλοκλήρωσής του; Ἄραγε δὲν εἶναι πιὸ γόνιμο νὰ ἰχνηλατήσουμε τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ στὸν Ἀδὰμ ὁ ὁποῖος ἀναζητᾷ ὄντως τὴν ὑπαρκτικὴ του ἐλευθερία καὶ πού ἀγνοεῖ τὴν ταυτότητά του;¹⁶⁸.

Καίρια εἶναι ἡ ἀπορία τοῦ Ἡλία Παπαγιαννόπουλου: «Ἀναρωτιέμαι ποιά μορφή θὰ ἔπαιρνε ἡ ἱστορία τῆς ἐρμηνείας τοῦ 'προπατορικοῦ ἁμαρτήματος' ἂν ὁ Ἀδὰμ δὲν κρυβόταν μετὰ τὴν βρώση τοῦ καρποῦ, ἀλλὰ γονάτιζε συντετριμμένος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει βέβαια ἄσκησις καὶ θὰ ἦταν ἀνθρωπολογικὰ ἄστοχο νὰ συμβεῖ ἀπευθείας. Τὸ ἀγαθὸ ἔρχεται πάντοτε ὡς μετάνοια, μέσα ἀπὸ μακρὰ ὑπαρκτικὴ πορεία καὶ ἐπομένως θὰ ἦταν ἄστοχο νὰ συμβεῖ ἐξαρχῆς-ἄστοχο γιὰ τοὺς ἴδιους λόγους πὺν εἶναι ἄστοχες καὶ οἱ παραδοσιακὲς ἐρμηνεῖες τῆς Πτώσης. Ὑπὸ μιὰν ἔννοια ὅμως, τόσο ἡ Παλαιὰ ὅσο καὶ ἡ Καινὴ Διαθήκη δὲν συνίστανται ἄραγε στὴν ἐξιστόρηση, μέσα ἀπὸ πάμπολλες παραλλαγές, τῆς ὑπαρκτικῆς διαδρομῆς ἐνὸς Ἀδὰμ πὺν φτάνει ἐν τέλει νὰ γονατίσει, γινόμενος ἔτσι 'νέος Ἀδάμ', ἐνώπιον τοῦ Πατρὸς, γιὰ νὰ υἰοθετηθεῖ ἀναστάσιμα ἀπὸ αὐτόν;»¹⁶⁹.

Ὅπως εἶδαμε στὴ διαδρομὴ τῆς σκέψης τοῦ Ἡλία Παπαγιαννόπουλου διαγράφεται μιὰ πορεία ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ταυτίζοντας ἔτσι «τὴν πτώση μὲ τὴν ἐναρκτήρια στιγμή τῆς δημιουργίας»¹⁷⁰. Προκειμένου ὅμως νὰ στηρίξει καὶ νὰ στηριχθεῖ σὲ αὐτό, ἐπιστρατεύει βιβλικῶς ὅτι ὁ Θεὸς ἐστὶ ἀγάπη. Ἀγάπη ἢ

¹⁶⁷ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, ὅπ. π., σ. 71: «Δὲν πρόκειται ἐπομένως στὴν ἀφήγηση τῆς βρώσης τοῦ καρποῦ γιὰ τὴν ὑπαρκτικὴ ἀνάδυση τοῦ ἴδιου τοῦ κακοῦ μέσα στὸν Ἀδὰμ, παρὰ μόνο γιὰ τὴν ἀνάδυση τῆς προϋπόθεσης τοῦ κακοῦ».

¹⁶⁸ Βλ. Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, Ἐπέκεινα τῆς ἀπουσίας, σ. 64.

¹⁶⁹ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, ὅπ. π., σ. 73.

¹⁷⁰ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, ὅπ. π., σ. 92.

όποια ολοκληρώνεται έσχατολογικῶς μέσα από τὸ Μαξιμιανὸ «εὐ-
εἶναι»¹⁷¹.

Συμπληρωματικὰ ὁ ἴδιος πάλι συγγραφέας θέτει ἓνα ἐρμηνευτικὸ
ἐρώτημα: πῶς νὰ κατανοηθεῖ ἡ ἐμφάνιση τοῦ Θεοῦ ὡς προσφορὰ καὶ ἐν
συνεχείᾳ ὡς ἀπαγόρευση καὶ μάλιστα ἐκείνης τῆς γνώσης τοῦ κακοῦ καὶ
τοῦ καλοῦ; Στὴν ἴδια ἀλληλουχία ἐρμηνευτικῶν προσεγγίσεων ὁ
Παπαγιαννόπουλος διερωτᾶται πῶς, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε
ὡς κτιστὸ ὄν, ἄρα θνητό, γίνεται ἡ ἀφήγηση τῆς Γένεσης νὰ μιλᾷ γιὰ
ἀπαγόρευση ποὺ συνεπάγεται θάνατο; Πῶς συνδέεται αὐτό; «*Ἄν, ὁμως, ὁ
θάνατος εἶναι τὸ ἴδιο τὸ πεδίο τοῦ νόμου, τότε γιατί προπτωτικὰ νόμος καὶ
θάνατος ἀντιδιαστέλλονται*»¹⁷². Πῶς γίνεται νὰ γνωρίζουν οἱ
πρωτόπλαστοι τὸ νόμο καὶ σὲ τί συνίσταται, ἀφ' ἧς στιγμῆς δὲν γνωρίζουν
τὸ θάνατο, «*δηλαδὴ τὸ ἴδιο τὸ ὑπαρκτικὸ πεδίο τοῦ νόμου;*»¹⁷³. Τὰ
σημαίνοντα: νόμος (ὡς ἀπαγόρευση) καὶ ἀγάπη (ἄρα ἐλευθερία) δὲν
ἀντιφάσκουν, ἀφοῦ γιὰ τὸν ἴδιο πάλι συγγραφέα «*Ἡ ἰδέα, πάλι, τοῦ κακοῦ
ὡς ἐθελούσιας παραίτησης ἀπὸ τὴν ἐλευθερία εἶναι ἓνας καθαρὸς
παραλογισμὸς*»¹⁷⁴.

Ἡ ἴδια ἡ ἐλευθερία¹⁷⁵ ὄντολογικὰ μὲν προηγεῖται¹⁷⁶, ἀλλὰ
ἐνεργοποιεῖται μόνο ἐν κινήσει ἐσχατολογικῶς ὀριζόμενη μέσα ἀπὸ τὴ

¹⁷¹ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, *ὄπ. π.*, σ. 92.

¹⁷² Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, *ὄπ. π.*, σ. 94.

¹⁷³ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, *ὄπ. π.*, σ. 94.

¹⁷⁴ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, *ὄπ. π.*, σ. 64.

¹⁷⁵ Ἰ. Ζηζιούλα, (Μητρ. Περγάμου), *Ἡ κτίση ὡς εὐχαριστία*, σσ. 106-112: «*Ἡ
χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία λέει γιὰ τὸν πρῶτο ἄνθρωπο, τὸν Ἀδὰμ, ὅτι τοποθετήθηκε στὸν
παράδεισο μὲ τὴν ἐντολὴ νὰ κυριαρχεῖ σὲ ὅλη τὴ δημιουργία. Αὐτὸ ἐπρόκειτο νὰ τὸ κάνει
'ἐν ἐλευθερίᾳ' καὶ διὰ τῆς ἐλευθερίας, ἡ ὁποία προϋποθέτει τὴ δυνατότητα ποὺ εἶχε νὰ
ἀποφασίσει, ἂν θὰ ὑπακούσει ἢ ὄχι στὴ συγκεκριμένη ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ (νὰ μὴ φάει ἓναν
ὠρισμένο καρπὸ, κλπ.). Αὐτὴ ἡ ἐντολὴ περιέκλειε τὴν πρόσκληση νὰ ἀσκήσει τὴν
ἐλευθερία, ποὺ συνεπάγεται τὸ 'κατ'εἰκόνα Θεοῦ'. Δηλαδὴ τὸ νὰ ἐνεργεῖ ὁ ἄνθρωπος σὰν
νὰ ἦταν Θεός. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἔκανε ὁ Ἀδὰμ καὶ τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι γνωστὸ. Τὸ ὀνομάζουμε
στὴ θεολογικὴ γλῶσσα 'πτῶση τοῦ ἀνθρώπου'. Στὸ σημεῖο αὐτὸ τίθεται τὸ ἐρώτημα: γιατί ὁ
ἄνθρωπος ἔπεσε ἀσκώντας αὐτό, ποὺ ὁ Θεὸς τοῦ ἔδωσε, δηλαδὴ τὴν ἐλευθερία; Μήπως θὰ
ἦταν καλύτερα γι' αὐτὸν καὶ γιὰ ὅλη τὴ δημιουργία, νὰ μὴν εἶχεν ἀσκήσει, ἀλλὰ μᾶλλον νὰ
εἶχε θυσιάσει καὶ καταργήσει αὐτὸ τὸ ἀπόλυτο εἶδος τῆς ἐλευθερίας; Δὲν θὰ ἦταν ἴσως*

συνειδητή επίγνωση (γνωστική ενεργοποίηση) τοῦ ἀντικειμένου τοῦ πόθου μου καὶ τῶν ὑπαρκτικῶν προϋποθέσεων πού μὲ χωρίζουν ἀπὸ αὐτόν, στὴν προκειμένη περίπτωση τὸν Θεό. «Ὁ νόμος, δηλαδή ὁ θάνατος, ὑφίσταται ἀντικειμενικὰ ἐξαρχῆς, ὅμως αὐτὸ διαπιστώνεται ἐκ τῶν ὑστέρων, μόνο μετὰ ἀπὸ μιὰ θεμελιώδη ἄρνηση ἄμεσης δικαίωσης, ἢ ὁποία ἀπευθύνεται στὸ ὄν ἐκ μέρους τῆς ἐξωτερικότητας καὶ ἢ ὁποία συνιστᾷ τὴ γνωστικὴ καὶ ὑπαρκτικὴ ενεργοποίηση τοῦ νόμου»¹⁷⁷.

Ὅλη ἡ ἀφήγηση τῆς Γένεσης καὶ τὰ σημαίνοντα τὰ ὁποῖα ὑποδηλώνει, παραπέμπουν στὴν ἀέναη «γέννηση» ἐνὸς ἀναφορικοῦ – ἐσχατολογικῶς προσδιοριζόμενου – ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο ἀποσκοπεῖ στὴν ἀναζήτηση αὐτοῦ πού τοῦ λείπει: τὴ ζῶσα ἀλήθεια περὶ Θεοῦ¹⁷⁸.

Κατόπιν τούτων συμπεραίνουμε ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ἀναζήτηση, ἰδιαζόντως σήμερα, ἔχει στὴ διάθεσή της μιὰ ἐπιστημονικὴ γνώση συναρπαστικὴ, καὶ ὅπως οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας εἶχαν πλήρη γνώση

καλύτερα γιὰ ὄλους ἐμᾶς, ἂν ὁ Ἀδὰμ ἀρκεῖτο σὲ μιὰ σχετικὴ ἐλευθερία, πού ἀρμόζει σὲ ἕνα κτίσμα; Μήπως ἡ τραγωδία τῆς πτώσεως ὀφείλεται στὴν ὑπέρβαση τῶν ὁρίων τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας;».

¹⁷⁶ Χ. Γιανναρά, ὄντολογία τοῦ προσώπου, (προσωποκεντρικὴ ὄντολογία) σσ. 48-49: «Τὸ ἄτομο τῆς ἀνθρώπινης ὁμοειδεῖας ἔχει καταγωγικὰ δεδομένη τὴ δυνατότητα τῆς ἐλευθερίας-ἐτερότητας ἀπὸ τὶς φυσικὲς (τῆς ὁμοειδοῦς φύσεως) ἀναγκαιότητες πού τὸ διέπουν. Ἡ καταγωγικὴ αὐτὴ δυνατότητα καθιστᾷ κάθε ἄτομο τῆς ἀνθρώπινης φυσικῆς ὁμοειδεῖας ὑπαρξὴ δυνάμει προσωπικὴ, ὑπαρκτικὴ ὑπόσταση προσώπου. Τὶς δεδομένες φυσικὲς προϋποθέσεις τῆς προσωπικῆς ὑπόστασης τοῦ ἀνθρώπου τὶς ἐντοπίζουμε (συμβατικὰ) στὸ λογικόν, στὸ ἀντεξούσιο, στὸ ἀρχικόν, στὸ ποιητικόν χάρισμα – δυνατότητα τῆς φύσης του. Ὁ προσωπικὸς χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικῆς ὑπαρξὴς ἔχει φυσικὰ δεδομένες τὶς προϋποθέσεις –δυνατότητες πραγμάτωσής του, ἀλλὰ ἡ ὑπαρκτικὴ του πραγμάτωση εἶναι ἀποτέλεσμα ἐλευθερίας: βουλητικῆς αὐθυπέρβασης τῶν ἀναγκαιότητων τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας».

¹⁷⁷ Η. Παπαγιαννόπουλου, Ἐπέκεινα τῆς ἀπουσίας, σ. 95.

¹⁷⁸ Η. Παπαγιαννόπουλου, ὄπ. π., σσ. 73-74: «Ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὐὰ περνοῦν λοιπὸν ἀπὸ τὴν κατάσταση τῆς ἀκίνησιος σὲ κείνη τῆς κίνησης, δηλαδή ταυτοποιοῦνται ὡς ὑλικοπνευματικὲς ὀντότητες ἐξ ὀρισμοῦ ἀναφορικῆς. Μ' ἕναν λόγο: γεννιοῦνται. Ὅχι ἀκόμα στὸν ἑαυτὸ τους, ἀλλὰ στὴν προοπτικὴ τοῦ ἑαυτοῦ τους, σὲ μιὰ ἀνοιχτὴ δυναμικὴ. Γεννιοῦνται στὴν ἀναζήτηση αὐτοῦ πού τοὺς λείπει: ὄχι αὐτοῦ πού εἶχαν κάποτε καὶ τὸ ἔχασαν, ἀλλὰ αὐτοῦ πού δὲν ἔχουν ἀκόμα—τῆς ταυτότητάς τους ἐν ἀληθείᾳ καί, ταυτόσημα, ἐν ἐλευθερίᾳ. Διότι λησμόνησαν κάτι πού προηγουμένως γνώριζαν, ἀλλὰ γνωρίζουν γιὰ πρώτη φορὰ πῶς δὲν γνωρίζουν, ξεκινοῦν δηλαδή τὴν πορεία τους μ' ἕνα ἔλλειμμα γνώσης, μὲ μιὰν ἀγνωσία, ποιότητα ἐντελῶς διαφορετικὴ τῆς λήθης. Γεννιοῦνται ἔτσι σ' ἕνα ἔλλειμμα, καθαρὸ ἔλλειμμα πού ἔρχεται ἀπὸ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων κι ὄχι ἀπὸ τὴν ἀφρητρία τους, ἔρχεται δηλαδή ἀπὸ μιὰν ἀποῦσα πληρότητα».

τῶν ἐπιστημῶν τῆς ἐποχῆς τους, ἀντιστοίχως γιὰ νὰ προχωρήσει ὁ ἐπιστήμων ἐρευνητῆς σὲ μιὰ πληρέστερη μεταφυσικὴ ἀναζήτηση, ὀφείλει νὰ ξέρει καλὰ τὸ τι κομίζουν οἱ ἐπιστῆμες τῆς ἐποχῆς του. Ὡς ἐκ τούτου δὲν μπορεῖ νὰ ἀσχοληθεῖ κανεὶς μὲ τὴ θεολογία ἀγνοώντας τὶς σύγχρονες κοσμολογικὲς ἀντιλήψεις.

Ἡ ἐρμηνευτικὴ πρόταση ποὺ κομίζει ὁ Χρῆστος Γιανναράς ἐπιλύει περισσότερα ἐρμηνευτικὰ προβλήματα στὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ παράδοση, ὅπου τὰ πράγματα ἔμειναν πάντοτε ἀνοιχτὰ σὲ μιὰ συνεχῶς πληρέστερη δυναμικὴ. «Συνυπάρχουν οἱ δύο θεωρήσεις χωρὶς νὰ προκαλοῦν ὅπωςδήποτε σύγκρουση ἢ ἀντιμαχία. Ἴσως ἐπειδὴ στὴν Ἐκκλησία εἶναι καταρχὴν σεβαστὴ ἡ διαφοροποίηση τῶν ἀπαιτήσεων κατανόησης ἢ καὶ τῶν ἐπιπέδων ὀριμότητος τοῦ φρονήματος, ἀφοῦ στὸν τρόπο ποὺ συνιστᾷ τὴν Ἐκκλησία τίποτα δὲν ὑπάρχει στατικὰ ὀρισμένο, ἀλλὰ τὰ πάντα συντελοῦνται ὡς αὔξεις εἰς τὴν ἐπίγνωσιν, πρόοδος ἀπὸ τὴ νηπιότητα στὴν ἐνηλικίωση»¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Χ. Γιανναράς, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 107.

Κεφάλαιο τρίτο

Οί δύο έκδοχές τῆς πτώσης: ἱστορικὴ καὶ ἀλληγορικὴ στὴ προοπτικὴ τοῦ Χρήστου Γιανναροῦ

Ἡ θεολογία εἶναι ἐν ἐξελίξει. Δὲν εἶναι στατική. Εἶναι διαρκῶς παρούσα γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει τὸ κτιστό, τὴν κτιστότητα, ὄχι ὅμως αὐτονομημένη ἀπὸ τὴν αἰτία – πηγὴ τῆς ὑπάρξεώς της, ἀλλὰ ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς ἀποκεκαλυμμένης θεοφάνειας, διότι αὐτὸ μόνο ἐπιδέχεται καινῆς ἐρμηνείας, ὅποτε ἡ δυνατότητα ἐξέλιξης, συνεπικουρικὰ καὶ μὲ τὴν ἐπιστήμη, τίθεται διαρκῶς στὸ προσκῆνιο.

Ὁ Χρῆστος Γιανναροῦς, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν τὰ πορίσματα τῶν ἐπιστημῶν¹⁸⁰ καὶ τὴν ἱστορικο-φιλολογικὴ κριτικὴ¹⁸¹ γιὰ τὴν πτώση, ἀπονευρώνει τὴν ἱστορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης σὲ ἀπόλυτο βαθμὸ, ἐννοώντας ὅτι ὁ κόσμος δημιουργήθηκε ἀπὸ κτίσεώς του μὲ τὰ ἀπώτοκα αὐτῆς τῆς πτώσης: φθορὰ, ἀρρώστια, θάνατος. Ὁ ἴδιος συγγραφέας τονίζει ὅτι ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ ἀνθρώπου «τὸ φαινόμενο τῆς ζωῆς πάνω

¹⁸⁰ Χ. Γιανναροῦ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σσ. 195-196: «Υπάρχουν περιθώρια νὰ συντονιστεῖ ἡ ἐκκλησιαστικὴ γλῶσσα ἐρμηνείας τοῦ κακοῦ μὲ τὶς πιστοποιήσεις τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης; Εἶναι δυνατό νὰ ὑπάρξει γλῶσσα πὸν θὰ συνεχίσει νὰ ἐκφράζει τὸν πραγματισμὸ τῆς διαχρονικῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας χωρὶς ἀντιθέσεις πρὸς τὰ 'ἐνδοξα' τῆς σημερινῆς ἐπιστημονικῆς κοσμοαντίληψης;

Ἡ διαμόρφωση μιᾶς τέτοιας (καινούργιας) γλώσσας σίγουρα ἀπαιτεῖ κριτικὲς διεργασίες σὲ χρονικὴ διάρκεια πὸν εἶναι μᾶλλον ἀδύνατο νὰ προκαθοριστεῖ. Πάντως θὰ εἶναι γλῶσσα πὸν:

θὰ διαστέλλει ὅπωςδήποτε τὴν πρόταση ὄντολογικῆς ἐρμηνείας ἀπὸ τὴν ὑποκείμενη πάντοτε σὲ διαψευσιμότητα ἐπιστημονικὴ πληροφορία·

δὲν θὰ συγχέει τὰ πεδία τῆς ὄντολογικῆς ἐρμηνείας καὶ τῆς ἐπιστημονικῆς πιστοποίησης, ἀλλὰ οὔτε θὰ τὰ ἀντιθέτει·

θὰ διασώζει τὸ ἐνδεχόμενο ἐκείνης τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης πὸν προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσης (ὡς πίστης-ἐμπιστοσύνης), χωρὶς νὰ ὀλισθαίνει σὲ ἀπριορισμοὺς ἢ δογματισμοὺς— γνώσης πὸν μπορεῖ νὰ παραμένει ἀνυπότακτη τόσο στὴν ἀποκλειστικὰ νοητικὴ προσέγγιση ὅσο καὶ στὴν ψυχολογικὴ ὑπόβολή».

¹⁸¹ Χ. Γιανναροῦ, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σσ. 47-48: «Μὲ σημερινὴ ὀρολογία, μιλάμε γιὰ τὴ φιλολογικο-ιστορικὴ προσέγγιση τῶν 'πηγῶν' καὶ γιὰ τὴ συνθετικὴ, 'συστηματικὴ' χρῆση τους(...)».

στή γῆ διέπεται ἀπὸ τὴν ἴδια ὡς σήμερα νομοτέλεια γέννησης, ἀνάπτυξης, ἀναπαραγωγῆς, φθορᾶς καὶ θανάτου(...).»¹⁸². Ἡ προτεινόμενη ἐρμηνεία εἶναι ἐνδιαφέρουσα καὶ θὰ ἀναπτυχθεῖ στὸ παρὸν κεφάλαιο.

Τὶ εἶναι ἐκεῖνο, ὅμως, ποὺ καθιστᾷ τὴν ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης ἐπικαιρικῆ; Ὁ φωτισμὸς σὲ ἓνα τέτοιο ἐρώτημα βρίσκεται στὸ ὅτι ἡ πρόταση γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ προσέγγιση τῆς πτώσης λύνει περισσότερα προβλήματα, εἶναι πιὸ κοντὰ στὴν πραγματικότητα, στὴ θεολογία καὶ στὴν ἐπιστήμη¹⁸³. Νὰ καταστήσουμε ἐδῶ σαφές σὲ συνάφεια μὲ τὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ ὅτι μέσα στὴν Ἐκκλησία καὶ τὴ Θεολογία δὲν ὑπάρχουν a priori δόγματα, ὑπάρχουν προτάσεις ποὺ ὑπόκεινται σὲ ἐμπειρικὴ ἐπαλήθευση¹⁸⁴ ἢ ὄχι, ποιά δηλαδὴ ἐρμηνευτικὴ πρόταση λύνει περισσότερα προβλήματα καὶ ποιά ὄχι.

¹⁸² Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης σ. 185.

¹⁸³ Χ. Γιανναρᾶ, Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ σ. 52: «Ἡ ἱστορικο-φιλολογικὴ κριτικὴ ἐξάλειψε τὸ ἐνδεχόμενον νὰ ἔχει ἱστορικὸ πυρήνα ἢ διήγηση τοῦ βιβλίου τῆς Γένεσης(συνέργησαν σὲ αὐτὴ τὴν ἐξάλειψη καὶ τὰ πορίσματα τῆς Βιολογίας, τῆς Γενετικῆς, τῆς Παλαιοντολογίας). Ὅμως ἀνέδειξε ἡ ἱστορικο-φιλολογικὴ κριτικὴ τὴ σημαντικὴ ἐνάργεια (πραγματικὰ ἐκπληκτικὴ) τῆς συμβολικῆς γλώσσας τοῦ κειμένου».

¹⁸⁴ Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σσ. 155-157: «Τὰ κείμενα τῶν εὐαγγελίων (γραπτὰ ἀπομνημονεύματα τοῦ κηρύγματος τῆς πρώτης ἀποστολικῆς κοινότητος), οἱ ἐπιστολὲς τῶν Ἀποστόλων, τὰ συγγράμματα τῶν μεγάλων Διδασκάλων καὶ Πατέρων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος εἶναι ἄκρως σεβαστὰ καὶ πολύτιμα γιὰ τὴν Ἐκκλησία. Διότι καταγράφουν τὴν ἐμπειρία τῆς, τὴν ἐρμηνεύουν, 'κατηχοῦν' - καθοδηγοῦν πρὸς αὐτὴ τὴν ἐμπειρία. Ἀλλὰ δὲν τὴν ὑποκαθιστοῦν, δὲν ταυτίζονται τὰ κείμενα μὲ τὴν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας(...). Δὲν ταυτίζεται ἡ ἀλήθεια μὲ τις γλωσσικὲς διατυπώσεις τῆς, ἡ γλώσσα μόνον σημαίνει-σηματοδοτεῖ τὰ νοητικὰ ὄρια τῆς ἀλήθειας. 'Φρουρὸς' καὶ 'φύλακας' τῆς ἀλήθειας εἶναι μόνον τὸ ἐμπειρο τῆς ἀλήθειας κοινωνικὸ σώμα». Πρβλ. Μ. Κωνσταντίνου, Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, σσ. 41-42: «Ἡ Ἁγία Γραφή δὲν εἶναι προῖον οὔτε ἐνός συγγραφέα οὔτε μιᾶς ἐποχῆς. Καὶ ἀκόμη, κάτι ποὺ εἶναι πολὺ σημαντικό, δὲν εἶναι προῖον γραφείου. Κανένα δηλαδὴ ἀπὸ τὰ βιβλία ποὺ ἀποτελοῦν τὴ Γραφή δὲν γράφτηκε μὲ σκοπὸ νὰ ἐκτεθοῦν οἱ προσωπικὲς ἀπόψεις τοῦ συγγραφέα τοῦ σὲ κάποιο ἀναγνωστικὸ κοινό, τὸ ὁποῖο στὴ συνέχεια ἐκτιμᾷ τις ἀπόψεις αὐτῆς καὶ τοποθετεῖται ἀνάλογα. Σὲ καμία περίπτωση δὲν εἶναι τὰ πρόσωπα τῶν συγγραφέων αὐτὰ ποὺ προσδίδουν τὸ κύρος στὰ βιβλικὰ κείμενα, ἀλλὰ ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἐκείνη ποὺ ἀναγνωρίζει ἓνα βιβλίον ὡς Ἁγία Γραφή τῆς ἢ ὄχι. Αὐτὸ φαίνεται πολὺ καθαρὰ στὸν καταρτισμὸ τοῦ κανόνα (...). Αὐτὸ συμβαίνει γιὰ τὴν περίπτωση τῆς Ἁγίας Γραφῆς προηγεῖται τῆς συγγραφῆς ἐνός βιβλίου ἢ ζωῆ. Πίσω ἀπὸ κάθε βιβλικὸ κείμενον ὑπάρχει ἡ κοινότητα ποὺ βίωσε τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ καὶ διατήρησε στὴν παράδοση τῆς ζωντανῆς τῆς ἐμπειρία τῆς, μερικὲς φορὲς γιὰ αἰῶνες, μέχρι τὴν τελικὴ καταγραφή τῆς. Ἐτσι εἶναι προτιμότερο νὰ γίνεταί λόγος γιὰ καταγραφή καὶ ὄχι γιὰ συγγραφή. 'Συγγραφέας' λοιπὸν ἐνός συγκεκριμένου βιβλικοῦ κειμένου δὲν εἶναι κάποιο ἄτομο, μιὰ ἐξέχουσα ἴσως

Τὸ ζητούμενο εἶναι νὰ ζεῖ κάποιος τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση¹⁸⁵ στὸν ἀποφατισμὸ¹⁸⁶ καὶ τὴν ἐμπειρία τῆς¹⁸⁷, ἢ ὅποια εἶναι γεγονὸς ζωῆς, τρόπος ζωῆς· τότε μόνο δύναται νὰ τολμᾷ νὰ ἐρμηνεύσει¹⁸⁸ τὸν κόσμον ὡς μυστήριον τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ. Τοῦτο τὸ γεγονὸς ὡς ἦθος ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπον στὸ ἐξῆς: ὅπως ἡ ζωὴ δὲν εἶναι στατική, δηλαδὴ εἶναι διαρκῶς μεταβαλλόμενη, τοιοῦτοτρόπως καὶ ἡ θεολογία ἔχει ἀνοδικὴ πορεία καὶ

προσωπικότητα, ἀλλὰ ἡ κοινότητα, ἢ ὅποια μετέχει ἐνεργὰ καὶ συλλογικὰ στὴ δημιουργία τῆς Ἁγίας Γραφῆς διασώζοντας τὴν παράδοση στὴν προφορικὴ καὶ γραπτὴ μορφή τῆς. Κατὰ συνέπεια μόνον ἡ ἴδια κοινότητα εἶναι σὲ θέση νὰ ἐρμηνεύσει ἀuthεντικὰ τὴν Ἁγία Γραφή».

¹⁸⁵ Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία καὶ ἐτερότητα*, σ. 303: «(...) ἡ Παράδοσή μας δὲν εἶναι οὔτε στατικὴ οὔτε ὀλοκληρωμένη. Μάλιστα, ἡ ἀνακαίνιση αὐτὴ θὰ μεγιστοποιεῖται ὅσο πλησιάζουμε στὰ ἔσχατα(...)».

¹⁸⁶ Χ. Γιανναρά, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σσ. 51-52: «Ὁ ἀποφατισμὸς εἶναι μιὰ σταση: 'εἶμαι ἀνοιχτὸς στὸ ἐνδεχόμενο νὰ ὑπάρχει ἢ νὰ μὴν ὑπάρχει αὐτὸ ποὺ θέλω νὰ γνωρίσω, ἀλλὰ τὴν ἐνδεχόμενη γνώση τὴν ταυτίζω (ἐκ πείρας) μὲ τὴν ἐμπειρικὴ πιστοποίηση, ὄχι μὲ μόνη τὴν κατανόηση τῶν γλωσσικῶν σημαϊόντων τοῦ ζητουμένου'. Δὲν ἀφορᾷ μόνο τὰ γλωσσικὰ σημαϊόντα τῆς μετὰ-φυσικῆς ὁ ἀποφατισμὸς, εἶναι μιὰ γενικὴ γνωσιοθεωρητικὴ ἀρχή: Εἶναι ἡ ἐμμονὴ στὴ διαφορὰ τῶν σημαϊόντων ἀπὸ τὰ σημαϊόμενα, στὴ διαφορὰ τῆς γνώσης ποὺ προσπορίζει ἢ κατανόηση τῶν σημαϊόντων ἀπὸ τὴν ἄμεση, ἐμπειρικὴ γνώση τῶν σημαϊομένων. (...) Ἡ στάση τοῦ ἀποφατισμοῦ, ὅπως ἔχω δεῖξει στὰ βιβλία μου, εἶναι γνωσιοθεωρητικὴ ἀρχὴ ποὺ χαρακτηρίζει, ἀπὸ τὰ ἀρχαῖα χρόνια, τὴν ἑλληνικὴ παράδοση. Προϋπέθετε αὐτὴ ἡ στάση τὴν κοινωνικὴ ἐπαλήθευση τῆς γνώσης, τὸ ἡρακλείτειο: καθ' ὅτι ἂν κοινωνήσωμεν ἀληθεύομεν, ἂ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν ψευδόμεθα —ἡ γνώση ἀληθεύει ὅταν πάντες ὁμοδοξοῦσιν καὶ ἕκαστος (ἐμπειρικὰ) ἐπιμαρτυρεῖ (Ἀριστοτέλης)». Γιὰ μιὰ συστηματικὴ θεώρηση τοῦ ἀποφατισμοῦ, ὅπως αὐτὸς εἰσάγεται στὴν ἐργογραφία τοῦ Χ. Γιανναρά, Βλ. τοῦ ἰδίου, *Χάϊντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης*, ἐκδόσεις Δόμος, Αθήνα 2006.

¹⁸⁷ Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία καὶ ἐτερότητα*, σ. 265: «Οἱ θεολογικὲς προσπάθειες νὰ ἐξαχθεῖ κάποιον ὑπαρξιακὸ νόημα ἀπὸ τὰ χριστιανικὰ δόγματα, ἱκανὸ νὰ φωτίσει ἄγνωστες πτυχὲς τοῦ ἀνθρώπινου βίου καὶ νὰ διευρύνει τοὺς ὀρίζοντές μας, ὅπως καὶ ἡ προσπάθεια διευκόλυνσης τῆς κατανόησης τῆς λατρείας ἀπὸ τὸ ἐκκλησίασμα, εἴθισται ἐσχάτως νὰ προσκρούουν στὸν ψόγο τῆς 'νοσηιάρχιας', συνήθως μὲ τὴν ἐπίκληση τῆς προτεραιότητας τοῦ 'βιώματος' ἐναντι τῆς νόησης, λὲς καὶ ἡ 'ἐνάρετη ἀκαταληψία' εἶναι τὸ ζητούμενο γιὰ τὸν χριστιανό. Ἐπείγει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ ἐννοια τοῦ θρησκευτικοῦ βιώματος χρειάζεται πολλὴ προσοχή, ἐνόψει τῆς καταχρηστικῆς τῆς ἐπίκλησης ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπικίνδυνης τακτικῆς νὰ αὐτονομεῖται τὸ 'βίωμα' σὲ βᾶρος τοῦ θεολογικοῦ λόγου στὸ ὄνομα τοῦ μυστικισμοῦ, τῆς κατάνυξης καὶ τῶν εὐσεβιστικῶν ἀναπληρώσεων τῆς σκέψης καὶ τῆς ζωῆς(...). Παρεμφερὲς ὅμως ἀτόπημα εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μας πάντα, καὶ ἡ εὐρύτατα ἐκλαϊκευμένη πεποίθηση ὅτι μόνο ὁ ἅγιος, δηλαδὴ ὁ θεόπτης, δικαιούται νὰ θεολογεῖ. Σίγουρα δὲν νομιμοποιεῖται νὰ θεολογεῖ ὁ ὅποιοςδήποτε, ὅπως μετὰ λόγον γνώσεως διεμήνυσε ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος (...) ἐξίσου βέβαιον εἶναι ὅτι τὸ Ὁρθόδοξο χριστιανικὸ φρόνημα σμιλεύεται μὲ τὴ συμμετοχὴ στὴ μυστηριακὴ ζωὴ καὶ τὴν ἄσκηση. Ὡστόσο, ποῖος ἐν ζωῇ χριστιανὸς θὰ ἔφτανε μέχρι τοῦ σημείου νὰ θεωρήσει ἑαυτὸν (...) ἅγιος, ὥστε νὰ ἀσχοληθεῖ ἐκ τοῦ ἀσφαλοῦς πλέον μὲ τὴ θεολογία;».

¹⁸⁸ Χ. Βέντη, *ὄπ. π.*, σ. 303: «Ὁ Θεὸς τῆς Βίβλου δημιουργεῖ νέες εὐκαιρίες καὶ δυνατότητες μέσα στὴν ἱστορία γιὰ τὸ ἄτομον καὶ τὴν ἀνθρώπινη κοινότητα».

διαρκῶς ἐπικαιροποιημένη¹⁸⁹. Αὐτὸ εἶναι προῖον καὶ πατερικῆς μαρτυρίας¹⁹⁰ γιὰ ὅσους στοχάζονται πάνω στους Πατέρες καὶ δὲν ἀποστηθίζουν¹⁹¹.

Γιὰ τὸ ἂν ἡ πτώση εἶναι ἀλληγορική ἢ ἱστορική μόνο ὁ χρόνος ἔρχεται νὰ ἀπαντήσῃ ὀλιστικά, προκειμένου νὰ ἐπικαιροποιήσῃ τις ἑκατέρωθεν ἐρμηνεῖες. Μιὰ λυσιτελέστερη ἐπεξεργασμένη ἐρμηνευτική πρόταση, πὺ δείχνει νὰ ρίχνει φῶς στὴν ἀλληγορική ἐκδοχή καὶ ἀπονευρώνει τὴν ἱστορική, εἶναι ἡ παρακάτω: «Εἶναι λογικὰ ἀντιφαντικό, ἠθικὰ σκανδαλώδες, καὶ μὲ τὴν ἐκκλησιαστική ἐμπειρία θεμελιωδῶς ἀσυμβίβαστο: Νὰ ἔχει πλάσει ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπο ἐλεύθερον νὰ ἐπιλέγει, καὶ στὴ συνέχεια νὰ τὸν τιμωρεῖ μὲ αἰώνιες, ἀνέκκλητες ποινὲς γι'αὐτὸ πὺ ἐπέλεξε(...). 'Μανικὸν ἐραστήν' τοῦ ἀνθρώπου τὸν χαρακτηρίζει ἡ ἐκκλησιαστική ἐμπειρία: πῶς λοιπὸν τὸν ἐραστή του νὰ τὸν φανταστεῖ ὁ ἄνθρωπος ταυτόχρονα καὶ δικαστή του, πὺ τιμωρεῖ μὲ αἰώνιους, δίχως τελειωμὸ κολασμοὺς τὸν ἐρώμενο, ἐνῶ ὁ ἴδιος τὸν ἔχει πλάσει ἱκανὸ νὰ δεχθεῖ ἢ νὰ ἀρνηθεῖ τὸν ἔρωτα τοῦ πλαστοουργοῦ του»¹⁹².

¹⁸⁹Στὴν προοπτική τοῦ Γιανναρᾶ αὐτὴ ἡ ἐπικαιροποίηση τοῦ θεολογικοῦ προβληματισμοῦ δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ἴδιο αὐτοσκοπός, διὸ καὶ ἡ ἀρνησὶ του νὰ δεῖ σὰν αὐτοσκοπὸ τὴν ἐπικαιροποίηση τοῦ εὐαγγελίου. Στὸν ἀντίποδα τῆς ἐπικαιροποίησης βρίσκεται ἡ ἐκκλησιαστική ἐμπειρία καὶ μαρτυρία. Θεωρεῖ δὲ ὅτι τὸ μόνο μεταβλητὸ στοιχεῖο σὲ αὐτὴ τὴν μαρτυρία εἶναι ἡ γλῶσσα. Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσική ὡς πρόκληση ἐπικαιρική*, σσ. 81-92.

¹⁹⁰ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσική ὡς πρόκληση ἐπικαιρική*, σσ. 75-76: «Ἄν συναντῶνται σὲ κάτι ὁ Φλωρόφσκυ, ὁ Λόσκυ, ὁ Μέγιεντορφ, ὁ Σμέμαν, ὁ Ζηζιούλας, εἶναι ὅτι συνέπεσαν στὴ συνειδητοποίηση (ὄπου ἔφτασαν ὁ καθένας ἀπὸ μόνος του) πῶς τὰ κείμενα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι μιὰ ἀκόμα πηγή 'ἀλάθητων' ἰδεολογικῶν ἀρχῶν, ἀλλὰ μιὰ κατάθεση προσωπικῆς μαρτυρίας ψηλαφήσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας».

¹⁹¹Ιω. Ζηζιούλα (μητρ. Περγάμου), «Ἐσχατολογία καὶ Ὑπαρξη. Μιὰ ὄντολογική προσέγγιση στὸ πρόβλημα τῶν ἐσχάτων», *Σύναξη* 121 (2012) 44: «Ἄν θέλουμε νὰ εἴμαστε μαθητὲς τῶν Πατέρων, δὲν ἀρκεῖ νὰ ἐπαναλάβανουμε ἀντολεξεί τὰ λόγια τους, ἀλλὰ νὰ στοχαζόμαστε πάνω σ'αὐτά».

¹⁹² Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανική ὑπόνομευση τῆς ὄντολογίας*, σ.

Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἡ πρόταση Γιανναρᾶ ἐπωμίζεται τὸ βᾶρος μιᾶς προφητείας¹⁹³ γιὰ τὰ πράγματα, χωρὶς νὰ διαθέτει ἀπλῶς ἓνα βαρὺ ὄπλοστάσιο ἀπὸ ἔτοιμες προτάσεις, ἀλλὰ γεννᾷ ὁ ἴδιος προτάσεις ζωῆς, ἀφοῦ κατὰ τὸν ἴδιο, οἱ λύσεις δὲν προσφέρονται, ἀλλὰ γεννῶνται. Σημειώνει: «Στὸν δικὸ μας πνευματικὸ χῶρο ἡ θεολογία δὲν ταυτίστηκε ποτὲ μὲ ἓνα σύνολο 'θετικῶν' γνώσεων, ἔμεινε μιὰ προσωπικὴ πάντοτε ἐμπειρία, ποὺ ξεπερνᾷ κάθε ἀντικειμενικὴ διατύπωση»¹⁹⁴.

Προκειμένου νὰ στηρίξει ὁ Γιανναρᾶς τὴ συμβολικὴ—εἰκονολογικὴ¹⁹⁵ ἐκδοχὴ τοῦ μᾶ νὰ προβεῖ σὲ καίριες ἐρμηνευτικὲς προτάσεις, λέγοντας ὅτι στὰ τέσσερα εὐαγγέλια δὲν ὑπάρχει ἀναφορὰ στὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, στὴν ὁποία πτώση νὰ ἀποδίδεται μιὰ εὐθύνη ποὺ νὰ βαρύνει κληρονομικῶς τὴν τρώπῳ, ἀπὸ καταβολῆς ἀνθρώπου ἄχρι ἐσχάτων, ὅλη τὴν ἀνθρωπότητα. Καὶ ἐπιτέλους, τί ἦταν αὐτὸ τὸ ἀπεχθὲς ποὺ διέπραξε ὁ ἀνθρώπος πρὶν ἀπὸ 70-100.000 χρόνια, ὥστε νὰ τιμωρηθεῖ νὰ ζεῖ σὲ σπηλιές, νὰ κατασπαράσσεται ἀπὸ θηρία, νὰ ἀρρωσταίνει καὶ νὰ ὑφίσταται τὴν ταπείνωση τῶν γηρατειῶν καὶ νὰ πεθαίνει βάνουσα ποικιλοτρόπως, γνωρίζοντας μάλιστα ὅτι θὰ πεθάνει, ἄρα ζώντας μὲ τὸ φόβο τὸ βαρὺ ὑπαρξιακὸ ἄγχος τῆς θνητότητάς του; Ὁ ἴδιος συγγραφέας ἐπιμένει ὅτι τὸ προσωποποιημένο κακὸ καὶ ἡ ἁμαρτία δὲν ἔχουν

¹⁹³Τὸ βιβλίον τοῦ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ κρίση τῆς προφητείας*, εἶναι ὄντως ὁρόσημο γιὰ τὴν θεολογία, γιὰτί στίς σελίδες του ξεδιπλώνεται ἡ ἀλλοτρίωση τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας, ἡ στροφή στὴν ὄντως παράδοση μὲ ἐπικαιρικὸ χαρακτῆρα καὶ στὸ ἱστορικὸ τέλος τῆς ὀρθοδοξίας, ἀλλὰ ἱστορικὸ τέλος δὲν σημαίνει καὶ ἐξαφάνιση, ἴσως ἱστορικὴ ἀφασία.

¹⁹⁴ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ κρίση τῆς προφητείας*, σσ. 205-206.

¹⁹⁵ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 90: «Εἴτε ὡς ἱστορικὸ γεγονός εἴτε ὡς συμβολικὴ-εἰκονολογικὴ ἀφήγηση, ἡ ἐκδοχὴ τῆς 'πτώσης' ὡς συνέπεια παρακοῆς παγιδεύει σὲ μιὰ δικανικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τιμωρὸ καὶ ἐκδικητὴ τῆς προσβολῆς ποὺ τοῦ ἔγινε — ἀντίληψη ριζικὰ ἀσυμβίβαστη μὲ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ τῆς Ἐκκλησίας, Νυμφίον καὶ Ἐραστὴ τοῦ ἀνθρώπου. Δεύτερο, ἀφήνει ρεαλιστικὰ καὶ λογικὰ ἀνερμήνευτη τὴ μεταβίβαση τῆς ἐνοχῆς τῶν Πρωτοπλάστων σὲ ὅλες τὶς μεταγενέστερες γενεὲς τῶν ἀνθρώπων — σκάνδαλο ἐξόφθαλμης ἀδικίας. Τρίτο, προϋποθέτει τὸ γεγονός τῆς 'πτώσης', ὑποχρεωτικὰ, μιὰ προ-πτωτικὴ κατάσταση τῶν κτιστῶν, ὅπου θάνατος δὲν ὑπῆρχε οὔτε φθορά, ὅλα τὰ θηρία ἔτρωγαν μόνο χορταράκι καὶ τὰ τριαντάφυλλα δὲν εἶχαν ἀγκάθια — κάτι ποὺ ἀναιρεῖται προφανέστατα ἀπὸ τὴ λογικὴ τῆς 'τροφικῆς ἀλυσίδας' ποὺ συνιστᾷ ἀπὸ καταγωγῆς τὸν κοσμικὸ βίον κύκλον τῶν ἔμβιων ὑπαρκτῶν».

ἐπικυριαρχία στο ἀνθρώπινο γένος καὶ στήν κτίση. Ὁ θάνατος, καταφάσκει ὁ ἴδιος, ὑπάρχει ἐγγενῶς στή φύση ὡς δεδομένο τῆς πραγματικότητας. Ὡς ἐκ τούτου ὁ θάνατος, δηλαδή ἡ ἐγγενῆς φθορὰ τῆς κτιστότητας καὶ ὁ πόνος μήπως πρέπει νὰ ἐκληφθοῦν ὡς δεδομένα προκειμένου νὰ λειτουργήσει ἡ τραγωδία καὶ ὁ θρίαμβος τῆς ἐλευθερίας;

Στὴ προσπάθειά του νὰ στηρίξει αὐτὴ τὴν ἐρμηνευτικὴ του πρόταση τονίζει ὅτι ἡ ἀφήγηση τοῦ κακοῦ στο βιβλίο τῆς Γένεσης δὲν προσφέρεται γιὰ ἐπαρκὴ γνώση ἀλλὰ γιὰ κατανόηση. Γι' αὐτὸ ὁ ἴδιος μὲ πληρωματικὴ γνώση ἀποδίδει τὴν ὡς ἄνω ἐρμηνεία στο σημαῖνον εἰκονισμό, πού τὸ σημαινόμενό του μεταφράζεται ὡς ἀναγωγή τοῦ ἀνθρώπου στον τρόπο ὑπαρξης τοῦ ἀκτίστου. «Σὲ αὐτὰ τὰ περιθώρια δυνατοτήτων ἐλευθερίας ἀπὸ τὴ νομοτέλεια τῆς κτιστότητας ἢ διήγηση τῆς Γένεσης καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ τῆς πρόσληψη ἀναγνωρίζουν ἕναν εἰκονισμό τῆς ἐλευθερίας τοῦ Θεοῦ στὴ λογικὴ ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου»¹⁹⁶.

Ἄλλωστε τοῦτο δὲν καταγράφεται στὴν πρώτη μαρτυρία καὶ ἐμπειρία πού εἶναι τὰ Εὐαγγέλια. Ἀφοῦ σκοπὸς καὶ ἀποστολὴ τῶν Εὐαγγελίων δὲν εἶναι νὰ καταθέσουν μιὰ συστηματικὴ μελέτη γιὰ τὴν προέλευση τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ γιὰ τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ σωθεῖ ἀπὸ αὐτό. Σύμφωνα μὲ τὸ ἐρμηνευτικὸ αὐτὸ πρίσμα καὶ στο ὑπὸ συζήτηση θέμα, ὁ Γιανναρᾶς, ρηξικέλευθα παρατηρεῖ ὅτι: «Καὶ πάντως εἶναι θεμελιωδῶς δεδομένο ὅτι ἡ Ἐκκλησία τιμᾷ μὲν καὶ σέβεται τὰ κείμενα τῆς ΚΔ ὡς μαρτυρία τῆς ἐμπειρίας 'τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν γενομένων τοῦ λόγου' (Λουκ. 1,2), ἀλλὰ δὲν αὐτονόμησε ποτὲ αὐτὰ τὰ κείμενα ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ πρόσληψη καὶ κατανόησή τους, δὲν τὰ εἰδωλοποίησε σὰν 'ἀλάθητη' καθεαυτὴν 'πηγῆς' ἀλήθειας (τῆς ἀλήθειας ὡς ἀξιωματικῆς 'ὀρθότητας', ἀψευδοῦς, ὑποχρεωτικῆς διατύπωσης)»¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 96.

¹⁹⁷ Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σ. 72.

Κατὰ τὸ Γιανναρᾶ ὁ τρόπος ἐρμηνείας καὶ προέλευσης τοῦ κακοῦ, καθὼς καὶ τῆς ἁμαρτίας, χρεώνεται ἀφετηριακὰ στὸν Παῦλο¹⁹⁸, στὸν ὁποῖο θὰ πρέπει, ἐπίσης, νὰ χρεωθεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς τῆς ἱστορίας σὲ προ-πτωτικὴ καὶ μετα-πτωτικὴ¹⁹⁹. Ἐπιπροσθέτως δὲ χρεώνεται καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ἐρμηνευτικὰ ἐρωτήματα τοῦ Γιανναρᾶ παραμένουν ἀναπάντητα ἀναφορικὰ μὲ τὴ στάση τοῦ Παύλου κάνοντας χρῆση ἑνὸς σημαίνοντος τοῦ ῥήματος «διερευνᾶ», χωρὶς ὁ Παῦλος νὰ εἰσχωρεῖ στὸ σημαϊνόμενό του, ὅποτε τὸ αἰνίγμα τοῦ κακοῦ μένει ἐκτὸς αὐτῆς τῆς προοπτικῆς, δηλαδὴ τῆς διερεύνησης ἐκ μέρους τοῦ Παύλου. Στὸν Παῦλο, ἐπίσης, στηρίχθηκε ἐν συνεχείᾳ ὅλη ἡ ἐκκλησιαστικὴ γραμματεία δημιουργώντας μιὰ εἰκόνα προ-πτωτικὴ καὶ φανταστικὴ²⁰⁰. «Χρησιμοποιεῖ σὰν ἱστορικὸ γεγονὸς τὴν εἰκονολογικὴ-συμβολικὴ διήγηση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης περὶ ἀρχικοῦ (πρωτόπλαστου) ἀνδρογύνου ζεύγους ἀνθρώπων (Ἀδὰμ καὶ Εὕας), ἀπὸ τοὺς ὁποίους κατάγεται ὁλόκληρο τὸ ἀνθρώπινο γένος»²⁰¹. Ὁ Γιανναρᾶς, ἐρειδόμενος στὰ πορίσματα τῶν σύγχρονων ἐπιστημῶν, ἐπισημαίνει τὴ νομοτέλεια τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου ἐπὶ τῆς ἴδιας τῆς καταστατικῆς μορφολογικῆς ὑποδομῆς τῆς κτίσεως καὶ τῶν περιεχομένων αὐτῆς. Ἀποφαίνεται ὅτι γιὰ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς εἰσόδου τοῦ κακοῦ — θανάτου διὰ τοῦ ἀνθρώπου ἐντὸς τοῦ κόσμου δὲν ὑπάρχει

¹⁹⁸Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σ. 73: «Ἀκόμα καὶ κάποιοι κανόνες συμπεριφορᾶς, πὸν στὰ χρόνια τῆς ΚΔ θεωρήθηκαν (κυρίως ἀπὸ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο) ὅτι συνιστοῦν τὸ ἐκκλησιαστικὸ ἥθος, ἀργότερα καὶ σιωπηρὰ ἐγκαταλείφθηκαν (λ.χ: ὁ ἄνδρας νὰ προσεύχεται μὲ ἀκάλυπτη τὴν κεφαλὴ, ἡ γυναῖκα μὲ καλυμμένη, οἱ γυναῖκες στὴν ἐκκλησιαστικὴ σύναξη νὰ σιωποῦν, νὰ μὴ φοροῦν κοσμήματα ἢ πολυτελὴ ἱματισμό, ὁ ἐπίσκοπος νὰ εἶναι μονόγαμος, μὲ τέκνα σεμνὰ κ.ἄ.ἄ.). Δὲν ἀπέρριψε τίς συμβουλές τοῦ Παύλου ἡ Ἐκκλησία, ἀπλῶς τίς ἀγνόησε — ἔγινε αὐτονόητο ὅτι εἶχαν περιστατικὸ-ἐπικαιρικὸ χαρακτήρα, ἢ παράκαμψή τους δὲν ἀλλοίωνε τὸν τρόπο (ἥθος) τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος».

¹⁹⁹Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 178.

²⁰⁰Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σσ. 175-179.

²⁰¹Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σ. 177.

ἀντίστοιχο κριτήριο ἐπαλήθευσης στὴν (ἐπιστημονική) πραγματικότητα τοῦ γνωστοῦ μας φυσικοῦ σύμπαντος²⁰².

«Δέχεται ὁ Παῦλος τὴ σχετικὴ μείωση τῆς εὐθύνης τῶν πρωτοπλάστων προσλαμβάνοντας ἀπὸ τὴ διήγηση τῆς Γένεσης ὡς δεδομένη καὶ τὴν παρέμβαση τοῦ ὄφρατος (τοῦ προσωποποιημένου κακοῦ) ποὺ ἔξηπάτησε μὲ δολιότητα τὸν ἄνθρωπο. Ὁ ὄφρατος-διάβολος προϋπήρχε, πῶς καὶ γιατί εἶχε πρόσβαση στὸν ἑδέσμο: στὸν τόπο-τρόπο τῆς πρώτης ἀδιατάραχτης σχέσης ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ. Δὲν διερευνᾷ ὁ Παῦλος (ἀν καὶ τὸ πρόβλημα ἔχει τεθεῖ ἀπὸ τὸν Γνωστικισμὸ τῆς ἐποχῆς του) γιατί νὰ εἶναι προ-κοσμική ἢ αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ κακοῦ. Γιατί νὰ ἔχει δοθεῖ ἡ δυνατότητα στὸ κακὸ νὰ παρεισφρήσει (ὡς ὄφρατος) στὴν ἑδέσμο δημιουργία τοῦ Θεοῦ παρασύροντας τὸν ἄνθρωπο στὴν παράβαση τῆς θείας ἐντολῆς»²⁰³.

Ὁ Γιανναράς ἐδῶ θέτει ἐρωτήματα καὶ διλήμματα, καὶ εἶπαμε πιὸ πρὶν ὅτι ἡ θεολογία εἶναι ἐν ἐξελίξει, ἀνοιχτὴ σὲ συνεχή ἐμπλουτισμὸ, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἴδιος ἀποτυπώνει αὐτὴ τὴ συνεχή πρόσληψη ὡς ἐξῆς: «Τόσο ἡ γλώσσα τῶν εὐαγγελίων ὅσο καὶ ἡ γλώσσα τοῦ Παύλου ὀριοθετοῦν τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, ἀλλὰ δὲν τὴν ὑποκαθιστοῦν (...) ὅτι ἡ σχετικότητα τῆς βιβλικῆς γλώσσας δὲν σχετικοποιεῖ καὶ τὴν πραγματικότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας – ἀντίθετα, ἡ εἰδωλοποίησις τῆς βιβλικῆς γλώσσας ὑποκαθιστᾷ καὶ ἀκυρώνει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία»²⁰⁴.

Ὡς ἐκ τούτου, ἡ πρόταση Γιανναρά, ποὺ θὰ δοῦμε πιὸ κάτω, γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσεως²⁰⁵, δὲν ἀποτελεῖ ἄρνηση τῶν

²⁰² Βλ. Χ. Γιανναρά, ὅπ. π., σ. 186.

²⁰³ Χ. Γιανναρά, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 178.

²⁰⁴ Χ. Γιανναρά, ὅπ. π., σ. 184.

²⁰⁵ Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμὸ καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018), σ. 327: «Ἡ ἀφήγηση τῆς πτώσεως ὀδηγεῖ τὸν τρόπον τινὰ σὲ μιὰ ἱστορικὴ ὑποκειμενοποίηση τῶν χριστιανῶν. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἀκόμη κι ἂν ἡ πτώσις δὲν εἶναι ἓνα ἱστορικὸ γεγονός με τὴν ἀυστηρὴ ἔννοια, λ.χ. ἓνα γεγονός ποὺ συνέβη τὸ τάδε ἔτος πρὸ Χριστοῦ ἀπὸ τὸν τάδε ἀρχαῖο πρόγονό μας, εἶναι, ὡστόσο, ἓνα γεγονός ποὺ ἔχει μιὰ ἱστορικότητα ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ὀδηγεῖ σὲ μιὰ συγκεκριμένη ἱστορικὴ ὑποκειμενοποίηση τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἄν ἐρμηνεύσουμε τὴν ἀφήγηση τῆς πτώσεως ἀπλῶς ἀλληγορικὰ καὶ ὑπαρξιακὰ ὡς ἓνα ὑπαρξιακὸ δίλημμα ποὺ

παραδεδομένων, ούτε παράκαμψη του Αποστόλου Παύλου, ο οποίος κομίζει την ιστορική έκδοχή της πτώσης, αλλά τίθεται έναντι όσων αρνούνται την παράδοση υπό το πρίσμα μιᾶς σύγχρονης διεπιστημονικής ἐπικαιροποίησης. Τὸ ἐγχείρημα τοῦ Παύλου «Ἐστω καὶ ὡς ὑπόθεση ἐργασίας» δὲν λύνει κανένα ἀπὸ ὅσα ἐρμηνευτικὰ προβλήματα γέννησαν ὡς τώρα οἱ διαφοροποιημένες ἀναγνώσεις τῶν πρώτων σελίδων τῆς Γένεσης»²⁰⁶.

Ἐγινε ξεκάθαρο μὲ τις εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις ὅτι ἡ πρόταση Γιανναρᾶ ἀποτελεῖ συστηματικὴ προσπάθεια μελέτης χωρὶς ὑπεκφυγές, προκειμένου νὰ ἀναμετρηθοῦμε μὲ τὰ καίρια καὶ τὰ δύσκολα καί, σὲ ὅσους τὸ τολμοῦν, νὰ μὴ συνεργοῦμε ἐναντίον τους ἀπὸ μικροψυχία, φθόνο ἢ ντροπή²⁰⁷.

Συνεπῶς μποροῦμε νὰ συμπεράνουμε ὅτι τὸ κείμενο τῆς Γένεσης²⁰⁸ εἶναι θεμελιακὸ καὶ περισπούδαστο, συνιστᾶ πληρωματικὴ γνώση καὶ

συμβαίνει σὲ ὅλους μας ἀνὰ πᾶσα στιγμή, αὐτὸ πὸν χάνουμε εἶναι μιὰ ὀρισμένη ιστορικότητα τῆς συνθήκης τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐν τῇ Ἱστορίᾳ κινουμένης κοινότητας. Θὰ ἐπιθυμοῦσαμε νὰ εἰσαγάγουμε ὀρισμένες ἔννοιες πὸν μπορεῖ νὰ ὀδηγήσουν σὲ μιὰ περισσότερο ιστορικὴ ἐννόηση τῆς πτώσης. Κατ' ἀρχὴν, ἡ πτώση θὰ μποροῦσε νὰ ἐννοηθεῖ ὡς μιὰ πτώση ὄχι ἀπὸ μιὰ τέλεια προπρωτικὴ κατάσταση πὸν εἶχε διαρκέσει στὸ παρελθόν, ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ δυνατότητα πὸν θὰ μποροῦσε νὰ εἶχε πραγματοποιεῖ στὸ μέλλον. Κατὰ δεῦτερον, ἡ πτώση θὰ μποροῦσε νὰ ἐννοηθεῖ ὡς μιὰ συνθήκη πὸν ἔχει ιστορικότητα, ἀκόμη κι ἂν δὲν εἶναι ἓνα συγκεκριμένο ιστορικὸ γεγονός».

²⁰⁶ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 107.

²⁰⁷ Σ. Χαρκιανᾶκη (Ἀρχιεπισκόπου Αὐστραλίας), *Νοσταλγία Παραμέτρων*, «Ἡ Μοναξιά τῆς ἀλήθειας», σ. 65: «Ἄν δὲν μπορεῖς νὰ μιμηθεῖς τὸν Γενναῖο ἀκολουθώντας τον (...) τουλάχιστον μὴν συνεργήσεις ἐναντίον του ἀπὸ μικροψυχία φθόνο ἢ ντροπή – θὰ ναι κι αὐτὸ μιὰ σπονδὴ στὴν ἀλήθεια(...)».

²⁰⁸ Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἐρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 69: «Σὲ ἄλλα κείμενα γίνεται λόγος γιὰ τέντωμα τοῦ οὐρανοῦ σὰν σκηνὴ (Ἡσα μ' 22) καὶ γιὰ τὴ στερέωση τῆς γῆς ἢ θεμελίωση τῆς πάνω στὰ νερὰ (Ἡσα μβ' 5· μδ' 24· μη' 13· Ψαλ κγ' 2). Ἀνάλογες μὲ αὐτὲς παραστάσεις ὑπάρχουν καὶ σὲ μυθικὰ κείμενα τῶν γειτονικῶν μὲ τὸ Ἰσραὴλ λαῶν καὶ χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ τοὺς βιβλικοὺς συγγραφεῖς μὲ σκοπὸ νὰ περιγράψουν ποιητικὰ καὶ νὰ ἐξυμνήσουν τὴ δημιουργικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ. Ἡ μελέτη ὅλων αὐτῶν τῶν κειμένων ὀδηγεῖ σὲ δύο κυρίως διαπιστώσεις, πὸν προκαλοῦν ἀντίστοιχα ἐρωτήματα. Ἡ πρώτη διαπίστωση εἶναι ἡ Βίβλος δὲν διαθέτει μιὰ ἐνιαία ἄποψη γιὰ τὸν τρόπο δημιουργίας τοῦ σύμπαντος, ὁπότε προκύπτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν σκοπὸ τῶν σχετικῶν ἀφηγήσεων. Ἡ δεῦτερη διαπίστωση εἶναι ὅτι οἱ βιβλικοὶ συγγραφεῖς, προκειμένου νὰ περιγράψουν τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου, χρησιμοποιοῦν παραστάσεις πὸν ἀπαντοῦν καὶ

συνάμα ξεκαθαρίζει ότι δὲν πρόκειται γιὰ ἓνα ἐπιστημονικὸ ἐγχειρίδιο ἀλλὰ γιὰ μιὰ λιπαρὴ θεολογικὴ γνώση, ἢ ὁποῖα διαγράφεται σὲ μιὰ σχέση ἀλληγορικὴ πού γίνεται ἀγωνία ὑπεκφυγῆς καὶ ὄχι συνάντησης, διότι αὐτὴ θὰ γίνεῖ στὰ ἔσχατα τῆς Ἱστορίας.

Γι' αὐτὸ ὁ Μιλτιάδης Κωνσταντίνου τονίζει ὅτι αὐτὸ πού ἐνδιαφέρει τὸ συγγραφέα τῆς Γένεσης εἶναι νὰ περιγράψει μέσα ἀπ' τὶς ἐπὶ μέρους ἀφηγήσεις τὴν πορεία τῶν σχέσεων τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο καί, κυρίως, εἶναι νὰ ἐξηγήσει πῶς προῆλθε τὸ κακό.

Ἄρα οἱ ἀφηγηματικὲς αὐτὲς ἱστορίες, μποροῦμε νὰ ποῦμε, εἶναι ἓνα χαλὶ πάνω στὸ ὁποῖο περιγράφεται ἡ πορεία τῶν σχέσεων τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο. «Τὸ μεγάλο πρόβλημα, στὸ ὁποῖο ἐπιχειρεῖ νὰ δώσει ἀπάντηση ὁ βιβλικὸς συγγραφέας μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ παραδείσου καὶ τῆς πτώσης, εἶναι τὸ πρόβλημα τῆς προέλευσης τοῦ κακοῦ στὸν κόσμος»²⁰⁹. Διὰ τοῦτο ταῦτα πάντα ἀπαιτοῦν ἓνα γόνιμο προβληματισμὸ καὶ κατ' ἐπέκταση καὶ ἓνα συντονισμὸ μὲ τὸ περιορῶν περιβάλλον τῶν βιβλικῶν συγγραφέων πού ἀσχολήθηκαν μὲ τὴ διήγηση τῶν πρώτων κεφαλαίων τῆς Γένεσης.

Ὁ καθηγητὴς Μιλτιάδης Κωνσταντίνου ἀποσαφηνίζει μὲ ἐνάργεια καὶ τοποθετεῖ τὰ βιβλικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης σὲ ἓνα εὐρύτατο ρεῦμα παραδόσεων καὶ διαφορετικῆς προέλευσης. Τοῦτο τὸ τονίζει ἐμφαντικὰ οὕτως ὥστε, σὲ ὅποιον ἐπιθυμεῖ νὰ σπουδάσει πάνω στὰ κείμενα αὐτὰ ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀνοίγονται νέοι ὀρίζοντες ἐρμηνείας καὶ ἀφ' ἑτέρου παρέχονται νέες δυνατότητες ὡς πρὸς τὴν κατανόησή τους.

Ἐπιπροσθέτως, ἡ σκέψη του διέπεται ἀπὸ μιὰ καίριας σημασίας διασάφηση ἀναφορικὰ μὲ τὰ σημαίνοντα: «ἱστορία» καὶ «ἱστορικὸς» στὰ ὁποῖα ἀποδίδει ἄλλο περιεχόμενο. Προβαίνει σὲ μιὰ τέτοια ἐπεξήγηση γιὰ

σὲ μυθολογικὰ κείμενα, ὅποτε ἐγείρεται τὸ ζήτημα τῆς σχέσης τῆς βιβλικῆς παράδοσης μὲ τοὺς μύθους τῆς ἐποχῆς».

²⁰⁹ Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἐρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 110.

μιά κοινή συνεννόηση αὐτῶν τῶν σημαίνοντων, γιατί ἀμφοτέρω μεγιστοποιοῦν τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας, ὅταν ἐκλαμβάνονται κυριολεκτικῶς. Ἡ ἀποσαφήνιση αὐτῆ διόλου δὲν ἀποδυναμώνει τὸ περιεχόμενο τῶν σημαινομένων, τουναντίον τὰ ἰσχυροποιεῖ, ἂν τοποθετηθοῦν ἐρμηνευτικῶς σωστά. Γι'αὐτὸ τονίζει ἐμφαντικά: «Ἡ διαπίστωση ὅμως ὅτι τὰ συγκεκριμένα βιβλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν εἶναι στὴν κυριολεξία ἱστορικά, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν περιγράφουν πάντοτε ἱστορικὰ γεγονότα, δὲν σημαίνει ὅτι ὅσα ἀναφέρουν εἶναι ἱστορικὰ ἀναξιόπιστα ἢ ὅτι ἡ ἀλήθεια τους μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθεῖ. Ἡ ἀλήθεια δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ λογοτεχνικὸ εἶδος μὲ τὸ ὁποῖο παρουσιάζεται»²¹⁰.

Θὰ λέγαμε ἐντελῶς σχηματικὰ ὅτι ἡ διήκουσα σκέψη ποὺ διατρέχει τὶς σελίδες τῶν βιβλίων του ἐπὶ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἶναι ὅτι οἱ συγγραφεῖς τῶν βιβλίων αὐτῶν δὲ λειτουργοῦν καθόλου ὡς ἱστορικοί, δὲν τοὺς ἀπασχολεῖ καθόλου αὐτὸ, γιατί λειτουργοῦν ὡς θεολόγοι.

Τὴν ἴδια ἀλήθεια μὲ ἓναν ἐρμηνευτικὸ τρόπο ποὺ ἀνατέμνει τὰ σημαινόμενα γεγονότα τῆς Γένεσης ὑπογραμμίζουν: α) ὁ Ἡλίας Παπαγιαννόπουλος καὶ β) Ὁ καθηγητὴς Μιλτιάδης Κωνσταντίνου. Εὐλόγα διερωτᾶται ὁ Ἡλίας Παπαγιαννόπουλος: «Ἄν ὁ Ἀδὰμ μπορούσε προπρωτικὰ νὰ συνομιλεῖ καὶ νὰ συννᾶρχει κατ' ἀλήθειαν μὲ τὸν Θεό, τότε θὰ ἦταν κοντὰ του καὶ μέσα του, σὲ μιὰ ζῶσα προσωπικὴ καὶ ὑπερβατικὴ κοινωνία, θὰ ἦταν ἤδη στὰ ἔσχατα. Μπορεῖ ἄραγε νὰ ὑπάρχει κτίσμα δίχως θάνατο καὶ κτιστότητα δίχως θνητότητα; Ἡ ἴδια ἢ κτιστότητα τοῦ κτιστοῦ δὲν ὀρίζει μὴπως τὸν θάνατο ὡς πρωταρχικὸ της πεδίο, ἀναδεικνύοντας τὴ φθαρτότητα ὡς χαρακτηριστικὴ τῆς φύσης τῶν κτισμάτων;»²¹¹. Ἡ σκέψη

²¹⁰ Μ. Κωνσταντίνου, ὀπ. π., σ. 16.

²¹¹ Βλ. Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, Ἐπέκεινα τῆς Ἀπουσίας, σσ. 58-60.

αὐτὴ ἀνάγεται στὸ μεγάλο αὐτὸ κεφάλαιο τῆς θεολογίας ποὺ εἶναι ἡ «Ἐσχατολογία»²¹².

Ὁ καθηγητὴς Μιλτιάδης Κωνσταντίνου γράφει: «Τὰ πορίσματα τῆς σύγχρονης βιβλικῆς ἐρμηνευτικῆς προσφέρουν τὴ δυνατότητα διαφορετικῆς προσέγγισης τῶν ἀφηγήσεων ποὺ περιέχονται στὰ ἕνδεκα πρῶτα κεφάλαια τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως, καθὼς σήμερα γίνεται γενικὰ ἀποδεκτὸ ὅτι αὐτὲς δὲν ἀποτελοῦν ἐπεισόδια μιᾶς ἐνιαίας ἱστορίας, ἀλλὰ προέρχονται ἀπὸ διάφορες προφορικὲς παραδόσεις διαφόρων ἐποχῶν. Ἡ ἔνταξή τους σὲ μιὰ ἐνιαία ἀφήγηση γιὰ τὴν προϊστορία τῆς ἀνθρωπότητας δὲν ἐξυπηρετεῖ ἱστορικούς, μὲ τὴ σύγχρονη σημασία τοῦ ὄρου, σκοπούς, τὸ ἐνδιαφέρον δηλαδὴ τοῦ συντάκτη δὲν ἐπικεντρώνεται στὴν παρουσίαση τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν πρωτόγονη κατάσταση στὴν παλαιολιθικὴ καὶ στὴ συνέχεια στὴν νεολιθικὴ ἐποχὴ, ἀλλὰ κυρίως θεολογικούς στόχους, ἐπιχειρεῖ δηλαδὴ νὰ ἐκθέσει ἀφηγηματικὰ τὴν πορεία τῶν σχέσεων τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, καθὼς καὶ τὶς συνέπειες ποὺ ἔχουν αὐτὲς στὶς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων μεταξὺ τους»²¹³.

Μὲ τὰ παραπάνω θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ κείμενο τῆς Γένεσης ἀνήκει στὰ εἰδικὰ ἐκεῖνα κείμενα τὰ ὁποῖα λειτουργοῦν εἰκονολογικὰ καὶ σχεδιάστηκαν ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ ἀφυπνίζουν τὸν κόσμον καὶ ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ βοηθοῦν στὴν ἐμβάθυνση, στὴν ὄντολογικὴ τους ἐρμηνεία, ἀφοῦ, ὅ,τι εἶναι μεταφυσικὸ εἶναι συλλογικὴ ἀνάγκη. Πρόκειται,

²¹² Ἰωα. Ζηζιούλα (Μητροπ. Περγάμου), «Ἐσχατολογία καὶ Ὑπαρξη. Μιὰ ὄντολογικὴ προσέγγιση στὸ πρόβλημα τῶν ἐσχάτων», *Σύναξη* 121 (2012) 45-72. Συμπληρωματικὰ τῆς ὡς ἄνω θέσεως τοῦ Ἡλία Παπαγιαννόπουλου, ὁ Ζηζιούλας καταθέτει τὰ ἑξῆς σημαντικὰ: «Ὁ Μάξιμος, χωρὶς νὰ δέχεται τὴν ἀποκατάσταση τῶν πάντων, διδάσκει ὅτι στὰ ἔσχατα θὰ ἀποκατασταθεῖ καὶ θὰ ἐκπληρωθεῖ ἡ ἀνθρώπινη φύση στὸ σύνολό της: ἔν τῶ μέλλοντι αἰῶνι, τὰ ἔργα τῆς ἀμαρτίας εἰς ἀνυπαρξίαν χωρήσουσι, τῆς φύσεως τὰς ἰδίας δυνάμεις σώας ἀπολαβούσης (...). Ὑπάρχει κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον στὰ ἔσχατα μιὰ φυσικὴ ὑπαρξη καὶ ἀθανασία, ὡς ἀποκατάσταση τῆς φύσεως...». σ. 46. Πρβλ. τὸ συλλογικὸ τόμο τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν Βόλου, *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, ὅπου καὶ ἐκτενέστερη ἐμβάθυνση μὲ πληθώρα κειμένων ἀπὸ σπουδαίους θεολόγους.

²¹³ Μ. Κωνσταντίνου, «Πτώση καὶ σωτηρία», *Σύναξη* 94 (2005) 26-31.

προφανῶς, γιὰ «μύθο»²¹⁴, ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τοῦ παραμυθιοῦ, γιὰτὶ ὁ «μύθος»²¹⁵ δὲν εἶναι ψέμα, ἀλλὰ ἕνας ἄλλος τρόπος προσέγγισης τῆς ἀλήθειας²¹⁶.

Ὁ Ματσούκας ἀνατέμνει τὸ «μύθο» ὡς ἐξῆς: «Ὁ μύθος δὲν εἶναι ἀσυμβίβαστος μὲ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία καὶ ἀλήθεια(...). Ἔτσι ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια ἀνανεώνει καὶ ξαναπλάθει τὴ μυθικὴ γλώσσα, ποτὲ ὁμως δὲν τὴν καταργεῖ(...). Ὁ Χριστιανισμὸς λοιπὸν δὲν κατάργησε τὸ μύθο, ἀλλὰ τὸν ἀποειδωλοποίησε. Ἡ ἀποειδωλοποίηση αὐτὴ σημαίνει πὼς ἐλευθερώνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν προσκόλλησιν σ' ἕνα συγκεκριμένον τόπο ἢ σ' ἕνα ἀντικείμενον ἢ σὲ μιὰ συγκεκριμένη μορφή ζωῆς σὲ καθιερωμένα καὶ μηχανοποιημένα περιγράμματα(...). Θρησκευτικὴ ἀλήθεια καὶ μύθος

²¹⁴Θέωνος Σοφιστοῦ, *Προγυμνάσματα*, ἔκδ. L. Spengel, *Rhetores Graeci*, vol. 2, Leipzig: Teubner, 1854 (repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1966), σ. 59: «Μύθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν». Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπόνομη* τῆς ὄντολογίας, σσ. 110-111.

²¹⁵ Θ. Ζιάκα, *Ἰωνᾶς*, σ. 22: «Ὁ Θεός, ὡς 'πνεῦμα κοινωνίας' ποῦ ὅπου θέλει πνεῖ', ἔπλασε τὸν ἄνθρωπο 'ζῶον πολιτικόν'. (Πολὸν καλὰ τὸ διέγνωσε ὁ Ἀριστοτέλης). Τὸν ἔπλασε ἐλεύθερο, ὡς συλλογικὸ ὄν, ὥστε νὰ καθορίζει αὐτόνομα τὸ εἶδος τῆς κοινωνικότητάς του. Νὰ ἀποφασίζει αὐτόνομα δηλαδή, ποιὸν καὶ τί θὰ ἐντάσσει στὴν κοινωνία του, καὶ ποιὸν καὶ τί θὰ ἀφήνει ἀπ' ἔξω. Τοῦ ἐξήγησε κατόπιν, ὅτι ἡ ἐλευθερία τῆς κοινωνικο-πολιτικῆς του αὐτοθέσμησης, ὑπόκειται σὲ νόμο προόδου καὶ νόμο ὑποστροφῆς – καταστροφῆς. Ἄν δηλαδή ἀγνοήσει τὸν δίκαιο νόμο τῆς ἐλευθερίας, ποῦ εἶναι πάντα συλλογικὴ, θὰ δεῖ καὶ τὸ ἀτομικὸ του μερίδιο ἀπ' αὐτὴ νὰ τοῦ φεύγει μέσα ἀπὸ τὰ χέρια. Χάνοντας δὲ τὴν ἐλευθερία του, πεθαίνει ὡς ἄνθρωπος, γιὰτὶ 'πέφτει' στὴ δικαιοδοσία τῶν ἐνελεύθερων νόμων τῆς ἄλογης φύσης. Οἱ πρωτόπλαστοι, ὁμως, καὶ μαζὶ τοὺς ὅλοι οἱ ἐν συνεχείᾳ πρωτόπλαστοι, ἀντὶ νὰ ἀκούσουν τὸν Θεό, προτίμησαν νὰ ἀκούσουν τὸν Ὄφη τῆς ἀπατηλῆς τους αὐτοθέωσης. Πίστεψαν πὼς ἐλευθερία σημαίνει 'τὰ δοκιμάζω ὅλα τὰ φροῦτα'. Κι ὅτι αὐτὸ ὄχι μόνον δὲν εἶναι ἐπικίνδυνον, γιὰ τὴν ἀτομικὴ τους ἐλευθερία, ἀλλὰ θὰ τὴν ἀυξήσει κιόλας, ὥστε νὰ γίνῃ τόσο μεγάλη, ποῦ νὰ φτάνει ἐκείνη τοῦ Θεοῦ! Διάλεξαν λοιπὸν νὰ ἀποβάλουν τὸν Θεό καὶ Πατέρα τους ἀπὸ τίς Πολιτεῖες τους καὶ ἔκαναν θεοὺς τοὺς τὸν ὄφη τὸν πονηρό. Υἱοθέτησαν τὴν ἀπατηλὴ συλλογικὴ 'αὐτοθέωση' ὡς κοινωνιο-ὄντολογικὴ πλατφόρμα!».

²¹⁶ Ἡ δαιμονοποίηση τοῦ μύθου καὶ εὐρύτερα τῶν «αἰρέσεων» καθὼς καὶ ἡ ταύτισή τους μὲ τὸ ψέμα ἐπισημοποιεῖται κατὰ τὴν περίοδο τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος, ὅπου τὸ κοινωνικὸ καθεστῶς τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας ἀρχίζει καὶ διαμορφώνει μιὰ πολιτικὴ θεολογία, στὴν ὁποία ὑπερέχει ἡ μονοδοξία ἔναντι τῆς πολυδοξίας σὲ ὅλες τίς ἐκφάνσεις τοῦ πολιτικοῦ βίου. Π. Ἀθανασιάδης, *Ἡ ἀνοδος τῆς μονοδοξίας στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα*, σ. 16: «Ἡ ἔμπνευση φημώθηκε μὲ τὰ δεσμὰ μιᾶς κεντρικῆς ἐκπορευόμενης λογοκρισίας. Ἡ ἐπιζήτηση τῆς δογματικῆς καθαρότητος βάσει τοῦ γράμματος ἐνὸς μοναδικοῦ ἐξ ἀποκαλύψεως ἱεροῦ κειμένου καὶ ἡ συνακόλουθη δαιμονοποίηση τῆς αἵρεσης παρήγαγεν μονόδοξες νοοτροπίες καὶ ἐξέθρεψαν τὴν ἔριδα ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τῶν ὁρίων τῆς κοινότητος».

λοιπὸν δὲν εἶναι ἀντιτιθέμενες περιοχὲς οὔτε μποροῦν νὰ ἐννοηθοῦν ξεχωρισμένες»²¹⁷.

Τὸ κεντρικὸ γεγονός τοῦ μύθου εἶναι ἡ λειτουργία τοῦ κτιστοῦ, τῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ πῶς εἰκονολογεῖται τὸ δέντρο ἢ τὸ κακὸ ὡς φίδι. Εἶναι ἐμφανὲς ὅτι σχετίζεται μὲ τὸ λεγόμενον προπατορικὸ ἀμάρτημα. Νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ἱστορικὴ ἐκδοχὴ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα τὸ ἀνάγει σὲ ἀτομικὸ γεγονός. Ὅμως κατὰ βάθος εἶναι συλλογικὸ καὶ τοῦτο μᾶς τὸ παρέχει ἡ ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης. «Μιλᾶμε γιὰ πτώση, γιὰ νὰ δηλώσουμε ὄχι μιὰν ἀξιολογικὴ ἀπλῶς ὑποβάθμιση, ἀλλὰ μιὰν ἀλλαγὴ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, μιὰν ἔκπτωση ἀπὸ τῆ ζωῆ. Ἡ βιβλικὴ διήγηση εἰκονογραφεῖ καὶ αὐτὴ τὴν ὑπαρκτικὴ ἀλλαγὴ, τὶς συνέπειες τῆς πτώσης, μὲ ἀνεπανάληπτους συμβολισμούς»²¹⁸.

Καὶ ἐπιστρέφουμε μετὰ ἀπὸ αὐτὸν τὸν βραχύτατο σχολιασμὸ στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρά, στὸν ὁποῖο ἡ ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης ἀποτελεῖ τὴ διήκουσα ἔννοια, ζητώντας ἔτσι νὰ τεθεῖ ἐκ νέου τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ.

Κάνει λόγο γιὰ ἕναν ἄλλο τρόπο θεώρησης τῆς ὅλης δημιουργίας, ὡς προϊὸν ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, γι' αὐτὸ καὶ λέγεται ἑτερούσια· εἰδάλλως, τονίζει ὁ ἴδιος, θὰ μιλούσαμε γιὰ ἐκπόρευση²¹⁹ καὶ ὄχι γιὰ δημιουργία, καθότι πᾶν ὅ,τι δημιουργεῖται ὑπόκειται σὲ φθορά, ἀλλοίωση καὶ θάνατο, στὰ ὁποῖα συμμετέχει καὶ συνωδίνει ὅλη ἡ κτίσις ἄχρι τοῦ νῦν²²⁰, ὡς φυσικὸ κακὸ, ἠθικὸ κακὸ, θάνατο, ἀρρώστια κ.ο.κ.

Συνεπῶς, ἡ παραπάνω ἀνάλυση δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ ἀμφιβολίες ἢ παρανοήσεις ὅτι ὁ κόσμος ὡς ἐνέργεια ἀγάπης τοῦ Θεοῦ

²¹⁷ Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σσ. 279-281.

²¹⁸ Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητὰρι τῆς πίστεως*, σ. 123.

²¹⁹ Χ. Γιανναρά, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 106.

²²⁰ Ρωμ. 8, 22. «Οἶδαμεν ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν».

ἦταν ἀμέτοχος τῆς προπτωτικῆς κατάστασης. Δηλαδή, πρὶν τὴν πτώση, ὑπῆρχε θάνατος, τροφικὴ ἀλυσίδα καὶ βιόκυκλος στὴν ἄλογη κτίση.

Θὰ λέγαμε ὅτι ἀρκούντως ἱκανοποιητικὰ μὲ τὴν πτώση ὁ βιολογικὸς θάνατος δὲν ἐνεφανίσθη αἰφνης, ἀλλὰ σαφέστατα προϋπῆρχε τῆς ἐμφάνισεως τοῦ ἀνθρώπου στὴ γῆ καὶ παγιώθηκε. Ὡστόσο, ὁ ἄνθρωπος, τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς τοποθέτησε σὲ μιὰ προσωρινὴ νησίδα, εἶχε ὡς ἀποστολὴ νὰ φέρει σὲ κοινωνία τὴν κτίση μὲ τὸν Ἄκτιστο Θεὸ μὲ ἀπώτερο στόχο τὴν κατὰ χάριν ἀφθαρτοποίησιν τῆς τελευταίας, συμπεριλαμβανομένου τοῦ ἀνθρώπου. Προσφυῶς ἐδῶ ὁ Ματσούκας τονίζει κάτι καίριο: «Ὁ ἄνθρωπος ὡς δημιουργημὰ κινεῖται σὲ δυὸ ἀντίθετες φορὲς ἀλλὰ πάνω στὴν ἴδια γραμμὴ, ὅπου κινεῖται ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ὡς δημιουργὸς ἀπὸ τὸ μηδὲν καὶ συνάμα ὡς ἀκατάπαυστος καταλυτὴς τοῦ μηδενισμοῦ. Γι'αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος, καθὼς κινεῖται στὸ δρόμο τῶν δημιουργικῶν ἐπιτευγμάτων, γίνεται συνδημιουργὸς καὶ συνεργάτης τοῦ Θεοῦ. Ἡ πτώση του στὴν ἄβυσσο τοῦ μηδενὸς τὸν ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ δρόμο τῆς δημιουργίας»²²¹.

Αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἁμαρτία τοῦ πρώτου ἀνθρώπου καὶ ἐκάστου ἀνθρώπου μέσα στὸ κτιστὸ σύμπαν, δηλαδή ἡ αὐτοτέλεια, ἡ αὐτονομία τῆς κτίσεως, τὸ νὰ μὴν ἀνάγεται καὶ ἐκφέρεται στὸ Δημιουργό της. «Οἱ πρωτόπλαστοι γεύονται τὸν καρπὸ τῆς αὐτονομίας καὶ τῆς ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας»²²². Σὲ αὐτὸ συνοψίζεται καὶ ἡ ἐγγενὴς δομικὴ ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία τὸν ἀνήγαγε σὲ ἐν δυνάμει πτωτικὸ ὄν. Εὐφυῶς τονίζει ὁ Γιανναράς ὅτι: «Μόνον ὁ ἄνθρωπος προικίζεται καταγωγικὰ μὲ τὴν ἐλευθερία νὰ πεῖ ναι ἢ ὄχι στὴν κλήση-σὲ-σχέση πρὸς τοῦ 'ἐμφυσᾶ' ὁ Θεὸς χαρίζοντάς του λογικὴ-προσωπικὴ ὑπόστασιν ζωῆς»²²³. Ἡ ὄντολογικὴ διαφορὰ τοῦ κτιστοῦ ἀπὸ τὸ ἄκτιστο διαμορφώνει ἕναν ἄπειρο λογικὸ

²²¹ Ν. Ματσούκας, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σ. 58.

²²² Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητὰρι τῆς πίστεως*, σ. 123.

²²³ Χ. Γιανναρά, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ.

τόπο, όπου ο «τρόπος τῆς πτώσης» αποτελεί βασικό «μεθοδολογικό εργαλείο» αὐθυπέμβασης του. «Ἡ ἀναφορά μας στὸν Θεὸ γίνεται δυνατὴ μόνο χάρις στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐνεργεῖται ἡ ὑπαρξὴ μας (ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κτιστοῦ) ὡς λογικὴ κλήση σὲ δυνατότητα ἑλλογῆς σχέσης μαζί του. Ἡ σχέση ἐνεργεῖται μὲ δεδομένη τὴν ἀπερινόητη διαφορὰ τῆς κτιστῆς ἀπὸ τὴν ἄκτιστη ἐνέργεια, χωρὶς νὰ αἴρεται γιὰ τὸν κτιστὸ ἄνθρωπο ἢ ἐμπειρία τῆς γνωστικῆς ἀμεσότητας, τῆς ἀναφορικῆς (ὡς καὶ πραγματικὰ ἐρωτικῆς) ἀμοιβαιότητος»²²⁴.

Ὁ πρῶτος Ἀδὰμ (ὅπως κάθε ἄνθρωπος – ἔλλογο ὄν) ὅμως ὑπέκυψε στὸν πειρασμὸ τῆς δαιμονικῆς αὐτοθέωσης, πρῶγμα ποῦ γιὰ νὰ ἀναιρεθεῖ ἔπρεπε νὰ ἔρθει στὸν κόσμο ὁ νέος, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ. Ἐχει τονισθεῖ στὴν παροῦσα μελέτη ὑπερβαλλόντως ὅτι ἡ κτίσις²²⁵ δὲν ἐνέχει ἐγγενῶς δυνάμεις ἀθανασίας ἕνεκα τῆς κτιστότητάς της. Καὶ τὸ νὰ ἀρνούμαστε τὴν ὑπαρξὴ βιολογικοῦ θανάτου, πρὶν τὴν ἐμφάνιση τοῦ ἀνθρώπου στὴ γῆ, δὲν ὀδηγεῖ πουθενὰ ἐρμηνευτικά. Ἐπὶ παραδείγματι οἱ δεινόσαυροι κυριάρχησαν στὸν πλανήτη²²⁶ γιὰ 65 ἑκατομμύρια χρόνια (πρὶν τὴν ἐμφάνιση τῶν θηλαστικῶν) καὶ φυσικὰ πέθαιναν καὶ ἔτρωγαν τὶς σάρκες ἄλλων ζώων, προφανέστατα, ὡς μέρος μιᾶς τεράστιας τροφικῆς ἀλυσίδας.

Ἐδῶ, ἀκριβῶς, ἐρεῖδεταί ἡ μοναδικότητα ποῦ κομίζει ὁ Χριστιανισμὸς μέσα σὲ ἕναν κόσμο φθορᾶς. Διαβλέπει χαρακτηριστικὰ ὑπερβατικότητας στὴν ἐνθαδικότητα ὡς ἐρμηνεία τῆς ἱστορίας, χωρὶς νὰ αἴρει τὸ κτιστό, τὴν ἱστορία. Κατὰ τὸν Ν. Ματσούκα «τὸ δράμα τοῦ κακοῦ

²²⁴ Χ. Γιανναρᾶ, «Πατεῖται ὁ θάνατος θανάτω», *Καθημερινή* 25/04/2022.

²²⁵ Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σ. 195: «Ὁ Χριστιανισμὸς βάζει στὸ ἐπίκεντρο τὴ δημιουργία. Ὁλόκληρη εἶναι ἀγαθὴ. Στὸ δρόμο τῆς ὀλοκλήρωσής της παρουσιάζει τραύματα. Ἐπομένως ὅταν ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία χρησιμοποιεῖ τὸ σχῆμα τῆς διαρχίας, ἀπλῶς ἐπισημαίνει εὐστοχα τὸ εἶδος μιᾶς σύγκρουσης μεταξὺ μηδενὸς καὶ τελείωσης, καὶ ὄχι φυσικὰ τὴ μανιχαϊκὴ διαρχία».

²²⁶ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο*, σσ. 288-289.

καὶ τῆς τελείωσης τῶν δημιουργημάτων ξετυλίγεται στὴν πορεία ἀνάμεσα στὴν κίνηση πρὸς τὸ μηδὲν καὶ στὴ δημιουργικὴ ἄνοδο»²²⁷.

Μέσα ἀπὸ μιὰ τέτοια διαδικασία διαπιστώνει κανεὶς τὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τῶν ἐμβριθῶν ἐρμηνευτῶν, καὶ δὴ τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, ὅτι ἡ εἰκονολογικὴ γλῶσσα τοῦ βιβλίου τῆς Γένεσης, ὡς ποιητικὸ κείμενο, ἀνάγει στὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία. Ἔχει ξεχωριστὴ καὶ ἰδιάζουσα σημασία τὸ ὅτι ἡ ἱστορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης μὲ τὰ συμπαρομαρτοῦντα ἄφησαν περιθώρια ὥστε νὰ ἀναπτυχθεῖ, τόσο στὴ παράδοση τοῦ χριστιανισμοῦ ὅσο κυρίως στὰ διάφορα ρεύματα τοῦ Γνωστικισμοῦ, ἡ μήτρα γιὰ νὰ κυφορηθεῖ ἡ ἐρμηνεία τοῦ κακοῦ²²⁸.

Προσφυῶς τονίζει ὁ Γιανναρᾶς τὸ ἐξῆς: «Θα μπορούσαμε συμπερασματικὰ νὰ ποῦμε πῶς ὅ,τι ὀνομάζουμε κακὸ εἶναι, πραγματικά, ἓνα προϊόν τῆς ἐλευθερίας μὲ τὴν ὁποία προικίστηκε ὁ κτιστὸς ἄνθρωπος. Κάθε ἄλλη ἐρμηνεία ἀποδίδει ἀναπότρεπτα ὄντολογικὴ (ὕπαρκτικὴ) αὐτονομία στὸ κακὸ καὶ ὀδηγεῖ στὰ ἀδιέξοδα τοῦ Γνωστικισμοῦ-Μανιχαϊσμοῦ, μὲ τὴν ἐφιαλτικὴ ἀπανθρωπία τῶν συνεπειῶν τους»²²⁹.

Ἐντὸς αὐτοῦ τοῦ πλαισίου μεγάλωσαν γενεές καὶ γενεές: ὅτι ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν κόσμον μὲ μόνο τὸ λόγο του, εἶπε καὶ ἐγεννήθησαν²³⁰ καὶ τὴν ἕκτη ἡμέρα τῆς δημιουργίας, δηλαδὴ τὴν τελευταία ἡμέρα, ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον μὲ χῶμα²³¹, δηλαδὴ μὲ ξεχωριστὴ καὶ ἄμεση δημιουργικὴ ἐνέργεια. Δὲν ἀρκέσθηκε νὰ δώσει ἐντολή, ὅπως στὴν ὑπόλοιπὴ δημιουργία. Ἡ προσωπικὴ αὐτὴ δημιουργικὴ ἐνέργεια ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νὰ φτιάξει τὸν ἄνδρα καὶ ἐν συνεχείᾳ ἐκ τῆς πλευρᾶς²³²

²²⁷ Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σ. 59.

²²⁸ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 175 καὶ ἐξῆς.

²²⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 115.

²³⁰ Γέν. 1. στ. 3-25.

²³¹ Ὅπ. π., στ. 26.

²³² Ὅπ. π., 2. στ. 21

τοῦ ἀνδρὸς νὰ φτιάξει τὴ γυναῖκα βοηθόν²³³, δηλαδή, ἀπαραίτητο σύντροφο στὴ πραγμάτωση τοῦ ὑπαρκτικοῦ στόχου, καὶ τοὺς ἔβαλε σ' ἓνα παράδεισο, δηλαδή σ' ἓνα κῆπο, τὸ λεγόμενο κῆπο τῆς Ἑδέμ.

Σαφέστατα ἐδῶ ὁ Γιανναρᾶς ὑπεμφαίνεται τὴν ἀλληγορία: «Στὴν ἀλληγορία τῆς πλάσης τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς οἰκοδόμησής (Γέν. 2, 22) ἀπὸ μίᾶ πλευρά του τῆς γυναίκας (Εὐᾶς), διαβλέπουμε σημαϊνόμενη μίαν ἰδιαιτερότητα δημιουργικοῦ ἐνεργήματος τοῦ Θεοῦ προκειμένου νὰ ὑπάρξει ὁ ἄνθρωπος: Ὅλα τὰ ἄλλα ὑπαρκτά, τοῦ μακρόκοσμου καὶ τοῦ μικρόκοσμου, προέκυψαν ἀπὸ τὸ δημιουργικὸ του πρόσταγμα — 'εἶπε καὶ ἐγεννήθησαν' (ἐπὶ γὰρ τοῦ Θεοῦ ὁ λόγος ἔργον ἐστί). Ἐνῶ ἡ εἰκόνα μιᾶς χειρωνακτικῆς πράξης γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου παραπέμπει σὲ ἄμεση σχέση τοῦ Πλαστούργου μὲ τὸ πλαστούργουμένο ὑπαρκτὸ — εἶναι ἡ ἴδρυση σχέσης μὲ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς ὑποστασιάζει (κάνει πραγματικὴ ὑπαρξὴ) τὸν ἄνθρωπο, δὲν εἶναι ἓνα ἐπιπλέον πρόσταγμα»²³⁴.

Ὡστόσο, «(...) ὁποιαδήποτε προσπάθεια ἐντοπισμοῦ τῆς Ἑδέμ καὶ τοῦ παραδείσου πάνω στὸν γεωγραφικὸ χάρτη τῆς γῆς εἶναι μάταιη. Ἐφόσον οἱ τόποι αὐτοὶ χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ τὸν βιβλικὸ συγγραφέα ὡς εἰκόνες γιὰ νὰ παραστήσουν τὴν κατάστασι τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, θὰ μπορούσαν νὰ βρισκόνται ὅπουδήποτε»²³⁵.

Στοὺς στίχους: «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον»²³⁶ καὶ «ἐνεφύσησεν πνοὴν ζωσαν»²³⁷, προσφέρεται μιὰ ἐρμηνευτικὴ προσέγγισι διόλου εὐκαταφρόνητη καὶ ἡ κοινὴ λογικὴ προβληματίζεται: Πῶς γίνεται ἡ σύνδεσι τῶν δύο ἐνεργειῶν; Ἡ μετάβασι ἔγινε ἐξελικτικὰ ἢ ἡ ἐξελικτικὴ μετάβασι ἔγινε κατόπιν παρεμβάσεως τοῦ Θεοῦ;

²³³ Ὅπ. π., 2. στ. 22.

²³⁴ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώσι, Κρίσι, Κόλασι ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευσι τῆς ὄντολογίας, σ. 90.

²³⁵ Μ. Κωνσταντίνου, Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, σ. 100.

²³⁶ Γέν. 1, 26.

²³⁷ Ὅπ. π., 2. στ. 7.

Στην ὅλη φάση τῆς δημιουργίας δεχόμεστε ὅτι τὸ κείμενο ἀφηγεῖται²³⁸ σὲ μία γλώσσα ἀνθρώπινα διατυπωμένη ὡς ἐξῆς: «*Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*»²³⁹. Γιατὶ νὰ μὴν δεχθοῦμε αὐτὴ τὴν εἰκονολογικὴ γλώσσα καὶ στοὺς στίχους: «*Ποιήσωμεν ἄνθρωπον*» καὶ «*ἐνεφύσησεν πνοὴν*» προκειμένου νὰ δοῦμε πῶς διαφωτίζεται πληρέστερα ἡ ἐξέλιξη τῆς δημιουργίας. Ἐν συνεχείᾳ εὐλόγησε ὁ Θεὸς αὐτὸν τὸν κῆπο καὶ τὰ περιέχοντα σ' αὐτόν, ὁπότε καὶ τὰ ἔδωσε στὸ ἀνθρώπινο ζεῦγος εἰς χρῆσιν. Ἡ ἀφηγηματικὴ αὐτὴ εἰκόνα μὲ ἐνάργεια δηλώνει ἕναν τρόπο ὅπου τὰ δημιουργήματα εἶναι στὸ μέγιστο δυνατὸ τῆς τελειότητας, τοῦ κάλλους²⁴⁰.

Νὰ δώσουμε σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο μιὰ ἐρμηνεῖα στὴ λέξη εὐλογῶ²⁴¹. Στὴν Ἑβραϊκὴ παράδοση εὐλογῶ κάτι σημαίνει τὸ κάνω νὰ ὑπάρχει, τοῦ δίνω ὑπόσταση, ἰδρῶ μιὰ σχέση μαζί του. Λοιπόν, εὐλόγησε ὁ Θεὸς τὴν τροφή, ὡς μέσο ἐπιβίωσης τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ ἀποτελέσει αὐτὴ μιὰ δυνατότητα σχέσης ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ. «*Χαρίζει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο τὴ βρώση τροφῆ-ζωὴ του ὡς εὐλογία* — *κάθε λήψη τροφῆς εἶναι ἀμεσότητα σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ (αἰσθητὴ προσφορὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο) πὸν ταυτόχρονα (ὅπως πάντοτε ἡ ἀγάπη) εἶναι καὶ κλήση σὲ ἀνταπόκριση, θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ*»²⁴².

²³⁸ Δ. Μανρόπουλου, *Διερχόμενοι διὰ τοῦ Ναοῦ*, σ. 127: «*Ἀσφαλῶς ἡ Γένεσις μᾶς μιλάει γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου μὲ τοὺς ὅρους μιᾶς ἀρχαίας ἐποχῆς καὶ μὲ τίς κοσμολογικὲς ἀντιλήψεις πὸν εἶχε ὁ κόσμος τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Ἀλλὰ ταυτόχρονα μᾶς θέτει τίς προοπτικὲς, τοὺς ἄξονες αὐτῆς τῆς δημιουργίας*».

²³⁹ Γέν. 1, 1.

²⁴⁰ Χ. Γιανναροῦ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, σ. 120: «*Ὁ Μάξιμος λέει: 'Τὰ φαινόμενα πάντα δεῖται σταυροῦ'. Ὅλα τὰ φαινόμενα, κάθε τι πὸν μᾶς γίνεται προσιτὸ μέσω τῶν αἰσθήσεων, πρέπει νὰ περάσει ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ σταυροῦ, νὰ τὸ γνωρίσουμε μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς σταυρικῆς ἀνταπάρνησης, τῆς νέκρωσης τοῦ φυσικοῦ-ἀτομικοῦ θελήματος*».

²⁴¹ Χ. Γιανναροῦ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σσ. 98-99.

²⁴² Χ. Γιανναροῦ, ὅπ. π., σ. 98. Πρβλ. Κ. Lesniewski, «*The Ethos of God and Man in Christos Yannaras works*», *Roczniki Teologiczne* 66. 7 (2019) 61 :«*Αὐτὴ ἡ δυνατότητα ἐπιλογῆς μεταξὺ καλοῦ καὶ κακοῦ ἐκφράζεται στὴ Γένεση μὲ τὸ σύμβολο τοῦ δέντρου τῆς γνώσης τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ' (Γέν 2:9,17). Τὸ νὰ λαμβάνεις τροφή ἀπὸ αὐτὸ τὸ δέντρο σημαίνει νὰ*

Κάνοντας τὴν ἀναγωγὴ γιὰ τὸν τρόπο τοῦ σχετίζεσθαι, νὰ φέρομε ἓνα ἀπλὸ παράδειγμα: μᾶς δωρίζει κάποιος ἓνα εὐτελὲς ἀντικείμενο, ἓνα μολύβι. Παύει νὰ εἶναι γιὰ μένα εὐτελὲς ἀφ' ἧς στιγμῆς μου τὸ ἔχει χαρίσει ἓνα πρόσωπο πού ἀγαπῶ πολύ. Αἴφνης σκεφτόμαι ὅτι αὐτὸ εἶναι ἐνθύμιο. Τί θὰ πεῖ ἐνθύμιο; Μοῦ ὑπομιμνήσκει ἓνα πρόσωπο, μὲ ἀνάγει σὲ αὐτὸ τὸ πρόσωπο κάθε φορὰ πού τὸ χρησιμοποιοῦ γιὰ νὰ γράψω κάτι. Τὸ ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι αὐτὸ τὸ εὐτελὲς μολύβι μὲ βοηθᾷ νὰ λειτουργῶ τὴ σχέση μου μὲ τὸ πρόσωπο πού μου τὸ χάρισε.

Mutatis mutandis τὸ ἴδιο δηλώνει ἡ λέξη «εὐλογῶ»: ὅτι ὁ Θεὸς εὐλόγησε²⁴³ τὰ πάντα μέσα στὸν παράδεισο, ὥστε κάθε χρῆση καρποῦ νὰ συνιστᾷ σχέση μὲ τὸ Θεό, νὰ ἀνάγεται καὶ νὰ ἐκφέρεται σ' Αὐτόν, στὴν Αἰτιώδη Ἀρχὴ του, ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα δένδρο²⁴⁴. «Ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμῆ, πραγματοποιεῖται μὲ τὴ λήψη τῆς τροφῆς, τὴν ἄμεση πρόσληψη τῆς ὕλης τοῦ κόσμου. Ὁ ἄνθρωπος ζεῖ καὶ ὑπάρχει μόνο σὲ ἄμεση καὶ ὀργανικὴ σχέση μὲ τὸν κόσμο, μὲ τὴν ὕλη τοῦ κόσμου»²⁴⁵. Ὅμως ἓνα δένδρο δὲν τὸ εὐλόγησε, λέγοντάς τους νὰ μὴ δοκιμάσουν ἀπὸ τὸν καρπὸ του, γιὰτὶ ἀπ' τὴν ἡμέρα πού θὰ τὸν γευθοῦν θὰ πεθάνουν²⁴⁶. Μποροῦμε, λοιπόν, ἐδῶ νὰ συμφωνήσουμε μὲ τὸν Γιανναρᾶ, ὅτι «Ὁ θάνατος δὲν εἶναι ἡ ἔξωθεν τιμωρία, ἀλλὰ ὁ φυσικὸς καρπὸς τῆς ἐλεύθερης ἐκλογῆς»²⁴⁷.

ζεῖς ἀπομακρυσμένα ἀπὸ τὸ Θεό, ἀπὸ τὴν εὐλογία του, καὶ ἐπομένως τὴν πραγμάτωση τῆς ζωῆς μὲ τρόπο πού δὲν σχετίζεται μὲ τὸ Θεό. Ἀντὶ νὰ βρῆσθε σὲ κοινωνία μὲ τὸ Θεό, ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ αποφασίσει νὰ τραφεῖ γιὰ τὴ διατήρηση τῆς σωματικῆς του ἀτομικότητος καὶ μόνο. Καὶ ἐν συνεχείᾳ ὁ ἄνθρωπος ζεῖ ὡς ὑπαρκτικὴ μονάδα πού ἀντλεῖ τὴν ὑποστατικὴ του ἐπιβίωση μέσω τῶν δικῶν του δυνάμεων, τῶν δημιουργημένων ἐνεργειῶν του καὶ λειτουργιῶν».

²⁴³ Χ. Γιανναρᾶ, Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως, σ. 119.

²⁴⁴ Βλ. Τ. Εὐλαμπία, *Τὸ δέντρο στὴ διήγηση τοῦ Παραδείσου καὶ στὸ πολιτιστικὸ περιβάλλον τοῦ Ἰσραήλ*, διπλωματικὴ ἐργασία (master), Θεσσαλονίκη 2013.

²⁴⁵ Χ. Γιανναρᾶ, Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως, σ. 117.

²⁴⁶ Γέν. 3, 3.

²⁴⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ κρίση τῆς προφητείας*, σ. 211.

Ὁ μύθος²⁴⁸ δηλοῖ ὅτι μέσα σ' αὐτὸ τὸ χῶρο χρήσης τοῦ κόσμου καὶ στὴ δυνατότητα αὐτῆς τῆς χρήσης ὑπάρχει καὶ ἡ δυνατότητα τῆς μὴ σχέσης, τῆς αὐτονομίας. Δηλαδή νὰ πάρω ἕναν καρπὸ ὄχι γιὰ νὰ ἀναφερθῶ σ' αὐτὸν ποὺ μοῦ τὸν χάρισε, ὄχι γιὰ νὰ συγκροτήσω σχέση μετὰ τὸ δωροδότη, ἀλλὰ ἔτσι ἀπλὰ γιὰ μένα, μόνο ἐπειδὴ ἐγὼ τὸ θέλω καὶ γιὰ τὴ δική μου αὐτάρκεια. Ὑποδηλώνεται ὅτι δίδεται ἐντὸς τοῦ παραδείσου ἡ δυνατότητα νὰ προσφέρεται στὸν ἄνθρωπο ἡ ἀμεσότητα σχέσης²⁴⁹ μετὰ τὴν Αἰτιώδη Ἀρχὴ του. Μέσα σὲ αὐτὴ τὴ δεδομένη κατάσταση ἐνυπάρχει καὶ τὸ προσὸν τῆς ἐλευθερίας. Πῶς μεταφράζεται αὐτό; Ὡς δυνατότητα ἐπιλογῆς τῆς σχέσης ἢ τῆς μὴ σχέσης, δηλαδή τῆς ρήξης μετὰ τὸ Θεό, τῆς ἀπόρριψης τοῦ Θεοῦ. Ἐὰν δὲν ὑπῆρχε ἡ δυνατότητα τῆς ἐλευθερίας, ὅλα τὰ ὑπόλοιπα θὰ ἦταν μιὰ «προβατώδης» κατάσταση, δηλαδή μιὰ κατάσταση μὴ ἐλευθερίας, κοντολογίς θὰ ἦταν μιὰ ἀναγκαιότητα. «Ἡ ἐλευθερία δὲν ἀναφέρεται καταρχὴν στὴ βούληση, δὲν εἶναι ἕνα δευτερογενὲς (σὲ σχέση μετὰ τὴν ὑπαρξὴ) ἰδίωμα τοῦ ἀνθρώπου (ἢ ἰκανότητα του νὰ ἐκλέγει, ἀφοῦ πρῶτα ὑπάρχει). Ἡ ἐλευθερία ἀνήκει στὸν ἴδιο τὸν τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος, στὸν δεδομένο ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὴς»²⁵⁰. Ἐνισχύει τὴν παραπάνω θέση ὁ Ἡλίας

²⁴⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σ. 38: «Στὸν μῦθο ὁ λόγος δὲν λειτουργεῖ γιὰ νὰ περι-γράψει ἀπλῶς τὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία ἢ τὴ νοητὴ πρόσβαση στὴν πραγματικότητα, ἀλλὰ θέλει νὰ ἐρμηνεύσει τὴν πραγματικότητα: νὰ κοινοποιήσει τὴν ἐπίγνωση τοῦ τρόπου μετὰ τὸν ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ ζωὴ. Καὶ στὴν περίπτωση αὐτῆ λέμε ὅτι ὁ λόγος λειτουργεῖ ὡς κρίση καὶ φαντασία». Πρβλ. Τοῦ ἰδίου, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 110: «Βέβαια, στὴν πανανθρώπινη Ἱστορία, οἱ ἄνθρωποι διέκριναν πάντα τὴ γλώσσα τῶν μύθων καὶ τῶν συμβόλων, τῆς ποιήσεως καὶ τῆς ἀλληγορίας, ἀπὸ τὴ γλώσσα τῆς διαπιστωτικῆς καταγραφῆς καὶ τῆς νοηματικῆς ὀρθότητος. Τῶν μύθων ἡ γλώσσα καθιστοῦσε μεθεκτὴ, κοινωνούμενη ἐμπειρικά, τὴ γνώση τῆς πραγματικότητος(...)».

²⁴⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Γρίφος θάνατος*, σσ. 18-19: «Ἡ λέξη σχέση παραπέμπει ὄχι σὲ στατικὸ, σταθερὸ γεγονός, ἀλλὰ στὴ μεταβλητότητα (ἐπομένως καὶ ἀπροσδιοριστία) ἐνὸς γίνεσθαι (...) Ἡ λέξη ὑπαρξὴ παραπέμπει σὲ γεγονός ἐνεργούμενων σχέσεων, σὲ δυνατότητα πραγματοποίησης σχέσεων καὶ μετοχῆς σὲ σχέσεις».

²⁵⁰ Χ. Γιανναρᾶ, *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σ. 275. Πρβλ. Τοῦ ἰδίου, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, σσ. 295 καὶ ἐξῆς, ὅπου καὶ πληρέστερη διασάφηση καὶ συσχέτιση τῆς ἐλευθερίας μετὰ τὸ πρόσωπο. Τοῦ ἰδίου, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση*

Παπαγιαννόπουλος σημειώνοντας ότι «*Ἡ ἰδέα τοῦ κακοῦ ὡς ἐθελούσιας παραίτησης ἀπὸ τὴν ἐλευθερία εἶναι ἓνας καθαρὸς παραλογισμὸς*»²⁵¹.

Εἰσάγεται ἐδῶ ἓνας περαιτέρω προβληματισμὸς καὶ ἀναστοχασμὸς γιὰ τὸ τί νόημα θὰ εἶχε ἡ ἄσκηση σ' ἓνα πεδίο πού δὲ θὰ γνώριζε τὸ κακὸ καὶ τὸ θάνατο ὁ ἄνθρωπος, καὶ θέτει τὸ ζητούμενο τῆς ἐνηλικίωσης καὶ τῆς ὠριμότητας τοῦ ἀνθρώπου. «*Ἡ ἴδια ἡ κτιστότητα τοῦ κτιστοῦ δὲν ὀρίζει μήπως τὸν θάνατο ὡς πρωταρχικὸ τῆς πεδίο, ἀναδεικνύοντας τὴ φθαρτότητα ὡς χαρακτηριστικὴ τῆς φύσης τῶν κτισμάτων;*»²⁵².

Ἡ πορεία τῆς ὠριμότητας τοῦ ἀνθρώπου δὲ θὰ ἐνσάρκωνε ὅλο αὐτὸ τὸ πλαίσιο τῆς ὡς ἄνω σκέψης, ἂν ἦταν δεδομένη καὶ ὑποχρεωτικὴ ἢ προ-πτωτικὴ κατάσταση. Γίνεται σχέση, συνιστᾶ ρίσκο, ἐπειδὴ ὑπάρχει τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ρήξης. «*Οἱ πρωτόλαστοι διάλεξαν ἐκούσια τὴν αὐτοτιμωρία τῆς ἔκπτωσης στὴ φύση*»²⁵³. Μὲ ἐνάργεια ἐδῶ ὁ Γιανναράς ἀναλύει τὴν πτώση ὡς τὸν τεμαχισμό τῆς φύσης σὲ αὐτοτελὴ σκοπὸ καὶ τὸ ἀποτυπώνει ὡς ἐξῆς: «*Ἡ βιβλικὴ διήγηση γιὰ τὴν καθολικὴ πτώση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀναφέρεται στὴν ἀφετηριακὴ ἐκλογή τῆς ἀτομικῆς αὐτοτέλειας τῶν πρωτόπλαστων ἀνθρώπων, στὸν καταρχὴν τεμαχισμό τῆς φύσης σὲ ἄτομα–τεμαχισμό πού ἐπεκτείνεται ἐξακολουθητικὰ καὶ ἀναπόφευκτα μὲ κάθε φυσικὴ γέννηση (...). Ἀπὸ τὴ στιγμὴ πού ὁ ἄνθρωπος ἀρνεῖται τὴ σχέση καὶ κοινωνία μὲ τὸν Θεό, ἢ προσωπικὴ του ὑπαρξὴ παύει νὰ εἶναι ἐκ–στατικὴ ὡς πρὸς τὴν καθολικὴ φύση, παύει νὰ συγκεφαλαιώνει τὴ φύση σὲ μιὰν ἀναφορικὴ κίνηση ἐκτὸς τῆς φύσεως. Ἡ προσωπικὴ ἐκ–στασις ἐξαντλεῖται μέσα στὰ ὅρια τῆς φύσης ὡς ἀτομικὴ ἀπό–στασις, καὶ ἡ φύση τεμαχίζεται σὲ ἀτομικὲς αὐτοτέλειες*»²⁵⁴. Τὸ ἔλλογο ὄν, ὁ

τῆς ὄντολογίας, σ. 33: «*Ὅταν μιλάμε γιὰ ὑπαρκτικὴ ἐλευθερία δὲν παραπέμπουμε σὲ μιὰ ἀφηρημένη νοητικὴ σύλληψη(...)*».

²⁵¹ Η. Παπαγιαννόπουλου, *Ἐπέκεινα τῆς ἀπουσίας*, σ. 64.

²⁵² Η. Παπαγιαννόπουλου, *ὄπ. π.*, σ. 62.

²⁵³ Χ. Γιανναρά, *Ἡ κρίση τῆς προφητείας*, σ. 215.

²⁵⁴ Χ. Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωτος*, σσ. 333-334.

ἄνθρωπος ὁ προικισμένος μετὰ τὸ αὐτεξούσιο²⁵⁵, στὴν εἰκονολογικὴ αὐτὴ διήγηση ἐπιλέγει τὴ μὴ σχέση στὴν ἀναφορὰ τοῦ πρὸς τὴν Αἰτιώδη Ἀρχὴ τοῦ Θεοῦ. Νὰ σημειώσουμε ὅτι τὸ ποιητικὸ αὐτὸ ἀφήγημα ἔχει κάποια σημεία ποῦ δυσκολεύουν τὴν ἐρμηνευτικὴν μας. Αἰταιεῖται προσπάθεια εὗρεσης μίτου ἐξόδου.

Ἐμφανίζεται αἴφνης ὁ ὄφις²⁵⁶, ὁ ὁποῖος εἶναι πανάρχαιο καὶ ἀρχετυπικὸ σύμβολο τοῦ κακοῦ. Διαβλέπουμε νὰ πλησιάζει τὴ γυναῖκα²⁵⁷ (Εὐά), νὰ τῆς μιλάει, στὰ πλαίσια τῆς συμβολικῆς εἰκόνας τοῦ μύθου. Ἡ διήγηση ἀφηγεῖται ὅτι ὁ ὄφις πλησιάζει τὴ γυναῖκα, τὴν πηγὴ τῆς ζωῆς, αὐτὴ ποῦ διαχειρίζεται τὴ ζωτικότερη λειτουργία, τὴ γέννα, καὶ τὴ βάζει σὲ πειρασμὸ προκαλώντας τὴν ἔντεχνα.

– Γιατὶ ὁ Θεὸς σᾶς ἔδωσε ἐντολὴ νὰ μὴ γευθεῖτε ἀπ’ αὐτὸ τὸ δέντρο, ἐνῶ ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα τοῦ παραδείσου νὰ δοκιμάσετε;

Ἡ γυναῖκα τοῦ ἀπαντᾷ:

²⁵⁵ Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα*, σ. 267: «Τὸ γνωμικὸ θέλημα, καίτοι ἀναγκαῖο καὶ ἀναπόσπαστο τμῆμα τῆς ἀνθρώπινης ιδιότητος (σηματοδοτεῖ τὴν ἐλευθερία μας νὰ διαρρήξουμε, σὺν τοῖς ἄλλοις, τὴν σχέση μας μετὰ τὸν Θεό, ἂν ἔτσι ἐπιθυμοῦμε), ὡς κτιστὸ ἀκριβῶς, πάσχει ἐγγενῶς ἀπὸ γνωσιακῆ μερικότητα καὶ συνεπῶς εἶναι, παρὰ τὰ φαινόμενα, ἀνελεύθερο, μετὰ μιὰ σημασία μακρὰν βαθύτερη καὶ οὐσιαστικότερη τῆς ἐλευθερίας τῶν ἐπιλογῶν».

²⁵⁶ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 85: «Τὸ φίδι, ἀρχεγονοὸ σύμβολο τοῦ κακοῦ, ποῦ συνδιαλέγεται μετὰ τοὺς ἀνθρώπους σὰν λογικὸ ὑποκείμενο». Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 64-65: «Δὲν ἀφήνει τὸ κείμενο κανένα περιθώριο νὰ ὑποθέσει κανεὶς ὅτι ἀρχικὰ τὸ φίδι ἦταν πλάσμα ἀγαθὸ καὶ μόνο μετὰ τὴν ἄπωση τοῦ ἀνθρώπου μεταβλήθηκε σὲ πανούργο καὶ θανατηφόρο. Οὔτε προσφέρει κάποια ἐρμηνευτικὴ νύξη τὸ κείμενο τῆς Γένεσης, πῶς καὶ γιατί γεννήθηκε τὸ κακὸ καὶ εἰσχώρησε σὰν δόλιο φίδι στὴν καλὴν δημιουργίαν τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ ποῦ ἄντλησε τὴ δυνατότητα (τὴν ἐξουσία) νὰ παραπλανήσει τὸν ἄνθρωπο σὲ ἀνταρσία ὑπαρκτικῆς αὐτονομίας, στὴν ῥήξιν τοῦ μετὰ τὸν Θεό, ἀλλοιώνοντας καίρια τὸν σκοπὸ τῆς σύνολης δημιουργίας: τὸ καλόν, ποῦ πιστοποιοῦσε ὁ Θεὸς μετὰ ἀπὸ κάθε δημιουργικὸν ἐνέργημα. Ἡ πιθανότερη ἐξήγηση γιὰ τὴ σαφὴ αὐτὴ ἀσυνέπεια τοῦ βιβλικοῦ κειμένου εἶναι ὁ ποιητικὸς –εἰκονολογικὸς χαρακτήρας του: ἡ ποιητικὴ ἐκφραστικὴ μένει πάντοτε ἀδέσμευτη ἀπὸ ἀπαιτήσεις συστηματικῆς συλλογιστικῆς συνέπειας καὶ αἰτιολογικῆς διαδοχῆς τῶν νοημάτων—ἡ εἰκονολογία συχνὰ κάνει ἐρμηνευτικὰ ἄλλατα προϋποθέτοντας ὡς δεδομένα τὰ αὐτονόητα τῆς συγκεκριμένης ἐποχῆς ἢ κοινωνίας. Τὸ σφάλμα εἶναι μᾶλλον σὲ μεταγενέστερους ἐρμηνευτὰς ποῦ ἀναλύουν ἕνα ποιητικὸ-συμβολικὸ κείμενο σὰν νὰ πρόκειται γιὰ ἐπιστημονικὴ καταγραφὴ ἱστορικῶν γεγονότων».

²⁵⁷ Βλ. περὶσσότερα, Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σ. 122.

– μᾶς εἶπε νὰ μὴ δοκιμάσουμε ἀπὸ «τὸ ξύλον τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν»,²⁵⁸ γιὰ τὴν θὰ πεθάνουμε.

Ὁ ὄφις²⁵⁹ τῆς ἀπαντᾶ:

– δὲ θὰ πεθάνετε, ἐξηγώντας τους ὅτι ὁ Θεὸς σᾶς εἶπε νὰ μὴ τὸ γευθεῖτε ἀπὸ ζήλεια, γιὰ νὰ μὴ γίνετε θεοί ἔτσι αἰτιολόγησε τὸ δέλεαρ πρὸς τὴ γυναῖκα²⁶⁰.

Ἐδῶ ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς εἰσάγει τὸν σημαίνοντα ὄρο «ἐλευθερία²⁶¹», ὁ ὁποῖος στηρίζει τὴν εἰκονολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ δέντρου «ἐν τῷ παραδείσῳ». Ἄρα γιὰ τὸν ἴδιο συγγραφέα ἡ κοινωνία τῆς σχέσης δοκιμάζεται ἀπὸ τὴ χρῆση τῆς ἐλευθερίας, δηλαδή νὰ ἔχει ὁ ἄνθρωπος, ὡς κτιστὸ ἔλλογο ὄν, τὴ δυνατότητα νὰ πεῖ ὄχι σὲ αὐτὴ τὴ σχέση, καὶ ὁ τρόπος γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ κάτι τέτοιο εἶναι νὰ διαχειρίζεται τὴ φύση τοῦ αὐτοτελῶς καὶ αὐτονόμως. «Αὐτὴ τὴ δυνατότητα τὴν εἰκονίζει παραστατικὰ ἡ βιβλικὴ διήγηση χρησιμοποιοῦντας τὸ σύμβολο τοῦ δέντρου 'τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν'»²⁶².

²⁵⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σ. 120: «Πρέπει νὰ ξεκαθαρίσουμε, ὅτι ἐδῶ οἱ ὄροι 'καλὸν' καὶ 'πονηρόν' δὲν ἔχουν τὸ συμβατικὸ περιεχόμενον τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπως σήμερον τὸ καταλαβαίνουμε, δὲν εἶναι κατηγορίες συμπεριφορᾶς, δὲν ἐκφράζουν τὴ νομικὴ ἀντίληψη τοῦ κοινωνικὰ χρησίμου καὶ τοῦ κοινωνικὰ βλαβεροῦ. Ἐδῶ, ὅπως καὶ σὲ ὁλόκληρη τὴν Ἁγία Γραφή, οἱ ὄροι 'καλόν' καὶ 'πονηρόν' δηλώνουν τὴ δυνατότητα τῆς ζωῆς, δηλαδή τὸ ἐνδεχόμενον τοῦ θανάτου».

²⁵⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *ὄπ. π.*, σ. 121: «Γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐρμηνευτικὴ τὸ φίδι ἐδῶ εἶναι ἡ ἐκφραση τῆς παρεμβολῆς τοῦ διαβόλου ἢ σατανᾶ, ποὺ ἀποτελεῖ προσωπικὴ ὑπαρξη, πνευματικὴ, ὅμοια μὲ τοὺς ἀγγέλους τοῦ Θεοῦ(...)». Πρβλ. Μ. Κωνσταντίνου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σσ. 107-108: «Ἀπὸ τὸ περιεχόμενον τῶν στίχων καθίσταται σαφὲς ὅτι ὁ βιβλικὸς συντάκτης δὲν ἀναφέρεται ἐδῶ σὲ κάποιο δαιμονικὸ ὄν, ἀλλὰ στὸ κοινὸ φίδι. Προφανῶς ἀντλεῖ τὸ ὑλικὸ του ἀπὸ διάφορες αἰτιολογικὲς παραδόσεις τοῦ πολιτισμικοῦ του περιβάλλοντος, ποὺ ἐπιχειροῦν νὰ ἐρμηνεύσουν τὸν τρόπο κίνησης τοῦ φιδιοῦ καὶ τὴν ἐχθρα ποὺ τρέφουν πρὸς αὐτὸ οἱ ἄνθρωποι. Ἴσως κατὰ τὶς παραδόσεις αὐτὲς νὰ φαντάζονταν τὸ φίδι πρὶν ἀπὸ τὴ θεία κατάρρα σὲ ὄρθια στάση».

²⁶⁰ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σσ. 122-123.

²⁶¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 89: «Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι διανοητικὸ δίλημμα ὑπακοῆς ἢ ἀπόρριψης τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἐνεργὸς προσχώρηση στὸν τρόπο ὑπαρξης τοῦ κτιστοῦ ἢ στὸν τρόπο ὑπαρξης τοῦ ἀκτιστοῦ. Ἄν ἔλειπε ἓνα τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο ὑπαρκτικὰ ἐνδεχόμενα, θὰ ἔλειπε καὶ ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου».

²⁶² Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σ. 119.

«Γιὰ τὴν Ἐκκλησία ἢ πτώση τοῦ Ἀδάμ, στίς συγκλονιστικὲς γιὰ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ κοσμικὲς καὶ διαχρονικὲς τῆς διαστάσεις, εἶναι μιὰ μεγαλειώδης τραγωδία ἀποκαλυπτικὴ τῶν ἀπεριόριστων ὀρίων τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας, τῶν σημαντικῶν διαστάσεων τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου²⁶³ – ἀποκαλυπτικὴ τελικὰ τῆς 'δόξας' τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἀδιάστατου μεγέθους τῆς εἰκόνας Του ποὺ τὴν ἀποτύπωσε στὴν ἀνθρώπινη φύση. Αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη διαβλέπει ἡ Ἐκκλησία μέσα ἀπὸ τὴν τραγωδία τῆς πτώσης, ἀποκάλυψη ποὺ δίνει νόημα στὴ σύμπασα κτίση»²⁶⁴.

Ἡ λέξη ποὺ βοηθᾷ σὲ ἓναν μίτο ἐρμηνευτικὸ στὸν Γιανναρᾶ εἶναι ἡ λέξη «τρόπος»²⁶⁵. Ὅποτε γιὰ τὸν ἴδιο τὰ δύο πεδία «πονηρὸ καὶ κακό», προκειμένου νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ζωὴ, λειτουργοῦν ὡς δυνατότητες ἐπιλογῆς.

Ἀκολούθως, ἡ Εὐα ὑποχώρησε στὸν πειρασμό. Εἶδε τὸν καρπὸ ὅτι ἦταν ὠραῖος στὴν ὄψη, καὶ πιθανὸν καὶ στὴ γεύση, πῆρε καὶ ἔφαγε καὶ ἔδωσε καὶ στὸν Ἀδάμ. Ἐν συνεχείᾳ ὁ Ἀδάμ μὲ τὴ λήψη τῆς τροφῆς κρύβεται²⁶⁶ ἀπὸ τὸ Θεό. Ὁ Γιανναρᾶς ξεδιπλώνει αὐτὸ τὸ μοναδικὸ πεδίο τῆς ἀλληγορίας ὡς ἐξῆς: «Αὐτὸς ὁ φόβος δὲν εἶναι γέννημα νομικῆς ἐνοχῆς, δὲν εἶναι ἀναμονὴ τιμωρίας. Εἶναι ἡ ἀπώλεια τῆς 'παρρησίας πρὸς τὸν Θεὸν' γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ἡ Γραφή (1 Ἰωάν. 3,21): ἡ ρήξη τῆς σχέσης μαζί Του, ἡ ἐπίγνωση τῆς εὐθύνης γιὰ τὴν πραγματοποίησι τῆς ζωῆς ξέχωρα ἀπὸ τὸν Θεὸ – ἡ πρώτη βίωση τῆς ὑπαρκτικῆς μοναξιᾶς ποὺ εἶναι καὶ πρώτη γεύση θνητότητας. Ὁ φόβος τοῦ Ἀδάμ εἶναι ἡ ἀγωνία μπροστὰ στὸ θάνατο»²⁶⁷.

²⁶³ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωτας*, σ. 44: «Τὸ πρόσωπο στὴν ἐκστατικὴ του ἀναφορά, δηλαδὴ στὴν ἑτερότητα του, ὑπερβαίνει τὰ ἀντικειμενικὰ ιδιώματα καὶ κοινὰ γνωρίσματα τοῦ εἴδους, ἐπομένως δὲν προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ φύση του. ἀντίθετα, προσδιορίζει τὴ φύση ἢ οὐσία του. Ἡ ἐκ-στατικὴ τοῦ προσώπου, ἡ πραγμάτωση τῆς ἑτερότητας, εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὁ ἄνθρωπος καθόλου».

²⁶⁴ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σ. 130

²⁶⁵ Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018), σσ. 309-329. Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμηση τῆς ὄντολογίας*, σ. 114.

²⁶⁶ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σ. 126.

²⁶⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *ὄπ. π.*, σ. 131.

Ἐδῶ ὁ Γιανναρᾶς κάνει λόγο γιὰ ὑπαρκτικὴ²⁶⁸ μοναξιά, ἄρα ἡ ἁμαρτία ἔχει ὑπαρκτικὸ πρόσημο καὶ ὄντολογικὸ ὑπόβαθρο συνάμα, δὲν εἶναι μιὰ νομικὴ ἐκδοχὴ μιᾶς πράξης· γι' αὐτὸ τὸ λόγο μόνο ἡ ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ μᾶς προσπορίζει τέτοιες ἐκδοχὲς ἐρμηνείας τῆς πτώσης πού ἀνάγουν στὴ δυνατότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ὡς ἐνέργημα καὶ στὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου ὡς ὑπέρβαση ἀπὸ τὶς ἀπρόσωπες ἐνέργειες τῆς φύσεως. Ἔτσι βάσει αὐτῶν τῶν δυνατοτήτων λειτουργεῖ τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο εἴτε ὡς φύση (ἀναγκαιότητα) εἴτε ὡς πρόσωπο (ἐλευθερία): «Ὁ δρόμος λοιπὸν μένει ἀνοιχτὸς μετὰ τὴν πτώση γιὰ νὰ γίνεῖ καὶ πάλι τὸ πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου ὑπόσταση ζωῆς, ὄχι πιά βιολογικῆς, φθαρτῆς καὶ ἐφήμερης, ἀλλὰ ἀφθαρτῆς καὶ ἀθάνατης. Αὐτὴ τὴν καινούργια ὑπαρκτικὴ δυνατότητα θὰ τὴν ἐγκαινιάσει ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς μὲ τὴν ἐνανθρώπισή του, γινόμενος ἀπαρχῆς τῆς σωτηρίας καὶ ἀνακαίνισης τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων»²⁶⁹.

Στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ ἔχουμε τονίσει ὅτι ἡ πτώση ἔχει ὄντολογικὸ χαρακτήρα καὶ ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἡ ἔκπτωση στὴ φύση καὶ στὴν αὐτονομία τῆς φύσης, ἄρα γιὰ τὸν ἴδιο συγγραφέα εἶναι ἔκπτωση ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ ζωὴ στὴν ἐπιβίωση. Πρὸς μιὰ ἐπαρκέστερη ἐρμηνεία σημειώνει πὼς ὅ,τι προσφέρεται στὸν Παράδεισο ἔχει καὶ τὴ δυνατότητα τῆς μὴ σχέσης. Ἡ ἀπαράμιλλη αὐτὴ ἐρμηνευτικὴ του πρόταση ξεδιπλώνεται ὡς ἐξῆς: ὁ ἄνθρωπος «Ἔχει νὰ ἐπιλέξει ἀνάμεσα στὴν ἀτομοκεντρικὴ αὐτονομία τοῦ κτιστοῦ (...) ἢ νὰ ἐπιλέξει τὴν ὑπαρξὴ ὡς εἰκονισμὸ καὶ ὁμοίωση τῆς ἀγαπητικῆς ἀλληλοπεριχώρησης τοῦ ὑπάρχειν, τῆς ἀτομικῆς ἀυθυπέρβασης καὶ αὐτοπροσφορᾶς, πὸν εἶναι ὁ τρόπος τῆς

²⁶⁸ Κ. Ἀγόρα, ὁ διανοιγμένος ἄνθρωπος. Σχεδιάγραμμα χριστοκεντρικῆς ἀνθρωπολογίας, σ. 133: «Ὁ ὅρος 'πτώση' σχετίζεται μὲ τὶς ἔννοιες 'εἰκόνα' καὶ 'ἐλευθερία', ἐπειδὴ ἀναφέρεται στὴν 'πτώση' τοῦ 'κατ'εἰκόνα' Θεοῦ δημιουργηθέντος Ἀδάμ ὡς πτώση ἀπὸ τὴν κλήση ὑπαρξῆς τῆς ἀνθρωπότητας. 'Πτώση' σημαίνει τὴν ὑπαρκτικὴ ἔκπτωση τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἔκπτωσή του ἀπὸ τὸ ὄντως εἶναι, ἢ μᾶλλον ἀπὸ τὴ δυνατότητα τοῦ ὄντως εἶναι, μὲ συνέπειες γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του καὶ τὴν ὑπόλοιπη δημιουργία...».

²⁶⁹ Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σ. 135.

ύπαρκτικῆς ἐλευθερίας καὶ πληρότητας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ»²⁷⁰. Ὡς ἐκ τούτου αὐτὸ ἀποτελεῖ ἁμαρτία ὡς ὑπαρκτικὴ ἀποτυχία καὶ ἀστοχία. Στὸ βιβλίον του ἡ «*Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*» ἀναφέρει ὅτι ἡ πτώση ἀποτελεῖ ἓνα γεγονός παραίτησης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ὄντως ζωὴ, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἐνυπάρχει ὄντολογικὰ ὡς ἑτερότητα. Ἡ ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ «*ἂν φάγητε ἀπὸ τὸν καρπὸν (...) ἔσσεσθε ὡς Θεοί*», μὲ πληρέστερη διατύπωση στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρά ἐρμηνεύεται «*ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα τὴν αὐτάρκεια καὶ αὐτονόμηση τῆς φύσης του: νὰ ὀρίζει ἡ φύση ἀπὸ μόνη της καὶ νὰ ἐξαντλεῖ τὸ γεγονός τῆς ὑπαρξης*»²⁷¹. Αὐτὴ ἡ ἔκπτωση ἀπὸ τὴν ὄντως ζωὴ, γιὰ τὸν ἴδιο, συντελεῖ σὲ μιὰ θεοποίηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀναιρώντας τοιοῦτοτρόπως τὴν ἀλήθειά της. Τὸ κλειδὶ στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρά γιὰ ἓναν ἐρμηνευτικὸ μίτο ἐξόδου εἶναι ἡ λέξη «*αὐθυπερβαίνεται*». Ὅποτε ἀφοῦ ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἐγγενῶς εἶναι θνητὴ καὶ κτιστὴ, μιᾶς καὶ δὲν ὑπάρχει κατὰ φύσιν ἀθάνατη, ἔχει τὴ δυνατότητα μετοχῆς στὸ εἶναι μόνον στὸ ποσοστὸ πού αὐθυπερβαίνεται ὡς γεγονός προσωπικῆς ἑτερότητας²⁷². Ἡ δυνατότητα αὐτῆς τῆς μετοχῆς εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ ἀπάντηση στὴν κλήση τοῦ Θεοῦ, ὥστε νὰ ὑπάρξει σὲ προσωπικὴ κοινωνία μαζί Του.

Ἡ ἄμεση λοιπὸν συνέπεια τῆς βρώσης τοῦ ἀπαγορευμένου καρποῦ – ἐπιλογῆς τῆς αὐτόνομης ὑπαρξης, τῆς μὴ σχέσης – ἦταν νὰ δοῦν οἱ πρωτόπλαστοι τὴ γυμνότητά τους. «*Διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο, καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν, καὶ ἔρραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα*»²⁷³. Τί θὰ πεῖ γυμνότητα;²⁷⁴ Θὰ πεῖ ὅτι τὸ βλέμμα τοῦ ἄλλου

²⁷⁰ Χ. Γιανναρά, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 99.

²⁷¹ Χ. Γιανναρά, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, σ. 44.

²⁷² Βλ. Χ. Γιανναρά, *ὅπ. π.*, σ. 44.

²⁷³ Γεν. 3,7.

²⁷⁴ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητὰρι τῆς πίστεως*, σσ. 123-124: «*Τὶ εἶναι λοιπὸν ἡ αἴσθησις τῆς γυμνότητος, ἢ ντροπὴ γιὰ τὴ γυμνότητα, πού συνοδεύει τὴν πτώση; Εἶναι ἡ ἐπίγνωσις ὅτι τὸ βλέμμα τοῦ ἄλλου πού πέφτει ἐπάνω μου, δὲν εἶναι τὸ βλέμμα τοῦ ἀγαπημένου, τοῦ ἀνθρώπου πού μὲ ἀγαπάει, πού τὸν ἐμπιστεύομαι. Εἶναι τὸ βλέμμα ἑνὸς ξένου· δὲν μὲ κοιτάζει μὲ ἀγάπη, ἀλλὰ μὲ βλέπει σὰν ἀντικείμενο τῆς δικῆς του μόνο ἐπιθυμίας καὶ ἡδονῆς. Τὸ βλέμμα τοῦ ἄλλου μὲ ἀντικειμενοποιεῖ, μὲ μεταβάλλει σὲ οὐδέτερο ἄτομο,*

μὲ κάνει ἀντικείμενο, παύει πλέον τὸ βλέμμα καὶ ἡ συνάντηση νὰ εἶναι σχέση, παρεμβαίνει ἡ ἀντικειμενοποίηση πρὸς ἐπίτευξη τῆς ἐπιθυμίας του, τῶν ὀρέξεών του, τῆς ἀνάγκης του γιὰ ἐπιβολή, γιὰ κυριαρχία.

«Πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση ἡ πραγματικότητα τοῦ προσώπου εἶχε μιὰ καθολικὴ ἀναφορὰ σὲ ὅλο τὸ σῶμα, ὀλόκληρο τὸ σῶμα ἦταν ἔκφραση προσωπικῆ, μοναδικῆ καὶ ἀνεπανάληπτη. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν ὑπῆρχε γυμνότητα πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση. Τώρα τὸ πρόσωπο ὑποτάσσεται στὴ φύση καὶ τὸ σῶμα, ἐμφανίζεται ὡς εἶδος (...). Εἶναι τὸ πρῶτο προσωπεῖο, ἡ πρώτη ἀπελπισμένη προσπάθεια νὰ περισωθεῖ κάτι, ἓνα ὑπόλειμμα ἀπὸ τὴν καθολικὴ πραγματικότητα τοῦ προσώπου»²⁷⁵.

Γι' αὐτὸ καὶ ντύνονται, παίρνοντας φύλλα συκῆς καὶ ποιοῦν «ἐαυτοῖς περιζώματα», ὥστε νὰ μποροῦν νὰ βλέπουν, χωρὶς νὰ βλέπονται, νὰ δύνανται νὰ κυριαρχοῦν, χωρὶς νὰ κυριαρχοῦνται.

Ἡ ποιητικὴ καὶ εἰκονολογικὴ ἔμπνευση τοῦ συγγραφέα τῆς Γένεσης, θέτει τὸ δίλημμα: Νὰ πραγματοποιεῖ ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὐὰ τὴν ὑπαρξὴ ὡς σχέση, ὡς κοινωνία ἢ νὰ πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ αὐτόνομα, ἰδιοτελῶς καὶ αὐτοτελῶς;²⁷⁶. Ἡ ἐπαρκέστερη ἐρμηνεία σὲ αὐτὴ τὴν αὐτονομία τῆς φύσης στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ ξεδιπλώνεται ἀπαράμιλλα ὡς ἐξῆς: «Ἀτομοκεντρισμὸς σημαίνει νὰ πραγματώνεις-βιώνεις τὴν ὑπαρξὴ ὡς αὐτοσκοπὸ, ὡς αὐθυπαρξία, ὄχι τὴν ὑπαρξὴ ὡς κοινωνία τοῦ εἶναι, ἀγαπητικὴ αὐθυπέμβαση καὶ αὐτοπροσφορά, ὡς ἔρωτα ἐκ-στατικό»²⁷⁷.

νιώθω νὰ μοῦ ἀφαιρεῖ τὴν ὑποκειμενικότητα, τὴ βαθύτερη καὶ μοναδικὴ μου ταυτότητα. Νὰ αἰσθάνομαι γυμνός, εἶναι ἡ ρῆξη τῆς σχέσης, ἡ ἀναίρεση τῆς ἀγάπης, ἡ ἀνάγκη νὰ ἀμυνθῶ στὴν ἀπειλὴ ποὺ ἀποτελεῖ πιά ὁ ἄλλος γιὰ μένα. Καὶ ἀμύνομαι μὲ τὴν ντροπὴ. Ντύνομαι, γιὰ νὰ περισώσω τὴν ὑποκειμενικότητά μου, νὰ προστατευθῶ ἀπὸ τὸ βλέμμα τοῦ ἄλλου, νὰ μὴ μεταβληθῶ σὲ ἀντικείμενο ὑπηρετικὸ τῆς ἀτομικῆς ἡδονῆς καὶ ἀντάρκειας τοῦ ἄλλου».

²⁷⁵ Χ. Γιανναρᾶ, Ἡ κρίση τῆς προφητείας, σ. 212.

²⁷⁶ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σσ. 89- 99.

²⁷⁷ Χ. Γιανναρᾶ, ὄπ. π., σ. 95.

Σπουδαία αποτύπωση στον αφηγηματικό χαρακτήρα της Γένεσης ξεδιπλώνει με τη σκέψη του έναντι της ύπαρχουσας έρμηνείας ο Γιανναράς λέγοντας ότι ο άνθρωπος ένυπάρχει αληθινά ζώντας στον παράδεισο²⁷⁸, όχι όμως ιδεαλιστικά και αποπνευματωποιημένα, ή να βρίσκεται εν παραδείσω ως θεατής ή έρμηνευτής του κόσμου²⁷⁹.

Στην εικονολογική διήγηση ο Θεός τοποθετεί έναν άγγελο με ρομφαία να φυλάει το ξύλο της ζωής, για να μην τὸ γευθεῖ ὁ ἄνθρωπος καὶ μείνει ἀθάνατος, ἐνῶ ὁ θάνατος ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ ἄνθρωπος ἐπέλεξε τὴν αὐτοτέλεια, εἶναι μιὰ ἀναπόφευκτη συνέπεια καὶ τιμωρία. Ὁ θάνατος πλέον εἰσέρχεται γιὰ πρώτη φορὰ στὸν κόσμο.

Τὰ έρμηνευτικά κενὰ τῆς ἀφήγησης, κατὰ τὸν ἴδιο συγγραφέα, εἶναι πολλὰ κυρίως στὶς νεώτερες ἐποχές διότι ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση εἶναι πληρέστερη, δημιουργώντας πολλές ἀμφισβητήσεις τῆς έρμηνευτικῆς πού δόθηκε στὴ διήγηση τῆς Γένεσης. Ἐπὶ αἰῶνες, ἤδη ἀπὸ τὴ προχριστιανικὴ ἐποχὴ – έβραϊκὴ παράδοση – μέχρι τὴ χριστιανικὴ παράδοση, θεωρήθηκε ὅτι ὑπῆρξαν δύο περίοδοι τῆς ἀνθρώπινης παρουσίας πάνω στὴ γῆ. Ἡ προπρωτική, δηλαδή πρὶν ἢ Εὐὰ δοκιμάσει τὸν καρπὸ καὶ δώσει καὶ στὸν Ἀδὰμ, καὶ ἡ μεταπρωτική, ἡ ὁποία ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὴν ἀπόφαση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὶς συνέπειες τῶν ἐπιλογῶν τους. Ὁ μὲν Ἀδὰμ με κόπο καὶ μόχθο θὰ βγάξει τὸ ψωμὶ του καὶ τελικὰ

²⁷⁸ Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ανθίβολα* 2 (2018), σ. 313: «Ἡ θεώρηση τοῦ Χρήστου Γιανναρά δείχνει ὅτι ὁ παράδεισος καὶ ἡ κόλαση δὲν ἀναφέρονται στὸ 'τί', λ.χ. στὴν οὐσία ἢ φύση ὡς ἓνα στατικὸ περιεχόμενο 'τί', ἀλλὰ στὸ 'πῶς', δηλαδή στὸν διαφορετικὸ τρόπο μὲ τὸν ὅποιο τὸ ἴδιο 'τί' μπορεῖ νὰ ὑπάρξει. Μὲ μιὰ παρόμοια λογικὴ θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ὁ παράδεισος καὶ ἡ κόλαση εἶναι ἡ ἴδια ἀκριβῶς συνθήκη ἢ συνύπαρξη ὡς πρὸς τὸ 'τί', ἢ ὁποία ἀπλῶς προσλαμβάνεται μὲ πολὺ διαφορετικὸ τρόπο ('πῶς'). (Ὁ ἅγιος Μάξιμος Ὁμολογητῆς θὰ δήλωνε κάτι παρόμοιο, λέγοντας ὅτι καὶ οἱ κολασμένοι ἔχουν 'ἐπίγνωσιν', δηλαδή ἐξωτερικὴ πιστοποίηση τοῦ ἴδιου 'τί', ἀλλὰ οἱ σωσμένοι ἔχουν 'μέθεξιν', δηλαδή ἓνα διαφορετικὸ 'πῶς' ὡς πρὸς τὴν ἐσχατολογικὴ πανταχοῦ παρουσία καὶ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. Κόλαση εἶναι σὲ αὐτὴν τὴν προβληματικὴ ἢ ἀνευ μεθέξεως ἐπίγνωσις, βλ. PG 90,796B)».

²⁷⁹ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σ. 117.

θα ἐπιστρέψει στοὺς χῶμα ἀπ' τὸ ὁποῖο προῆλθε, ἢ δὲ Εὐὰ μὲ φοβεροὺς πόνους θα γεννᾷ τὰ παιδιά της καὶ τέλος ὁ ὄφιν θα σέρνεται στὴ γῆ.

Ἐπομένως, κατὰ τὴν ὀπτική τοῦ Γιανναρᾶ, στὴ μετα-πτωτική κατάσταση τὸ γνῶρισμα εἶναι ὁ θάνατος, τὸ κακό, τὸ μῖσος, ἢ ἀλληλοεξόντωση, στὴ δὲ προ-πτωτική, ὑποθέτουμε, δὲ θὰ ὑπῆρχαν αὐτά. «Σαφέστατα ἡ σχιζοειδῆς ἀντιδιαστολή μιᾶς φαντασιακῆς 'προ-πτωτικῆς' καὶ μιᾶς ρεαλιστικῆς πιστοποιούμενης 'μετα-πτωτικῆς' περιόδου τῆς γήινης Ἱστορίας ἐπιτείνει τὴ σύγχυση καὶ πολλαπλασιάζει τὰ ἀδιέξοδα»²⁸⁰.

Ἀβίαστα, λοιπόν, ἡ σκέψη τοῦ Ἑλληνα διανοητῆ μᾶς ὀδηγεῖ σὲ γόνιμους καὶ οὐσιαστικὸς ἐρμηνευτικὸς προβληματισμούς.

- Μήπως ἡ ἀθανασία στοὺς πρωτοπλάστους δὲν ἀφοροῦσε στὴ βιολογικὴ ὑπόστασή τους, μιᾶς καὶ δὲν ὑπάρχει ἀθάνατο στοιχεῖο στὴν κτίση²⁸¹ καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατὰ χάριν καὶ ὄχι κατὰ φύσιν ἀθάνατος;

- Κατὰ πόσο εἶναι ἀκριβῆς καὶ κυριολεκτικὴ ἡ ἀφήγηση τοῦ βιβλίου τῆς Γένεσης, ἀφοῦ βάσει τῆς θεολογίας δὲν εἶναι βιβλίον κοσμολογίας, φυσικῆς, γεωλογίας, παλαιοντολογίας, βιολογίας, ἱστορίας;

- Ἔχει ἔρεισμα ἢ χρονολογία 6.000 π.Χ. ἀναφορικὰ μὲ τὴ δημιουργία ἢ ἐνέχει μεταφορικὸ νόημα;

- Ὁ Παράδεισος ὑπῆρχε ὡς φυσικὸς τόπος στὴ γῆ;

- Ὁ θάνατος εἰσήχθη στοὺς ἀνθρώπινος γένος ἔχοντας ἀλληγορικὸ νόημα; Καὶ ἂν ναι τί ἐπηρέασε, ἔλλογο καὶ ἄλλογο βασιλείο;

- Πῶς γίνεται σὲ ἕναν κόσμον φθορᾶς νὰ ὑπάρχει ἕνα ἔλλογο ὄν ἀθάνατο;

- Πρὶν τὴν πτώση ἢ σύνθεση τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἦταν ὅπως ἡ δική μας; Δὲν ἀποτελοῦνταν ἀπὸ ζωτικὰ ὄργανα; Ὅλα αὐτὰ θὰ ἔμεναν ἀφθαρτα, ἐνῶ ἦταν δημιουργημένα ἀπὸ ὑλικὸ γῆινο, καὶ μὲ ποιὸ τρόπο;

²⁸⁰ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 107.

²⁸¹ Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, σ. 213: «Κατὰ χάριν εἶναι αἰώνια ἢ κτιστὴ πραγματικότητα καὶ ὄχι κατὰ φύσιν».

- Τὶ ἦταν καὶ ἐὰν ὑπῆρξε ἡ λεγόμενη προπρωτική κατάσταση;

Συνεπῶς κατὰ φύσιν ἀθάνατο²⁸² πέραν τοῦ Θεοῦ δὲν ὑπάρχει, μόνο κατὰ χάριν. Καὶ τοῦτο ἔχει νὰ κάνει ὄχι μὲ τὸ βιολογικὸ θάνατο ἀλλὰ μὲ κάτι ἄλλο μὲ τὴν πνευματικὴ ὑπόσταση. Ὁ θεολογικὸς αὐτὸς προβληματισμὸς μᾶς βοηθᾷ νὰ μὴ μιλάμε γιὰ καταστάσεις ποὺ δὲν ἔχουμε γνώση ἐμπειρικὴ καὶ γνωσιολογική, ἀλλὰ νὰ μιλάμε μὲ βάση τὰ πορίσματα τῆς ἔρευνας καὶ τῆς ἐπιστήμης καὶ νὰ θεωρήσουμε τὴν πτώση σὲ ἄλλο ὑπέροτρο ἐπίπεδο ποὺ ἔχει σχέση μὲ τὴν προαίρεση καὶ μόνο.

Ὁ Χ. Γιανναρᾶς ἔρχεται νὰ ἀναδείξει τὴν ἐκδοχὴ τῆς ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας τῆς πτώσης, ἀπαντώντας καὶ στὰ καίρια ἐρωτήματα τῆς ιστορικῆς ἐκδοχῆς, ποὺ παλεύει νὰ βρεῖ τρόπο νὰ ἐπισκιάσει τὴν ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ. Στὸν ἴδιο θὰ πρέπει νὰ πιστωθεῖ ὁ τρόπος ἐρμηνείας τῶν γεγονότων. Σ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα εἰσάγει δύο καθοριστικὲς ἔννοιες, τὶς ὁποῖες ἀντιδιαστέλλει καισαρικά:

Ἀπὸ τὴ μίᾳ πλευρᾷ ἐκπόρευση ἢ γέννηση καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη δημιουργία, ἡ ὁποία φανερῶνει τὴ διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου.

Συνεπῶς τὸ ἰδιαίτερο ποὺ κομίζει εἶναι: «Ἄν ἡ ἔλλογη, αὐτοσυνειδητὴ ὑπαρξὴ μας πραγματωνόταν ἐλεύθερη ἀπὸ ὑπαρκτικούς περιορισμούς – ἀναγκαιότητες – πάθη, θὰ εἴχαμε ἄλλο εἶδος ὑπαρξης, διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ τῶν δημιουργημένων ὄντων: Δὲν θὰ εἴχαμε 'δημιουργηθεῖ', θὰ εἴχαμε 'γεννηθεῖ' ἢ 'ἐκπορευθεῖ' ἀπὸ τὸν Πατέρα, τὴν ἀκτιστὴ ἀυθυπαρξία, ἀκτιστοὶ καὶ ἐμεῖς»²⁸³.

Προεκτείνοντας τὰ ἀνωτέρω, οἱ θέσεις τοῦ ἐν λόγῳ συγγραφέα ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες. Χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὅτι «Ἡ σημερινὴ εἰκόνα καὶ ἀντίληψη ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸ φυσικὸ σύμπαν

²⁸² Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 106: «Ἡ ἀθανασία δὲν 'κτίζεται' καταγωγικά, μόνο χαρίζεται ὡς ἐπιστέγασμα τοῦ 'καθ' ὁμοίωσιν', δηλαδὴ τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο τοῦ ἐρωτικῆς τρόπου τῆς Τριαδικῆς Θεαρχίας».

²⁸³ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σσ. 166- 167.

είναι μάλλον ασύμπτωτη με τη βιβλική»²⁸⁴. Η κοσμολογία²⁸⁵ μιλάει για 13,8 δις. χρόνια ως ηλικία του σύμπαντος, ή αστροφυσική²⁸⁶ για 5 δις. χρόνια του ήλιου και 4,5 δις. της γης, ή γεωλογία²⁸⁷ για 4 δις. έτη πετρώματα, ή παλαιοντολογία²⁸⁸ για δεκάδες εκατομμύρια έτη απολιθώματα οργανισμών, ή ανθρωπολογία²⁸⁹ για πολλές δεκάδες ή και εκατοντάδες χιλιάδες έτη ανθρωποειδών.

Η άπροσμάχητη δυναμική των επιστημονικών πορισμάτων υπομιμνήσκει κάτι καιρικό, που άγνοεί προφανέστατα ή θεολογία, ότι ό θάνατος δέν φαίνεται πουθενά άπών σε όλες αυτές τις περιόδους, ως έκ τούτου τις άκολουθει και παρακολουθει. Άν προσεγγίσουμε την πτώση από ιστορικής πλευράς, τότε έρχεται σε αντίθεση και με τα όσα συνεπάγεται το Δεύτερο Θερμοδυναμικό Αξίωμα, Αρχή της Έντροπίας²⁹⁰, να είναι ό θάνατος έγγενές χαρακτηριστικό του, όπως επίσης αυτός δε διακρίνεται να εισήχθη στο σύμπαν κάπου ενδιάμεσα. Συνεπώς είναι άπαίτηση ή θεολογία να συντονιστεί με τις επιστήμες αυτές, προκειμένου να καταστήσει σαφές ότι όλη ή διήγηση της Γένεσης κραυγάζει την άλληγορία της.

Θά μπορούσε να πει κανείς έντελώς σχηματικά ότι με την πτώση των πρωτοπλάστων παγιώθηκε όριστικά ή έγγενής θνητότητα στην

²⁸⁴ Χ. Γιανναρά, *Όντολογία της σχέσης*, σ. 184.

²⁸⁵ Βλ. N. Aghanim, Y. Akrami et al, «Planck 2018 results. VI. Cosmological parameters», *Astronomy & Astrophysics*, 641(2020)

²⁸⁶ Βλ. A. Bonanno, H. Schlattl and L. Paternó, «The age of the Sun and the relativistic corrections in the EOS», *Astronomy & Astrophysics*, 390 (2002), p. 1115–1118,.

²⁸⁷Βλ. Dalrymple, G. Brent, «Age of the Earth in the twentieth century: a problem (mostly) solved», *Geological Society of London* 190 (1) 2001, p. 205–221, Manhesa Gérard et al, «Lead isotope study of basic-ultrabasic layered complexes: Speculations about the age of the earth and primitive mantle characteristics», *Earth and Planetary Science Letters* 47.3(1980), p. 370–382.

²⁸⁸ Βλ. Crane P.R. et al, *The Origin and Early Diversification of Angiosperms*, In Gee, H. (ed.), *Shaking the Tree: Readings from Nature in the History of Life*, University of Chicago Press 2000, pp. 233–50,.

²⁸⁹Βλ. Stringer C, «The origin and evolution of Homo sapiens», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*. 371 (2016)

²⁹⁰ Βλ. Ε. Ν. Οικονόμου, *Η Φυσική σήμερα I*, σ. 88 κ. έ.

κτίση. Ο βιολογικός θάνατος είναι ο τρόπος με τον οποίο η ζωή διαφεύγει, ανανεούται, σκυταλοδρομούμενη μέσω των θνητών γενεών.

Η αναζήτηση πορείας διεξόδου από την ιστορική έκδοχή της πτώσης προσκρούει σ' έναν έρμηνευτικό σκόπελο. Η δυσκολία αυτή προέρχεται, όταν τινές εκ των εκκλησιαστικών συγγραφέων²⁹¹ ανάγουν αυτή την προπρωτική κατάσταση σε μια λογική που λέει ότι δεν υπήρχε πουθενά ο θάνατος πριν απ' την πτώση. Το ένα θηρίο δεν κατασπάραζε το άλλο, το ένα ζώο δεν έτρωγε το άλλο, τα τριαντάφυλλα δεν είχαν αγκάθια, το πρόβατο μπορούσε να συνυπάρχει με το λιοντάρι, την τίγρη κ.ο.κ. «Κυκλοφορεί μέσα στη χριστιανική γραμματεία το διανοητικό έπινόημα μιᾶς 'προ-πτωτικῆς' χρονικῆς περιόδου, στην οποία θάνατος δεν υπήρχε στο κτιστό σύμπαν. Έπομένως δεν υπήρχε ούτε και 'τροφική αλυσίδα' ούτε 'φυσική επιλογή' ούτε και ασθένεια ή φθορά (...). Το διανοητικό αυτό έπινόημα είναι απολύτως ασυμβίβαστο με την ανθρώπινη

²⁹¹ Γ. Νύσσης, *Εἰς τὸ Ποιήσωμεν ἄνθρωπον*, Λόγος Β', PG. 44, 284C: «Ἡ πρώτη νομοθεσία καρπῶν ἀπόλαυσιν συνεχώρησεν [...] ἡμῖν γὰρ καὶ τοῖς θηρίοις καὶ τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς οἱ καρποὶ ἐδόθησαν καὶ ἡ χλόη [...]. Πάρδαλις [...] καὶ λέων [...] τῷ νόμῳ τῆς φύσεως ὑποτεταγμένα καρποῖς διετρέφετο. Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐξεδιητήθη καὶ ἐξέβη τοῦ ὅρου τοῦ δεδομένου αὐτῶ, μετὰ τὸν κατακλυσμόν εἰδῶς ὁ Κύριος ἀφειδεῖς τοὺς ἄνθρώπους, ἐπὶ πάντων τὴν ἀπόλαυσιν συνεχώρησε [...]. Ἐξ ἐκείνου λοιπὸν ἄμοβόρος ὁ λέων, ἐξ ἐκείνου καὶ γῦπες ἀναμένουσι θνησιμαῖα. Οὐ δῆπου γὰρ καὶ γῦπες ὁμοῦ τῷ γεννηθῆναι ζῶα περιεσκόπουν τὴν γῆν. Οὐπω γὰρ τι ἀπέθανε τῶν παρὰ Θεοῦ σημαινομένων ἢ γενομένων ἵνα γῦπες τραφῶσιν [...] Οὐπω ἦν νεκρὰ [ζῶα], οὐπω δυσωδία, οὐπω τοιαύτη τροφή γυπῶν, ἀλλὰ πάντες τὰ κύκνων διητῶντο καὶ πάντα τοὺς λειμῶνας ἐπενέμετο». Πρβλ. Χ. Γιανναρά, «Ἡ Γένεση, τὸ αἰνίγμα τοῦ κακοῦ καὶ ὁ Ὄν Τριαδικὸς Θεός», στὸν συλλογικὸ τόμο τοῦ περιοδικοῦ manifesto Χρηστος Γιανναράς, Ἀθήνα 2015, σ. 88: «Σήμερα ξέρουμε ὅτι ὁ θάνατος εἶναι δεδομένος μέσα στὸν τρόπο τοῦ κτιστοῦ. Πολὺ προτοῦ ἐμφανιστεῖ ὁ ἄνθρωπος στὸν πλανήτη ὁ θάνατος ἦταν μέσα στὴν τροφικὴ αλυσίδα. Τὸ ένα ζῶο τρώει τὸ ἄλλο. Ἐπομένως, αὐτὸ τὸ ὁποῖο λέει ὁ Ἅγ. Γρηγόριος Νύσσης, ὅτι πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου τὰ ζῶα ἔτρωγαν ὅλα χορτάρια ἢ ὅτι δὲν ἔτρωγε τὸ ένα τὸ ἄλλο ἢ ὅτι τὰ τριαντάφυλλα δὲν εἶχαν αγκάθια κλπ., αὐτά, δὲν εἶναι ἀσέβεια νὰ ποῦμε, ὅτι εἶναι μιὰ γλώσσα ἐπικαιρικῆ. Ὅπως εἶναι ἐπικαιρικῆ καὶ ἡ γλώσσα τοῦ Παύλου, πὸν λέει ὅτι ἡ γυναῖκα μέσα στὴν Ἐκκλησία νὰ σιωπᾷ, νὰ μὴν κόβει τὰ μαλιά της κλπ. Αὐτὰ φυσιολογικὰ ἢ Ἐκκλησία τὰ παρακάμπτει, γιατί καταλαβαίνει ὅτι ἔχουν ἐπικαιρικὸ χαρακτήρα».

λογική, τὴν ἀνθρώπινη πείρα, τὴν ἀνθρώπινη ἐπιστήμη, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ ἐκκλησιαστικὸ εὐ-αγγέλιο»²⁹².

Στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ ποῦμε ὅτι κάποια πράγματα εἶναι κοινῶς ἀποδεκτὰ πλέον καὶ μὴ μεταλλάξιμα, ὅπως ὅτι ὁ θάνατος ἦταν δεδομένος ἀπ' τὴν πρώτη στιγμή τῆς εμφάνισης τῆς ἔμβιας ὕλης, ἦταν μέσα στὸ βιόκυκλο²⁹³. Ὁ θάνατος τοῦ ἑνὸς ὄντος προσφέρει τὴ δυνατότητα γιὰ νὰ ἐπιβιώσει τὸ ἄλλο εἶδος καὶ εἶναι μέσα στὸ δεδομένο τῆς βιολογικῆς πραγματικότητας. Γιὰ παράδειγμα δὲν μπορούμε νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ὑπῆρξαν φυτὰ πού δὲν εἶχαν ἀγκάθια²⁹⁴ καὶ βγάλανε ἀγκάθια. Ὡς ἐκ τούτου αὐτὸς ὁ κόσμος, ἔτσι ὅπως τὸν γνωρίζουμε ἀπ' τὴν ἔκρηξη τοῦ Big Bang, λειτουργεῖ μὲ ἕναν ἴδιο τρόπο, δὲν ὑπῆρξε κάποια τόσο ριζικὴ μεταβολὴ τοῦ τύπου νὰ εἰσαχθεῖ ὁ θάνατος ἢ νὰ μὴν ὑπάρχει θάνατος.

Μὲ μιὰ προσεκτικὴ μελέτη τῶν Εὐαγγελίων²⁹⁵ ἀντιλαμβάνεται κανεὶς ὅτι μέσα στὴν Κ. Δ. δὲν ὑπάρχει καμιά ἀναγωγὴ σὲ ἱστορικότητα τῆς πτώσης, καμιά τέτοια ἀναφορὰ. Ὑπάρχει βέβαια εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν²⁹⁶ Εὐαγγέλιο ἡ ἀναφορὰ σὲ πρωτόπλαστο ζεῦγος, σὲ γενεαλογία²⁹⁷ πού ἐπικεντρώνεται στὴ βιολογικὴ σχέση τοῦ Ἰησοῦ μὲ τὸν

²⁹² Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σσ. 107-108.

²⁹³ Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 169: «Ὀνομάζουμε βιόκυκλο (βιολογικὸ κύκλο) τὸ σύνολο τῶν σταδίων καὶ φύσεων πού διέρχεται κάθε φυτικὸς καὶ ζωϊκὸς ὀργανισμὸς — τῆ σταθερὰ ἐπαναλαμβανόμενῃ διαδοχῇ γέννησης, ἀνάπτυξης, ἀναπαραγωγῆς, φθορᾶς, θανάτου. Θεωροῦμε ὅτι ὁ βιόκυκλος τοῦ ἀτόμου κάθε ἔμβιου ὄντος ἀρχίζει μὲ τὸ γονιμοποιημένο ὠάριο ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχεται καὶ τελειώνει στὸ γονιμοποιημένο ὠάριο τῆς ἐπόμενης γενιᾶς».

²⁹⁴ Ὅπ. π., σ. 179.

²⁹⁵ Ὅπ. π., σ. 175.

²⁹⁶ Λουκ. 3, 23-38.

²⁹⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σσ. 186-187: «Στοὺς πρώτους αἰῶνες ἱστορικὸν βίον τῆς Ἐκκλησίας, καὶ εἰδικὰ στὴν περιοχὴ τῆς Παλαιστίνης, οἱ προφορικῆς παραδόσεις πρέπει νὰ διέσωζαν γενεαλογικὰ δένδρα πού ἐντόπιζαν σὲ συγκεκριμένο παρελθόντα χρόνο τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεό. Δύο τέτοιους γενεαλογικοὺς καταλόγους διέσωσαν τὰ κείμενα τῶν εὐαγγελίων: ἕναν ὁ Ματθαῖος (μὲ ἐκκίνηση ἀπὸ τὸν Ἄβραᾶμ) καὶ ἕναν ὁ Λουκᾶς (μὲ ὀπισθοβατικὴ ἀναδρομὴ καὶ κατάληξη στὸν Ἀδάμ). Ὁ κατάλογος τοῦ Ματθαίου περιλαμβάνει σαράντα δύο (42) γενεές, ὁ κατάλογος τοῦ Λουκᾶ ἑβδομήντα τέσσερις (74). Συνήθως ὑπολογίζουμε σὲ εἴκοσι πέντε χρόνια τὴ διάρκεια κάθε γενεᾶς, ἐπομένως στὴν πρώτη περίπτωση ὁ Ἄβραᾶμ πρέπει νὰ ὑπολογιστεῖ περίπου στὰ

Ἀδὰμ καὶ εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον²⁹⁸ Εὐαγγέλιο ἡ γενεαλογία ἀρχίζει ἀπὸ τὸν Ἀβραάμ, διότι εἶναι ἡ γενεαλογία ποὺ ἦταν σὲ χρῆση στὴν ἑβραϊκὴ κοινωνία ἐκείνης τῆς ἐποχῆς.

Γίνεται μνεῖα στὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, στὴν ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι τοῦ Θεοῦ, ποὺ συνεπάγεται ὅτι βαραίνει ὅλη τὴν κτίση²⁹⁹. Συστηματοποιημένη καταγραφή τοῦ κακοῦ ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπιβολῆς του σὲ ὅλη τὴν κτίση συναντᾶμε γιὰ πρώτη φορὰ στὶς Ἐπιστολές τοῦ Παύλου³⁰⁰, ὁ ὁποῖος ἐκφράζει τὴν τρέχουσα ἑβραϊκὴ παράδοση ποὺ

*χίλια πενήντα χρόνια (1050) π.Χ.(τρεις χιλιάδες πενήντα χρόνια ἀπὸ σήμερα) καὶ στὴ δεύτερη περίπτωση ἡ δημιουργία τοῦ Ἀδὰμ νὰ τοποθετηθεῖ περίπου στὰ χίλια ὀκτακόσια πενήντα χρόνια (1850) π.Χ. (τρεις χιλιάδες ὀκτακόσια πενήντα χρόνια ἀπὸ σήμερα). Τὰ συμπεράσματα τῆς σύγχρονης Ἱστορικῆς Γεωλογίας-Παλαιοντολογίας καὶ τῆς Γενετικῆς τοποθετοῦν τὴν ἐμφάνιση τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους, ὅπως τὸ γνωρίζουμε σήμερα (*homo sapiens sapiens*), πρὶν ἀπὸ σαράντα χιλιάδες περίπου χρόνια».*

²⁹⁸ Ματ. 1, 1-25. Πρβλ. Μ. Κωνσταντίνου, Ἀπὸ τὴν προσωπικὴ του σελίδα σὲ ἰστότοπο κοινωνικῆς δικτύωσης. «Ἡ εἰσαγωγή τοῦ Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου προσομοιάζει γλωσσικὰ τὸ βιβλίον τῆς Γενέσεως. Ὁ ὅρος 'γένεσις' σημαίνει δημιουργία, καὶ ἀνταποκρίνεται πλήρως στὸ περιεχόμενο τοῦ πρώτου βιβλίου τῆς Ἁγίας Γραφῆς ποὺ περιγράφει μιὰ διπλὴ δημιουργία· τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τὴ δημιουργία τοῦ λαοῦ τοῦ Ἰσραὴλ. Τὸ πρώτο μέρος τοῦ βιβλίου αὐτοῦ συγκροτεῖται ἀπὸ διάφορες ἀφηγήσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ ἐπεισόδια τῆς προϊστορίας τῆς ἀνθρωπότητας, συνδεδεμένες μεταξὺ τους μὲ γενεαλογικοὺς καταλόγους, ὥστε νὰ προκύπτει μιὰ ἐνιαία περιγραφή τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ δημιουργία μέχρι τὴν ἐποχὴ τοῦ γενάρχη τῶν Ἰσραηλιτῶν, Ἀβραάμ. Στόχος τῶν ἀφηγήσεων εἶναι νὰ καταδειχθεῖ τὸ πῶς ὁ ἀνθρώπος, διασπώντας τὴν κοινωνία του μὲ τὸν Θεό, ἐπιτρέπει τὴν εἴσοδο τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο, γιὰ νὰ ὀδηγηθεῖ σταδιακὰ στὴν πλήρη διάσπαση τῆς κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων μεταξὺ τους. Τὸ δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως ἀφηγεῖται τὴν ἱστορία τῶν πατριαρχῶν τοῦ Ἰσραὴλ μὲ τὴ μορφή τῆς ἐξιστόρησης διάφορων ἐπεισοδίων ἀπὸ τὴν οἰκογενειακὴ ἱστορία τριῶν γενεῶν (Ἀβραάμ - Σάρρα, Ἰσαὰκ - Ρεβέκκα, Ἰακώβ - Λεῖα / Ραχήλ). Ὁ Ἀβραάμ ἐπιδεικνύει ἀπόλυτη πίστη καὶ ὑπακοή στὸ θεῖο θέλημα καὶ ὁ Θεὸς κάνει μαζί του μιὰ νέα ἀρχή ἀπὸ τὸν ἀνθρώπο αὐτὸν θὰ προέλθει ἕνας λαός, ὁ ὁποῖος θὰ καταστεῖ φορέας τῆς θείας εὐλογίας πρὸς ὅλους τοὺς λαοὺς τῆς γῆς, μὲ σκοπὸ τὴν τελικὴ πλήρη ἀποκατάσταση τῶν σχέσεων Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ἀρχίζοντας, λοιπόν, τὸ πρώτο βιβλίον τῆς Καινῆς Διαθήκης μὲ τὴ φράση 'Βίβλος γενέσεως' καὶ ξεκινώντας τὸν γενεαλογικὸ κατάλογο μὲ τὰ ὀνόματα τῶν τριῶν πατριαρχῶν (Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ), παραπέμπει συνειρμικὰ τὸν ἀναγνώστη νὰ συσχετίσει τὸ περιεχόμενο τοῦ βιβλίου αὐτοῦ μὲ ἐκεῖνο τοῦ πρώτου βιβλίου τῆς Ἁγίας Γραφῆς, καὶ νὰ τὸ κατανοήσῃ ὡς ἐξαγγελία μιᾶς νέας διπλῆς δημιουργίας· τοῦ καινούργιου κόσμου, αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖται 'Βασιλεία τοῦ Θεοῦ', καὶ τοῦ καινούργιου Ἰσραὴλ, τῆς Ἐκκλησίας».

²⁹⁹ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 175.

³⁰⁰ Χ. Γιανναρᾶ, Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ, σ. 108: «Ἡ γλώσσα τῆς ἱστορικῆς ἐκδοχῆς καὶ τῆς δικανικῆς ἐρμηνείας τῶν πρώτων σελίδων τῆς Γένεσης υἰοθετήθηκε ἀπὸ τὸν ἀπόστολο Παῦλο μᾶλλον ὡς ἀντονόητη καὶ ἀποκλειστικὰ κυρίαρχη στὴν ἐποχὴ του. Αὐτὴ ἡ

συνοψίζεται στα ακόλουθα: «οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει»³⁰¹, ὅπως ἐπίσης καὶ τὴ διαίρεση τῆς ἱστορίας στὴν προ-πτωτικὴ καὶ μετα – πτωτικὴ κατάστασι³⁰². «Ἡ πρώτη συνειδητὴ ἐμπειρία τοῦ Κακοῦ καὶ ἐπομένως τὸ μέτρο καὶ τὸ ὄργανο' γιὰ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Κακοῦ, εἶναι ἡ ἐκούσια ἀπάρνηση τοῦ προσώπου γιὰ χάρι τῆς ἀτομικῆς φύσης, ποὺ εἶναι ἀπρόσωπη καὶ κοινὴ, ἡ ἔκπτωση ἀπὸ τὸ προνόμιο τῆς ἐλευθερίας. Καὶ ἔτσι φτάνουμε στὴν πτώση τῶν πρωτοπλάστων»³⁰³.

Ὁ Γιανναρᾶς ἀποκρυπτογραφεῖ τὸ ἐρμηνευτικὸ κενὸ ποὺ ἄφησε ἡ χριστιανικὴ σκέψη γιὰ τὴν προέλευση – καταγωγὴ τοῦ κακοῦ³⁰⁴. Αὐτὸ τὸ κενὸ σπεύδει νὰ τὸ διατυπώσει: γεννάει «ἀπανθρωπία» ἡ ἱστορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσεως³⁰⁵.

Ὁμολογουμένως, κατὰ τὸν ἴδιο, δὲν ἔγινε ἐπεξεργασία συστηματικὴ τοῦ θέματος ὅτι ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἄρνηση δηλαδὴ νὰ πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ ὡς σχέση μετὰ τὸ Θεό, δὲν ἦταν ἓνα ἱστορικὸ γεγονός.

Ἐδῶ, φυσικὰ προκύπτουν, κατὰ τὸν ἴδιο πάλι, καίρια ἐρμηνευτικὰ ἐρωτήματα, ὅπως:

- Πότε ἔγινε ἡ πτώση;
- Ποιὸ ἦταν αὐτὸ τὸ πρωτόπλαστο ζεῦγος;³⁰⁶
- Ἦταν ὁ ἀνθρώπος τῶν σπηλαίων;

Ἐνδιαφέρει νὰ μελετηθοῦν αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα στὴν προοπτικὴ τους, ὥστε νὰ μὴν ἀποδοθοῦν εὐθύνες γιὰ τὸ μέλλον καὶ τὸ πεπρωμένο

υἰοθέτηση δὲν δεσμεύει διαχρονικὰ τὴν ἐκφραση-διατύπωση τοῦ εὐ-αγγελίου τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ Ἐκκλησία εὐαγγελίζεται ἓνα γεγονός: τὴν ἐλευθερία ἀπὸ τὴν κτιστότητα – ὄχι κάποια στερεότυπα ἐρμηνείας κειμένων».

³⁰¹ Ρωμ. 8, 22.

³⁰² Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 178.

³⁰³ Χ. Γιανναρᾶ, Ἡ κρίση τῆς προφητείας, σ. 210.

³⁰⁴ Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, 183. Πρβλ. Τοῦ ἰδίου, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω, σ. 360 καὶ ἐξῆς.

³⁰⁵ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σσ. 81-88.

³⁰⁶ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 187.

ολόκληρης τῆς ἀνθρωπότητας στήν ἀνωριμότητα ἑνὸς ἀνθρώπου. Συνεπῶς, αὐτὸ πού ἔχει ἰδιαίτερη σημασία εἶναι πῶς μπορεῖ νὰ ἀποδειχθεῖ ἡ πτώση ἱστορικὰ καὶ πῶς μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ μεταβίβαση τῆς ἁμαρτίας. Συνειρμικὰ ὀδηγούμαστε καὶ στὰ ἐρμηνευτικὰ κενὰ πού κατὰ τὸν ἴδιο ἐγείρουν ἕτερα ἐρωτήματα:

- Ποιὰ εἶναι ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης τοῦ Θεοῦ;
- Πῶς συμβιβάζεται μὲ τὴ φύση Του αὐτὴ ἡ «ἀπανθρωπία» πού γεννᾷ ἡ ἱστορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης;
- Τὴν ἁμαρτία – ἀστοχία τοῦ πρώτου ἀνθρώπου τὴν πληρώνει ἕνα ὀλόκληρο ἀνθρώπινο γένος;³⁰⁷

Κάπου τὸ ἀφήγημα ἀφήνει ρωγμές³⁰⁸.

Ἐπομένως ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς σπεύδει νὰ ἀπαντήσῃ στὰ ὡς ἄνω ἐρωτήματα: «Σὲ ποιὰ περίπου φάση τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπου θὰ τοποθετήσουμε τὴν πτώση του; Στὴν παλαιολιθικὴ ἐποχὴ, στὴ νεολιθικὴ, στοῦ χαλκοῦ, στοῦ σιδήρου, στὸν ἀνθρωπο τροφοσυλλέκτη, κυνηγὸ, κτηνοτρόφο, καλλιεργητὴ τῆς γῆς, πρὶν ἢ μετὰ τὴ γραπτὴ σημαντικὴ; Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ἐπίπεδο ἀνάπτυξης στὸ ὁποῖο βρισκόταν ὁ ἀνθρώπος ὅταν καταπάτησε τὴν πρώτη ἔντολή τοῦ Θεοῦ συνδέεται μὲ τὴν ἐκτίμηση: πόσο δίκαιη ἦταν ἡ τιμωρία (μόχθος, πόνος, θάνατος) πού ἐπιβλήθηκε στὸ σύνολο ἀνθρώπινο γένος, γιὰ τὸ παράπτωμα ἑνὸς ἄγνωστου γενάρχη, μὲ καλλιέργεια τοῦ ἐπιπέδου τῆς ἐποχῆς (ἴσως) τῶν σπηλαίων.

Γεννάει ἀπανθρωπία φρικώδη ἢ θρησκευτικὴ (ἱστορικὴ-νομικὴ) ἐρμηνεία τῶν πρώτων σελίδων τῆς Γένεσης: Ἀτέλειωτα πλήθη ἀνθρώπων, γενεὲς γενεῶν, ἐπὶ χιλιάδες χρόνια, ἔζησαν τὴ μίαν καὶ μοναδικὴν ζωὴν τους μὲ

³⁰⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 90: « (...) ἀφήνει ρεαλιστικὰ ἀλλὰ καὶ λογικὰ ἀνερμήνευτη τὴ μεταβίβαση τῆς ἐνοχῆς τῶν Πρωτοπλάστων σὲ ὅλες τὶς μεταγενέστερες γενεὲς τῶν ἀνθρώπων —σκάνδαλο ἐξόφθαλμης ἀδικίας».

³⁰⁸ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 208 καὶ ἐξῆς.

μοναδικό 'νόημα' τῆς ὑπαρξῆς τους τὴν ἔκτιση ποιῆς θανάτου γιὰ τὸ ἀμάρτημα ἀπειθείας στὸν Θεὸ ἐνὸς πρωτόγονου προπάτορα»³⁰⁹.

Μέσα ἀπὸ μιὰ τέτοια ἐρμηνευτικὴ διαδικασία γίνεται ἀντιληπτό ὅτι, ἂν ὁ Ἀδὰμ ἐπέλεξε τὴ ρῆξη μὲ τὸ Θεό, αὐτὴ ἢ ρῆξη συνοδεύει ὡς πραγματικότητα τὸν τρόπο λειτουργίας τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, πραγματικότητα ποὺ τὴν περιγράφει ὁ Παῦλος ρεαλιστικά: «Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου»³¹⁰. Ἀντιστρατεύεται τὴ θέλησή μου μιὰ ἄλλη θέληση μέσα μου: «οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ»³¹¹, κάνω αὐτὸ ποὺ μισῶ καὶ πράττω αὐτὸ τὸ ὁποῖο δὲ θέλω νὰ πράξω. Ακριβῶς ἐπειδὴ ὑπάρχει ἕτερος νόμος μέσα μου. Διερμηνεύοντας ὁ Γιανναρᾶς τὸν Ἀπόστολο τῶν ἐθνῶν παρατηρεῖ: «Ἔτσι ἡ δεδομένη ἀλογία τῆς φύσης καθιστᾶ τὴ λογικότητα ἐνεργὸν πραγμάτωση ἐλευθερίας ἀπὸ τὴ νομοτέλεια (ἀδήριτη ἀναγκαιότητα) τῶν ἄλογων (ἄσχετων) ἐνορμήσεων. Εἶναι ἡ λογικότητα θεληματικὴ ἐναντίωση στὴν ἀλογία, εἶναι τὸ ἀντίπαλο τῆς ἀλογίας ὑπαρκτικὸ γεγονός, γι' αὐτὸ καὶ κατόρθωμα— ὄχι χρηστικὸ μέσο (ἐργαλεῖο) γιὰ τὴ χαλιναγώγησή της, ἀλλὰ ἄθλημα ὑπέρβασής της. Ἐπομένως, οἱ ἐνδεχόμενες ἀποτυχίες στὸ ἄθλημα τῆς ἐλευθερίας (δηλαδὴ τῶν λογικῶν σχέσεων) εἶναι λογικὸ νὰ λειτουργοῦν ὡς ἔναυσμα καὶ πρόκληση ἐπίτασης τῆς προσπάθειας στὸ ἀνειλημμένο ἄθλημα, ὄχι ὡς ὑλικὸ μιᾶς 'ἄσχετης' ἐγωκεντρικῆς αὐτομεμφίας»³¹².

Στὴν ἐργογραφία τοῦ Γιανναρᾶ οἱ ἔννοιες «πρόσωπο»³¹³ καὶ «φύση»³¹⁴ ἔχουν πολλαπλῶς ἀναλυθεῖ. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἡ φύση³¹⁵

³⁰⁹ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σσ. 87-88.

³¹⁰ Ρωμ. 7, 23.

³¹¹ Ρωμ. 7, 15.

³¹² Χ. Γιανναρᾶ, Ἡ Εὐρώπη γεννήθηκε ἀπὸ τὸ Σχίσμα, σσ. 208-209.

³¹³ Χ. Γιανναρᾶ, Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο, σ. 174: «Υπόσταση: Ἡ λέξη δηλώνει τὴν κάθε ἐπιμέρους ὑπαρκτικὴ πραγματοποίηση τῆς φύσης. Τὴν κάθε ἀτομικὴ ὑπαρξή, ποὺ

συνιστᾶ τόσο τὸ κακὸ τῆς ἰδιοτελοῦς αὐτονομίας ὅσο καὶ τὴν εὐλογία τῆς αὐθυπερβατικῆς σχέσης. Λειτουργοῦν καὶ τὰ δύο, ὄχι ὅμως ὡς ὑπαρκτική σχιζοφρένεια ἢ διλημματικὸς ἐκβιασμὸς ἀλλὰ ὡς τὸ πεδίο τῆς ἐλευθερίας³¹⁶ τοῦ ἀνθρώπου. Αὐποτελεῖ τὸ δεδομένο τρόπο τῆς κτιστῆς ὑπαρξῆς μας, ὅπως ἐπίσης καὶ τὴν εὐλογία νὰ μπορεῖ τὸ κτιστὸ ἔλλογο ὄν, ὁ ἄνθρωπος, νὰ τὸν ὑπερβεῖ.

Ὁ ἴδιος ἀσκώντας τὴ συνθετικὴ καὶ συστηματικὴ ἔρευνα ἀποτιμᾷ κάτι πολὺ καίριο ποῦ μᾶς ἐλευθερώνει ἀπὸ τὴν διελκυστίνδα προπτωτικῆς καὶ μετὰ-πτωτικῆς κατάστασης: «Ἡ ἐμμονὴ στὸν ἀτομοκεντρικὸ τρόπο τοῦ κτιστοῦ, εἶναι τὸ 'κακό', ἡ ἐλευθερία ἀπὸ αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ αὐθυπέμβαση, ἡ ἀγάπη κατ'εἰκόνα τοῦ ἀκτίστου, εἶναι τὸ 'καλό'. Δὲν πρόκειται ἐπομένως οὔτε γιὰ κληρονομημένη ἐνοχὴ ἀπὸ προγόνους οὔτε γιὰ φύση ποῦ σαρκώνει 'ἀνταρσία' ἐναντία στὸν Θεό. 'Κακὸ' εἶναι ἡ ἐλεύθερη ἐπιλογὴ αὐτονομίας τῆς κτιστῆς ὑπαρξῆς: ὁ ἀτομοκεντρισμὸς, ἡ ἰδιοτέλεια, ἡ φιλαυτία, ὁ αὐτοερωτισμὸς, ἡ φιληδονία»³¹⁷.

Συναφῶς τὸ κακὸ σὲ μιὰ πρώτη ὀριοθέτηση τῆς σημασίας του ὅτι εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο ὁ τρόπος τῆς κτιστότητας, δηλαδὴ ὁ τρόπος λειτουργίας τῆς κτίσης. Ἐπομένως: «Τὸ κακὸ πρέπει νὰ τὸ ἐρμηνεύσουμε

συγκεφαλαιώνει ὅλα τὰ γνωρίσματα μιᾶς φυσικῆς ὁμοειδεῖας, ἀλλὰ μὲ τρόπο μοναδικὸ καὶ ἀνόμιο ὡς πρὸς τὶς ἄλλες ὑποστάσεις τῆς ἴδιας τῆς φύσης. 'Οἱ ἅγιοι πατέρες τὸ μερικὸν ἐκάλεσαν ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν, οἷον Πέτρος, Παῦλος(...) Ἐν γὰρ αὐτῇ [τῇ ὑποστάσει] ἡ οὐσία [φύσις] ἐνεργεῖα ὑφίσταται'».

³¹⁴Χ. Γιανναρά, ὅπ. π., σσ. 173-174: «Φύση: Μὲ τὴ λέξη δηλώνεται ἡ ὑπαρκτικὴ ὁμοειδεῖα, τὸ κοινὸ σὲ συγκεκριμένα ὑπαρκτὰ εἶδος. Δηλαδὴ τὸ σύνολο τῶν γνωρισμάτων ποῦ συνιστοῦν κοινὴ μορφή ἢ τρόπο ὑπάρξεως. 'Οἱ ἅγιοι πατέρες τὸ κοινὸν καὶ κατὰ πολλῶν λεγόμενον, ἤγουν τὸ εἰδικώτατον εἶδος, οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφήν ἐκάλεσαν, οἷον ἄγγελον, ἄνθρωπον, ἵππον, κύνα καὶ τὰ τοιαῦτα'».

³¹⁵Βλ. περισσότερα, Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἰνίγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 111, ὅπου καὶ πληρέστερη τοποθέτηση φύσης - ἐλευθερία. Τοῦ ἴδιου, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 73.

³¹⁶ Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σ. 281: «Δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὅτι πρῶτα εἶναι, καὶ ὕστερα εἶναι ἐλεύθερος, ἀλλὰ ὅτι δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ νὰ εἶναι ὁ ἄνθρωπος καὶ στὸ νὰ εἶναι – ἐλεύθερος. Μὲ ἄλλα λόγια, δὲν μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ μὴν εἶναι ἐλεύθερος, ἀφοῦ ἡ ἐλευθερία εἶναι ὁ δεδομένος τρόπος τῆς ὑπαρξῆς του, ἡ δεδομένη διαστολὴ του ἀπὸ τὸ en- soi. 'Εἶμαι ἐλεύθερος, σημαίνει: εἶμαι καταδικασμένος νὰ εἶμαι ἐλεύθερος'».

³¹⁷ Χ. Γιανναρά, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 92.

ώς τῆ δεδομένη ἀνεπάρκεια τοῦ κτιστοῦ, ἢ ὁποία, ὅμως, ἐπιτρέπει νὰ εἶναι γεγονός ἢ ἐλευθερία»³¹⁸.

Συνοψίζοντας τὶς θέσεις τοῦ Γιανναρᾶ θὰ λέγαμε ὅτι ἡ παράδοση³¹⁹ σὲ περιπτώσεις ποὺ δὲν κωδικοποιήθηκε σὲ ιδεολόγημα, μᾶς ἔδωσε πραγματικὰ ἀνοίγματα συνεχῶς ἐτοιμότητας γιὰ πληρέστερες διατυπώσεις, συνεπέστερες καὶ στὴ λογικὴ μας καὶ στὴν ἐμπειρία μας. Αἰξίζει νὰ καταθέσουμε ἓνα παράδειγμα ἀπὸ τὴν κτιστότητα, προκειμένου νὰ καταστεῖ σαφές ὅτι, ἂν ἡ φυσικὴ ἐπιστῆμη δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ καταλήξει σὲ δόγματα, δηλαδὴ σὲ ἀπηρτισμένες καὶ τετελεσμένες ἀλήθειες, γιὰτὶ ἡ μεταφυσικὴ νὰ καταλήξει σὲ τέτοιες; Τὸ καίριο ποὺ μᾶς παρέχει τὸ πεδίο τῆς πίστεως ὡς ὑπαρξιακὴ ἀναζήτησις εἶναι ἡ ἔκφρασις μιᾶς σχέσεως, ἢ ἐμπειρία μιᾶς σχέσεως, ἢ κατ' ἐξοχὴν περιοχὴ ποὺ εἶναι ἀνοιχτὴ σὲ συνεχῶς καινούργιες διατυπώσεις.

Ὁ συγγραφέας εἰσάγει στὴν ἀφήγησις τὴν ὀπτικὴ τοῦ δένδρου τῆς γνώσεως «τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν», ἢ ὁποία εἶναι σαφῶς εἰκονολογικὴ. Εἰκονίζει τὴν ἀνθρώπινη φύσις, ἢ ὁποία εἶναι ἴδια μὲ αὐτὴ

³¹⁸Δ. Κοσμόπουλου - Χ. Γιανναρᾶ, «*Ἡ Γένεσις, τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ καὶ ὁ Ἵν Τριαδικὸς Θεός*», στὸν συλλογικὸ τόμο Χρηστος Γιανναρᾶς, περιοδικὸ Manifesto, Αθήνα 2015, σ. 83:

³¹⁹Χ. Γιανναρᾶ, Πτώσις, Κρίσις, Κόλασις ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευσις τῆς ὄντολογίας, σσ. 132-133: «Τόσο τὰ κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης ὅσο καὶ τὰ συγγράμματα τῶν Πατέρων ἐνδέχεται νὰ λειτουργήσουν σὰν πολύτιμοι δρομοδείχτες, χειραγωγοὶ στὴν πορεία πρὸς τὴ γνώσις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας — ὄχι νὰ τὴν ὑποκαταστήσουν. Ἡ γνώσις αὐτὴ δὲν ἀντικειμενοποιεῖται ποτέ, δὲν ἀντλεῖται ἀπὸ καμιὰ κωδική, ἀντικειμενοποιημένη 'πηγὴ' ἀλήθειας-ἐγκυρότητας, δὲν ταυτίζεται μὲ καμιὰ ἀύθεντία ὀρθότητος διατυπώσεων — διαστέλλεται ἢ γνώσις μετοχῆς στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία ἀπὸ τὶς ἀτομικὲς 'πεποιθήσεις', τὰ 'νοητὰ εἶδωλα' τῆς ἀλήθειας». Πρβλ. Δ. Σκλήρη, «Κόλασις καὶ Παράδεισις: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμὸ καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα 2* (2018), σ. 313: «Βεβαίως στὸν Γιανναρᾶ παράδοσις καὶ ἀλλαγὴ συμβαδίζουν, καθὼς θεωρεῖ τὴν παράδοσις ὡς ἓναν τρόπο ποὺ κληρονομεῖται ἀπὸ γενιὰ σὲ γενιὰ καὶ στὴν πορεία τοῦ ὁποίου ὑπάρχουν προσωπικὲς 'ἰδιο-τροπίες' ἀλλὰ καὶ συλλογικοὶ ἰδιαίτεροι τρόποι ὀρισμένων γενιῶν ἢ ἐποχῶν, ἔτσι ὥστε ἀκριβῶς ἢ πράξις τῆς ἀνάληψης μιᾶς κληρονομιάς νὰ συνιστᾶ καὶ μιὰ γενναία ἀλλαγὴ ἢ ἐπανανοηματοδότησις. Ὡστόσο, ἐν προκειμένῳ, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Γιανναρᾶς πάει στὴν κατεύθυνση ὄχι μόνον μιᾶς ἐπανερμηνείας μιᾶς παραδοσιακῆς ἀντίληψης, ἀλλὰ ἐπιπλέον καὶ μιᾶς ὀριστικῆς κατάρτησις ὀρισμένων στοιχείων τῆς, ποὺ κρίνονται ὡς παρωχημένες ἐπικαιρικὲς γλωσσικὲς διατυπώσεις ἄλλων ἐποχῶν καὶ μάλιστα στὸ ὄνομα τῆς νοοτροπίας τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου».

πού κλήθηκε νὰ πεί τὸ πρωτόπλαστο ζεῦγος στὸν Παράδεισο τὸ ναι ἢ τὸ ὄχι στὴ σχέση του μὲ τὸ Θεό. Ἡ ἀνθρώπινη φύση προσφέρεται μὲ δύο ἐνδεχόμενα: ἢ νὰ τὴν προσλάβει ὁ ἄνθρωπος ὡς σχέση καὶ κοινωνία μὲ τὸ δημιουργὸ τῆς ἢ αὐτόνομα καὶ ιδιοτελῶς, ἄσχετα μὲ ὅποιαδήποτε ἀναφορικότητα στὴν Αἰτιώδη Ἀρχή τῆς. Ἐδῶ θέτει ἓνα ἐρμηνευτικὸ ἐρώτημα: πῶς προσδιορίζεται ἡ ἔννοια τῆς γενικῆς ἁμαρτίας στὴν ὁποία ἔχει περιέλθει τὸ ἀνθρώπινο γένος, καὶ πῶς τὴν ἐπωμίζεται ὁ κάθε ἄνθρωπος χωριστᾶ.

Ἐξάπαντος δὲν μπορεῖ νὰ γίνει λόγος γιὰ κληρονομούμενη ἐνοχὴ καὶ εὐθύνη αὐτὸ σύνολο ἢ Πατερικὴ σκέψη τὸ ἀπέριψε, ὅποτε δεχόμεστε ὅτι τὸ ἐπιτίμιο τοῦ ἁμαρτήσαντος ἀνθρώπου εἶναι τὸ παθητὸ τῆς φύσεως, δηλαδὴ ἡ κληρονομούμενη φθορὰ ὡς ἐγγενὲς στοιχεῖο τῆς δημιουργίας, γιατί δὲν ὑφίσταται ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατὰ φύσιν ἀθάνατος ἀλλὰ κατὰ χάριν. «Μόνον ὁ ἄνθρωπος προικίζεται καταγωγικὰ μὲ τὴν ἐλευθερία νὰ πεί ναι ἢ ὄχι στὴν κλήση-σὲ-σχέση πού 'ἐμφυσᾶ' ὁ Θεὸς χαρίζοντάς του λογικὴ-προσωπικὴ ὑπόσταση ζωῆς»³²⁰. Ὁ θάνατος, ἢ φθορὰ, ὁ πόνος εἶναι ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς κτιστότητας, προκειμένου νὰ λειτουργήσει ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ δὲν ἔρχεται σὲ σύγκρουση μὲ τὴν ἀθανασία πού χαρίζει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο, γιατί ὁ θάνατος εἶναι ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τὸ Θεό, τίποτε ἄλλο.

Σύστοιχος μὲ τὴν ὡς ἄνω σκέψη ὁ Ἡλίας Παπαγιαννόπουλος μᾶς καταθέτει τὸ ἑξῆς: «Τὸ ὄν δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ γενηθεῖ καταρχὰς στὴν κτιστότητα, ἀφοῦ αὐτὴ εἶναι ἡ πρώτη του ἀλήθεια κι αὐτὸς εἶναι ὁ τόπος πού καθορίζει τὴν σωστὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν Θεό, ὀρίζει δηλαδὴ τὴν ὑπαρκτικὴ διαδρομὴ πού καλεῖται νὰ καλύψει ὁ ἄνθρωπος — ἡ κτιστότητα ὀρίζει γιὰ πρώτη φορὰ αὐτὸ τὸ 'καλεῖται'. Ὁ Θεὸς δὲν γνωρίζεται ἄραγε πρωταρχικὰ διὰ τῆς ἀπόστασής του, τῆς διαφορετικότητάς του; (...). Μήπως λοιπὸν ἢ

³²⁰ Χ. Γιανναρά, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 98.

πτώση αναφέρεται στην ίδια τή γέννηση από τήν ειδική σκοπιὰ τοῦ τέλους ἢ τοῦ σκοποῦ της, ἐπομένως ὁ Θεὸς καὶ ἡ συνομιλία μαζί του δὲν παραπέμπει σὲ κάτι πού χάθηκε, ἀλλὰ σὲ κάτι πού δὲν ἔχει ἀκόμα βρεθεῖ, ἡ παρουσία ὡστόσο τοῦ ὁποῖου ἐνεργοποίησε τήν ἀναζήτηση, δηλαδή ἴδρυσε τήν ἀρχή ὡς ἀρχή μιᾶς υπαρκτικῆς κίνησης; Σὲ μιὰ τέτοια ἐρμηνευτικὴ προοπτικὴ, θέμα τῆς ἀφήγησης δὲν εἶναι ἡ λήθη, ἀλλὰ τὸ ἔλλειμμα πού καταφτάνει ἀπὸ τὰ ἔσχατα, ἡ ἔναρξη τῆς μνήμης (...). Ἡ ἀφήγηση τῆς πτώσης μένει ἀκατανόητη δίχως τὸ ἐρμηνευτικὸ κλειδί αὐτοῦ τοῦ διττοῦ χρόνου, τοῦ παρόντος καὶ τοῦ ἔσχατου, οἱ ὁποῖοι ὄντας ἀσύγχυτοι ἐνώνονται ἀδιαίρετα. Ἔτσι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ θανάτου ἀπὸ ἐσχατολογικῆς σκοπιᾶς καὶ μόνο, ἐνῶ ἡ συνομιλία μὲ τὸ φίδι τὸ ἀτελές (καί, στὸ μέτρο πού αὐτονομεῖται, ψευδές) ἔχνος στὸ παρὸν τῆς γένεσης, ἔχνος τῆς συνομιλίας μὲ τὸν Θεὸ στὰ ἔσχατα. Ἡ παρουσία τοῦ φιδιοῦ εἶναι ἡ ἀπουσία τοῦ Θεοῦ, ὁμως ὁ Θεὸς βρίσκεται στὸ πέρασ τῆς ἀναζήτησης ἐνὸς ἀνθρώπου πού κινεῖται ἀπὸ τὸν πόθο τοῦ ἀπόντος προσώπου»³²¹.

Ὁ Ἡλίας Παπαγιαννόπουλος συνηγορεῖ ὑπὲρ τῆς ἀλληγορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης. Κατ'αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος λόγῳ τῆς κτιστότητας καλεῖται νὰ ἐνεργοποιήσει τήν υπαρκτικὴ του κίνηση μὲ πόθο πρὸς ἀναζήτηση τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος βρίσκεται στὸ πέρασ αὐτῆς. Ἐπομένως εἰσάγει τὸ ἐρμηνευτικὸ κλειδί τοῦ διττοῦ χρόνου, ἐνώνοντας τὸ ἔσχατο μὲ τὸ παρὸν.

Ἡ παρουσία τοῦ φιδιοῦ καὶ ἡ συνομιλία μαζί του δηλώνει τὸ ἀτελές τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως³²², ὅταν αὐτὴ αὐτονομεῖται καὶ λειτουργεῖ ὑπὲρ

³²¹ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, *Ἐπέκεινα τῆς ἀπουσίας*, σσ. 85-89.

³²² Χ. Γιανναρά, *Ὄντολογία τῆς σχέσης*, σ. 139: «Ὅμως ἡ φύση δὲν εἶναι μόνο πραγματικότητα κάλλους, εἶναι ἐπίσης καὶ πραγματικότητα ἀκαλλῆς: λειτουργεῖ ὄχι μόνο ὡς κλήση –σε-σχέση (ὡς θέληση) ἀλλὰ καὶ ὡς ἀποκλεισμός (προοδευτικὸς ἢ αἰφνίδιος) τοῦ λογικοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ κάθε σχέση. Δηλαδή ὡς ἐπιβολὴ ἀδήριτων ἀναγκαιοτήτων στὸ λογικὸ (ἐπιβολὴ πού ἀποκλείει τήν ἐπιλογή-ἐλευθερία, ἄρα τὴν σχέση). Λειτουργεῖ ἡ φύση ὡς νομοτέλεια φθορᾶς, ὀδύνης, βασανισμοῦ καὶ τελικὰ ἀφανισμοῦ (θανάτου τῆς φυσικῆς ὑπαρξης) τοῦ λογικοῦ ὑποκειμένου. Λειτουργεῖ, κατὰ συνέπεια, ἡ φύση ὄχι μόνο ὡς θέληση ἀλλὰ καὶ ὡς ἀπώθηση, ἀπωση, αἴσθησις ἀπειλῆς γιὰ τὸν ἄνθρωπο, πρόξενος τρόμου.

τῆς ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι ὁ διάλογος μεταξὺ φιδιού³²³ καὶ γυναικὸς ἀποτελεῖ ἕναν τυπικὸν διάλογο ποὺ κάνει κάθε ἄνθρωπος μὲ τὸν ἑαυτὸν του πρὶν ἀπὸ κάθε ἐπιλογή³²⁴. Σημειώνει ἐν προκειμένῳ ὁ Γιανναράς κάτι καίριο καὶ λειτουργεῖ αὐτὸ ὡς ἔναυσμα νὰ διεισδύουμε στὴν ἀνάλυση τῶν γεγονότων μὲ μιὰ ματιὰ ποὺ κύριο προσόν τῆς εἶναι ἡ «διάκριση», κατὰ τὸν ἴδιον συγγραφέα πάντα. «Βέβαια, στὴν πανανθρώπινη Ἱστορία, οἱ ἄνθρωποι διέκριναν πάντα τὴ γλῶσσα τῶν μύθων καὶ τῶν συμβόλων, τῆς ποίησης καὶ τῆς ἀλληγορίας, ἀπὸ τὴ γλῶσσα τῆς διαπιστωτικῆς καταγραφῆς καὶ τῆς νοηματικῆς ὀρθότητος. Τῶν μύθων ἡ γλῶσσα καθιστοῦσε μεθεκτὴ, κοινωνούμενη ἐμπειρικά, τὴ γνώση τῆς πραγματικότητος. Ἡ γλῶσσα τῶν ἐννοιῶν ἐξασφάλιζε τὴν ὀρθὴν κατα-νόηση τῆς πραγματικότητος»³²⁵.

Διερμηνεύοντας τὸ πρόσωπο ὡς ὑπέρβαση τῆς φύσης προκειμένου νὰ βιωθεῖ ἡ ἀγάπη, σημειώνει: «Τὶ σημαίνει ὅτι ἡ σχέση 'ὑπερβαίνει' τὴ φύση; Σημαίνει ὅτι ἡ σχέση διαφοροποιεῖται ὑπαρκτικὰ ἀπὸ τὴ φύση, συνιστᾷ διαφορετικὸν τρόπον τῆς ὑπαρξης. Ὁ ὑπαρκτικὸς τρόπος τῆς σχέσης, ἂν ἐνεργεῖται μὲ τὶς ἐνέργειες (δυνατότητες) τῆς φύσης, 'ἐμπεριέχει' δυνατότητες ἐλευθερίας ἀπὸ τοὺς προκαθορισμοὺς (ἀναγκαιότητες) τῆς

Τὴν πραγματικότητα (ἀλλὰ καὶ τὶς ἀπειλές) φθορᾶς, ὀδύνης, θανάτου τῆς λογικῆς μας ὑπαρξης τὴν ὀνομάζουμε οἱ ἄνθρωποι μονολεκτικά: κακό».

³²³ Χ. Γιανναρά, Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως, σ. 122: «Τὸ φίδι ἀπευθύνει τὴν πρόκληση τοῦ ἀρχικὰ στὴ γυναίκα. Καὶ ἐδῶ ὁ συμβολισμὸς δὲν εἶναι τυχαῖος. Στὴ γλῶσσα τῶν ἀρχετύπων τῆς ζωῆς ποὺ χρησιμοποιοῦ ἡ Γραφή (τὴ γλῶσσα τῶν ἀρχετύπων εἰκόνων ποὺ 'σημαίνουν' πολὺ περισσότερα ἀπὸ τὶς ἐννοιες), ἡ γυναίκα εἶναι ἡ εἰκόνα τῆς φύσης, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸν ἄνδρα ποὺ εἶναι τὸ σύμβολο τοῦ λόγου. Αὐτὴ ἡ ἀντιπαράθεση φύσης καὶ λόγου, θηλυκοῦ καὶ ἀρσενικοῦ, δὲν ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἀξιολογικὴν διάκριση, ἀλλὰ εἰκονίζει τὴν ἐμπειρία ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ φυσικὴ ζωὴ: Ἡ φύση ἔχει μιὰ «θηλυκὴ» ἐτοιμότητα νὰ σαρκώσῃ τὸ γεγονός τῆς ζωῆς, χρειάζεται ὁμοίως τὸ σπέρμα τοῦ λόγου γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ αὐτὴ ἡ σάρκωση. Δίχως τὴ παρεμβολὴ τοῦ λόγου, ἡ φύση εἶναι μόνο μιὰ δυνατότητα, ὄχι ἕνα ὑπαρκτικὸν γεγονός· καὶ δίχως τὴ σάρκωση τοῦ στὴ φύση, ὁ λόγος εἶναι ἕνα ἀφηρημένο νόημα, ἀνυπόστατον».

³²⁴ Μ. Κωνταντίνου, Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηρηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, σ. 104.

³²⁵ Χ. Γιανναρά, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 110.

φύσης. Τις δυνατότητες ἐλευθερίας ἀπὸ τῆ νομοτέλεια τὶς ἐκδεχόμεσθε ὡς πλεονέκτημα καὶ ὑπεροχή. Γι'αὐτὸ λέμε: Ἡ σχέση ὑπερβαίνει τὴ φύση»³²⁶.

Προχωρώντας στὴ μελέτη μας καὶ ἐπικαλούμενοι θέσεις εἰδημόνων, μποροῦμε μὲ ἀσφάλεια νὰ πιστώσουμε στὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ ὅτι ἄνοιξε τὸ δρόμο σὲ δύο πεδία, ἤτοι α) στὴν εἰκονολογικὴ – ἀλληγορικὴ ἐκδοχὴ τῆς γνώσης καὶ β) στὸν ἀποφατισμὸ³²⁷ στὸ χῶρο τῆς θεολογίας καὶ στὴ νεοελληνικὴ πραγματικότητα. Χαρακτηριστικὸ τοῦ μεγέθους αὐτοῦ εἶναι ὅτι ὅσοι βάλλουν κατὰ τοῦ Γιανναρᾶ ἀποδεικνύονται ἐκ τῶν ὑστέρων ὅτι εἶναι εὐεργετηθέντες ἀπὸ αὐτόν. Πολλοὶ λίγοι εἶναι αὐτοὶ ποὺ θὰ τὸ ἀρνηθοῦν. Τὸ σκάνδαλο, ὅμως, μὲ τὸν Γιανναρᾶ εἶναι ὅτι μὲ τὸν ἰδιαίτερο συνθετικὸ τρόπο του μᾶς φέρνει μπροστὰ σὲ μιὰ ἀλήθεια ποὺ δὲ θέλουμε νὰ παραδεχθοῦμε: πῶς ὁ σημερινὸς κόσμος κυριαρχεῖται ἀπὸ «ἀλήθειες» ποὺ εἶναι τελείως ξένες πρὸς τὴν Ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας. Σημειώνει ὁ ἴδιος: «Ἡ μαστορικὴ ποὺ ἄσκησα καὶ ἀσκῶ εἶναι ἡ συστηματικὴ-συνθετικὴ, ἂν ἔχω κάποια ἐξειδίκευση, εἶναι σὲ προβλήματα, ὄχι σὲ ἀβθεντικὴ ἐρμηνεία συγγραφέων»³²⁸.

Τὸ βιβλίον τῆς Γένεσης συνιστᾶ ἀλληγορίαν³²⁹, ἄλλωστε καὶ ὁ Χριστὸς ἐν παραβολαῖς³³⁰ μιλοῦσε. «Τὸ ποιητικὸ ἀλληγορικὸ ἀφήγημα τῶν πρώτων σελίδων τῆς Γένεσης δὲν ὑπακούει στὴν ἀυστηρὴ λογικὴ συνέπεια τῶν ὄσων εἰκονολογικὰ παραθέτει (...). Δὲν ἐρμηνεύει τὸ κείμενο τῆς Γένεσης, πῶς καὶ γιατί ἓνα φίδι μιλάει μὲ ἀνθρώπινο ἔναρθρο λόγο καὶ ὀρθὴ σύνταξη νοημάτων. Πῶς βρέθηκε τὸ φίδι (τὸ κακὸ) μέσα στὴν 'καλὴ λίαν' δημιουργία τοῦ Θεοῦ, ποῖος ἔδωσε τὴ δύναμη – ἐξουσία στὸ κακὸ νὰ παρεισφρήσει στὸν

³²⁶ Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 73.

³²⁷ Σ. Μητραλέξη, *Πρόσωπο*, «Ἔρως, Κριτικὴ Ὀντολογία», στὸν συλλογικὸ τόμο τοῦ περιοδικοῦ *Manifesto* Χρῆστος Γιανναρᾶς, Ἀθήνα 2015, σ. 50. Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σσ. 50-53.

³²⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 48.

³²⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 89: «ἄλλο ἀγορεύει ἀπὸ αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ σημάνει».

³³⁰ Ματθ. 13, 3.

‘τόπο’ τῆς ἀποκλειστικῆς σχέσης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, νὰ πλανέψει τὸν ἄνθρωπο διαβάλλοντας τὸν Θεό;»³³¹.

Ὁ προβληματισμὸς τοῦ Γιανναρᾶ γιὰ τὸ κακὸ βρίσκεται σὲ δύο ἐκδοχῆς «Νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ ‘κακὸ’ σὰν συνέπεια μιᾶς ἀρχέγονης ‘πτώσης’ πρωτόπλαστου ζεύγους προπατόρων μας ἢ νὰ τὸ ἐρμηνεύσουμε μόνο σὰν συνέπεια τῆς κτιστότητας, δηλαδὴ τῶν ὑπαρκτικῶν περιορισμῶν καὶ ἀναγκαιοτήτων πού διαφοροποιοῦν τὴν κτιστὴ ὑπαρξὴ ἀπὸ τὴν ἄκτιστη Αἰτία της»³³². Τὸ συμπῆλημα τῆς σκέψης Γιανναρᾶ εἶναι ὅτι ἡ Ἐκκλησία εὐαγγελίζεται τὴν ἐλευθερία ἀπὸ τὴν κτιστότητα, ἄρα καὶ τὸ κακὸ ὀφείλουμε νὰ τὸ ἐρμηνεύσουμε σὲ αὐτὴ τὴ βάση.

Σαφέστατα ὁ δρόμος τῆς ἀλληγορίας μᾶς προσπορίζει λύσεις στὰ ἀδιέξοδα τῆς ἱστορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης καὶ μᾶς ὑπομιμνήσκει τὴν ὑπαρκτικὴ διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, στὴν ὁποία διαφορὰ δὲ μεσολαβεῖ κάποια παράβαση ἐντολῆς – πτώσης – τιμωρίας, οὔτε κατ’ ἐπέκταση κάποια παρεμβολὴ κακοῦ· εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο ὑπαρκτικὴ διαφορὰ, διαφορὰ αἰτίας καὶ αἰτιατοῦ, δηλαδὴ τρόπου ὑπαρξῆς. Γι’ αὐτὸ σοφὰ ἡ Ἐκκλησία δὲν ὀμιλεῖ γιὰ ἐκπόρευση τοῦ κόσμου, τῆς κτίσης, ἀλλὰ γιὰ ἑτερουσιότητα τῆς δημιουργίας πού βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἄρα ὑπόκειται σὲ φθορὰ καὶ θάνατο. Ἐναργῶς ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ μαρτυρία καταθέτει πῶς οἰδηροῦς ἔχει ὑπαρκτικὴ ἀρχή, δηλαδὴ ἔναρξη, ἔχει καὶ ὑπαρκτικὸ τέλος, δηλαδὴ θάνατο. «Ὁ τρόπος τοῦ κτιστοῦ εἶναι ἡ μὴ-πληρότητα: Ἔχει τὴν αἰτία της ἢ ὑπαρξὴ ἐκτὸς ἐαυτῆς, ἐπομένως ἔχει ἀρχή, ἔναρξη, ἄρα καὶ τέλος, λήξη ὑπαρκτικὴ τὸ κτιστό. Ἔχοντας ἔναρξη καὶ λήξη ἔχει χρόνον, καὶ μαζὶ περατὰ, διαστατὰ ὅρια, δηλαδὴ χῶρον — ὑπάρχει ὡς ὄντικὴ ἀτομικότητα, ἀτομο/μονάδα

³³¹ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 110.

³³² Χ. Γιανναρᾶ, ὄπ. π., σ. 187.

πραγμάτωσης ενός δεδομένου λόγου, προκαθορισμένου τρόπου μετοχής στην ύπαρξη: ουσίας ή φύσεως»³³³.

Ο Χρυσόστομος Σταμούλης στο σπουδαίο έργο του, «Έρωσ και θάνατος», θα συναντηθεῖ στή σκέψη με τούς προαναφερθέντες για τήν αλληγορική έκδοχή τῆς πτώσης. Προτείνει στο βιβλίο του πώς οτιδήποτε σχετίζεται με τόν ἄνθρωπο εἶναι πάντοτε ἀνοιχτό στα πορίσματα τῶν ἐπιστημῶν, με τή βεβαιότητα ὅτι ἡ θεολογία βρίσκεται στήν ἀρχή μιᾶς νέας ἀφετηρίας καί προσπάθειας, πού σηματοδοτεῖ τήν πρόσληψη τῆς θεολογίας ἀπό τὸ παρὸν τῆς ἱστορίας. Στις φωνές δὲ πού λένε ὅτι κινδυνεύουν ἀπὸ τὸ καινούργιο πού εἰσβάλλει με δυναμικὸ τρόπο στή χώρα τῆς συνήθειας, ὁ ἴδιος ἐπισημαίνει³³⁴, καταφεύγοντας στὸν Καππαδόκα Πατέρα, Μέγα Βασίλειο: «Ὁὐ γὰρ ἐλαττοῦται ἡ ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἔκπληξις, ἐπειδὴν ὁ τρόπος καθ' ὃν γίνεται τι τῶν παραδόξων ἐξευρεθῆ³³⁵». Συνεπῶς, ἡ θεολογία τοῦ μεγάλου Πατρὸς συντείνει νὰ ἀμβλυνθεῖ ἡ διπολική στάση πού εἶναι ὑπὲρ τῆς ἱστορικῆς ἢ αλληγορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης ἀντίστοιχα.

Στὸ ἴδιο βιβλίο του προσθέτει σχετικά: «Διελκυστίνδες τοῦ παρελθόντος, πού σχετίζονται με τήν ἱστορικότητα ἢ ὄχι τῆς διήγησης τῆς Γενέσεως καί τήν κατὰ γράμμα ἐρμηνεία τοῦ περιεχομένου της ἔχουν πλέον ὑποχωρήσει. Ὁ συμβολικὸς χαρακτήρας τῆς διήγησης καί ἡ συμβολικὴ ἐρμηνεία του ἀποτελοῦν πλέον κοινὴ κατάκτηση καί ἀδιαπραγμάτευτη ἀρχὴ γιὰ τὸ ἐπιπλέον, τὸ περισσόν, πού ἀποτελεῖ καί τὸ ζητούμενο τῆς νέας ἐπιστημονικῆς ἀναζήτησης, πού ἐπιβάλλει ἡ ὑπαρξιακὴ ἀγωνία ἐνὸς τρόπου πού διαλέγεται δραματικὰ με τὰ ἀγαθὰ, ἐπιστημονικὰ καί ἄλλα, πού γεννᾶ ὁ σύγχρονος πολιτισμὸς»³³⁶.

³³³ Χ. Γιανναρά, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 91.

³³⁴ Χ. Σταμούλη, *Έρωσ και θάνατος*, σσ. 220-221.

³³⁵ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον Α΄*, 10, SC 26 (1949) 130 (PG 29, 25A).

³³⁶ Χ. Σταμούλη, *Έρωσ και θάνατος*, σ. 222.

Ὁ Χ. Σταμούλης, ἐπομένως, εἰσάγει δύο σημαίνοντα: «πάλη» καὶ «σχηματισμός» ἀπὸ αὐτὰ ἀρδεύεται ἡ διήκουσα σκέψη του, προκειμένου ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ ἀναχαιτίσει αὐτὸ πού ταλανίζει τὴ θεολογία, δηλαδή μιὰ ἄρνηση νὰ συνυπάρξει μὲ τὸ παρὸν καὶ τὴν ἐξέλιξή του, ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ τὴ φέρει στὸ ὕψος τῶν περιστάσεων. Εἶναι γεγονός ὅτι ἡ σκέψη του ἐπαγωγικὰ ἀνάγει στὰ σημαίνοντα πού δὲν εἶναι ἄλλα ἀπὸ τὴ νοηματοδότηση τοῦ βίου καὶ ἀπὸ τὸν ὑπαρξιακὸ χαρακτήρα τῆς θεολογίας³³⁷. Συνεπῶς ἡ σκέψη του συνδέεται μὲ τὴ θέση τοῦ Φλωρόφσκυ: «Ἡ θεολογία εἶναι πάντοτε στὴν πορεία σχηματισμοῦ»³³⁸.

Τὰ ὑπὸ ἐξέταση ἐρμηνευτικὰ θέματα ἀπασχόλησαν οὐκ ὀλίγους θεολόγους οἱ ὅποιοι προβληματίστηκαν πάνω στὴν παράδοσή μας, ὅπως καὶ κάθε σκεπτόμενος ἄνθρωπος πού ζητᾶ ἀπαντήσεις στὰ διαρκῶς ἀναφυόμενα προβλήματα τῆς ἐποχῆς του. Τροχοπέδη στὴν πιὸ πάνω προσπάθεια ἀποτελεῖ ἡ ἐπιμονὴ νὰ μένει τὸ καράβι τῆς Ἐκκλησίας ἀγκυροβολημένο στὸ λιμάνι τοῦ παρελθόντος. Αὐτό, σημειώνει ὁ ἴδιος καθηγητῆς, βολεύει τόσο τοὺς ἄτολμους ἀπέναντι στὴν πρόκληση τῆς ζωῆς, ὅσο καὶ τοὺς πονηροὺς πού ἡ ἐξουσιαστικότητα καὶ ἡ δύναμη ἀποτελεῖ τὴ μόνη τους ἀλήθεια καὶ ἀναφορά³³⁹.

Ἐπομένως «Τὸ πρόβλημα τοῦ 'κακοῦ', τῆς 'πτώσης' καὶ τῶν 'δαιμόνων' περιμένει νὰ ἀντιμετωπιστεῖ καὶ φωτιστεῖ ἀπὸ σύνοδο πατέρων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Οἱ ἐδῶ ἀναλύσεις καὶ προτάσεις δὲν ἔχουν ἀπὸ μόνες τους καμιά ἐρμηνευτικὴ ἐγκυρότητα. Εἶναι μόνο κατάθεση προβληματισμοῦ πού, στὴν ἐπιεικέστερη ἐκδοχή, θὰ μπορούσε νὰ διακονήσει

³³⁷ Χ. Σταμούλης, ὅπ. π., 219.

³³⁸ Γ. Φλωρόφσκυ, *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, σ. 53.

³³⁹ Βλ. Χ. Σταμούλη, *Ἔρως καὶ Θάνατος*, σσ. 233-234, ὅπου καὶ ἐκτενέστερη διασάφηση γιὰ τὸ μέλλον τῆς θεολογίας.

τῆ συνειδητοποίηση τῆς ἀνάγκης νὰ συγκληθεῖ σύνοδος τῆς καθόλου Ἐκκλησίας γι' αὐτὸ τὸ πρόβλημα»³⁴⁰.

Ἄς κλείσουμε τὸ κεφάλαιο αὐτὸ γιὰ τὴν πτώση μὲ τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ: «Γιὰ τὴν Ἐκκλησία ἡ πτώση τοῦ Ἀδάμ, στίς συγκλονιστικὲς γιὰ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ κοσμικὲς καὶ διαχρονικὲς τῆς διαστάσεις, εἶναι μιὰ μεγαλειώδης τραγωδία ἀποκαλυπτικὴ τῶν ἀπεριόριστων ὀρίων τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας, τῶν συμπαντικῶν διαστάσεων τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου—ἀποκαλυπτικὴ τελικὰ τῆς 'δόξας' τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἀδιάστατου μεγέθους τῆς εἰκόνας Του ποὺ τὴν ἀποτύπωσε στὴν ἀνθρώπινη φύση. Αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη διαβλέπει ἡ Ἐκκλησία μέσα ἀπὸ τὴν τραγωδία τῆς πτώσης, ἀποκάλυψη ποὺ δίνει νόημα στὴ σύμπασα κτίση»³⁴¹.

³⁴⁰ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 160.

³⁴¹ Χ. Γιανναρᾶ, Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως, σ. 130.

ΜΕΡΟΣ Γ΄
Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ

Κεφάλαιο πρώτο

Σχέση Θεολογίας και Ἐπιστήμης

Ὁ Γιανναρᾶς ἐν εἶδει προοιμίου πάνω στοῦ καίριου ζήτημα τῆς σχέσης Ἐκκλησίας καὶ Ἐπιστήμης ἐπισημαίνει. «Ἡ κλήση τοῦ Θεοῦ, ἡ ἰδρυτική τῆς προσωπικῆς ὑπόστασης τοῦ ἀνθρώπου, δὲν ἀλλοιώνεται οὔτε παραλλάζει ἀνάλογα μὲ τὴν ἀρτιότητα τῶν ψυχοσωματικῶν λειτουργιῶν. Οὔτε καὶ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὶς ἐπιστημονικὲς ἐρμηνεῖες γιὰ τὴν πρόοδο ἢ ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς ἀρτιότητας. Ἡ παρέμβαση τῆς κλήσης τοῦ Θεοῦ συνιστᾷ τὸν ἄνθρωπο, γι' αὐτὸ καὶ ἡ Ἐκκλησία δὲν θορυβεῖται, οὔτε προσβάλλεται ἢ ἀλήθεια της, ἂν ἡ ἐπιστήμη δεχθεῖ τὴν 'ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν' καὶ ἀποδειχθεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατάγεται βιολογικὰ ἀπὸ τὸν πίθηκο. Ἡ διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν πίθηκο δὲν βρίσκεται στὴν ποσοτικὴ διαφοροποίηση τῆς ἀρτιότητας τῶν ψυχοσωματικῶν λειτουργιῶν, ἀλλὰ στὴν ποιοτικὴ διαφοροποίηση: Στὸ γεγονός ὅτι μὲ τὶς ψυχοσωματικὲς λειτουργίες του ὁ ἄνθρωπος 'διαχειρίζεται'—εἴτε τὸ παραδέχεται εἴτε ὄχι—τὴν ὑπαρκτικὴ του ἀπάντηση στὴν κλήση ποὺ τοῦ ἀπευθύνει ὁ Θεὸς γιὰ τὴ ζωή»³⁴².

Υπάρχουν ἐκκλησιαστικὲς φωνὲς ποὺ δέχονται τὴν ἐξέλιξη³⁴³ καὶ τὶς ἐπιστημονικὲς ἀνακαλύψεις γιὰ τὴν ἐξέλιξη, ὄχι βέβαια μὲ τὴ μορφή μιᾶς ἀθειστικῆς ἐρμηνείας ὅτι ὅλα γίνονται στὴν τύχη, ἀλλὰ ὅτι εἶναι προῖον τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὑπάρχουν περισσότερες, δυστυχῶς, φωνὲς ποὺ ἀπορρίπτουν τὴν ἐξελικτικὴ θεωρία. Τὸ λυπηρὸ μὲ αὐτὴ τὴν ἀπόρριψη ἐπιστημονικῶν ἀνακαλύψεων εἶναι ὅτι στὴν Ἑλλάδα δὲ γίνεται διάλογος πρόσληψης τέτοιων συζητήσεων καὶ ὡς

³⁴² Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σσ. 101-102.

³⁴³ Χ. Γιανναρᾶ, *Μετα – Νεωτερικὴ Μετα – Μεταφυσική*, σσ. 113-114: «Ἄν ἡ ἐξέλιξη τῶν ἔμβιων ὄντων καθορίζεται ἀπὸ αὐστηρὰ ἐνδοκοσμικὲς (ὕλικες) συνθήκες, τότε καὶ ἡ ἀφεταιρία τοῦ φαινομένου τῆς ἐξέλιξης, ἡ ἐμφάνιση ἔμβιων ὄντων, θὰ πρέπει νὰ καθορίζεται ἀπὸ τὶς ἴδιες αὐτὲς συνθήκες. Ἡ ἐξελικτικὴ θεωρία λέει ὅτι ἡ ὕλη κάτω ἀπὸ ὀρισμένες συνθήκες παράγει ζωὴ καὶ ἡ ἔμβια ὕλη κάτω ἀπὸ ὀρισμένες συνθήκες παράγει πνεῦμα».

ἐκ τούτου ἔχουν διαμορφωθεῖ δύο πόλοι, δύο πλευρὲς θεώρησης: ἡ μιὰ μηδενιστικὴ καὶ ἡ ἕτερη ἀφοριστικὴ, μὲ ἐκατέρωθεν βεβαίως προκαταλήψεις, ἀγνοώντας τρόπον τινὰ τὰ συνεχῶς ἀναφυόμενα θέματα πού μοιραίως πρέπει νὰ συζητηθοῦν. Μιὰ τέτοια πραγματικότητα, τέτοια ἀπουσία κατανόησης, ξεπερνᾷ τόσο τὴ Σκύλα τοῦ φυσικοῦ μηδενισμοῦ, ὅτι ὅλα εἶναι ἀπόρροια μιᾶς τυχειότητος, ὅσο καὶ τὴ Χάρυβδη τῆς δικῆς μας περιορισμένης ἀντίληψης ὅτι ἡ θεολογία τὰ ἔχει λύσει ὅλα καὶ δὲ χρειάζεται τὴν ἐπιστῆμη. Ἴσως εἴμαστε ἕτοιμοι σήμερον νὰ συνομιλήσουμε γιὰ μιὰ νέα ἀνθρωπολογία στὴ βάση μιᾶς συνάφειας θεολογίας καὶ ἐπιστήμης.

Ἄν γυρίσουμε ἀρκετοὺς αἰῶνες πίσω στὴν ἐποχὴ τῶν Πατέρων, θὰ διαπιστώσουμε ὅτι στὴ δικὴ μας ὀρθόδοξη χριστιανικὴ παράδοση ὑπάρχουν δυνατότητες πού θὰ μπορούσαμε νὰ αξιοποιήσουμε καὶ νὰ τῆς δώσουμε ἕνα νέο νόημα σὲ σχέση μὲ τὴν ἐπιστῆμη. Πιὸ συγκεκριμένα ὁ Μ. Βασίλειος χρησιμοποιεῖ τὰ ἐπιστημονικὰ μέσα τῆς ἐποχῆς του καὶ δὲν ἀρνεῖται τίποτε γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει τὴν ἑξαήμερον, λέγοντας ὅτι δὲν ἐλαττώνεται τὸ μεγαλεῖο κάποιου πράγματος, ἂν μάθουμε πῶς γίνεται³⁴⁴. δηλαδή ἂν ἀνακαλύψουμε τοὺς φυσικοὺς νόμους, δὲ χάνεται τὸ μεγαλεῖο τῆς Δημιουργίας. Ἐξ ἄλλου δὲν ἀναφέρονται τὰ πάντα στὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Τὸ κείμενο δίνει ἀφορμὲς γιὰ νὰ προχωρήσει ὁ ἄνθρωπος καὶ νὰ ἐρευνήσει τὰ ὑπόλοιπα πρὸς γυμνασίαν τοῦ νοῦς του, ἀναστοχαζόμενος πάνω στὰ κείμενα.

Πρῶτοι οἱ ὁποῖοι τόλμησαν τὴν καινοτομία ὑπῆρξαν οἱ ἴδιοι οἱ Ἕλληνες Πατέρες, πού ἔκριναν ὄχι μόνο σκόπιμο, ἀλλὰ κι ἀναγκαῖο νὰ προεκτείνουν τὴ χριστιανικὴ μεταφυσικὴ πέραν τῆς Βίβλου. Οἱ Πατέρες μὲ ὑπέροχο τρόπο δὲν περιχαρακώνονται, δὲν περιορίζονται, εἶναι

³⁴⁴ Μεγάλου Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 29, 25A: «Ὁὐ γάρ ἐλαττοῦται ἢ ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἐκπληξίς, ἐπειδὴν ὁ τρόπος καθ' ὃν γίνεται τι τῶν παραδόξων ἐξευρεθῆ, εἰ δὲ μὴ ἄλλα τὸ γὰρ ἀπλοῦν τῆς πίστεως ἰσχυρότερον ἔστω τῶν λογικῶν ἀποδείξεων».

άνοιχοί στη γνώση καί στην έπιστήμη. Ακολουθοῦν τὸ παραδειγμα τῆς διακριτικῆς εὐρύνοιας ὅπου ἐπιτρέπεται ἡ ἐπιλογή, ἡ ἔνταξη, ἡ μεταμόρφωση τῆς κοσμικῆς γνώσης. Ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία ἀποτελεῖ μιὰ ὀργανωτικὴ ἐνότητα μὲ τὸν κόσμον ὅπου ὀλάκερη ἡ κτίση εἶναι δυνάμει Ἐκκλησία καὶ καλεῖται νὰ ἀγιασθεῖ.

Μὲ τὰ παραπάνω εἶναι σὲ ἀντίθεση μερίδα θρησκευτικῶν ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς μας, πὺ ἔξω ἀπὸ τὴ Γραφή καὶ τοὺς Πατέρες δὲ συζητοῦν τίποτε ἄλλο, πολλῶ μᾶλλον δὲν ἀνοίγονται στὶς ἐπιστῆμες, στὸν κόσμον. Αὐτὸ ὅμως εἶναι τὸ ἀληθινὸ πατερικὸ πνεῦμα: ὄχι νὰ μελετᾶ κανεὶς τοὺς Πατέρες παπαγαλίζοντας· αὐτὸ δὲ λέγεται σπουδὴ ἀλλὰ ἀποστήθιση χωρίων, ἕνας δηλαδὴ ἐρασιμὸς πατερικῶν χωρίων. Πρὸς ἐνίσχυση αὐτῶν τῶν θέσεων ἔρχεται ὁ καθηγητῆς κ. Βέντης μὲ μιὰ λιπαρὴ γνώση νὰ τονίσει τὸ ἐξῆς: «(...) τὸν μόνιμο πειρασμὸ τῶν χριστιανῶν νὰ τελεσιδικοῦν, μὲ προσφιλέστερο τρόπο τὴν ἀπόδοση μιᾶς ἀνυπέρβλητης πληρότητας σὲ θεολογικὰ ὀρόσημα τοῦ παρελθόντος. (...). Στὴν πραγματικότητα, βέβαια, ἡ πατερικὴ σκέψη μόνον προδοσία τῆς Βίβλου δὲν εἶναι. Δεδομένου ὡστόσο ὅτι οἱ Πατέρες προχώρησαν πολὺ πιὸ πέρα ἀπὸ τὸ βιβλικὸ κείμενο, ὑπαινισσόμενοι ἔτσι σὺν τοῖς ἄλλοις ὅτι τὸ μέλλον εἶναι ἀνώτερο τοῦ παρελθόντος, ἐφόσον ὀλόκληρη ἡ ἀλήθεια δὲν ἔχει γίνεῖ ἀκόμη γνωστὴ' (κατὰ τὴν πετυχημένη τοποθέτηση τοῦ Frédéric Lenoir), δὲν εἶναι ἄτοπο νὰ θεωρηθεῖ τὸ θεολογικὸ τους ἔργο μετὰ-Βιβλικὸ, χωρὶς φυσικὰ νὰ εἶναι ἀντι-Βιβλικὸ. Κατὰ ἀντίστοιχο τρόπο, ὁ σύγχρονος θεολογικὸς προβληματισμὸς, πὺ ἀναγνωρίζει τὴ φυσικὴ ἀνεπάρκεια τῶν πατερικῶν κειμένων νὰ προσφέρουν δυνητικὰ ἀπαντήσεις σὲ ὄλα ἀνεξαιρέτως τὰ ἐρωτήματα πὺ ἀνακύπτουν σήμερα ἢ στὸ μέλλον, ἀλλὰ καὶ ἀποτολμᾶ τὴ χαρτογράφηση ἀνεξερεύνητου ἐδάφους στὴν

άνθρωπολογία καί τήν κοσμολογία, εϋλογα μπορεῖ νά χαρακτηρισθεῖ μετα-πατερικός, σέ καμμία ὁμως περίπτωση δέν εἶναι άντι-πατερικός»³⁴⁵.

Ένα πρόβλημα καί ένας προβληματισμός πού διαφαίνεται, εἶναι ἡ παρουσία τοῦ μορφολογικοῦ τύπου θρησκευτικοῦ άνθρώπου, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπρόθυμος νά διαχωρίσει τίς θεολογικές συνεισφορές τῶν Πατέρων ἀπό τίς πολιτισμικές άντιλήψεις τους, περιβάλλοντας ἔτσι τὸ σύνολο τοῦ ἔργου τους μὲ μιὰ μυθοποιητική ἐξωραϊστική ἀχλύ. Αὐτὸ ἀποτελεῖ πρόκληση καί πρόσκληση γιὰ μιὰ γόνιμη ἀναμέτρηση: νά ιχνηλατήσουμε τί ἔρχεται ἀπὸ τῆ φωνή τοῦ Θεοῦ καί τί ἀπὸ τὸν περιβάλλοντα πολιτισμὸ τῆς ἐποχῆς. Ἄν δέν ἀποδέχτοῦμε αὐτὴ τῆ διάκριση, δυστυχῶς δὲ θὰ ὑπάρξει περιθώριο συνεννόησης τόσο μεταξὺ μας ὅσο καί μὲ τὴν ἱστορία.

Ὅποιος θέλει ἀμέμπτως νά προχωρεῖ τὸ δρόμο, χρειάζεται νά γνωρίζει καί τὸ δρόμο τῆς Γραφῆς καί τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἰσότημος πρέπει νά θεωροῦμε τοὺς δύο νόμους, τὸν φυσικὸν καί τὸν γραπτὸ τῆς Ἁγίας Γραφῆς, καί κανέναν νά μὴν τοποθετοῦμε ὑποδεέστερο τοῦ ἄλλου. Ὡς ἐκ τούτου ὅστις θέλει νά γίνει τέλειος ἐραστής τῆς τελείας σοφίας χρειάζεται τῆ γλυκυτέρα συνάφεια ἀμφοτέρων.

Δυστυχῶς ἡ θεολογία καί ἡ ἐπιστήμη ἔνεκα τῶν ἐκατέρωθεν προκαταλήψεων καί τοῦ προϋπάρχοντος φανατισμοῦ βρίσκονται σὲ ρήξη καί σύγκρουση. Ἡ μὲν ἐπιστήμη ὑποστηρίζει ὅτι δὲ σχετίζεται μὲ τῆ θεολογία, ἐπειδὴ ἡ τελευταία ἔχει πολὺ στενοὺς ὀρίζοντες καί μονομέρεια ἀπέναντι στὰ ἐπιστημονικὰ δεδομένα, ἐνῶ ἡ δεύτερη ἀπορρίπτει μερίδα ἐπιστημόνων ὡς ἄθεους ἐκφραστὲς καί λανθασμένα προετοιμάζεται νά τοὺς ἀντιμετωπίσει σὰν νά εἶναι ἐχθροὶ τῆς μὲ τὴν ἀνάλογη ἐπιχειρηματολογία. Τὸ μείζον πρόβλημα προκύπτει ἀπὸ αὐτοὺς πού κατακρίνουν, γιὰτὶ ἀκριβῶς δέν μποροῦν νά κρίνουν, καί ἀπορρίπτουν πρὶν νά ἐξετάσουν, γεγονός ἀπὸ τῆ φύση του προβληματικό. Ἀπὸ τὴν

³⁴⁵ Χ. Βέντη, «Ποῖος φοβᾶται τῆ Θεολογία; Σχόλιο γιὰ τὴν μετα-Πατερική θεολογία», *Σύναξη* 118 (2011) 110-112.

ἄλλη τὰ διαρκῶς ἀναφύομενα προβλήματα πού ἀντιμετωπίζουν οἱ κοινωνίες χρῆζουν σύγκλισης ἀπόψεων. Συνεπῶς τὸ ζητούμενο σὲ μιὰ τέτοια πολυπόθητη ἐκατέρωθεν συνάντηση καὶ σύγκλιση εἶναι ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ ἀμβλυθοῦν οἱ διαφορές, ὥστε νὰ μὴν ὑπάρχει ἀντιπαλότητα καὶ ἐχθρότητα, καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ βροῦμε τὴν ἀλήθεια εἰς τρόπον ὥστε νὰ πάρουμε ἀπόσταση ἀπὸ τὴν καχυποψία.

Ἐξηγοῦμαι: ἡ θεολογία εἶναι οὕτως ἢ ἄλλως διακριτὴ ἀπὸ τὶς ἄλλες ἐπιστῆμες καὶ ὡς ἐκ τούτου δὲ γίνεται νὰ ἐνσωματώσει ἢ νὰ ἐνσωματωθεῖ. Γίνεται ὁμως νὰ ὑπάρχει μιὰ διαλεκτικὴ σχέση μεταξύ ἐπιστήμης καὶ θεολογίας;

Ἀπὸ τὴν μία πλευρὰ, ἡ Ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ σὲ καμμία περίπτωση νὰ καυχηθεῖ ὅτι κατέχει τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια. Μπορεῖ π.χ. μιὰ μέρα τὸ σύγχρονό μας κοσμοεἶδωλο νὰ καταρρεύσει ἢ νὰ διευρυνθεῖ σὲ τέτοιο βαθμὸ πού νὰ εἶναι τελείως ἀσύμβατο μὲ τὸ σημερινό. Παρομοίως, ἄς θυμηθοῦμε ὅτι αἴφνης ἀνακαλύψαμε ὅτι ὅλες οἱ δυνατὲς πληροφορίες πού μποροῦμε ἐπὶ τοῦ παρόντος νὰ ἔχουμε γιὰ τὸ «Σύμπαν», ἀφοροῦν τὸ 4-5% τοῦ συνόλου του. Κι ἀπὸ αὐτὸ τὸ 4-5% ξέρουμε ἓνα μικρὸ κλάσμα του. Τὸ ὑπόλοιπο πού μᾶς περιβάλλει καὶ μᾶς διαπερνᾷ καὶ γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε ἀπολύτως τίποτε, εἶναι «σκοτεινὴ» ὕλη καὶ «σκοτεινὴ» ἐνέργεια.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ καὶ γιὰ τὴ Θεολογία ὑπάρχουν «μυστήρια» πού δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει. Ὑπάρχουν πράγματα πού μᾶς ξεπερνοῦν, δὲ θὰ λυθοῦν ποτέ: εἶναι μυστήριον ἡ ζωὴ, ὁ θάνατος, τὸ ἐπέκεινα. Ἄν, τώρα, ἡ θεολογία περιέχει κάποια βαθιὰ, διαχρονικὴ «ἀλήθεια» γιὰ τὸν κόσμον καὶ τὸν ἄνθρωπον, τότε θὰ πρέπει αὐτὴ νὰ εἶναι ἐκφράσιμη καὶ διατυπώσιμη σὲ κάθε ἐποχὴ, μὲ τοὺς δικoὺς της ὅρους, μὲ τὶς δικὲς της εἰκόνες, μὲ τοὺς δικoὺς της «μύθους». Ἡ διαχρονικὴ αὐτὴ ἀλήθεια, κατὰ τὸν Παναγιώτη Νέλλα, ἐνσαρκώνεται στὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ καὶ τὸ κατ' εἰκόνα πρότυπον τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴ ἡ

εικονική οντολογία δημιουργεί όρια στην οίανδήποτε μονοσήμαντη έρμηνεία του είναι του ανθρώπου με βάση τη βιολογία του και μόνο, έχοντας ως σημείο αποφατικής αναφοράς στον έσχατολογικό όριζοντα του προσώπου του Χριστού³⁴⁶. Προς επίρρωσιν αυτής της έρμηνευτικής πρότασης ο π. Νικόλαος Λουδοβίκος αναφέρει τα έξης: «Ο Χριστιανικός έαυτός (...) παραμένει μιὰ συνεχής και διαρκής αποκάλυψη. Αποκαλύπτει τὰ άδιανόητα βάθη και τούς άνοιχτούς όρίζοντες της ύπαρξης, μέσα από μιὰ συνεργητική αναλογία, ή όποία προσφέρει άπειρώς νέες ταυτότητες μέσα από μιὰ άέναη άλλαγή του κτιστού ψυχοσωματικού τρόπου ύπαρξης»³⁴⁷.

Έν τέλει αυτό που κυρίως κομίζει ο Χριστιανισμός μέσα στην ιστορία είναι ή ανατροπή των θρησκευτών. Συγκεκριμένα ή ιεραρχία της θρησκείας³⁴⁸ είναι στην κορυφή ένας Θεός ή Θεοί, από κάτω ένα ιερατείο και πιο κάτω ο λαός που προσφέρει θυσίες - προσευχές, προκειμένου να έξευμενίσει, να προσελκύσει την εύνοια του ένός ή των πολλών Θεών. Στον αντίποδα ο Χριστιανισμός έχει άλλη ιεραρχία: Ο Θεός - Πατήρ θυσιάζει τον Υιόν Του τον μονογενή και με τη θυσία αυτή καλεί τον άνθρωπο να συμφιλιωθεί μαζί Του.

³⁴⁶ Π. Νέλλα, *Ζών Θεούμενον*, σσ. 33-34: «Γίνεται έτσι φανερό ότι ή ούσία του ανθρώπου δεν βρίσκεται στην ύλη από την όποία δημιουργήθηκε, αλλά στο άρχέτυπο με βάση το όποιο πλάστηκε και προς το όποιο τείνει. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο στην πατερική θεώρηση του θέματος της καταγωγής του ανθρώπου ή θεωρία της εξέλιξεως δεν δημιουργεί πρόβλημα, όπως δεν δημιουργεί πρόβλημα στον πιστό το είδος του ξύλου, από το όποιο έχει κατασκευασθή μιὰ εκκλησιαστική εικόνα. Η έπιστήμη μπορεί και έχει χρέος να μελετήσει την 'ύλη' από την όποια πλάστηκε ο άνθρωπος, αλλά κάθε σοβαρός έπιστήμονας ξέρει πως του είναι άδύνατο να διερευνήση με την αντικειμενική έπιστημονική παρατήρηση το 'άρχέτυπο', με βάση το όποιο ο άνθρωπος πλάστηκε. Όπως ή αλήθεια της εικόνας βρίσκεται στο εικονιζόμενο πρόσωπο, έτσι και ή αλήθεια του ανθρώπου βρίσκεται στο άρχέτυπό του. Ακριβώς, επειδή το άρχέτυπο είναι εκείνο που οργανώνει, σφραγίζει και μορφοποιεί την ύλη και που ταυτόχρονα την έλκει. Το άρχέτυπο αποτελεί το όντολογικό περιεχόμενο του 'κατ' εικόνα' (...). Η βιολογική ύπαρξη δεν έξαντλεί τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος κατανοείται όντολογικά από τούς πατέρες μόνο ως όν θεολογικό. Η όντολογία του είναι εικονική».

³⁴⁷ Π. Ν. Λουδοβίκου, *Αναλογικές Ταυτότητες. Πατερικές Πηγές έπανερμηνείας του Έλληνο-Δυτικού έαυτού*, σ. 122.

³⁴⁸ Βλ. περισσότερο για καιρίες διασαφήσεις στο σπουδαίο έργο του Χ. Γιανναρά, *Εναντία στη Θρησκεία*, εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα 2007.

Κεφάλαιο δεύτερο

«Ο λογικός τόπος τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας» στήν ἐρμηνευτική προοπτική τοῦ Χρήστου Γιανναρά

Ἡ προσπάθεια τοῦ Γιανναρά, ἐν προκειμένῳ, ἐστιάζεται στό νά φωτίσει περαιτέρω τίς βασικές μεθοδολογικές προκείμενες τῆς θεωρίας τῆς ἐξέλιξης καί τὸ πῶς αὐτὲς συμβάλλουν στή ὀργάνωση καί ἀπόδειξη τῶν καταληκτικῶν πορισμάτων τῆς. Αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται μὲ τὸ νά προσεγγίσει τὸν λογικὸ ἐρμηνευτικὸ τόπο τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας μέσα ἀπὸ μιὰ πολυπρισματικὴ θεώρηση ἐναλλακτικῶν ἐρμηνευτικῶν προτάσεων. Σὲ αὐτὲς γίνεται μιὰ προσπάθεια νά ὀριοθετηθεῖ τὸ γόνιμο τῆς συνέχειας ἢ ἀσυνέχειας τῆς ἐξέλιξης ἀπὸ τὴν ἐγκεφαλικὴ λειτουργία στίς ἀνθρώπινες πνευματικὲς ικανότητες, ἀπὸ τὴν ἔμβια ἄλογη ὕλη (ἐγκέφαλος) στό ἀνθρώπινο πνεῦμα.

Ὑπὸ τὸ πλαίσιο αὐτὸ ἀναστοχάζεται πάνω στήν ὅποια εὐρετικὴ χρησιμότητα κάποιων βέλτιστα μεθοδολογικῶν ἐννοιολογικῶν ἐργαλείων, ὅπως ὁ ἀκραῖος φυσικαλιστικὸς ἀναγωγισμὸς, ἡ πιθανοκρατία, ἡ ἐνδελέχεια, ἡ ἐπαγωγικὴ καὶ παραγωγικὴ λογικὴ κ. ἄ. ἄ. Σκοπὸς τοῦ εἶναι νά καταδείξει τὸ συμπερασματικὸ ἔωλο βασικῶν βιολογικῶν θεωρήσεων ποὺ βασίζονται στήν ἀποκλειστικὴ μονοσήμαντη χρῆση τῶν ἐν λόγῳ ἐργαλείων καὶ μόνο. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ νοήματος τοῦ κόσμου ὑπάγεται στήν ἔκφραση τῆς συμβολικῆς σκέψης, κατάσταση ἢ ὅποια ἀναφέρεται κατ'ἐξοχὴν στό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Κατὰ τὴν ἐξελικτικὴ θεωρία τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τύπο δομικῆς συνέχειας κατὰ τὴν ἐξέλιξη τῶν ἔμβιων ὄντων.

Ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ οἱ συνθήκες διαμόρφωσης τῆς ἐξέλιξης τῶν εἰδῶν εἶναι καθαρὰ ἐνδοκοσμικὲς καὶ ὁ μορφότυπος τοῦ ἀνθρώπου εἶναι λογικὴ συνέχεια τῆς ἐξέλιξης τῶν εἰδῶν προκύπτει τὸ συμπέρασμα πῶς

καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου καθορίζεται μονοσήμαντα καὶ ἀνάγεται στὶς ἴδιες αὐτὲς ὑλικές/ἐνδοκοσμικὲς πρωτοσυνθῆκες.

Μὲ βάση τὸ παραπάνω σκεπτικὸ τὸ ἀντίστοιχο ὑλικὸ σύστοιχο γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν πνευματικῶν ἰκανοτήτων τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ λειτουργία τοῦ ἐγκεφάλου. Ἐτσι ὁ Γιανναρᾶς καταλήγει πῶς ἡ ἐξέλιξη τῶν γενετικῶν προδιαγραφῶν τοῦ ἀνθρωπίνου ἐγκεφάλου διαμόρφωσε ὁμόλογες πνευματικὲς ἰκανότητες, οἱ ὁποῖες διαφοροποιοῦνται ποσοτικὰ καὶ ποιοτικὰ ἀπὸ ἄλλες παραπλήσιες δομὲς στὸ ζωικὸ βασίλειο³⁴⁹.

Ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ ὕπαρξη τοῦ πνεύματος ὀφείλεται στὴ λειτουργία τοῦ ἐγκεφάλου, τὸ ερώτημα πού τίθεται ἀφορᾶ στὶς συνθῆκες οἱ ὁποῖες ρυθμίζουν τὴ λειτουργικὴ ἀνατομία του. Σύμφωνα μὲ τὴν ἐξελικτικὴ θεωρία τὸ ρόλο αὐτὸν ἀναλαμβάνει ἡ ἀναδιαμόρφωση τοῦ γενετικοῦ κώδικα ἐντὸς τοῦ ἀνθρωπίνου γονιδιώματος. Ὁ Γιανναρᾶς ἐπισημαίνει πῶς σύμφωνα μὲ τὴ σύγχρονη ἐξελικτικὴ θεωρία ὁ γενετικὸς κώδικας τοῦ ἀνθρώπου προγραμματίστηκε μὲ βάση τὶς ἀρχὲς τῆς ἐπιβίωσης τοῦ εἴδους, μιὰ ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἦταν ἡ ἀπαίτηση γιὰ ἔνταξη ἐντὸς τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας μὲ τὴν παρεπόμενη προσαρμογὴ (συμπεριφορικὴ καὶ γνωσιακὴ) τοῦ ἀνθρώπου σὲ βασικὰ ὁμαδοσυνεργατικὰ πλαίσια, ὁ νόμος τῆς πατριᾶς³⁵⁰.

Ἡ ἐξελικτικὴ αὐτὴ θεώρηση ἔχει ἀνάλογη κοινωνιολογικὴ ἔκφραση στὸ ἔργο τοῦ μεγάλου Γάλλου ἀνθρωπολόγου Emile Durkheim³⁵¹, ὁ ὁποῖος συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴ δόμηση μιᾶς θεωρίας τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀπόκτησης τῶν βασικῶν ἀνθρωπίνων γνωσιακῶν/συμπεριφορικῶν ἰκανοτήτων, μὲ τὸ νὰ ἀναγάγει τοὺς θρησκευτικοὺς συμβολισμοὺς καὶ τὰ ἔμπρακτα νοήματά τους στὴν κατ'ἐξοχὴν ἔκφραση τῶν δομῶν τῆς

³⁴⁹ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Μετα-Νεωτερικὴ Μετα-Φυσικὴ*, σ. 114.

³⁵⁰ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *ὄπ. π.*, σσ. 114-115.

³⁵¹ Βλ. Μ. Αχειμάστου, *Εἰσαγωγή στὶς «Στοιχειώδεις Μορφὲς τοῦ Θρησκευτικοῦ Βίου»* τοῦ Emile Durkheim, σ. 11.

έκάστοτε ανθρώπινης κοινωνικής οργάνωσης. Παράλληλα ἐντὸς τοῦ πλαισίου αὐτοῦ, ὁ Γιανναρᾶς ἐπισημαίνει πὼς ἡ ἐξελικτικὴ θεωρία ἀξιοποιεῖ καὶ τὸ λογικὸ ἄπο τοῦ πιθανοῦ. Βασικὸς σκοπὸς τῆς προσέγγισης αὐτῆς εἶναι ἡ ἐξήγηση μὲ τὴν χρῆση πιθανοκρατικῶν μέσων, τῶν λεγόμενων λογικῶν ἀλμάτων, τὰ ὁποῖα προέκυψαν μέσω ἐγγενῶν μεταβολῶν, στὴν πορεία διαμόρφωσης τῶν ἀντίστοιχων ἐξελικτικῶν φάσεων.

Ἐπίμαχο σημεῖο ἀποτελεῖ ἡ χρῆση πιθανοκρατικῶν μαθηματικῶν μοντέλων γιὰ τὸν ὑπολογισμὸ τῆς πιθανότητας ἐμφάνισης/ἐξέλιξης τοῦ ἀντίστοιχου ἐνδεχόμενου ὑπαρξῆς αὐτο-ὀργανούμενων ὀργανικῶν δομῶν διὰ μέσου τῆς ἄβιας ὕλης, δηλαδὴ τὸν ὑπολογισμὸ τῆς πιθανότητας ἐμφάνισης ζωῆς ἀπὸ τὸ μηδέν³⁵². Ἀλλὰ ἡ διήκουσα γραμμὴ ἔνστασης, κατὰ τὸν Γιανναρᾶ, εἶναι ὅτι αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ ἀπόφαση καθ' ἑαυτὴ εἶναι ἀδύνατον νὰ συστήσει λογικὰ ἐπαρκῆ ἐρμηνευτικὴ πρόταση. «Μία πιθανότητα ἀνάμεσα σὲ ἄπειρες μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι λογικὰ ἀδύνατη, ἀλλὰ εἶναι ἀδύνατο λογικὰ νὰ συστήσει ἐπαρκῆ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση»³⁵³.

Ὁ ἴδιος συγγραφέας συνεχίζει ἐπισημαίνοντας πὼς ἡ ἐρμηνευτικὴ/ἀποδεικτικὴ προσέγγιση ἑνὸς φυσικοῦ φαινομένου δὲν μπορεῖ νὰ περιοριστεῖ σὲ μιὰ ἀπλὴ καὶ μόνο μαθηματικὴ (πιθανοκρατικὴ) προκειμένη. Ἡ τυχαία καὶ συμπτωματικὴ γένεση τῆς ἔμβιας ὕλης ἐκφράζει μιὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ ἀπὸ μόνη τῆς δὲν ἐπαρκεῖ νὰ διαμορφώσει ἕναν αὐτόνομο σημασιολογικὸ ἄπο γιὰ μιὰ ἔγκυρη καὶ ἀντικειμενικὴ ἔκφραση τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας.

Ἐνας ἄλλος τρόπος νοηματοδότησης τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας εἶναι ἡ διεκδίκηση τῶν ἐπαγωγικῶν καὶ παραγωγικῶν μορφῶν συμπερασμοῦ πρὸς ἐπίρρωση τῶν πορισμάτων τῆς. Ὡστόσο ὑπὸ μιὰ ἐπιστημολογικὴ

³⁵²Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Μετα-Νεωτερικὴ Μετα-Φυσικὴ*, σσ. 116-118.

³⁵³Χ. Γιανναρᾶ, *ὄπ. π.*, σ. 118.

σκοπιὰ ἢ ἔρμηνευτικὴ ἰσχὺς ὁποιοῦδήποτε λογικοῦ τύπου νοήματος (ἐπαγωγικοῦ, παραγωγικοῦ) προϋποθέτει ἀναγώγιμα δεδομένα τεκμηριωμένης ἐγκυρότητας³⁵⁴. Ἔτσι κατὰ τὸν Γιανναρᾶ οἱ ἔρμηνευτικὲς προτάσεις τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας δὲ θὰ πρέπει νὰ λαμβάνονται ὡς ἀποδεικτικὲς προτάσεις ἀλλὰ ὡς κατευθύνσεις προσανατολισμοῦ τῆς βιολογικῆς ἔρευνας καὶ μόνο. Σκέψη μὲ τὴν ὁποία συμφωνεῖ ἓνας ἀπὸ τοὺς ὑπέρμαχους τῆς μεθοδολογικῆς ἀναδιάρθρωσης τοῦ στοχασμοῦ στὴν ἐπιστῆμη τῆς Βιολογίας κατὰ τὸν 20 αἰ. ὁ Ernst Mayr. Γιὰ τὸν ἴδιο ὁ τρόπος ἀναστοχασμοῦ ἐπὶ τῶν βιολογικῶν θεωριῶν θὰ πρέπει νὰ βασίζεται στὴν «πιθανοκρατικὴ» ἔρμηνεία τῶν ἐπιστημονικῶν συμπερασμάτων, πρᾶγμα ποὺ δὲν ἀφήνει πολλὰ περιθώρια γιὰ ἀπόλυτες ἀλήθειες καὶ ἀποδεικτικὲς βεβαιότητες³⁵⁵.

Ὁ Γιανναρᾶς καταλήγει πὼς ἡ ἀκραία ἀναγωγή ὅλων τῶν ψυχικῶν γεγονότων σὲ ἀπλὲς πρώτου βαθμοῦ ὁρμές, ἀντανακλαστικὰ ἔνστικτα ἐπιβίωσης καὶ συστατικὰ τῆς «ζωώδους» βιοδομῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀδυνατοῦν νὰ ἐξηγήσουν³⁵⁶ τίς πιὸ σύνθετες πλευρὲς τῆς ὑπαρξῆς του. Γενικῶς ἡ ὁποιαδήποτε ἀναλογία ἢ συσχετισμὸς τοῦ ἀνθρώπου μὲ τίς ζωικὲς, κατὰ τὴν ἐξελικτικὴ θεωρία, καταβολὲς του παύει νὰ ὑφίσταται,

³⁵⁴ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Μετα-Νεωτερικὴ Μετα-Φυσικὴ*, σ. 126.

³⁵⁵ Βλ. Ernst Mayr, *Ἡ ἀνάπτυξη τῆς βιολογικῆς σκέψης: Ποικιλότητα, ἐξέλιξη καὶ κληρονομικότητα*, σ. 54: «Παρὰ τὸ ὅτι σήμερα οἱ ἐπιστήμονες ἔχουν καθολικὰ ἀποδεχθεῖ τὴν πιθανοκρατικὴ ἔρμηνεία τῆς ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας — καὶ οὐσιαστικὰ τὴν πλήρη ἀδυναμία νὰ ἀποδειχτοῦν τὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ συμπεράσματά τους μὲ τὴ βεβαιότητα τῆς μαθηματικῆς ἀπόδειξης — αὐτὴ ἢ νέα ἀντίληψη δὲν ἔχει γίνει ἀκόμη κατανοητὴ ἀπὸ πολλοὺς μὴ ἐπιστήμονες. Θὰ ἦταν πολὺ χρήσιμο ἂν αὐτὴ ἢ ἔννοια τῆς ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας γινόταν μέρος τῆς ἐπιστημονικῆς ἐκπαίδευσης σὲ πολὺ μεγαλύτερο βαθμό».

³⁵⁶ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο*, σ. 293: «Ποιά εἶναι τὰ ὄρια ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸν μὴ ἄνθρωπο, στὴν πραγματικότητα καὶ στὴ δυνατότητα, στὸ δεδομένο καὶ στὸ ἐνδεχόμενο—ποιά ἐπιστῆμη μπορεῖ νὰ τὰ ἐντοπίσει; (...). Ποιά ἐπιστῆμη μπορεῖ νὰ ἀποκρυπτογραφήσει αὐτὴ τὴν ἀμείλικτη φυσικὴ ἐπιλογή, νὰ ὀρίσει τὸν ἄνθρωπο;». Τοῦ ἴδιου, σσ. 298-299: «Εἶναι μᾶλλον ἀδύνατη ἢ ὑπαρξὴ (καὶ χρῆση) μιᾶς κωδικῆς μεθοδολογίας ποὺ νὰ ἐντοπίζει ὄρια ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸν μὴ ἄνθρωπο, στὸ βιολογικὸ ἄτομο καὶ στὸ λογικὸ ὑποκείμενο, στὴ φύση καὶ στὴν προσωπικὴ ὑπόσταση. Γιατὶ κάθε ἀντικειμενοποίηση τῶν ὀρίων (ὡς πρὸς τὴ φύση) γεγονότος τῆς σχέσης: τὴν ἀνυπότακτη στὴ φύση ἐλευθερία».

ἂν ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν, ἡ κορωνίδα τῆς ἴδιας τῆς ἀνθρωπινότητας ποῦ εἶναι τὸ γεγονός τῆς ἐλευθερίας, δηλαδή ἡ δυνατότητα αὐτοκαθορισμοῦ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς³⁵⁷. Αὐτὴ ἐκδηλούμενη μὲ ποικίλους τρόπους, ὅπως ἡ ἐνεργητικὴ ἑτερότητα τοῦ λόγου, ἡ πολιτειακὴ δράση, ἡ ἠθικὴ συμπεριφορὰ, ἐρωτικὴ αὐθυπέμβαση κ.ἄ.ἄ., θέτει ὄρια στὶς μεθοδολογικὲς φυσικαλιστικὲς προκείμενες τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας νὰ συλλάβει ἐξ ὀλοκλήρου τὸ μυστήριον τοῦ ἀνθρώπου καὶ κατ' ἐπέκταση τοῦ νοήματος τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κόσμου.

Περαίνοντας, λοιπόν, τὸ βραχὺ αὐτὸ κεφάλαιο στὴ σκέψη τοῦ Χρήστου Γιανναρά, καὶ ὀριοθετώντας «τὴ διαφιλονικούμενη περιοχὴ μεταξὺ ἐξελικτικῆς θεωρίας καὶ μεταφυσικῆς»³⁵⁸, ὁ ἴδιος ὑπομνηματίζει κριτικὰ τὸ ἐξῆς: «Ἄν εἶναι ἀδύνατον γιὰ τὴ λογικὴ καὶ τὴ γλώσσα μας ἡ συνεπὴς περιγραφή τῆς φύσης, πόσο μᾶλλον ἡ συνεπὴς περιγραφή τῆς ἐκ-στατικῆς ἀπὸ τὴ φύση ὡς ὑπαρκτικῆς δυνατότητας τοῦ ἀνθρώπου. Ἐντοπίζουμε τὴν ἐκ-στατικὴ δυνατότητα ὡς 'λογικὸ' ἐνεργούμενο, ἀδυνατοῦμε νὰ τὴν ἐντοπίσουμε ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός. Ἐκ μέρους γινώσκουμεν. Τὸ καθολικὸ, τὸ πληρωματικὸ, τὸ τέλειον τῆς γνώσης εἶναι συνάρτηση (τουλάχιστον γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ὄντολογικὴ ἐρμηνευτικὴ) ὄχι τῆς γνωστικῆς ἰκανότητας τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ τῆς μετοχῆς καὶ

³⁵⁷ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Μετα-Νεωτερικὴ Μετα-Φυσικὴ*, σσ. 126-128. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο*, σ. 299: «Σημαίνουμε ὡς σχέση τὸ ἐκ-στατικὸ (ὡς πρὸς τὴ φύση) γεγονός, ποῦ ἐνεργεῖται μὲ τὶς δυνάμεις-δυνατότητες τῆς φύσης, ἀλλὰ πραγματοποιεῖται ὑπαρκτικὰ ὡς ἐλευθερία ἀπὸ τὴ φύση. Καὶ ἀφοῦ ἡ ἐλευθερία ἀπὸ τὴ φύση εἶναι ἀνυπότακτη σὲ φυσικοὺς καθορισμοὺς, εἶναι ἀπροσδιόριστα καὶ τὰ ὄρια (ἐπάρκειας ἢ ἀνεπάρκειας) τῶν φυσικῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴν πραγματοποίησιν τοῦ ἐκ-στατικοῦ (ὡς πρὸς τὴ φύση) γεγονότος τῆς σχέσης. Μποροῦμε (ἴσως) νὰ ἐντοπίσουμε ὄρια στὶς φυσικὲς δυνατότητες (τοῦ πρωτόγονου, τοῦ διανοητικῶς ἀνάπηρου, τοῦ βαρέως ψυχασθενοῦς) γιὰ λογικὴ ἔκφραση τῶν βιωμάτων σχέσης. Εἶναι ἀδύνατον νὰ ἐντοπίσουμε ὄρια τῶν γεγονότων σχέσης».

³⁵⁸ Χ. Γιανναρά, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο*, σ. 293.

αὐτοπαράδοσής του στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὸ γνωρίζει ὁ Θεός: Τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην»³⁵⁹.

³⁵⁹ Χ. Γιανναρά, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο*, σσ. 300-301.

Κεφάλαιο τρίτο

Γενική θεώρηση τῆς ἐξέλιξης

Στὰ προηγούμενα κεφάλαια ἔγινε μιὰ συνοπτική ἀναφορὰ στὴ σχέση Ἐκκλησίας καὶ Ἐπιστήμης, καθὼς καὶ στὴ θέση ποὺ λαμβάνουν τόσο οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὅσο καὶ οἱ σύγχρονοι θρησκευτικοὶ ἄνθρωποι ἀπέναντι σὲ αὐτὸ τὸ φαινομενικὰ συγκρουσιακὸ δίπολο. Παράλληλα ἔγινε μιὰ σύντομη μνεία στὴν ἐρμηνευτική πρόταση τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ σχετικά μὲ τὸ λογικὸ τόπο τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας.

Στὸ παρὸν κεφάλαιο θὰ ἀναλυθεῖ πιὸ διεξοδικὰ ἢ διαλεκτικὴ σχέση Πίστεως καὶ Ἐπιστήμης μὲ ιδιαίτερη ἔμφαση στὸ πῶς αὐτὲς προσεγγίζουν καὶ προσλαμβάνουν τὴν ἐξέλιξη ὅλων τῶν εἰδῶν καὶ εἰδικὰ τοῦ ἀνθρώπου.

Κατ' ἀρχὰς εἶναι ἐξόχως σημαντικό νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι εἶναι ἄλλο πρᾶγμα νὰ μιλάμε γιὰ τὴ θεωρία τῆς ἐξέλιξης, ὅρο μὲ τὸν ὁποῖο συνήθως ἀναφερόμαστε στὴ θεωρία τοῦ Δαρβίνου, καὶ ἄλλο γιὰ τὸ γεγονὸς καθ' ἑαυτὸ τῆς ἐξέλιξης· ὑπάρχει καίρια διαφορὰ.

Ἡ ἔννοια τῆς «ἐξέλιξης τῶν ὀργανισμῶν» ὑποδηλώνει τὴν βαθμιαία μεταβολὴ ποὺ ὑπέστησαν οἱ διάφοροι ὀργανισμοὶ κατὰ τὴ διάρκειά τῶν αἰώνων καὶ ποὺ, φυσικά, συνεχίζουν ἀκόμα νὰ ὑφίστανται. Μὲ τὴν ἐξελικτικὴ θεωρία ἐπιχειρεῖται νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ ὑπαρξὴ τῆς θαυμαστῆς ποικιλομορφίας τῶν ζωικῶν καὶ φυτικῶν ὀργανισμῶν ποὺ συναντῶνται σήμερα στὸν πλανήτη μας. Πιὸ συγκεκριμένα ἐπιχειρεῖται ἡ ἐρμηνεία τοῦ φαινομένου τῆς βαθμιαίας μεταβολῆς τῶν πολὺ ἀπλῶν ὀργανισμῶν ποὺ ἐμφανίστηκαν στὴ γῆ πρὶν ἀπὸ πολλὰ ἑκατομμύρια χρόνια, σὲ πολυπλοκότερους ὀργανισμούς, διαφορετικούς ἀπὸ ἐκείνους

ἀπὸ τοὺς ὁποίους προήλθαν³⁶⁰. Ἔτσι λοιπὸν οἱ χημικὲς ἐνώσεις ποὺ ὑπῆρχαν στὴ φύση πρὶν πολλὰ ἑκατομμύρια χρόνια, δημιούργησαν τοὺς πρώτους ἀπλοὺς ὀργανισμούς, κάτω βέβαια ἀπὸ πολὺ εὐνοϊκὲς συνθῆκες, ποὺ ἐπικρατοῦσαν τὴ συγκεκριμένη περίοδο. Ἡ ἐξέλιξη τῶν ὀργανισμῶν ὡστόσο δὲ σταμάτησε ἐκεῖ, ἀλλὰ συνεχίζεται ἔκτοτε, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἐμφανίζονται στὴ γῆ διάφορα εἶδη³⁶¹.

³⁶⁰Κ. Καμπουράκη, *Κατανοώντας τὴν ἐξέλιξη*, σ. 1.

³⁶¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σσ. 187-189: «Χάρη στὴν πρόοδο τῆς Γενετικῆς ἢ ἀρχὴ τῆς ἐξέλιξης τῶν εἰδῶν κατανοεῖται σήμερα μὲ τρόπο πολὺ διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸν ποὺ καθόριζε ἢ δαρβινικὴ θεωρία. Ὁ Δαρβίνος δὲν γνώριζε τοὺς μηχανισμοὺς τῆς κληρονομικότητας. Σήμερα ξέρουμε ὅτι αὐτὸ ποὺ μεταβιβάζει ἓνας ὀργανισμὸς στοὺς ἀπογόνους του μέσω τῆς ἀναπαραγωγῆς εἶναι γόνιδια, δηλαδὴ κωδικοποιημένες ἐντολές, 'πακέτα' πληροφοριῶν. Ἡ ἀνάγκη προσαρμογῆς στὸ περιβάλλον (ἢ λειτουργία τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς) μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει τὰ ἄτομα ἑνὸς εἴδους ὄχι νὰ δημιουργήσουν καινούργια πληροφορία, ἀλλὰ μόνο νὰ 'ξεφορτωθοῦν' γενετικὴ πληροφορία, τροποποιώντας ἔτσι τὴν ἀρχικὰ δεδομένη.

Παραδειγματικὴ εἰκόνα: Ἐνας πληθυσμὸς φυτῶν ἔχει κάποιον ἀριθμὸ γονιδίων ποὺ καθορίζουν τὸ μέγεθος τῶν ριζῶν τους. Ἄν γιὰ μακρὸ χρονικὸ διάστημα τὰ φυτὰ βρεθοῦν σὲ περιβάλλον ξηρασίας, θὰ ἐπιβιώσουν ὅσα ἀπὸ αὐτὰ ἔχουν μακρύτερες ρίζες, ποὺ τοὺς ἐπιτρέπουν νὰ ἀπορροφοῦν νερὸ καὶ ἄλατα ἀπὸ μεγαλύτερο βάθος. Ἔτσι, τὰ γονίδια ποὺ εὐθύνονται γιὰ μικρότερες ρίζες ἔχουν λιγότερες πιθανότητες νὰ ἐπιβιώσουν καὶ νὰ κληρονομηθοῦν. Σὲ κάποιο χρονικὸ διάστημα κανένα ἀπὸ τὰ φυτὰ τοῦ συγκεκριμένου πληθυσμοῦ δὲν θὰ ἔχει γονίδια γιὰ κοντὲς ρίζες, ἀφοῦ θὰ ἔχουν ἐπιβιώσει μόνο τὰ φυτὰ μὲ ρίζες μακριές. Ἡ πληροφορία γιὰ μακρύτερες ρίζες ὑπῆρξε στὰ γονίδια τοῦ προγονικοῦ πληθυσμοῦ, ἢ προσαρμογὴ στὸ περιβάλλον (ἢ λειτουργία τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς) δὲν προκάλεσε (πρόσθεσε) καινούργια πληροφορία, μείωσε τὴν πληροφορία: Ὅσα φυτὰ ἔγιναν ἱκανὰ νὰ ἐπιβιώσουν σὲ περιβάλλον ξηρασίας 'ἀπέβαλαν' ἓνα μέρος τῆς γενετικῆς πληροφορίας ποὺ εἶχαν τὰ προγονικά τους ἄτομα τοῦ εἴδους – τὸ τίμημα γιὰ τὴν προσαρμογὴ εἶναι ἡ ὀριστικὴ ἀπώλεια πληροφορίας σὲ αὐτὰ τὰ φυτὰ. Ἄν τὸ περιβάλλον τους ξαναγίνει ὑγρὸ καὶ οἱ μικρότερες ρίζες ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ἐπιβίωση, οἱ γενετικὲς πληροφορίες (γονίδια) γιὰ μικρότερες ρίζες δὲν θὰ ἐπανεμφανιστοῦν καὶ ὁ συγκεκριμένος πληθυσμὸς δὲν θὰ μπορέσει νὰ προσαρμοστεῖ στὴν καινούργια συνθήκη.

Αὐτὸ τὸ εἶδος προσαρμογῆς στὸ περιβάλλον τὸ θεώρησε ὁ Δαρβίνος σὰν διαδικασία ποὺ λειτουργεῖ ἀπεριόριστα καὶ εἶναι ἡ αἰτία γιὰ σημαντικὲς διαφοροποιήσεις ζωντανῶν ὀργανισμῶν. Δηλαδή: Ἀφοῦ σὲ σύντομο σχετικὰ διάστημα μποροῦν νὰ ἐμφανιστοῦν καινούργιες ποικιλίες συγκεκριμένου εἴδους, σὲ χρονικὲς περιόδους τῆς τάξεως τῶν ἑκατομμυρίων ἐτῶν θὰ μπορούσαν νὰ διαμορφωθοῦν καινούργιες ταξινομικὲς ομάδες εἰδῶν – νὰ προκύψουν τὰ πτηνὰ ἀπὸ τὰ ἔρπετά, τὰ ἀμφίβια ἀπὸ τὰ ψάρια, κλπ.

Μὲ τὴν ἀνακάλυψη καὶ σπουδὴ τῆς λειτουργίας τῶν γονιδίων καὶ τῆς συγκρότησης τοῦ DNA τέτοια ἐνδεχόμενα ἀποκλείστηκαν – ἀποκλείστηκε ἡ ἐξελικτικὴ μετάβαση ἀπὸ ἓνα εἶδος σὲ ἄλλο. Ὁ ἀποκλεισμὸς προκύπτει τουλάχιστον ἀπὸ τὴν ἐφαρμογὴ στατιστικῶν μεθόδων στὴν ἀνάλυση τῶν ἐξελικτικῶν ἐνδεχομένων (μέθοδοι Μαθηματικῆς Μοριακῆς Βιολογίας): Ἡ πιθανότητα μετάβασης ἀπὸ ἓνα εἶδος σὲ ἄλλο προϋποθέτει ἀσύλληπτα μεγάλον ἀριθμὸ συγχρονισμένα ἐξειδικευμένων ἀλλαγῶν στὰ γονίδια – συμπτωματικὰ ἀκριβεῖς ἀλλὰ ἐντελῶς τυχαῖες κωδικοποιήσεις (DNA) τῶν γενετικῶν πληροφοριῶν

Αναντίρροπα ή θεωρία της εξέλιξης είναι ή σημαντικότερη θεωρία της επιστήμης της Βιολογίας. Είναι αλήθεια ότι ή θεωρία αυτή, όταν δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά τόν 19^ο αιώνα, χώρισε τόν επιστημονικό – και όχι μόνο – κόσμο σε δύο αντίθετα στρατόπεδα και συνεχίζει έως και τις μέρες μας να διαμορφώνει πολλές περιοχές της επιστημονικής σκέψης. Τό 1859 μ.Χ. έτος κατά τό όποιο δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά τό έργο του Δαρβίνου «Περί της καταγωγής τών ειδών»³⁶², θεωρείται ως έτος – σταθμός στην ιστορία της επιστήμης. Η ιδέα της εξέλιξης μετέβαλε όριστικά τήν αντίληψη τών ανθρώπων περι τής φύσης, ένω δοκίμασε και τις επικρατούσες απόψεις τους για τόν άνθρωπο και για τή σχέση του Θεού με τή φύση.

Στό σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθει και να αποσαφηνισθει παραλλήλως ότι ό Δαρβίνος δέ δημιούργησε τήν εξέλιξη, ή εξέλιξη υπήρχε πάντοτε στην κτιστότητα, είναι τρόπον τινά ό τρόπος λειτουργίας

(τυχαίες μεταλλάξεις και τυχαίους νέους συνδυασμούς γονιδίων αναπαραγωγής), ώστε ό χρόνος όχι μόνο της ιστορίας της ζωής πάνω στη Γη αλλά και της ιστορίας του σύμπαντος (περίπου δεκαπέντε δισεκατομμύρια χρόνια) να μην έπαρκει για τήν πραγματοποίησή τους.

Πιο συγκεκριμένα: Για να γεννηθει ένας νέος ζωντανός οργανισμός γίνονται και κάποιες 'τυχαίες' αλλαγές στον γενετικό κώδικα (DNA) τών 10¹⁰ νουκλεοτιδίων που τόν συγκροτούν. Οί αλλαγές είναι 'τυχαίες' γιατί μόνο αυτές μεταβιβάζονται: οι επίκτητες ιδιότητες δέν κληρονομούνται, δηλαδή δέν συνεισφέρουν καινούργια γενετική πληροφορία (— αν κάποιος ζωο χάσει τό ένα του μάτι, δέν πρόκειται κάποιος απόγονός του να γεννηθει μονόφθαλμος). Οί 'τυχαίες' αλλαγές δημιουργούν καινούργιο κώδικα, που προσδιορίζει νέα κληρονομικά χαρακτηριστικά. Αν τὰ νέα χαρακτηριστικά συμβει, 'τυχαία' και πάλι, να είναι πετυχημένα από τήν άποψη της φυσικής προσαρμογής, τότε ό νέος ζωντανός οργανισμός που θα προκύψει επιβιώνει και μαζί του ό νέος γενετικός κώδικας (DNA). Σε αντίθετη περίπτωση, θα εκλείψει και ό οργανισμός και ό κώδικας.

Αν υπολογίσουμε πόσοι τέτοιοι 'τυχαίοι' κώδικες (DNA) πρέπει να έλεγχοθουν από τή φυσική επιλογή ώστε να περάσει ή ζωή εξελικτικά από μονοκύτταρους οργανισμούς ως τόν άνθρωπο (όπως θέλουν οι Δαρβινιστές) — κώδικες σταθεροί και βιώσιμοι για να αποτελέσουν κρίκους στην άλυσιδωτή εξέλιξη της ζωής—, πιστοποιούμε αυτό που παραπάνω σημειώθηκε: ότι ακόμα και ή ηλικία του σύμπαντος είναι χρόνος ανεπαρκής.

Στή βάση της Μαθηματικής Μοριακής Βιολογίας, ή θεωρία της εξέλιξης τών ειδών, με τυχαίες αλλαγές-δοκιμές του γονιδιώματος και έλεγχο μέσω της φυσικής επιλογής, μάλλον δέν μπορεί να διεκδικήσει σήμερα πια επιστημονική έγκυρότητα. Η καταφυγή στη συνεργασία φυσικής επιλογής και καθαρής τύχης όρίζει περισσότερο μιá μεταφυσική, λιγότερο μιá επιστημονική έρευνα».

³⁶² Βλ. Κ. Καμπουράκη, Κατανοώντας τήν εξέλιξη, σσ. 145-188.

της. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εξέλιξη είναι ένα γεγονός, ως εκ τούτου δεν αποτελεί προϊόν μιᾶς θεωρίας που την φαντάστηκε ο Δαρβίνος. Αυτό μαρτυρείται και από τα απολιθώματα που χρονολογούνται με τη βοήθεια ραδιενεργῶν υλικῶν: τὰ ζῶα πρὶν πολλές χιλιάδες χρόνια ἦταν διαφορετικά. Αυτό ὅμως που κομίζει ἡ θεωρία τοῦ Δαρβίνου εἶναι μιὰ προσπάθεια νὰ ἐρμηνευθεῖ συστηματοποιημένα και ἐπιστημονικὰ τὸ γεγονός τῆς ἐξέλιξης³⁶³.

Ἡ ἔνσταση που προβάλλεται ἀναφορικὰ μετὴν ἀποδοχὴ τοῦ νοηματικοῦ περιεχομένου τῆς δαρβινικῆς θεωρίας τῆς ἐξέλιξης, προκύπτει ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι πολλοὶ θρησκευτικοὶ ἄνθρωποι μελετοῦν τὴ Γραφή³⁶⁴ ὅπως τὴ μελετοῦσαν στὴν ἐποχὴ τοῦ Χριστοῦ. Παράλληλα οἱ ἴδιοι οἱ θρησκευτικοὶ και ὄχι μόνο ἄνθρωποι δὲ συνειδητοποίησαν ἐκ τῶν ἔσω τὰ βαθιὰ ἐπιστημολογικὰ και μεθοδολογικὰ κίνητρα μετὰ βᾶση τὰ ὅποια δόμησε ὁ Δαρβίνος τὴ θεωρητικὴ του προσέγγιση. Σκοπὸς του ἦταν νὰ διαμορφώσει μιὰ βέλτιστη ἐπιστημονικὴ θεώρηση γιατὴν ἐξήγηση τῆς ζωικῆς ποικιλομορφίας, ἡ ὅποια νὰ βασίζεται σὲ ἐλάχιστα δυνατές, πλην ὅμως πιθανές ὑποθέσεις, οἱ ὅποιες φέρουν λογικοφανὴ χαρακτήρα. Σὲ πολλὰ σημεία τοῦ «Περὶ τῆς καταγωγῆς τῶν εἰδῶν» ὁ Δαρβίνος θέτει τὸ ἐξῆς ἐρώτημα: «Ἐξηγεῖται εὐκολότερα τὸ συγκεκριμένο εὕρημα — εἴτε πρόκειται γιατὸ πρότυπο κατανομῆς εἴτε γιατὴν ἀνατομικὴ δομὴ— μέσα ἀπὸ τὴν εἰδικὴ δημιουργία ἢ μέσα ἀπὸ τὸν ἐξελικτικὸ ὄπορτουισμό;»³⁶⁵. Τὰ

³⁶³ Βλ. περισσότερα, Κ. Καμπουράκη, ὅπ. π., σσ. 145-188.

³⁶⁴ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ και Συμβολικὴ Θεολογία Α'* σ. 185: «Ἡ προτεσταντικὴ ὀρθοδοξία τοῦ 17ου αἰῶνα κυρίως καθιέρωσε μετὴν κατὰ γράμμα θεοπνευστία τῆς Ἁγίας Γραφῆς τὶς ἀντιλήψεις αὐτές, που δημιούργησαν τὸ σάλιο μεταξὺ ἐπιστημόνων και θεολόγων. Οἱ δεῦτεροι ἠθελαν οἱ ἐπιστημονικὲς γνώσεις νὰ δικαιώνονται ἀπὸ στίχους τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Αὐτὸς ὁ σάλος στὴ Δύση ἔχει κοπάσει, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία ἔχει δικαιώσει και τὸ Γαλιλαῖο, ἀλλὰ ἐδῶ ἐμεῖς ἀκόμα ζητᾶμε νὰ κρίνουμε ἐπιστημονικὰ ἔργα και σχολικὰ ἐγχειρίδια μετὰ βᾶση θεολογικὰ δεδομένα. Οἱ δυτικοὶ ἀπαλλάχτηκαν, ἀλλὰ μᾶς φόρτωσαν τὰ δικά τους προβλήματα. Καιρὸς ὅμως νὰ ἐφαρμόσουμε τὴν πατερικὴ παράδοση».

³⁶⁵ Βλ. Ernst Mayr, *Ἡ ἀνάπτυξη τῆς βιολογικῆς σκέψης: Ποικιλότητα, ἐξέλιξη και κληρονομικότητα*, σσ. 53-54.

παραπάνω εάν δὲ ληφθοῦν ὑπ' ὄψιν εἶναι ἀναμενόμενο νὰ ἐκδηλωθεῖ σύγκρουση ὁποιασδήποτε μορφῆς ἀνάμεσα στὴν ἐπιστήμη καὶ τὴ θεολογία.

Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Δαρβίνου γινόταν προφανὲς πῶς, ἂν εἶχε βάση ἡ θεωρία τῆς ἐξέλιξης, θὰ ἔπρεπε νὰ ἰσχύει ὅτι ἡ γῆ εἶχε πάρα πολὺ μεγάλη ἡλικία. Ἡ ἐξέλιξη εἶναι μιὰ ἐξαιρετικὰ ἀργὴ καὶ χρονοβόρα διαδικασία ποὺ λαμβάνει χώρα καὶ δίνει ἐμφανῆ ἀποτελέσματα μετὰ ἀπὸ ἑκατομμύρια χρόνια. Πάνω στὸ θέμα αὐτὸ εἶναι γνωστὸ ὅτι πολὺ πρὶν τὸ Δαρβίνο διεξήχθησαν καὶ ἐπιστημονικὲς συζητήσεις γύρω ἀπὸ τὴν ἡλικία τῆς Γῆς.

Ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας ἀναφέρει τὸ ἑξῆς: «Ὁ Δαρβινισμὸς τόνισε ὅτι τὸ ἀνθρώπινο ὄν δὲν εἶναι διόλου τὸ μόνον διανοούμενο ὄν τῆς δημιουργίας — πρᾶγμα ποὺ ἦταν ράπισμα στὴ Σχολαστικὴ ἄποψη ὅτι ἡ 'εἰκόνα τοῦ Θεοῦ' στὸν ἄνθρωπο εἶναι ἡ λογικὴ του καὶ ἡ νοημοσύνη του — καὶ ὅτι τὴ συνείδηση, ἀκόμα καὶ τὴν αὐτοσυνειδησία, μπορούμε νὰ τὴ συναντήσουμε καὶ στὰ ζῶα. Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ζῶα καὶ τὸν ἄνθρωπο εἶναι διαφορὰ βαθμοῦ καὶ ὄχι εἶδους. Ἐτσι ὁ ἄνθρωπος ἐπανῆλθε στὴν ὀργανικὴ του θέση στὴ φύση, καὶ τὸ ἐρώτημα ὡς πρὸς τὴ διαφορὰ του ἀπὸ τὰ ζῶα, παρέμεινε ἀνοιχτό, δεδομένου ὅτι ἡ λογικὴ δὲν εἶναι πιά ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ. Ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία, ὑπερασπιζόμενη γενικὰ τὴ λογοκεντρικὴ δομὴ τοῦ πολιτισμοῦ μας, ἀπέτυχε νὰ ἀντιδράσει δημιουργικὰ στὴν πρόκληση τοῦ Δαρβινισμοῦ, καὶ προτίμησε εἴτε νὰ ἐμπλακεῖ σὲ μιὰ ἀνταγωνιστικὴ διαμάχη μαζί του, εἴτε νὰ ὑποκύψει δεχόμενη αὐτὴ τὴν κατωφερῆ ἀνθρωπολογία, καὶ ὅλα αὐτὰ γιατί ἀρνήθηκε νὰ ἀναζητήσῃ σὲ ἄλλες περιοχάς, ἐκτὸς τῆς λογικῆς, τὴ διαφορὰ τῶν ἀνθρωπίνων ὄντων ἀπὸ τὰ ζῶα. Ἀλλὰ ὁ Δαρβινισμὸς, ἔχοντας οὐσιαστικὰ κερδίσει τὴν ἐπιστήμη τῆς βιολογίας, εἶναι ἀκόμη στὸ προσκήνιο, καὶ ἡ θεολογία πρέπει νὰ κάνει τὴν καλύτερη δυνατὴ χρῆση του

— θετικά και αρνητικά — στο θέμα της αντιμετώπισης της οικολογικής κρίσεως»³⁶⁶.

Πραγματικά αν τα πρώτα κεφάλαια της Γένεσης έρμηνευτούν κατά γράμμα, δηλαδή αν θεωρήσουμε ότι μια ημέρα της Δημιουργίας διαρκεί 24 ώρες και φυσικά αν δεν υπήρξαν παραλείψεις κάποιων κρίκων στα παρατιθέμενα εκεί γενεαλογικά δένδρα, τότε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο κόσμος μας δημιουργήθηκε πριν από περίπου 6025 χρόνια. Ωστόσο ακόμη και αν αφήσουμε στην άκρη την θεωρία της εξέλιξης και βασιστούμε σε κάποιες απλές έπιστημονικές μεθόδους, όπως ή χρονολόγηση με βάση τους δακτυλίους που παρουσιάζονται στους κορμούς των δένδρων, μπορούμε εύκολα να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ή γή είναι πολύ μεγαλύτερης ηλικίας.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Δαρβίνος κατέληξε να διατυπώσει τη θεωρία της εξέλιξης μετά από μακροχρόνιες παρατηρήσεις του και ένα πεντάχρονο ταξίδι του σε όλο τον κόσμο³⁶⁷. Κατά τη διάρκεια του ταξιδιού του ο Δαρβίνος είχε την ευκαιρία να δει τη φύση σε όλη της την αγριότητα, τόσο σε επίπεδο ζώων (σαρκοφάγα ζώα να κατασπαράζουν τη λεία τους) όσο και σε επίπεδο ανθρώπων (πόλεμος μεταξύ ιθαγενών και κατακτητών της Ν. Αμερικής), καθώς και σε επίπεδο φυσικών φαινομένων (καταστροφή ενός περιφημου καθεδρικού ναού από σεισμό). Ως αποτέλεσμα όλων αυτών και σε συνδυασμό με τις προσωπικές του περιπέτειες δεν ήταν δυνατόν να συνεχίσει να πιστεύει στη σταθερότητα της φύσης και τη διακυβέρνησή της από το Θεό. Αντίθετα οί βασικές έννοιες που επικράτησαν στην διάνοιά του ήταν ή τυφλή τύχη και ή επικράτηση του ισχυρότερου.

Οί παραπάνω παρατηρήσεις οδήγησαν το Δαρβίνο στη διατύπωση της θεωρίας του, ή όποια βασικά συνοψίζεται στις εξής κεντρικές ιδέες:

³⁶⁶ Ι. Ζηζιούλα, (Μητρ. Περγάμου), *Η κτίση ως εϋχαριστία*, σσ. 56-57.

³⁶⁷ Βλ. Κ. Καμπουράκη, *Κατανοώντας την εξέλιξη*, σσ. 148-159.

α) Ανάμεσα στα άτομα του ίδιου είδους, είτε ζωικού είτε φυτικού, παρατηρείται μεγάλη ποικιλομορφία, λόγω της ανάμιξης του γενετικού υλικού κατά την αναπαραγωγή τους από τους δύο «γονείς» τους. Τα χαρακτηριστικά των οργανισμών αυτών κληρονομούνται στους απογόνους τους.

β) Έφ'όσον οι απόγονοι που προκύπτουν είναι περισσότεροι απ' όσους μπορούν να επιζήσουν, λόγω συγκεκριμένων συνθηκών (ζωτικός χώρος, διαθέσιμη τροφή κ.ά.) μεταξύ τους εκδηλώνεται ένας άνηλεής αγώνας επιβίωσης. Στην μάχη αυτή κατά κανόνα επιβιώνουν εκείνα τα άτομα του είδους που διαθέτουν καλύτερη προσαρμογή στο περιβάλλον όπου ζούν. Τη διαδικασία αυτή ο Δαρβίνος την ονομάζει φυσική επιλογή.

γ) Τα άτομα που κατορθώνουν να επιβιώσουν αναπαράγονται και κληροδοτούν στην επόμενη γενιά τα ευνοϊκά χαρακτηριστικά τους. Συνεπώς με το πέρασμα του χρόνου ή φυσική επιλογή οδηγεί στην εμφάνιση οργανισμών που είναι αρκετά διαφορετικοί από τους πιο παλιούς προγόνους τους, σε σημείο που να αναγνωρίζονται ως ξεχωριστό είδος. Από την άλλη πλευρά είναι δυνατόν μια αλλαγή στο περιβάλλον να ευνοήσει μια συγκεκριμένη ομάδα ατόμων με κάποια εξειδικευμένα χαρακτηριστικά που τους επιτρέπουν να προσαρμοστούν καλύτερα σε αυτή τη μεταβολή. Έτσι από την ίδια αρχική ομάδα οργανισμών είναι δυνατόν να εξελιχθούν δύο ή περισσότερα διαφορετικά είδη³⁶⁸.

Ο Δαρβίνος στην εργασία του «Περί της καταγωγής των ειδών» (Darwin, C. R., 1859, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London: John Murray. [1st ed.]) υπαινίχθηκε απλώς ότι η θεωρία του θα μπορούσε να φωτίσει το ερώτημα της καταγωγής του ανθρώπου. Αυτό και μόνο όμως ήταν κάτι

³⁶⁸ Βλ. Ernst Mayr, *Η ανάπτυξη της βιολογικής σκέψης: Ποικιλότητα, εξέλιξη και κληρονομικότητα*, σσ. 532-547.

παραπάνω από αρκετό για να πυροδοτήσει συζητήσεις σχετικά με το ανθρώπινο είδος.

Το έτος 1871 μ.Χ. ο Δαρβίνος δημοσίευσε την περίφημη εργασία του «*Η καταγωγή του ανθρώπου*». Η εργασία αυτή ήταν και η πρώτη κύρια προσπάθεια έρμηνείας των καταβολών του ανθρώπινου είδους με εξελικτικούς όρους. Προφανώς, ο Δαρβίνος θα έπρεπε να αποδείξει ότι η διαφορά μεταξύ των πνευματικών δυνάμεων του ανθρώπου και των ζώων αφορούσε στην ποσότητα και όχι στην ποιότητα. Αν ο άνθρωπος έχει προέλθει από τα ζώα μέσω της εξέλιξης, τότε οί ήθικες και πνευματικές του δυνάμεις πρέπει να είναι μόνον προεκτάσεις των δικών τους δυνάμεων. Συνεπώς υπήρχε ανάγκη να καταδειχθεί σαφώς ότι η ανύψωση αυτών των χαρακτηριστικών κατά τη διαδικασία μετάβασης από τα ζώα στον άνθρωπο οφειλόταν μόνο σε φυσικές διαδικασίες και έπ' ουδενί σε κάποια υπερφυσική παρέμβαση.

Και πράγματι ο Δαρβίνος προσπάθησε έντονα να το αποδείξει. Ισχυριζόταν ότι τα ζώα παρουσιάζουν «ανθρώπινα» χαρακτηριστικά, όπως η έξυπνάδα, έχουν συναισθήματα, όπως ο θυμός, ο φόβος, ή όκηνηρία κ.ά., και βέβαια ότι επικοινωνούν μεταξύ τους με μια μορφή γλώσσας. Τέλος τόνιζε ότι παρουσιάζουν ένστικτα «ήθικης» που τους υπαγορεύουν να αγωνίζονται για το «κοινό» καλό των μελών του είδους³⁶⁹. Πολλοί τότε διαφώνησαν μαζί του, όπως ο P.J. Bowler από το Queen's University του Μπέλφαστ.

Ο Δαρβίνος επιχειρεί να αποδώσει την ανάπτυξη της ανθρώπινης ευφυΐας στη φυσική επιλογή, επειδή ακριβώς κάτι τέτοιο θα ήταν πολύ χρήσιμο για την τεκμηρίωση της θεωρίας του. Στο σημείο αυτό σημειώνει ότι το κλειδί για την επίτευξη της φυσικής επιλογής αναφορικά με το ανθρώπινο είδος βρίσκεται στην υιοθέτηση της όρθιας στάσης των

³⁶⁹ Βλ. περισσότερα: Peter J. Bowler, *Evolution – The History of an Idea*, University of California Press, p. 234.

μακρινῶν προγόνων μας. Τὸ ἐπίτευγμα αὐτὸ ἀποτέλεσε τὴν ἀφιετηρία γιὰ τὴν αὐξηση τῆς ἀνθρώπινης εὐφυΐας ποὺ ἐπῆλθε πλέον ὡς φυσικὸ ἐπακόλουθο τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς.

Ἐνα ἄλλο ἐρώτημα ποὺ κλήθηκε νὰ ἀπαντηθεῖ ἀπὸ τὸν Δαρβίνο ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν ἐμφάνιση τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν. Σύμφωνα μὲ τὴν θεωρία του οἱ ἠθικὲς ἀξίες εἶναι προῖον τῆς ἀνθρώπινης κοινωνικῆς ἐξέλιξης. Ἡ κοινωνικὴ ζωὴ εἶναι κάτι τὸ φυσικό. Ἡ ἐξελικτικὴ διαδικασία μπορεῖ νὰ πετύχει ἠθικὰ ἀποτελέσματα, καθὼς ἡ ἀνάπτυξη τῆς εὐφυΐας ἐπιτρέπει στὶς ἠθικὲς ἀξίες νὰ διαφανοῦν εὐκρινῶς³⁷⁰.

Ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὰ προηγούμενα, ἡ θεωρία τοῦ Δαρβίνου ἦταν ἐπόμενο νὰ καταστῆ «σημεῖον ἀντιλεγόμενον» εἴτε τμηματικὰ εἴτε στὸ σύνολό της καὶ μάλιστα ὄχι μόνο ἀνάμεσα στὸν ἀπλὸ κόσμον ἀλλὰ ἀνάμεσα καὶ στοὺς ἐπιστήμονες. Καὶ αὐτὸ εἶναι λογικό, ἂν ἀναλογιστοῦμε τὸ ἐπίπεδο τῶν γνώσεων τῆς ἐποχῆς³⁷¹.

Ἡ δαρβινικὴ θεωρία παρουσιάζει ρωγμὲς. Δὲν μᾶς λέει πῶς ἔγιναν οἱ ἀλλαγές. Σήμερα εἶναι γνωστὸ ὅτι οἱ φαινοτυπικὲς καὶ συμπεριφορικὲς ἀλλαγές, ἰδιαίτερα στὸ ἀνθρώπινο εἶδος, ὀφείλονται στὴν ἀμφίδρομη ἀλληλεπίδραση ἀνάμεσα στὸ γονιδίωμα, τὸ εὐρύτερο φυσικὸ περιβάλλον καὶ τὸ ἐκάστοτε πολιτισμικὸ ὑπόβαθρον ἐντὸς τοῦ ὁποῖου πλαισιώνονται³⁷². Τὸ ζητούμενον εἶναι πῶς αὐτοῦ τοῦ τύπου οἱ ἀλληλεπιδράσεις μεταφέρονται στὴν ἴδια τὴ δομὴ τοῦ ὀργανισμοῦ. Στὸ συγκεκριμένο ζήτημα δὲν ὑπάρχει ἐπαρκὲς³⁷³ ἐξήγησι· περιγράφεται, ἀλλὰ δὲν

³⁷⁰ Βλ. περισσότερα: Langdon Gilkey: «*Evolution and the Doctrine of Creation*», «*Science and Religion*», edited by Ian G. Barbour, 1968, p.111.

³⁷¹ Βλ. Daniel Dennet, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster Paperbacks, New York 1995, p. 18.

³⁷² Βλ. Heyes Cecilia, «*Precis of Cognitive Gadgets: The Cultural Evolution of Thinking*» *Behavioral and Brain Sciences* 42 (2019) DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X18002145>

³⁷³ Χ. Γιανναρά, *Μετα-Νεωτερικὴ Μετα-Φυσικὴ*, σ. 126: «Ἡ ἀναγωγικὴ λογικὴ (παραγωγικὴ καὶ ἐπαγωγικὴ) δὲν μπορεῖ νὰ διεκδικήσει στὴν ἐπιστήμη αὐτόνομη ἐρμηνευτικὴ καταξίωση. Ἡ ἐρμηνευτικὴ τῆς ἰσχύς προϋποθέτει ἀναγώγιμα δεδομένα τεκμηριωμένης ἐγκυρότητας. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ ἐρμηνευτικὲς πιθανολογήσεις τῆς ἐξελικτικῆς

ἐξηγεῖται. Ἄν ἐξηγηθεῖ τὸ φαινόμενο τῆς ζωῆς, τότε θὰ ἐξηγηθεῖ καὶ τὸ φαινόμενο τῆς ἐξέλιξης πλήρως. Ἡ θεωρία τοῦ Δαρβίνου περιγράφει τὸ φαινόμενο τῆς ἐξέλιξης τῶν εἰδῶν. Εἶναι ἐν μέρει σωστή, δὲν μποροῦμε νὰ τὴν ἀπορρίψουμε εὐκόλα, δὲν ἔχει ἐπάρκεια ὅμως σὲ θεμελιώδη ἐρωτήματα. Ὡστόσο ἡ δαρβινικὴ βιολογικὴ ἐξέλιξη δὲν εἶναι ἀσύμβατη μὲ τὴ χριστιανικὴ θεολογία. Ὡς ἐκ τούτου δὲν ὑπάρχει κανένα ἀπόκρυφο μυστικὸ ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπου. Ὅπως γνωρίζουμε σήμερα, οὐσιαστικὰ ὅλα τὰ εἶδη στὴ γῆ ἐξελίχθηκαν μέσω γενετικῶν μεταλλάξεων, οἱ ὁποῖες προέκυψαν τυχαῖα μὲν γιὰ τοὺς ἄθεους, σκόπιμα δὲ ἀπὸ τὸ Θεὸ γιὰ τοὺς πιστοὺς. Ἄκρως ἐνδιαφέρουσα καὶ ἐνισχυτικὴ εἶναι ἡ θέση τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας ὅτι ἀπὸ ἓνα πρωτεῦον θηλαστικὸ πού ὑπῆρξε κοινὸς μας πρόγονος μὲ ἄλλα ἀνθρωποειδῆ προέκυψε μιὰ ἐξελικτικὴ γραμμὴ πού ὀδήγησε στὸν ἄνθρωπο μέσω μιᾶς κλιμακούμενης αὐξησης τοῦ ἐγκεφάλου.

Εἶναι γεγονός πὼς ἡ θεωρία τῆς ἐξέλιξης, ὅπως διατυπώθηκε ἀπὸ τὸν ἐμπνευστὴ τῆς, συνδυάζει καὶ ἀναμιγνύει ἐπιστημονικὲς παρατηρήσεις μὲ φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις, πρᾶγμα πού νομοτελειακὰ ὀδηγεῖ στὸ γνωστὸ ζήτημα τῶν σχέσεων Ἐπιστήμης καὶ Φιλοσοφίας ἢ Ἐπιστήμης καὶ Θρησκείας³⁷⁴. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀξίζει νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι ἡ Ἐπιστήμη, ὡς μέθοδος παρατήρησης καὶ ἔρευνας, δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἐρμηνεύσει ἓνα γεγονός μὲ θρησκευτικούς ὅρους, δηλαδή ὡς ἔργο τοῦ Θεοῦ. Περιγράφει καὶ ἐξηγεῖ ἓνα γεγονός ὡς ἀποτέλεσμα πεπερασμένων αἰτιῶν καὶ ὄχι θείας αἰτίας.

Περαίνοντας τὸ παρὸν κεφάλαιο ἀξίζει νὰ ἀναφερθεῖ ὅτι ἡ ἐπιστήμη λειτουργεῖ ἀπὸ μόνη τῆς, ὅταν δὲν ἰδεολογικοποιεῖται, ὁμοίως καὶ ἡ μεταφυσικὴ ὅταν καὶ αὐτὴ δὲν ἰδεολογικοποιεῖται, χωρὶς νὰ ἔχει

θεωρίας μόνο ὡς κατευθύνσεις προσανατολισμοῦ τῆς ἔρευνας μποροῦν νὰ ἐκληφθοῦν. Ὅχι ὡς ἀποδεικτικὲς προτάσεις».

³⁷⁴ Βλ. Francois Euve, *Ὁ Δαρβίνος καὶ ὁ Χριστιανισμός: Ἀληθινὲς καὶ Ψεύτικες μάχες*, σ. 12.

ανάγκη ἀπὸ μετα-φυσικὲς σκέψεις πάνω στὸ ἔργο της. Συνεπῶς τὸ νερὸ θὰ συνεχίσει νὰ βράζει στοὺς 100°C, εἴτε ὑπάρχει Θεὸς εἴτε ὄχι, καθὼς τὰ ὅρια τῆς ἐπιστήμης εἶναι ὁ φυσικὸς κόσμος.

ΜΕΡΟΣ Δ΄

Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ

Κεφάλαιο πρώτο

Ἡ φύση τοῦ κακοῦ

Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι «ἡ χριστιανικὴ παράδοση δὲν διαμόρφωσε δική της πρόταση αἰτιώδους ἐρμηνείας τοῦ κακοῦ. Προσέλαβε (καὶ ἐπεξεργάστηκε) μιὰν ἀρχετυπικὴ γλώσσα εἰκόνων, συμβόλων, προσωποποιήσεων ἀπὸ τὶς ἱερὲς Γραφὲς τῶν Ἑβραίων (τὴν Παλαιὰ γιὰ τοὺς χριστιανοὺς Διαθήκη)»³⁷⁵.

Στὸν πρώτο προβληματισμὸ σχετικὰ περὶ καταγωγῆς τοῦ κακοῦ ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς ἐντοπίζει δύο ἐκδοχές: «Ἡ τὸ 'κακὸ' ἀποτελεῖ τὴ συνέπεια μιᾶς ἀρχέγονης 'πτώσης' τοῦ ἀνθρώπου (ἀνυπακοῆς, παράβασης, ἀνταρσίας ἐνὸς πρωτόπλαστου ζεύγους ἀπέναντι σὲ νομοθέτημα τοῦ Θεοῦ) ἢ ὅ,τι ἐμεῖς ὀνομάζουμε 'κακὸ' εἶναι τὰ ὀριστικὰ (ὀρισμοῦ) ὑπαρκτικὰ ἰδιώματα τῆς κτιστότητας — τὰ δεδομένα τῆς διαφορᾶς τοῦ αἰτιατοῦ ἀπὸ τὸ ἀναίτιο, τοῦ κτιστοῦ ἀπὸ τὸ ἄκτιστο. Ἐνδιαφέρει νὰ μελετήσουμε ποιά ἀπὸ τὶς δυὸ ἐκδοχές λύνει περισσότερα προβλήματα (ἀπαντᾷ σὲ περισσότερα ἐρωτήματά μας) σχετικὰ μὲ τὴν αἰτιολόγησιν τοῦ «κακοῦ».

Στὸ δεύτερο προβληματισμὸ ἐντοπίζει τὴν τιμωρία ὡς συνέπεια καὶ κατάληξιν τοῦ κακοῦ. Καὶ πάλι ἐδῶ περιλαμβάνει δύο ἐκδοχές: «Ἡ μέσα στὴν 'καλὴ λίαν' δημιουργία τοῦ Θεοῦ ὑπάρχει 'τόπος' ὅπου ἀποδίδεται δικαιοσύνη (τιμωρεῖται ἀναδρομικὰ τὸ 'κακὸ' καὶ κολάζονται σὲ ἀτέρμονα χρόνον ὅσοι τὸ διέπραξαν) ἢ τὸ 'κακὸ' δὲν εἶναι παράβασις νόμου, ἀπειθεία σὲ ἐντολές, ἀνταρσία ἀπέναντι σὲ ἐξουσιαστικὴ ἀυθεντία (παρεκτροπές ὑποκείμενες σὲ τιμωρία), ἀλλὰ τὸ 'κακὸ' εἶναι μόνο ἄρνησις τοῦ 'καλοῦ'. Καὶ ἂν τὸ 'καλὸ' εἶναι ἢ ὑπαρξὴ ἐλεύθερη ἀπὸ περιορισμοὺς καὶ ἀναγκαιότητες, ἢ ὑπαρξὴ ὡς ἐλευθερία ἀγάπης-αὐτοπροσφορᾶς, τότε 'κακὸ' εἶναι, σαφέστατα, ἢ ἐπιλογὴ τῆς ἀτομοκεντρικῆς ἀυτάρκειας, τῆς μὴ-σχέσης, τῆς

³⁷⁵ Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 175.

μή-ζωῆς, ἐπιλογή τῆς ἀνυπαρξίας. Ἐνδιαφέρει νὰ μελετήσουμε ποιὰ ἀπὸ τὶς δύο ἐκδοχὲς λύνει περισσότερα προβλήματα (ἀπαντᾷ σὲ περισσότερα ἐρωτήματά μας) σχετικὰ μὲ τὴν κατάληξη-ἔκβαση τοῦ 'κακοῦ'»³⁷⁶. Ἐπομένως, «οἱ βιβλικοὶ ὄροι 'καλὸ' καὶ 'κακὸ' δὲν θὰ πρέπει νὰ νοοῦνται ὡς κατηγορίες τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς ἢ ἔκφραση μιᾶς νομικῆς ἀντίληψης τῶν πραγμάτων κοινωνικὰ χρήσιμων καὶ κοινωνικὰ ἐπιζήμιων. Αὐτοὶ οἱ ὄροι θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ ἀντιμετωπίζονται ὡς ἔνδειξη τῆς δυνατότητας γιὰ ζωὴ καὶ ἀποξένωσης ἀπὸ τὴ ζωὴ ποὺ ὀδηγεῖ στὸ θάνατο»³⁷⁷.

Συμπερασματικὰ στὶς δύο παραπάνω περιπτώσεις ὁ Γιανναρᾶς τονίζει: «τὸ δίλημμα ποὺ τίθεται εἶναι ἡ νομικὴ – δικανικὴ ἐκδοχὴ τοῦ 'κακοῦ' καὶ ἡ ὑπαρκτικὴ – ὄντολογικὴ ἐκδοχὴ. Ἡ τὸ 'κακὸ' εἶναι παράβαση νόμου, ἀπειθεία σὲ ἐντολές, ἀνταρσία ἀπέναντι σὲ αὐθεντία ἢ τὸ 'κακὸ' ἔχει ὄντολογικὸ χαρακτήρα, ἀφορᾷ στὸν τρόπο τῆς ὑπαρξης. Ὅπωςδήποτε, καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, τὸ 'κακὸ' ἀφορᾷ σὲ τρόπο, ὄχι σὲ ὄντοτητα»³⁷⁸.

Στὴν πορεία τῆς συλλογιστικῆς τοῦ Γιανναρᾶ ἀφ' ἑνὸς μὲν ὑφέρει μιὰ ἀμβλυνση τῆς ὑποστάσεως τοῦ διαβόλου³⁷⁹ καὶ ἀφ' ἑτέρου δὲ ὑπάρχει μιὰ διάσταση (μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐκδοχὴ) ἀναφορικὰ μὲ τὴν παρουσία του στὸ χῶρο τοῦ κτιστοῦ καὶ τὴν ἐπιρροή του στὸ ἔλλογο ὄν (ἄνθρωπος), ὅποτε θεωρεῖ ὅτι τὸ κακὸ εἶτε εἶναι παράβαση, ἀπειθεία καὶ ἀνταρσία ἔναντι αὐθεντίας, δηλαδὴ νομικὴ ἐκδοχὴ, εἶτε εἶναι τρόπος ὑπαρξης ποὺ

³⁷⁶ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σσ. 161-162.

³⁷⁷ K. Lesniewski, «The Ethos of God and Man in Christos Yannaras works'», *Roczniki Teologiczne* 66.7 (2019) 61.

³⁷⁸ Χ. Γιανναρᾶ, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σσ. 162-163.

³⁷⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 197: «Διαπιστώνει κανεὶς ὅτι ἡ Π.Δ. ἐνῶ θεωρεῖ βέβαιη καὶ ἀντονόητη τὴν ὑπαρξη καὶ ἐπίδραση τόσο τῶν πονηρῶν πνευμάτων ὅσο καὶ τῶν ἀγγέλων, ἔχει μιὰ συγκεχυμένη ἰδέα γιὰ τὴ φύση τους καὶ γιὰ τὴ σχέση τους μὲ τὸν Θεό. Ὅταν μιλάει γιὰ ἀγγέλους καὶ δαίμονες χρησιμοποιοῦ τὶς τρέχουσες στὴν ἐποχὴ τῆς συγγραφῆς τοῦ κάθε βιβλίου παραστάσεις, μᾶλλον συμβατικές».

ἀφορᾶ στήν ὄντολογική ἐκδοχή. Δέν ἔχει ὄντότητα, εἶναι μὴ ὄν, ἄρα εἶναι τροπική κατάσταση.

Γιὰ τὴν ἐκκλησιαστική ἐμπειρία δέν ἔχει ὄντολογική ὑπόσταση τὸ κακό, ἔχει ὅμως ὄντολογικὸ περιεχόμενο³⁸⁰, δέν ἔχει ὑπόσταση, ἀλλὰ ἐντοπίζεται στήν ἐλευθερία, στὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι στὴ φύση του. Προφανῶς ἀπὸ τὰ παραπάνω συνάγεται ὅτι δέν ὑφίσταται παράλληλα μὲ τὸ Θεὸ ἕνας δεύτερος πόλος κακοῦ ἀνταγωνιστικὸς τῆς ἀγαθότητός Του. Ἔτσι θὰ λέγαμε ὅτι ἡ φύση δὲ διακρίνει ποιότητες: ὁ σεισμὸς, ἡ ἀρρώστια, οἱ πλημμύρες στὸ πέρασμά τους ἀφανίζουν τόσο τὸ ἔλλογο ὄν ὅσο καὶ τὸ ἄλογο.

Ἐνδεικτικὲς μιᾶς τέτοιας κατανόησης τῆς φύσεως τοῦ κακοῦ ὑπῆρξαν οἱ προτάσεις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, στὸν ὁποῖο ὀφείλεται ὅλη ἡ σύνοψη τῆς πατερικῆς διδασκαλίας. Ἀναπτύσσει στὸ κατὰ Μανιχαίων ἔργο του μιὰ ἐπιχειρηματολογία ἀρκούντως τεκμηριωμένη γιὰ τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ καὶ ἡ Ἐκκλησία ὁμοῦ μὲ τὸν Δαμασκηνοῦ μαρτυρεῖ ὅτι μέσα ἀπὸ Οἰκουμενικὲς Συνόδους δέχεται μιὰ ἀρχὴ τῶν ὄντων. Ἡ μονάδα προηγεῖται τῆς δυάδος «Ἀρχὴ οὖν τῶν δύο τὸ εἶν»³⁸¹. Τὸ κακὸ εἶναι στέρηση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ὄχι ἀντίθετό του, «ὥστε τὸ κακὸν στέρησις ἐστὶ τοῦ εἶναι καὶ κακὸν λέγεται· καὶ εἰ οὐσία τὸ ἀγαθόν, ἀνούσιον τὸ κακὸν ἢ οὐ πάντῃ ἐναντία»³⁸².

Οἱ Πατέρες ἀρνοῦνται ὁμόφωνα (*consensus partum*) τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ καὶ μιλοῦν γιὰ δημιουργία ποῦ προέρχεται ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο

³⁸⁰Χ. Γιανναροῦ, *ὄπ. π.*, 143-144: «Καὶ γιὰ τὴν ἐκκλησιαστική ἐμπειρία δέν ἔχει ὄντολογική ὑπόσταση τὸ κακό, ἔχει ὅμως ὄντολογικὸ περιεχόμενο: Δέν ἔχει ὑπόσταση, ἐπεὶδὴ κανένα ὑπαρκτὸ (οὔτε καὶ ὁ διάβολος) δέν εἶναι ἀπὸ τὴ φύση ἢ οὐσία του κακό· τὸ κακὸ ἐρείδεται στήν ἐλευθερία λογικῶν ὑπάρξεων, ὄχι σὲ κάποια δεδομένη φύση ποῦ νὰ τὴν ὑποστασιάζουν (νὰ τὴν καθιστοῦν ὑπόσταση, συγκεκριμένη ὑπαρξὴ) ἔλλογα ὄντα. Δέν ὑπάρχει μιὰ δεύτερη, παράλληλη μὲ τὸν Θεό, ἀνάγεια αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος κατὰ φύσιν κακῆ, ἕνας δεύτερος πόλος κακοῦ ἀνταγωνιστικὸς τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ».

³⁸¹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 3, σ. 353¹⁰ (PG 94, 1509A).

³⁸² Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *ὄπ. π.*, 13, σ. 358¹¹⁻¹³ (1517A).

ἀγαθό, τὸ Θεό. Στὴ δημιουργία δὲν ἔχει ὑπαρξὴ τὸ κακὸ οὔτε ὑφίσταται στὴν κτίση: «Θεὸς γὰρ οὐδὲν κακὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ πάντα καλὰ λίαν, ἀγαθὸς ὢν τὴν φύσιν, ἀκατάληπτος τὴν οὐσίαν, πάντα περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενος»³⁸³, καταθέτει ὁ ἅγιος Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας στὸ *Κατὰ Μανιχαίων* ἔργο του.

Τὸ κακὸ εἶναι ἔλλειψη τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Μ. Βασίλειος: «Στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν»³⁸⁴, γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν μπορούμε νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι εἶναι αἷτιος ὁ Θεὸς καὶ τοῦτο γιὰτὶ «εἰ γὰρ κακῶν αἷτιος ὁ Θεὸς οὐκ ἀγαθὸς δηλονότι»³⁸⁵. Κατὰ συνέπεια σύμφωνα μὲ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία τὰ πάντα προέρχονται ἀπὸ τὸ Θεὸ καὶ μετέχουν σ' Αὐτόν, στὸ ἀγαθὸ εἶναι, λόγῳ τῆς ἀπειρησ ἀγαθότητός Του. Τὸ εἶναι νοεῖται ὡς ἀγαθὸ δῶρο τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ δημιουργήματά του, συνεπῶς τὸ κακὸ ταυτίζεται μὲ τὸ μὴ ὄν, εἶναι ἀνύπαρκτο καὶ δὲν προέρχεται ἀπὸ τὸ Θεό.

Ὁ Κύριλλος Ἱεροσολύμων τονίζει μὲ ἔμφαση ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι «πηγὴ παντὸς ἀγαθοῦ μεγίστη καὶ ἀνελλιπής, ποταμὸς εὐεργεσιῶν»³⁸⁶. Ὁ δὲ Γρηγόριος Νύσσης χρησιμοποιεῖ μία ἀλληγορικὴ εἰκόνα καὶ ταυτίζει τὸ ἀγαθὸ μὲ τὸ φῶς καὶ τὸ κακὸ μὲ τὸ σκότος «οὕτω καὶ τὴν κακίαν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει θεωρεῖσθαι λέγομεν, οἷόν τινα σκιὰν τῇ διαχωρήσει τῆς ἀκτίνος ἐπισυμβαίνουσαν»³⁸⁷. Σὲ ἄλλο ἔργο του τονίζει «ὅτι ἡ κακία καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλὰ τῇ στερήσει τοῦ ἀγαθοῦ παρφυφίσταται(...). Τὸ δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου τῷ ἀγαθῷ νοούμενον καὶ οὐσίαν οὐκ ἐστὶν ὁ γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ ἐστὶν, οὐδὲν ἐστὶν ὅλως στερησις γὰρ τοῦ ὄντος ἐστὶν ἡ κακία, καὶ οὐχὶ ὑπαρξίς»³⁸⁸.

³⁸³ Ἐπιφανίου Κύπρου, *Πανάριον*, PG 42, 52B.

³⁸⁴ Μεγάλου Βασιλείου, *Ὁμιλίαι 9*, *Ὅτι οὐκ ἐστὶν αἷτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, PG 31, 341B.

³⁸⁵ Μεγάλου Βασιλείου, *ὄπ. π.*, PG 31, 332B.

³⁸⁶ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατήχησις VI Περί ἐνός Θεοῦ*, PG 33, 553A.

³⁸⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ΣΤ'*, PG 45, 28C.

³⁸⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικὴν Ὁμιλίαν Ε'*, σ. 356⁹⁻¹⁵ (PG 44, 681BC).

Ἐχοντας ἀποκλείσει τὸ ἐνδεχόμενον τὸ κακὸν νὰ εἶναι οὐσία, ἐφ' ὅσον χαρακτηρίζεται «μὴ ὄν» καὶ «ἀνούσιον», οἱ Πατέρες τὸ ὀρίζουν ὡς ποιότητα. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης λέγει: «Τὸ γὰρ κακὸν ἀνυπόστατον, ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὴν ὑπόστασιν ἔχει...»³⁸⁹. Ὁ ἴδιος Πατέρας συνεχίζει: «Εἴ τι ἂν κακὸν κολαστέον οὐδὲν δὲ κολαζόμενον ἄφθαρτον. Οὐδὲν ἄρα κακὸν ἄφθαρτον. Οὐδὲν φθαρτὸν ἀγέννητον, ἔστι δὲ κακὸν φθαρτὸν. Τὸ ἄρα κακὸν οὐκ ἀγέννητον. Οὐδὲν κατ' οὐσίαν κακόν, τῷ τὸ κακὸν ποιὸν εἶναι. Οὐδὲν δὲ ποιὸν οὐσία. Τὸ ἄρα κακὸν οὐκ οὐσία. Πάντα τὰ ἐναντία ἀλλήλων φθαρτά· τὰ δὲ ἀγέννητα ὄντα οὐ φθαρτά· τὰ ἄρα ἐναντία οὐκ ἄφθαρτα. Οὐδὲν ἀγέννητον τρεπτὸν· τρέπεται δὲ τὸ ἀγαθὸν κρατηθὲν ὑπὸ τοῦ κακοῦ. Τὸ ἄρα ἀγαθὸν οὐκ ἀγέννητον. Τὸ ἀγέννητον οὐκ ἔστιν ὀρεκτικὸν φθορᾶς τινος, οὐδὲ γε φθαρτικόν· τὸ δὲ γε κακὸν ὀρεκτικὸν φθορᾶς. Τὸ ἄρα κακὸν οὐκ ἀγέννητον»³⁹⁰.

Ὁ Μάξιμος Ὁμολογητῆς, κινούμενος στὸ ἴδιο μῆκος κύματος μὲ αὐτὸ τοῦ Ἰ. Δαμασκηνοῦ ἀναφορικὰ μὲ τὴν ὑπόστασιν ἢ ὄχι τοῦ κακοῦ, μᾶς κομίζει ἐνδιαφέρουσες διασαφήσεις: «Ὁὐ περι τὴν οὐσίαν τῶν γεγονότων τὸ κακὸν θεωρεῖται· ἀλλὰ περι τὴν ἐσφαλμένην ἀλόγιστον κίνησιν»³⁹¹. «Ὡστε ἀνυπόστατον τὸ κακόν, ἐπειδὴ μὴ μετέχει τοῦ Θεοῦ κατὰ στέρησιν ἔξεως φαινόμενον»³⁹². Καὶ συμπληρώνει: «Τὸ κακὸν οὔτε ἦν οὔτε ἔσται κατ' οἰκείαν φύσιν ὑφραστῶς· οὔτε γὰρ ἔχει καθ' ὅτι οὖν οὐσίαν ἢ φύσιν ἢ ὑπόστασιν(...)»³⁹³.

Σύστοιχος σὲ μιὰ τέτοια προσέγγιση ὁ Δίδυμος Τυφλὸς παρατηρεῖ ὅτι ἡ οὐσία καὶ ἡ ὑπαρξὴ προηγούνται τῶν ιδιωμάτων. Ἄρα ἡ ἀντιπαλότητα ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ δὲν προηγεῖται τῆς ὑπάρξεως τοῦ «εἶναι»: «Ἡ ἐναντιότης ἄρα οὐ κατὰ τὰ κοινά, ἀλλὰ κατὰ τὴν ιδιότητα.

³⁸⁹ Γρηγορίου Νύσσης, ὅπ. π., Ὁμιλία Β', σ. 300²¹⁻²³ (PG 44, 637C).

³⁹⁰ Γρηγορίου Νύσσης, Κατὰ Μανιχαίων, PG 46, 541AC.

³⁹¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, 4, 14, σ. 108 (PG 90, 1052A).

³⁹² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, ὅπ. π., Σχόλια 4, PG 90, 53A.

³⁹³ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, ὅπ. π., Πρὸς Θαλάσσιον, περὶ διαφορῶν ἀπόρων, σ. 29²⁰⁹⁻²¹¹ (PG 90, 253A).

Τίθενται δὲ αὐτὰς ἀγενήτους εἶναι οὐδὲν δὲ πρὸ ἀγενήτου. Πρὸ τούτων δὲ τι ἐστίν, αὐτὸ ὃ εἶπον κοινῶς αὐταῖς ὑπάρχειν. Οὐκ ἄρα ἀγένητοι αἱ ἀρχαί· οὐδὲν γὰρ πρὸ ἀγενήτου»³⁹⁴.

Ἐπομένως τὸ «εἶναι», εἶναι ἢ ἀρχὴ τῶν δύο ἀρχῶν, ἄρα ὑπάρχει μία ἀρχὴ ποὺ προηγεῖται τῶν δύο ποιοτήτων τῆς οὐσίας καὶ δὲν ὑπάρχει τὸ ἀντίθετό της. Τοῦτο συνεπάγεται, κατὰ τὸν ἅγιον Ἰ. Δαμασκηνό, ὅτι δὲν ὑπάρχει «κακὸν εἶναι» καὶ «καλὸν εἶναι», ἀλλὰ αὐτὸ τὸ «ἀπλῶς εἶναι», δηλαδή ὁ Τριαδικὸς Θεός: «(...). Εἰ γὰρ τὸ εἶναι ἀρχὴ τοῦ εἶναι, ἐν μία οὖν ἀρχῇ. Οὐ γὰρ τὸ τοιῶσδε εἶναι, φημί, τουτέστι κακὸν εἶναι ἢ καλόν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἀρχὴ οὖν τῶν κατὰ σε δύο ἀρχῶν, μία ἀρχὴ, καὶ οὐ δύο· εἰ δὲ αἱ κατὰ σε ἀρχαί, ἀρχαί τοῦ εἶναι, ἔσονται δύο ἐναντία τοῦ αὐτοῦ πράγματος. Ὡσπερ γὰρ ἡ ἀπλῶς οὐσία, μία οὐσία, δεκτικὴ ἐστὶ διαφόρων ποιοτήτων, καὶ κατὰ τοῦτο λέγονται πολλαὶ οὐσίαι, οὕτω καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐν ἐστί, εἰ καὶ ἐν διαφόροις θεωρούμενον, πολλὰ τὰ ὄντα παρωνύμως ποιεῖ κατονομάζεσθαι. Ὅρισω οὖν ἀκοινώνητον εἶναι παντελῶς τὴν τῶν ἐναντίων ἐνέργειαν οὐκ ἐκ δύο ἀρχῶν τὸ εἶναι, μάλιστα καὶ ἐναντίων, ἀλλ' ἐκ μιᾶς. Οὐ γὰρ πού τὸ εἶναι αἴτιον τοῦ ὄντος· Οὐ γὰρ προῆντο εἶναι τοῦ ὄντος. Ἐν τίνι γὰρ ἐθεωρεῖτο; Ἀλλ' ἐν τῷ ἀνάρχῳ ὄντι τὸ εἶναι θεωρούμενον, ἐν αὐτῷ, καὶ ἐξ αὐτοῦ ὡς αἰτίου ὑφέστηκε· μία οὖν ἀρχὴ τοῦ εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ταύτης οὐκ ἔστι»³⁹⁵.

Ἐνδεικτικὴ καὶ συναφὴς μὲ τὴν πρόταση τῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων περὶ κατανόησης τοῦ αἰνίγματος τοῦ κακοῦ ὑπῆρξε καὶ ἡ ριζοσπαστικὴ ὀπτικὴ τοῦ Χρήστου Γιανναρά, ἢ ὅποια, τρόπον τινὰ ἐπιδιώκει τὴ δημιουργικὴ σύνθεση, ἀφοῦ ἐπιτρέπει τὴ λειτουργία τῶν φαινομενικῶν ἀντιθέτων. Ἡ ἐπιχειρηματολογία του εἶναι ἀρκούντως τεκμηριωμένη καὶ ἀμερόληπη μὲ φιλοσοφικὴ βάση καὶ ἐν συνόλῳ θέαση τοῦ αἰνίγματος τοῦ κακοῦ. Στηρίζεται σὲ σταθερὰς νοητικὰς

³⁹⁴ Διδύμου Τυφλοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 39, 1088A.

³⁹⁵ Ν. Ματσούκα, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, 16, σ. 361¹⁰⁻²⁴.

συντεταγμένες που προσπορίζει ή κοινή εμπειρία τής γλώσσας: «Μὲ τὴ λέξι κακὸ σημαίνουμε ἐκφράσεις τῆς πραγματικότητας, τῆς φυσικῆς καὶ τῆς ἱστορικῆς, δυσάρεστες ἕως ὀδυνηρῆς (ἢ καὶ βασανιστικῆς) γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἐντοπίζουμε τὸ κακὸ σὲ δεδομένα τῆς φυσικῆς πραγματικότητας—γεγονότα, καταστάσεις, περιστατικῆς συνθήκες, ἀπρόβλεπτες συγκυρίες, μόνιμες ἀπειλές. Καὶ σὲ ἀνάλογες ἐκφάνσεις τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς. Στὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ οἱ ἐμφανίσεις τοῦ κακοῦ εἶναι ἐνδεχόμενες. Οἱ ἀντίστοιχες πτυχῆς τῆς φυσικῆς πραγματικότητας εἶναι νομοτελειακῆς, ἀδήριτες. Γιὰ λόγους νοηματικῆς ὀριοθέτησης ὀνομάζουμε συνήθως φυσικὸ κακὸ τὸ προερχόμενο ἀπὸ τὴ φύση. Καὶ ὀνομάζουμε ἠθικὸ κακὸ τὸ ὀφειλόμενο στὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ»³⁹⁶.

Στὸ παραπάνω παράθεμα τοῦ Χ. Γιανναρᾶ ἡ ἀναγωγή τοῦ κακοῦ ἐντοπίζεται σὲ δύο δεδομένα: στὸ φυσικὸ καὶ στὸ ἠθικὸ κακὸ. Καὶ στὴ συνέχεια προσθέτει: «Εἴκοσι ὀλόκληρους αἰῶνες ἡ χριστιανικὴ σκέψη ἐρμήνευε τὴν πραγματικότητα τοῦ κακοῦ καὶ τὴν καταγωγικὴ του ἀφετηρία μὲ τὴν εἰκονολογικὴ γλώσσα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Αὐτὴ ἡ γλώσσα ἐκλαμβανόταν ἄλλοτε ὡς συμβολικῆ—μεταφορικῆ, ἄλλοτε ὡς περιγραφικῆ ἱστορικῶν γεγονότων. Πάντως, σὲ ὅλους αὐτοὺς τοὺς αἰῶνες, ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐρμηνεία τῆς καταγωγῆς τοῦ κακοῦ μᾶλλον δὲν ἀμφισβητήθηκε ἀπὸ τὴν ἐκάστοτε θεωρούμενη πραγματιστικὴ ἢ ἐπιστημονικὴ κοσμοαντίληψη. Σήμερα ἡ ἀμφισβήτηση εἶναι δεδομένη καὶ τεκμηριωμένη—δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθεῖ»³⁹⁷.

Ἐδῶ ὁ Γιανναρᾶς χωρὶς περιστροφῆς καὶ περιττὰ λόγια εἰσάγει τὸ δῆλημα, ἂν ὑπάρχουν περιθώρια σύγκλισης ἐρμηνείας τοῦ κακοῦ ἀνάμεσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ πρόταση καὶ στὰ πορίσματα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης. Ἐνα τέτοιο ἐγχείρημα προϋποθέτει κριτικῆς διεργασίες,

³⁹⁶ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 17.

³⁹⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 195.

δηλαδή μια γλώσσα που διαστέλλει την πρόταση οντολογικής έρμηνείας από την υποκείμενη πάντοτε σε διαψευσιμότητα, έπιστημονική πληροφορία και δε θα συγχέει τὰ δύο πεδία, ήτοι την οντολογική έρμηνεία και την έπιστημονική πιστοποίηση³⁹⁸.

Όστόσο ή ανθρώπινη ένσταση για τὰ φυσικά φαινόμενα έξαντλείται στην υποκειμενική κάθε ανθρώπου έμπειρία δυσαρέσκειας, αγνοώντας παραδείγματος χάριν ότι για τή φύση ό σεισμός³⁹⁹ είναι λειτουργική της προϋπόθεση, ενώ για την ανθρώπινη έμπειρία είναι έκφανση κακού. Σε αυτή την αυτονομία τής φύσης διαβλέπουν οί άνθρωποι έναν παραλογισμό, ό όποιος δεν εξηγείται βάσει τής λογικής και τόν αποδίδουν μόνο ως έκφανση κακού⁴⁰⁰.

Ό Γιανναράς μάς υπομιμνήσκει ότι «ή φύση δεν είναι μόνο πραγματικότητα κάλλους είναι επίσης και πραγματικότητα άκαλλής: λειτουργεί όχι μόνο ως κλήση-σε-σχέση (ως θέληση) αλλά και ως αποκλεισμός (προοδευτικός ή αίφνίδιος) του λογικού υποκειμένου από κάθε σχέση. Δηλαδή ως έπιβολή άδήριτων αναγκαιοτήτων στο λογικό υποκείμενο (έπιβολή που αποκλείει την έπιλογή – έλευθερία, άρα τή σχέση). Λειτουργεί ή φύση ως νομοτέλεια φθοράς, όδύνης, βασανισμού και τελικά άφανισμού (θανάτου τής φυσικής ύπαρξης) του λογικού υποκειμένου. Λειτουργεί, κατά συνέπεια, ή φύση όχι μόνο ως θέληση αλλά και ως άπώθηση, άπωση, αίσθηση άπειλής για τόν άνθρωπο, πρόξενος τρόμου. Τήν πραγματικότητα (άλλα και τις άπειλές) φθοράς, όδύνης, θανάτου τής λογικής μας ύπαρξης τήν ονομάζουμε οί άνθρωποι μονολεκτικά: κακό»⁴⁰¹.

Οί γόνιμες και ως έκ τούτου ένδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Γιανναρά αναφορικά με τὸ κακό συνιστούν πληρωματική

³⁹⁸ Βλ. Χ. Γιανναρά, *όπ. π.*, σ. 196.

³⁹⁹ Βλ. περισσότερα στο συλλογικό έργο Edmund Blair (έπίμ), *Η «έντολή» του Γαλιλαίου, μια άνθολογία από σημαντικές στιγμές του έπιστημονικού λόγου*, άπόδοση στα έλληνικά Διονύσης Γιαννίμπας, Πανεπιστημιακές έκδόσεις Κρήτης, Αθήνα 2005.

⁴⁰⁰ Χ. Γιανναρά, *Τὸ αίνιγμα του κακού*, σ. 19.

⁴⁰¹ Χ. Γιανναρά, *Όντολογία τής σχέσης*, σ. 139.

ἐπιχειρηματολογία. Ἐνδιαφέρει στήν προοπτική αὐτή νά ἰχνηλατήσουμε τή σκέψη του καί νά συναγάγουμε τόν ἐρμηνευτικό προβληματισμό του.

Γιατί ἡ ὀπτική αὐτή λύνει περισσότερα προβλήματα. Ἀπαντάει, θά λέγαμε, σέ περισσότερα ἐρωτήματά μας.

Ὁ Γιανναρᾶς μέ τή διορατικότητα καί τήν πρωτοποριακή ἐρμηνευτική του στήν ἀνατομία τῶν γεγονότων ἐξετάζει ἐνδελεχῶς μία ἀκολουθία διλημμάτων γιά τή σχέση θεολογίας καί σύγχρονων πορισμάτων τῆς ἐπιστήμης καί ἐπιχειρεῖ μιᾶ βίαη «κατάδυση» καί «καταβύθιση» στά αἰνίγματα τῆς ὑπαρξῆς. Ὡς ἐκ τούτου τὰ ἐρωτήματα πού προκαλεῖ ἡ πιστοποίηση τοῦ κακοῦ εἶναι τρία: α) «Ἐχει πραγματικά αἰτιώδη ἀρχή τὸ κακό; β) Εἶναι διαφορετική ἡ αἰτιώδης ἀρχή τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὴν αἰτιώδη ἀρχή τοῦ κάλλους; γ) Ὅτι ὁ ἄνθρωπος βιώνει ὡς κακὸ θὰ μπορούσε νά εἶναι μιᾶ δυσερμηνευτή πτυχή τῆς ἴδιας κλήσης-σέ-σχέση πού δηλώνεται μέ τὸ κάλλος; »⁴⁰².

⁴⁰² Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 140.

Κεφάλαιο δεύτερο

Ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου

Ἐχει τονιστεῖ πολλές φορές στήν παροῦσα μελέτη ὅτι ἡ ὀπτική τῆς ὄντολογικῆς ἐνύπαρξης τοῦ κακοῦ ἐντὸς τῆς κτίσεως καὶ τῆς δημιουργίας διαμορφώνει ἕναν τύπο ἐρμηνευτικῆς ἀνεπάρκειας στήν κυρίως ὄντολογία τοῦ προσώπου. Ἡ πιὸ εὐθύβολη καὶ διορατικὴ ἐρμηνεία τῆς ἀφήγησης τῶν γεγονότων στὶς πρώτες σελίδες τῆς Γένεσης ἀπὸ τὸν Χρηστο Γιανναρᾶ θὰ καταδείξει μὲ προφάνεια — πρᾶγμα πὺν υἰοθετεῖται στὴ σύνολη ἐργογραφία του —, ὅτι ἀνάμεσα στήν καλὴ λῖαν δημιουργία καὶ στήν ὄντολογία τοῦ προσώπου ἐγείρεται τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα: πῶς θὰ συμβιβαστεῖ ἡ ὄντολογία τοῦ προσώπου⁴⁰³ μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ κακοῦ;

⁴⁰³ Σύμφωνα μὲ τὸν Χ. Γιανναρᾶ ὁ δυναμικὸς χαρακτήρας τῆς ὑπαρκτικῆς πληρότητας καὶ ἀλήθειας ἐντοπίζεται καὶ γνωρίζεται στὸ γεγονός τῆς σχέσης μέσω τῆς ἐλεύθερης ἐμπειρικῆς μετοχῆς σὲ αὐτήν, καταστατικὸ χαρακτηριστικὸ τῶν λογικῶν κτισμάτων, ἢ ὁποία σχέση ἐννοιολογικὰ ἐνσαρκώνεται στὸν ὄρο «πρόσωπο». Χ. Γιανναρᾶ, *Ὄντολογία τοῦ προσώπου*, (προσωποκεντρικὴ ὄντολογία) σσ. 44-49: «Χαρακτηρίζουμε τὸν ἄνθρωπο ὑπαρξὴ προσωπικὴ, γιὰ νὰ σημάνουμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶναι καὶ γνωρίζεται μόνο ὡς γεγονός σχέσης, μόνο ὡς γιγνόμενη ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα (...). Ριζικὰ διαφορετικὸ νόημα κομίζει ἡ λέξη πρόσωπο: *Σύνθετη λέξη, ἀπὸ τὴν πρόθεση πρὸς καὶ τὸ οὐσιαστικὸ ὦψ (γενικὴ ὠπός), σημαίνει: ἔχω τὴν ὄψη πρὸς κάποιον ἢ πρὸς κάτι, εἶμαι ἐναντι—γνωρίζω καὶ γνωρίζομαι μόνο ὡς ὄρος μιᾶς σχέσης, μόνο μέσω τῆς ἐμπειρικῆς μετοχῆς σὲ σχέση (...). Ἡ γνωστικὴ δυναμικὴ τῆς σχέσης εἶναι συνάρτηση τοῦ ποσοστοῦ ἐλευθερίας πὺν κατορθώνει κάθε ὄρος —συντελεστής—μέτοχος τῆς σχέσης. Ὀνομάζουμε ἐλευθερία τὴν ἀπεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα, καὶ ἡ κατεξοχὴν ἀναγκαιότητα πὺν δεσμεύει τὴ βούληση καὶ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ φυσικὴ (τῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου) ἐνστικτώδης ιδιοτέλεια: οἱ ἐνορμήσεις αὐτοσυντήρησης, κυριαρχίας, ἡδονῆς (...). Ὁρισμὸς τῆς ὑπαρκτικῆς ἐλευθερίας εἶναι νὰ ὑπάρχεις, ὄχι ἐπειδὴ ἡ ὑπαρξὴ εἶναι μιὰ ἐνερμήνευτα δεδομένη ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ ἐπειδὴ θέλεις νὰ ὑπάρχεις. Καὶ αὐτὴ ἢ θέληση γιὰ ὑπαρξὴ νὰ μὴν περιορίζεται στήν ἀτομικὴ βουλευτικὴ δυνατότητα, ἀλλὰ νὰ συνιστᾷ ἐνεργητικὸ γεγονός, ἐνεργούμενη μετοχὴ στὸ ὑπάρχειν. Ἐνεργούμενη βουλευτικὴ μετοχὴ στὸ ὑπάρχειν σημαίνει: νὰ κοινωνεῖς τὴν ὑπαρξὴ κατὰ ἀμοιβαία δόση-ἀντίδοση, αὐτοπροσφορὰ καὶ ἀντιπροσφορὰ. Σημαίνει τὴν πληρωματικὴ ἐλευθερία νὰ ἀγαπᾶσαι καὶ νὰ ἀγαπᾶς (...). Ὁ προσωπικὸς χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικῆς ἔχει φυσικὰ δεδομένες τὶς προϋποθέσεις-δυνατότητες πραγμάτωσής του, ἀλλὰ ἡ ὑπαρκτικὴ του πραγμάτωση εἶναι ἀποτέλεσμα ἐλευθερίας: βουλευτικῆς αὐθυπέμβασης τῶν ἀναγκαιοτήτων τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας».*

Ἡ ἐρμηνευτικὴ πρόταση ποὺ προσκομίζει ὁ ἴδιος συγγραφέας ἐνσωματώνει τὴν πάλη τῶν Πατέρων νὰ ἀποδείξουν ἔνεκα τῆς περιορέουσας ἀτμόσφαιρας ὅτι τὸ κακὸ πρέπει νὰ τὸ ἀναγάγουμε στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Μόνο αὐτὸ τὸ πεδίο ἐρμηνείας φωτίζει πληρέστερα τὴν ὄντολογία τοῦ προσώπου. Ὁ Γιανναρᾶς ξεδιπλώνει τὶς ἐρμηνευτικὲς του θέσεις ἐρειδόμενος στὸ γεγονός ὅτι ἡ χριστιανικὴ παράδοση οἰκτιροῦντες κόμισε γιὰ τὴν ὄντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ κακοῦ τὸ συνάγει ἀπὸ τὶς Γραφές τῶν Ἑβραίων, τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ἀπὸ ἀρχετυπικὲς εἰκόνες, σύμβολα κ.ἄ.ἄ.

Πιο ἀναλυτικὰ, σύμφωνα μὲ τὸν ἴδιο, ἡ ὡς ἄνω παράδοση παρέθεσε τρεῖς βασικὲς περιγραφικὲς δηλώσεις γιὰ τὸ ἐν λόγω ζήτημα:

α. «Ἡ συμπαντικὴ πραγματικότητα (τὸ σύνολο τῶν ὑπαρκτῶν) εἶναι κτιστὸ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἀποτέλεσμα ἄκτιστων ἐνεργειῶν τοῦ ἐνὸς καὶ τριαδικοῦ Θεοῦ. Αἰτία τῆς Δημιουργίας εἶναι μόνο ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ: ἡ ἐλεύθερη θέλησή του νὰ κοινωνήσῃ τὴν ὑπαρκτικὴ του πληρότητα μὲ ὑπάρξεις δημιουργημένους 'κατ' εἰκόνα' του. Γι' αὐτὸ καὶ ἔπλασε τὰ πάντα 'καλὰ λίαν': Οἱ λόγοι τῶν ὑπαρκτῶν εἶναι ἐκφάνσεις τῆς κλήσης-σέ-σχέση ποὺ ἀπευθύνει ὁ Θεὸς μὲ τὴν Δημιουργία του στὸν ἄνθρωπο. Δὲν ὑπάρχει 'κατ' οὐσίαν' κακὸ μέσα στὴ θεία Δημιουργία — οὐκ ἔστι κτίστης κακῶν ὁ Θεός'.

β. Ὅτι ὀνομάζουμε 'κακὸ' εἶναι ἀποτέλεσμα συμπεριφορᾶς (βούλησης), ὄχι πραγματικὴ φύσης ἢ οὐσίας. Γιὰ νὰ εἶναι θετικὴ-ἀγαπητικὴ ἢ ἀνταπόκριση τοῦ ἀνθρώπου στὴν κλήση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, προϋποθέτει ἐλευθερία ὑπαρκτικοῦ αὐτοκαθορισμοῦ, ἐπομένως καὶ τὴν δυνατότητα νὰ ἀρνηθεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴν κλήση τοῦ Θεοῦ, νὰ προτιμήσῃ τὴν ὑπαρκτικὴ ἀυτονομία-αὐτοτέλεια τῆς κτιστῆς φύσης του (μὲ ὅλα ὅσα συνεπάγεται αὐτὴ ἢ ἀυτονομία). Ὁ πόνος, ὁ μόχθος, ἡ φθορά, ὁ θάνατος καὶ κάθε ἄλλη ἔκφραση κακοῦ εἶναι τὸ ὑπαρκτικὸ ἔλλειμμα ποὺ ἐμφανίζει τὸ κτιστὸ ὅταν ἀρνηθεῖ νὰ ὑπάρχει μὲ τὸν τρόπο τοῦ ἀκτίστου (τὴν ἀγάπη).

γ. Στόν ύπαρκτικό αυτόκαθορισμό του ό άνθρωπος είναι δυνατό νά επηρεάζεται από έλλογες-προσωπικές ύπάρξεις, έξωκοσμικές- 'πνευματικές' (ΰλεις), πού προηγήθηκαν του κόσμου στη δημιουργία του Θεού και επέλεξαν ελεύθερα τή ρήξη, τήν άνταρσία, τήν άρνηση σχέσης με τον Θεό — επέλεξαν ύπαρκτικό αυτόκαθορισμό αντιπαλότητας και αντίθεσης στην αγάπη του Θεού. Πρόκειται για δημιουργήματα του Θεού, και γι' αυτό ή φύση τους είναι επίσης 'καλή λίαν', αλλά ή ελεύθερη θέλησή τους επιλέγει τήν άρνηση, τó κακό. 'Πειράζον' τον άνθρωπο προσπαθούν νά τον συμπαρασύρουν στην άνταρσία τους»⁴⁰⁴.

Έντός των άνωτέρων «είκονολογικών» συμφραζομένων ό Γιανναράς εντάσσει τήν άπαρχή τής ιστορικής πορείας τής αρχέγονης Έκκλησίας. Σύμφωνα με τον ίδιο ή μαρτυρία τής πρώτης Έκκλησίας βασίστηκε στους αυτόπτες μάρτυρες και στην προσπάθεια άποφυγής κάθε μορφής ειδωλοποίησης του θρησκευτικού λόγου και στοχασμού⁴⁰⁵. Ο ίδιος ό άποφατισμός⁴⁰⁶ τής αρχέγονης εκκλησιαστικής γλώσσας συμπλέχτηκε, όπως είναι φυσικό, με τις αντίστοιχες έρμηνευτικές πολιτισμικά τάσεις τής κάθε εποχής, όπου «ό συνδυασμός τους ίσως επιτρέπει (εύνοει) νά δημιουργοῦνται, σε μεταγενέστερες φάσεις τής ιστορικής και πολιτιστικής εξέλιξης, σημαντικά κενά έρμηνευτικής πληρότητας θεμελιωδών προτάσεων τής χριστιανικής μαρτυρίας»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Χ. Γιανναρά, *Όντολογία τής σχέσης*, σσ. 145-147.

⁴⁰⁵ Χ. Γιανναρά, *όπ. π.*, σ. 147: «Η χριστιανική Έκκλησία (τουλάχιστον ή αδιαίρετη των πρώτων αίωνων) έπεδίωξε, κατά κανόνα, νά εκφραστεί με γλώσσα παραπεμπτική στην ιστορική έμπειρία. Χαρακτηριστική ή διατύπωση: 'Ο άκηκόαμεν, ό έώρακαμεν τοίς όφθαλμοίς ήμών, ό έθεασάμεθα και αί χείρες ήμών έψηλάφησαν... άπαγγέλλομεν ύμιν (...). Άπέφυγε στην εκφραστική τής ή Έκκλησία κάθε *a priori* (νοητική μόνο και έμπειρικά άνεπιβεβαίωτη παραδοχή, (...). Ένέμεινε με συνέπεια στόν άποφατικό χαρακτήρα των γλωσσικών διατυπώσεων τής έμπειρίας τής: στην άρνηση νά έξαντλήσει τήν αλήθεια στην διατύπωση, νά ταυτίσει τή γνώση των σημειομένων με μόνη τήν κατανόηση των σημειονόντων».

⁴⁰⁶ Βλ. περισσότερα, π. Ν. Λουδοβίκου, *Η άποφατική Έκκλησιολογία του Όμοουσίου*, εκδόσεις Άρμός, Αθήνα 2002.

⁴⁰⁷ Χ. Γιανναρά, *Όντολογία τής σχέσης*, σ. 148.

Υπὸ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ὀδηγούμαστε ἀπὸ τὴν εἰκονολογικὴ χριστιανικὴ πρόταση «Ὅτι ὀνομάζουμε 'κακὸ' εἶναι ἀποτέλεσμα συμπεριφορᾶς (βούλησης), ὄχι πραγματικότητά φύσης ἢ οὐσίας»⁴⁰⁸ στὴν ἐξαντικειμενικευμένη «λογικὴ πρόταση» τοῦ σύγχρονου ἐκκλησιαστικοῦ στοχασμοῦ ποῦ «ἐντοπίζει τὴν αἰτία τοῦ κακοῦ στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου»⁴⁰⁹.

Ἡ ἐρμηνευτικὴ λογικὴ ἀνάπτυξη τῆς ἐν λόγῳ πρότασης⁴¹⁰, κατὰ Γιανναρᾶ, πᾶσχει σὲ τρία σημεία:

α. Προϋποθέτει ὅτι στὸ χρονικὸ διάστημα ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση ἔμβιων ὄντων ὡς τὴν παρουσία λογικοῦ ἀνθρώπου δὲν ὑπάρχει φυσικὸς θάνατος (φυσικὴ πραγματικότητά τοῦ θανάτου). Ὅτι ὁ θάνατος (ὀριστικὴ διακοπὴ ὅλων τῶν βιολογικῶν λειτουργιῶν ἐνὸς φυτικοῦ ἢ ζωικοῦ ὀργανισμοῦ) ἐμφανίστηκε στὴν ἔμβια φύση σὲ χρόνον μεταγενέστερον τῆς πρώτης παρουσίας ἀνθρώπου. Οἱ πιστοποιήσεις τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας καὶ σπουδῆς βεβαιώνουν σήμερον ὅτι μιὰ τέτοια προϋπόθεση δὲν ἀληθεύει. Ὅτι ὁ

⁴⁰⁸ Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σ. 146.

⁴⁰⁹ Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σ. 167.

⁴¹⁰ Ἡ ἐξαντικειμενικευμένη — ἐξάντληση τῆς ἀλήθειας στὴ γλωσσικὴ/λογικὴ τῆς διατυπώση — μορφή τῆς πρότασης. «Ἡ αἰτία λοιπὸν τοῦ κακοῦ ἐντοπίζεται στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου», ἀναπτύσσεται ἐντὸς ἐνὸς αὐστηρῶς λογικὰ δομημένου κλειστοῦ ἐρμηνευτικοῦ σχήματος, τὸ ὁποῖο κατὰ τὸν Γιανναρᾶ διατυπώνεται ὡς ἑξῆς, Χ. Γιανναρᾶ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σσ. 167-168: «Δὲν γνωρίζουμε τὴν Αἰτιώδη Ἀρχὴν τοῦ ὑπαρκτοῦ, βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὰ ὄρια τῶν γνωστικῶν μας δυνατοτήτων (εἶναι ἀπερινόητη καὶ ἀκατάληπτη). Τὴν πιστοποιοῦμε ἔμμεσα: ὡς ἑτερότητα δημιουργικοῦ λόγου τῶν δεδομένων τοῦ κόσμου, λόγου ποῦ παραπέμπει σὲ ὅ,τι ἢ ἐμπειρία μας γνωρίζει ὡς ὑπαρξὴ προσωπικὴ (ὑπαρξὴ μὲ αὐτοσυνειδησία, λογικότητα, ἐλευθερία ἐνεργημάτων). Ὁ κόσμος εἶναι ἢ γλώσσα μὲ τὴν ὁποία μαρτυρεῖται ὁ Θεὸς καὶ μὲ τὴν ὁποία καλεῖ τὸν ἀνθρώπον σὲ ζωτικὴ σχέση μαζί του (τὸν καλεῖ νὰ μετᾶσχει στὸν τρόπο τῆς ὄντως ὑπαρξὸς καὶ ζωῆς). Ἡ δυνατότητα ἀνταπόκρισης στὴν κλήση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ προϋποθέτει (ἐρμηνεύει) καὶ τὴν αὐτοσυνειδησία, τὴν λογικότητα, τὴν ἐλευθερία ἐνεργημάτων τοῦ ἀνθρώπου — ἐλευθερία ὑπαρκτικοῦ αὐτοκαθορισμοῦ: νὰ μπορεῖ νὰ δεχθεῖ ἀλλὰ καὶ νὰ ἀρνηθεῖ ὁ ἀνθρώπος τὴν κλήση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀρνήση σημαίνει ἀπόρριψη τῆς ἀγαπητικῆς σχέσης ὡς τρόπου τῆς ὑπάρξεως, ἀπόρριψη τῆς δυνατότητας νὰ ὑπάρξει ὁ κτιστὸς ἀνθρώπος μὲ τὸν τρόπο τοῦ ἄκτιστου Θεοῦ (τὸν τρόπο τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὸν χρόνον, τὸν χῶρον, τὴ φθορά, τὸν θάνατον). Ἄρα μὲ τὴν ἀρνήση τοῦ ἀνθρώπου ἀπορρίπτεται ἢ δυνατότητα τῆς ἀθανασίας, ἐπιλέγεται ἢ ὑπαρκτικὴ αὐτοτέλεια καὶ αὐτονομία τοῦ κτιστοῦ: οἱ ὑπαρκτικοὶ περιορισμοὶ καὶ ὁ θάνατος εἰσάγονται στὴ δημιουργία τοῦ Θεοῦ. Ἡ αἰτία λοιπὸν τοῦ κακοῦ ἐντοπίζεται στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου».

θάνατος ἀνῆκε πάντοτε στὸν 'βιόκυκλο'⁴¹¹ τῆς ὀργανικῆς ὕλης, συνοδεύει ἀρχῆθεν τὴν ἐμφάνισή της. Ἦταν πάντοτε ὁ θάνατος ἀναγκαία συνθήκη γιὰ νὰ λειτουργήσει ἡ 'τροφικὴ ἀλυσίδα'⁴¹², ἐπομένως καὶ τὸ συνολικὸ οἰκοσύστημα. Ἦταν πάντοτε προϋπόθεση καὶ γιὰ τὴ λειτουργία τῆς 'φυσικῆς ἐπιλογῆς'⁴¹³ ποὺ διέπει ὡς νόμος τὴ δυναμικὴ τῆς ἐξέλιξης τῶν εἰδῶν.

β. Προϋποθέτει ἡ παραπάνω ἐρμηνευτικὴ πρόταση μιὰν ἐνιαίαν (συμπεριληπτικὴ ὅλων) ἄρνηση τῶν ἀνθρώπων νὰ ἀνταποκριθοῦν στὴν κλήση-σέ-σχέση ποὺ ἀπευθύνει στὸν καθένα προσωπικὰ ὁ Θεός. Μιὰ τέτοια προϋπόθεση εἶναι ἱστορικὰ μὴ ἀνιχνεύσιμη καὶ λογικὰ μὴ συνεπής.

Τὸ ἐνδεχόμενον νὰ μεταβιβάζεται κληρονομικὰ ἡ ἄρνηση (:νὰ ἐντοπίζεται σὲ ἀρχικὸ 'πρωτόπλαστο' ζεύγος ἀπὸ τὸ ὁποῖο νὰ προῆλθε ὀλόκληρη ἡ ἀνθρωπότητα καὶ τὸ ὁποῖο νὰ κληροδότησε τὴν ἄρνηση στοὺς

⁴¹¹ Χ. Γιανναροῦ, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 169: «Ὀνομάζουμε βιόκυκλο (βιολογικὸ κύκλο) τὸ σύνολο τῶν σταδίων καὶ φύσεων ποὺ διέρχεται κάθε φυτικὸς καὶ ζωικὸς ὀργανισμὸς — τὴ σταθερὰ ἐπαναλαμβανόμενη διαδοχὴ γέννησης, ἀνάπτυξης, ἀναπαραγωγῆς, φθορᾶς, θανάτου. Θεωροῦμε ὅτι ὁ βιόκυκλος τοῦ ἀτόμου κάθε ἔμβιου ὄντος ἀρχίζει μὲ τὸ γονιμοποιημένο ὠάριο ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχεται καὶ τελειώνει στὸ γονιμοποιημένο ὠάριο τῆς ἐπόμενης γενιᾶς».

⁴¹² Χ. Γιανναροῦ, ὄπ. π., σ. 169: «Ὀνομάζουμε τροφικὴ ἀλυσίδα (ἀλυσίδα τῆς διατροφῆς) μιὰ σχέση ἀλληλουχίας ὀργανισμῶν ὅπου ὁ προηγούμενος συνιστᾷ τροφή γιὰ τὸν ἐπόμενο — συνδέονται μεταξύ τους μὲ τὴ σειρὰ κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἕνας ἀποτελεῖ τὴν τροφή τοῦ ἄλλου. Παράδειγμα: παραγωγὸς (φυτὸ), 1ος καταναλωτῆς (φυτοφάγο ζῶο), 2ος καταναλωτῆς (σαρκοφάγο ζῶο), 'ἀποικοδομητῆς' (μικροοργανισμὸς, γεωσκώληκας, κ.λ.π.). Τὸ ἄτομο κάθε ζωικοῦ εἶδους ἐπιβιώνει θανατώνοντας ἄτομα ἀπὸ ἄλλα εἶδη (χλωρίδας ἢ πανίδας) προκειμένου νὰ τραφεῖ (ἢ, σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις, καὶ νὰ ἀναπαραχθεῖ). Τὸ ἴδιο ἄτομο ἐπίσης θὰ θανατωθεῖ κάποια στιγμή (ἄμεσα ἢ ἔμμεσα) γιὰ νὰ συντηρηθοῦν ἄλλα εἶδη (τουλάχιστον μικρόβια, βᾶκιλοι, βακτηρίδια, ἰοὶ ἢ ἀποικοδομητῆς). Χάρη στὸν θάνατο (στὴν ἀλληλοεξόντωση) λειτουργεῖ καὶ συνεχίζεται ἡ ζωὴ».

⁴¹³ Χ. Γιανναροῦ, ὄπ. π., σσ. 169-170: «Ὀνομάζουμε φυσικὴ ἐπιλογή μιὰ ἀπὸ τὶς σημαντικότερες συνέπειες τῆς δεδομένης τροφικῆς ἀλυσίδας: Μὲ τὴν ἀλληλεξόντωση τῶν ἀτόμων, τὰ βιολογικῶς ἀσθενέστερα εἶναι περισσότερο εὐάλωτα, ἐπομένως καὶ βραχύβια, ἐνῶ τὰ ἐνθεκτικότερα (ἰσχυρότερα) ἄτομα ἐξασφαλίζουν μακρότερη ἐπιβίωση καὶ γενετικὴ ἐπιβολή. Λειτουργεῖ, δηλαδή, ἕνα ξεκαθάρισμα, μιὰ ἐπιλογή τῶν ἀτόμων ποὺ εἶναι καταλληλότερα γιὰ νὰ ὑπηρετήσουν τὴ δυναμικὴ τῆς ἐξέλιξης κάθε εἶδους. Ἄν διευρύνουμε τὴν ὀπτικὴ μας καὶ στὸ φυτικὸ βασίλειο, θὰ ἦταν πληρέστερος ὀρισμὸς τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς ἢ διατύπωση ὅτι: Τὰ ἄτομα κάθε εἶδους, μὲ δεδομένες τὶς γενετικὲς διαφορὲς τους, ἔχουν καὶ διαφορετικὲς πιθανότητες ἀντιπροσώπευσής τους στὶς ἐπόμενες γενιές».

ἀπογόνους του σὰν νόσο ἢ σὰν γονιδιακὴ ἐγγραφή) ἐπίσης δὲν μπορεῖ νὰ ἀληθεύει, διότι:

— μιὰ ἄρνηση σχέσης (ἀποτέλεσμα βουλητικῆς ἀπόφασης) εἶναι λογικὸ ἐνέργημα, καὶ ἂν λογικὰ ἐνεργήματα μεταβιβάζονταν κληρονομικὰ (κατὰ βιολογικὴ ἀναγκαιότητα), τότε θὰ ἀκυρωνόταν ἡ ἴδια ἡ πραγματικότητα τοῦ λογικοῦ ὑποκειμένου: ἡ ἰκανότητα ἀπροκαθόριστης βούλησης, αὐτόβουλων ἐπιλογῶν, ἐνεργητικῆς ἑτερότητας·

— ἂν ὑποθέσουμε κληρονομικὰ (βιολογικὰ) μεταβιβαζόμενες τὶς συνέπειες τῆς 'προπατορικῆς' βουλητικῆς ἀπόφασης (σὰν κάποιο εἶδος ροπῶν ἢ ἐνορμήσεων ἀνάλογων μὲ κληροδοτούμενες καλλιτεχνικὲς 'κλίσεις'), τὸ ἐρμηνευτικὸ κενὸ παραμένει: θὰ συνεχίσουμε νὰ αἰτιολογοῦμε τὴ φθορὰ καὶ τὸν θάνατο ὡς βιολογικὲς ἐπιπτώσεις βουλητικοῦ ἐνεργήματος, καὶ μάλιστα ἐπιπτώσεις μὴ ἀναστρέψιμες μὲ ἀντίθετο βουλητικὸ ἐνέργημα·

— ἡ προέλευση τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους ἀπὸ ἓνα ἀρχικὸ ἀνδρόγγυνο ζεῦγος ἀπηρτισμένων λογικῶν ἰκανοτήτων εἶναι παραδοχὴ ἀμφισβητούμενη (μὲ τεκμηριωμένες ἐνστάσεις) ἀπὸ τὴ σύγχρονη ἐπιστημονικὴ ἔρευνα·

— ἂν ἡ φθορὰ καὶ ὁ θάνατος εἶναι καθολικὴ γιὰ τὸ ἀνθρώπινο εἶδος συνέπεια ἑνὸς ἀτομικοῦ ἀφετηριακοῦ ἐνεργήματος (συνέπεια μὴ ἀναστρέψιμη, ἀμετάκλητη, ἀνήκεστη, ἄσχετη μὲ τὴν ἀτομικὴ κάθε λογικοῦ ὑποκειμένου βούληση καὶ εὐθύνη), τότε ἰσοδυναμεῖ μὲ παράλογη καὶ σαδιστικὴ ὑπαρκτικὴ καταδίκη, ἀσύμβατη μὲ τὸν 'καλὸν λίαν' χαρακτήρα τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ·

— τὸ ἐρμηνευτικὸ παράλογο ἐπιτείνεται ἂν αὐτὴ ἡ καταδίκη ὀλόκληρου τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους θεωρηθεῖ μεταβιβαζόμενη συνέπεια ἐνοχῆς γιὰ μιὰν ἀρχικὴ ἐπιλογή ἀτόμων ποὺ βρίσκονται σὲ στάδιο κατὰ κυριολεξία πρωτογονισμοῦ καὶ ὑπανάπτυξης: στάδιο ἢ ἐπίπεδο ἀπειρίας, ἀμάθειας, ἀγύμναστης νοημοσύνης, ἀδοκίμαστης κριτικῆς ἰκανότητας.

γ. Έρχεται σὲ ἀντίθεση τὸ παραπάνω ἑρμηνευτικὸ σχῆμα μὲ τὶς βεβαιότητες (καθολικὰ ἀποδεκτὲς ἀπὸ τὴ σύγχρονη φυσικὴ ἐπιστήμη) ποὺ συνεπάγεται τὸ Δεύτερο Θερμοδυναμικὸ Αξίωμα: ἡ ἀρχὴ τῆς ἐντροπίας. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχή, οἱ ζῶντες ὀργανισμοὶ (μακροσκοπικὰ σώματα μὲ ἐσωτερικὴ δομὴ) εἶναι θερμικὰ συστήματα ἀνοικτὰ στὴν πρόσληψη ἐνέργειας καὶ στὴ μετατροπὴ της, γεγονός ποὺ αὐξάνει τὴν ἐντροπία (κατάσταση ἀταξίας) τοῦ συστήματος, μὲ ἀποτέλεσμα τὶς τάσεις ἐξισορρόπησης (ἐντροπιακὸ ἰσοζύγιο) μεσῶ λειτουργικῶν δομῶν ὑψηλῆς ὀργάνωσης, ἀλλὰ καὶ μὲ κατάληξη τὸν θερμοδυναμικὸ θάνατο»⁴¹⁴.

Ἀνασυνθέτοντας τὸν γιανναρικὸ στοχασμό, ὁ συγγραφέας στὴν προσπάθειά του νὰ ἀποδομήσει τὶς βασικὲς προκείμενες τοῦ σύγχρονου ἐκκλησιαστικοῦ στοχασμοῦ πάνω στὴν ἀνθρώπινη προέλευσή του, ἀναπτύσσει ἀπὸ πλευρᾶς του μιὰ ἐπιχειρηματολογία ἀρκούντως τεκμηριωμένη, μὲ ἕναν τρόπο ποὺ δὲν ἀφήνει περιθώρια σοβαροῦ ἀντιλόγου· κοντολογίς εἰσχωρεῖ μέσα σὲ αὐτὰ τὰ ἑρμηνευτικὰ ἐρωτήματα καὶ τὰ συζητᾶ τόσο μὲ τὸ σήμερα ὅσο καὶ μὲ τὰ πορίσματα τῶν ἐπιστημῶν.

Ἀρχικὰ, λοιπόν, προβαίνει σὲ σύγκριση τῶν βασικῶν κοσμολογικῶν προϋποθέσεων μὲ τὰ πορίσματα τῶν τρεχουσῶν βιολογικῶν ἐπιστημῶν (π.χ. θεωρία τῆς ἐξελίξεως), τὰ ὁποῖα δέχονται τὴν καταστατικὴ ὑπαρξὴ τοῦ θανάτου καὶ τῆς μεταβολῆς ὡς ἰδιάζον τοῦ φυσικοῦ/ζωικοῦ κόσμου χαρακτηριστικό. Κατὰ τὸν ἴδιο θὰ πρέπει οἱ προκείμενες προϋποθέσεις νὰ ἀνιχνεύονται ἱστορικὰ — ἐπιστημονικὰ καὶ νὰ φέρουν ἐγγενῆ λογικὴ συνέπεια. Γιὰ τὴν ἀποφυγὴ μὴ λογικῶν ἐννοιολογικῶν ἀλμάτων μὲ σκοπὸ τὴ διατήρηση τῆς δομικῆς ἐννοιολογικῆς συνέχειας εἶναι ἐννοιολογικὰ καὶ λογικὰ ἀντιφατικὸ νὰ ἀπαιτεῖται ἡ ὑπαρξὴ ἑνὸς ἐλεύθερου ὄντος τοῦ ὁποῖου καταστρατηγεῖται ἡ ἴδια ἢ ἐλευθερία λόγῳ

⁴¹⁴ Χ. Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σσ. 168-171.

τῆς ὑπαρξῆς ἑνὸς παρελθόντος πού δὲν ἔζησε ποτέ, ἀλλὰ καὶ ἡ ὑπὸ νόμῳ ἐνός μέλλοντος πού ἀκόμη δὲν ἔχει ζήσει. Ὁ ἴδιος ἐκκλησιαστικός λόγος ταυτίζει τὸ σύνολο ἀνθρωπότητα μὲ τὸ μέλος του Ἀδάμ, πράγμα πού εἶναι λογικά ἄτοπο. Ἐνῶ οἱ ἴδιες αὐτές προϋποθέσεις ἀντιστρατεύονται τὸν καλὸν λίαν χαρακτήρα τῆς δημιουργίας. Παράλληλα τὸ ἐνδεχόμενο ὑπαρξῆς στοιχειώδους ὠριμότητας καὶ ἀναστοχασμοῦ σὲ ἓνα πρωτόγονο ζευγάρι τύπου Ἀδάμ καὶ Εὕας εἶναι ἐπιστημονικά ἄκρως ἀμφίβολο.

Ἐπιπλέον σύμφωνα μὲ τίς φυσικές ἐπιστήμες καταδεικνύεται πὼς ὁ ἐντροπικός χαρακτήρας τοῦ σύμπαντος ἀπαιτεῖ ὅλα τὰ αὐτοοργανούμενα ὀργανικά συστήματα νὰ ἀναπτύσσουν βαθμωτὰ ἐγγενῆ χαρακτηριστικὰ καὶ ὄχι ἀσυνεχῶς, μὲ σκοπὸ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν θερμικῶν τῶν ἀπωλειῶν. Αὐτὸ συνεπάγεται ὅτι τὸ πρῶτο ζεῦγος ἀνθρώπων καταστατικά δὲν ἦταν ἐφικτὸ νὰ γνωρίζει τὸ Θεό, ἔτσι ὅπως ἀναχρονιστικῶς λανθασμένα νομίζουμε.

Σύναφῶς μὲ τὴν ὄντολογία τοῦ προσώπου γνωρίζουμε ἀκόμη ὅτι ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου δὲ συνδέεται μὲ τὴν ἐνανθρώπιση⁴¹⁵. Τίθεται ὁμως τὸ ἐρώτημα, γιατί σταυρώθηκε ὁ Χριστός, ἂν ὄχι γιὰ τὴν κατάργηση τοῦ θανάτου; Σὲ τοῦτο ἀπαντᾷ ὁ Ν. Ματσούκας: «(...) ἐνῶ οἱ ἀνατολικοὶ πατέρες δὲν συζήτησαν τὰ κίνητρα τῆς ἐνανθρώπισης (γιατὶ κατὰ τὴ θεολογία τους ἦταν φανερά), ἔμμεσα προκύπτει πὼς ἡ ἐνανθρώπιση εἶναι ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα. Εἶναι ἡ πλήρωση τῆς πορείας τῆς θείας οἰκονομίας»⁴¹⁶. Ὡς ἐκ τούτου ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου ἔφερε μιὰ ρωγμὴ⁴¹⁷ σὲ τούτη τὴ σχέση τῆς μετοχῆς τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο. Ἐξάπαντος αὐτὴ ἡ ρωγμὴ ἔπρεπε νὰ ἀποκατασταθεῖ μέσω

⁴¹⁵ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β*, σ. 204. Πρὸβλ. Χ. Γιανναρά, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 93.

⁴¹⁶ Ν. Ματσούκα, *ὄπ. π.*, σ. 204.

⁴¹⁷ Πρὸβλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β*, σ. 204, ὅπου καὶ ἐκτενέστερη τεκμηρίωση.

τῆς ἐνανθρωπίσεως. «Τώρα, στὸν λεγόμενο 'κόσμο τῆς πτώσης', μπορεῖ τὸ κτιστὸ (χάρη στὸ κατ' εἰκόνα καὶ χάρη στὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Υἱοῦ τὴν ἠθελημένην πρὸ καταβολῆς κόσμου) νὰ μετάσχει στὸν τρόπο ὑπαρξῆς τοῦ ἀκτίστου (...)⁴¹⁸.

Προκειμένου νὰ πάrouμε ἀπόσταση ἀπὸ τὴν εἰδωλοποίηση τῶν κειμένων, ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς προτρέπει ὅτι τὰ ρήματα τῶν Γραφῶν καὶ τῶν Παραδόσεων ἔχουν τὴ σημαντικὴ τους, ὡστόσο δὲ θὰ πρέπει ἐπουδενὶ νὰ λαμβάνονται τοῖς μετρητοῖς. Σημειώνει τὸ ἐξῆς: «(...) ἀνακαλύπταμε μὲ ἐνθουσιασμὸ στὰ κείμενα τῶν Πατέρων θεωρήσεις, γλώσσα καὶ προβληματισμοὺς ποὺ προσέδιδαν ἐντελῶς ἄλλο χαρακτήρα στὴ θεολογικὴ ἀναζήτηση ἀπὸ αὐτὸν στὸν ὁποῖο εἶχαμε ἐθισθεῖ μὲ τὶς πανεπιστημιακὲς μας σπουδές»⁴¹⁹.

Περαίνοντας αὐτὲς τὶς ἐρμηνευτικὲς ἀπόπειρες πάνω στὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ, θέτουμε τὰ ἐξῆς ἐρωτήματα. Ὁλόκληρο τὸ σύμπαν μὲ τὰ δισεκατομμύρια γαλαξίες καταρρέει, ἐπειδὴ κάποτε ἓνα πρωτόγονο ζευγάρι ἀνθρώπων σ' αὐτὸν τὸν πλανήτη ἀμάρτησε; Στὸ κατὰ Ἰωάννη⁴²⁰, διαβάζουμε ὅτι ὁ Χριστὸς ὅταν ἔμαθε γιὰ τὸν θάνατο τοῦ φίλου του Λαζάρου ἔκλαψε· παράλληλα δὲν πέθαιναν ἐξ ἴσου ἄνθρωποι στὴν Πολυνησία, τὴ Νέα Ζηλανδία καὶ τὴν κεντρικὴ Ἀμερικὴ; Ὅλοι αὐτοὶ τὶς ἀμαρτίες ἐνὸς πρωτόγονου πλήρωσαν καὶ πληρώνουμε κι ἐμεῖς ἀκόμη; Εὐκόλα ἐντοπίζει κανεὶς ρωγμὲς στὸ ἀφήγημα τῆς ἱστορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης.

Ὑποστηρικτικὴ μιᾶς ἀνάλογης προσέγγισης εἶναι ἐκείνη τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, ἀφήνοντας μιὰ ἀχλὺ τύπου αἰνίγματος: «Τὸ ἀπλῶς λεγόμενον κακόν, οὐ πάντως κακόν· ἀλλὰ πρὸς τι μὲν κακόν, πρὸς τι δὲ οὐ

⁴¹⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 170-171.

⁴¹⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆς*, σ. 87.

⁴²⁰ *Ἰωαν.* 11, 35.

κακόν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ἀπλῶς λεγόμενον καλόν, οὐ πάντως καλόν· ἀλλὰ πρὸς τι μὲν καλόν, πρὸς τι δὲ οὐ καλόν»⁴²¹.

Τὸ σκάνδαλο τοῦ αἰνίγματος τοῦ κακοῦ, τονίζει ἐμφαντικὰ ὁ Γιανναρᾶς, εἶναι ὅτι ἐπαληθεύεται καὶ δείχνει νὰ ἐπιτείνεται, παρ' ὅλο πού ἡ Ἐκκλησία εὐχεται τὰ τέλη τοῦ βίου ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά. Ἄν σκεφθοῦμε ὅτι τὸ αἰνίγμα τοῦ κακοῦ σὲ πολλές περιοχὲς τῆς γῆς παραμονεύει λ.χ., ἓνας σεισμός μὲ ἐνδεχόμενο νὰ ταφεῖ ζωντανὸς ἓνας ἄνθρωπος ἢ ὀλόκληρη κοινότητα, κάπου ἄλλοῦ ἓνας τυφώνας, μιὰ κατολίσθηση, τότε σὲ περίπτωση κάθε φυσικοῦ κακοῦ ὑπόκειται σὲ θάνατο ὁποιοδήποτε ἔλλογο ἢ ἄλογο ὄν. Τὸ ἐφιαλτικὸ καὶ συνάμα σκανδαλῶδες σὲ ὅλες τὶς προαναφερθεῖσες περιπτώσεις (καὶ σὲ πλεῖστες ἄλλες) εἶναι ἡ ἀδιαφορία τῆς φύσης γιὰ τὴν ἔλλογη ὑπαρξή που εἶναι ὁ ἄνθρωπος⁴²².

Συνεπῶς, σύμφωνα μὲ τὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ, ἡ ἀνθρώπινη λογικὴ μέσα σὲ αὐτὴ τὴ συμπαντικὴ πραγματικότητα ἀποδίδει ὅτι δυσάρεστο καὶ καταστροφικὸ ὡς ἔκφραση κακοῦ. Τοῦτο διαφαίνεται στὸ ὅτι τὸ κακὸ εἶναι κοινὸς κλῆρος γιὰ ὅλους, ἅγιοι καὶ κακοῦργοι δεινοπαθοῦν μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἀπὸ ἓνα φυσικὸ κακό.

Ἐὰν ὅμως ὑπάρχει ἡ πραγματικότητα τοῦ κάλλους⁴²³, ἢ στὸν ἀντίποδα ἡ πραγματικότητα τοῦ ἀκαλλοῦς, τὸ ἀκαλλές⁴²⁴ εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος εἰσπράττει ὡς μὴ κάλλος, ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο εἰσπράττει

⁴²¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφόρων ἀπόρων*, 43, CCSG 7(1980) 297⁶⁸⁻⁷⁰ (PG 90, 413B).

⁴²² Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἰνίγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 17-22.

⁴²³ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ*, σ. 120: «Πρέπει νὰ παραιτηθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὶς φυσικὲς ἀπαιτήσεις τῶν αἰσθήσεων γιὰ νὰ γνωρίσει τὸ ἀληθινὸ κάλλος τοῦ κόσμου – τὸ 'προσωπικὸ' κάλλος τοῦ κόσμου. Καὶ αὐτὴ ἡ παραίτηση εἶναι τὸ ἔργο τῆς ἀσκήσεως». Τοῦ ἴδιου, *Σχεδιάσμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σ. 360, ὅπου καὶ ἐκτενέστερη ἀνάλυση στὴν ἔννοια τοῦ κάλλους.

⁴²⁴ Ἰ. Σταματάκου, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσης*, σ. 46, ἀ-καλλής, ες, γεν.-έος (α στερ. + κάλλος)· ὁ ἄνευ θεληγῆτων. Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Ὄντολογία τῆς σχέσης*, σσ. 139-140.

ώς μὴ κλητικὸν σὲ σχέσηι, ὡς ἀπωθητικόν, ὡς ἀποτροπιαστικόν⁴²⁵. Αὐτὸ τὸ στοιχεῖο ὑπάρχει ἐμφαντικὰ μέσα στὴν πραγματικότητα καὶ οἱ ἄνθρωποι τὸ ὀνομάζουμε κακὸ καὶ τὸ ἀντιδιαστέλλουμε πρὸς τὸ ἀγαθόν, τὸ ὠραῖο «τὸ καλόν»⁴²⁶. Τὸ κακὸ εἶναι ἓνα σκάνδαλο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, ὄχι μόνον γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἀλλὰ καὶ γιὰ κάθε ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ διαχρονικά.

Ὡστόσο ὑπῆρξαν κάποιες δυαλιστικὲς προτάσεις ἐρμηνείας τοῦ κακοῦ. Ἡ πιὸ χαρακτηριστικὴ εἶναι αὐτὴ πού τὴ συστηματοποίησαν τὰ ρεύματα τοῦ γνωστικισμοῦ⁴²⁷, ὁ ὁποῖος ἐξέφρασε ἓνα διῆσμός, δηλαδή, ἡ πραγματικότητα δὲν εἶναι ἔργο μόνον ἐνὸς Θεοῦ. Ἡ πραγματικότητα αὐτὴ ἔχει δύο ἄξονες, δύο πόλους: ἓναν ἀγαθὸ Θεό, ὁ ὁποῖος συνήθως εἶναι

⁴²⁵ Γ. Μπαμπινιώτη, *Λεξικὸν τῆς νέας ἑλληνικῆς γλώσσας*, σ. 258, τὸ αἶσθημα ἔντονης ἀπέχθειας καὶ ἀηδίας μπροστὰ στὴ φοβικὴ θεάματος ἢ εἰδήσης κλπ: ἀντίκρισαν μὲ τὸ φοβικὸ θέαμα. — ἀποτροπιαστικός, -η, -ό.

⁴²⁶ Ἰ. Σταματάκου, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσας*, σ. 489, Καλός, ἡ, ὄν-ὠραῖος, εὐμορφος, συνών. κάλλος.

⁴²⁷ Π. Κ. Χρήστου, «Ὁ Μανιχαϊσμός», *ΘΗΕ* 8 (1986) στ. 591-592: «Ἡ προέλευση τοῦ Γνωστικισμοῦ δὲν βρῖσκει ἐρείσματα σὲ ἓνα ἐνιαῖο κίνημα, ἀλλὰ ἡ ἐμφάνισή του ὑπάρχει σὲ πολλὰ ταυτόχρονα σημεία, τὰ ὁποῖα ἐντοπίζει κανεὶς στὶς χώρες ὅπου ἔχει διαδοθεῖ τὸ Ἑλληνικὸ στοιχεῖο πολιτισμοῦ. Σὲ αὐτὴ τὴν ἐξάπλωση τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἐνώνονταν τέσσερις μεγάλοι πολιτισμοί, ὁ Ἑλληνικός, ὁ Ἰουδαϊκός, ὁ Αἰγυπτιακός καὶ ὁ Βαβυλωνοπερσικός. Γι' αὐτὸ, δὲν μποροῦμε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ ἓνα συγκεκριμένο εἰσηγητὴ». Πρβλ. Κ. Σκουτέρη, *Ἱστορία δογμάτων*, τ. 1, σ. 296: «Τὸ συμπέρασμα εἶναι, ὅτι ματαιοπονεῖ κανεὶς ὅταν ἀναζητᾷ τὶς ρίζες τοῦ Γνωστικισμοῦ ἀποκλειστικά σὲ μιὰ φιλοσοφικὴ, θρησκευτικὴ ἢ πολιτισμικὴ παράδοση. Ὁ Γνωστικισμὸς εἶναι ἓνα μωσαϊκὸ θρησκευτικῶν πεποιθήσεων, φιλοσοφικῶν ἀπόψεων καὶ ἠθικο-νομικῶν ἐντολῶν. Ἡ γνώση, συνεπῶς, εἶναι ἓνα συγκρητιστικὸ φαινόμενο τῆς πολὺπλοκῆς ἐκείνης ἐποχῆς τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων, στὸ ὁποῖο ἡ κάθε φιλοσοφικὴ καὶ θρησκευτικὴ κληρονομία εἶχε τὴ δική της μερίδα». Πρβλ. Ν. Νικολαΐδη, *Θέματα Πατερικῆς Θεολογίας*, σσ. 82-83: «Ὁ Γνωστικισμὸς, ἓνα κίνημα τῶν τριῶν πρώτων αἰώνων, δὲν ἀποτελεῖ ὁμοίμορφο σύστημα. Διαμορφώνεται ἀνάλογα μὲ τοὺς ἰδρυτὲς του ἢ τοὺς, κατὰ καιροὺς, ἀρχηγοὺς τῶν γνωστικῶν ομάδων καὶ συνιστᾷ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε διαμέσον τῶν νοητικῶν, συναισθηματικῶν καὶ βουλητικῶν του δυνάμεων νὰ κατανοήσῃ τὰ μεγάλα ζητήματα τοῦ θεοῦ, τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ δώσει ἀπαντήσεις σ' αὐτά, χρησιμοποιώντας στοιχεῖα ἀπὸ τὸ χριστιανισμὸ, τὴ φιλοσοφία, κυρίως, τὴν Ἑλληνικὴ, τὶς ἀνατολικὲς θρησκείες καὶ τὴ μαγεία. Παράλληλα, εἰσηγεῖται ἓνα σύστημα αὐτοθέωσης (...). Ὁ Γνωστικισμὸς, ὡς κίνημα συγκρητιστικόν, ἀποτελοῦσε μετᾶλλαξὴ τοῦ θρησκευτικοπολιτικοκοινωνικοῦ τρόπου ζωῆς, τὸν ὁποῖο εἰσηγήθηκε ἡ *Rex Romana* (ἢ *Ρωμαϊκὴ εἰρήνη*) (...). Ἔτσι, τὸ μόρφωμα τοῦ Γνωστικισμοῦ, ὡς παρεπόμενον τοῦ *Ρωμαϊκοῦ συγκρητισμοῦ*, βρῆκε πρόσφορο ἔδαφος στοὺς πρώτους αἰῶνες μετὰ τῶν λαῶν».

δημιουργός του κόσμου και ό όποϊος εΐναι καθαρό πνεῦμα, και Έναν Θεό κακό, πονηρό, μοχθηρό Θεό, ό όποϊος εΐναι βαρύτατη ὕλη.

Συνεπῶς, ανάμεσα σ' αὐτούς τούς δυό πόλους διακρίνεται ή πραγματικότητα σέ επίπεδα. Τά επίπεδα αὐτά με τή σειρά τους τά ονόμαζαν οί γνωστικοί «αἰῶνες» και στο μέσο αὐτῆς τῆς διάταξης, τῆς ταξιθέτησης, εΐναι ή ἀνθρώπινη ὕπαρξη, ή όποία μετέχει και στίς δυό πραγματικότητες, ήτοι ὕλική και πνευματική. Ως έκ τούτου ἀποτελεΐ κοινή πίστη τῶν δυϊστικῶν συστημάτων του Μασδαϊσμοῦ, του Μανιχαϊσμοῦ και του Γνωστικισμοῦ ότι ή ἀρχή του κακοῦ θα ήττηθεΐ στα ἔσχατα τῆς ἱστορίας. Η ήττα αὐτή δε σημαίνει ἐξαφάνιση, ἀλλά ὑποταγή και περιορισμό τῆς ἀρχῆς του κακοῦ στο χῶρο που κατεΐχε πριν ἀπό τήν εΐσβολή του στο βασίλειο του φωτός⁴²⁸. Απο τά παραπάνω συνάγεται τό

⁴²⁸Ο Κ. Σκουτέρης, σχολιάζοντας αὐτή τήν ἀντιπαλότητα ἀναφέρει ἐπὶ λέξει: «Αὐτή ή διαμάχη ἔχει ἐνδοκοσμική ἀσφαλῶς ἔκταση, ὡς σύγκρουση ὁμως ὑπάρχει και στήν ὑπερκόσμια πραγματικότητα. Η ἀντιπαλότητα τῶν ὑπερκοσμίων ὄντων εΐναι δοξασία που ἔχει τήν ἀφετηρία της στο Γνωστικισμό. Ο Μανιχαϊσμός, ὅπως και ό Γνωστικισμός, ἀντιλαμβάνεται τήν ἐνδοκοσμική σύγκρουση ὡς ἀντανάκλαση τῆς διαμάχης τῶν ὑπερκοσμίων ὄντων (...). Η διαμάχη ἀγαθοῦ και κακῆς ὕλης βρίσκει τήν τραγική της ἔνταση στήν ὕπαρξη του ἀνθρώπου. Στήν πραγματικότητα του ἀνθρώπου, 'κατά πρόνοιαν του Θεοῦ μεμίχθαι τήν ψυχὴν τῆ ὕλη, ἀνόμοιον τι πρᾶγμα ἀνομοίω'. Η ψυχὴ ἀπο τή φύση της συνδέεται με τό ἀγαθό, ἐνῶ ή ὕλη ταυτίζεται με τό κακό. Ο Θεός ἔφερε σέ μίξη τά δύο αὐτά ἄμικτα στοιχεΐα και ό ἀνθρωπος εΐναι ἔκτοτε δέσμιος σ' ἕνα κόσμο κακίας. Η ψυχὴ του ἀνθρώπου ἔχει πάθει αὐτό που παθαίνει ἕνα ὕλικό που τοποθετεΐται σέ χαλασμένο ἀγγεΐο. 'Ὡσπερ γάρ ἐν φαύλω ἀγγεΐω συμμεταβάλλεται πολλάκις τό ἐνυπάρχον, οὕτω δε και ἐν τῆ ὕλη τοιοῦτον τι τήν ψυχὴν παθοῦσαν'. Ἔτσι, ό ἀνθρωπος βρίσκεται σ' ἕναν κόσμο που κυριαρχεΐται ἀπο τή διαμάχη καλοῦ και κακοῦ, ό ἴδιος δε στο εΐναι τον εΐναι φορέας αὐτῆς τῆς ἀντιπαλότητας. Αποῦ ό ἀνθρωπος εΐναι δέσμιος αὐτῆς τῆς μοιραΐας μίξεως, ἔχει ἀνάγκη ἀπο μιὰ κίνηση ἐλευθερίας. Η ἀπελευθέρωση αὐτῆ του ἀνθρώπου ἐπιτυγχάνεται με τή Γνώση και τήν ἐγκράτεια». Κ. Σκουτέρη, *Ἱστορία Δογμάτων*, τ. 1, σσ. 330-331. Πρβλ. Α. Λυκοπόλεως, *Πρὸς τὰς Μανιχαίων δόξας*, PG 18, 413BC: «(...). Δύο ἀρχὰς ἐτίθετο, Θεὸν και ὕλην. Εΐναι δε τὸν μὲν Θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην κακόν. Αγαθῶ δε πλεΐον τὸν Θεὸν ὑπερβάλλειν ή κακῶ τὴν ὕλην. Τὴν δε ὕλην οὐχ ἦν Πλάτων τὴν πάντα γινομένην, ὅτ' ἀν λάβῃ ποιότητα και σχῆμα· δι' ό πανδεχὴ και μητέρα και τιθὴν καλεΐ· Καὶ Ἀριστοτέλης τό στοιχεΐον, περὶ ό τό εΐδος και ή στέρησις, ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα. Τὴν γάρ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεΐ. Συντετάχθαι δε τῷ Θεῷ δυνάμεις ἑτέρας, οἷον ὑπηρετίδας, ἀγαθὰς πάσας· Καὶ ἄλλας τῆ ὕλη ὁμοίως πάσας κακάς. Τὸ δε λαμπρόν και τό φῶς και τό ἄνω, πάντα ταῦτα σὺν τῷ Θεῷ εΐναι τό ἀμυδρόν δε και τό σκότος και τό κάτω σὺν τῆ ὕλη. Εΐναι δε και τῷ Θεῷ ὀρέξεις, ἀλλὰ και ταύτας ἀγαθὰς, και τῆ ὕλη ὁμοίως, ἀλλὰ πάσας κακάς».

συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος έγγενως έφίεται να αποκωδικοποιεί και να
έρμηνεύει την πραγματικότητα.

Κεφάλαιο τρίτο

Ὁ διάβολος καὶ τὸ κακὸ

κατὰ τὴν Ἰουδαιοχριστιανικὴ ὀπτικὴ

Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ ὅποιο ὀνομάζουμε Ἰουδαιοχριστιανικὴ παράδοση γίνεται λόγος γιὰ προσωποποιημένο κακὸ καὶ καλὸ, ἐκφραζόμενο μέσα ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ ἄυλων λογικῶν ὑποστάσεων. Μὲ ἄλλα λόγια, τόσο ὁ διάβολος – δαίμονες ὅσο καὶ οἱ Ἄγγελοι κατανοοῦνται ὡς «ὑποστάσεις λογικῆς, πὸν σημαίνει: ἔχουν ὅλα τὰ γνωρίσματα ὅσα ἀποδίδουμε στὶς προσωπικῆς ὑπάρξεις – νοημοσύνη, αὐτοσυνειδησία, ἔκφραση, ἰκανότητα κοινωνίας-σχέσης»⁴²⁹.

Παρ' ἡμῖν ἡ δαιμονολογία καὶ ἡ ἀγγελολογία ἔχουν τὶς ρίζες τους στὶς παραδόσεις τοῦ μεσανατολικοῦ χώρου, κυρίως τῶν περιοχῶν τῆς Μεσοποταμίας, τῆς Βαβυλωνίας καὶ τῆς Περσίας⁴³⁰. Αὐτὲς οἱ παραδόσεις προηγοῦνται χρονολογικὰ τῶν κειμένων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὶς παραδόσεις αὐτῆς, χρειάζεται νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψιν τὴν ἀπηχεῖ ἢ βιωματικὴ γλῶσσα τῆς ἐποχῆς, ἢ ὅποια δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὸν πολιτισμὸ πὸν τὴ γεννᾷ.

Ὁ Μιλτιάδης Κωνσταντίνου διερμηνεύει τὴ βιωματικὴ αὐτὴ γλῶσσα ὡς ἐξῆς: «Εἶναι αὐτονόητο, ὅτι συχνὰ ἡ βιβλικὴ γλῶσσα εἶναι ἔντονα ἐπηρασμένη ἀπὸ τοὺς μύθους τῆς περιοχῆς, ἐφόσον οἱ βιβλικοὶ συγγραφεῖς ἀντλοῦν ὑλικὸ ἀπὸ τὶς ἀφηγήσεις τοῦ πνευματικοῦ τους περιβάλλοντος, ιδιαίτερα ὅταν οἱ ἀφηγήσεις αὐτῆς ἀναφέρονται σὲ θέματα, ὅπως ἡ δημιουργία, ἡ προέλευση τοῦ κακοῦ, ἢ ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ

⁴²⁹ Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 191. Πρβλ. Τοῦ ἰδίου, *Ὄντολογία τῆς σχέσης*, σ. 175.

⁴³⁰ Χ. Γιανναρά, *Πτώση-Κρίση-Κόλαση, ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 158.

Θεὸ κ.λπ., πὸν ἀπασχολοῦν καὶ τοὺς ἰδίους»⁴³¹. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πολιτισμικὸ πλαίσιο εἶναι ἐγγύτερη στὸν ἄνθρωπο ἢ προσπάθεια νὰ ἐρμηνεύσει τὴν πραγματικότητα πὸν βιώνει, προσωποποιώντας δυνάμεις καὶ παράγοντες πὸν διαμορφώνουν τὸ ἐνθάδε καὶ ἐπέκεινα τῆς ζωῆς του.

Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς μὲ ὄρους φιλοσοφίας τῆς γλώσσας συνοψίζει τὴν ἑβραϊκὴ παράδοση γιὰ τὴ δαιμονολογία καὶ τὸ κακὸ ὡς ἑξῆς: «Μὲ αὐτονόητη αὐτὴ τὴ διαθρησκειακὴ ἐκδοχὴ τῆς δαιμονολογίας διατυπώνεται καὶ ἡ πρώτη στὴν ἑβραϊκὴ γραπτὴ παράδοση ἀναφορὰ σὲ πηγὴ τοῦ 'κακοῦ' πὸν προϋπάρχει τοῦ ἀνθρώπου καὶ μὲ τὴ μορφή ἔλλογου φιδιοῦ ἑξαπατᾷ τοὺς πρωτόπλαστους. Ἡ (πέρα ἀπὸ κάθε λογικὴ) ἐρμηνεία τοῦ ἀλληγορικῶ ἀφηγήματος τῆς Γένεσης ὡς ἱστορικῶ συμβάντος (κυρίως ἢ μόνον αὐτὴ) ὁδήγησε χριστιανοὺς συγγραφεῖς νὰ ἀναζητήσουν τὴν 'ὄντολογικὴ' καταγωγὴ τοῦ 'κακοῦ' σὲ μιὰ πτώση μερίδας τῶν 'ἀγγελικῶν' ὑπάρξεων προγενέστερη τῆς 'πτώσης' τῶν ἀνθρώπων, μεγεθύνοντας ἔτσι στὸ ἔπακρο καὶ πληθύνοντας τὶς ἀντιφάσεις καὶ τὰ ἐρμηνευτικὰ κενὰ τοῦ ὄντολογικῶ θεμελίου τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ μαρτυρίας γιὰ τὸ 'κακό'»⁴³².

Στὴν ἀρχαία Ἀνατολὴ καὶ δὴ στὴν περσικὴ παράδοση ἔχουμε τὶς λέξεις: Βεελζεβούλ⁴³³, Σατανὰς κλπ. Οἱ δαίμονες εἶναι μετάφραση τῶν Ὁ'. Στὰ ἑλληνικὰ ἡ λέξη ἐτυμολογεῖται ἀπὸ τὸ ρῆμα δέομαι καὶ δαίνυμι, πὸν σημαίνει κομματιάζω τὴν τροφή γιὰ τοὺς συνδαιτυμόνες. Ὁ ὄρος δαίμων⁴³⁴ ἔχει τὴν ἴδια ρίζα μὲ τὸ «συνδαιτυμών». Ἡ πρώτη καταγωγὴ τῆς λέξης διάβολος⁴³⁵ εἶναι ἀντίθετη τοῦ συμβόλου, διότι τὸ σύν + βάλλω⁴³⁶

⁴³¹Μ. Κωνσταντίνου, *Παλαιὰ Διαθήκη, Αποκρυπτογραφώντας τὴν πανανθρώπινη κληρονομιά*, σ. 33. Πρβλ. Τοῦ ἰδίου, *Μικρὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες σὲ ἀφηγηματικὰ κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 29: «Ἡ θεοπνευστία, ἐπομένως, τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ ἡ ἀλήθεια τῆς δὲν διαπιστώνονται στὴν 'ἀντικειμενικὴ' ἐξιστόρηση τῶν γεγονότων τῆς ἰσραηλιτικῆς ἱστορίας, ἀλλὰ στὴν ἐρμηνεία τῆς ἱστορίας καὶ στὴ θεώρηση τῆς ὡς χώρου ὅπου ἐκδηλώνεται ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ».

⁴³² Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση-Κρίση-Κόλαση, ἡ ἡ δίκαιη ὑπόνομευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 159.

⁴³³ Χ. Γιανναρᾶ, *ὄπ. π.*, σ. 158.

⁴³⁴ Ἰ. Σταματάκου, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσας*, λῆμμα δαίμων, σ. 241.

⁴³⁵ Ἰ. Σταματάκου, *ὄπ. π.*, σ. 257.

σημαίνει συμβάλλω (συνεισφέρω, συντείνω σὲ μιὰ κοινὴ προσπάθεια γιὰ τὴν ἐπίτευξη ἑνὸς σκοποῦ), ἐνῶ ὁ διάβολος διαβάλλει. Ποιά, ὅμως, εἶναι ἡ ταυτότητα τοῦ διαβόλου; Σύμφωνα μὲ τὸν Γιανναρᾶ, «ὁ διάβολος εἶναι μιὰ ὑπαρξη σὲ ἐξέγερση, ἀποκλεισμένη ἀπὸ τὴ ζωὴ, αὐτοκαταδικασμένος νὰ διαιωνίσει τὸν θάνατο πρῶτα ἀπ' ὅλα ἐλεύθερα ἐπέλεξε»⁴³⁷.

Οἱ δαίμονες θεωροῦνται πνεύματα ἀκάθαρτα, χαρακτηριζόμενα ἀπὸ ὑπερηφάνεια καὶ ἀμετανοησία. Οἱ φανερώσεις τους ἀποδόθηκαν σὲ προσωπικὲς ὑπάρξεις πρὸς φόβιζον τὸν ἄνθρωπο, τὸν τρομάζουν, τὸν ἀπειλοῦν, τὸν βλάπτουν⁴³⁸. Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη, γιὰ νὰ ἀντιμετωπιστεῖ αὐτὸ τὸ κακὸ ἀπὸ πλευρᾶς ἀνθρώπου, ἀπαιτεῖται αὐτὸς νὰ καταφεύγει σὲ ἐξορκισμούς, ὡσαύτως καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη⁴³⁹. Ἡ προσωποποίηση τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων προοδευτικὰ συστηματοποιήθηκε μέσα στὴν παράδοση καὶ παίρνει πιὸ συγκεκριμένο χαρακτήρα ἰδιαζόντως στὴν Π.Δ., «ἐγὼ εἰμι Ραφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγίων ἀγγέλων(...)»⁴⁴⁰. Οἱ ἄγγελοι⁴⁴¹ εἶναι αὐτοὶ πρὸς ἀγγέλλουν – ἀναγγέλλουν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, εἶναι δηλαδὴ ἀγγελιαφόροι, αὐτοὶ οἱ ὅποιοι πέμπονται, στέλνονται ἀπὸ τὸ Θεὸ γιὰ νὰ μεταφέρουν τὸ θέλημά του στοὺς ἀνθρώπους⁴⁴².

⁴³⁶ Χ. Γιανναρᾶ, *Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σ. 40.

⁴³⁷ K. Lesniewski, «The Ethos of God and Man in Christos Yannaras works'», *Roczniki Teologiczne* 66.7 (2019) 62.

⁴³⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 198: «Ἀνάλογη χρῆση δάνειας γλώσσας κάνει ὁ λαὸς τοῦ Ἰσραὴλ μιλώντας γιὰ δαίμονες-διάβολο-Σατανὰ προκειμένου νὰ ἐκφράσει ἐμπειρία σχέσης μὲ τὴν πραγματικότητα τοῦ κακοῦ πρὸς ἀπειλεῖ ἢ βασανίζει τὸν ἄνθρωπο στὸν σύντομο βίῳ του.

(...) Ἐμμεσὰ συνάγουμε ὅτι πρόκειται γιὰ ὑπάρξεις ἄνλης φύσης, ἐπομένως καὶ ἄμορφες, ἐλεύθερες ἀπὸ περιορισμοὺς χρόνου, φθορᾶς καὶ θανάτου.

Ἴσως, ἀπὸ μιὰ τέτοια ὀπτική, θὰ μπορούσε νὰ ἀποδοθεῖ στοὺς δαίμονες ἡ αἰτία (κατὰ 'παραχώρησιν' τοῦ Θεοῦ) τῆς φορᾶς πρὸς τὴν ὑπαρκτικὴ ἀυτονομία πρὸς διέπει τὸ γίγνεσθαι τῆς ὑλικῆς δημιουργίας. Ἔτσι ὥστε νὰ μὴν ἀνάγεται ἡ δυναμικὴ τῆς ἀυτονομίας στὸ ἰδρυτικὸ τοῦ κόσμου θέλημα-ἐνέργημα τοῦ Θεοῦ. Καμία ὅμως ἐνδειξη ἢ ὑπαινιγμὸς μέσα στὴ Βίβλο δὲν ἐπιτρέπει τέτοιο συμπέρασμα», σσ. 196-201. Πρὸς Ν. Ματσούκα, *ὁ Σατανᾶς. Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία*, τόμος 4^{ος}, ἐκδόσεις Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2005.

⁴³⁹ Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π.

⁴⁴⁰ *Γωβίτ* 12, 15.

⁴⁴¹ Ἰ. Σταματάκου, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσης*, λήμμα ἄγγελος, σ. 16.

⁴⁴² Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 190-215, ὅπου καὶ πληρέστερη τεκμηρίωση γιὰ τὸ κακὸ καὶ τὸν διάβολο.

Ἐνδιαφέρουσες παρατηρήσεις γιὰ μιὰ διαφορετικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος μᾶς παρουσιάζει ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς. Ἀναντίρρητα οἱ θέσεις του γεννοῦν γόνιμους προβληματισμούς καὶ μιὰ ἀναμέτρηση μὲ τὸν «τρόπο» ἐρμηνείας τῶν γεγονότων. Ἐνδεικτικὲς μιᾶς τέτοιας κατανόησης τῆς ἀγγελολογίας καὶ δαιμονολογίας εἶναι οἱ ἑξῆς: «Ἐκπλήσσει πραγματικὰ τὸ γεγονὸς ὅτι μυθικὰ προσλήμματα ἀπὸ θρησκευτικὰς πρωτόγονες, ἀφελοῦς σχηματικοῦ δυϊσμοῦ ἀναιρετικοῦ τῶν θεμελιωδῶν προϋποθέσεων μονοθεϊσμοῦ τῆς ἰουδαιοχριστιανικῆς παράδοσης, δὲν ἐλέχθησαν ποτέ, ἐπὶ τόσους αἰῶνες, γιὰ τὴν ὄντολογικὴ ἐρμηνευτικὴ ἀξιοπιστία τους. Θεωρήθηκαν πάντοτε ὅτι ἀνήκουν ὀργανικὰ στὴν ἀποκάλυψη ποὺ μαρτυρεῖται στὰ βιβλία τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης, ὅπως καὶ στὴν παράδοση ποὺ ὁ σχολιασμός καὶ ἡ λατρευτικὴ χρῆση αὐτῶν τῶν βιβλίων δημιούργησε. Ἀφέθηκαν νὰ συνυπάρχουν τὰ μυθικὰ προσλήμματα μὲ συναρπαστικὲς ἀναλύσεις τῶν βιβλικῶν ἀπαντήσεων στὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα ἀπὸ ἰδιοφυεῖς σχολιαστὲς»⁴⁴³.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὸν Χ. Γιανναρᾶ μιὰ ἄκρως τεκμηριωμένη ἐπιχειρηματολογία, ἡ ὁποία ἐστιάζει στὰ ἐρμηνευτικὰ κενά, τὰ ὁποῖα κατὰ τὴ γνώμη του δὲν ἐπελύθησαν στὴ διαδρομὴ τῶν αἰώνων. Διερωτᾶται λοιπόν, ἐὰν τὸ κακὸ ἔχει ἄμεση συσχέτιση μὲ τοὺς καταγωγικοὺς περιορισμοὺς τοῦ κτιστοῦ, αὐτὸ δὲν εἶναι σὰ νὰ μετατίθεται ἢ ἔννοια αὐτὴ στὴν κτιστότητα, καὶ συνεπῶς πῶς ὁ Θεὸς εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὸ κακὸ; Τίθεται ὅμως τὸ ἐρώτημα, γιὰτὶ ὁ Θεὸς ἔκτισε – δημιούργησε ἀνθρώπους καὶ δὲν ἐγέννησε ἀγγέλους, ἀφοῦ ἡ κτιστότητα συνεπάγεται τέτοιες δυσάρεστες καταστάσεις; Τὰ ἐρωτήματα τοῦ Γιανναρᾶ εἶναι φλέγοντα καὶ διαρκῶς ἐπίκαιρα.

Στὴν περίπτωσι ὅμως τῶν ἀγγέλων τινὲς ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, προκειμένου νὰ δώσουν κάποια δείγματα προσπάθειας νὰ

⁴⁴³ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 203-205.

συστηματοποιήσουν τρόπον τινά τις βιβλικές αναφορές σὲ ἀγγέλους, ὀρίζουν ὅτι οἱ ἄγγελοι εἶναι νοητὲς ὑπάρξεις, ἄχρονες, ἄυλες, ἐλεύθερες, προσωπικές. Ἐπὶ παραδείγματι ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς διατυπώνει: «Ἄγγελός ἐστι φύσις λογική, νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἥτοι ἐθελόπτρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτόν, μόνον δὲ τὸ ἄκτιστον ἄτρεπτον, καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον (...). Ἀνεπίδεκτος μετανοίας ὅτι καὶ ἀσώματος (...). Ἀθάνατος οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι· πᾶν γὰρ τὸ ἀρξάμενον καὶ τελευτᾶ κατὰ φύσιν (...). Περιγραπτοί· ὅτε γὰρ εἰσιν ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐκ εἰσιν ἐν τῇ γῆ (...) οὐ περιορίζονται δὲ ὑπὸ τειχῶν καὶ θυρῶν καὶ κλείθρων καὶ σφραγίδων· ἀόριστοι γὰρ. Ἀόριστοις δὲ λέγω· οὐ γάρ, καθὼ εἰσιν, ἐπιφαίνονται τοῖς ἀξίοις, οἷς ὁ Θεὸς φαίνεσθαι αὐτοὺς θελήσει, ἀλλ' ἐν μετασχηματισμῷ, καθὼς δύνανται οἱ ὄρωντες ὄραν. Ἀόριστον γὰρ ἐστι φύσει καὶ κυρίως μόνον τὸ ἄκτιστον· πᾶν γὰρ κτίσμα ὑπὸ τοῦ κτίσαντος αὐτὸ Θεοῦ ὀρίζεται»⁴⁴⁴. Ἐνα μέρος ἀπ' αὐτὲς τις ἐλεύθερες ὑπάρξεις, κάποια στιγμή ἐλεύθερα ἀρνήθηκαν νὰ διακονοῦν τὸ Θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ ἐξέπεσαν. Ἐκτοτε ἀντιστρατεύονται τὸ ἔργο Του μέσα στὴν κτίση.

Κατὰ τὸν Γιανναρᾶ οἱ παραπάνω ἐρειδόμενοι στὶς βιβλικές αναφορὲς ὀρισμοὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων πάσχουν, ἀφοῦ δὲν ἐρμηνεύονται ὄντολογικὰ καὶ ἔτσι ἀφήνουν ἐρμηνευτικὰ κενά. Ἐπιμένει ὡστόσο ὅτι οἱ ἀναφορὲς αὐτὲς εἶναι ἐπηρεασμένες ἀπὸ συγκεκριμένες παραδόσεις, βαβυλωνιακὴ, περσικὴ κ.ἄ., καὶ δὲν ἐμφανίζουν συνάφεια μὲ τὴ βιβλικὴ ὄντολογία οὔτε καὶ φωτίζονται πληρέστερα. «Δύσκολο, ὡστόσο, νὰ παραβλεφθεῖ τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀξιοπιστία τῶν συμπερασματικῶν συναγωγῶν ἀγγελολογίας δὲν ἀποδίδεται στὴ συνεχὴ καὶ πάντοτε προκείμενη ἐμπειρικὴ (ἐκκλησιαστικὴ) μαρτυρία, ἀλλὰ στὴν ἀυθεντία (ιερότητα) τοῦ κειμένου. Συνάγεται ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνὸ καὶ προσδιορίζεται ἡ μεταφυσικὴ πραγματικότητα τῶν ἀγγέλων μὲ βάση τὴ

⁴⁴⁴Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς, 17, σσ. 45-46⁹⁻³⁸.

μελέτη ἑνὸς κειμένου ἱστορικὰ καθορισμένης γλωσσικῆς σημαντικῆς — ὄχι μὲ βάση τὴ διαχρονικὴ καὶ πάντοτε ἀνοιχτὴ σὲ ἐπαλήθευση ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία»⁴⁴⁵.

Ὁ ἴδιος συγγραφέας πάνω σὲ αὐτὰ τὰ ἐρμηνευτικὰ κενὰ διατυπώνει τὰ ἑξῆς εὐλογα ἐρωτήματα.

- Γιατὶ στὴν περίπτωση τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου στὴν εἰκονολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς Γένεσης ὅρισε ὁ Θεὸς ἕναν ἄγγελο νὰ φυλάττει τὴν πρόσβαση πρὸς τὸ δέντρο τῆς ζωῆς, «ἵνα μὴ τὸ κακὸν ἀθάνατο γένηται», ἐνῶ τὸ κακὸ εἶναι ἀθάνατο μὲ τοὺς δαίμονες ποὺ δὲν πεθαίνουν ποτέ;

- Γιατὶ ὁ διάβολος παρέμεινε, ὅπως καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν ἀνταρσία του, ἀθάνατος;

Αὐτὴ τὴν ἀντίφραση τὴν παρακάμπτει ὅλη ἡ χριστιανικὴ γραμματεία, ὡς ἐκ τούτου δὲν μᾶς ἀπαντάει.

- Πῶς εἶναι δυνατὸν οἱ προσωπικὲς ὑπάρξεις, δαίμονες καὶ ἄνθρωποι, νὰ ἔχουν οἱ μὲν πρῶτοι τὸ ἀμετάτρεπτον τῆς θελήσεως μετὰ τὴν πτώση τους, οἱ δε δεύτεροι μετὰ τὸ θάνατό τους;

- Ἐὰν εἶναι ἀμετάτρεπτη ἡ βούληση στὸ ἐνέργημα τους ἀπὸ κάποια στιγμή καὶ πέρα, τότε παύουν οἱ δαίμονες νὰ εἶναι προσωπικὲς ὑπάρξεις, παύουν νὰ εἶναι ἐλεύθερες. Τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ τὴν καταλαβαίνουμε στὴ γλώσσα μας ὡς ὑπαρξὴ ἢ ὁποῖα μπορεῖ νὰ αὐτοορισθεῖ, νὰ αὐτοπροσδιορισθεῖ, νὰ ἐπιλέξει κάθε στιγμή κάτι διαφορετικὸ⁴⁴⁶.

- Ἐὰν αὐτὸ λείπει, δηλαδή, ἡ βούληση, μεταπίπτουν σὲ ἄλλη φύση; Παύουν νὰ εἶναι ὑπάρξεις προσωπικές; Μεταβάλλονται σὲ ἄλογα ἀνελεύθερα ὄντα ἢ σὲ πράγματα;⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 207-208. — Τοῦ ἴδιου, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμηση τῆς ὄντολογίας*, σσ. 171-175, ὅπου καὶ σχετικὴ ἀναφορὰ.

⁴⁴⁶ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 210.

⁴⁴⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμηση τῆς ὄντολογίας*, σσ. 81-88.

- Ἄν τὸ κακό, πάλι, εἶναι ἐπιλογή τοῦ ἀνθρώπου, ἀνάλογη μὲ τῶν δαιμόνων⁴⁴⁸, τότε ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἔρχεται νὰ διαψευστεῖ, ὅταν μᾶς βεβαιώνει: «οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ (...) ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω (...) βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου»⁴⁴⁹.

Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς στὸ κεφάλαιο περὶ κακοῦ καὶ «πνευμάτων»⁴⁵⁰ ἀναλύει τὰ ἐξῆς δεδομένα μέσα ἀπὸ τὴν παραδοσὴ τῶν Ἑβραίων καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ παραδοσὴ.

- Ἄγγελοι καὶ δαίμονες στὴν ἰουδαιοχριστιανικὴ παράδοσιν.
- Ἰχνηλάτηση τοῦ ὅρου «πνευματικὲς» ὑπάρξεις.
- Πολιτισμικὰ δάνεια ἀπὸ τὸ μεσανατολικὸ θρησκευτικὸ χῶρο.
- Ὁ συμβολικὸς χαρακτήρας τοὺς πάσχει ἀπὸ ὄντολογικοὺς προσδιορισμούς.
- Προσπάθεια φωτισμοῦ στὸ ποιὸ εἶναι τὸ «νόημα» τῆς ὑπαρξῆς τῶν πνευμάτων, τείνοντας σὲ μιὰ ἀπόπειρα ὀρισμῶν.

Τὸ πρῶτο πὸν ἐπισημαίνει περὶ τῶν πνευμάτων εἶναι ὅτι εἶναι ὑποστάσεις λογικὲς, οἱ ὁποῖες ἔχουν ὅλα τὰ γνωρίσματα πὸν ἀποδίδουμε σὲ μιὰ λογικὴ καὶ προσωπικὴ ὑπαρξῆν.

Ὁ ἴδιος προσδιορίζει τὴ λέξιν «πνεῦμα» ὅτι στὴν ἑλληνικὴ τῆς ἐκδοχῆ δηλώνει ἀρχικὰ τὸν ἄνεμο, τὸ φύσημα τοῦ ἀέρα. Στὴν ἐποχὴ τοῦ

⁴⁴⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 210. Πρὸβλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, PG. 4, 293A: «Φωτοειδεῖς καὶ οἱ δαίμονες, μᾶλλον δὲ φῶτα κατ' οὐσίαν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἄγγελοι· οὕτω καὶ ἐν Εὐαγγελίοις· Ἐθεώρουν τὸν Σατανὰν ὡς ἀστραπὴν». — Ἡ ἐρμηνεία πὸν κάνει ὁ Γιανναρᾶς ἐδῶ εἶναι: «Ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς, ἴσως συνειδητοποιῶντας τὸ μέγεθος συσκοτισμοῦ τῆς εὐαγγελικῆς ἀλήθειας, βεβαιώνει ὅτι ἡ φύση τῶν διαμόνων εἶναι καταγωγικὰ ἀγγελικὴ, δημουργημα τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ». — Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 182.

⁴⁴⁹ Ρωμ. 7, 15-23.

⁴⁵⁰ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 191: «Ἡ ἐμπειρικὴ μαρτυρία ὀνομάζει τὶς προσωπικὲς αὐτὲς ὑποστάσεις μὲ βάση τὸ ἔργο πὸν διαπιστώνει ὅτι ἐπιτελοῦν: Τὶς ὀνομάζει ἢ ἀγγέλους (ὑπάρξεις πὸν ἀγγέλου, ἀναγγέλου, μεταδίδουν μῆνυμα, πληροφορία, ἐντολὴ, θέλημα τοῦ Θεοῦ) ἢ διαβόλους (ὑπάρξεις πὸν διαβάλλουν, χωρίζουν. ἀντιθέτουν, προκαλοῦν σύγκρουση, ἔριδα, δυσφημοῦν, συκοφαντοῦν, διαστρέφουν νοήματα καὶ λόγους)».

Ὁμήρου ἡ λέξις πνεῦμα προσδιόριζε εἰδικότερα τὴν πνοὴ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος· τὴν ἴδια σημασία εἶχε καὶ ἡ λέξις ψυχὴ⁴⁵¹. Ἐτσι τὸ πνεῦμα – ψυχὴ δηλώνει τὴ ζωτικὴ προϋπόθεσις γιὰ νὰ ζήσει ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζωικὸ βασίλειο. Στὴν ὁμηρικὴ γλῶσσα τὸ «πνεῦμα – ψυχὴ» ἐντοπίζεται πιὸ συγκεκριμένα τὴ στιγμὴ ποῦ ἀναχωρεῖ ἡ ψυχὴ ἀπὸ τὸ σῶμα.

Ὁ Γιανναρᾶς κάνοντας αὐτὴ τὴν ἀναδρομὴ καταλήγει ἐρμηνευτικὰ ὅτι ἡ γλῶσσα εἶναι γέννημα τοῦ πολιτισμοῦ κάθε ἐποχῆς, ὁπότε δὲν εἶναι ἄσχετη ἀπὸ τὴ νοοτροπία, τὸν τρόπο τοῦ νοεῖν τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐκάστοτε ἐποχῆς. Γι' αὐτὸ σημειώνει: «Ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι καθόλου ἄσχετη μὲ τὸν πολιτισμὸ τῶν ἀνθρώπων ποῦ τὴ γέννησαν»⁴⁵². Συνεπῶς, ἡ γλωσσικὴ διατύπωση γιὰ τὰ πνεύματα ἔγκειται στὴν ἐλευθερία πρόσληψης ξένων πολιτιστικῶν στοιχείων. Κατὰ συνέπεια θεωρεῖ ἐντελῶς φυσιολογικὸ νὰ ἀνοίγεται ὁ ἄνθρωπος στὴ πρόσληψη διαφόρων στοιχείων γιὰ νὰ γίνονται ὑπηρετικὰ τῶν ἀναγκῶν του καὶ ὄχι ὁ ἴδιος νὰ γίνεται ὑπηρετὴς τοῦ πρόσλημματος, γιὰ τὸ τότε δὲν μπορεῖ νὰ παράξει ἔργο. Τοιοῦτοτρόπως καὶ ἡ Βίβλος τῶν Ἑβραίων προσλαμβάνει τὴν περιορέουσα πολιτιστικὴ γλωσσικὴ ἔκφρασις γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴ δική της παράδοσις καὶ ἐμπειρία· ἐν συνεχείᾳ τούτῃ τὴν προσέλαβε ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις, ἡ ὁποία τὴ διατήρησε, χωρὶς ὅμως νὰ τὴν ἐπεξεργασθεῖ⁴⁵³.

Προκειμένου νὰ ἰσχυροποιήσει τὴν ἐρμηνευτικὴν τοῦ θέσιος καταθέτει ὅτι τὰ βιβλικὰ κείμενα παρακάμπτουν μιὰ ὄντολογικὴ διασάφηση ἀπὸ πλευρᾶς ἐκκλησιαστικῆς ἐκδοχῆς καὶ προχωρεῖ πιὸ πέρα τὴ σκέψη τοῦ χρησιμοποιώντας δύο ῥήματα κλειδιὰ «μοιάζει» καὶ «ἀδιαφορεῖ», ὥστε νὰ τονίσει ἐμφαντικὰ ὅτι τὰ κείμενα ἀδιαφοροῦν γιὰ μιὰ ἀνάγκη χρήσις τῆς γλώσσας, ὅταν γίνεται ἀναφορὰ σὲ τέτοια πνεύματα.

⁴⁵¹ Χ. Γιανναρᾶς, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 192: « ἡ λέξις ψυχὴ, ἀπὸ τὸ ῥῆμα ψύχω ποῦ θὰ πεῖ: πνέω».

⁴⁵² Χ. Γιανναρᾶς, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 193.

⁴⁵³ Βλ. Χ. Γιανναρᾶς, *ὄπ. π.*, σσ. 194 - 195.

Στά έρμηνευτικά αὐτὰ ἀδιέξοδα τῶν πνευμάτων ὁ Γιανναρᾶς ἐντοπίζει κάποια δείγματα συστηματοποίησης τῶν βιβλικῶν ἀναφορῶν ἀπὸ πλευρᾶς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας. Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος, γιὰ παράδειγμα, τολμάει ὀρισμούς: «Ἄγγελος ἐστὶ ζῶον λογικόν, ἄυλον, ὑμνολογικόν, ἀθάνατον. Καὶ γιὰ τοὺς δαίμονες: «οὐ καθ' ὃ δαίμονες καλοῦνται, οὕτω γεγόνασιν· οὐδὲν γὰρ κακὸν ἐποίησεν ὁ Θεός· ἀλλὰ καλοὶ μὲν γεγόνασι καὶ αὐτοί»⁴⁵⁴.

Εἶναι περισσότερο ἀπὸ φανερό ὅτι ὅλοι οἱ ἀναλυτικοὶ προσδιορισμοὶ κατὰ Γιανναρᾶ συνάγονται συμπερασματικὰ καὶ κατὰ λογικὴ ἀκολουθία ἀπὸ τὶς βιβλικὲς ἀναφορὲς στοὺς ἀγγέλους καὶ στὸ ἔργο τους. Οἱ ἀναφορὲς τῆς παρ' ἡμῖν θρησκευτικῆς ἀγγελολογίας, ἐπειδὴ εἶναι ἐπηρεασμένες ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ ἀγγελολογία ἄλλων ἐποχῶν καὶ μυθολογιῶν (βαβυλωνιακὴ καὶ περσικὴ καὶ ἄλλες), δὲν ἐμφανίζουν συνάφεια μὲ τὴν βιβλικὴ ὄντολογία οὔτε τὴ φωτίζουν πληρέστερα.

Κατὰ Γιανναρᾶ πάντα τὸ πρόβλημα γίνεται ἐμφανέστερο, ἂν λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν τοῦ ὅτι ἡ ἀγγελολογία δὲν προκύπτει ἀπὸ μιὰ συνεχῆ ἐμπειρικὴ μαρτυρία, ἀλλὰ ἐρείδεται στὴν ἱερότητα τῶν κειμένων. Συνάγουμε ἔτσι ὅτι ἡ πρόταση Γιανναρᾶ ἔχει ἓνα ἦθος ἐρμηνευτικὸ γιὰ τὸ πῶς προσεγγίζεται ἡ ἐγκυρότητα ἢ ὄχι τῶν κειμένων «τῇ διαχρονικῇ καὶ πάντοτε ἀνοιχτῇ σὲ ἐπαλήθευση ἐκκλησιαστικῆ ἐμπειρία»⁴⁵⁵.

Τὴν προοπτικὴ αὐτὴ φωτίζει καὶ τὸ Εὐαγγέλιο μὲ τὴν ὁδὸ τῆς μετοχῆς. Ὁ ἐμπειρισμὸς τοῦ συνοψίζεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ μετοχὴν γίνεται λογικός, κατὰ μετοχὴν ὑπάρχει καὶ προσπορίζει τὴν ἀληθινὴ

⁴⁵⁴ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 206.

⁴⁵⁵ Χ. Γιανναρᾶ, *ὄπ. π.*, σ. 208. Κατὰ τὸν Γιανναρᾶ, τὰ σημαίνοντα πίστη, ἄθλημα, ἐλπίδα, ἐμπιστοσύνη καὶ ἐμπειρία κορυφώνονται γιὰ τὴν ἀληθινὴ γνώση πού προσπορίζει ἡ ἐμπειρία. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ ἴδιος λέει ὅτι τὰ σημαίνοντα ὑποκινοῦν τὴν ἐμπειρία τῆς κοινωνούμενης γνώσης καὶ ἀλήθειας. Τὰ σημαίνοντα αὐτὰ ἐνέχουν τὴν ἀποφατικὴ ὁδὸ ἰχνηλάτησης. Ἴσως εἶναι ἡ ἐλάχιστη πλέον πραγματικότητα πού μιᾶ γλώσσα θεολογικὴ, γλώσσα ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας.

γνώση. Συνεπώς τὸ Εὐαγγέλιο μᾶς καλεῖ σὲ μιὰ σχέση ὑπαρκτικῆς ζωῆς πού μὲ τὴ σειρὰ τῆς ὁδηγεῖ στὴν ψηλάφηση ἐλπίδας.

Κοντολογίς ἡ πρόταση Γιανναρᾶ ἀπορρίπτει τὰ a priori καὶ τὰ εἰδῶλα, προκειμένου νὰ ἐνηλικιωθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴ νηπιότητα τῆς θρησκείας⁴⁵⁶ καὶ νὰ ἀναχθεῖ στὴν ὑπέρβαση ἀπὸ τὴν ἄλογη ἀναγκαιότητα. Ὅλη σχεδὸν ἡ ἐργογραφία του ἔχει ὡς ἀναφορὰ τὶς ἐννοιες σχέση, μετοχή, πρόσωπο, ὑπέρβαση καὶ ἔρωτα. Ἐννοιες— κλειδιά γιὰ νὰ πραγματωθεῖ ἡ μετοχή τῆς σχέσης, ἡ γεφύρωση ἀπὸ τὰ βουβὰ σημαίνοντα στὰ σημαινόμενα καὶ ἡ γεφύρωση αὐτὴ ἐνεργεῖται μὲ τὴν ἐμπειρία. Τονίζει ὅτι κατὰ μετοχὴν γίνεται λογικὸς ὁ ἄνθρωπος, κατὰ μετοχὴν γινώσκει τὸ σημαινόμενο, ἄλλη ὁδὸς γνώσεως δὲν ὑπάρχει. Μποροῦμε λοιπὸν νὰ κάνουμε λόγο γιὰ μιὰ μετοχικὴ γνωσιολογία.

Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ἐπικαλεῖται τὴν ἀγάπη ὡς ἐρωτικὴ αὐθυπερβατικὴ κατάσταση, προκειμένου νὰ βγεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸ ἐγὼ του, καὶ ὁ τρόπος νὰ γίνεῖ αὐτό, ἡ νεύση γι' αὐτὴ τὴν κλήση σὲ σχέση, εἶναι τὸ κάλλος. Στὴν περίπτωση τῆς ἀφετηρίας τοῦ ἀνθρώπου, τῆς δημιουργίας του ἀπὸ τὴν Αἰτιώδη Ἀρχή, ὑπάρχει μιὰ χριστιανικὴ ἐρμηνευτικὴ πρόταση πού λέει μὲ ποιὸ σκοπὸ, μὲ ποιὸ νόημα, μὲ ποιὲς προοπτικὲς ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν ἄνθρωπο, πῶς συνάγεται αὐτὸ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν ἀνθρωπότητα. Ἡ σχέση γιὰ τὸν ἴδιο εἶναι κανεὶς νὰ ψάχνει καὶ τὸ ψάξιμο εἶναι πελώριο κέρδος. Ὅποτε τὸ νὰ ἔχει κανεὶς πίστη προϋποθέτει ὅτι ἔχει μιὰ ὑπαρκτικὴ σχέση καὶ μέσω τῆς σχέσης γεννιέται ἡ ἐμπιστοσύνη. Τὸ σημαίνον: ἐλπίδα εἶναι, γιὰ τὸν ἴδιο, συνάρτηση τοῦ ψαξίματος πού κάνει ὁ ἄνθρωπος.

Τὸ κείμενο πού ἀκολουθεῖ καθὼς καὶ οἱ ἄνω σκέψεις πού τὸ διερμηνεύουν, δεικνύουν, γιὰτὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πρόταση παρακάμπτει

⁴⁵⁶ Βλ. περισσότερα, Χ. Γιανναρᾶ, *Ἐνάντια στὴ Θρησκεία*, ὅπου καὶ περισσότερη διασάφηση θρησκείας καὶ Ἐκκλησίας ὡς πραγμάτωση ἀληθινῆς σχέσης καὶ ἀστοχίας τῆς σχέσης.

τὴν ὄντολογικὴ ἐρμηνεία τῆς ἀγγελολογίας: «Τὸ εὐ-αγγέλιον τῆς Ἐκκλησίας δὲν φιλοδοξεῖ νὰ εἶναι ἓνα ὀλοκληρωμένο σύνολο πληροφοριῶν γιὰ τὴ μεταφυσικὴ πραγματικότητα. Εἶναι κυρίως κλήση σὲ μιὰ στάση ζωῆς (ἐνεργητικὴ στάση ἢ ἄθλημα) ποὺ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει στὴν ψηλάφηση πραγματικῆς ἐλπίδας γιὰ ὑπαρκτικὴ πληρότητα. Αὐτὴ ἡ στάση ἢ τὸ ἄθλημα σημαίνεται στὴν Ἐκκλησία μὲ τὴ λέξη πίστη: ἐμπιστοσύνη καὶ ἀγαπητικὴ αὐτοπαράδοση στὸν μανικὸ ἔρωτα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἄν ὑπάρχει ἀπάντηση στὸ σκάνδαλο τῆς 'αἰώνιας κόλασης' ἢ τῆς ἄτρεπτης ἀμετανοησίας τῶν δαιμόνων καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν ἀνθρώπων, δὲν θὰ προκύψει ἀπὸ τὴ μεθοδικὴ λογικὴ βάσανο τῶν ὑπαινικτικῶν σημαινόντων τῆς Βίβλου, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς πίστεως: τὴν ἐρωτικὴ αὐτοπαράδοση στὸ θαῦμα τῆς ἀγάπης καὶ σοφίας τοῦ Θεοῦ»⁴⁵⁷.

Ἡ πολυσχιδῆς πείρα τοῦ Χ. Γιανναρᾶ καταδεικνύει ὅτι ἡ γλῶσσα τῆς Ἐκκλησίας εἶναι γλῶσσα ὑποστατικῆ, μιᾶ μόνο γι' αὐτὰ ποὺ ἔχει ἐμπειρικὴ πρόσβαση· πάντως, εἴτε ἔτσι εἴτε ἀλλιῶς, εἶναι θέματα ἀνοικτὰ πρὸς θεολογικὴ διερεύνηση καὶ διασάφηση.

Ἡ Ἐκκλησία πάντοτε ὡς χαρισματικὸς φορέας ἔχει στὴ φύση τῆς νὰ συγκαλεῖ ἢ ἴδια Συνόδους, μιᾶς καὶ ἡ Σύνοδος εἶναι συστατικὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας, ὥστε νὰ διαφωτίζει ἀνάλογα ἐρωτήματα. Ἐντύπωση προξενεῖ ὡστόσο ὅτι τὰ κορυφαία ζητήματα τῆς πτώσης καὶ τοῦ κακοῦ δὲν ἔτυχαν ἐπίσημης συνοδικῆς ἀντιμετώπισης ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 215.

⁴⁵⁸ Συναφῶς ὁ Basilio Petra, σὲ σχετικὴ μελέτη του, παρατηρεῖ: «Σύμφωνα μὲ τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ εἶναι ἀπαραίτητο ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία μέσω μιᾶς συνόδου νὰ προτείνει μιὰ ἀνανεωμένη ἐρμηνευτικὴ τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ, τῆς ἁμαρτίας, τῆς πτώσης καὶ κατὰ συνέπεια, τῆς πραγματικότητας τοῦ ἀγγελικοῦ κόσμου, τῆς κόλασης καὶ τῆς αἰώνιας καταδίκης. Εἶναι μιὰ ἀνάγκη ποὺ ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴν ἐπιστῆμη καὶ τὴν ὀρθολογικὴ κριτικὴ, καθιστώντας μὴ βιώσιμη μιὰ παραδοσιακὴ (κυριολεκτικὴ καὶ ἱστορικὴ) ἐρμηνευτικὴ, ἔστω καὶ ἂν χρησιμοποιεῖται εὐρέως καὶ νόθετεῖται κατὰ τὴν περιγραφή τῆς ἱστορικῆς ἀνάδειξης ὡς θεσμικῆς θρησκείας τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Πρόθεση τοῦ Γιανναρᾶ εἶναι νὰ προτείνει μιὰ ἐρμηνευτικὴ βασισμένη στὴν ὄντολογικὴ αὐτοαντίληψη τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως αὐτὴ παραδίδεται ἐντὸς τῆς κοινοτικῆς τῆς ἐμπειρίας καὶ λειτουργίας, ὅπως ἔχει διασαφηνιστεῖ ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἑπτὰ πρῶτων Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς

Σημειώνει ἐπ' αὐτοῦ ὁ Γιανναράς: «Τὸ πρόβλημα τοῦ 'κακοῦ', τῆς 'πτώσης' καὶ τῶν 'δαιμόνων' περιμένει νὰ ἀντιμετωπιστεῖ καὶ φωτιστεῖ ἀπὸ σύνοδο πατέρων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Οἱ ἐδῶ ἀναλύσεις καὶ προτάσεις δὲν ἔχουν ἀπὸ μόνες τους καμιά ἐρμηνευτικὴ ἐγκυρότητα. Εἶναι μόνο κατάθεση προβληματισμοῦ πού, στὴν ἐπιεικέστερη ἐκδοχή, θὰ μπορούσε νὰ διακονήσῃ τὴ συνειδητοποίηση τῆς ἀνάγκης νὰ συγκληθεῖ σύνοδος τῆς καθόλου Ἐκκλησίας γι' αὐτὸ τὸ πρόβλημα»⁴⁵⁹.

Ὁ Διονύσιος Σκλήρης διερμηνεύει μὲ τρόπο εὐστοχο τὸ δάσκαλό του πάνω στὸ θέμα αὐτὸ ὡς ἐξῆς: « Ὁ Γιανναράς, μάλιστα, ἐπιμένει νὰ καταθέτῃ τὸν στοχασμὸ ὡς ἀπλή διερώτηση πὸν θὰ μπορούσε νὰ διαφωτιστεῖ στὸ μέλλον συνοδικῶς. Πρόκειται, ἐπομένως, γιὰ ἕναν ἀποφατικὸ ἐκκλησιοκεντρικὸ μεταρρυθμιστὴ, ὁ ὁποῖος δὲν ἐπιμένει θετικιστικὰ στὸ 'δίκιο' του, ἀλλὰ ἀπλῶς ὑποβάλλει τὴν προσωπικὴ του ἀπορία στὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας καὶ προσδοκᾷ ὑπομονετικὰ τὴ διέξοδο ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ ἐν Πνεύματι μέλλον»⁴⁶⁰.

Συνεπῶς, οἱ εὐεργετικὲς τομὲς τῆς γιανναρικῆς σκέψης πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία δὲν αἰρετίζονται, δὲν εἰσάγουν καινὰ δαιμόνια, ἀπλῶς τολμοῦν νὰ ἀναμετρηθοῦν μὲ καίρια ἐρμηνευτικὰ διλήμματα, ἀνιχνεύοντας καὶ θέτοντας ἐκ νέου τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἴδιος μᾶς καταθέτῃ ὅτι δὲ συνεπάγεται ἀμφισβήτηση, ὑποτίμηση ἢ ἀπόρριψη τῆς ὀπτικῆς τῆς ἐρμηνείας τῆς Γένεσης, τουναντίον μᾶς ὑπομιμνήσκει: «τὴν ἄρνηση νὰ ταυτίσουμε τὸ ἐκκλησιαστικὸ εὐ-αγγέλιο μὲ ἕναν κλειστό, ὀριστικὰ ἀπηρτισμένο πρὶν πολλοὺς αἰῶνες γλωσσικὸ κώδικα, μὴ ἐπιδεχόμενον συνεχῶς πληρέστερη κριτικὴ κατανόηση καὶ διασάφηση

Ἐκκλησίας» (Basilio Petra, «Christos Yannaras e il racconto genesiaco della caduta. La necessità di una nuova ermeneutica ecclesialmente fondata e sinodalmente stabilita», *Apulia Theologica* 5.2 (2019) 427-448).

⁴⁵⁹ Χ. Γιανναράς, Πτώση-Κρίση-Κόλαση, ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμηση τῆς ὄντολογίας, σ. 160.

⁴⁶⁰ Δ. Σκλήρης, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμὸ καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018), σ. 314.

τῶν ἐμπειρικῶν του ἐπισημάνσεων. Ἡ νοηματικὴ–γλωσσικὴ διατύπωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, ὅπως καὶ κάθε βιωματικῆς ἐμπειρίας σχέσεων–μετοχῆς–μέθεξης (ἐμπειρίας τοῦ ἔρωτα, τοῦ κάλλους, τῆς ἐτερότητας) δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ παραμένει πάντοτε ἀνοιχτὴ σὲ πληρέστερη καὶ συνεπέστερη σήμανση, σὲ γονιμότερη διασάφηση ἢ ποιητικὴ–εἰκονολογικὴ ὑποτύπωση»⁴⁶¹.

Συγκεκριμενοποιώντας τὴ γνωσιολογικὴ πρόταση τοῦ Γιανναρᾶ θὰ λέγαμε ὅτι ὁ ἴδιος ἀποδίδει τὰ ἐρμηνευτικὰ διλήμματα στὸ γεγονός ὅτι ὅλες οἱ κοινωνίες διαχρονικὰ δὲ μοιράζονται τὶς ἴδιες ἀπαιτήσεις μιᾶς ὄντολογικῆς διασάφησης τῶν δεδομένων τῆς ἐμπειρίας. Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ πρότασή του στηρίζεται σὲ αὐτὸ πὺν ὀνομάζουμε ἑλληνικὴ κριτικὴ σκέψη, πῶς δηλαδὴ ἐπαληθεύεται ὁ ἔγκυρος λόγος ἀπὸ τὸν ψευδὴ λόγο, ποῖα ἢ διάκριση τοῦ φανταστικοῦ ἀπὸ τὸν πραγματικὸ καὶ ἀνυπόστατο λόγο. «Ἡ ἐπαλήθευση τῆς γνώσης γιὰ τοὺς Ἕλληνες θεμελιώνεται στὴν κοινωνία τῆς ἐμπειρίας»⁴⁶². Ἡ πρότασή του συνοψίζεται στὸ ὅτι οἱ Ἕλληνες δὲν ἀπολυτοποίησαν τὸ «ὀρθῶς διανοεῖσθαι»⁴⁶³ ὡς μοναδικὴ ὁδὸ διασάφησης τῶν δεδομένων τῆς ἐμπειρίας. Κοντολογίς μᾶς λέει ὅτι ἡ ἑλληνικὴ πρόταση δὲ διέστειλε ἀντιθετικὰ τὸ μῦθο ἀπὸ τὸν λόγο⁴⁶⁴. Εἶναι σημαντικό νὰ ἰχνηλατήσουμε αὐτὴ τὴν ὁδὸ πρόσληψης ἐρμηνείας μὲ ἔνδυμα τὴν ἑλληνικὴ ἐκφραστικὴ, στὴν ὁποία ἐρείδεται ἡ ὄντολογία πὺν κομίζει ἡ Ἐκκλησία.

Ἐδῶ, λοιπόν, ὁ Γιανναρᾶς μᾶς εἰσάγει τὴν ἔννοια τοῦ μῦθου⁴⁶⁵, ἡ ὁποία θὰ μᾶς χρησιμεύσει στὴ συνέχεια τῆς μελέτης. Ὁ μῦθος παρέμεινε

⁴⁶¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 211.

⁴⁶² Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Εὐρώπη γεννήθηκε ἀπὸ τὸ «Σχίσμα»*, σ. 29.

⁴⁶³ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἐξὶ φιλοσοφικῆς Ζωγραφιῆς*, σ. 25.

⁴⁶⁴ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητᾶρι τῆς πίστεως*, σ. 34.

⁴⁶⁵ Δ. Κοσμόπουλου-Χ. Γιανναρᾶ, «Ἡ Γένεση, τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ καὶ ὁ Ὡν Τριαδικὸς Θεός», στὸν συλλογικὸ τόμο *Χρῆστος Γιανναρᾶς, περιοδικὸ Manifesto*, Αθήνα 2015, σ. 83: «(...) οἱ συναρπαστικότερες, θὰ τολμοῦσα νὰ πῶ, πρῶτες ἐρμηνεῖες πραγματικότητας, στοὺς Ἕλληνες τουλάχιστον, διατυπώθηκαν στὸ μῦθο. Ποιὸν

ώς ή προσπάθεια του ανθρώπου⁴⁶⁶ να απαντήσει στο όντολογικό ερώτημα και τουτο όχι με άφηρημένες έννοιες, αλλά με κάτι υπέρτερο που μάς παρέχει ή σημαντική των εικόνων, οί όποιες σχετίζονται με μια άμεσότητα ενεργούμενη στη φύση. Τοιουτοτρόπως, ό στόχος της μυθολογικής έκφραστικής είναι ίδιος με το στόχο της φιλοσοφίας. Στην περίπτωση, όμως, του όντολογικού ερωτήματος ό μύθος «είναι ή έρμηνεία της αιτίας και του σκοπού των ύπαρκτων, παραπομπή στο νόημα του ύπαρκτικού γεγονότος. Καί είναι προτέρημα της μυθολογίας (προτέρημα της ποιητικής εικονολογίας) ότι οί δικές της έρμηνευτικές προτάσεις δυσκολότερα είδωλοποιούνται, δυσκολότερα μεταβάλλονται σε φετιχνοητικων βεβαιοτήτων, σε ψευδαισθητικά υποκατάστατα της έμπειρικής άμεσότητας των σχέσεων»⁴⁶⁷.

Είναι, πέρα από κάθε άμφιβολία φανερό στη διαχρονική πορεία της Έκκλησίας ότι ή σημαντική της εκκλησιαστικής έμπειρίας και συνάμα μαρτυρίας νιοθέτησε τέτοιες αναφορές, ως έδείχθη μέχρι τουδε, άγγέλων και δαιμόνων. Στην πορεία αυτή όμως διαφαίνεται ότι υπήρξε παραίτηση από πλευράς της για μια όντολογική έρμηνεία των σημαινόντων, που παραπέμπουν σε μια δύναμη που βαδίζει όμου με το υπόλοιπο σύμπαν, μια δύναμη καταστροφική, παράλληλη της δημιουργίας⁴⁶⁸.

Ό Χρήστος Γιανναράς σε μια λεπτή άπόπειρα άνάλυσης θεολογικής και έξαγωγής συμπερασμάτων και προβληματισμών

πληρέστερο όρισμό μπορείτε να δώσετε για τον χρόνο από τον μύθο του Κρόνου; Ένας Θεός που γεννάει παιδιά και τά τρώει(...). Στην διήγηση της Γένεσης έχουμε μια συναρπαστική, έκπληκτική, σοφή θά έλεγα, διατύπωση της αιτίας και του σκοπού. Όχι της έπιστημονικής περιγραφής της κοσμογονίας. Έπομένως θέλει πάρα πολυ προσοχή το πως έρμηνεύουμε αυτό το κειμενο(...)».

⁴⁶⁶ Χ. Γιανναρά, Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία, σ. 39: «Γι' αυτό και ή σημαντική του μύθου είναι μια μυστική έκφραση: λόγος που 'μυεί' στη λογική πραγματικότητα της ζωής, μεταθέτει και άποσπā τον νου από τους περιορισμούς και διαστατούς προσδιορισμούς της αισθητής έμπειρίας, για να τον αναγάγει στην κατανόηση του τρόπου με τον όποιο λειτουργεί ή ζωή».

⁴⁶⁷ Χ. Γιανναρά, Το άινιγμα του κακού, σ. 213.

⁴⁶⁸ Χ. Γιανναρά, όπ. π., σ. 162.

ἀνατέμνει τὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ μεγάλου θεολόγου Γεωργίου Φλωρόφσκυ⁴⁶⁹, ἐπισημαίνοντας ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ ἐνέχει δραματικὲς ἀδιέξοδες πιστοποιήσεις, ἀφοῦ οὔτε λίγο οὔτε πολὺ μᾶς καταθέτει ἓνα ἄκρως ἀπαισιόδοξο καὶ σχεδὸν ἀπελπιστικὸ κείμενο⁴⁷⁰. Στὰ ὀκτὼ σημεία τῆς ἐρμηνευτικῆς πρότασης τοῦ Φλωρόφσκυ καταθέτει τὰ ἑξῆς:

1. «Εἶναι λογικὰ ἀυθαίρετο (παραβιάζει τοὺς ὅρους τῆς κοινωνούμενης γλωσσικῆς σημαντικῆς) νὰ ἀπομονώσουμε τὸν ἓνα ἀπὸ τοὺς δύο ἐνδεχόμενους τρόπους διαχείρισης τῶν ὑπαρκτικῶν δυνατοτήτων τοῦ κτιστοῦ (συγκεκριμένα: τὴν ἄρνηση μετοχῆς στὸν τρόπο τοῦ ἀκτίστου) καὶ νὰ ὄντοποιήσουμε τὸν τρόπο: νὰ δώσουμε στὴν ἄρνηση ἀντικειμενικὴ ὑπόσταση μιλώντας γιὰ τὸ κακὸ σὰν νὰ πρόκειται γιὰ αὐτοτελῆ (καὶ αὐτοφυῆ;) ὄντοτητα»⁴⁷¹.

Ἐδῶ ὁ Χ. Γ. ἐπισημαίνει ἓνα σημασιολογικὸ ἀδιέξοδο ἐκφράζοντας τὴν ἐρμηνευτικὴ ἀπομόλνωση τοῦ Φλωρόφσκυ ἀπὸ δύο ἐνδεχόμενους τρόπους. Ὁ προβληματισμὸς τοῦ Γιανναρᾶ δὲν εἶναι μόνον θεολογικὸς καὶ αὐτὸ φαίνεται ἀπὸ τὸν τρόπο ποῦ προσεγγίζει τὰ πράγματα. Συγκεκριμένα τὸν ἐνδιαφέρει ἡ ὀρθὴ διατύπωση τῶν γλωσσικῶν σημαινόντων μὲ τὰ ὅποια σημαινόμενά τους. Δίνει ιδιαίτερη σημασία στὴν ἐσωτερικὴ συνοχὴ τοῦ λόγου, τὴ δομικὴ συστηματοποίησή του μὲ τὶς ὅποιες λογικὲς καὶ φιλοσοφικὲς του προεκτάσεις.

⁴⁶⁹ Γ. Φλωρόφσκυ, *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, σσ. 93-94. Πρὸβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 162-163.

⁴⁷⁰ Χ. Γιανναρᾶ, «Ἡ Γένεση, τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ καὶ ὁ Ὡν Τριαδικὸς Θεός», στὸν συλλογικὸ τόμο Χρήστος Γιανναρᾶς, *περιοδικὸ Manifesto*, Αθήνα 2015, σ. 81: «Στὸ βιβλίον τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση* - κατὰ τὴν ταπεινὴ μου γνώμη εἶναι ἴσως τὸ πολυτιμότερον βιβλίον του - ὑπάρχει ἓνα κεφάλαιον γιὰ τὸ κακόν, τὸ ὅποιο εἶναι πολὺ ἐνδεικτικόν. Εἶναι γεμάτον ἐρωτήματα. Δὲν ἔχει, σχεδόν, καμιά ἀπάντησιν. Ἡ, ἐκεῖ ποῦ ἀποπειρᾶται νὰ δώσει ἀπάντησιν, ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ ἡ βλασφημία, ἐλαφρῶς γλιστράει πρὸς τὸ *a priori*, πρὸς τὸ ἰδεολόγημα».

⁴⁷¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 164-165.

Συνοψίζει ἐπισημαίνοντας πὼς ἀντὶ νὰ ἔχουμε τὸ Θεὸ ἀπέναντι στὸ κακὸ μὲ τὶς ὅποιες ἀ-νόητες γλωσσικά, κατὰ Φλωρόφσκυ, συνδηλώσεις, εἶναι ἐφικτὸ νὰ διατηρήσουμε τὴν ὄντικὴ παρουσία τοῦ Θεοῦ καὶ «μόνο» σὰν αἰτία τῶν «πάντων». Μὲ βάση τὶς ἀρχές τῆς γλωσσικῆς σημαντικῆς τὸ ἴδιο τὸ κακὸ θὰ πρέπει νὰ «τεκμαίρεται» ἀπὸ τὶς «λογικά» προκείμενες ἀνάγκες τοῦ ἴδιου μας τοῦ συλλογισμοῦ χωρὶς τὴν ἀπαίτηση τῆς *sui generis* προσθήκης του.

2. «Ὁ λόγος τῆς κτιστῆς πραγματικότητος (ἢ αἰτία καὶ ὁ σκοπὸς τῆς) ὀρίζεται στὴν ἐκκλησιαστικὴ ὀπτικὴ ἀπὸ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ: Οὐσιωμένο στὰ ὑπαρκτὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ εἶναι, νὰ μετὰσχει τὸ κτιστὸ στὴν ὑπαρκτικὴ πληρότητα τοῦ ἀκτίστου. Αὐτὴ ἢ πληρότητα δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο παρὰ μόνο ὡς συνώνυμη τῆς ἐλευθερίας — δὲν εἶναι νοητὴ μιὰ κατ'ἀνάγκην ὑπαρκτικὴ πληρότητα (...). Ἀλλὰ καὶ ὡς οὐσιωμένη στὰ λογικὰ κτίσματα ὑπαρκτικὴ δυνατότητα (εἰκόνα) νὰ συγκεφαλαιώσουν τὴ σύμπασα κτίση σὲ χαρισματικὴ ὁμοίωση μὲ τὴν πληρότητα τοῦ Κτίστη Θεοῦ (...)»⁴⁷².

Ἡ ἐρμηνευτικὴ ἔνσταση τοῦ Χ. Γ. στὴ θέση τοῦ Φλωρόφσκυ ἐρεῖδεται στὸ γεγονός τῆς ἐλευθερίας ποὺ χαρίζεται στὸν ἄνθρωπο, ὅπως ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα εἶναι καὶ ἡ Αἰτιώδης Ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ. Προκειμένου νὰ στηρίξει αὐτὴ τὴ θέση ὁ Γιανναρᾶς μιλά γιὰ «καλὴ λῖαν» δημιουργία, ἢ ὁποῖα ἐνέχει ἐκφάνσεις τοῦ λογικοῦ τρόπου (ἐλευθερία-ἀγάπη) φανέρωσης τοῦ Ἄκτιστου Θεοῦ οὐσιωμένου ἐντὸς τοῦ κόσμου. Απόρροια τοῦ ὡς ἄνω σκεπτικοῦ εἶναι παντὸς τύπου προκαθορισμένοι καὶ ἀναγκαῖοι περιορισμοί, ὅπως: χρόνος, φθορὰ, θάνατος κ.ο.κ., οἱ ὁποῖοι ἐνσαρκώνουν τὴν αὐτοτέλεια καὶ ἰδιοτέλεια ὡς ἐγγενῆ στοιχεῖα τῆς δημιουργημένης ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπινης φύσης. Παρὰ ταῦτα αὐτοῦ τοῦ τύπου ἀρνητικὲς ὑπάρξεις δὲν ἀφοροῦν σὲ κάποια

⁴⁷² Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 165-166.

ἀτέλεια τοῦ κτιστοῦ, ὅπως εὐφυῶς ἐπισημαίνει, σὲ ἀναγωγή μὲ τὴν τελειότητα τοῦ ἀκτίστου, ἀλλὰ φανερῶνουν ὅτι τὸ κακὸ εἶναι ἀπλῶς ἢ ἀπουσία μιᾶς πληρότητας καὶ ὄχι ἢ ὑποστατικὴ παρουσία τοῦ ἀρνητικὰ ὑπαρκτοῦ. Αὐτὴ ἢ ἀπουσία πληρότητας παραμένει στὴν καλὴ λίαν δημιουργία, διότι παραμένει αὐτὴ ἢ διαρκὴς κλήση σὲ σχέση γιὰ ὑπέρβαση ἀπὸ τὴν κτιστότητα, προκειμένου νὰ βιωθεῖ ἢ ἐλευθερία.

3. «Τὸ κακὸ, ἐπομένως, οὔτε περιλαμβάνεται στὴν αἰτιότητα ποὺ συγκροτεῖ τὴ δημιουργία οὔτε ἀντιμάχεται αὐτὴ τὴν αἰτιότητα (...).

Στὴν ὀπτική αὐτὴ τὸ κακὸ δὲν εἶναι μιὰ ἄλλη, 'αὐτοφυῆς' στοῦ κτιστοῦ λογική, ἀντίθετη μὲ τὴ λογική ποὺ θέλησε γιὰ τὰ ὑπαρκτὰ ὁ Θεός. Τὸ κακὸ εἶναι ὑπαρκτικὴ ἐπιλογή, ποὺ ὡς πραγμάτωση ἐλευθερίας μετέχει στὸν καλὸν λίαν χαρακτήρα τῆς δημιουργίας. Ἀντιστρατεύεται τὸ κακὸ ὄχι τὸν λόγο-αἰτία τοῦ κτιστοῦ, ἀλλὰ τὸν λόγο-σκοπὸ τῆς ὑπαρκτικῆς του πληρότητας εἶναι ἐπιλογή τοῦ αὐτομηδενισμοῦ ἀντὶ τῆς πληρότητας.

Ὁ τρόπος τοῦ κτιστοῦ δὲν εἶναι τὸ κακὸ—ἢ ἐπιλογή αὐτοῦ τοῦ τρόπου ἀπὸ τὰ λογικὰ κτίσματα εἶναι, ὡς ἄρνηση τοῦ τρόπου τῆς πληρότητας, ὡς στέρηση του (...)⁴⁷³.

Ἐδῶ τονίζει ὁ Χ. Γ. ὅτι τὰ λογικὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Φλωρόφσκυ εἶναι στηριγμένα στοῦ ὅτι ἢ φύση τῆς αἰτιότητας τοῦ κακοῦ πρέπει νὰ συλλαμβάνεται ἐντὸς τοῦ λογικοῦ χώρου τῶν ποικίλων αἰτιῶν διαμόρφωσης τοῦ κόσμου ποὺ προέβλεψε ἢ δημιουργία τοῦ Θεοῦ. Παράλληλα, τὸ κακὸ εἶναι μιὰ καταστροφικὴ δημιουργικότητα, ἢ ὁποία ἀντιστρατεύεται στοῦ ἔργο τῆς δημιουργίας μὲ χαρακτήρα αἰώνιο. Αὐτὸς ὁ χαρακτήρας ἀναδεικνύεται ὡς ἓνας δευτερός πόλος μέσα στὴ δημιουργία. Τόνίζει μὲ ἀκρίβεια ὁ Γιανναρᾶς ὅτι τὸ κακὸ ἀντιστρατεύεται ὄχι τὸν λόγο-αἰτία τοῦ κτιστοῦ ἀλλὰ τὸν λόγο—σκοπὸ τῆς ὑπαρκτικῆς πληρότητας, ὅποτε γιὰ τὸν ἴδιο τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς ἀνάγεται στοῦ κριτήριον τῆς

⁴⁷³ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 167-168.

ἐπιλογῆς τοῦ αὐτομηδενισμοῦ καὶ ὄχι τῆς πληρότητας. Συνεπῶς κακὸ εἶναι νὰ ἐμμείνει ὁ ἄνθρωπος στὸν ἀτομοκεντρικὸ τρόπο ὑπαρξῆς, ἀρνούμενος τοιοῦτοτρόπως τὴν ὁμοίωσή του μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς Αἰτιώδους Ἀρχῆς του.

4. «Κάθε ἐνεργούμενη δύναμη καὶ ἐνεργητικὴ δυνατότητα πηγάζει ἀπὸ τὸν Θεό. Ἡ ἐλευθερία νὰ ἐπιδιώξουν τὰ λογικὰ κτίσματα μετοχὴ στὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀκτίστου ἢ νὰ ἐμμείνουν στὸν ἀντίθετο, τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας τὸν τρόπο, εἶναι ἐνεργητικὴ δυνατότητα χαρισμένη ἀπὸ τὸν Θεό. Ἀλλὰ ὁ αἴτιος τῆς δυνατότητας ἐπιλογῆς, ὁ αἴτιος τῆς ἐλευθερίας, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ καθορίζει καὶ τὴν ἀπόφαση ἐπιλογῆς (τὸν ἐπιλεγόμενον τρόπο) χωρὶς νὰ ἀναιρεῖ τὴ δυνατότητα ποὺ ὁ ἴδιος δημιούργησε. Χαρίζει ὁ Θεὸς τὴ δυνατότητα τῆς ἐπιλογῆς (τὸ κατ'εἰκόνα), ἀλλὰ αἴτιος τοῦ γεγονότος τῆς ἐπιλογῆς (τοῦ ἐνεργήματος-ἀθλήματος τῆς ὁμοίωσης ἢ τῆς ἄρνησής του) εἶναι ὁ ἐνεργῶν, ὄχι ὁ δωρητῆς τῆς ἐνεργητικῆς δυνατότητας»⁴⁷⁴.

Στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ τὰ ἀδιέξοδα «μοιάζει» νὰ αἴρονται, ἂν προσπαθήσουμε νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ κακὸ ὡς τὴν ἐπιλογὴ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ κτιστοῦ. Ἡ κτιστότητα ἔχει ἔναρξη καὶ τέλος, γέννηση καὶ θάνατο. Τὸ ζητούμενο πρὸς διερεύνηση εἶναι νὰ ἐξετάσουμε τὴν ἐμμονὴ τοῦ ἔλλογου ὄντος στὸν ἀτομοκεντρικὸ τρόπο ὑπάρξεώς του: νὰ ἀρνηθεῖ τὴ θέληση καὶ προσπάθεια ὁμοίωσής του μὲ τὴν Αἰτιώδη Ἀρχὴ του. Ὁ αἴτιος τῆς δυνατότητας ἐπιλογῆς (ἢ Αἰτιώδης Ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ) δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ καθορίσει καὶ τὴν ἀπόφαση ἐπιλογῆς τοῦ ἔλλογου ὄντος, χωρὶς νὰ ἀναιρέσει οὕτως τὴ δυνατότητα ποὺ ὁ ἴδιος δημιούργησε. Ἄρα χαρίζει ὁ Θεὸς τὸ κατ'εἰκόνα, τὴ δυνατότητα ἐπιλογῆς, ἀλλὰ αἴτιος

⁴⁷⁴ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 168. Πρβλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, πρὸς Θαλάσσιον, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, PG90, 253 A: «Τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν· ἢ πάλιν, τὸ κακὸν, τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ'ἐσφαλμένην κρίσιν ἐστὶν ἐπ'ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις· τέλος δὲ φημι τῶν ὄντων αἰτίαν, ἧς φυσικῶς ἐφίεται πάντα».

τοῦ γεγονότος τῆς ἐπιλογῆς εἶναι ὁ ἐνεργῶν, ὁ ἄνθρωπος, καὶ ὄχι ὁ δωρητῆς – ἡ Αἰτιώδης Ἀρχὴ του – τῆς ἐνεργητικῆς δυνατότητας.

Ὁ ἐρμηνευτικὸς μίτος ποὺ εἰσάγει ὁ Χ. Γ. εἶναι ὅτι δὲν καθορίζει ὁ Θεὸς τὴ βουλευτικὴ ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου στὸ τί καὶ πῶς νὰ ἐπιλέξει κάτι, διότι τότε θὰ ἀναιροῦσε τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Αὐτὸς καταστατικὰ εἶναι φύσει ἐλεύθερος καὶ αὐτὴ τὴν ἐλευθερία χαρίζει στὸ λογικὸ κτίσμα τὸν ἄνθρωπο. Τεκμαίρεται λοιπὸν ὅτι τὸ κακὸ δὲν εἶναι ἕνας δεύτερος πόλος μέσα στὴ δημιουργία, ἀλλὰ ὅτι βρίσκεται στὴ βουλευτικὴ ἀπόφαση τοῦ λογικοῦ ἀνθρώπου νὰ μπορεῖ νὰ δώσει ἄλλη κατεύθυνση στὰ ἐνεργήματά του.

5. «*Διακρίνουμε τὴ δυνατότητα (τὴν ἐλευθερία-εὐθύνη) ἐπιλογῆς τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀπὸ δεδομένους (προϋπάρχοντες) τρόπους. Ὁ τρόπος (καὶ ἡ δυναμικὴ τοῦ τρόπου) ὑπαρκτικῆς αὐτονομίας τοῦ κτιστοῦ δὲν εἶναι προϊόν ἐπιλογῆς τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ὁ ἐκ καταβολῆς δεδομένος τρόπος τοῦ κτιστοῦ, ἕτερος-διάφορος τοῦ τρόπου τοῦ ἀκτίστου, εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, προϊόν τοῦ θελήματός του*»⁴⁷⁵.

Ὁ Γιανναρᾶς θεωρεῖ πῶς ὁ καθαυτὸς τρόπος τοῦ ἄλογου κτιστοῦ, ὡς μέρος τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸν τρόπο τῶν λογικῶν κτισμάτων. Ὁ ἀμφοτέρως χαρισματικὸς συνδυασμὸς φανερῶνει τὸν καλὸ λίαν χαρακτήρα τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ. Ὑπὸ αὐτοὺς τοὺς ὅρους προσπαθεῖ νὰ προσδιορίσει τὴ σπουδαιότητα τοῦ τρόπου τοῦ κτιστοῦ στὸν ὀρίζοντα τοῦ τρόπου τοῦ ἀκτίστου μὲ τὴ διαμεσολάβηση τῆς ἰκανότητας τῆς ἐλευθερίας τῶν λογικῶν κτισμάτων. Ἔτσι σὲ μιὰ πρώτη ἐρμηνεία ἡ διαφορὰ τοῦ τρόπου τοῦ κτιστοῦ ἀπὸ τὸν τρόπο τοῦ ἀκτίστου μπορεῖ νὰ εἰδωθεῖ ὡς θεληματικὸ ἐφαλτήριο γιὰ τὴν εἴσοδο μετοχῆς στὴν ὑπαρξιακὴ ἐλευθερία στὸν τρόπο τοῦ ἀκτίστου. Σὲ μιὰ δεύτερη ἐρμηνεία ἡ πλήρης λειτουργικὴ ἀπουσία τῆς λογικῆς τοῦ τρόπου τῆς ἐλευθερίας τῶν

⁴⁷⁵ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 169.

ἔλλογων κτισμάτων θὰ καθιστοῦσε τὴν ἴδια τὴν κτιστὴ φύση αὐτόνομη, καταναγκαστικὴ καὶ ἰδιοτελὴ πραγματικότητα, κατάσταση ποὺ πληροῖ τις συνθῆκες «ὄντοποίησης» τοῦ κακοῦ.

6. «Συννεπέστερη πρὸς τὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας (ἱστορικὴ ἐμπειρία σάρκωσης τοῦ Υἱοῦ) εἶναι ἡ κατάφαση τοῦ κόσμου ἔτσι ὅπως τὸν γνωρίζουμε καὶ τὸν πιστοποιοῦμε — ὄχι ὅπως ἰδεατὰ καὶ ἀνιστορικὰ θὰ τὸν ἐπιθυμούσαμε σὲ μιὰ φαντασιώδη 'προ-πτωτικὴ' τελειότητα (...).

Σὲ ἓναν ὑποθετικὸ 'ἄπτωτο' κόσμο ποιά δεδομένα ὑπαρκτικῆς διαφορᾶς θὰ ἔπρεπε νὰ ὑπερβαθοῦν ἀπὸ τις κτιστὲς λογικὲς ὑπάρξεις γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ μετάβασή τους ἀπὸ τὸ κατ'εἰκόνα στὸ καθ' ὁμοίωσιν; Ἡ 'πτώση' ἀλληγορεῖ τὴν διαφορὰ τοῦ κτιστοῦ ἀπὸ τὸ ἄκτιστο, δὲν εἶναι ἡ αἰτία τῆς διαφορᾶς»⁴⁷⁶.

Ἡ μεθοδολογικὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ χειραγωγεῖται ἀπὸ τὰ ἄμεσα ἱστορικὰ δεδομένα ἑνὸς κόσμου φθορᾶς, ἀπώλειας, καταναγκασμοῦ, «πτώσεως». Αὐτὴ ἡ συγκυριακὴ κατάσταση τοῦ κόσμου ἐπαληθεύεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἱστορικὴ λυτρωτικὴ ἐνσάρκωση τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (βασικὴ χριστολογικὴ προϋπόθεση ἐρμηνείας τῆς ἐκκλησιαστικῆς μας παράδοσης). Ὁ ἴδιος ὁ κόσμος εἶναι δημιούργημα τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο ἐπὶ τῶν λογικῶν κτισμάτων ἐκδηλώνεται μέσα ἀπὸ τὴν ὑπαρξιακὴ δυναμικὴ τοῦ τρόπου ποὺ προσπορίζει ἡ ἐνεργούμενη ἀγάπη καὶ ἐλευθερία. Ἄν ὁ τρόπος τῆς ὑπαρξης τοῦ κόσμου ἦταν καθαυτὴ ὑπαρξιακὴ πληρότητα καὶ ἐλευθερία τῆς ἀγάπης, τότε ὁ ἴδιος ὁ κόσμος θὰ ἀποτελοῦσε μιὰ ἄκτιστη ὑποστατικὴ πραγματοποίηση τοῦ Θεοῦ εἶναι. Ὅμως, ὅπως παρατηρεῖται γύρω μας, ὁ κόσμος ἀπέχει τοῦ Θεοῦ οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει.

Ὁ Γιανναρᾶς ἀναρωτιέται ποιά θὰ ἦταν ἡ λογικὴ ἱστορικὰ κατάληξη τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση στὴν περίπτωσι ἑνὸς ἄπτωτου (ἄνευ

⁴⁷⁶ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 169-171.

διαφορᾶς) κόσμου. Ὁ ἴδιος ἀποφαίνεται περὶ τοῦ ἄτοπου τοῦ προβληματισμοῦ. Καὶ αὐτὸ ἰσχύει, διότι οἱ λογικὲς ὑπάρξεις διαμέσου τῆς ὑπάρχουσας διαφορᾶς τοῦ κτιστοῦ ἔναντι τοῦ ἀκτίστου μποροῦν νὰ ἐνεργήσουν τὸ μεγάλο δῶρο τῆς ἀνθυπέρβασης καὶ ἐλευθερίας, τῆς μετάβασης ἀπὸ τὸ κατ' εἰκόνα στὸ καθ' ὁμοίωση. Ἐτσι τὸ «γεγονός» τῆς «πτώσης» ἐκφράζει ἀλληγορικᾶ τὴν καταστατικὴ διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Ἡ ἴδια ἢ «πτώση» εἶναι σημαίνον τῆς διαφορᾶς αὐτῆς καὶ ὄχι ἢ αἰτία τῆς.

7-8. «Ἄν τὸ κακὸ ἐπιφέρει ἄνεπανόρθωτη καταστροφή' στὶς κτιστὲς λογικὲς ὑπάρξεις (δηλαδὴ στὸν ἄνθρωπο, πὺν εἶναι ἢ συνείδηση τῆς ὑλικῆς δημιουργίας, ἢ προσωπικὴ τῆς δυνατότητα κοινωνίας μὲ τὸν Δημιουργό τῆς), τότε ἢ δημιουργία τοῦ Θεοῦ συνιστᾶ ὅπωςδήποτε ἀποτυχία. Γιὰ τὴν ἀνθρώπινη λογικὴ οἱ ἔννοιες Θεὸς καὶ ἀποτυχία εἶναι ἀσύμβατες—ἂν ὁ Θεὸς ἀποτυγχάνει στὶς δημιουργικὲς του στοχεύσεις καὶ πραγματοποιήσεις, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὀρίζεται ὡς ἐπαρκῆς Αἰτιώδης Ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, δηλαδὴ ὡς Θεὸς (δὲν ἀνταποκρίνεται στὰ νοητικὰ σημαίνόμενα τῆς λέξεως)»⁴⁷⁷.

Ὁ Γιανναρᾶς ἐπισημαίνει τὸ νοηματικὸ ἀδιέξοδο στὸ ὅποιο ὀδηγεῖ ὁ κατὰ Φλωρόφσκυ θεολογικὸς λόγος, ἀφοῦ ἀντιστρατεύεται βασικὲς σημασιολογικὲς ἀρχὲς τῆς ὀρθῆς γλωσσικῆς ἔκφρασης, ὅπως εἶναι:

α) ἢ λογικὴ ἀσύμβατότητα ἀνάμεσα στὶς ἔννοιες «Θεὸς» καὶ «ἀποτυχία», β) τὸ αἶτημα γιὰ νοηματικὸ ἰσομορφισμό ἀνάμεσα στὰ νοητικὰ σημαίνόμενα καὶ τὶς ἀντίστοιχες σημαίνουσες λέξεις πὺν τὰ ἐκφράζουν, γ) ἢ μὴ διατύπωση λογικῶν ἀντιφάσεων, δ) ἢ ἀπαίτηση γιὰ ἐρμηνευτικὴ ἐπάρκεια στὸ πλαίσιο ἑνὸς συστηματοποιημένου ἐκφραστικοῦ φιλοσοφικο-θεολογικοῦ προβληματισμοῦ ἀναφορικᾶ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κακοῦ.

⁴⁷⁷ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 171.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω προκύπτει ἡ ἀδυναμία τῆς τρέχουσας ἐκκλησιαστικῆς ἐκφραστικῆς, ἡ ὁποία μὲ τὴ σειρά της ἀρδεύεται ἐρμηνευτικὰ ἀπὸ τὸ νοηματικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας, πρῶγμα που ὀδηγεῖ σὲ ἐρμηνευτικούς σκοπέλους. «Τὶ μπορεῖ νὰ ἀντιτάξει κανεὶς, ὡς ρωγμὴ ἐλπίδας, σὲ τόσο στεγανὰ δεδομένα;»⁴⁷⁸, ὅπου δὲν διαφαίνεται ἡ δυνατότητα γιὰ ἐρμηνευτικὴ ἀναγέννηση. Κοινῶς ἀπαιτεῖται ἀλλαγὴ στὴ γλωσσικὴ σημειωτικὴ μεθοδολογία, ἡ ὁποία νὰ ἐνστερνίζεται «τοὺς ὄρους τῆς κοινωνούμενης γλωσσικῆς σημαντικῆς»⁴⁷⁹ μὲ σκοπὸ τὴν ἀλλαγὴ παραδείγματος. Ἡ διάρθρωση τοῦ γιανναρικοῦ στοχασμοῦ ἐπισημαίνει πῶς γιὰ νὰ λυθεῖ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, ἀπαιτεῖται πρωτίστως μορφικὸς γλωσσικὰ ἐμπλαισιόμενος καὶ μεθοδολογικὰ ὠθούμενος ἀναστοχασμὸς καὶ δευτερευόντως ὄντολογικὸς – θεολογικοῦ περιεχομένου.

Ἐχοντας πλέον ἀφήσει ὡς κληρονομιά ὁ Χ. Γ. αὐτὴ τὴν ἐρμηνευτικὴ πρόταση στὸ «δισεπίλυτο» κενὸ γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ, ὁ μελετητῆς τῆς σκέψης του καλεῖται νὰ διακινδυνεύσει στὴ δυναμικὴ τοῦ γιανναρικοῦ στοχασμοῦ, ἐπιχειρώντας νὰ βρεῖ μίτο ἐξόδου στὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Τὸ ὑπόβαθρο αὐτῆς τῆς ὑποφώσκουσας ἐρμηνευτικῆς δυσκολίας σὲ ἓνα μετα–γλωσσικὸ ἐπίπεδο (φιλοσοφικο-θεολογικὸ) ἀφορᾶ καὶ ἀνάγεται στὸ ὄντως δύσκολο πρόβλημα συνάφειας ἀνάμεσα στὴ δημιουργία καὶ στὴν ἐλευθερία. Ἄν ὁ Γιανναρᾶς συνάντησε τὴν ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ δυσκολία στὴν προσπάθειά του νὰ συγκροτήσῃ μιὰν ὀλοκληρωμένη θεολογικὴ πρόταση γιὰ τὸ κακό, μένει νὰ ξεδιπλωθεῖ ἀπὸ τοὺς μελλοντικούς μελετητῆς του. Ἀνιχνεύοντας τὴν πρότασή του αὐτὴ, ἀντιλαμβανόμεστε ὅτι ὁ Γιανναρᾶς ὀμαλοποιεῖ τὴ νοηματικὴ ἔνταση ἀνάμεσα σὲ ἔννοιες δημιουργία – ἐλευθερία, ὠθώντας παράλληλα τὴ διατύπωση στοχευμένων προβληματισμῶν μὲ σκοπὸ τὴν ἀναζήτηση

⁴⁷⁸ Χ. Γιανναρᾶ, ὅπ. π., σ. 172.

⁴⁷⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 164.

γόνιμων ἑρμηνευτικῶν ἀτραπῶν πρὸς τὴ διαμόρφωση ἑνὸς ἐπαρκoῦς φιλοσοφικο-θεολογικοῦ στοχασμοῦ.

Αὐτὸ πoῦ συνάγει κανεῖς συμπερασματικὰ ἀπὸ τὸν γιανναρικὸ στοχασμὸ εἶναι ὅτι τὸ κακὸ, ἂν τὸ δεχτοῦμε ὡς τρόπο τοῦ κτιστοῦ, δὲ δηλώνει ἄρνηση τῆς σχέσης καὶ τῆς ἐλευθερίας. Μήπως τὸ κακὸ δὲν ἀρνεῖται τὸ καλὸ, μιᾶς καὶ δὲν τὸ γνωρίζει στὴν ὀλοτητά του; «Ἡ ἰδέα, πάλι, τοῦ κακοῦ ὡς ἐθελούσιας παραίτησης ἀπὸ τὴν ἐλευθερία εἶναι ἕνας καθαρὸς παραλογισμὸς»⁴⁸⁰.

Ἡ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ προχωρᾶ στὴν ἀνάλυση ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ γίνει διαχωρισμὸς ἐλευθερίας καὶ κτιστότητας, γιὰ τὸ κτιστὸ ὑπάρχει ὡς δυνατότητα νὰ ὁμοιωθεῖ μὲ τὸ ἄκτιστο, ἀπὸ τὸ «κατ'εἰκόνα» στὸ «καθ'ὀμοίωσιν», μέσα ἀπὸ δραματικὲς καταστάσεις, κάνοντας χρῆση τῆς ἐλευθερίας του. Πρόθεσή του εἶναι νὰ στήσει μιὰ γέφυρα σὲ αὐτὸν τὸν προβληματισμὸ. Ὡς ἐκ τούτου οἱ ἀπόπειρες στὶς ἔννοιες «πτώση» καὶ «κακὸ» δὲν πρέπει νὰ ἀντικειμενοποιηθοῦν, ἀλλὰ διατυπώνονται μὲ διάθεση ἀπορρητική ὡς συνάρθρωση ἐρωτημάτων. Σὲ μιὰ τέτοια καίριας σημασίας διαπίστωση ὁ Γιανναρᾶς μᾶς βοηθᾶ, ὥστε νὰ συνάγουμε καίριες αἰτιολογήσεις πoῦ φωτίζουν αὐτὸ τὸ ἑρμηνευτικὸ κενό:

Μιὰ αἰτιολόγηση πoῦ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴ θεία ἐνέργεια στὸν κτιστὸ κόσμo εἶναι ἡ κατάφαση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας στὴν ὑπαρξη ἀγγέλων καὶ δαιμόνων. Τοιοῦτοτρόπως, ὁ Θεὸς ἀσκεῖ καὶ πρὸς τὰ ἔξω τὴν ἐλευθερία του (ἀναλογικὰ δηλαδὴ) ὡς ἀγάπη, ὡς συνεργία. Δὲ συσχετίζεται ὡς ἰσχύς, ὡς δύναμη, ὡς αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἶναι, ἀλλὰ σχετίζεται «κατ' ἀναλογίαν» πρὸς τὸν κόσμo. Ἡ ἐμπειρία καὶ ἡ μαρτυρία τῆς Ἐκκλησίας εὐαγγελίζεται τὴν ἐλπίδα ὅτι τὸ λεγόμενo κακὸ ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ νὰ μετάσχουν οἱ κτιστὲς ἔλλογες προσωπικὲς ὑπάρξεις στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχει τὸ ἄκτιστο. Ἡ σημαντικὴ τῆς γλώσσας

⁴⁸⁰ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, *Ἐπέκεινα τῆς ἀπουσίας*, σ. 64.

μᾶς λέει ὅτι μόνο τὸ ἄκτιστο μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτελευθερία. Κατ' ἐπέκταση ὅτιδήποτε δὲν ἔχει τὴν αἰτία στὸν ἑαυτό του δὲν μπορεῖ νὰ πραγματώσει τὴν ἐλευθερία παρὰ μόνο ἔναντι ἀναγκαιοτήτων, τὶς ὁποῖες θὰ πρέπει νὰ ὑπερβεῖ, προκειμένου νὰ φτάσει στὴν ἐλευθερία⁴⁸¹.

Ὁ Χ. Γ. ἀποσαφηνίζει περαιτέρω τὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως κτιστοῦ καὶ Ἀκτίστου, ὅτι «Τὸ ἄκτιστο εἶναι ἄναρχο καὶ δίχως τέλος ὅτι τὸ κτιστὸ ἔχει ἀρχὴ καὶ τέλος. Τὸ ἄκτιστο εἶναι ἀπαθές, τὸ κτιστὸ πάσχει τὴν ἀνώδυνη αἴσθησι, τὴν ἐνώδυνη μνήμη, τὴν ποικιλότητα τῶν σωματικῶν καὶ ψυχικῶν ὀδυνῶν, τὸν θάνατο (...). Ἡ ἐμπειρία καὶ μαρτυρία τῆς Ἐκκλησίας εὐαγγελίζεται ὅτι αὐτὴ ἢ διαφορὰ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν ὑπέρβασή της ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ἢ ἐλευθερία τοῦ κτιστοῦ μόνο ὡς πρὸς τοὺς δεδομένους ὑπαρκτικούς του περιορισμούς μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ. Λειτουργοῦν οἱ περιορισμοὶ ὡς ἐφαλτήριο θελητικῆς (καὶ χαρισματικῆς) μεταβολῆς τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, εἰσόδου τοῦ ἀνθρώπου στὸν τρόπο τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν ἀτομοκεντρικὴ αὐτοτέλεια-ιδιοτέλεια, τρόπο τῆς ἀγάπης»⁴⁸².

Ἡ ὡς ἄνω ἀποσαφήνισι μᾶς ἀνάγει στὴν ἀνάληψη εὐθύνης τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι τοῦ ὑψίστου καὶ ὑπέρτερου ἀγαθοῦ, τοῦ Θεοῦ τῆς ἐλευθερίας. Ὁ Ἡλίας Παπαγιαννόπουλος διευρύνει μὲ οὐσιώδη ἐρμηνευτικὰ διλήμματα τὴ δυνατότητα τῆς ἐλευθερίας ὡς πεδίο ἀσκήσεως τῆς ὠριμότητας σημειώνοντας: «Ἐδωσεν ὁ Θεὸς τὴν ἐντολὴν νὰ μὴ φάγουν ἐξ αὐτοῦ μέχρις ὅτου διὰ τῆς πρὸς τὴν τελείωσιν ἀσκήσεως γίνουιν ὠριμοί, [ποῖο εἶναι τὸ νόημα τῆς ἀσκήσεως σ' ἕνα πεδίο ποῦ δὲν θὰ γνῶριζε τὸ κακὸ καὶ τὸν θάνατο καὶ ποιά εἶναι τὰ κριτήρια τῆς ὠριμότητας;]»⁴⁸³. Τοῦτο ὁμῶς τὸ στηρίζει στὴ φύση τῆς κτιστότητας καὶ μὲ διερώτησι θέτει ἐπὶ τὸν τύπον τῶν ἡλῶν τὸ κρισιμότερο ἐρμηνευτικὸ

⁴⁸¹ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 235-236.

⁴⁸² Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 236.

⁴⁸³ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, *Ἐπέκεινα τῆς Ἀπουσίας*, σ. 60.

ἐρώτημα: «μπορεῖ ἄραγε νὰ ὑπάρχει κτίσμα δίχως θάνατο καὶ κτιστότητα δίχως θνητότητα;»⁴⁸⁴. Τὰ δύο σημαίνοντα «κτίσμα» καὶ «κτιστότητα» στὴ σκέψη τοῦ Παπαγιαννόπουλου παίζουν καθοριστικὴ σημασία, γιατί ἀπὸ τὴν πρόσβαση στὰ σημααινόμενα καθορίζεται καὶ ἡ ἀπάντησή τους. Δὲν ὑφίσταται κτίσμα δίχως θάνατο καὶ κτιστότητα δίχως θνητότητα, δηλαδή φθορά, ἀφοῦ γύρω μας ὅλα ἀλλάζουν καὶ βαίνουν στὸν ἀφανισμό.

Μιὰ τέτοια διαδικασία εὐστοχα ὀδηγεῖ σ' αὐτὸ τὸ ὁποῖο κομίζει ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, δηλαδή ὅτι ὁ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» ἄνθρωπος εἶναι ἀπολύτως ἐλεύθερος μὲ τὴν ἀπολύτως θετικὴ ἔννοια καὶ μὲ τὴν ἀπολύτως ἀρνητικὴ ἔννοια. Τὸ ἔλλογο ὄν εἶναι ριζικὰ ἐλεύθερο, εἶναι τόσο ἐλεύθερο πὺν εἶναι ἴσο μὲ τὸν Θεό, μόνο σ' αὐτὴ τὴν ἐλευθερία. Συνεπῶς, ὁ ἄνθρωπος ἔχει τόση ἐλευθερία ὅση καὶ ὁ Θεός· τοῦτο εἶναι τὸ μεγαλειῶδες κομμάτι τῆς δημιουργίας.

Μέχρι τώρα ἰχνηλατήσαμε τὶς ἐρμηνευτικὲς διατυπώσεις γιὰ τὸ κακό, οἱ ὁποῖες δείχνουν νὰ παρακάμπτονται ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ γραμματεία, παρὰ τὰ ὅσα αἰνιγματικὰ κομίζει διαχρονικὰ ἡ ἐκκλησιαστικὴ μαρτυρία. Στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ τὰ ἀδιέξοδα «μοιάζει» νὰ αἴρονται, ἂν προσπαθήσουμε νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ κακό ὡς τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ κτιστοῦ. Στὴν ἀπόπειρα ἐρμηνείας τοῦ κακοῦ εἰσάγει δύο ἐνδεχόμενα:

- α) νὰ δεῖ κανεὶς τὴ διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου ὡς διαφορὰ ὑπέρβασης τοῦ κτιστοῦ στὴν εἴσοδο τοῦ Ἀκτίστου καὶ
- β) νὰ δεῖ τὸ κτιστὸ ἀποσυνδεδεμένο ἀπὸ τὴν ἰκανότητα τῆς ἐλευθερίας καὶ σὲ μιὰ παγιωμένη προ-πτωτικὴ κατάσταση.

Ἡ συνεπέστερη ἐρμηνεία γιὰ τὸν ἴδιο εἶναι ἡ κατάφαση τοῦ κόσμου, ἔτσι ὅπως τὸν γνωρίζουμε καὶ τὸν πιστοποιοῦμε. Ἡ ἐκδοχὴ πὺν

⁴⁸⁴ Ἡ. Παπαγιαννόπουλου, ὅπ. π., σ. 62.

θέλει μιὰ ἰδεατὴ φαντασιώδη προ-πτωτικὴ τελειότητα δὲν πιστοποιεῖται οὔτε καὶ ἐπαληθεύεται κοινωνούμενη⁴⁸⁵.

Ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς, ἀνοιχτὸς σὲ τέτοιες ἀμφισβητήσεις μὲ τὴν ἔννοια διερωτήσεων, ὅτι ἡ ἐμμονὴ στὸ κακὸ εἶναι ἓνα εἶδος ἀνούσιας ἀνυπαρξίας, λέγει: «Τὸ κακὸν οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται κατ' οἰκείαν φύσιν ὑφειστώσ· οὔτε γὰρ ἔχει καθ' ὅτι οὖν οὐσίαν, ἢ φύσιν, ἢ ὑπόστασιν, ἢ δύναμιν, ἢ ἐνέργειαν ἐν τοῖς οὖσιν· οὔτε, ποιότης ἐστίν, οὔτε ποσότης, οὔτε σχέσις, οὔτε τόπος, οὔτε χρόνος, οὔτε θέσις, οὔτε ποιήσις, οὔτε κινήσις, οὔτε ἔξις, οὔτε πάθος, φυσικῶς τινι τῶν ὄντων ἐνθεωρούμενον, οὔτε μὴν ἐν τούτοις πᾶσιν τὸ παράπαν κατ' οἰκείωσιν φυσικὴν ὑφέστηκεν· οὔτε ἀρχή, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος ἐστίν· ἀλλ' ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβὼν εἶπω, τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστίν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν· ἢ πάλιν, τὸ κακὸν, τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ' ἐσφαλμένην κρίσιν ἐστίν, ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κινήσις· τέλος δέ φημί, τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν, ἧς φυσικῶς ἐφίεται πάντα, καὶ εἰ τὰ μάλιστα τὸν φθόνον εὐνοίας πλάσματι καλύψας ὁ πονηρὸς, πρὸς ἄλλο τι τῶν ὄντων παρὰ τὴν αἰτίαν κινῆσαι τὴν ἔφεσιν παραπείσας δόλω τὸν ἄνθρωπον, τὴν τῆς αἰτίας ἐδημιούργησεν ἄγνοιαν»⁴⁸⁶.

Στὴν προοπτικὴ τοῦ Μάξιμου ἀποκτᾶ ἐνδιαφέρον ἡ σύνθεσις δύο νοημάτων γιὰ τὴν ἀνάλυση τῆς ὑποστάσεως ἢ ὄχι τοῦ κακοῦ, τὸ ὁποῖο ἀποδίδει στὸ αὐτεξούσιο. Ἡ διατύπωση «ἀνούσια ἀνυπαρξία» εἶναι ποιητικὴ ἔκφρασις τοῦ Μάξιμου καὶ ὑποδηλώνει μορφή ἐπιλεγμένης ἀνυπαρξίας.

Σύστοιχο μὲ τις ὡς ἄνω παραθέσεις «περὶ κακοῦ» προσφέρεται σὲ πληρέστερη δυνατότητα ἐρμηνείας αὐτὸ πού διατυπώνει «αἰνιγματικὰ» ὁ Ἀπόστολος Παῦλος: «Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν

⁴⁸⁵ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σσ. 170-171, ὅπου καὶ πληρέστερη τεκμηρίωσις. Πρβλ. Τοῦ Ἰδίου, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σσ. 139-148 καὶ ἰδ. 175-191.

⁴⁸⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφόρων ἀπόρων*, CCSG 7(1980) 29²⁰⁹⁻²²¹-30²²²⁻²²⁵ (PG 90, 253AB). Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 166.

κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον(...)»⁴⁸⁷. Τὸ αἰνιγματικὸ ἀνάμεσα στὴ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου εἴσοδο τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον καὶ στὴ δι' ἑνὸς Ἀνθρώπου εἴσοδο τῆς σωτηρίας στὸν κόσμον κατὰ τὸν Παῦλο ξεδιπλώνεται ἐρμηνευτικὰ ὡς ἑξῆς:

Ἡ πρώτη ἀναφορὰ σαφέστατα γίνεται γιὰ τὸν Ἀδάμ, ποὺ μέσα ἀπὸ τὴν πτώση του ὀλόκληρη ἡ φύση ἐξέπεσε καὶ ἐπῆλθε ὁ θάνατος, τὸ κακό. Ἡ δευτέρη περίπτωση ἀνάγεται στὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου, ἥτοι διὰ τοῦ ἱστορικοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαθίσταται στὴ δυνατότητα τῆς ὑπαρκτικῆς σχέσης μὲ τὸ Θεό. Ὡς ἐκ τούτου ὁ Ἀδάμ ἀνακαλύπτει τὸν ἀληθινὸ του ἑαυτό, τὴ φύση του καὶ τὸν προορισμὸ του στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος καὶ ὀλοκληρώνει τὸ ἔργο τῆς δημιουργίας⁴⁸⁸.

Ἐν προκειμένῳ στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ ξεδιπλώνονται καίριες ἐρμηνευτικὲς διασάφησεις, δηλαδὴ τὶ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση ἐπιδέχονται ἀμφότερα τὰ σημαίνοντα Ἀδάμ καὶ Λόγος – νέος Ἀδάμ. Τὰ σημαίνοντα, σαφῶς, ὑπέπεσαν σὲ ἀντικειμενοποίηση, ὅπως ἡ περίπτωση τοῦ Παύλου. Στὴν παράδοσή μας, ὅμως, δὲν ὑπῆρξε ποτὲ αὐτὴ ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας. Ὁ πρῶτος Ἀδάμ ἀρνήθηκε νὰ πραγματοποιήσει τὴ ζωὴ, τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ τῆς φύσης του. Ἀντίθετα ὁ δεῦτερος Ἀδάμ, ὁ Χριστός, ὑποτάσσει μὲ τὴν προσωπικὴ του ἐλευθερία τὸ θέλημα τῆς ἀνθρώπινης φύσης του στὸ θέλημα τῆς θείας φύσης του⁴⁸⁹. Ποτὲ δὲν ἀντικειμενοποιήθηκε μηχανιστικὰ ἢ ἐπεξηγηματικὰ, θὰ λέγαμε, κατ' ἀναλογικὴ ἀναγκαιότητα αὐτὴ ἡ δυναμικὴ «δι' ἑνός», διότι αὐτὸ ποὺ λέμε φύση τοῦ ἀνθρώπου δὲν ὑπάρχει, παρὰ μόνον ἐν προσώποις.

⁴⁸⁷ Ρωμ. 5, 12.

⁴⁸⁸ Βλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ*, σ. 132.

⁴⁸⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σ. 146.

Ἐπομένως, κάθε πρόσωπο περικλείει τὴ συνολικὴ φύση, δηλαδή ὅλα τὰ ιδιώματα ποὺ κάνουν κάθε ἄνθρωπο νὰ εἶναι ἄνθρωπος, καὶ ταυτόχρονα τὰ συνοψίζει μετὰ συμβεβηκότων, δηλαδή μὲ μιὰ ἑτερότητα. Ἀρκεῖ ἓνας ἄνθρωπος γιὰ νὰ ποῦμε αὐτὸς εἶναι ἡ ἀνθρωπότητα· αὐτὸς συγκεφαλαιώνει τὴν καθολικὴ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου⁴⁹⁰.

Ἀπὸ τὸ ὡς ἄνω δεδομένο ὀδηγούμαστε σὲ μιὰ δευτέρη περίπτωση κάνοντας τὴν ἀναγωγὴ στὸν πρῶτο Ἀδάμ, τῆς συμβολικῆς αὐτῆς μορφῆς ποὺ μᾶς δίνει ἡ Παλαιὰ Διαθήκη. Τὶ μᾶς κομίζει ὁ πρῶτος ἄνθρωπος; Ἀκριβῶς τὴ δυνατότητα νὰ πεῖ ναὶ ἢ ὄχι στὴν ὑπαρξὴ ὡς σχέση μὲ τὸ Θεό. Στὴν συγκεκριμένη περίπτωση ἐκλαμβάνεται ἡ ὑπαρξὴ ὄχι διανοητικὰ καὶ ἀφηρημένα ἀλλὰ ὡς τροφή, ὡς ζωτικὴ σχέση τῆς συνέχισης τοῦ ζῆν. Νὰ πάρω τὴν τροφή, δηλαδή, ὄχι αὐτόνομα γιὰ νὰ συντηρηθῶ ὡς ἄτομο, νὰ πάρω τὴν τροφή ὡς εὐλογία, ὡς δῶρο, ὡς χάρισμα καὶ νὰ ἀνταποδώσω εὐχαριστία, νὰ συγκροτήσω τὴν ὑπαρξὴ ὡς σχέση μέσω τῆς τροφῆς. Αὐτὸ μπορῶ νὰ τὸ κάνω ἢ μπορῶ νὰ τὸ ἀρνηθῶ. Μπορῶ νὰ πάρω τὴ ζωὴ ὡς σχέση ἢ ὡς αὐτονομία, ιδιοτέλεια καὶ αὐτοτέλεια⁴⁹¹.

Εἶδαμε μέχρι τώρα ὅτι τὸ θέμα τῆς πτώσης καὶ πῶς αὐτὴ σχετίζεται μὲ τὸ κακό, τὸ διάβολο. Καταγράφεται παραστατικά, εἰκονολογικά, παραδειγματικά καὶ ὄχι ρομαντικά οὔτε καὶ κυριολεκτικά· ὡστόσο ὑπάρχει καὶ μιὰ διελκυστίνδα, τὸ πρὶν καὶ τὸ μετὰ δὲ διαχωρίζονται, γιὰτὶ ἀπαρχῆς καὶ μέχρι ἐσχάτων ἓνας εἶναι ὁ ἄνθρωπος σὲ πορεία, δηλαδή ἀθάνατος, εἴτε στὴν κόλαση εἴτε στὸν παράδεισο, ὡς ἐκ τούτου τὸ κακὸ εἶναι βουλευτικὸ θέμα καὶ ὄχι οὐσίας.

Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία καὶ ὀπτικὴ διαβλέπει ἡ κτίσις καὶ ἡ ἱστορία ἀπ' ἄκρη σ' ἄκρη νὰ διακρατοῦνται ἀπὸ τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ – νέου Ἀδάμ καὶ ὅλοι μας καλούμαστε σὲ ἀδιάλειπτη ἀγάθυνα. Ὑπάρχουμε μόνο στὴ

⁴⁹⁰ Βλ. Χ. Γιανναρά, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ*, ἐκδόσεις Δόμος, Αθήνα 2006, ὅπου καὶ πληρέστερες ἀναλύσεις γιὰ τὴ θεολογία τοῦ προσώπου.

⁴⁹¹ Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητὰρι τῆς πίστεως*, σ. 117.

μνήμη τοῦ Θεοῦ, ὅποτε δὲν ὑφίσταται κανένας θάνατος καὶ κανένα κακό, ἀκριβῶς γιατί δὲν εἶναι ξεχωριστὸ μέγεθος. Θάνατος εἶναι ἡ βουλητικὴ ἀποτυχία, γι' αὐτὸ εἶναι πρόσκαιρη κατάσταση, τὴν ὁποία αἶρει ὁ Χριστός.

Ὁ Ματσούκας κάνει λόγο γιὰ ματαίωση⁴⁹² μιᾶς πορείας ἢ ὁποία δὲν ἦταν ὀριστικὴ, ἐπομένως ὁ ἄνθρωπος στὸν παράδεισο δὲν ἔχασε κάτι ποῦ ἔπρεπε νὰ γυρίσει νὰ τὸ βρεῖ, ἀπλῶς τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα ἔφερε μιὰ ρωγμὴ στὴ σχέση τῆς μετοχῆς.

Ὁ Γιανναράς βρίσκεται στὸ μεταίχιμο τῆς Πατερικῆς κληρονομιάς καὶ τῆς Νεωτερικότητος⁴⁹³ καὶ δημιουργεῖ αὐτὴ τὴ συνάφεια μὲ ἕναν τρόπο γόνιμο, ὥστε νὰ διακονηθεῖ ἡ ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ εὐαγγελίου, τονίζοντας συνάμα πῶς ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ μαρτυρία τῆς ἐμπειρίας της. Μιὰ τέτοια σύνδεση θεμελιωδῶν πεδίων, ὅπως τῆς ἐρμηνείας τοῦ κακοῦ καὶ τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου ὑποδεικνύει μιᾶς ζωτικῆς σημασίας ὁδὸ, προκειμένου νὰ μὴν ὑπάρξει φυγὴ πρὸς τὸ παρελθόν, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδα γιὰ τὴν ὑπαρξιακὴ ἰχνηλασία τοῦ ἀνθρώπου μὲ αὐτὰ τὰ πεδία.

Μετὰ ἀπὸ μιὰ τέτοια θεολογικὴ τεκμηρίωση τοῦ κακοῦ ἐρχόμαστε νὰ ἰχνηλατήσουμε τὴν πατερικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση. Μέχρι τώρα φάνηκε ὅτι ἡ παράδοση τῶν ἐλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ἔμεινε σὲ ὀρισμένο βαθμὸ δεσμευμένη σ'αὐτὴ τὴ γενικὴ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση, ἀφήνοντας τρόπον τινὰ ἀνοιχτοὺς φιλοσοφικοὺς λογαριασμούς, κυρίως σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ στὸ ὑπαρκτικὸ ποιὸν τοῦ κακοῦ, στὴν ὑφὴ του, στὴν καταγωγὴ του, καὶ σὲ ἄμεσο συσχετισμὸ μὲ τοῦτα, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ στὴ γνωστικὴ καὶ στὴν ὄντολογικὴ ἐμβέλεια τοῦ θανάτου.

⁴⁹² Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β*, σ. 203

⁴⁹³ Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμὸ καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα 2* (2018), σ. 313: «ὅτι πρόκειται ταυτοχρόνως γιὰ ἕναν ἄνθρωπο ποῦ λαμβάνει πολὺ στὰ σοβαρὰ τὸ βίωμα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου τῆς ὑστερης νεωτερικότητος» καὶ ἐπιζητεῖ ἡ Ἐκκλησία νὰ ἀλλάξει τὴ γλώσσα της, ὥστε ν' ἀνταποκριθεῖ στὰ νεωτερικὰ καὶ μετανεωτερικὰ αἰτήματα».

Μία ἕτερη ἐρμηνεία τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ προέρχεται ἀπὸ τοὺς Μανιχαίους⁴⁹⁴. Αὐτοὶ κατηγοροῦσαν τοὺς Ὁρθοδόξους πὼς πιστεύουν σὲ ἓνα Θεό, πὺ ἐνῶ προγνώριζε ὅτι ὁ διάβολος θὰ γινόταν κακός, ἐν τούτοις τὸν δημιούργησε. Ὁ ἱερός Δαμασκηνός θὰ ἀπαντήσῃ ὅτι ἡ ἀπειρη ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία εἶναι ἀκατανόητη στὸν ἄνθρωπο, εἶναι ἡ αἰτία δημιουργίας τοῦ διαβόλου. Ἡ ἐν μέρει μετοχή τοῦ διαβόλου στὴν ὑπαρξὴ φανερώνει ἀκόμη μιὰ φορὰ τὴν ὑπερβολικὴ ἀγαθότητα τοῦ Δημιουργοῦ. Τὸ μόνο πὺ ἀπομένει εἶναι ἡ ἐπιστροφή τοῦ διαβόλου καὶ ἡ μετάνοιά του, κάτι πὺ γιὰ τὸν ἅγιο Ἰωάννη Δαμασκηνὸ καθίσταται πλέον ἀδύνατο.

Στὸ θέμα αὐτὸ τίθεται ἓνα οὐσιαστικὸ ἐπιχείρημα. Ἀφοῦ ὁ Θεὸς «ἐποίησε τὰ πάντα καλὰ λίαν», γιὰτὶ δημιούργησε τὸν διάβολο, ὁ ὁποῖος παρέσυρε τὸ ἀνθρώπινο γένος στὴν πτώση; Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ἀπαντᾷ στὸ εὐλόγο αὐτὸ ἐρώτημα, ἀντιλαμβανόμενος τὴ σημασία του γιὰ νὰ ἀποδείξῃ ἀφ' ἑνὸς ὅτι ὅλα τὰ δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀγαθὰ καὶ ἀφ' ἑτέρου ὅτι ἐπειδὴ εἶναι λογικὸ ὄν καὶ ἔχει αὐτεξούσιο, τὸ θέλημά του εἶναι τρεπτό: «Ἐποίησεν αὐτὸν ὁ Θεὸς καλόν, αὐτὸς δὲ ἐκουσίως ἐτράπη, καὶ ἀπεβάλετο τὸ ἀγαθόν, ὅτι αὐτεξούσιος ἐγένετο»⁴⁹⁵. Αὐτεξούσια, λοιπόν, μετατράπηκε ὁ διάβολος, ἐπειδὴ ἐπεθύμησε κάτι μεγάλο μὲ ὄχι σωστὸ τρόπο καὶ γιὰτὶ ἐκεῖνος πὺ δὲν εἶναι Θεὸς ἀγνωμονεῖ πρὸς τὸ Δημιουργὸ του καὶ ξεπερνάει τὴ δικὴ του φύση καὶ θέλει νὰ γίνῃ αὐτὸ πὺ δὲν εἶναι στὴ δικὴ του φύση. «Τίς ἢ κακία τοῦ διαβόλου; Ἡ κατὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπανάστασις»⁴⁹⁶.

Ἐξ ἄλλου καὶ ἡ δωρεὰ τῆς ὑπάρξεως ἀπὸ τὸν Πανάγαθο Θεὸ εἶναι ἀγαθὸ, ἄρα καὶ ὁ διάβολος, ἐφ' ὅσον συμμετέχει στὸ εἶναι, μετέχει καὶ

⁴⁹⁴ Γιὰ τὴν μανιχαϊκὴ ὄντολογία καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, βλ. Θ. Σ. Παπαβησσαρίων, *Ἡ περὶ ὑλῆς διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Τὸ κτισιολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀντιμανιχαϊκῆς του θεολογίας*, ἀδημ. διδ. διατριβή, Αθήνα 2019, σ. 154 κ.έ.· 166 κ. έ.

⁴⁹⁵ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 69, σσ. 387-388⁸⁻¹¹ (PG 94, 1568A).

⁴⁹⁶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, 32, σ. 371¹ (1540A).

τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ: «(...) ἐκ Θεοῦ γάρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ εἶναι ὥστε ὢν ὁ διάβολος, κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι, ἀγαθὸς ἐστὶ»⁴⁹⁷. Ὁ ἀγαθὸς Θεὸς χορηγεῖ τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι στὰ δημιουργήματά Του, ὥστε νὰ ὑπάρχει μέσα τους ἔστω καὶ κατ' ἐλάχιστο τὸ ἀγαθό: «Ὅπερ δὲ μόνου Θεοῦ ἐστὶ, καὶ θελώντων καὶ μὴ θελώντων ἡμῶν αὐτὸς δίδωσιν ὡς ἀγαθός, ἵνα κὰν ποσῶς ἧ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθόν. Ὁ Θεὸς καὶ τῷ διαβόλῳ ἀεὶ παρέχει τὰ ἀγαθὰ, ἀλλ' ἐκεῖνος οὐ θέλει λαβεῖν»⁴⁹⁸. «Διό, καὶ δυνάμενος ἀνελεῖν αὐτόν, οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἀνέχεται τῆς ἀφροσύνης αὐτοῦ, εὐεργετικῶς καὶ ἀφθόνως τὸ εἶναι παρέχων αὐτῷ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ. Τὸ δὲ καλὸν γενέσθαι αὐτόν, οὐ τοῦ Θεοῦ μόνου, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ. Τὸ γὰρ βία γινόμενον, οὐ καλόν, οὐδὲ ἀρετὴ»⁴⁹⁹. Ἡ ἀποστασία τοῦ διαβόλου δὲν ἀντίκειται στὴν παγγνωσία τοῦ Θεοῦ. Τὸν δημιούργησε ἀπὸ ὑπερβολικῆ ἀγαθότητα καί, ἐπειδὴ προγνώριζε ὅτι πρόκειται νὰ γίνῃ πονηρὸς καὶ θὰ ἀπωλέσει ὅλα τὰ ἀγαθὰ, δὲ θέλησε νὰ τοῦ στερήσει ἐντελῶς τὸ ἀγαθό, τὴν ὑπαρξὴ, τὴ μετοχὴ τοῦ ἀγαθοῦ μὲ τὸ εἶναι. « Διὰ τί, προγνούς ὁ Θεὸς διάβολον πονηρὸν ἐσόμενον, ἐποίησεν αὐτόν; δι' ὑπερβολὴ ἀγαθότητος ἐποίησεν αὐτόν (...) τὸ γὰρ εἶναι ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ δῶρον Θεοῦ (...) τὸ δὲ μὴ εἶναι, τέλειον κακόν· τελεία γὰρ φθορὰ καὶ ἀνυπαρξία τὸ τελείως μὴ ὄν»⁵⁰⁰.

Οἱ Ἐκκλησιαστικοὶ Πατέρες ἐπὶ τοῦ παρόντος θέματος τοποθετοῦνται ὡς ἑξῆς: Ὁ Μ. Βασίλειος ἐρωτᾷ: «Πόθεν κακὸς ὁ διάβολος; Ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας, ἀυθαίρετον ἔχων καὶ αὐτὸς τὴν ζωὴν, καὶ ἐπ' αὐτῷ κειμένην τὴν ἐξουσίαν, ἢ παραμένειν τῷ Θεῷ, ἢ ἀλλοτριωθῆναι τοῦ ἀγαθοῦ»⁵⁰¹. Σχετικὰ δὲ ἀναφέρει καὶ ὁ Ἐπιφάνιος Κύπρου: «Εἰ μὲν γὰρ περὶ τοῦ διαβόλου ἐστὶν ὁ λόγος, ἢ δη πολλὰκις ἐδείξαμεν, ὅτι οὐ πονηρὸς

⁴⁹⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, 69, σ. 388²⁹⁻³⁰ (PG 94, 1568C).

⁴⁹⁸ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὅπ. π., 70-71, σ. 389²⁰⁻²⁴ (PG 94, 1569B).

⁴⁹⁹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὅπ. π., 32, σ. 371⁶⁻¹⁰ (PG 94, 1540A).

⁵⁰⁰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὅπ. π., 34-35, σ. 372^{1-2, 9-10, 12-13} (PG 94, 1540C – 1541A).

⁵⁰¹ Μ. Βασιλείου, Ὁμιλία 9 Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός, PG 31, 345D.

γεγένηται οὐδὲ γὰρ φαῦλον ὁ Θεὸς ἐποίησε, καὶ τοῦτο τοῖς συνετοῖς ἐστὶ κατάδηλον (...). Ἐν τῇ ἀρχῇ τοίνυν φαῦλος οὐκ ἦν, ἀπέβη δὲ φαῦλος»⁵⁰².

Ὁ Δίδυμος Ἀλεξανδρείας ἐπισημαίνει τὰ ἀκόλουθα: «Κὰν τοίνυν τὴν οὐσίαν τὴν καλουμένην διάβολον ὁ Θεὸς ἐποίησεν, οὐχὶ διάβολον αὐτὴν ἐδημιούργησε ἀλλὰ δεκτικὴ ἀρετὴ, ἵνα ταύτην ἔχει»⁵⁰³.

Ἀκολουθῶς ὁ Τίτος Βόστρων ἐπισημαίνει ὅτι ὁ διάβολος ἐξ αἰτίας τῆς κακῆς χρήσης τοῦ αὐτεξουσίου του ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὸ Θεό: «Εἰ δὲ βούλεσθε μαθεῖν ὅτι καὶ οἱ δαίμονες αὐτοὶ οὐκ ἀπὸ ρίζης εἰσὶ κακοὶ οὐδὲ ρίζαν ἀτοπίας ἔχουσιν, ἀλλὰ κάκεῖνοι ἀπὸ προαιρέσεως ἐπὶ τοῦτο ἐληλύθασιν, οὐ πονηροὶ τὴν φύσιν ὄντες, οὐκ ἀγνοία ἐγγεγραμμένοι, οὔτε νύξ καὶ σκότος τὴν οὐσίαν τυγχάνοντες, ἀλλ' ἔξει καὶ ἐπιτηδεύμασι τῇ ἐπιχειρήσει τῶν τοιούτων γεγονότες»⁵⁰⁴.

Σχετικὴ εἶναι καὶ ἡ θέση τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, ὁ ὁποῖος λέγει γιὰ τοὺς δαίμονες ὅτι δὲν εἶναι φύσει κακοί, ἀλλὰ διὰ τῆς κακῆς χρήσης τῆς ἐλευθερίας τους στερήθηκαν τὰ προσήκοντα ἀγαθὰ τῆς οἰκείας φύσεώς τους καὶ τὶς δοθεῖσες σ' αὐτοὺς ἀγγελικὲς δωρεὲς ἀπὸ τὸ Δημιουργό: «Ἄλλ' οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί· Καὶ γὰρ εἰ φύσει κακοί, οὔτε ἐκ τὰγαθοῦ, οὔτε ἐν τοῖς οὔσιν, οὔτε μὴν ἐξ ἀγαθῶν μετέβαλον, φύσει καὶ ἀεὶ κακοὶ ὄντες (...). Ὡστε τὸ τοιοῦτον οὐ κακόν, ἀλλ' ἐλλιπεὲς ἀγαθόν· Τὸ γὰρ πάντῃ ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἐν τοῖς οὔσιν ἔσται (...). Εἰ δὲ οὐκ ἀεὶ κακοί, οὐ φύσει κακοί, ἀλλ' ἔνδεια τῶν ἀγγελικῶν ἀγαθῶν. Καὶ οὐ πάντῃ ἄμοιροι τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ καὶ εἰσὶ καὶ ζῶσι, καὶ νοσοῦσι, καὶ ὅλως ἐστὶ τις ἐν αὐτοῖς ἐφέσεως κίνησις· Κακοὶ δὲ εἶναι καὶ λέγονται διὰ τὸ ἀσθενεῖν περὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν (...) καὶ οὐκ ἠλλοιώθη τὸ δοθὲν αὐτοῖς ὅλον ἀγαθόν, ἀλλ' αὐτοὶ τοῦ δοθέντος ἀποπεπτώκασιν ὅλον ἀγαθοῦ (...). Ὡστε ὃ εἰσι, καὶ ἐκ τὰγαθοῦ εἰσι, καὶ ἀγαθοί, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται,

⁵⁰² Ἐπιφανίου Κύπρου, Πανάριον, 66, 62, σ. 100⁷⁻¹² (PG 42, 124C).

⁵⁰³ Διδύμου Ἀλεξανδρείας, Κατὰ Μανιχαίων, PG 39, 1101C.

⁵⁰⁴ Τίτου Βόστρων, Κατὰ Μανιχαίων, PG, 18, 1116A.

τοῦ εἶναι καὶ ζῆν, καὶ νοεῖν, τῶν ὄντων ἐφιέμενοι. Καὶ τῇ στερήσει, καὶ ἀποφυγῇ, καὶ ἀποπτώσει τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν, λέγονται κακοί»⁵⁰⁵.

Ἀσφαλῶς, πρωτεργάτης τοῦ κακοῦ, λέγει ὁ Ἰ. Δαμασκηνός, εἶναι ὁ διάβολος, ὁ ὁποῖος δὲν ἀπέδωσε στὸ Θεὸ τὸν πρέποντα σεβασμὸ καὶ τιμὴν πού ὁ Θεὸς τοῦ χάρισε, καὶ δὲν παρέμεινε στοὺς ὅρους τῆς «οἰκείας φύσεώς του». Γι' αὐτὸ καὶ «αὐτεξουσίῳ προαιρέσει ἐτράπη ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν»⁵⁰⁶.

Ποιὸς ὅμως εἶναι ὁ ρόλος τοῦ διαβόλου στὸ σωτηριολογικὸ σχέδιο τοῦ Θεοῦ; Ποιὸς ὁ λόγος πού τοῦ ἐπετράπη νὰ παρασύρει τὸν ἄνθρωπο στὴν ἀπώλεια; Ἐπ' αὐτοῦ τοῦ θέματος ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ἐπιστρατεύει τὰ ἐπόμενα ἐπιχειρήματα: «Εἰ δὲ λέγεις, ὅτι διὰ τί εἴασεν αὐτὸν πολεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις; Φημί, ὅτι πρὸς τὸ συμφέρον. Πολλοὶ γὰρ δι' αὐτοῦ στεφανοῦνται. Εἰ δὲ λέγεις, ὅτι καὶ πολλοὶ ἀπόλλυνται, φημί, ὅτι, ὡςπερ ἐγεννήθη αὐτὸς ὁ διάβολος ἐκτὸς προσβολῆς ἄλλου γενέσθαι κακός, ἐξ οἰκείας γνώμης, ὅπερ καὶ χειρὸν αὐτῷ ἐστὶν ἔγκλημα, οὕτως ἠδύνατο καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐξ ἑαυτοῦ, καὶ μὴ ἔχων τὸν προσβάλλοντα, γενέσθαι κακός, καὶ ἐγένετο ἂν αὐτῷ ἡ ἀμαρτία χειρὸν πλείονος γὰρ ἀπολογίας καὶ συγγνώμης ἀξιοῦται ὁ ἐξ ὑποβολῆς ἄλλου ἀμαρτάνων, ἢπερ ὁ ἐξ ἑαυτοῦ (...). Διὸ ὁ διάβολος, ἐξ ἑαυτοῦ ἀμαρτήσας, ἀμετανόητος ἔμεινεν, ὁ δὲ ἄνθρωπος, οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ ἀμαρτήσας, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου προσβολῆς, ἐν μετανοίᾳ γέγονε καὶ ἠξιώθη τῆς ἀνακαινίσεως καὶ ἀφέσεως τῶν ἀμαρτιῶν. Τὸ οὖν εἶναι, ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ δῶρον Θεοῦ»⁵⁰⁷.

Διὰ τοῦ διαβόλου, τοῦ πρώτου ἀποστάτου, ὁ ἄνθρωπος μπῆκε στὸν πειρασμὸ νὰ ἀποστατήσῃ ἀπὸ τὸ Θεὸ Του. Παρὰ ταῦτα ἐπειδὴ ἀμάρτησε διὰ διαβολῆς καὶ ὄχι ἀφ' ἑαυτοῦ, τοῦτο τὸν καθιστᾷ δεκτικὸν τῆς

⁵⁰⁵ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, PG 3, 724C-725C.

⁵⁰⁶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 17, σ. 496-7.

⁵⁰⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, 33, σ. 371¹⁻¹⁴ (PG 94, 1540BC).

μετανοίας και τῆς ἀφέσεως τῶν ἀμαρτιῶν, ἐνῶ τὸν διάβολο, ἐπειδὴ ἐξ ἑαυτοῦ ἀποστάτησε καὶ ἀμάρτησε, δὲν τὸν καθιστᾷ δεκτικὸ μετανοίας καὶ ἐπομένως καὶ τῆς ἀφέσεως.

Κατὰ τὸν Γιανναρᾶ συναντᾶμε σὲ σεβαστοὺς γιὰ τὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας ἀσκητὲς ἢ καὶ σὲ ἀγίους, ἓνα πλῆθος παραδειγμάτων ἀσκητικῶν παλαισμάτων ἐναντίον τοῦ διαβόλου, ὥστόσο αὐτὴ ἡ παράδοση δὲν ἀποτελέσσει ἐνιαία θεολογικὴ γραμμὴ στὴ δογματικὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὡς ἐκ τούτου αὐτὰ τὰ ἐρμηνευτικὰ κενὰ δὲν ὑπεμφαίνουν ἓναν πληρέστερο φωτισμό.

Ἡ πρόταση τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ γιὰ τὸ κακὸ γεννᾷ προβληματισμοὺς καὶ καλεῖ σὲ μιὰ πάλη γιὰ ὀλοένα καὶ πληρέστερη διατύπωση στὴ γλώσσα κάθε ἐποχῆς τῆς ἐμπειρίας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Κοντολογίς ἡ ἐρμηνευτικὴ πρόταση τοῦ Γιανναρᾶ καλεῖ σὲ ἐγρήγορηση καὶ ἀναχαίτιση ἀπὸ τὴν τρέχουσα θρησκευτικὴ παράδοση.

Κλείνοντας αὐτὸ τὸ κεφάλαιο θὰ τονίζουμε ὅτι ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ μαρτυρία εὐαγγελίζεται ὅτι οἱ ἀπαντήσεις κατακτῶνται μέσα ἀπὸ τὸ ἄθλημα τῆς πίστεως-ἐπιστοσύνης, ἢ δὲ ἐπαλήθευσή τους προτείνεται ὡς συνάρτηση τοῦ ἀθλήματος τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας: Στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ αὐτὸ συνοψίζεται ὡς: «*Ἡ ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ βίος του ἔχουν νόημα, ἂν τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ τὸ ἀντιπαλεύουμε, ἐπίπονα καὶ ἀκατάπανστα, στὸ πεδίο τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης ποὺ προσπορίζει ἢ σχέση. Ἡ διανοητικὴ ἐνδιατριβὴ μοιάζει ἀδιέξοδη, σκοντάφτει σὲ σκαλαλώδεις σκοπέλους ἀλογίας*»⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 264.

ΜΕΡΟΣ Ε΄
Η ΑΝΑΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ

Ἡ Ἀναδημιουργία

Ἐξ ἀρχῆς ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς ἀποσυνδέει τὴν Ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου: «Πάντως μποροῦμε νὰ θεωροῦμε δεδομένη τὴν ἀποδοχή ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία τῆς ἐρμηνευτικῆς ὀπτικῆς πού ἀποδεσμεύει τὴ σάρκωση τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου»⁵⁰⁹. Καὶ ἐπεξηγώντας μιὰ τέτοια προοπτικὴ σημειώνει: «Οἱ συγγραφεῖς αὐτοὶ (μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ τιμῶμενοι ὡς Πατέρες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος) ἀρνήθηκαν νὰ δοῦν τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου ὡς ἀναγκαιότητα πού ἐπεβλήθη στὸν Θεὸ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου. Εἶδαν τὴν ὑποστατικὴ ἔνωση τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ὡς τὸ σκοπὸ ἄσχετο μὲ τὴν πτώση ἢ τὴ μὴ-πτώση τοῦ ἀνθρώπου»⁵¹⁰.

Συνηχώντας μὲ τὸν μέγιστο δογματολόγο Νίκο Ματσούκα μεταφέρουμε τὴ σκέψη του: «Οἱ ἀνατολικοὶ πατέρες δὲν συζήτησαν τὰ κίνητρα τῆς ἐνανθρώπισης (γιατὶ κατὰ τὴ θεολογία τους ἦταν φανερά), ἔμμεσα προκύπτει πῶς ἡ ἐνανθρώπιση εἶναι ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα. Εἶναι ἡ πλήρωση τῆς πορείας τῆς θείας οἰκονομίας»⁵¹¹.

Ὁ τρόπος ἐρμηνείας τοῦ Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητῆ ἀπὸ τὸν Γιανναρᾶ συνιστᾶ πληρωματικὴ γνώση, γιατί κάνει ἐναργέστερη τὴ διασάφηση ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς ὅλης δημιουργίας τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἔνωσή της μὲ τὸ Θεό. Προχωρώντας τούτῃ τὴ σκέψη του τονίζει ὅτι αὐτὴ ἡ ἔνωση προσπορίζει τὴν ἐξῆς δυνατότητα: «τὸ κάλλος τῆς κτίσης καὶ ἡ λογικότητα

⁵⁰⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 107.

⁵¹⁰ Χ. Γιανναρᾶ, *ὄπ. π.*, σ. 104.

⁵¹¹ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β΄*, σ. 204.

(τὸ πρόσωπο) τοῦ ἀνθρώπου παίρνουν νόημα, σώζονται ἀπὸ τὴν ἀλογία τοῦ ἄσκοπου ἢ τυχαίου»⁵¹².

Ἄκρως παραστατικὰ ὁ ἱερός Χρυσόστομος εἰκονίζει τὴν ἀνθρώπινη φύση ὡς πόρνη τὴν ὁποία ἐπεθύμησε ὁ Θεός, προκειμένου νὰ τῆς χαρίσει ἀθανασία καὶ μετοχὴ στὸ χῶρο τοῦ ἀκτίστου, γιατί ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατὰ χάρη ἀθάνατος καὶ ὄχι κατὰ φύση⁵¹³. Ὁ Ματσούκας διευρύνει ἐρμηνευτικὰ τὴν τρεπτότητα τῶν ὄντων, θεωρώντας ὅτι ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου παραμένει ἕνα ἐπεισόδιο στὴν πορεία του, ἔνεκα τοῦ ὅτι ἡ φύση τῶν γενητῶν προῆλθε ἀπὸ τὸ μὴ ὄν⁵¹⁴.

Τὸ γεγονός τῆς Σταυρώσεως τοῦ Χριστοῦ ἔχει ἐπηρεάσει τὴν ὅλη δημιουργία τῆς κτίσης, τὴν ὅλη πορεία τοῦ ἀνθρώπου· ἐντοπίζουμε δὲ διαχρονικὰ δύο πεδία προβληματισμοῦ ποὺ ἀφοροῦν τῇ Σταύρωσι. Τὸ πρῶτο πεδίο ἢ ἀλλιῶς ὁ πρῶτος προβληματισμὸς ἐκπηγάζει ἀπὸ μιὰ κυρίαρχη ἐπιβλητικότητα στὸ χῶρο τοῦ σχολαστικισμοῦ τῆς Δύσης, ὅτι

⁵¹² Χ. Γιανναρά, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 104.

⁵¹³ Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Πρὸς Εὐτρόπιον Β΄*, PG 52, 406: «Πόρνης ἐπεθύμει ὁ Θεός; Ναι, πόρνης· τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας λέγω. Πόρνης ἐπεθύμει ὁ Θεός; Καὶ ἄνθρωπος μὲν, ἐὰν ἐπιθυμῆσθαι πόρνης καταδικάζεται, Θεός δὲ πόρνης ἐπιθυμῆσθαι; Καὶ πάντῃ. Πάλιν ἄνθρωπος ἐπιθυμῆσθαι πόρνης, ἵνα γένηται πόρνος· Θεός δὲ ἐπιθυμῆσθαι πόρνης, ἵνα τὴν πόρνην παρθένον ἐργάσθαι· ὥστε ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου, ἀπώλεια τῆς ἐπιθυμουμένης· ἡ δὲ ἐπιθυμία τοῦ Θεοῦ, σωτηρία τῇ ἐπιθυμουμένη. Ὁ τοσοῦτος καὶ τηλικούτος ἐπεθύμησε πόρνης; Καὶ τί; ἵνα γένηται νυμφίος. Τί ποιεῖ; Οὐ πέμπει πρὸς αὐτὴν οὐδένα τῶν δούλων, οὐ πέμπει ἀρχάγγελον, οὐ πέμπει τὰ Χερουβὶμ, οὐ πέμπει τὰ Σεραφίμ· ἀλλ' αὐτὸς παραγίνεται ὁ ἐρῶν. [...] Ἐπεθύμησε πόρνης· καὶ τί ποιεῖ; Οὐκ ἀνάγει αὐτὴν ἄνω· οὐ γὰρ ἐβούλετο πόρνην εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναγαγεῖν, ἀλλὰ καταβαίνει αὐτὸς κάτω. Ἐπειδὴ αὐτὴ οὐκ ἠδύνατο ἀναβῆναι ἄνω, αὐτὸς κατέβη κάτω. Πρὸς τὴν πόρνην ἔρχεται καὶ οὐκ αἰσχύνεται· ἔρχεται εἰς τὴν καλύβην αὐτῆς. Ὅρα αὐτὴν μεθύουσαν. Καὶ πῶς ἔρχεται; Οὐ γυμνῆ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ γίνεται, ὅπερ ἦν ἡ πόρνη, οὐ τῇ γνώμῃ, ἀλλὰ τῇ φύσει γίνεται τοῦτο ἵνα μὴ ἰδοῦσα αὐτὸν πτοηθῆ, ἵνα μὴ ἀποπηδήσῃ, ἵνα μὴ φύγῃ. Ἐρχεται πρὸς τὴν πόρνην καὶ γίνεται ἄνθρωπος. Καὶ πῶς γίνεται; Εἰς μήτραν κνοφορεῖται, αὔξεται κατὰ μικρὸν καὶ ἔρχεται τὴν ὁδὸν τῆς ἡλικίας τῆς ἐμῆς. Τίς; Ἡ οἰκονομία, οὐχ ἡ θεότης· ἡ τοῦ δούλου μορφή, οὐχ ἡ τοῦ Δεσπότου· ἡ σὰρξ ἢ ἐμὴ, οὐχ ἡ οὐσία ἐκεῖνον· αὔξεται κατὰ μικρὸν, καὶ μίγνυται ἀνθρώποις· καίτοι εὕρισκει αὐτὴν ἔλκων γέμουσαν, ἐκτεθριωμένην, ὑπὸ δαιμόνων πεφορτισμένην· καὶ τί ποιεῖ; Προσέρχεται αὐτῇ. Εἶδεν ἐκεῖνη καὶ ἔφυγε. [...] Καὶ τί ποιεῖ; Λαμβάνει αὐτὴν, ἀρμόζεται αὐτῇ. Καὶ τί αὐτῇ δίδωσι; Δακτύλιον. Ποῖον; Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Λέγει Παῦλος· ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν Θεός, ὁ σφραγισάμενος ἡμᾶς, καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος' (Β΄ Κορ. α΄ 21-22). Πνεῦμα αὐτῇ δίδωσιν».

⁵¹⁴ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β΄*, σ. 203. Πρβλ. Κ. Αγοῖρα, ὁ διανοιγμένος ἄνθρωπος. Σχεδιάγραμμα χριστοκεντρικῆς ἀνθρωπολογίας, σσ. 141 καὶ ἐξῆς, ὅπου καὶ μιὰ ὄντολογικὴ τεκμηρίωσις μὲ ἀξονα τὸν ἐσχατολογικὸ ὀρίζοντα.

κέντρο και ἀφετηρία για τὴ θεώρηση τῆς ἁμαρτίας ἀποτελεῖ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα⁵¹⁵. Μία τέτοια θέση βρίσκουμε πληρέστερα ἐκπεφρασμένη στὸν ἱερὸ Αὐγουστίνου⁵¹⁶ καὶ διέπει τὴ θεολογικὴ σκέψη καὶ τοῦ Ἀνσελμου⁵¹⁷.

Ἡ ὡς ἄνω ἐρμηνευτικὴ πρόταση ρυθμίζει τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεὸ νομικιστικὰ καὶ δικαϊκὰ. Τὸ σχῆμα αὐτὸ μὲ βάση τὴ λογικὴ λέει ὅτι, ὅταν παραβαίνεις τὴν ἐντολὴ κάποιου ψηλὰ στὴν ἱεραρχία, ἡ ἐνοχὴ/ἁμαρτία εἶναι μεγάλη. Ἄν κάνουμε τὴν ἀναγωγὴ στὴν Αἰτιώδη Ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ, τότε ἡ ἐνοχὴ/ἁμαρτία εἶναι μέγιστη, λογίζεται ὡς τιμωρία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν μέγιστη τῶν ποινῶν ποὺ εἶναι ὁ θάνατος.

Στὴν περίπτωση αὐτὴ ἔρχεται ἡ ἀπάντηση τῆς Αἰτιώδους Ἀρχῆς ποὺ ἐρμηνεύεται καὶ τούτῃ μὲ ἓνα δικανικὸ σχῆμα⁵¹⁸. Ἡ ὑπεραπλούστευση

⁵¹⁵ Ν. Ματσούκα, *ὄπ. π.*, σ. 202, ὅπου καὶ πληρέστερη ἀνάλυση.

⁵¹⁶ Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σσ. 231-232: «Ὁ Αὐγουστίνος εἶναι σίγουρα ὁ πρῶτος μεγάλος σταθμὸς στὴ θεωρητικὴ θεμελίωση τῆς ἄρνησης τοῦ ἀποφατισμοῦ. Δὲν εἶχε ἑλληνικὴ παιδεία —δὲν γνώριζε κὰν τὴ γλῶσσα τὴν ἑλληνικὴ. Μαθήτευσε κυρίως στὴ νομικὴ σκέψη τοῦ Κικέρωνα, τοῦ Τερτυλιανοῦ καὶ τοῦ Ἀμβροσίου Μεδιολάνων. Καὶ μετέφερε τὴ νοοτροπία τῶν ἀπαιτήσεων ἀντικειμενικότητας τοῦ δικαίου στὸ χῶρο τῶν ἀπαιτήσεων γιὰ σίγουρη γνώση (...). Ὁ ἠθικισμὸς καὶ ὁ πολιτικὸς ὀλοκληρωτισμὸς, τὰ δυὸ αὐτὰ τυπικὰ προϊόντα τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ἔχουν τὶς σαφέστατες ρίζες τους στὴ σκέψη τοῦ Αὐγουστίνου». Πρβλ. Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ Κακοῦ*, σ. 170: «Πρόκειται γιὰ τὴ Θεωρία τοῦ Αὐγουστίνου ποὺ προετοίμασε τὴ θεωρία γιὰ τὴν ἱκανοποίησι τῆς θείας δικαιοσύνης (*satisfactio Dei*), ὅπως καταρχὴν τὴ διατύπωσε ὁ Ἀνσελμος Καντερβουρίας. Κατὰ τὸν Αὐγουστίνου ὁ ἄνθρωπος δικαίως ἦταν στὴ φυλακὴ τοῦ Διαβόλου, μιὰ καὶ εἶχε παραβῆ τὸ θεῖο δίκαιο μὲ τὴν προσβολὴ τῆς ὑπέρτατης δικαϊκῆς τάξης. Ἡ ἀπόπειρα τοῦ Διαβόλου ὅμως ἐναντίον ἑνὸς ἀθῶου, τοῦ Χριστοῦ, δημιούργησε προϋποθέσεις, ὥστε ὁ Θεὸς νὰ ἀπαιτήσῃ τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν αἰχμαλωσία. Μὲ ἄλλα λόγια καὶ ὁ Διάβολος ἔπρεπε νὰ πληρώσει γιὰ τὴν ἀδικοπραγία (...)

».

⁵¹⁷ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 204. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, σ. 51: «Ὁ Θεὸς τῆς Ἐκκλησίας (...) δὲν εἶχε ποτὲ σχέση μὲ τὸν Θεὸ τῆς δικανικῆς παράδοσης, τὸν Θεὸ τοῦ Ἀνσελμου». Πρβλ. Π. Ν. Λουδοβίκου, *Ἡ Ἱστορία τῆς Ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*, σ. 236.

⁵¹⁸ Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σ. 169: «Ὁ Τερτυλιανός, ὁ Αὐγουστίνος, ὁ Ἀνσελμος καὶ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης εἶναι οἱ μεγάλοι σταθμοὶ στὴ διαμόρφωση καὶ ἐπιβολὴ αὐτῆς τῆς διαστροφῆς, ποὺ ἀνακηρύχθηκε τελικὰ σὲ ἐπίσημη διδασκαλία τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴ σύνοδο τοῦ Τριδέντου (1545-1563). Πρόκειται γιὰ μιὰ νομικιστικὴ ἐρμηνεία τῶν βιβλικῶν εἰκόνων γιὰ τὸ 'λύτρο' ποὺ κατέβαλε ὁ Χριστὸς μὲ τὸν σταυρικὸ του θάνατο προκειμένου νὰ 'ἐξαγοράσῃ' τὴν ἀνθρωπότητα ἀπὸ τὴ δουλεία καὶ ὑποταγὴ στὴν ἁμαρτία καὶ στὸ θάνατο— μιὰ ἐκδοχὴ προσαρμοσμένη στὴν ἐμπαθὴ ἐμπειρία τοῦ ματαπτωτικοῦ ἀνθρώπου. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ, ἡ ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μιὰ διαταραχὴ καὶ

θέλει τὸ Θεὸ νὰ ἐπιχειρεῖ νὰ σώσει τὸν ἀμαρτάνοντα ἄνθρωπο. Ὡστόσο, ἐπειδὴ ἡ νομικὴ ἐκδοχὴ εἶναι ἀδιέξοδη, ἔπρεπε κάποιος νὰ ἐξαγοράσει τὴν ἐνοχὴ/ἀμαρτία τοῦ ἀνθρώπου. Τίθεται ὅμως τὸ ἐρώτημα: Ποιὸς θὰ μποροῦσε νὰ τὴν ἐξαγοράσει ἀπὸ πλευρᾶς τοῦ κτιστοῦ ἔλλογου ὄντος; Οὐδεὶς, γιατί ἀπλούστατα δὲν ὑφίσταται μέτρο σύγκρισης ἔναντι τοῦ προσβληθέντος Θεοῦ. Στὸ ἀδιέξοδο αὐτὸ ἀφήγημα γίνεται λόγος ὅτι ὁ Θεὸς ἔπρεπε νὰ στείλει τὸν Υἱὸ Του, ὥστε νὰ τιμωρηθεῖ καὶ νὰ εἰσπράξει ἓνα ἀντίτιμο ἰσάξιο τῆς μεγαλωσύνης Του γιὰ τὴν τιμωρία τοῦ ἀνθρώπου. Εὐλόγα συμπεραίνουμε ὅτι ὁ νομικισμὸς εἶναι μιὰ μορφή τερατοουργίας⁵¹⁹ μὲ πλεῖστα ἀδιέξοδα καὶ μὲ πολλές συμφορὲς στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου σὲ ὑπαρξιακὰ θέματα.

Τὸ δεύτερο πεδίο προβληματισμοῦ, τὸ πιὸ ρεαλιστικὸ ἀπὸ πλευρᾶς ἐκκλησιαστικῆς ἐκδοχῆς, εἶναι ἡ ὄντολογικὴ πρόταση ποὺ μᾶς κομίζει ἡ Ἐκκλησία ὅτι ὁ Θεὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς μαρτυρίας σταυρώθηκε,

παραβίαση τῆς θείας 'τάξεως δικαίου' καὶ ταυτόχρονα προσβολὴ τῆς τιμῆς καὶ μεγαλειότητος τοῦ Θεοῦ. Τὸ μέγεθος τῆς ἐνοχῆς γι' αὐτὴ τὴ διατάραξη καὶ προσβολὴ μετριέται ἀνάλογα μὲ τὸ μέγεθος τῆς ἀταξίας τοῦ προσβληθέντος—ὅπως καὶ στὸ ἀνθρώπινο δίκαιο, Ἡ ἄπειρη λοιπὸν μεγαλειότης καὶ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ ἀπαιτοῦσε ἄπειρο ἀντάλλαγμα ἐξιλέωσης. Ὁ πεπερασμένος ὅμως ἄνθρωπος δὲν μποροῦσε νὰ προσφέρει τέτοιο ἄπειρο ἀντάλλαγμα, ἔστω κι ἂν ὀλόκληρη ἡ ἀνθρωπότητα θυσιαζόταν γιὰ νὰ ἰκανοποιηθεῖ ἡ θεία Δικαιοσύνη. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ἀνέλαβε νὰ πληρώσει, στὸ πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ του, τὸ ἄπειρο λύτρο γιὰ τὴν ἰκανοποίησιν τῆς δικαιοσύνης του. Ὁ Χριστὸς τιμωρήθηκε μὲ τὸ σταυρικὸ θάνατο στὴ θέσιν τῆς ἀμαρτωλῆς ἀνθρωπότητος καὶ γιὰ νὰ ἐξιλεωθεῖ ἡ ἀμαρτωλὴ ἀνθρωπότητα. Καὶ στὴ διδασκαλία τοῦ Λούθηρου καὶ τοῦ Καλβίνου ἀργότερα δὲν εἶναι ἀπλῶς ἡ θεία Δικαιοσύνη, ἀλλὰ ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ποὺ καταπραῦνεται μὲ τὴ σταυρικὴ θυσία τοῦ Χριστοῦ». Πρβλ. Δ. Μαυρόπουλου, *Διερχόμενοι διὰ τοῦ ναοῦ*, σσ. 62-63.

⁵¹⁹ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 88: «Ἀτέλειωτα πλήθη ἀνθρώπων, γενεὲς γενεῶν, ἐπὶ χιλιάδες χρόνια, ἔζησαν τὴ μία καὶ μοναδικὴ ζωὴ τους μὲ μοναδικὸ 'νόημα' τῆς ὑπαρξῆς τους τὴν ἐκτίση ποινῆς θανάτου γιὰ τὸ ἀμάρτημα ἀπειθείας στὸν Θεὸ ἑνὸς πρωτόγονου προπάτορα». Τοῦ ἴδιου, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, σ. 182: «Τὸ γεγονός πάντως εἶναι ὅτι, μὲ ἀφορμὴ κυρίως τὶς θέσεις τοῦ Παύλου, ὁ Χριστιανισμὸς ταυτίστηκε ἱστορικὰ στὶς συνειδήσεις μὲ μιὰ θρησκεία ἐνοχῶν καὶ ἄγχους: Εἴκοσι ὀλόκληρους αἰῶνες δισεκατομμύρια ἀνθρώπων ἔζησαν τὴ μία καὶ μοναδικὴ ζωὴ τους κατεστραμμένη (κυριολεκτικὰ) ἀπὸ τὸν φόβο τῆς καταδίκης γιὰ μιὰ ἀμαρτία ποὺ δὲν διέπραξαν, ἀλλὰ γιὰ τὴν ὁποία κληρονόμησαν ἀδυσώπητο κατάκριμα».

πραγματώνοντας την ἐλευθερία Του ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν Θεότητά Του⁵²⁰. Κατὰ συνέπεια, ἂν ὑπάρχει ὁ Θεὸς εἶναι ὄχι ἐπειδὴ θέλει νὰ ὑπάρχει, ἀλλὰ γιατί ἡ θέλησή Του εἶναι ἡ ἀγάπη ἡ ὁποία συνιστᾷ τὴν ὑπαρξή Του τριαδικά. Αὐτὴ ἡ ἀγάπη τοῦ δίνει τὴν ἐλευθερία νὰ ὑπάρχει καὶ ὡς ἄνθρωπος, χωρὶς βεβαίως νὰ παύσει νὰ εἶναι Θεός⁵²¹. Συνεπῶς ἡ ὀρθόδοξη παράδοση εἶδε στὴν Ἐνσάρκωση⁵²² τοῦ Θεοῦ ὡς ἓνα κορύφωμα ἐλευθερίας τῆς ὑπαρξῆς. Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς προσλαμβάνει τὴν ἀνθρώπινη φύση στὴν ἀποτυχία της, λόγῳ τοῦ ὅτι εἶναι κτιστὴ καὶ κάθε κτιστὸ ἔχει ἀρχή⁵²³ καὶ τέλος.

Ὁ θάνατος εἶναι ἓνα ἀναπότρεπτο παρακολούθημα τῆς ὑπαρξῆς κάθε δημιουργήματος. Ἐὰν δὲν ὑπῆρχαν οἱ περιορισμοὶ τῆς κτιστότητας, δὲ θὰ ὑπῆρχε ἡ διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου. Ὡς ἐκ τούτου ἡ ἐκκλησιαστικὴ πρόταση κομίζει ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε κατὰ φύσιν ἀθάνατο ἀλλὰ μόνον κατὰ χάριν. «Κατὰ χάριν εἶναι αἰώνια ἡ κτιστὴ πραγματικότητα καὶ ὄχι κατὰ φύσιν»⁵²⁴.

Ἄκρως ἐνδιαφέρουσα καὶ ἐνισχυτικὴ τούτης τῆς ἐρμηνευτικῆς πρότασης εἶναι ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ θέλει νὰ ἄρει τοὺς περιορισμοὺς τῆς κτιστότητας καὶ γι' αὐτὸ γίνεται ἄνθρωπος κατὰ πάντα⁵²⁵ κάνοντας

⁵²⁰ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητάρει τῆς πίστεως*, σσ. 59-60: «Τὸ πρόσωπο τοῦ τοῦ Θεοῦ - Πατρός προηγῆται καὶ καθορίζει τὴν οὐσία του, δὲν καθορίζεται ἀπὸ αὐτήν. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ὑποχρεωμένος ἀπὸ τὴν Οὐσία του νὰ εἶναι Θεός, δὲν εἶναι ὑποταγμένος στὴν ἀναγκαιότητα τῆς ὑπαρξῆς του».

⁵²¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ 31: «Ὁ τρόπος τοῦ Θεοῦ νὰ ὑπάρχει εἶναι ἡ ἐλευθερία του ἀπὸ κάθε τρόπο. Ἐνῶ παραμένει Θεός, ταυτόχρονα ἐνανθρωπίζεται, ὑπάρχει καὶ ὡς ἀκραιφνῆς ἄνθρωπος. Ἐπειδὴ ἡ ἐνανθρώπησή του δὲν ἀκυρώνει τὴ θεότητά του, γι' αὐτὸ ὑπάρχοντας ἀκραιφνῶς ὡς ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος καὶ ἀπὸ τοὺς ὑπαρκτικούς περιορισμοὺς τῆς κτιστότητας — τοὺς ἀποδέχεται ἐκούσια ἢ ἐκούσια τοὺς ἀναιρεῖ».

⁵²² Βλ. π. Ν. Λουδοβίκου, *Ἡ Ἱστορία τῆς Ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*, σσ. 233-259.

⁵²³ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 94: «Τὸ κτιστὸ ἔχει ἔναρξη καὶ λήξη, ἀρχὴ καὶ τέλος», πρὸς ἐπίρωσιν, τοῦ ἰδίου, σ. 192: «Ὅ,τι ἔχει ὑπαρκτικὴ ἀρχὴ (ἔναρξη), ἔχει καὶ ὑπαρκτικὸ τέλος (θάνατο), ὅ,τι εἶναι κτιστὸ, εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἐφήμερο, φθαρτὸ καὶ θνητὸ».

⁵²⁴ Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ Κακοῦ*, σ. 213.

⁵²⁵ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 261, ὅπου καὶ πληρέστερη ἀνάλυση.

ύπακοή στὸν Πατέρα ἄχρι θανάτου. «Πάτερ, εἰς χεῖρας σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου»⁵²⁶.

Διάφανο ἀπὸ τὰ παραπάνω εἶναι ὅτι, ὅταν ὁ θάνατος μεταποιεῖται σὲ σχέση, τότε αὐτομάτως παύει νὰ ὑπάρχει, γιατί ὁ θάνατος «πατεῖται θανάτω»⁵²⁷. τοῦτο εὐαγγελίζεται ἡ Ἐκκλησία καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ διήκουσα σκέψη τῆς. Ἄν ὁ ἄνθρωπος παραδοθεῖ ἐκουσίως στὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, μπορεῖ νὰ μεταποιήσει τὸ θάνατό του σὲ πίστη – ἐμπιστοσύνη στὸ Θεό, νὰ βιώσει τὴν κοινὴ Ἀνάσταση. «Ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάσταση εἶναι δῶρο, ἀλλὰ ἡ ἀνάπτυξη καὶ ἡ ὠρίμανση εἶναι προσωπικὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ συνεργασία τοῦ αὐτεξουσίου»⁵²⁸. Αὐτὴ ἡ πίστη ὡς κίνηση αὐτοπαράδοσης τοῦ ἀνθρώπου στὸ Θεό, ὡς ἐναπόθεση τῶν ἐλπίδων του καὶ τῆς ἀσίγαστης δίψας του γιὰ ζωὴ, παρὰ τὶς ὅποιες ψυχοσωματικὲς ἀντιστάσεις⁵²⁹, πραγματώνει τὴν ὄντως ζωὴ, τὸ πλήρωμα τῆς ζωῆς, τὴν ὑπόσχεση τῆς υἰοθεσίας⁵³⁰.

Σὲ συνέχεια τῶν ἀνωτέρω ἔγινε μνεῖα πάνω στὴν ὀρθόδοξη ὀπτική τοῦ θανάτου, ἡ ὁποία φαίνεται νὰ ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ ἰδιαίτερα σχήματα ἀναφορᾶς στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρά: «Μόνο ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὁδὸ τῆς

⁵²⁶ Λουκ. 23,46.

⁵²⁷ Πεντηκοστάριον, σ. 1. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Γρίφος θάνατος*, ὅπου καὶ πληρέστερη ἀνάλυση ἀναφορικὰ μὲ τὸν θάνατο.

⁵²⁸ Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ Κακοῦ*, σ. 127.

⁵²⁹ Ν. Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ Κακοῦ*, σσ. 217-218: «Οἱ ἀγρυπνοῦντες ποὺ μπαίνουν στὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εἶναι αὐτοὶ ποὺ ζοῦν μὲ μετάνοια, ποὺ σημαίνει φιλικὴ σχέση μὲ τὸν Θεὸ καὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ μὲ ὅλη τὴν κτίση· συνάμα αὐτὸ σημαίνει δημιουργικὴ ἐλευθερία. Τὸ μοναδικὸ κριτήριό εἶναι ὁ βαθμὸς ἀνάπτυξης καὶ ὄχι ἡ τυχαία παραμονὴ σὲ μιὰ κατάσταση. Γι' αὐτὸ ὁ παράδεισος καὶ ἡ κόλαση δὲν ἀποτελοῦν φτηνὰ καὶ ὠφελιμιστικὰ κίνητρα γιὰ τὴ χριστιανικὴ ζωὴ. Ἡ ἀμοιβὴ τοῦ παραδείσου μεταφράζεται σὲ δημιουργικὴ τελείωση μὲ τὴν ἰατρικὴ τῶν τραυμάτων τῆς δημιουργίας ἀπὸ τὴ θεία δόξα. Ἡ κόλαση εἶναι τὸ τραυματισμένον καὶ ἀθεράπευτο μέρος, γιατί ἡ βούληση τοῦ Α ἢ Β κολασμένον παραμένει ἀμετανόητη καὶ πωρωμένη· δὲν θέλει τὴ φιλία τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐνέργεια ὅμως τοῦ Θεοῦ συνέχει ὅλη τὴ δημιουργία, καὶ τὶς ἴδιες τὶς κολασμένους βουλήσεις, ποὺ ἀντιστέκονται στὴ φιλικὴ προσφορὰ τοῦ Θεοῦ. Δὲν ὑπάρχει καμιά πόρτα, μὲ ἐπιταγὴ μιᾶς ὁποιασδήποτε δικαιοῦς τάξης, ποὺ τὴν ἔχει κλείσει ὁ Θεός. Τὴν πόρτα τὴν κλείνει ἡ ἀμετανοησία. Ζωοποιοῦνται ὡστόσο καὶ οἱ στάσιμες ὑπάρξεις γιὰ νὰ μένουν ἔτσι ἀθεράπευτες στὴν κατάστασή τους. Γιὰ τὴ δημιουργικὴ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ συνέχει τὰ πάντα. Ὅσο καὶ νὰ φαίνεται παράδοξο, ἡ κόλαση εἶναι ἡ ἔσχατη φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ».

⁵³⁰ Γαλ. 4, 4-7. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, σ. 168.

ἐλευθερίας μπορεί νὰ κατορθώσει ὁ ἄνθρωπος τὴν ὁμοίωσή του μὲ τὸν Θεό: νὰ ἀποτελέσει καὶ ἡ δικὴ του φύση γεγονὸς ζωῆς καὶ ὑπαρκτικῆς πληρότητας, γεγονὸς ἐνότητας καὶ κοινωνίας ὑποστάσεων ἐλεύθερων ἀπὸ τὴ φθορὰ καὶ τὸν θάνατο. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ὑπαρκτικὴ ἀλλαγὴ τῆς 'μεταποιημένης' ἀπὸ τὴν πτώση ἀνθρώπινης φύσης ξεπερνᾷ τις δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου τῆς πτώσης. Εἶναι κατ' ἀρχὴν ἔργο τοῦ Γενάρχη μιᾶς καινούργιας ἀνθρωπότητας, τοῦ δεύτερου Ἀδάμ, τοῦ Χριστοῦ, πὺν συγκεφαλαίωσε στὸ Πρόσωπό Του καὶ ἀνέπλασε τὴν καθολικὴ φύση, τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα τῆς 'καινῆς κτίσεως' τοῦ σώματός Του, τῆς Ἐκκλησίας. Σὲ αὐτὴ τὴν 'ἀνακαίνιση' τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀπὸ τὸν Χριστό (...)»⁵³¹.

Ἔτσι συνάγεται ἡ ἔμφαση πὺν δίνει ἡ Ἐκκλησία στὸ ὅτι ὁ Χριστὸς προσλαμβάνοντας τὴν ἀνθρώπινη φύση, πραγματώνει τὴν «καινὴ κτίση» καὶ μὲ τὸ θάνατό Του ἐλευθερώνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ φθορὰ τῆς κτιστότητας, καθὼς ἀποκαλύπτει πὺς ὁ θάνατος μπορεῖ νὰ γίνει παράδοση καὶ ὑπακοὴ στὸν Πατέρα: «Ὁ δεῦτερος Ἀδάμ, ὁ Χριστὸς, ὑποτάσσει μὲ τὴν προσωπικὴ του ἐλευθερία τὸ θέλημα τῆς ἀνθρώπινης φύσης του στὸ θέλημα τῆς θείας φύσης του, στὸ θέλημα τῆς ὄντως ζωῆς πὺν ἐνεργεῖται ὡς κοινωνία ὑπακοῆς στὸν Πατέρα, ὡς αὐτοπαράδοση στὴν ἀγάπη Του. Τὸ θέλημα τῆς θείας φύσης τοῦ Χριστοῦ εἶναι τὸ κοινὸ θέλημα τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὸ θέλημα τῆς ζωῆς, ἡ ἐλευθερία τῆς ἀγάπης—ἐλευθερία ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα, γι' αὐτὸ καὶ ταυτόσημη μὲ τὴν αἰώνια ζωὴ»⁵³². Ἡ σάρκωση⁵³³ τοῦ Χριστοῦ κατέδειξε φανερὰ ὅτι ὁ

⁵³¹ Χ. Γιανναρᾶ, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους*, σ. 55.

⁵³² Χ. Γιανναρᾶ, *Ἀλφαβητὰρι τῆς πίστεως*, σσ. 146-147.

⁵³³ Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, σσ. 198-199: «Ἡ Σάρκωση τοῦ Λόγου δὲν σημαίνει πὺς ὁ Θεὸς γίνεται κόσμος καὶ ὁ κόσμος γίνεται Θεός, ἀλλὰ σημαίνει ὅτι οἱ προσωπικὲς δυνατότητες τοῦ κόσμου καὶ ἡ καθολικὴ τους συγκεφαλαίωση στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, ἡ ἐνοειδὴς ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια τῆς προσωπικῆς καθολικότητας πρὸς τὴν ὁποία τείνει δυναμικὰ κάθε μορφή ὑπαρξης, φτάνει τὸ φυσικὸ τῆς 'τέλος' στὸ θεανθρώπινο Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, στὴν ἀσύγχυτη, ἄτρεπτη, ἀδιαίρετη καὶ ἀχώριστη ἐνότητα τῆς θείας

ἄνθρωπος ἔχει καὶ πάλι τὴ δυνατότητα νὰ πραγματοποιήσει τὴν ὑπαρξὴ ὡς σχέση, ὡς κοινωνία.

Συνεπῶς ἡ κορυφαία στιγμή ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ μας ὑπαρξὴ μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ θάνατος, ὅταν συνιστᾶ παράδοση στὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἐνέχει καμμία ἠθικοῦ τύπου θεώρηση, ἀντίθετα ἐνέχει ὄντολογικὸ χαρακτήρα καὶ πρὸς ἐπίρρωσιν τῆς ὄντολογικῆς αὐτῆς θέσης ἔρχεται ὁ Γιανναρῶς καὶ ὑπομνησκει ὅτι: «Ὁ πραγματισμὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας βεβαιώνει: Ἀρχὴ μοι καὶ ὑπόστασις, τὸ πλαστοργόν σου γέγονε πρόσταγμα. Ἡ δημιουργικὴ κλήση τοῦ Θεοῦ συνιστᾶ τὴν προσωπικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου. Ὑπόσταση εἶναι τὸ ὑπαρκτικὸ ἀποτέλεσμα τῆς κλήσης 'ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι'. Καὶ προσωπικὴ εἶναι ἡ ὑπόσταση, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος καλεῖ ὁ Θεὸς ὄντα ἱκανὰ γιὰ ἐλεύθερη σχέση κοινωνίας μαζί του»⁵³⁴. Καὶ τούτῃ ἡ ὄντολογικὴ ἐρμηνεία συμπληρώνει καὶ αὐτὸ ποὺ λέει ὁ Ἀπόστολος Παῦλος: «Τὸν καλοῦντα τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα καὶ τὸν καλοῦντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι»⁵³⁵. Ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, δηλαδὴ ἡ κλήση αὐτὴ ἰδρύει καὶ συνάμα συνιστᾶ μιὰ σχέση, ἡ ὁποία ὑποστασιάζεται με τὸν τρόπο τῆς κτιστῆς φύσης, με τὸν τρόπο τοῦ κτιστοῦ. Κοντολογίς, ἡ ὑπόστασή μας εἶναι ἡ κλήση, εἶναι ἡ σχέση αὐτὴ ποὺ ἰδρύθηκε. Αὐτὸ πάλι τὸ

καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσης — τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κόσμου — σὲ ἓνα Πρόσωπο καὶ μιὰ Ὑπόσταση».

⁵³⁴ Χ. Γιανναρῶς, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο*, σ. 192. Τοῦ ἰδίου, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σσ. 90-91: «(Βέβαια, ἡ ποιητικὴ ἐλευθερία ἔκφρασης τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας θὰ διασώσει καὶ τὴ λέξη 'πρόσταγμα' στὸν πλοῦτο τῶν σημαϊόντων της — με τὸν ἀνυπέβλητο στίχο: Ἀρχὴ μοι καὶ ὑπόστασις, τὸ πλαστοργόν σου γέγονε πρόσταγμα, ἀξίζει νὰ μνημονευθεῖ ἢ ἐξαίρεση.) Ἡ κλήση σὲ σχέση, ἰδρυτικὴ τῆς ἀνθρωπίνης ὑπαρξῆς, προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεό, ἔχει σὲ αὐτὸν τὴν αἰτία-πηγὴ της, ἐπομένως πραγματώνει καὶ φανερώνει τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ἐνεργεῖ καὶ ὑπάρχει ὁ Θεός: τὴν ἀγάπη». Πρβλ. J. Goar (ἐκδ.), *Εὐχολόγιον*, σ. 429.

⁵³⁵ Ρωμ. 1,17. Πρβλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σ. 151, «Ἡ μικρὴ ἀλλὰ τόσο χαρακτηριστικὴ τούτῃ ἔκφραση εἶναι ἡ πεμπουσία τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀποστόλου Παύλου γιὰ τὴ δημιουργία καὶ τὴν ἀπολύτρωση. Αὐτὲς οἱ δύο ἔννοιες ἔχουν στενότερη σχέση: εἶναι ἡ ἐξάρτηση τοῦ μὴ ὄντος ἀπὸ τὸ ἀθύπαρκτο ὄν».

συμπληρώνει ὁ Παῦλος λέγοντας: «*νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ*»⁵³⁶.

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐρμηνευτικὴ διατύπωση τοῦ Παύλου προκύπτει κάτι καίριο ὡς μίτος ἐξόδου, δηλαδή ὅτι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δὲν ἀποτελεῖ κάτι δικό μας ἐνεργητικό, ἕνα, τρόπον τινά, δικό μας ἐνέργημα, ἀλλὰ προκύπτει ἀπ' τὸ γεγονός ὅτι αὐτὸς μᾶς ἔχει ἤδη γνωρίσει μὲ τὴν κλήση ποῦ μᾶς ἀπηύθυνε, καὶ ἡ ὁποία κλήση μᾶς ἴδρυσε ὡς ὑπαρκτὰ ὄντα. Τὸ μυστήριο τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ παράδοσή Του στὸ θέλημα τοῦ Πατέρα, καθὼς καὶ ἡ ἀνάστασή Του εἶναι ἡ ἀπελευθέρωση τῆς ἀνθρωπότητας ἀπὸ τὴν κτιστότητα, δηλαδή ἀπὸ τὸ θάνατο. Ἐφ' ὅσον μιλάμε γιὰ δημιουργία κάνουμε αὐτόχρομα λόγο γιὰ θάνατο, εἰδάλλως ὅπως σοφὰ καὶ καίρια ἐπισημαίνει ὁ Γιανναράς: «*Δὲν θὰ εἶχαμε 'δημιουργηθεῖ', θὰ εἶχαμε 'γεννηθεῖ' ἢ 'ἐκπορευθεῖ' ἀπὸ τὸν Πατέρα, τὴν ἄκτιστη ἀνθυπαρξία, ἄκτιστοι καὶ ἐμεῖς*»⁵³⁷.

Στὸ ἀπολυτικό τοῦ Εὐαγγελισμοῦ ἀνατέμνεται τὸ θεολογικὸ νόημα τῶν σημανομένων ὡς ἐξῆς: «*Σήμερον τῆς Σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον καὶ τοῦ ἀπ' αἰῶνος μυστηρίου ἢ φανέρωσις (...)*»⁵³⁸. Τὶ κομίζουν, ὡστόσο, τὰ σημαίνοντα: «*ἀπ' αἰῶνος*» «*μυστηρίου*» «*ἢ φανέρωσις;*» Οἱ ἀνωτέρω ἐκφράσεις συσχετίζονται ἄμεσα μὲ τὴν ἀναδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου καὶ μὲ τὴν ἐσχατολογικὴ⁵³⁹ ἀποκατάσταση ὅλης τῆς

⁵³⁶ Γαλ. 4, 9.

⁵³⁷ Χ. Γιανναρά, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 167.

⁵³⁸ Ἀπολυτικὸν Εὐαγγελισμοῦ, Ὁρολόγιον τὸ Μέγα, σ. 397.

⁵³⁹ Πρὸς μία ἐπαρκέστερη ἐρμηνεία τῆς Ἐσχατολογίας σημαντικὴ εἶναι καὶ ἡ θεολογικὴ προσφορά τοῦ καθηγητῆ Ἀγόρα, ὁ ὁποῖος ἔχει ἀσχοληθεῖ ἐπισταμένως μὲ τὴν ἐσχατολογικὴ ἀποκατάσταση, καὶ γιὰ τὰ θεολογικὰ πράγματα ἀποτελεῖ μιὰ ὄντως ἐκπληξη. Βλ. Κ. Ἀγόρα, Ὁ Χριστὸς καὶ ἡ πολύμορφη εἰκόνα του. Πρβλ. τοῦ ἰδίου <https://www.facebook.com/kostas.agoras> (Ἀπὸ τὴν προσωπικὴ του σελίδα σὲ ἰστότοπο κοινωνικῆς δικτύωσης): «*Ὁ 'χριστιανισμὸς' σὰν προφητικὸ—χαρισματικὸ κίνημα καὶ ἐσχατολογικὴ προσμονὴ τῶν 'ἀκόλουθων τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ' θὰ εἶχε πιθανότατα ἐξαφανιστεῖ ἀπὸ τὴν Ἱστορία ἂν δὲν θρησκευοῦνταν σταδιακά. Συνοπτικά, 'χριστιανισμὸς' σημαίνει οὐσιαστικὰ κυρίως 'ἐσχατολογικὴ πίστις' καὶ ὄχι ἀπλὰ 'ἱστορικὴ θρησκεία'. Ἄλλο τὸ ἕνα καὶ ἄλλο τὸ ἄλλο. Παραταῦτα, στὴν πράξη, τὰ δύο διαπλέκονται ἢ —ἀκριβέστερα*

δημιουργίας. «Τὸ χριστιανικὸ ἔσχατο παραμένει ἔσαεὶ μιὰ μελλοντική, ἐπερχόμενη πραγματικότητα, εἶναι τὸ 'οὐκ οὐπώ' πὺν δὲν ἐκβιάζεται μὲ ἀνθρώπινα μέσα καὶ δὲν ταυτίζεται μὲ κανένα ἱστορικὸ ὄροσημο τοῦ παρελθόντος ἢ τοῦ παρόντος»⁵⁴⁰.

Ἐν ὄψει τῶν παραπάνω καὶ ἀναδιφώντας τὴ σκέψη τοῦ καθηγητῆ Χαράλαμπου Βέντη, στὸ βιβλίον του Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα, θὰ ἰχνηλατήσουμε πῶς ξεδιπλώνει τὸ θέμα τῆς Χριστολογίας σὲ συνάρτηση μὲ αὐτὸ τῆς ἑτερότητας⁵⁴¹, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο στὴ σκέψη του καὶ στὴν ἐργογραφία του. Οἱ καίριες ἐπισημάνσεις του καὶ οἱ θέσεις τὶς ὁποῖες ἐπεξεργάζεται, ἀποτελοῦν ἐρμηνευτικὸ κλειδί γιὰ τὸ πῶς προσεγγίζουμε τὴν «ὀρθότητα» τοῦ πρώιμου χριστιανισμοῦ, ὄχι ὁμως καὶ τὴν «πληρότητα» στὰ ἀναφερόμενα ἀνθρωπολογικά, κοσμολογικά καὶ

διασταυρώνονται 'ἀνοικτά', ἀγιοπνευματικὰ λέμε στὴ θεολογία— σὰν 'φαινόμενο Ἐκκλησία'. Νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ 'ἀνοικτότητα' στὴν ἀγιοπνευματικὴ διασταύρωση ἑτεροτήτων εἶναι ἀπολύτως βασική. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ ἀσύμπτωτη διασταύρωση ἑτεροτήτων πὺν συνιστᾷ καθαρτὴ ἀγιοπνευματικὸ μυστήριον.

Τὸ ζητούμενο ὁμως εἶναι, κατὰ τὴν 'ἀνοικτὴ' ἀγιοπνευματικὴ διασταύρωση 'ἐσχατολογικῆς πίστεως' καὶ 'ἱστορικῆς θρησκείας' νὰ διαπλέκονται μεταξύ τους ἀσύμμετρα. Δηλαδή, στὴν ἀγιοπνευματικὴ διαπλοκὴ τους —κατὰ τὴν 'ἀνοικτὴ' διασταύρωσή τους μέσα στὸ διάβα τῆς Ἱστορίας πὺν συνεχῶς ἐξελίσσεται σὰν 'φαινόμενο Ἐκκλησία— νὰ εἶναι ἡ ἐσχατολογικὴ πίστις', πὺν νὰ ἔχει τὸ πάνω χέρι καὶ ὄχι ἡ 'ἱστορικὴ θρησκεία'. Δηλαδή, νὰ εἶναι τὸ 'ἐσχατολογικὸ μυστήριον', καὶ ὄχι ἕνας 'ἱστορικὸς θρησκειακὸς θεσμός', πὺν ἔχει τὸ πάνω χέρι στὸ παράδοξο 'φαινόμενο Ἐκκλησία'.

Γιὰ ἕναν ὁμως χριστιανὸ καὶ θεολόγο τὸ θέμα τίθεται ὡς ἐξῆς: μέχρι ποιοῦ σημείου μιὰ θρησκευοποίηση τοῦ 'χριστιανισμοῦ', δηλαδή, μιὰ ἱστορικοποίησή του σὲ 'χριστιανικὴ θρησκεία' (μέσα καὶ ὡς παράδοξο 'φαινόμενο Ἐκκλησία'), μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀποδεκτὴ χωρὶς ὁμως νὰ ἀλλοιώσει οὐσιαστικὰ τὸν πρωταρχικὸ ἐσχατολογικὸ χαρακτήρα τοῦ 'χριστιανισμοῦ' ὡς προφητικὸ κίνημα τῶν 'ἀκόλουθων τοῦ Ἰησοῦ';».

⁵⁴⁰ Χ. Βέντη, Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα, σ. 258.

⁵⁴¹ Χ. Βέντη, ὅπ. π., σ. 334: «(...) ἡ χριστιανικὴ πίστις εἶναι σὲ μιὰ μοναδικὰ προνομιακὴ θέση νὰ ἐγκολπωθεῖ καὶ νὰ προασπίσει τὴν ἑτερότητα (...) καθὼς καὶ ὅτι ὀφείλει νὰ τὸ πράξει, ἐὰν πράγματι φιλοδοξεῖ νὰ εἶναι ἡ κατεξοχὴν ἐσχατολογικὴ ζύμη μέσα στὸν κόσμον, σήμερον μάλιστα πὺν ὁ 'κόσμος', μὲ τὰ ὅποια ἐγκληματικὰ του λάθη καὶ τὶς ἀτέλειες πὺν πλήττον φυσικῶ τῶ τρόπῳ κάθε ἀνθρώπινο μὴρφομα, ἀτομικὸ καὶ συλλογικὸ, τὴν ἔχει ξεπεράσει λελογισμένα καὶ φιλάνθρωπα σὲ πολλὰ καίρια σημεία, ἀποδεικνύοντας ἔτσι ἂν μὴ τι ἄλλο ὅτι ὁ ζῶν Θεὸς τῆς Ἰουδαιοχριστιανικῆς ἀφήγησις 'δύναται [...] ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖρε τέκνα τῶ Ἀβραάμ' (Λουκ. 3:8) προκειμένον νὰ ντροπιάσει τοὺς τακτοποιημένους καὶ σὲ διαρκὴ λήθαργο 'ἀπὸ κούνια' Ὀρθοδόξους καὶ ὄχι χριστιανούς — τίποτε δὲν εἶναι ἀνατρεπτικότερον τῆς ὁμολογιακῆς πώρωσις καὶ αὐτάρκειας τῶν 'οὐ κατ'ἐπίγνωσιν' ζηλωτῶν ἀλλὰ καὶ τῶν ἐφησυχασμένων χριστιανῶν ὅσο τὰ Κυριακὰ λόγια 'Τὸ Πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ' (Ἰω. 3:8)».

ἐκκλησιολογικά ζητήματα, τὰ ὅποια ἐσχάτως ἀποσαφηνίζονται καὶ συζητῶνται ἀνοικτά. Ὡς ἐκ τούτου ἡ Ἐνσάρκωση, κατὰ τὸ συγγραφέα, καὶ ἡ βίωση τῶν ἐσχάτων παίζουν καθοριστικὸ ρόλο, διότι «ἀπὸ τὸν Παράκλητο ποῦ δὲν ἀναιρεῖ ἀλλὰ συμπληρῶνει τὸ ὑπάρχον χριστιανικὸ κοσμοεἶδωλο μὲ νέες, ἀκόμα καὶ ἀπροσδόκητες μορφές θείας χάριτος, ποῦ διευρύνουν τὴν ἐμβέλεια τοῦ Εὐαγγελίου καὶ ἀνοίγουν τὸν δρόμο γιὰ ὁλοένα καὶ πληρέστερα μεγέθη καθολικότητας»⁵⁴².

Συμπληρῶνει σχετικά: «Ὡς γεγονός ριζικῆς ὄντολογικῆς καινοφάνειας, ἡ Ἐνσάρκωση συντρίβει κάθε μορφή ἄσαρκου καὶ ἀνιστόρητου σπιριτουαλισμοῦ, γιατί ἐκτός τοῦ ὅτι ἀναβαθμίζει ριζικὰ τὴ σωματικότητα μᾶς ἐπαναφέρει στὴν ἱστορία καὶ τὴν ἔνυλη, ἐγχρονικὴ πραγματικότητα, στὴν ὁποία εἰσάγει προληπτικὰ τὸ σφρίγος μιᾶς ἐσχατολογικῆς πλησμονῆς ἀνυπότακτης στὸ ἀνθρώπινο φαντασιακό, στὸ μέτρο ποῦ ἡ ἐσχατολογικὴ ριπή τῆς Θείας Οἰκονομίας ὑπερβαίνει ὅλες τὶς φυσικὲς, γνωστικὲς μᾶς προσλαμβάνουσες»⁵⁴³. Ἡ Ἐνσάρκωση μπαίνει στὸ πετσί μας⁵⁴⁴ μας, ὥστε νὰ προσλάβει ἐκ τῶν ἔσω τὴν ἀνθρώπινη κατάσταση. Διότι «Ὁὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν»⁵⁴⁵. Συνεπῶς ἔρχεται ὁ Θεὸς καὶ γίνεται ἄνθρωπος προσλαμβάνοντας τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ ἐκεῖ ποῦ εἶναι, καὶ τὸν εἰσάγει στὶς ἐνδοτριαδικὲς σχέσεις. Αὐτὸ εἶναι κατ' οὐσίαν ἡ Ἐνσάρκωση. Ἐδῶ ὁ Ἀπόστολος Παῦλος κάνει μνεῖα στὴ φιλανθρωπία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, γιατί ὡς μέγας ἀρχιερεὺς μπορεῖ νὰ συμπαθήσει τὴν ἀσθένεια τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ τοὺς ἀγκαλιάσει ὅλους. Αὐτὸ ὀφείλει νὰ πράξει καὶ ἡ Ἐκκλησία μὲ εὐθύνη⁵⁴⁶ ἔναντι τῆς ἱστορίας.

Τῆς ἐνανθρωπίσεως ἔπεται καὶ ὁ σταυρικὸς θάνατος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς κορύφωμα ἐλευθερίας τοῦ Υἱοῦ νὰ λέει ναι στὸ θέλημα τοῦ

⁵⁴² Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα*, σ. 260.

⁵⁴³ Χ. Βέντη, *ὄπ. π.*, σ. 264 καὶ ἐξῆς.

⁵⁴⁴ Χ. Βέντη, *ὄπ. π.*, σ. 334.

⁵⁴⁵ *Πρὸς Ἑβραίους*, 4, 14-16.

⁵⁴⁶ Βλ. Χ. Βέντη, *Ἐσχατολογία καὶ ἑτερότητα*, σ. 257.

Πατρός. Αὐτὸ τὸ γεγονός τοῦ σταυροῦ θρησκευτικῶς ἀλλοτριώνεται σὲ ἓνα ἀτομοκεντρικὸ γεγονός καὶ ὄχι σὲ αὐτὸ τὸ γεγονός ποῦ ἰδρύει σχέση μετὰ τὸ νὰ μεταποιήσῃ ὁ ἄνθρωπος τὸν θάνατό του παραδίδοντας τὸν ἑαυτό του στὸν Πατέρα. «Δίνεται ἴσως κάποιες φορές ἡ ἐντύπωση, χωρὶς νὰ ἀποκλείεται καὶ ἡ κάποτε ἐπαλήθευσή της, ὅτι οἱ χριστιανοὶ εἰδωλοποιοῦν τὸ ξύλο τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ, τὸ μεταβάλλουν σὲ εἶδωλο, σὲ φετίχ. Ὑπάρχει ἀσφαλῶς τὸ ἐνδεχόμενον διολίσθησης σὲ μιὰ τέτοια παραποίηση-διαστροφή. Ποῦ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ἀποσβέσει ἢ παραβλέψει τὸ ἀφετηριακὸ, πρωτογενὲς γεγονός: Ὅτι στὸν σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ ἡ Ἐκκλησία ἀναγνώρισε τὸν τρόπο (καὶ τὸ σημεῖο) τῆς ὀλοκληρωτικῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπαράδοσης τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ στὸ θέλημα τῆς ἀγάπης τοῦ Πατρός. Ἐπομένως καὶ τὴν ὁδὸ, ἀνοιχτὴ σὲ κάθε ἄνθρωπο, νὰ μεταποιήσῃ τὸν θάνατό του σὲ ἐρωτικὴ ἀντεγκατάλειψή του στὴ ζωτικὴ σχέση μετὰ τὸν Πατέρα»⁵⁴⁷.

⁵⁴⁷ Χ. Γιανναρά, Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας, σ. 66.

ΜΕΡΟΣ ΣΤ΄

Κριτική αποτίμηση στο Χρήστο Γιανναρά

Μιά κριτική αποτίμηση τῆς ἐρμηνευτικῆς προοπτικῆς περὶ πτώσεως τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ

Αποφασίσαμε νὰ ἐστιάσουμε στὸ νεώτερο ἔργο τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, ὅπου πραγματώνεται τὸ θεολογικὸ ζήτημα τῆς πτώσης⁵⁴⁸ τοῦ ἀνθρώπου, διότι διακρίναμε σ' αὐτὸ μία ρωμαλέα καὶ τολμηρὴ πρόταση, ἡ ὁποία διέπεται ἀπὸ πρωτοτυπία καὶ ἀναστοχασμό. Ὁ Γιανναρᾶς καλεῖ τὸν ἀναγνώστη του ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ ἀναστοχαστεῖ καὶ ἀφ' ἑτέρου δέ, ὅπου χρή, νὰ σταθεῖ κριτικὰ στὶς κατεστημένες καὶ ἀνεπεξέργαστες θέσεις γύρω ἀπ' αὐτὸ τὸ πολὺ σημαντικὸ ζήτημα, ὀρισμένες ἐκ τῶν ὁποίων ἀγγίζουν τὰ ὅρια τῆς κοινοτοπίας.

Ὁ ἐν λόγῳ συγγραφέας δὲ γράφει ἐν προκειμένῳ γιὰ νὰ προκαλέσει, ἀλλὰ γιὰ νὰ προβληματίσει. Ἀφορμὴ του ὑπῆρξε ἡ ἔντιμη καὶ ἀπροκατάληπτη, μετὰ ἀπὸ πολλὰ χρόνια σπουδῆς καὶ ἐνασχόλησης, ματιὰ στὴ σύγχρονη ἐπιστημονικὴ βιβλιογραφία, ἡ ὁποία ἀφορᾶ στὶς ἐπιστῆμες τῆς βιολογίας, τῆς ἀνθρωπολογίας καὶ τῆς κοσμολογίας. Ἡ ἐνδελεχὴς του ἔρευνα, ἡ ὁποία ἀπλώνεται σὲ ὅ,τι διδάσκεται στὰ τμήματα θετικῶν σπουδῶν τῶν Πανεπιστημίων ὅλου τοῦ κόσμου, καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ παραδοσιακὴ χριστιανικὴ ἀφήγηση γιὰ τὴν πτῶση τοῦ ἀνθρώπου παρουσιάζει ὄχι μόνον κενά, ἀλλὰ καὶ προβληματικὰ σημεῖα. Ἐνα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι, ἀποδεδειγμένα πλέον ἐδῶ καὶ πολλὰ χρόνια, ὅτι δὲν ὑπῆρξε οὔτε στὸν πλανῆτη Γῆ οὔτε πουθενὰ ἄλλοῦ στὸ σύμπαν μία ἰδεατὴ «προπρωτικὴ» κατάσταση ἄμοιρη ἐντροπίας, φθορᾶς καὶ θανάτου. Ἐπὶ ἑκατομμύρια ὀλόκληρα χρόνια ζωικὰ εἶδη στὴ γῆ ἀποτελοῦσαν τοὺς

⁵⁴⁸ Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀνθίβολα* 2 (2018), σ. 323: «Δέον κατ' ἀρχὴν νὰ προσέξουμε ὅτι ὁ Γιανναρᾶς δὲν ταυτίζει ἀκριβῶς τὸν τρόπο τῆς πτώσεως μὲ τὸν τρόπο τῆς κτιστότητας. Πτώση δὲν εἶναι ἡ κτιστὴ φύση, (ὅπως ἐνδεχομένως θὰ βιαζόταν νὰ συμπεράνει κάποιος ἐπικριτὴς τῆς θεολογίας τοῦ Χ.Γ.)· πτώση εἶναι ἡ μὴ ἀναφορὰ τῆς κτιστῆς φύσεως στὸν Θεό, ἡ μὴ σχεσιακὴ ὑποστασιοποίηση τῆς φύσεως· πτώση εἶναι ὁ ἐγκλωβισμὸς στὴ φαντασίωση ὅτι ἡ φύση μπορεῖ νὰ ὑπάρξει μὲ ἀντάρκεια».

κρίκους μιᾶς ἀπέραντης τροφικῆς ἀλυσίδας, γεγονός πού σημαίνει ὅτι ὁ θάνατος συνοδεύει τὴ ζωὴ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ἐμφάνισής της, ἀπὸ τὴ πρώτη κιόλας σπίθα. Αὐτὸ ἰσχύει ὄχι μόνο γιὰ τὴν ὀργανικὴ ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἀνόργανη ὕλη, δεδομένου ὅτι ὁ δεύτερος νόμος τῆς θερμοδυναμικῆς, δηλαδή ὁ νόμος τῆς ἐντροπίας, ἰσχύει καὶ αὐτὸς ὅπως καὶ οἱ ὑπόλοιποι νόμοι (π.χ. τῆς βαρῦτητας, τῆς σχετικότητας, εἰδικῆς καὶ γενικῆς) παντοῦ στὸ σύμπαν ἀπ' ἄκρη σ' ἄκρη.

Ἐπίσης γνωρίζουμε ὅτι ἡ ἐμφάνιση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως καὶ κάθε ζωικοῦ εἶδους στὴ γῆ, δὲν προέκυψε παρθενογενετικά, δηλαδή αἴφνης, ἀλλὰ μέσω μιᾶς μακρᾶς ἐξελικτικῆς διαδικασίας, ἡ πραγματικότητα τῆς ὁποίας τεκμαίρεται ἄνετα τόσο ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ τῶν ἀπολιθωμάτων ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ σύγχρονη μοριακὴ βιολογία. Ὅλα αὐτὰ τὰ δεδομένα πρέπει πλέον νὰ λαμβάνονται πολὺ σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν ἀπὸ τοὺς σύγχρονους θεολόγους καὶ νὰ ἀποτελοῦν καταστατικὸ μέλος τῆς ἀκαδημαϊκῆς τους σκευῆς.

Ἡ θέση μας εἶναι ὅτι ὅλα αὐτὰ τὰ νέα δεδομένα (πού δὲν εἶναι καὶ τόσο νέα πλέον) δὲ δύνανται νὰ ὑπονομεύσουν καὶ δὴ θανάσιμα τὴ χριστιανικὴ δογματικὴ ἢ τὸ ἀφήγημα περὶ πτώσεως. Ὡστόσο ἐπιτάσσουν τὴν ἐπικαιροποίησιν τῆς πτώσεως. Εἶναι ἄλλο πρᾶγμα ἢ ἀπονέυρωσι τοῦ ἱστορικοῦ χαρακτήρα τῆς πτώσεως καὶ ἐντελῶς ἄλλο ἢ ἐπικαιροποίησίν της. Ἡ ἀπονέυρωσι τοῦ ἱστορικοῦ χαρακτήρα τοῦ περὶ πτώσεως ἀφηγήματος εἶναι ἀναμφίβολα πολὺ βολικὴ, ἀφοῦ μετακινεῖ σημαντικὰ προβλήματα.

Ἐκεῖ πού πιστεύουμε ὅτι ὑπάρχει ἀστοχία στὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγισι τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ εἶναι ὅτι δὲ διέκρινε πῶς ἡ ἀμβλυνοσι τῆς ἱστορικότητος τῆς πτώσεως δὲν ἐπιλύει μόνο ἐρμηνευτικὰ προβλήματα, ἀλλὰ δημιουργεῖ καινούργια. Τὸ κυριώτερον ἀπὸ αὐτὰ εἶναι, ἴσως, τὸ

ζήτημα τῆς Θεοδικίας⁵⁴⁹. Δηλαδή ἐὰν δὲν προέκυψε πτώση μὲ τὴν ἔννοια μιᾶς ρήξης τῶν σχέσεων τοῦ κτιστοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἄκτιστο Θεό, τότε ὁ θάνατος καὶ μιὰ σειρὰ ἀπὸ συναφῆ προβλήματα, ὅπως εἶναι οἱ ἀρρώστιες, ὁ σωματικὸς πόνος, καὶ ἡ ταπείνωση τῶν γηρατειῶν μένουν ἀνερμήνευτα. Ὅχι μόνο ἀνερμήνευτα ἀλλὰ καὶ ἀδικαιολόγητα, ὅπως γιὰ παράδειγμα ποιά ἡ σχέση τῆς ἐπώδυνης εὐπάθειας καὶ τοῦ θανάτου μὲ τὴν ὑπαρξη ἑνὸς ἀγαθοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος φέρνει στὴν ὑπαρξη τὸν ἄνθρωπο γιὰ νὰ τὸν ὑποβάλει, χωρὶς νὰ ἔχει αὐτὸς φταίξει σὲ τίποτα, σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς φρικτὲς δοκιμασίες ἀπὸ γενιὰ σὲ γενιὰ. Οὐτε καὶ δείχνει νὰ νομιμοποιεῖται ἡ μελλοντικὴ ἀποκατάσταση τῆς ζωῆς καὶ τῆς υγείας τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐσχατολογικὴ ἀποζημίωση γιὰ τὰ μαρτύρια ποὺ ὑπέφερε κατὰ τὴν ἐπίγεια διαδρομὴ του.

Ἡ παραδοχὴ τῆς ἱστορικότητος τῆς πτώσης⁵⁵⁰ δὲ συνεπάγεται αὐτόματα μιὰ δικανικὴ ἐρμηνεία τῆς, διότι ἡ πτώση ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐνεργοποίηση τοῦ γνωμικοῦ θελήματος τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ τὴν ἀκρίβεια στὴν κακὴ ἐνεργοποίησή του μὲ τὴ μορφή μιᾶς ἐγωκεντρικῆς αὐτονόμησης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ Θεό, καὶ τῆς κτητικῆς οἰκειοποίησης τῆς κτίσης ὄχι ὡς δῶρο ἀπὸ τὸ Θεό ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐξάλειψης τοῦ δωρητῆ καὶ τῆς ἀδιαφορίας γι' Αὐτόν.

⁵⁴⁹ Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβουλα* 2 (2018), σσ. 310-311: «Ἡ θεωρία τοῦ κακοῦ ἢ Θεοδικία θεωρεῖται ὡς τὸ 'crash test' γιὰ τὶς μονιστικὲς φιλοσοφικὲς θεωρήσεις, εἶναι σὰν ἓνα εἶδος λυδίας λίθου, ποὺ μόνο στὴ βάσανό τῆς μπορεῖ νὰ δοκιμαστεῖ ἡ ἀνθεκτικότητά ἐνὸς μονισμοῦ τοῦ Ἀγαθοῦ. Κάτι παρόμοιο ἰσχύει καὶ μὲ τὸν χριστιανισμό, ποὺ εἶναι βέβαια ἓνα ἐκκλησιαστικὸ ὄραμα καὶ ὄχι ἓνα φιλοσοφικὸ σύστημα, καλεῖται, ὅμως, νὰ δοκιμάσει λύσεις τῶν ἀντιφάσεων του. Καὶ εἶναι ἀκριβῶς ἔργο τῆς Θεολογίας ἂν ὄχι ἡ 'λύση', τουλάχιστον ἡ ὑπαρξιακὴ διαύγαση ἀντιφάσεων ποὺ εἶναι ὄχι μόνο λογικὲς, ἀλλὰ καὶ ὑπαρξιακὲς».

⁵⁵⁰ Δ. Σκλήρη, ὅπ. π., σ. 327: «Κατ' ἀρχὴν, ἡ πτώση θὰ μπορούσε νὰ ἐννοηθεῖ ὡς μιὰ πτώση ὄχι ἀπὸ μιὰ τέλεια προπρωτικὴ κατάσταση ποὺ εἶχε διαρκέσει στὸ παρελθόν, ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ δυνατότητα ποὺ θὰ μπορούσε νὰ εἶχε πραγματοποιηθεῖ στὸ μέλλον. Κατὰ δεύτερον, ἡ πτώση θὰ μπορούσε νὰ ἐννοηθεῖ ὡς μιὰ συνθήκη ποὺ ἔχει ἱστορικότητα, ἀκόμη κι ἂν δὲν εἶναι ἓνα συγκεκριμένο ἱστορικὸ γεγονός».

Ἡ κτίση πρέπει νὰ «ἀναφέρεται» ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο στὸν Θεό, οὕτως ὥστε νὰ βρῆται σὲ ζεῖδωρη κοινωνία μὲ τὸν ἄκτιστο Θεό. Χωρὶς τὴν κατὰ χάριν ἀφθαρτοποίησίν της ἡ κτίση ὄχι μόνο φθείρεται καὶ πεθαίνει, ἀλλὰ ἀδιαφορεῖ πλήρως καὶ γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου, τὸν ὁποῖο σκοτῶνει ἀλύπητα παντοιοτρόπως. Οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι κλήθηκαν καὶ δὲν πέτυχαν νὰ κάνουν αὐτὸ ποῦ ψέλνει ὁ λειτουργὸς μὲ τὴν ἔγκριση τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴ στιγμή τῆς ἀναφορᾶς, ὅταν λέει τὴ βαρυσήμαντη φράση: «Τὰ σᾱ ἐκ τῶν σω̄ν»⁵⁵¹. Ὅτι δηλαδὴ ἀπέφυγε νὰ κάνει ὁ πρῶτος Ἀδὰμ τὸ πράττει ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ, δηλαδὴ ὁ Χριστὸς μέσα στὴν Ἐκκλησία. Στὸ μέτρο ποῦ σὲ κάθε ἀκολουθία καὶ δὴ ἐκεῖ ποῦ τελεῖται ἡ Εὐχαριστία ὁ πραγματικὸς λειτουργὸς δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν Χριστό⁵⁵², ποῦ εἶναι ταυτόχρονα ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος. Εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ, ὁ ὁποῖος κάνοντας χρῆση τοῦ θείου φυσικοῦ θελήματος ἀπέκρουσε τοὺς πειρασμοὺς τοῦ διαβόλου στὴν ἔρημο μὲ τρόπο ποῦ ὁ πρῶτος Ἀδὰμ δὲν ἤθελε ἢ δὲν μπορούσε.

Ἡ πτώση συνίσταται στὴν ἀπερίσκεπτη διολίσθηση τοῦ ἀνθρώπου στὸ διαβολικὸ πειρασμὸ τῆς ἰσοθειᾶς ποῦ θὰ πεῖ, σύμφωνα μὲ τὴν παροδηγητικὴ προτροπὴ τοῦ συμβολικοῦ ὄφεως, ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὸ Θεὸ γιὰ νὰ ζήσει αἰώνια, ἀφοῦ μπορεῖ νὰ τὸ ἐπιτύχει μόνος του χωρὶς νὰ ἀποδεχθεῖ τοὺς ὄρκους καὶ τὶς προδιαγραφὰς ποῦ θέτει μία ἀνώτερη ὑπερβατικὴ πηγὴ ἔξω ἀπὸ αὐτόν. Ὁ Θεὸς ὡς Πατήρ, ἰδόμενος μέσα ἀπὸ τὸ πρῖσμα τοῦ πειρασμοῦ, φάνηκε ἐνοχλητικὸς καὶ περιττὸς στὸν ἄνθρωπο ὅσο καὶ καταπιεστικὸς. Φάνηκε δηλαδὴ προτιμότερο στὸν ἀρχέγονο Ἀδὰμ νὰ ἀποφασίζει γιὰ τὸν ἑαυτὸ του

⁵⁵¹ Ἱερατικό, *Θεία λειτουργία*, σ. 125.

⁵⁵² Δ. Μαυρόπουλου, *Διερχόμενοι διὰ τοῦ Ναοῦ*, σ. 211: «Ὁ Χριστὸς λοιπὸν προσεύχεται στὴ θεία Εὐχαριστία. Ὁ Χριστὸς εἶναι παρών. Ἐμεῖς ὑπάρχουμε μόνον ὡς μέλη τοῦ σώματός του».

βασισμένος στο γνωμικό του θέλημα, παρὰ νὰ τὸ ὑποτάσσει στὸ ἀγαθὸ φυσικὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ.

Ἡ ἐνεργοποίηση τοῦ φυσικοῦ θελήματος τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή ἡ δυνατότητα ἐπιλογῆς ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ (σ' αὐτὸ ἔγκειται ἡ παραβολὴ τῆς γνώσης τοῦ δέντρου τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ), ἔχει καὶ τὴ θετικὴ τῆς πλευρᾶς. Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου ἀποτυπώνει μὲ ἐνάργεια τὸ προνόμιο τῆς χρήσης τῆς ἐλευθερίας ὡς ἐξῆς: «Ἡ πραγματικὴ δυσκολία ἔρχεται ἀπὸ τὸ ἐρώτημα: ἂν ὁ Ἀδὰμ δὲν ἔπρεπε νὰ ἀσκήσει τὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία, γιατί τοῦ ἔδωσε ὁ Θεὸς τὴν τάση πρὸς αὐτήν;»⁵⁵³.

Καὶ ὁ ἴδιος συγγραφέας συμπληρώνει: «Αὐτὸ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι καλύτερα πὺν ὁ Ἀδὰμ ἔπρεπε διατηρώντας τὸ δικαίωμά του στὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία, παρὰ ἂν εἶχε παραμείνει ἄπτωτος ἀρνούμενος αὐτὸ τὸ δικαίωμα, πράγμα πὺν θὰ τὸν ὑποβίβαζε στὴ θέση τοῦ ζώου. Ἄν ὑπερνηκῆσουμε τὴν πτώση μ' αὐτὸν τὸν τρόπο, δὲν εἶναι σωστὸ νὰ μιλάμε γιὰ πλήρη ἀπώλεια τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος στὴν ἀρνητικὴ του στάση ἀπέναντι στὸ Θεὸ ἐξακολουθεῖ νὰ προβάλλει τὴν ἀξίωση τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας, παρὰ τὸ ὅτι τὴν προβάλλει ἐναντίον τοῦ ἰδιοῦ τοῦ συμφέροντός του καὶ ἐκείνου τῆς κτίσεως. Γιατὶ στὴν πραγματικότητα μόνο μιὰ τέτοια ἀξίωση μπορεῖ νὰ δικαιολογήσει τὴν ἐξέγερση κατὰ τοῦ Θεοῦ»⁵⁵⁴. Ἄλλωστε ἀξίζει πάντοτε νὰ θυμόμαστε ὅτι στὸ πνεῦμα τοῦ χριστιανικοῦ εὐαγγελίου ἡ ἐκβιασμένη καὶ ἐπιβεβλημένη ἀρετὴ εἶναι δαιμονικὴ καὶ ὡς τέτοια δὲν ἔχει καμιά ἀπολύτως ἀξία.

Παρὰ ταῦτα ἡ κακὴ χρῆση τοῦ γνωμικοῦ θελήματος καὶ ἡ ἐπιθυμία του ἀνθρώπου γιὰ ἀποθέωση ἀποδείχτηκαν θανατηφόρα γιὰ τὸ ἀνθρώπινο εἶδος. Δὲν τιμωρεῖται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἀφήνεται νὰ γευθεῖ τὶς συνέπειες τῆς ἰσοθεΐας. Ἐὰν ὁ ἄνθρωπος πιστεύει ὅτι μὲ τὶς δικές του

⁵⁵³ Ἰ. Ζηζιούλα (Μητρο. Περγάμου), *Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία*, σ. 108,

⁵⁵⁴ Ἰ. Ζηζιούλα, *ὅπ. π.*, σσ. 111-112.

ύψιστες βιολογικές δυνάμεις μπορεί να ἐπιτύχει τὴν ἰσοθεΐα, θὰ πρέπει νὰ τὸ ἀποδείξει καὶ στὴν πράξη. Στὴν πράξη ὅμως ἡ κτιστότητά του τὸν προδίδει, ἐφ' ὅσον κάθε τι κτιστὸ ὑπόκειται σὲ θάνατο, ἐπειδὴ ἔχει ἀρχὴ (συνεπῶς καὶ τέλος) στὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο. Ὁ Θεὸς δὲ δημιουργεῖ τὸ θάνατο, ἐπιτρέπει ὅμως νὰ τὸν γευτεῖ ὁ ἄνθρωπος ὡς συνέπεια τῶν ἐπιλογῶν του καὶ τὸ ἐπιτρέπει: «ἵνα μὴ ἀθάνατον ᾗ τὸ κακόν»⁵⁵⁵.

Τὸ ἀναντίρρητο γεγονός ὅτι ὁ βιολογικὸς θάνατος προηγήθηκε κατὰ πολλὰ ἑκατομμύρια χρόνια ἔτη τῆς ἐμφάνισης τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεί νὰ πιστωθεῖ, δηλαδὴ νὰ χρεωθεῖ στὸν ἄνθρωπο ἀλλὰ στὴν κτιστότητα τῆς φύσης. Μὲ τὸν ἄνθρωπο δὲν ἐμφανίστηκε γιὰ πρώτη φορὰ ὁ θάνατος· ἐδῶ εἶναι ἓνα πρῶτο σημεῖο ἐπικαιροποίησης τῆς πτώσης ἀπὸ τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ. Ὁ θάνατος ἀντὶ νὰ ὑπερβαθεῖ μὲ τὴ συνεργία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεὸ παγιώθηκε. Πλέον ὁ θάνατος ἐφ' ἑξῆς ἐνυπάρχει ὡς ἀδήριτη μοῖρα καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ μὴ καταντήσει ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ κακίᾳ του ἓνα «καρκινικὸ κύτταρο», τὸ ὁποῖο καρκινικὸ κύτταρο ἀρνεῖται νὰ πεθάνει ὅπως τὰ ὑγιῆ κύτταρα, δημιουργώντας ἔτσι ὄγκους, οἱ ὁποῖοι καταστρέφουν τοὺς ἰστούς καὶ τὰ ὄργανα τοῦ σώματος. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ ἄνθρωπος ἀφήνεται ἀπὸ τὸ Θεὸ νὰ πεθάνει γιὰ νὰ μὴ γίνεῖ ἀθάνατη ἢ τοξικότητά του. Ἐπομένως δὲν ἐμφανίστηκε μὲ τὸν ἄνθρωπο ὁ θάνατος στὴ κτίση, ἀλλὰ παγιώθηκε ἀπολύτως, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ συμπαρασύρει στὴν παγιωμένη αὐτὴ φθαρτότητα, ὡς μονόδρομος πλέον, καὶ τὴν ὑπόλοιπη κτίση, ἢ ὁποῖα ὅπως γράφει καὶ ὁ Ἀπόστολος Παῦλος «συνωδίνει καὶ συστενάζει ἄχρι τοῦ νῦν»⁵⁵⁶.

Ἐδῶ πρέπει νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ κτίση μπορεί μὲν νὰ δημιουργήθηκε καλὴ λίαν ἀπὸ τὸν Θεὸ, ὅπως ἀφηγεῖται τὸ βιβλίον τῆς

⁵⁵⁵ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 82, σ. 182²⁹-183³⁰. Πρβλ. Χ. Γιανναρᾶ, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ*, σ. 60.

⁵⁵⁶ Ρωμ. 8, 22.

Γένεσης, δὲν ἦταν ὅμως ὀλοκληρωμένη. Ἐκκρεμοῦσε, δηλαδή, ἡ ὀλοκλήρωσή της ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἱερέα τῆς κτίσης πού θὰ τὸν ἔφερνε σὲ κοινωνία μὲ τὸν ἄκτιστο Θεὸ σύμφωνα μὲ τὸ «ἐργάζεσθαι» καὶ «φυλάττειν». Δηλαδή, ἡ κτίση ἔμεινε, ὅσοδήποτε ὁμορφη καὶ λειτουργικὴ καὶ ἂν εἶναι, ἀνεκπλήρωτη καὶ ἔτσι θὰ παραμείνει μέχρι τῆς στιγμῆς τῆς ἔσχατολογικῆς της πληρωμῆς ἀπὸ τὸν ἔσχατο Ἀδάμ, τὸν θεάνθρωπο, ὁ ὁποῖος ξεκίνησε νὰ κάνει μὲ τὴν ἐνανθρώπισή του καὶ θὰ τὸ ὀλοκληρώσει στὰ ἔσχατα ὅ,τι ἀρνήθηκε νὰ κάνει ὁ πρῶτος Ἀδάμ.

Τώρα στὰ ἐρωτήματα πού τίθενται ἀπὸ τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ ἀναφορικὰ μὲ τὴν προ-πτωτικῆ⁵⁵⁷ κατάσταση στὴ γῆ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἐπισημάνει τὰ ἑξῆς: Ὁ Ἀδάμ καὶ ἡ Εὐά, ἂν δεχτοῦμε τὴν ἱστορικότητα αὐτῶν τῶν προσώπων, δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ ὑπῆρχαν οἱ μόνοι ἄνθρωποι στὴ γῆ. Μπορεῖ νὰ ἐπελέγησαν ἀπὸ ἓνα εὐρύτερο σύνολο ἀνθρώπων ἐξ αἰτίας κάποιων ξεχωριστῶν νοητικῶν καὶ πνευματικῶν τους ἰδιοτήτων, ἔνεκα τῶν ὁποίων ξεχώριζαν ἀπὸ ἄλλα μέλη τοῦ εἴδους *homo sapiens*. Αὐτὸ συνάδει μὲ ἓνα μοτίβο πού τὸ συναντᾶ κανεὶς διαρκῶς στὴ Βίβλο, τόσο στὴν Παλαιὰ ὅσο καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη.

⁵⁵⁷ Ἐκ τῶν πραγμάτων τὸ πυρίκαυστο θέμα τοῦ κακοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς προέλευσής τους δὲν ἔχει κλείσει τετελεσμένα, ὅπως κατ' ἐπανάληψιν ἐπισημαίνει ὁ Γιανναρᾶς ἀπλῶς μὲ τὴ σημαντικὴ τῆς γλώσσας τὸ προσεγγίζουμε. Εἴτε ἔτσι εἴτε ἀλλιῶς ὁ Χ. Γ. ἔδωσε τὴ νεύση ἐνασχόλησης μαζί του. Στὸ ἴδιο μῆκος κύματος ἔλκεται στὴ κριτικὴ του πρὸς τὸν Γιανναρᾶ καὶ ὁ καθηγητὴς Σταμούλης, ἐπισημαίνοντας πὼς ἂν καὶ ἡ ἀλληγορικὴ προσέγγιση τῆς πτώσης εἶναι πλέον βασικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς στὸ σύγχρονο, ἔγκυρο καὶ μεθοδευμένο θεολογικὸ στοχασμὸ, ὡστόσο «Εἶναι σαφὲς ὅτι μὲ τὸ τελευταῖο ἀπόσπασμα—κορύφωση τῆς τριλογίας του γιὰ τὸ κακό—, ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς ἐπιχειρεῖ νὰ βάλει μιὰ ἄνω τελεία στὸ θέμα τοῦ κακοῦ. Καὶ εἶναι ἐπίσης σαφὲς ὅτι σὲ μεγάλο βαθμὸ τὸ καταφέρει. Ἡ λύση πού ὅμως προτείνει, παρότι θαρραλέα καὶ δυναμικὴ, ὅπως ἄλλωστε καὶ ἡ συνολικὴ ἐκ μέρους του ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος, ἀφήνει μερικὰ ἐρωτήματα ἀνοικτά, ἐνῶ παράλληλα ὀδηγεῖ σὲ κάποιες βασικὲς διαπιστώσεις, πού τροφοδοτοῦν τὴ συνέχεια μετὰ τὴν ἄνω τελεία (...). Τὸ πρῶτο ἐρώτημα πού μένει ἀνοικτό, μιὰ κάποια θεολογικὴ ἐκκρεμότητα, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ ἴδιος, ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴ σχέση τοῦ κακοῦ μὲ τὸν θάνατο. Δὲν εἶναι σαφὲς νομίζω ἐὰν κατὰ Γιανναρᾶ ὁ θάνατος εἶναι ἢ δὲν εἶναι κακό (...).» (Χ. Σταμούλης, Ἔρωσ καὶ θάνατος, σσ. 244- 248).

Σε κάθε κρίσιμη στροφή τῆς ἱστορίας ὁ βιβλικὸς Θεὸς ἐπιλέγει φαινομενικὰ αὐθαίρετα ἓναν ἄνθρωπο γιὰ ἓνα σύνολο ἀνθρώπων στοὺς ὁποίους ἀναθέτει μιὰ κρίσιμη ἀποστολή. Μέσα ἀπὸ ἓνα σύνολο ἀνθρώπων ποὺ συνυπῆρχαν μὲ τὸν Ἀβραάμ ἀπευθύνθηκε ἐπιλεκτικὰ στὸν Ἀβραάμ, τὸ ἴδιο ἔκανε καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Νῶε καὶ τοῦ Μωϋσῆ καὶ τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Ἰσραὴλ ὡς ἔθνους ὁλόκληρου ἀνάμεσα σὲ πάμπολλα ἔθνη. Τὸ ἴδιο ἔκανε ἀργότερα καὶ ὁ Χριστὸς ἐπιλέγοντας τοὺς δώδεκα μαθητὲς του, ὅπως καὶ τὰ ὑπόλοιπα πρόσωπα ποὺ ἀπάρτιζαν τὸν κύκλο του ἀνάμεσα σὲ τεράστια πλήθη.

Ταυτόχρονα θὰ μπορούσε νὰ ἔχει ἐπιλέξει δύο πρόσωπα, τὸν συμβολικὸ Ἀδὰμ καὶ Εὐά, τὰ ὁποῖα ἐνδεχομένως νὰ τοποθέτησε σὲ εὐλογημένη προστατευμένη νησίδα γῆς, ἢ ὁποῖα παρὰ τὴ γύρω ἀπὸ αὐτὴ φθορὰ καὶ θάνατο θὰ μπορούσε νὰ λειτουργήσει, ἐὰν ὁ ἄνθρωπος συναινοῦσε, ὡς ἐφαλτήριο μεταμόρφωσης καὶ ὁλοκλήρωσης ἐν Θεῷ τοῦ ὑπόλοιπου πλανήτη καὶ τῶν ὑπόλοιπων ἀνθρώπων. Ἡ κατάσταση αὐτή, δηλαδή ἡ διαμονὴ τοῦ ζεύγους αὐτοῦ στὴ προστατευμένη αὐτὴ νησίδα, ἦταν προσωπικὴ καὶ ἐπισφαλῆς καὶ ἤρθη ἀπὸ τὸν Θεὸ ἐν ὄψει τῆς κακῆς χρήσης τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν ἔχουμε τρόπο νὰ γνωρίσουμε σὲ ποιά ἐξελικτικὴ φάση τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας μπορεῖ νὰ συνέβη αὐτό. Δὲν ἔχει ὅμως ἰδιαίτερη σημασία, καθὼς ἔχουμε σαφεῖς νύξεις ὅτι ἀφοροῦσε σὲ ἀνθρώπινα ὄντα, τὰ ὁποῖα διέθεταν διευρυμένες ἐγκεφαλικὲς δυνατότητες, οἱ ὁποῖες ἐπέτρεπαν στὰ ἄτομα αὐτὰ νὰ εἶναι πρόσωπα, δηλαδή ἐφοδιασμένα, δυνατικὰ ἔστω, μὲ τὴ δυνατότητα τῆς γλώσσας, ὅπως καὶ τῆς ἀκατέργαστης, ἔστω ἀφηρημένης, συμβολικῆς σκέψης.

Εὐλογα διερωτᾶται κανεὶς ποιά εἶναι ἡ ἐλάχιστη μορφή γνωμικοῦ θελήματος (ὑπαρξῆς ἐλάχιστων γνωσιακῶν ἱκανοτήτων), ὥστε νὰ μπορεῖ

νά ἐπαληθευτεῖ λειτουργικὰ⁵⁵⁸ ὅλη ἡ θεολογικὴ ἐρμηνεία περὶ πτώσεως; Πόσες χιλιάδες χρόνια πίσω στὸν ἐξελικτικὸ χρόνο χρειάζεται νά πᾶμε, ὥστε νά συναντήσουμε ἀνθρώπους (homo) τοῦ εἴδους (sapiens) ποὺ νά πληροῦν αὐτὸ τὸ κριτήριο; Παράλληλα ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψιν τὰ πορίσματα τῶν σύγχρονων γνωσιακῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς γνωσιακῆς

⁵⁵⁸ Σύμφωνα μὲ τὰ τρέχοντα ἀνθρωπολογικὰ δεδομένα τῶν γνωσιακῶν ἐπιστημῶν φαίνεται πὺς οἱ γνωστικὲς δομὲς ποὺ ἀφοροῦν στὴν ἠθικὴ, στὶς ἀξίες, στὴν πνευματικότητα, στὴν θρησκευτικότητα κ.ο.κ., εἶναι ἀρρηκτὰ συνυφασμένες μὲ τὸν τρόπο ἐννοιολόγησής τους καθὼς καὶ τῆς βιωματικῆς τους προσέγγισης μὲ τὴν ἐκάστοτε πολιτισμικὴ οἰκολογία ἐντὸς τῆς ὁποίας ἀναπτύσσονται. Ἔτσι τὸ πρότυπο τοῦ γνωσιακοῦ/γλωσσικοῦ/ἐννοιολογικοῦ ἐξοπλισμοῦ ποὺ θεωρητικῶς φαίνεται νά ταιριάζει λειτουργικὰ σὲ ἓνα ἐλάχιστο ἐπιθυμητὸ «γνωμικὸ θέλημα» καὶ νά γίνεται ἀπὸ τὸν φέροντα πολιτισμὸ ἀναστοχαστικὰ κατανοητὸ ὡς τέτοιο, εἰκάζεται ὅτι ἐμφανίζεται στὴν παγκόσμια φαρέτρα τῶν γνωσιακῶν ἱκανοτήτων τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου μετὰ τὸ 1.500 π.Χ. Ἀναφερόμαστε στὴν ἀξονικὴ περίοδο (Axial Age) τῆς ἀνθρώπινης πολιτισμικῆς ἐξέλιξης ποὺ ἔδωσε τοὺς βασικοὺς καρποὺς τῆς μέσα ἀπὸ μιὰ ἀσύμμετρη παγκοσμίως ἀνάδυση, ἰδιαίτερος ἀναστοχαστικῶν (θεωρητικὰ) πολιτισμῶν (Ἑλλάδα, Ἰσραήλ, Κίνα, Ἰνδία κ.τ.λ.). Γνωσιολογικὰ ἐμφανίζεται μιὰ τάση πρωτοφανοῦς ἐπιλεκτικῆς ἐπινοητικότητος ἐν σχέσει μὲ τὰ προηγούμενα ἐξελικτικὰ δεδομένα τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους στὸ σύνολό του. Ὅλη αὐτὴ ἡ καινοτόμα πολιτισμικὴ διεργασία ἀποτυπώνεται κυρίως στὴν ἰδιαίτερη δομὴ καὶ τὸ ὕφος τῶν γραπτῶν πηγῶν, οἱ ὁποῖες μᾶς ἔχουν παραδοθεῖ (Φιλοσοφικὰ γραπτὰ ἀρχαίων Ἑλλήνων, Βίβλος τῶν Ἰσραηλιτῶν κ.τ.λ.), στὴν ἐκπροσώπηση αὐτῶν ἀπὸ καινοτόμους σὲ γνωσιακὸ ἐπίπεδο στοχαστές, κυρίως κατὰ τὴν περίοδο 600 – 300 π.Χ., ὅπως Σωκράτης, Πυθαγόρας, Προφῆτες τοῦ Ἰσραήλ, Βούδας, Κομφούκιος, Λάο Τσε κ.τ.λ, καθὼς καὶ στὴν ὑπαρξὴ μιᾶς πλούσιας ἀσκητικῆς πνευματικότητος μὲ τὶς ἀντίστοιχες σὲ κοινωνιολογικὸ ἐπίπεδο ἠθικὲς τῆς προέκτασης. Βλ. περισσότερα, Barrett, H.C. (2020). *Towards a Cognitive Science of the Human: Cross-Cultural Approaches and Their Urgency. Trends in Cognitive Sciences*, 24 (8), 620-638.—Baumard, N., Hyafil, A. & Boyer, P. (2015). What changed during the axial age: Cognitive styles or reward systems? *Commun Integr Biol*, 8(5).— Mullins, DA., Hoyer, D., Collins C, et al. (2018). A Systematic Assessment of “Axial Age” Proposals Using Global Comparative Historical Evidence. *American Sociological Review*, 83(3), 596-626.—Fitouchi, L., André, J.B. & Baumard, N. (2021). The intertwined cultural evolution of ascetic spiritualities and puritanical religions as technologies of self-discipline, *Religion, Brain & Behavior*, 11(2), 197-206. Στὸ ἴδιο μοτίβο σκέψης ἢ πλούσια πολιτισμικῶς καὶ ἐγγενῶς ἐννοιολογικὰ δομημένη καὶ συστηματοποιημένη Ὁρθόδοξη ἡσυχαστικὴ παράδοση, ποὺ ἐμφανίζεται λειτουργικὰ ὀργανωμένη ἀπὸ τὸν 3ο αἰ. μ.Χ. καὶ μετὰ, ἀναδιαμορφώνει τὸν ὅλον θεολογικὸ «λόγο» σχηματοποιώντας ἐκ νέου τὸ νοῦ καὶ τὴν ἐμπειρία τῶν ἀνθρώπων τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος (ἀσκητῶν καὶ λαϊκῶν). Τὸ «γνωμικὸ θέλημα» φαίνεται νά ἀποκτᾶ τὴν πλούσια θεωρητικὰ καὶ ἐμπράκτως βιωματικὰ σημερινὴ του γνωσιακὴ ὑποδομὴ, ἢ ὁποῖα νά κατανοεῖται ἀναστοχαστικὰ ὡς τέτοια ἀκριβῶς σὲ αὐτὴ τὴ χρονικὴ συγκυρία. Εἶναι μιὰ ἐνσώματη στοχαστικὴ δράση τῆς ὁποίας ὁ ἀπόηχος φτάνει μέχρι τὶς σύγχρονες τοῦ 21ου αἰ. μ.Χ. θεολογικὲς συζητήσεις. — βλ. περισσότερα, Graiver, I. (2018), *Ascetism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism*, Pontifical Institute of Medieval Studies: Canada — Graiver, I. (2019). The late antique history of psychology: The test case of introspection. *History of Psychology*, 22(2), 130-148.

άνθρωπολογίας, πώς αὐτοῦ τοῦ εἴδους οἱ ἀνώτερες «ψυχολογικὲς» ἱκανότητες (στὶς ὁποῖες περιλαμβάνεται καὶ τὸ γνωμικὸ θέλημα) εἶναι ἀναγκαστικὰ γλωσσικὲς/συμβολικὲς; Σὲ ποῖο σημεῖο τοῦ ἐξελικτικοῦ χρόνου οἱ ἀντίστοιχες γνωσιακὲς ἱκανότητες τοῦ ἀνθρώπου (ἀφηρημένη σκέψη, αὐτεπίγνωση, μετάγνωση, συμβολικὴ ἱκανότητα, ὀπτικογραφικὴ ἱκανότητα, εἰκονογραφικὴ ἱκανότητα κλπ) ἦταν δομικῶς λειτουργικὰ κατάλληλες (βιολογικά, γνωσιοψυχολογικά καὶ πολιτισμικά), ὥστε νὰ πληροῦνται οἱ ἐλάχιστες γλωσσικὰ ἀπαιτήσεις,⁵⁵⁹ τέτοιες ὥστε νὰ εἶναι δόκιμη ἢ χρῆση τῆς ἀπαραίτητης γνωσιακῆς σκευῆς ποὺ ὑποβαστάζει θεολογικὰ τὸ «γνωμικὸ θέλημα». Ὁ λόγος ἀφορᾷ στὸ ἀντίστοιχο τύπου θέλημα μὲ τὶς ὁποῖες παρεπόμενες, κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, παράλληλες συνιστώσες του (λογικὴ ὄρεξη, νόηση, βούληση, ἀναζήτηση, σκέψη, κρίση, γνώμη, προαίρεση). Ποιὸς «Ἀδὰμ» καὶ ποια «Εὐὰ» πληροῦσε αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, σὲ τὶ εἶδους πολιτισμικὴ καὶ κοινωνικὴ ομάδα ἀνῆκαν, ἔτσι ὥστε νὰ νιώθουν ἀναστοχαστικὰ «ἐλεύθεροι» καὶ «γνωσιακὰ ἱκανοὶ» νὰ ἐκπέσουν καὶ νὰ ἀμαρτήσουν μὲ τὸν τρόπο ποὺ τὸ ἐρμηνεύει ἡ Θεολογικὴ ἐρμηνευτικὴ μας Παράδοση;

⁵⁵⁹ M. Donald, *Ἡ Καταγωγή τοῦ Σύγχρονου Ἀνθρώπου: Τρία στάδια στὴν ἐξέλιξη τῆς Κουλτούρας καὶ τῆς Γνωσιακῆς Λειτουργίας*, σσ. 245-246: «Ὅλοι οἱ σύγχρονοι ἄνθρωποι (*homo sapiens*) διαθέτουν ἐπίσης ὁμιλία καὶ πολὺ ἀναπτυγμένη σημειωτικὴ δεξιότητα. Αὐτὴ ἢ τελευταία μπορεῖ νὰ ὀριστεῖ γενικὰ ὡς ἡ ἱκανότητα ἐπινόησης καὶ χρῆσης σημείων γιὰ τὴν ἐπικοινωνία τῆς σκέψης. Ἡ ὁμιλία μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἓνα ἐξειδικευμένο ὑποσύστημα τῆς ἱκανότητας αὐτῆς, ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ταχύτερη, φορητὴ καὶ ἐκτεταμένη σημειωτικὴ χρῆση. Δὲν εἶναι σαφὲς πόσο γρήγορα τέθηκαν σὲ χρῆση ἡ ὁμιλία καὶ ἄλλα σημειωτικὰ μέσα τὴν περίοδο πρὶν ἀπὸ 200.000 ἕως 50.000 χρόνια, ὅμως ἡ συνεχὴς χρῆση τους καθ' ὅλη τὴ χρονικὴ περίοδο τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὰ τελευταία 50.000 χρόνια, φαίνεται ἀδιαμφισβήτητη», στὸ ἴδιο, σ. 255-256: «Ἐτσι μολοντί ἡ γλῶσσα ὑπῆρξε πρωτίστως καὶ κυρίως ἓνα κοινωνικὸ ἐργαλεῖο, ἀρχικὰ δὲν χρησίμευσε μόνο στὸ νὰ καταστήσει ἐφικτὸ ἓνα νέο ἐπίπεδο συλλογικῆς τεχνολογίας ἢ κοινωνικῆς ὀργάνωσης – ὅπως ἐν τέλει ἔκανε – ἢ νὰ συμβάλει στὴ μεταβίβαση δεξιοτήτων ἢ τὴν ἐπίτευξη μεγαλύτερων πολιτικῶν ὀργανώσεων, κάτι ποὺ ἐν τέλει πέτυχε. Στὴν ἀρχὴ χρησιμοποιήθηκε γιὰ νὰ κατασκευαστοῦν ἐννοιολογικὰ μοντέλα τοῦ ἀνθρώπινου σύμπαντος. Ὁ ρόλος τῆς ἦταν φανερὰ συνδεδεμένος μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἀπαρτιωτικῆς σκέψης - μὲ τὴν μεγάλη ἐνοποιητικὴ σύνθεση προηγούμενων ἀσύνδετων, χρονικὰ περιορισμένων θραυσμάτων πληροφοριῶν. Ἐνῶ ἡ μιμητικὴ ἀναπαράσταση περιοριζόταν σὲ συγκεκριμένα ἐπεισόδια, ἡ μεταφορικὴ σκέψη (τῆς νεοσύστατης γλωσσικῆς ἱκανότητας) μποροῦσε νὰ κάνει συγκρίσεις μεταξὺ ἐπεισοδίων, συνάγοντας γενικὲς ἀρχὲς καὶ ἐξάγοντας θεματικὸ περιεχόμενο».

Στὸ Γιανναρᾶ πιστώνεται, καὶ εἶναι πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία γεγονός αὐτό, ὅτι θέτει αὐτὸ τὸ βαρὺ ὀπλοστάσιο τῶν ἐρωτημάτων πρὸς ἀναμέτρηση μαζὶ τους ἀσχέτως τῶν ἀπαντήσεων. Εἶναι τὸ δυσκολότερο πεδίο αὐτὸ γιὰ ἕναν στοχαστὴ καὶ ὀξύνοο θεολόγο νὰ θέτει ἐρωτήματα. Ἕνα δεύτερο καίριο ἐρώτημα ποὺ θέτει ὁ Γιανναρᾶς εἶναι πῶς γίνεται ἡ βουλητικὴ ἀπόφαση ἑνὸς ἀνθρώπου, ἐν προκειμένῳ τοῦ συμβολικοῦ Ἀδὰμ καὶ Εὐᾶς, νὰ συμπαρασύρει στὸν ὄλεθρο ὅλη τὴν ἀνθρωπότητα μὲ τὰ ἀπότοκα μιᾶς τέτοιας ἀπόφασης;

Νὰ τονισθεῖ ἐν προκειμένῳ ὅτι ἄλλο πρᾶγμα εἶναι ἡ ἀπονεύρωση τῆς ἱστορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης⁵⁶⁰, ἀπὸ πλευρᾶς Γιανναρᾶ, καὶ ἄλλο πρᾶγμα νὰ πιστωθεῖ ὁ θάνατος στὴν πτώση τῶν πρωτοπλάστων, μιᾶς καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιουργημένος καὶ ὄχι πλασμένος ἀθάνατος. Εὐφυῶς ὁ Ζηζιούλας τονίζει ὅτι: «Ἕνας Χριστιανὸς ποὺ ἐπιθυμεῖ νὰ ἔχει καὶ τὰ δύο, καὶ τὸ δόγμα τῆς 'ἐκ τοῦ μηδενὸς' δημιουργίας καὶ τὴν πίστη ὅτι ὁ κόσμος κατέχει στή φύση του κάποια μέσα γιὰ αἰώνια ὑπαρξή, καταντᾷ ἀναπόφευκτα λογικὰ ἀντιφατικὸς. Γιατὶ μιὰ τέτοια ἄποψη θὰ σήμαινε ὅτι ὁ

⁵⁶⁰ Ὁ Γιανναρᾶς ἐπεξεργάστηκε διαθεματικῶς ἕνα εὖρος ἐργογραφίας μὲ ποικίλη θεματικὴ, ἡ ὁποία κυμαίνεται ἀπὸ θεολογία, φιλοσοφία, ἐπιστημολογία, γλωσσολογία, ἐξελικτικὲς ἐπιστήμες, μαθηματικά, φυσικὴ, ἀνθρωπολογία καὶ ψυχανάλυση. Προϋπόθεση αὐτοῦ τοῦ τρόπου ἐργασίας εἶναι ὁ οὐσιαστικὸς καὶ ἐμπράγματος συγκεκριασμὸς Θεολογίας καὶ Ἐπιστημῶν γιὰ τὴν προσέγγιση βασικῶν πανανθρώπινων ὑπαρξιακῶν προβληματισμῶν. Ὅποιαδήποτε κριτικὴ στὸ ἔργο του πρέπει νὰ λαμβάνει σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν αὐτὸ τὸ ἰδιαίτερος αὐστηρὸ συνθετικὸ ὕφος τοῦ στοχασμοῦ του. Ἔτσι ὑπ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο τονίζει ὅτι ὑπῆρξε πτώση ὡς αὐτονομία καὶ αὐτοτέλεια τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ Θεό, καὶ φάνηκε ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ στὰ ἐν λογῷ κεφάλαια. Ὡστόσο τὸ ὑπομνηματίζει σὲ ὑποτονικὴ ἔκφραση καὶ ἀφήνει ἐρμηνευτικὲς σκιές. Συνεπῶς γιὰ τὸν ἴδιο ὑπάρχει ἕνα δίλημμα ποὺ διαρκῶς τίθεται στὸν κάθε ἀνθρώπο, τοῦ κατὰ πόσον θὰ ἐπιλέξει τὸν ἐγκλεισμό του στὸν τρόπο τοῦ κτιστοῦ, ὅπερ σημαίνει γιὰ τὸν ἴδιο συγγραφέα, ὁ ἀτομοκεντρικὸς τρόπος, ἢ ἂν θὰ ἀνοιχτεῖ στὸν τρόπο τοῦ ἀκτίστου ποὺ εἶναι ἡ ὑπαρξή ὡς σχέση. Πρβλ. Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018), σ. 310: «Καὶ ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς ἀποδεικνύει μὲ τὸ βιβλίον αὐτὸ ὅτι ἔχει, ἂν μᾶς ἐπιτρέπεται, τὴ στόφα ἑνὸς πολὺ σπουδαίου θεολόγου, καθὼς ἡ προσέγγισή του εἶναι τολμηρὴ, ρηξικέλευθη, πρωτότυπη καί, θὰ τολμούσαμε νὰ ποῦμε, μὲ ἰδιαίτερη σημασία στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς Θεολογίας. Στὴν πραγματικότητά ὁ Γιανναρᾶς ξαναπιάνει στὸν 21^ο αἰῶνα ἕνα παλαιὸ φιλοσοφικὸ ζήτημα τοῦ πῶς μπορεῖ νὰ συνδυαστεῖ ἡ ἀπόλυτη ἀγαθότητα ἢ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν ὑπαρξή τοῦ κακοῦ».

αἰώνιος Θεὸς δημιούργησε ἕναν αἰώνιο κόσμον, δηλαδή ἕναν ἄλλο Θεὸ κατὰ φύσιν, πράγμα ποῦ ὀδηγεῖ στὴν πλήρη ἀπόρριψη τοῦ δόγματος τῆς δημιουργίας 'ἐκ τοῦ μηδενός' καὶ τὴν ἴδια στιγμή στὴν κατάργηση τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὰ κτιστὰ καὶ ἄκτιστα ὄντα— μιὰ διαφορὰ στὴν ὁποία ἐπέμενε πάρα πολὺ ὀλόκληρη ἢ πατερικὴ παράδοση»⁵⁶¹. Ὁ τριαδικὸς Θεὸς ὡς ἄκτιστος δὲν κλωνοποίησε τὸν ἑαυτό του, ὅταν δημιούργησε τὴν κτίση. Ἐπλασε τὴν κτίση (ὅπως δηλοῖ καὶ τὸ ὄνομα τῆς) θνητῆ⁵⁶².

Θὰ πρέπει στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ ἀποπειραθοῦμε νὰ δώσουμε μιὰ πρώτη ἔστω ἀπάντηση στὸ περὶ συλλογικῆς εὐθύνης ἐρώτημα ποῦ θέτει ὁ Γιανναρᾶς, διερωτώμενος γιὰ ποῖο λόγο ἐπιβαρύνονται, ὑποτίθεται, οἱ ἐπόμενες γενεές τῶν ἀνθρώπων μὲ τὸ ἀμάρτημα τοῦ Ἀδάμ⁵⁶³. Τὸ ἐρώτημα εἶναι εὐλογο καὶ ὡς τέτοιο θεμιτό.

Μιὰ ἀρχικὴ ἀπάντηση θὰ ἦταν ὅτι ἡ κακὴ χρῆση τοῦ αὐτεξουσίου δὲν ἔγινε ἅπαξ, ἀλλὰ ἐπαναλαμβάνεται ἀπὸ γενιὰ σὲ γενιὰ. Εἶναι δηλαδή ἀεὶ ἐνεργούμενη ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι ἐκούσια διαπράττουν τὸ

⁵⁶¹ Πρβλ. Ι. Ζηζιούλα, (Μητρ. Περγάμου), *Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία*, σσ. 86-87.

⁵⁶² Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβουλα* 2 (2018), σ. 319: «Σημειωτέον ὅτι στὸν Γιανναρᾶ ἡ δυναμικὴ ὄντολογία τοῦ τρόπου πυροδοτεῖται ἀπὸ μιὰ θεώρηση τοῦ πρωταρχικοῦ ἐλλείμματος τῆς φύσης. Κτιστότητα σημαίνει κατ' ἀρχὴν ἐλλειμματικότητα... Ὁ τρόπος τῆς 'πτώσης' ἢ τῆς 'κόλασης', ἂν ἀφαιρέσουμε τὸν δικανικὸ χαρακτήρα τῶν ὄρων, εἶναι ὁ τρόπος τῆς 'ἀπληστίας'. Ἡ κτιστότητα εἶναι, λοιπόν, ἀπλῶς ἔλλειμμα, ἐνῶ τὸ κακὸ εἶναι ἕνας δυναμικὸς τρόπος νὰ πληρωθεῖ τὸ ἔλλειμμα μὲ ἀκόρεστη ἀπληστία καὶ μὲ πλεονεξία (σ. 114-115), κάτι ποῦ εἶναι ἴδιον κατ' ἐξοχὴν τῶν προσωπικῶν ὑποστάσεων τῆς κτιστῆς φύσης. Ἐναλλακτικὸς τρόπος προσπάθειας πληρώσεως τοῦ ἐλλείμματος θὰ ἦταν ἡ παράδοση στὴν ὑπαρξιακὴ πλησμονὴ τῆς σχέσης, προσδοκώμενη νὰ ἐκδηλωθεῖ σὲ ὄλη τῆς τὴν ἐνάργεια μετὰ τὸν θάνατο. Τὸ κακὸ δὲν εἶναι, ἐπομένως, ἡ κτιστότητα· εἶναι ἕνα προϊόν τῆς ἐλευθερίας ἐνός κτιστοῦ προσώπου, τὸ ὁποῖο δίνει ἕναν ὀρισμένο τρόπο δυναμικῆς ἀνταπόκρισης στὴν ἀφαιρετικὴ ἐλλειμματικότητα, ποῦ εἶναι ἡ κτιστότητα. (Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀποφεύγεται μιὰ δυναρχικὴ μανιχαϊστικὴ ὄντολογία, ποῦ θὰ ἔκανε τὸ κακὸ μιὰ δευτέρη ἀρχὴ δίπλα στὸ καλόν)».

⁵⁶³ Χ. Γιανναρᾶ, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὄντολογίας*, σ. 110. Ἡ θέση ἐν προκειμένῳ καὶ ὁ προβληματισμὸς τοῦ Γιανναρᾶ γιὰ τὸ κακὸ διατυπώνεται σὲ δύο ἐκδοχές, ἥτοι: «Νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ 'κακόν' σὰν συνέπεια μιᾶς ἀρχέγονης 'πτώσης' πρωτόπλαστου ζεύγους προπατόρων μας. Ἡ νὰ τὸ ἐρμηνεύσουμε μόνον σὰν συνέπεια τῆς κτιστότητας, δηλαδή τῶν ὑπαρκτικῶν περιορισμῶν καὶ ἀναγκαιοτήτων ποῦ διαφοροποιοῦν τὴν κτιστὴ ὑπαρξὴ ἀπὸ τὴν ἄκτιστη Αἰτία τῆς».

ἴδιο σφάλμα τοῦ πρώτου ἀνθρώπου. Μὲ ἄλλα λόγια τὸ ἀμάρτημα τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἶναι τὸ ἀμάρτημα κάθε ἀνθρώπου, ὅπως ἐπιμαρτυρεῖ καταφανῶς ἡ ἱστορική μαρτυρία. Αὐτὴ ἡ διαχρονικὴ ἐμμονὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴν κατάχρηση τοῦ γνωμικοῦ θελήματος ἐξηγεῖ, σὺν τοῖς ἄλλοις, τὴ θνητότητα τοῦ ἀνθρώπινου γένους ἐντὸς τῆς ἱστορίας καὶ μέχρι τὰ ἔσχατα, ὅπως καὶ τὴν ἀνάγκη νὰ σαρκωθεῖ ὁ Λόγος γινόμενος ἄνθρωπος μὲ ἀμετακίνητο ἀγαθὸ φυσικὸ θέλημα.

Περαίνοντας στὸ κεφάλαιο αὐτὸ τὴν κριτικὴ προσέγγιση στὸν Χρῆστο Γιανναρά, θὰ συνοψίζουμε ὅτι δὲν ἔχει τόση σημασία ἂν μιὰ θέση του ἔχει κάποια ἀπόκλιση. Ἡ ἀπόκλιση εἶναι ἰδίωμα τοῦ ἐπινοητικοῦ ἀνθρώπινου στοχασμοῦ, ἀρκεῖ νὰ εἶναι δημιουργικῆς φύσεως. Ἐτσι παρ' ὄλο πὺ οἱ ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις τοῦ Χρήστου Γιανναρά δὲν ἀλλοιώνουν βασικὲς θεολογικὲς δογματικὲς προϋποθέσεις, τολμοῦν νὰ ἀναμετρηθοῦν μὲ προγενέστερες ἐρμηνεῖες⁵⁶⁴. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ

⁵⁶⁴ Εἶναι γόνιμο νὰ ἰδωθεῖ ὁ στοχασμὸς τοῦ Γιανναρά ὡς ἓνα δημιουργικὸ νῆμα τῶν σύγχρονων ὀρθόδοξων περσοναλιστῶν. Συνεχίζει νὰ εἶναι ἐπίκαιρη ἡ συζήτηση σχετικὰ μὲ τὴν μεθοδολογικὴ προσαρμογὴ τῶν ὅποιων ἐρμηνευτικῶν τους προσεγγίσεων ἐντὸς τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης καθὼς καὶ τῆς ἀντίστοιχης ἀναφορᾶς τους στὰ γραπτὰ τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων. Βλ. Aristotle Papanikolaou, «Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology», στὸ *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ἐπιμ. Mary B. Cunningham καὶ Elizabeth Theokritoff, σσ. 241-242: [Ἐτσι, διατηρεῖται] «(...) ἓνα διαχρονικὸ ἐρώτημα στοὺς ὀρθόδοξους θεολόγους καὶ ἀφορᾶ στὸ πῶς θὰ πρέπει νὰ διαβάσει κανεὶς τὰ γραπτὰ τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων. Στὴ προσπάθεια τῶν Lossky, Γιανναρά καί, κυρίως, τοῦ Ζηζιούλα νὰ θεμελιώσουν τὴ θεολογία τοῦ προσώπου ἐπάνω στοὺς πατέρες, ἰδιαίτερα στοὺς Καππαδόκες, ἔχει προσφάτως ἀσκηθεῖ ἔντονη κριτικὴ. Ἡ κριτικὴ παραμένει στὸ προσκήνιο ὡς διαρκῆς συζήτηση γιὰ τὸ πῶς οἱ ὀρθόδοξοι χριστιανοὶ πρέπει νὰ 'θεολογοῦν'. Τὸ πιὸ οὐσιαστικὸ ζήτημα ἀφορᾶ τὴν κεντρικὴ θέση τοῦ ἀποφατισμοῦ καθὼς καὶ τὴ διάκριση οὐσίας/ἐνέργειας ἐντὸς τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας κατὰ τὸν εἰκοστὸ αἰῶνα. Ἡ θεολογία τοῦ Ζηζιούλα κατευθύνεται μακριὰ ἀπὸ μιὰ τέτοια κεντρικὴ θέση καὶ εἶναι, τελικά, αὐτὸ πὺ διαχωρίζει τὴ δικὴ του θεολογικὴ ἐρμηνεία περὶ προσώπου ἀπὸ αὐτὲς τοῦ Lossky καὶ Yannaras. (...) Δὲν εἶναι τόσο αὐτονόητο ὅσο οἱ Lossky καὶ Yannaras ὑποθέτουν, ὅτι ἡ λογικὴ τῆς θεοποίησης ἀπαιτεῖ τὴ διάκριση οὐσίας/ἐνέργειας ἢ ὀδηγεῖ στὴν γνώση τοῦ ἀποφατισμοῦ ὅπως αὐτὸς ἐκφράζεται στὶς ἀντίστοιχες θεολογίες τους. Ἀναφορικὰ μὲ τὸ τελευταῖο, οἱ ἐν λόγῳ θεολογίες τοῦ προσώπου, στὸ βαθμὸ πὺ βασίζονται στὴ θεολογία τοῦ Θεοῦ ὄντας ὡς Τριάδα, φαίνεται πῶς ἀντιβαίνουν τὴν ἔμφαση τους στὸν ἀποφατισμὸ ὅπως καὶ τὴν σχετικὴ σημασιολόγηση. Ὡστόσο, αὐτὰ τὰ ζητήματα, μᾶλλον, δὲν θὰ ἀπειλήσουν τὴν συναίνεση πὺ οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι μοιράζονται ἀπὸ κοινου, πῶς ἡ

ἐμπνευσμένη καὶ ἐκλεπτυσμένη προσπάθειά του δὲ διεκδικεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό της κάποιο ἀλάθητο, ἀλλὰ ὑπόκειται σὲ περαιτέρω ἔλεγχο ἐπαλήθευσης ἢ μὴ⁵⁶⁵, γι' αὐτὸ καὶ ὡς ἔχει, ἄνευ τροποποιήσεως, δὲν μπορεῖ νὰ γίνεῖ ἀποδεκτὴ. Παραμένει, ὅμως, μία σημαντικὴ συμβολὴ στὸ χῶρο τῆς θεολογίας, καθὼς θίγει ἓνα πυρίκαυστο θεολογικὸ ζήτημα προσφέροντας πολλή τροφή καὶ ἔναυσμα γιὰ σκέψη.

ἀλήθεια εἶναι ὅτι οἱ ἄνθρωποι δημιουργήθηκαν νὰ εἶναι σὲ κοινωνία μὲ τὸν Θεὸ καὶ ὅτι αὐτὴ ἡ κοινωνία ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν κατανόηση τῆς ἔννοιας τοῦ 'προσώπου', τόσο τοῦ θεϊκοῦ ὅσο καὶ τοῦ ἀνθρώπινου. Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία, λοιπόν, θὰ συνεχιστεῖ ὡς μιὰ ἱστορία γόνιμης ἀντιπαράθεσης ὄχι τόσο γιὰ τὴν οὐσία ὅσο ὡς πρὸς τὶς λεπτομέρειες ἐννοιολόγησης τοῦ ὄντος ὡς ἐν προσώποις κοινωνία».

⁵⁶⁵Δ. Σκλήρη, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018), σ. 314: «Ὁ Γιανναρᾶς, μάλιστα, ἐπιμένει νὰ καταθέτει τὸν στοχασμὸ ὡς ἀπλὴ διερώτηση πὸν θὰ μπορούσε νὰ διαφωτιστεῖ στὸ μέλλον συνοδικῶς. Πρόκειται, ἐπομένως, γιὰ ἓναν ἀποφατικὸ ἐκκλησιοκεντρικὸ μεταρρυθμιστὴ, ὁ ὁποῖος δὲν ἐπιμένει θετικιστικὰ στὸ 'δίκιο' του, ἀλλὰ ἀπλῶς ὑποβάλλει τὴν προσωπικὴ του ἀπορία στὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας καὶ προσδοκᾷ ὑπομονετικὰ τὴ διέξοδο ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ ἐν Πνεύματι μέλλον».

Συμπεράσματα

Στή μελέτη αυτή διεξήλθαμε τις διαθεματικές μεστωμένες έρμηνευτικές προτάσεις του Χρήστου Γιανναρά αναφορικά με την πτώση, τὸ κακό, τὸ θάνατο καὶ τὰ ἐπακόλουθα. Τὶς παρατηρήσεις του γιὰ τὴν ἱστορική έρμηνευτική προσέγγιση ὡς ἀδιέξοδη, γιὰ τὴ νοηματοδότηση τοῦ χρόνου, τῆς αἰωνιότητας, τῆς σχέσης τῆς θεολογίας με τὸ ἐπέκεινα, τὶς συσχετίζει με τὸ γεγονός ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἔχει γλώσσα ὑποστατική. Ἐκφράζεται γι' αὐτὰ τὰ ὁποῖα ἔχει πρόσβαση ἐμπειρική στὸ πλαίσιο ἑνὸς μεθοδολογικοῦ ἀποφατισμοῦ, χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖται ἢ ἐμπειρικῶς ἐπιβεβαιωμένη ἀλήθεια στὴ γλωσσική της (μεταφυσική, δογματική, a priori, ἰδεολογική κ.ἄ.ἄ.) διατύπωση καὶ μόνο.

Ὅποτε οἱ έρμηνευτικές αὐτὲς προσεγγίσεις στὸν Χρῆστο Γιανναρά δὲν εἶναι προϊὸν ἑνὸς ἄκαμπτου ὀρθολογισμοῦ, ἀλλὰ προκύπτουν, γεννῶνται μέσα ἀπὸ μιὰ ἐνδελεχή συστηματοποιημένη σπουδὴ στὰ γεγονότα, δυναμικῶς ἀνα-στοχαστική καὶ συνάμα ἐπιστημονική στὴν προσέγγιση τῆς θεολογίας.

Στὴν έργογραφία του ὁ Χρῆστος Γιανναράς ὑφαίνει μιὰ θεολογικό – φιλοσοφική θέση σχετικὰ με τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, πὺ στὸ ἐξῆς ἔμελλε νὰ συνιστᾶ, ἂν μᾶς ἐπιτρέπεται, ἓνα ρηξικέλευθο θεολογικὸ στοχασμὸ πάνω στὸ «μύθο» τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου, προσδίδοντας εἰκονολογικὰ – ἀλληγορικὰ στοιχεῖα. Πιστώνεται στὸν ἴδιο ὅτι τὰ ἐρωτήματα πὺ θέτει ἀναφορικὰ με τὴν πτώση καὶ τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ διερμηνεύονται μόνο με τὸ νὰ εἴμαστε ἀνοιχτοὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὴν ἔννοια τῆς κτιστότητας. Τὸ κλειδὶ τῆς ἀλληγορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης, στὸν Χρῆστο Γιανναρά, βρίσκεται στὴν ὄντολογική διαφορὰ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου.

Ἄς προσέξουμε καταρχὰς ὅτι ἡ ἀφετηρία τῆς σκέψης τοῦ Γιανναρᾶ συνάδει τόσο μὲ τὰ πορίσματα τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν ὅσο καὶ μὲ τὴ γλώσσα τῆς ἀλληγορίας, προκειμένου νὰ φωτιστεῖ αὐτὴ ἡ ἀγνωσία τῆς ιστορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου. Τοιοῦτοτρόπως ἡ πρωταρχικὴ του ἀφετηρία εἶναι νὰ ἰχνηλατήσῃ βῆμα, βῆμα τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κτίσης, ἔτσι ὥστε νὰ θέσῃ θεμελιώδη ἐρωτήματα γιὰ τὸ «πῶς» καὶ τὸ «γιατί» τῆς Δημιουργίας. Ὅποτε ὁ ἐντοπισμὸς τῆς διήγησης τῆς Γένεσης καὶ ὁ συσχετισμὸς της μὲ ὅ,τι τὴν περιβάλλει εἶναι τὸ πρῶτο καὶ οὐσιαστικὸ γνωστικὸ ἐπίτευγμα τοῦ Γιανναρᾶ.

Ἡ σκιὰ ποῦ ἀφήνει ἡ ιστορικὴ ἐκδοχὴ τῆς πτώσης δὲ συμπίπτει, ὡς φαίνεται, μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν σημαινόντων. Ἡ ἀλήθεια βρίσκεται σὲ ἄλλο πεδίο, ἔξω ἀπὸ τὴν ἐμφάνεια τῆς ιστορικότητος, βρίσκεται στὴν οὐσία τῆς ἀλληγορίας, στὸ πεδίο ἐκεῖνο τῆς γνώσης ποῦ τὰ σημαίνοντα εἶναι προϊὸν μιᾶς περιορέουσας πολιτισμικῆς ἀτμόσφαιρας καὶ ἡ ἀλήθεια βρίσκεται στὰ σημαινόμενα.

Αὐτὸ ποῦ κομίζει ἐπὶ τῆς οὐσίας ὁ Γιανναρᾶς εἶναι ὅτι ἡ ἀναφορικότητα τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐξωτερικότητά του, ἐν προκειμένῳ στὴν Αἰτιώδη Ἀρχὴ του, ἐνέχει ἐγγενῶς φθορὰ, ἡ ὁποία ὡστόσο δύναται νὰ ὑπερβαθεῖ. Ἡ ἀναφορὰ αὐτὴ χειραγωγεῖ τὴ σκέψη του, ἐντοπίζοντας στὴν ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου αὐτὸ ποῦ συνιστᾶ τὸν τρόπο τῆς δημιουργίας του, ποῦ δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν ἐλευθερία.

Ἡ ἐρμηνευτικὴ ἀνατροπὴ τοῦ Γιανναρᾶ στὸ πεδίο αὐτὸ τῆς διττότητας, δηλαδὴ τῆς ιστορικότητος καὶ τῆς ἀλληγορίας τὸν ὠθεῖ στὸ νὰ συσχετίζει τὴν ἀλήθεια μὲ τὴ δυναμικότητά της, θέτοντας παράλληλα ἐκτὸς ἐρμηνευτικοῦ πλαισίου τὸ πεδίο τῆς ιστορικότητος. Στὴν πραγματικότητα ἡ μετάβαση αὐτὴ ἀπὸ τὴν ιστορικότητα στὴν ἀλληγορία, ἔτσι ὅπως ὑφαίνεται στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ, δὲν μπορεῖ νὰ παρακαμφθεῖ, διότι δὲν εἶναι μιὰ ἐμπειρικὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ ψέμα στὴν ἀλήθεια, τουναντίον εἶναι μιὰ σημασιολογικὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ

διασαφήσεις που κομίζει ή πρώτη έκδοχή στις πτυχές που φωτίζει πληρέστερα ή άλλη. Συνεπώς ή ερμηνευτική επάρκεια είναι τὸ ἔσχατο κριτήριο ἀξιολογήσης.

Ὁ Γιανναρᾶς προβάλλει αὐτὸν τὸν προβληματισμὸ ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ νοηματικοῦ ἀδιεξόδου που ὀδηγεῖ ὁ σύγχρονος θεολογικὸς λόγος ἐπὶ τοῦ ζητήματος τῆς πτώσεως, ἀφοῦ ἀντιστρατεύεται βασικὲς σημασιολογικὲς ἀρχὲς τῆς ὀρθῆς γλωσσικᾶ νοηματοδοτούμενης ἔκφρασης, ὅπως εἶναι: α) ἡ λογικὴ ἀσυμβατότητα ἀνάμεσα στὶς ἔννοιες «Θεὸς» καὶ «ἀποτυχία, β) τὸ αἶτημα γιὰ νοηματικὸ ἰσομορφισμὸ (ἀντιστοίχιση) ἀνάμεσα στὰ νοητικὰ σημαίνόμενα καὶ τὶς ἀντίστοιχες σημαίνουσες λέξεις που τὰ ἐκφράζουν, γ) ἡ μὴ διατύπωση λογικῶν ἀντιφάσεων, δ) ἡ ἀπαίτηση γιὰ σημασιολογικὴ επάρκεια στὸ πλαίσιο ἑνὸς συστηματοποιημένου ἐκφραστικοῦ φιλοσοφικοῦ — θεολογικοῦ προβληματισμοῦ ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κακοῦ.

Ἡ ἀδυναμία, ὡστόσο, τῆς τρέχουσας ἐκκλησιαστικῆς ἐκφραστικῆς στὰ ἐν λόγῳ θέματα ἀρδεύεται ἐρμηνευτικὰ ἀπὸ τὸ ἀνεπίκαιρο πολιτισμικὸ νοηματικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀρχεγονῆς Ἐκκλησίας, πράγμα τὸ ὁποῖο ὀδηγεῖ σὲ ἐρμηνευτικὸς σκοπέλους. Παραφράζοντας τὸν ἴδιο τί μπορεί νὰ ἀντιπροβάλλει κανεὶς σὲ τόσο ἀδιαπραγμάτευτα καὶ «δογματικῶς» παγιωμένα δεδομένα στὰ ὁποῖα δὲ διαφαίνεται ὁ ὀρίζοντας τῆς ἐρμηνευτικῆς του ἀναγέννησης; Ἡ διάρθρωση τοῦ γιανναρικοῦ στοχασμοῦ ἐπισημαίνει πῶς, γιὰ νὰ λυθεῖ τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ ἀπαιτεῖται ἓνας γλωσσικὰ ἐμπλαισιωμένος καὶ μεθοδολογικὰ ὠθούμενος ἀναστοχασμὸς ὁ ὁποῖος νὰ σμιλεύει δυναμικὰ τὰ ὄντο—θεολογικὰ σημαίνόμενα.

Ὡς ἐκ τούτου ἡ σκέψη αὐτὴ τοῦ Γιανναρᾶ ὑπὲρ τῆς μιᾶς ἐκδοχῆς, ἤτοι τῆς ἀλληγορικῆς ἤτοι τῆς ἱστορικῆς, θὰ γεννήσει τὸν προβληματισμὸ τί εἶδους ἐρμηνεία εἶναι αὐτὴ που διασπᾶ τὴ διττότητα αὐτὴ ὑπὲρ τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης ἐκδοχῆς;

Ἡ ἔλλειψη μιᾶς τέτοιας ἀντιπαραβολῆς σὲ ἓνα πεδίο ἀγνωσίας καθιστᾷ ὅσο ποτὲ ἐπίκαιρη τὴν πρόταση τοῦ Χρήστου Γιανναροῦ περὶ ἀλληγορικῆς ἐκδοχῆς τῆς πτώσης. Ὁ ἀναγνώστης ἂς προσέξει τὴν ἐμβριθὴ ἐρμηνεῖα τῶν ἀναλύσεων τοῦ γύρω ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖες δὲν ἀποδεικνύουν τίποτε τὸ ἐρμηνευτικὰ τετελεσμένο. Τουναντίον αὐτοῦ τοῦ τύπου ἢ ἀλληγορικῆ μορφῆ προσέγγισης, κατὰ τὸν ἴδιο, ὑποδεικνύει ἀπλῶς τὸν τρόπο ἐρμηνείας καὶ μεθοδολογικῆς προσέγγισης τῶν κειμένων τῆς Γένεσης, μὲ σκοπὸ νὰ φωτίζεται καὶ νὰ νοηματοδοτεῖται τὸ ἴδιο τὸ γεγονός τῆς ζωῆς μέσα στὸ δυναμισμό καὶ τὴν ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ του.

Ὁ χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐπιστῆμη εἶναι δύο πεδία χωριστὰ μὲν ὡς πρὸς τὴν ἀφετηρία τους ἐγγύτερα δὲ ὡς πρὸς τὴν ἀποστολή τους, μιᾶς καὶ ἀμφοτέρω ὑπηρετοῦν τὸν ἄνθρωπο καὶ μεριμνοῦν γιὰ τὴν κτίση. Δυστυχῶς, ὅμως, φαίνεται, ὅτι αὐτὴ ἡ συνοδοιπορία παραμένει μιὰ ρηχὴ θριαμβολογία. Τὸ κατηγορῶ πρὸς τὴν Ἐκκλησία ἀπὸ πλευρᾶς ἐπιστήμης εἶναι ὅτι σὲ κρίσιμα σημεῖα δὲν ἀκολουθεῖ τὴν ἐπιστῆμη, ὅταν, μάλιστα ἐκεῖνη διαταράσσει τὶς κανονιστικὲς τῆς ἀρχές· ἐπειδὴ ἡ ἴδια θεωρεῖ (καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ τραγικὸ) ὅτι ὡς Ἐκκλησία καὶ Θεολογία τὰ ἔχει ἤδη περὶ ὅλα, χωρὶς νὰ ἀφήνει οὔτε σπιθαμὴ χώρου γιὰ τὸ ἀπροσδόκητο καὶ τὸ ἀναπάντεχο. Τούτου δοθέντος, ἂς καταλάβουμε ὅτι ἡ ἐπιστῆμη εἶναι ἐπώδυνα ἀναστοχαστικὴ. Εὐκταῖον νὰ γίνεαι καὶ ἡ πίστις. Μιὰ πίστις ποὺ ἀναδύεται στὸ φῶς τοῦ στοχασμοῦ καὶ ὄχι τῆς ἀνάγκης, γιὰτὶ ὁ Θεὸς ζητᾷ ἀπὸ ἐμᾶς τὴν φιλία καὶ ὄχι τὴν ὑποχρέωση. Ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς μᾶς κατέστησε συνομιλητὲς Του, ὁπότε ζητᾷ ἀπὸ μας νὰ γίνουμε συνεργάτες Του. Ἀντίθετα, ἡ λογικὴ τῆς θρησκείας στηρίζεται στὴν προσδοκία τῆς ἀνταμοιβῆς ἀπὸ τὸ Θεό. Τὸ ζητούμενο, λοιπόν, εἶναι νὰ γίνεαι κάποιος ἐν ἐπιγνώσει πιστὸς νὰ συγκεράσει οὐσιαστικὰ τὸν ἀναστοχασμὸ μὲ τὴν πίστιν.

Τούτων λεχθέντων, μάλιστα, μιὰ Ἐκκλησία καὶ μιὰ Θεολογία ποὺ καμώνονται ὅτι εἶναι θεόπνευστες, πρέπει νὰ προηγοῦνται τῆς κοινωνίας σὲ ὅ,τι σήμερα γνωρίζουμε ὅτι εἶναι ἀληθὲς ἢ ψευδὲς – ὄχι νὰ εἶναι στὸ παρασκήνιο. Θεολογικὰ μιλώντας ἡ ἀρχὴ τῆς διαψευσιμότητας δὲν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ στὰ ἀμιγῶς θεολογικὰ δόγματα, ὅπως τὸ χριστολογικὸ καὶ τὸ τριαδολογικὸ, μπορεῖ ὅμως καὶ μάλιστα ἐπιβάλλεται νὰ ἐφαρμοστεῖ στὰ ἐνδοκοσμικὰ πεδία τῆς κοσμολογίας καὶ τῆς ἀνθρωπολογίας, τὰ ὁποῖα ἀρχίζουν νὰ διερευνῶνται σοβαρὰ καὶ μὲ συστηματικὸ τρόπο θεολογικά.

Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς θὰ τολμούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι λειτουργεῖ «μετα-θεολογικά», δηλαδὴ δὲν μᾶς καλεῖ τόσο νὰ υἱοθετήσουμε τὶς προσωπικὲς του ἀπαντήσεις, ποὺ γι' αὐτὸν δὲν εἶναι κἂν ἀπαντήσεις, παρὰ νὰ ἐπωμισθοῦμε τὸ βάρος ἐκείνων τῶν δυσβάστακτων ἐρωτημάτων ὡς μιὰ βίαη ἀνα-στοχαστικὴ καταβύθιση ἀναγνωρίζοντας τὴ διαχρονικὴ τους σημασία, διαμορφώνοντας ἔτσι νέα ἐρωτήματα προσαρμοζόμενα στὶς ἐκάστοτε συνθήκες καὶ οἰκοδομώντας μεθοδολογικὲς προτάσεις ψηλάφησής τους ἀνοιχτὲς στὸ διάλογο, ὀρθὰ ἐνταγμένες στὴν προοπτικὴ τῆς ἐσχατολογικῆς ἐτερότητας καὶ πρόσληψης.

Ἐπομένως δὲν ἔχει τόση σημασία ἂν μιὰ θέση τοῦ ἔχει κάποια ἀπόκλιση ἢ ὄχι, μιᾶς καὶ δὲ θίγει καίριας σημασίας δογματικῆς φύσεως θέματα. Γι' αὐτὸ καὶ ὡς ἔχει, ἄνευ κριτικῆς προσέγγισης, δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδώσει γόνιμα καρποὺς ἐντὸς τῆς παρούσης διατριβῆς. Ἐτσι αὐτὴ ἡ ἐμπνευσμένη καὶ ἐκλεπτυσμένη προσπάθεια ἀφήνει κάποιες ρωγμὲς θεολογικῆς. Παραμένει ὅμως μιὰ σημαντικὴ συμβολὴ στὸ χῶρο τῆς θεολογίας, καθὼς θίγει ἓνα βαρυσήμαντο θεολογικὸ ζήτημα διανοίγοντας γόνιμα πεδία συζητήσεως.

Ὡς κατακλείδα ἀξίζει νὰ παρατεθεῖ αὐτούσια ἡ θέση τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, ὁ ὁποῖος ἀποτυπώνει μὲ ἐνάργεια τὸ νόημα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ὑπαρξῆς ὡς ἐξῆς: «Κάθε ἄνθρωπος φτάνει ἢ δὲν φτάνει στὸ νόημα τοῦ

κόσμου καὶ στὸ νόημα τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ μᾶλλον ποτὲ ὀριστικά, ποτὲ μὲ τελεσίδικες βεβαιότητες (ἐκτὸς ἂν ἀλλοτριώνει τὸ νόημα σὲ ἰδεολογία ἀτομοκεντρικῆς ψυχολογικῆς κατανάλωσης). Πολιορκεῖ ἐμπειρικὰ τὸ ζητούμενο ὁ κάθε ἄνθρωπος μὲ τρόπο μοναδικό, ἀνόμοιο, ἀνεπανάληπτο – ἢ παραιτεῖται ἀπὸ τὸ ἄθλημα(...). Ἄν ὑπῆρχε μιὰ 'ἐπιστημονικὰ ὀρθή' ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, ἕνας 'ἐπιστημονικὰ ὀρθός' τρόπος νὰ ἐρωτεύεται ὁ ἄνθρωπος καὶ νὰ θαυμάζει τὸ κάλλος, τὸ ἀνθρώπινο λογικὸ ὑποκείμενο δὲν θὰ ἦταν αὐτὸ ποὺ γνωρίζουμε»⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ Χ. Γιανναρά, Ὀντολογία τῆς σχέσης, σ. 191.

Βιβλιογραφία

Πηγές:

Έργα Χρήστου Γιανναρά

Γιανναρά Χρήστου, *Η Μεταφυσική του Σώματος. Σπουδή στον Ιωάννη της Κλίμακος*, έκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1971.

Γιανναρά Χρήστου, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρρητο*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1999.

Γιανναρά Χρήστου, *Σχεδιάσμα εισαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, έκδ. Γ', Δόμος, Αθήνα 2001.

Γιανναρά Χρήστου, *Η ἐλευθερία τοῦ ἡθους*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2002.

Γιανναρά Χρήστου, *Μετα – Νεωτερικὴ Μετα – Μεταφυσικὴ*, έκδ. Δόμος 2005.

Γιανναρά Χρήστου, *ΜΕΤΑ – ΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΜΕΤΑ – ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ*, έκδ. Δόμος, 2005.

Γιανναρά Χρήστου, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, έκδ. Δόμος, Αθήνα 2006.

Γιανναρά Χρήστου, *Χάϊντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης*, έκδ. Δόμος, Αθήνα 2006.

Γιανναρά Χρήστου, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*, έκδ. Δόμος, Αθήνα 2006.

Γιανναρά Χρήστου, *Ἐνάντια στὴ Θρησκεία*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2007.

Γιανναρά Χρήστου, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2008,2009.

Γιανναρά Χρήστου, *Ὄντολογία τῆς Σχέσης*, έκδ. Ίκαρος, 2008.

Γιανναρά Χρήστου, *Προτάσεις Κριτικῆς Ὄντολογίας*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2010.

Γιανναρά Χρήστου, *Η κρίση τῆς προφητείας*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2010.

Γιανναρά Χρήστου, *Η Εὐρώπη Γεννήθηκε ἀπὸ τὸ Σχίσμα*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2015.

Γιανναρά Χρήστου, *Ὄντολογία τοῦ προσώπου, (προσωποκεντρικὴ ὄντολογία)*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2016.

Γιανναρά Χρήστου, *Ἐξι φιλοσοφικὲς Ζωγραφιές*, έκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2016.

Γιανναρά Χρήστου, *Η μεταφυσικὴ ὡς πρόκληση ἐπικαιρικῆ*, έκδ. Ίκαρος 2017.

Γιανναρά Χρήστου, *Πτώση, Κρίση, Κόλαση ἢ ἡ δικανικὴ ὑπονόμευση τῆς ὀντολογίας*, ἔκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα 2017.

Γιανναρά Χρήστου, *Γρίφος θάνατος*, ἔκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα 2021.

Γιανναρά Χρήστου, «Πατεῖται ὁ θάνατος θανάτω», *Ἐπιφυλλίδα, Καθημερινή*, 25/04/2022.

Ἔργα ἀρχαίων & ἐκκλ. συγγραφέων

Ἀλεξάνδρου Λυκοπόλεως, *Πρὸς τὰς Μανιχαίων δόξας*, PG 18, 411-448.

Βασιλείου Μεγάλου, *Ὁμιλῖαι Θ' Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, ἔκδ. S. Giet, SC 26 (1949) 86-522 (PG 29, 3-208).

Βασιλείου Μεγάλου, *Ἐπιστολαί*, ἔκδ. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, τομ. I- III, Paris 1957-1966 (PG 32, 219-1112).

Βασιλείου Μεγάλου, *Κατὰ Εὐνομίον Α'*, ἔκδ. B. Sesboüé, SC 305 (1983) 140-268 (PG 29, 497-774).

Βασιλείου Μεγάλου, *Ὁμιλία 9 . Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, PG 31, 329-354.

Γελασίου Κυζικηνοῦ, *Τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον πραχθέντων σύνταγμα*, PG 85, 1191-1360.

Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικὴν ὁμιλίαι*, ἔκδ. W. Jaeger, GNO 5 (1962) 277-442 (PG 44, 1381-1390).

Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸ Ποιήσωμεν ἄνθρωπον*, Λόγος Β', PG 44, 1-2, 257-298.

Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς*, ἔκδ. R. Winling, SC 453 (2000) 136-338 (PG 45, 9-105).

Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 46, 541-542.

Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος 25*, PG 35, 1197-1226.

Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Ὁμιλία ΛΑ'. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 36, 133-172.

Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος ΛΘ'. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα*, ἔκδ. C. Moreschini, SC 358 (1990) 150-196 (PG 36, 336-360)

Διδύμου Ἀλεξανδρείας, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 39, 1085-1110.

Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ Θείων ὀνομάτων*, ἔκδ. B. Suchla, *Corpus Dionysiacum. Pseudo – Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, Walter de Gruyter [PTS 33], Berlin – New York 1990, σσ. 107-232 (PG 3, 585-996).

Διδύμου Τυφλοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 39, 1201-1202.

Ἐπιφανίου Κύπρου, *Πανάριον*, PG 42, 155-1200.

Θέωνος Σοφιστοῦ, *Προγυμνάσματα*, ἔκδ. L. Spengel, *Rhetores Graeci*, vol. 2, Teubner, Leipzig 1854 (repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1966)

Τερατικόν, ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας Ἑλλάδος, Αθήνα 2000.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, ἔκδ. B. Kotter, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, σσ. 7-239 (PG 94, 789-1228).

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, ἔκδ. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. IV, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1981, σσ. 351-398 (PG 94, 1540).

Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατήχηση VI, Περὶ Θεοῦ Μοναρχίας*, PG 33, 537-604.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐπιστολαὶ 1-6*, PG 91, 363-650.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἔργα θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, PG 91, 721-1018.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, ἔκδ. A. Ceresa - Gastaldo, Roma 1963, σσ. 50-239 (PG 90, 959-1080).

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία*, ἔκδ. C. Boudignon, CCSG 69 (2011) 3-74 (PG 91, 657-718).

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον*, ἔκδ. N. Constan, *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, τόμ. I-II, Harvard University Press [Dumbarton Oaks Medieval Library], Cambridge Mass. – London 2014, σελ. 2-450· 2-330 (PG 91, 1013-1418).

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, PG 90, 1-2, 1083-1176.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς*, ἔκδ. C. Laga – C. Steel, CCSG 7 (1980) 17-539· CCSG 22(1990) 3-325 (PG 90, 243-786).

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου. Εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων*, PG 4, 185-416.

Εὐχολόγιον: Euchologion sive rituale Graecorum, ἔκδ. J. Goar, Akademische druck – V. Verlagsanstalt, Graz 1960.

Καينὴ Διαθήκη, *Novum Testamentum Graece*, ἔκδ. E. Nestle – K. Aland et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 272001.

Πεντηκοστάριον, ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ανατύπωση Ε', Ἀθήνα 2000.

Σεραπίων Θμουέως, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 40, 899-924.

Τίτου Βόστρων, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 18, 1069-1264.

Ὡρολόγιον τὸ Μέγα, ἔκδ. Ἀποστολικῆς διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀνατύπωση Ἀθήνα 1997.

Βοηθήματα:

Ἑλληνόγλωσση βιβλιογραφία

Αγόρα Κώνσταντίνου, *Ὁ Χριστὸς καὶ ἡ πολύμορφη εἰκόνα του. Θεμελιώδης ἐκκλησιολογία ἀπὸ τὸ facebook*, ἔκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2018.

Αγόρα Κώνσταντίνου, *ὁ διανοιγμένος ἄνθρωπος. Σχεδιάσμα χριστοκεντρικῆς ἀνθρωπολογίας*, ἔκδ. Ἀρμός, 2017.

Ἀθανασιάδη Πολύμνια, *Ἡ ἄνοδος τῆς μονοδοξίας στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα*, ἔκδ. Ἑστία, Ἀθήνα 2017.

Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, *Ἑσχατολογία καὶ ἑτερότητα*, ἔκδ. ἐκδοτικὴ Δημητριάδος, Β' ἔκδ. Βόλος 2014.

Ἀχείμαστου Μύρωνος, *Εἰσαγωγή στίς «Στοιχειώδεις Μορφές τοῦ Ὁρησκεντικῶν Βίου» τοῦ Emile Durkheim*, ἔκδ. Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπεζικῆς τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2019.

Βέντη Χαράλαμπος, *Ἑσχατολογία καὶ ἑτερότητα*, ἔκδ. Πόλις, Ἀθήνα 2019.

Βέντη Χαράλαμπος, «Ποιὸς φοβᾶται τὴ Θεολογία; Σχόλιο γιὰ τὴν μετα-Πατερικὴ θεολογία», *Σύναξη* 118 (2011) σσ. 109-115.

Βλέτση Ἀθανάσιου, *Τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα στὴ θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, ἔκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1988.

Γαϊτάνη Βασιλείου, *Homo Mediator και Homo Theologicus (διαλεκτικὴ τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας καὶ θεολογία τῆς κοινωνίας, διαστάσεις καὶ*

δυνατότητες μιᾶς ὀρθόδοξης ἐπικοινωνιακῆς θεολογίας στὸ μεταμοντέρνο κόσμος), ἔκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2004.

Γαϊτάνη Βασιλείου, *Ἀπὸ τὴν ἐπικοινωνία στὴν κοινωνία (σύγχρονες θεωρίες ἐπικοινωνίας καὶ ὀρθόδοξος ἐπικοινωνιακὴ θεολογία)*, ἔκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2007-8.

Γιαγκάζογλου Σταύρου, *Στὸ Μεταίχιμο τῆς Θεολογίας, Δοκίμια γιὰ τὸν διάλογο θεολογίας καὶ πολιτισμοῦ*, ἔκδ. Δόμος, 2018.

Σκλήρη Διονυσίου, «Κόλαση καὶ Παράδεισος: Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἐξουσιασμό καὶ τὸν ἔρωτα εἶναι διαφορὰ τρόπου», *Ἀντίβολα* 2 (2018) 309-329.

Ἐγκυκλοπαίδεια Δομῆ, «Δυῖσμός» τ. 8, 304-305.

Ζιάκα Θεόδωρου, *Ἰωνᾶς*, Πρέβεζα 2016.

Ζηζιούλα Ἰωάννου (Μητρ. Πέργαμου), «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον», στὸ *Ἰμάτια Φωτὸς Ἀρρήτου*, ἔκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2002.

Ζηζιούλα Ἰωάννου (Μητρ. Πέργαμου), «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη. Ἡ διαλεκτικὴ κτιστοῦ-ἀκτίστου καὶ τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας», *Σύναξη* 2 (1982) 9-20.

Ζηζιούλα Ἰωάννου (Μητρ. Πέργαμου), *Ἡ κτίση ὡς εὐχαριστία*, ἔκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1992.

Ζηζιούλα Ἰωάννου (Μητρ. Πέργαμου), «Ἐσχατολογία καὶ Ὑπαρξη. Μιὰ ὄντολογικὴ προσέγγιση στὸ πρόβλημα τῶν ἐσχάτων», *Σύναξη* 121 (2012) 43-72.

Καρακαλλινού Ἀλεξίου, *Θεραπεία τῆς ψυχῆς, Πατέρες καὶ ψυχολόγοι σὲ διάλογο*, ἔκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2013.

Κοσμόπουλου Δημητρίου-Γιανναρᾶ Χρήστου, «Ἡ Γένεση, τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ καὶ ὁ Ὄν Τριαδικὸς Θεός», ἀφιέρωμα στὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ, *Manifesto*, Ἀθήνα 2015. 79-88.

Καμπουράκη Κωνσταντίνου, *Κατανοώντας τὴν ἐξέλιξη*, Πανεπιστημιακὲς ἔκδ. Κρήτης, Ἀθήνα 2017.

Κωβαίου Κωνσταντίνου, *Ὅλα κυφοροῦνται μὲς στὴ γλώσσα, Δοκιμὲς στὴ φιλοσοφία τοῦ Wittgenstein*, ἔκδ. Καρδαμίτσα, Ἀθήνα 1996.

Κωνσταντίνου Μιλτιάδη, «Ἡ πτώση (Γεν. β'-γ')», *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 728(1989) 541-560.

Κωνσταντίνου Μιλτιάδη, «Ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου (Γεν. α'-β')», *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 727(1989) 251-277.

Κωνσταντίνου Μιλτιάδη, «Παλαιὰ Διαθήκη: Ἱστορία τῆς θείας Οἰκονομίας ἢ Μυθολογία τῶν Ἑβραίων», *Σύναξη* 69 (1999) 66-72.

Κωνσταντίνου Μιλτιάδη, *Παλαιὰ Διαθήκη, ἀποκρυπτογραφώντας τὴν πανανθρώπινη κληρονομιά*, Σειρὰ «Σύναξη», ἔκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2008.

Κωνσταντίνου Μιλτιάδη, *Ῥῆμα Κυρίου Κραταίων, ἀφηγηματικὰ κείμενα ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη*, ἔκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2005.

Κωνσταντίνου Μιλτιάδη, «Πτώση καὶ σωτηρία», *Σύναξη* 94 (2005) 26-31

Καλαϊτζίδη Παντελή, *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, συλλογικὸς τόμος ἔκδ. Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν Βόλου, Βόλος 2014.

Κονδύλη Παναγιώτη, *Ὁ Ἑὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς*, τόμος II. ἔκδ. Θεμέλιο, Ἀθήνα 2004.

Κατερέλου Κυρίλλου (ἐπίσκοπος Κρήνης)
<https://www.romfea.gr/katigories/10-apopseis/8579-abudou-kurillos-empisteuomai-tin-ekklisia>.

Λόσκυ Βλαδίμηρου, *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Στέλλας Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1973.

Λουδοβίκου Νικολάου, *Ἡ Ἱστορία τῆς Ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*, ἔκδ. Ἱερὰ Μονὴ Βατοπεδίου, 2015.

Λουδοβίκου Νικολάου, *Ἀναλογικὲς Ταυτότητες, Πατερικὲς Πηγὲς ἐπανερμηνείας τοῦ Ἑλληνο-Δυτικοῦ ἑαυτοῦ*, ἔκδ. ἐν Πλω, Ἀθήνα 2020.

Μπέγζου Μάριου Π., *Φιλοσοφικὴ Ἀνθρωπολογία τῆς Θρησκείας*, ἔκδ. Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα 1996.

Μαυρόπουλου Δημήτρη, *Διερχόμενοι διὰ τοῦ Ναοῦ*, ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2009.

Ματσούκα Νίκου, *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἑξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, ἔκδ. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 1990.

Ματσούκα Νίκου, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας*, ἔκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 1976 (ἐπανέκδοση: Θεσσαλονίκη 2002).

Ματσούκα Νίκου, *Κόσμος ἄνθρωπος κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ*, ἔκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα, 1980.

Ματσούκα Νίκου, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ θεολογία Β'. Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ Χριστιανοσύνη*, ἔκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2009.

Ματσούκα Νίκου, *Ιστορία τῆς Φιλοσοφίας*, ἔκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002.

Ματσούκα Νίκου, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Α*, ἔκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000.

Ματσούκα Νίκου, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Γ. Ανακεφαλαίωση καὶ ἀγαθοτοπία, ἔκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, ἔκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2016.

Ματσούκα Νίκου, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, ἔκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007.

Μητραλέξη Σωτηρίου, «Πρόσωπο, Ἔρως, Κριτική Ὀντολογία», περιοδικὸ Manifesto, Ἀθήνα 2015. 49-55, 57-71.

Μπαμπινιώτη Γεωργίου, *Λεξικὸν τῆς νέας ἑλληνικῆς γλώσσας*, Β' ἔκδ. Ἀθήνα 2002.

Μάγιερντοφ Ἰωάννου, *Βυζαντινὴ Θεολογία*, Ἰνδικτος, Ἀθήνα 2010.

Μητραλέξη Σωτηρίου, «Εἰσαγωγή», στό: τοῦ ἰδίου (ἔπιμ.), *Πόλις, Ὀντολογία, Ἐκκλησιαστικὸ γεγονός ἀναμέτρηση μὲ τὴ σκέψη τοῦ Χρήστου Γιανναρά*, ἔκδ. Πορφύρα, Cambridge 2018, 33-36.

Ντύπα Χρυσοστόμου-Γρηγορίου, *Ροῦς αὐτογνωσίας. Ἰχνηλατώντας ρίζες ψυχικῆς παθολογίας καὶ ταυτότητος*, ἔκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2018.

Νικολαΐδη Νικολάου, *Ἡ εἰκονομαχία καὶ ἡ εἰκονολογία τοῦ ἁγίου Ἰ. Δαμασκηνοῦ*, ἔκδ. Χριστιανικὴ Ἀδελφότητα Λυδία, Θεσσαλονίκη 2007.

Νέλλα Παναγιώτη, *Ζῶον Θεοῦμενον*, ἔκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2000.

Οἰκονόμου Ἐλευθέριου Ν. *Ἡ Φυσικὴ σήμερα Ι*. Πανεπιστημιακὲς ἐκδόσεις Κρήτης, Ἡράκλειο 1990.

Παπαγιαννόπουλου Ἠλία, *Ἐπέκεινα τῆς Ἀπουσίας*, Ἰνδικτος, Ἀθήνα 2005.

Παπαβησσαρίων Θεοχάρη Σ., *Ἡ περὶ ὕλης διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Τὸ κτισιολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀντιμανιχαϊκῆς του θεολογίας*, ἀδημ. διδ. διατριβή, Ἀθήνα 2019.

Παπαδόπουλου Στυλιανοῦ, *Πατρολογία*, τ. Α'-Β', Ἀθήνα 2000.

Πόλις, Ὀντολογία, Ἐκκλησιαστικὸ γεγονός. Ἀναμέτρηση μὲ τὴ σκέψη τοῦ Χρήστου Γιανναρά, ἔπιμ. Σ. Μητραλέξη, ἔκδ. Πορφύρα, Cambridge 2018.

Ρωμανίδου Ἰωάννου, *Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα*, ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1989.

Σταματάκου Ιωάννου, *Λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσης*, ἔκδ. Δεδεμάδη, Ἀθήνα 2006.

Σκουτέρη Κωνσταντίνου, *Ἱστορία Δογμάτων*, τ. 1-2, Ἀθήνα 1998.

Σταμούλη Χρυσόστομου, *Ἔρως καὶ θάνατος*, ἔκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2009.

Σταμούλη Χρυσόστομου, *Ἡ γυναίκα τοῦ Λῶτ καὶ ἡ σύγχρονη θεολογία*, ἔκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2014.

Συλλογικὸς τόμος *Ἀναταράξεις στὴ Μεταπατερικὴ Θεολογία. Ἡ «Θεολογία τοῦ ἴ60»*, Ἱερὰ Μητρόπολις Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, ἔκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήναι 2009.

Τσιρέλη Εὐλαμπία, *Τὸ δέντρο στὴ διήγηση τοῦ Παραδείσου καὶ στὸ πολιτιστικὸ περιβάλλον τοῦ Ἰσραήλ*, Διπλωματικὴ ἐργασία, τμῆμα Θεολογίας - Θεολογικὴ Σχολὴ Α.Π.Θ. Σύμβουλος Καθηγητῆς: Μιλτιάδης Κωνσταντίνου Θεσσαλονίκη 2013.

Φούντα Ἱερεμίου, *Παλαιὰ Διαθήκη, Κείμενο-Μετάφραση, Ἀνάλυση – Σχόλια*, ἔκδ. Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἀθήνα 2004.

Φειδὰ Βλασίου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, τ. 1-2, Ἀθήνα 2002.

Φλωρόφσκυ Γεωργίου, *Οἱ ἀνατολικοὶ πατέρες τοῦ Δ' αἰώνα*, ἔκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2006.

Φλωρόφσκυ Γεωργίου, *Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση*, μτφρ. Παναγιώτου Πάλλη, ἔκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1983.

Φλορόφσκυ Γεωργίου, *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, ἔκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 1989.

Χαρκιανᾶκη Στυλιανοῦ (Ἀρχιεπίσκοπος Αὐστραλίας), «Νοσταλγία παραμέτρων», ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1990.

Χρήστου Παναγιώτη Κ., «Μανιχαϊσμός», *ΘΗΕ* 8 (1966) 573-579.

Ξένη βιβλιογραφία

Aghanim N., Akrami Y., et al., «Planck 2018 results. VI. Cosmological parameters», *Astronomy & Astrophysics* 641 (2020) 1-67.

Aristotle Papanikolaou, «Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology», στὸ *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ἐπιμ. Mary B. Cunningham καὶ Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press 2008, σσ. 241-242.

Barrett H.C., «Towards a Cognitive Science of the Human: Cross-Cultural Approaches and Their Urgency», *Trends in Cognitive Sciences* 24.8 (2020) 620-638. Doi: 10.1016/j.tics.2020.05.007.

A. Bonanno, H. Schlattl and L. Paternó, «The age of the Sun and the relativistic corrections in the EOS», *Astronomy & Astrophysics*, 390 (2002) 1115–1118.

Bowler Peter J., *Evolution: The History of an Idea*, University of California Press, 1989.

Brooke John Hedley, *Science and Belief - From Copernicus to Darwin: Crisis of Evolution*, The Open University Press, Milton Keynes, United Kingdom 1974.

Crane P.R., et al., *The Origin and Early Diversification of Angiosperms*, In Gee H., (Ed.), *Shaking the Tree: Readings from Nature in the History of Life*, University of Chicago Press, 2000.

Darwin, C. R., *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, John Murray, London 1859.

Darwin C.R., *The descent of man and selection in relation to sex*, 2 vols, John Murray, London 1870-1871.

Dennet Daniel, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster Paperbacks, New York 1995.

Donald Merlin, *Η Καταγωγή του Σύγχρονου Ανθρώπου: Τρία στάδια στην εξέλιξη της Κουλτούρας και της Γνωσιακής Λειτουργίας*, Μορφωτικό Ίδρυμα Έθνικής Τραπέζης της Ελλάδος, Αθήνα 2018.

Euve Francois, *Ο Δαρβίνος και ο Χριστιανισμός: Άληθινές και Ψεύτικες μάχες*, Άρμός, Αθήνα 2019.

Fitouchi L., André J.B., & Baumard N., «The intertwined cultural evolution of ascetic spiritualities and puritanical religions as technologies of self-discipline», *Religion, Brain & Behavior* 11.2 (2021) 197-206. Doi: 10.1080/2153599X.2021.1881607

Graiver I., *Ascetism of the Mind: Forms of Attention and Self –Transformation in Late Antique Monasticism*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Canada 2018.

Graiver I., «The late antique history of psychology: The test case of introspection», *History of Psychology*, 22.2 (2019) 130-148,. Doi: org/10.1037/hop0000118

Hauerwas Stanley, *The Peaceable Kingdom: A Primer A Primer in Christian Ethics*, 2nd ed., SCM Press, London 2003

Heyes Cecilia, «*Precis of Cognitive Gadgets: The Cultural Evolution of Thinking*», *Behavioral and Brain Sciences* 42 (2019) DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X18002145>

Kalaitzidis Pantelis, «The Image of the West in Contemporary Greek Theology», στο: *Orthodox Constructions of the West*, edited by George E.

Langdon Gilkey, *Evolution and the Doctrine of Creation*, In Barbour Ian G., (Ed.), *Science and Religion*, HarperOne, San Fransisco 1968.

Lesniewski Krzysztof, «The Ethos of God and Man in Christos Yannaras works'», *Roczniki Teologiczne* 66.7 (2019) 51-68.

Loudovikos Nikolaos, «Hell and Heaven, Nature and Person. Chr. Yannaras, D. Stăniloae and Maximus the Confessor», *International Journal of Orthodox Theology* 5:1 (2014) 9-32.

Manhes Gérard, Allègre Claude J., Dupré Bernard & Bruno Hamelin, «Lead isotope study of basic-ultrabasic layered complexes: Speculations about the age of the earth and primitive mantle characteristics», *Earth and Planetary Science Letters*, 47.3 (1980) 370–382.

Mayr Ernst, *Η ανάπτυξη τῆς βιολογικῆς σκέψης: Ποικιλότητα, εξέλιξη καὶ κληρονομικότητα*, Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2008.

Melissaris Athanasios (πρωτ.), *Personhood Re-examined: Current perspectives from Orthodox Anthropology and Archetypal Psychology. A Comparison of John Zizioulas and James Hillman*, Epektasis Publications, Katerini 2002.

Mullins, DA., Hoyer, D., Collins C, et al. (2018), «A Systematic Assessment of “Axial Age” Proposals Using Global Comparative Historical Evidence». *American Sociological Review*, 83.3(2018) 596-626

Petra Basilio, «Christos Yannaras e il racconto genesiaco della caduta. La necessità di una nuova ermeneutica ecclesialmente fondata e sinodalmente stabilita», *Apulia Theologica* 5.2 (2019) 427-448.

Pui Him Ip, «On the ‘Patristic Grounding’ of Christos Yannaras’s, ‘Prosopocentric Ontology’. A methodological exploration», στο: Andreas Andreopoulos-Demetrios Harper (ἐπιμ.), *Christos Yannaras Philosophy, Theology, Culture*, Routledge, New York 2019, σσ. 41- 55.

Skliris Dionysios, «The philosophy of mode (‘tropos’) in the thought of Christos Yannaras», στο: Andreas Andreopoulos-Demetrios Harper (ἐπιμ.),

Christos Yannaras Philosophy, Theology, Culture, Routledge, New York 2019, σσ. 26-41.

Stringer C, «The origin and evolution of Homo sapiens», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 371 (2016) 1-12.

