

SYNOCHI



ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΟΥ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ
«ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ»

ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ



E-JOURNAL OF THE LAB "CHURCH AND CULTURE"

DEPARTMENT OF THEOLOGY

FACULTY OF THEOLOGY

NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

ΤΕΥΧΟΣ 1 ▪ VOLUME 1

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2022 ▪ DECEMBER 2022

Διευθυντής Σύνταξης: Αρχιμ. Αρίσταρχος Γκρέκας

Editor-In-Chief: Archim. Aristarchos Gkrekas

Επιμέλεια έκδοσης:

Ιωαννίδης Θωμάς Ομότιμος Καθηγητής Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ

Αριανά Παναγιώτα Υποψήφια Διδάκτωρ Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ

ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ CONTACT

Ιστοσελίδα • Website <https://eccu-peace.theol.uoa.gr/>

email: ekpa-peace@theol.uoa.gr

ISSN 2945-0683

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

CONTENTS

Zarra Konstantinou

The Legend of Golem in the Age of an Anticipated New, Digital Adam: Humankind at the crossroads.....3

Apostolou Fotiou

Milestones and presuppositions of liturgical renewal within the Orthodox Church.....20

Γιαγκάζογλου Σταύρου

Η συμβολή του Yves Congar στον διάλογο ορθοδόξων και καθολικών.....32

Σταυρόπουλου – Γιουσπάσογλου Γεωργίου

Ἡ σκιαγράφηση τοῦ Εὐαγγελιστῆ Μάρκου στό θεολογικό ἔργο τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου.....54

Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ.

Τεχνητή νοημοσύνη και άνθρωπος.....66

Κάρμη Ἀθανασίου

Μεγάλη Ἰδέα καί Ἐκκλησία. Μέ ἀφορμή τήν προηγηθεῖσα ἐπέτειο τῶν 100 χρόνων ἀπό τή Μικρασιατική καταστροφή.....86

Παναγιωτόπουλου Ἰωάννη

Οἱ Διεθνείς Συνθήκες καί ἡ Ἐνσωμάτωση τοῦ Ἁγίου Ὁρους στήν Ἑλληνική Πολιτεία.....107

The Legend of Golem in the Age of an Anticipated New, Digital Adam: Humankind at the crossroads

Zarra Konstantinou¹

It is the first time in the known history that humans witness such an unprecedented progress almost on all aspects of modern technology. Especially on the fields of informatics, robotics, nanotechnology, artificial intelligence (AI) and everything digital, achievements reach almost the level of the miraculous. No doubt, people have been helped greatly by this advancement almost on all aspects of their life and especially on grounds medical, educational and communicational. Quantum mechanics and astrophysics² are also revealing worlds and dimensions beyond imagination, thus altering our perception of 'reality' at a substantial level. As a result, our *cosmotheasis* is changing rapidly, too. At this point and at least to some of its foremost supporters, technological growth seems to take a grey turn, slowly revealing a possibly dark side. According to some, a kind of fusion between the human agent and the digital or the AI is expected. To the 'prophets' of this new era, the imminent changes will be so deep and transforming that after another hundred years our species shall be like gods when compared to us today.³ Of course, as predicted, this 'cup of wonder' is not meant for the masses, but only for the elites that rule the many. In such a way, the society they have come to preach seems gloomy and ominous. Yet, from time to time, other visionaries in the past presented stories and legends teaching that

¹ Professor in the Department of Theology, School of Theology, National and Kapodistrian University of Athens.

² Evolutions on methods of observation and telescopes have multiplied the number of stars and galaxies. With the addition of *dark matter* and *dark energy* to its main components, universe turns out to be an immensely vaster reality than we thought just a few years ago. To many of the leading scientists, consciousness remains the greatest mystery of all. Reasonably enough, one ponders: Who knows what other discoveries and realizations lie ahead?

³ So Yuval Noah Harari in some of his interviews (see below in notes). A much-needed pioneering study on the subject of AI in Greece, seen from an Orthodox Christian standpoint, came from Archimandrite Professor Aristarchos Grekas (*Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach* [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2022], in Greek).

hubris is always paired with a disastrous aftermath. The traditions concerning the notorious golem of Prague belong to such a genre. But the beginnings of that impressive story are a lot older. Its basic elements were only a few and consisted of a very special individual (the gifted and trained magician), a concealed and dangerous magical method, earth and water, and the innate desire to imitate the Creator.

Long before the Judah Loew from Prague, there were earlier Jewish traditions⁴ that spoke of certain highly devout and trained individuals, who knew the hidden qualities of the ‘sacred speech’ (Hebrew) and through that secret *gnosis* they were able to form and animate creatures almost like the Creator did in the beginning of time.⁵ This subject appears also in two well-known Talmudic treatises, Berakhot (55a) and Sanhedrin (38a). The story is repeated in the midrash to Psalms (3), too. There, two hakhamim (wise ones) create a small calf in order to be eaten at the Sabbath meal. This is a highly important reference not only to the practice, but also to its product, since it had to be perfect and therefore kosher, appropriate for a Sabbath meal. Elsewhere in the Bavli (Sanhedrin 65b) the two sages are named, Rav Oshiah and Rav Hanina. As maintained, after studying the *Book of Creation*,⁶ every Friday they could form and animate a calf; they could even eat it. Even closer to our theme is the story of another Talmudic sage, Rava, who by using similar occult methods created a man. He even sent this homunculus to another highly esteemed rabbi, Zeira, who tried to speak with it.⁷ But after

⁴ For the “ancient parallels”, see Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany 1990, 3 ff.

⁵ See Elizabeth R. Baer, *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction*, 17 ff.

⁶ On this book and its uses, see Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 9 ff. Also, see the relevant chapters in my *The Mystical Theology of the Mandaean: The Jewish Occasions*, in Greek [*Η Μυστική Θεολογία των Μανδαίων: Οι ιουδαϊκές αφορμές*, Έννοια, Αθήνα 2022 (νέα εμπλουτισμένη έκδοση)].

⁷ See also Philippe Breton, *À l' image de l' Homme: Du Golem aux créatures virtuelles*, Editions de Seuil, Paris 1995, 38.

realizing that it was mute (another important element: the absence of logos),⁸ he ordered the creature to return to its dust.⁹

Still, there are references in the *Midrash Rabbah* concerning the creation of the world by using combinations of letters. Thus, again in the *Book of Creation* (*Sefer Yetzirah* § 6 in the Long Recension) the magician may act as the Creator with the proper use of divine names and the hidden properties of the Hebrew letters. Similar insinuations are to be found in the *Midrash Rabbah*, too,¹⁰ while the same belief permeates the *Book of Radiance* (*Sefer Bahir* § 59). There, when the mystics discuss about the etymology of the term *shamayim* ('heaven' or 'heavens'), they conclude that

“God kneaded fire and water and combined them together. From this He made the “beginning of His word.” That’s why it is written, ‘The beginning of your word is truth’ (Psalm 119:160). Thus, it is called *Shamayim* – *Sham Mayim* (there [is] water) – *Esh Mayim* (fire water).”

The reference to the ‘truth’ in Psalm 119:160 is important, so we will return to that later.

The attempts for creating humanoids (or even other animaloids) did not cease after the Talmudic era. These practices, supported by the material in the Talmud, evoked an air of mystery and wonder and won many a mind in the circles of mystics of later periods, too. It is reported that even the highly esteemed Vilna Gaon¹¹ and the kabbalist Solomon ibn Gabirol¹² in the 11th

⁸ The Prague golem was mute, too. See Yudel Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, Yale University Press 2007, 36. Also, Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 107.

⁹ The occasion for Zeira’s order seems to be Genesis 1-2, but there is another verse that poses as more probable here: Daniel 12:2.

¹⁰ Especially see *Genesis Rabbah* 4:1-2 and 12:9-10.

¹¹ That was the great Talmudist rabbi Elijah ben Solomon Zalman (1720-1797). He was the spiritual leader of the Lithuanian communities, a proponent of the *pshat* method (the literal) of Talmud study and an opponent to the Hasidic movement. He is considered to be the founder of the non-hasidic Yeshiva. The term *gaon* (pl. *geonim*) means *genius*, first used for the spiritual leaders of the older Babylonian communities. See Immanuel Etkes, Yaacov Jeffrey Green, *The Gaon of Vilna: The Man and His Image*, University of California Press, Berkeley 2002.

¹² Solomon Ibn Gabirol (c. 1021-1058) was a Spanish philosopher and a poet. But mostly, he was a kabbalist. It was believed that he created a female golem. See Yehuda Liebes, “Rabbi Solomon ibn

century delved into those practices.¹³ Rabbis from Speyer in the 12th century were also believed to have created similar anthropoids. These accounts silently reached the medieval world and went on, especially in Germany. The first to write about the creation of a humanoid -in the terms the golem¹⁴ came to be seen later on- was a kabbalist. That was Eleazar ben Judah¹⁵ from Worms, living at the dusk of 12th century and the beginning of the 13th. And it was another kabbalist from southeastern Poland that wrote about the formation and animation of a golem by magical means. That was a *Baal Shem Tov*, a master of the Good Name (the Tetragrammaton) and a great Talmudist, Rabbi Elijah, who created a hominoid for doing various kinds of works for him. Rabbi Elijah from 16th century Helm was credited as the first to have completed such a task in the Renaissance world.¹⁶ The creature was animated by the term *Emet* (*Truth*; see below) and then shattered to sand, when the band was removed from his neck.¹⁷ According to another version of the story, the creature grew in size and stubbornness, so rabbi Elijah fooled it to its demise. Perhaps as a cure to an ancient *miasma* (μίasma), the

Gabirol's Use of Sefer Yetzirah", *Jerusalem Studies* 6 (1987) [in Hebrew], 104-105. Also, Philippe Breton, *A l' image de l' Homme: Du Golem aux creatures virtuelles*, Editions de Seuil, Paris 1995, 35.

¹³ See Ben Zion-Bokser, *From the World of Cabbalah*, Kessinger 2006, 57.

¹⁴ Perhaps the best study on the golem is this one by Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany (NY) 1990. Also see Gershom Scholem, "The Idea of the Golem," in his *On the Kabbalah and its Symbolism*, Schocken, New York 1969, 158-204. Elizabeth R. Baer, *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction*, Wayne State University Press, Detroit 2012. David Wisniewski, *Golem*, Clarion Books, New York 1996. Ben Zion Bokser, *From the World of the Cabbalah*, Kessinger, New York 2006. Chayim Bloch, *The Golem: Mystical Tales of the Ghetto of Prague* (initially published in German, 1917) Rudolf Steiner Publications, New York 1987. Michel Faucheux, *Norbert Wiener, le Golem et la Cybernétique: Elements de fantastique technologique*, Editions du Sandre, Paris 2008. I. L. Peretz, "The Golem," in Eliezer Greenberg, Irving Howe (eds.), *A Treasury of Yiddish Stories*, Viking Press, New York 1954. Gershon Winkler, *The Golem of Prague: A New Adaptation of the Documented Stories of the Golem of Prague*, Judaica Press, New York 1980. Arnold Goldsmith, *The Golem Remembered 1909-1980: Variations of a Jewish Legend*, Wayne State University Press, Detroit 1981.

¹⁵ Eleazar ben Judah (c. 1165-1238), also known as Rokeach, was a member of the Kalonymus family that migrated earlier from Italy to Germany. A great scholar, kabbalist and alchemist among the Ashkenazi pietists, he saw the death of his family in the hands of Crusaders, as they travelled east.

¹⁶ See Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 207 ff.

¹⁷ See Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 64-66.

supernatural but ill-mannered servant collapsed onto its former master, causing his death. And then came the most well-known narrative of them all.

It is purported that traditions about the humanoid were in wide circulation in Prague since the 13th and 14th century. As the legend goes, in the dark and misty Prague of the 16th century, a deeply concerned about the defense of the Jewish community rabbi asked Heaven about the best way to deal with the oppressors of the Jewish community.¹⁸ Answer did come and following supernal instructions he created a champion out of clay and pure magic. Since Heaven seemed slow to react on the many persecutions of the Jews by Rudolph II, it was His pious men that would fill the gap. Perhaps not unexpectedly, especially in the light of the never-ending persecutions and expulsions of the Jews, other meaningful traits were added. Since human contribution waxed and waned, whenever found, the golem humanoid was invested with the qualities of the champion and protector of the Jews.¹⁹ It is maintained that this was the purpose for the creation of the (now) most famous golem of all: the golem of Prague,²⁰ formed and animated by the almost legendary Rabbi Judah Loew ben Bezalel,²¹ who lived there in the 16th century. It was through sheer magic (an ancient old occult ‘technology’ on the hidden forces in nature, see below) that it was brought to life, bestowed with special traits and powers. Like men -and especially like the magicians of the olden times-, it had two names: Joseph and Yossele.²² Combining characteristics of the warrior and the priest, he himself could act as a magician and a necromancer, summoning the dead and going invisible at will.

¹⁸ Yudl Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, Yale University Press 2007, 34. See also Maya Barzilai, *The Golem, How he Came into the World*, Camden House, New York 2020.

¹⁹ See Yudl Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, 35, 36-7.

²⁰ See Harald Salfellner, *The Prague Golem: Jewish Stories of the Ghetto*, Vitalis, Prague 2016. Yet, it is not certain at all that the creation of the Prague golem was a work of the Maharal; so Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 251-52.

²¹ Rabbi Judah Loew ben Bezalel (1525-1609) or Maharal, was one of the most important rabbis and Talmudists in Europe at that time. He served as chief rabbi in Moravia and then in Prague. Following the Nahmanidean school, his philosophical treatises are vastly influenced by kabbalistic doctrines. It has been maintained that the golem was a creation of another great rabbi and mystic of that time, namely of Yitzhaq Luria, but the elements leading to this attribution are scant. See Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 251.

²² Yudl Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, 39.

As the legend has it, gradually the creature developed a mind and a will of its own, thus proceeding in acts undesirable and disastrous. In fear of violating commandments, and especially the one on the Sabbath rest, Rabbi Judah Loew was left with no other choice but to destroy his creation. Therefore, he ordered the golem to sleep at the attic of the synagogue and with his initial helpers he proceeded to the reverse ritual of the first one.²³ According to other strands of legend, all the golem's maker had to do was to remove the sacred name from its mouth (elsewhere, from his forehead) and the hominoid was finally de-animated (elsewhere, with his various body members disintegrated).

It should be noted that the term (*גולמי* – *golmi* = my golem) appears for the first time in Psalm 139:16²⁴ (LXX 138:16, τὸ ἀκατέργαστόν μου)²⁵ and it has the meaning of the unformed substance²⁶ or the embryo.²⁷ This particular Psalm is very important on the subject, since reference is made to the formation of his “limbs” “in secret” and in the hidden recesses of the earth and also of the “wondrous works” of God (vv. 14-15). So, initially, but long after, too, the term *golem* meant the material in a primitive, crude or unshaped condition. This is the meaning in the above-mentioned verse of Psalms. Both the clay and the act of forming and animating it are reminiscent from the Genesis narrative on the creation of the anthropomorphic, even theomorphic,²⁸ yet not theriomorphic²⁹ Adam. Thus, in this Psalm, Adam could be seen as a kind of a golem: “*Your eyes saw my golem*”.

²³ See Yudi Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, 182 ff.

²⁴ גִּלְמִיּוֹן רָאָה עֵינַי וְעַל-סִפְרֵי כָלֶם יִתְּבוּ יָמַימֵי יִצְרָאֵל [וְלֹא] אֶתְּדָבְרָם:

²⁵ Ps 138:16, τὸ ἀκατέργαστόν μου εἶδοσαν οἱ ὀφθαλμοί σου καὶ ἐπὶ τὸ βιβλίον σου πάντες γραφήσονται ἡμέρας πλασθήσονται καὶ οὐθεὶς ἐν αὐτοῖς.

²⁶ Ps 139:16 (JPS), «Thine eyes did see mine unformed substance, and in Thy book they were all written - even the days that were fashioned, when as yet there was none of them”. The same goes for NAS and NRS. Also, QBE, “unformed body”. KJV, “substance”. TNK, “unformed limbs”. CJB, “embryo”. See also Gershom Scholem, “The Idea of the Golem,” in his *On the Kabbalah and its Symbolism*, 161.

²⁷ This latter meaning has been criticized. See Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 296-97.

²⁸ According to some Jewish mystical traditions, God had a body that was measured and contemplated by the mystic. See the Shiur Qomah traditions, the various works and the dissertation by Anastasios Akridas (in Greek), *Η παράδοση Σιούρ Κομά (Shiur Qomah): Αφορμές και στοιχεία αυτής σε κείμενα της αρχαίας Εγγύς Ανατολής, στο Άσμα Ασμάτων, σε ιουδαϊκά και χριστιανικά έργα.*

²⁹ As it happens with the description of angels in some texts. Ezekiel 1, where the four-faced cherubim, with its own Babylonian and Egyptian influences, is an example.

The term is also found in the Mishnah with an allegorical meaning, that of the uneducated and gross individual,

“Seven characteristics are found in an uneducated person (*שבעה דברים*) (*בגולם*), and seven in an educated one”.³⁰

Later, in the Talmudic tractate Sanhedrin (38b) and in his initial unformed state, Adam, too, is called a ‘golem’ due to his creation from the earth.

The methods used for the creation of this humanoid involved various stages and elements. The procedure resembled any other kind of magical operation, demanding a thorough preparation, purity, and the study of the *Book of Creation* (the *Sefer Yetzirah*).³¹ This a book where some of the esoteric qualities of the Hebrew alphabet are revealed, as well as their connection to the spheres (sefiroth) on the Tree of Life (Etz Hayyim), the human limbs and organs, the elements, the planets and the zodiac. In such a way, the macrocosm (cosmos, universe) is related and connected to the microcosm (man). There, the ten sefiroth (“not nine and not eleven”) together with the twenty-two letters of the Hebrew alphabet formed the thirty-two “paths of wisdom”. Obviously enough, there was (/is) an oral tradition that accompanies the material in the *Book of Creation* and it all has to do with the *how* of the creation of the world. Having drawn water from a living, running stream and obtained earth/sand from a place never plowed or come to contact with iron before, the mystic made clay and then gave it the desired form. Afterwards a kind of knitting followed by magically tying the various parts of its body to the alphabet, to certain words and theophoric names. The procedure was described in the book *Greater Secrets* (*Sodei Razaya*) thus,

“And he shall knead the dust with living water and he shall make a body [golem] and shall begin to permutate the alphabets of 221 gates, each limb separately, each limb with the corresponding letter mentioned in *Sefer*

³⁰ See mAvot 5:7.

³¹ On this important book, see the relevant chapter in Gershom Scholem’s *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books 1967. Also see the relevant material in my *The Mystical Theology of the Mandaean: The Jewish Occasions*, in Greek [*Η Μυστική Θεολογία των Μανδαίων: Οι ιουδαϊκές αφορμές*, as above].

Yetzirah. And the alphabets shall be permuted first, then afterward he shall permute with the vowel -alef, bet, gimel, dalet- and always the letter of the divine name with them, and [similarly] all of the alphabet. Afterward, [all the letters with each of the vowels, as with the alef; that is,] ah, ah, ai, ee, oh, and then e'. Afterward, the permutation of [alef with a letter from the divine name plus the vowels], alef-yud, and similarly in its entirety. Afterward he shall appoint beth and likewise gimel and each limb with the letter designated to it. He shall do this when he is pure. These are the 221 gates".³²

Generally, they mixed earth with water, produced clay and then molded it into a *homunculus* or *ανθρωπάριον*. In the case of the Prague golem, loam and clay was collected from the bank of a river four hours after midnight.³³ The magician would invoke divine or angelic names or he would inscribe them on a consecrated piece of paper or a stripe of leather to be put on the creature's mouth or forehead. Thus, the anthropoid would be animated. It is very meaningful that in the story about Maharal making the Prague golem he had human helpers.³⁴ Each one of them represented the power of an element (earth, water, fire, air).³⁵

In some strands of this tradition, imitating God involved a circular dance, like the one the Creator was believed to have danced around Adam before animating the very first human.³⁶ Maharal was instructed to circle the newly formed golem seven times.³⁷ Needless to say, this dance resembles the drawing of the magical circle by the magus and brings in mind the ḥasid Honi ha-meaggel (Onias the circle-drawer, first cent. BCE), when he prayed for rain and invoked the ineffable Name.³⁸ it also brings in mind the circling of

³² Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 56; see all the relevant material in pp. 54-72.

³³ Yudel Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, 35.

³⁴ Exactly as the Creator had the heavenly hosts, according to the Jewish interpretation of almost all plurals in Hebrew concerning the Godhead in the first chapters in Genesis.

³⁵ Yudel Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, 34-5.

³⁶ On this 'dance', see bSanhedrin 38b and Genesis Rabbah 24:2.

³⁷ Yudel Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, 35.

³⁸ mTa'anit 3:8. See the relevant chapter in my *Ancient Judaism I (Αρχαίος Ιουδαϊσμός: Μελέτες Α')*, Ennoia, Athens 2011.

Jericho by Joshua ben-Nun³⁹ in the book that bears his name. Other traditions speak of using the great ineffable Name of God, the Tetragrammaton. Actually, it was the intonation of the Hebrew names that brought it to life and therefore, the power of the letters and the commanding voice. Those magicians saw he prototype of this act to a hermeneia of Psalm 33:6, where it is stated,

:בְּדַבֵּר יְהוָה שְׁמַיִם נִעֲשׂוּ וּבְרוּחַ יְיָ כָּל-צִבְאָה:

The Septuagint (Ps 32:6) has it thus,

τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν.⁴⁰

Yet, to those magicians the initial words of the verse were taken literally, as *if* it was “by reciting the name of Lord” that the heavens were created. Those interpreters read the prefix ב (it could be ἐν in the Greek translation, that is why it is in dative) as *if* it meant that God created everything *through* his great Name. In such a way, pious men, well-versed in the Torah and the old practical qabbaloth, could act like the Creator. And in their minds, this practice might even have meant the realization of the very first commandment ever given to man, when Adam was formed in the image [and] in the likeness of God.⁴¹ Then, by reciting the Name, many similar wonders could be revealed and achieved.

Ergo, the Hebrew alphabet and the various methods of letter-knitting and name-forming, especially the Name of God (the great *Shem haMephoras*), played the major role.⁴² The creature would be animated by uttering the Name and then de-animated by pronouncing it once more or even pronouncing it in reverse. Or, the name could be written on a piece of cloth

³⁹ See Joshua 5:13 – 6:27.

⁴⁰ Similarly, the Jewish Publication Society, «By the word of the LORD were the heavens made; and all the host of them by the breath of His mouth”.

⁴¹ In the Zohar (*Zohar Hadash* 17c-d) it is stated that the dust and the clay that formed Adam’s body were collected from the place of the (future) Jerusalem temple, while his soul descended from the heavenly temple.

⁴² Philippe Breton, *A l’ image de l’ Homme: Du Golem aux creatures virtuelles*, 36.

and then put on his forehead or inserted into his mouth.⁴³ Thus, combining letters meant bringing together and composing, while erasing or parting them meant decomposing. This procedure could be an evolution from the older principle of binding and loosening (the δένειν και λύειν of Empedocles⁴⁴ and others). In a way, here the magician acted as a lord of life and death; as a giver and as a taker. When the Name was used in its proper form, it was an agent of growth and life; when reversed, it became an agent of decay and death. As already mentioned, according to other traditions, mostly in the *Sefer haGematrioth*,⁴⁵ another word was used with similar effects: the word *Emet* (*truth*). Written on the creature's forehead or on a stripe of cloth and then applied on its forehead, it was brought to life. Yet, when the first letter, the Alef, was deleted, thus revealing another word and another meaning (*Mot/Met*, for 'death'), the creature lost all vitality and returned to its nothingness.

The theme of the golem is not unique in its entirety. This Jewish legend could be a retelling of a much older Greek myth, that of the mechanical guardian Talos (Τάλως). Quite similar to the golem, Τάλως was an animated bronze man created for guarding Europa and/or the island of Crete. His vigor emanated from a magic potion kept into his foot. It was the sorceress Medea that brought sleep on him and then she de-animated him. Still, perhaps as a distant echo to the primeval story of the giants, the offspring of the nefilim, that brought great sin and desolation on earth, leading to the necessity of the Flood, the Yiddish and Russian tales of the 'clay boy' have a tragic ending, too.⁴⁶ There, childless or old couples form a boy out of clay. Initially, it is loving and simple, but later on it surpasses their expectations in size and appetite. Like the giants in Genesis 6, the 'clay boy'

⁴³ See Moshe Idel, *The Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, 296.

⁴⁴ As is evinced by the fragments of his cosmological poem, this was an endless process of cosmic proportions. Empedocles (died c. 434 BCE), was pre-Socratic philosopher, a *kathartes* and *iatromantis*, from Akragas. He taught mostly in southern Italy, Magna Grecia. He believed he was divine and that he remembered his past incarnations.

⁴⁵ The book had probably astronomical character. Allegedly, it was written by Yehudah ben Smuel haHasid (c. 1150-1217), a descendant of the famed Kalonymus House.

⁴⁶ See Mirra Ginsburg, *The Clay Boy*, Greenwillow, New York 1997.

eats all their supplies, their animals and finally its makers, terrorizing everyone only to be dashed by a hyper-sensitive goat.

These old legends were brought into new life through the work of rabbi Yudl Rosenberg (1860-1935), who wrote a book about the miracles of Maharal in 1909. Its title was *The Miracles of Rabbi Judah Loew (Niflo'es Maharal)*.⁴⁷ It is probable that the success of Mary Shelley's (1797-1851) *Frankenstein*⁴⁸ played a role in this rabbi's literal reviving of an old theme. Then, it could be the other way round: the golem stories might have inspired Shelley in the first place. But, if it wasn't for Chaim Bloch (1880-1973), who wrote *The Golem, Legends from the Ghetto of Prague*, perhaps this lore would have been forgotten. Yet, today, at the dawn of a new era (as some have it to be), when the fusion of man and technology is purported to be closer than ever, almost a century after the publication of his book, the theme of the gifted humanoid that presents powers and qualities that supersede those of the humans comes to the fore again in a new light. And the need for pondering on the new vistas open for the first time not to all humanity, but to a selected few, is deep and overwhelming.

In essence, the tale of the golem is similar to the Babel⁴⁹ narrative in the book of Genesis, where humans attempted to reach heaven by piling bricks. As ancient Greek tragedy teaches, *hubris* is always followed by *nemesis* and *tisis* (punishment). Quite similarly, the same issue is to be found in various novels and plays. Shelley's *Frankenstein* ends in agony and loss, while the ill-famed more modern play by Karel Capek (1890-1938), *Rossum's Universal Robots* (1920),⁵⁰ also conceived in Prague, follows the same

⁴⁷ In its newer edition, Yudl Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, Yale University Press 2007 (first publication was in Hebrew, at Pietrkow, Poland, 1909).

⁴⁸ On Shelley's *Frankenstein*, see Philippe Breton, *A l' image de l' Homme: Du Golem aux creatures virtuelles*, Editions de Seuil, Paris 1995, 30 ff.

⁴⁹ Grekas, too, refers to the story on the tower of Babel as a paradigm to avoid. See Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση]*, 281.

⁵⁰ It is in this play that the widely used term *robot* makes its first appearance, though created by Karel's brother, the writer Joseph Capek. Etymologically, it is a Czech term (*robot*) of Slavic origin, from *rabota* ('work') and *robotnik* ('worker'). On the robots in works of science fiction, see Philippe Breton, *A l' image de l' Homme: Du Golem aux creatures virtuelles*, 19 ff. and 22 ff.

pattern.⁵¹ A similar idea is also to be found in a movie, too, from that time. This is the epic *Metropolis* (1927, directed by Fritz Lang), where the hubris of a machine-conquered world has disastrous results. In this famous film, “a human machine”,⁵² a robot called Maria, is the protagonist. Arrogant plans, behaviors and structures, finally meet their untimely end and the lesson learned is called humility. Even more modern creations, like the movies *Blade Runner*⁵³ and *Terminator*⁵⁴ touch upon this very same nucleus. The machine becomes more refined, sophisticated, powerful and autonomous and tries ‘to kill the father’, to conquer its creator, even to avenge him for his audacity to manufacture so highly advanced helpers or slaves. Therefore, it is not odd at all that in an interview one of the greatest minds of modern times, Stephen Hawking,⁵⁵ predicted that one of the most serious dangers for the humankind in the future would come from the Artificial Intelligence.

Epimythion

It should be noted that modern academics see the whole legend of creating a golem as a 19th century fabrication. Even the great 20th century specialist on mystical Judaism, Gershom G. Scholem, didn't think much of it.⁵⁶ Yet, in our mind, when seen in the light of its more ancient predecessors paired with the dire need and desire of a hero or a defender, as a concept,

⁵¹ Unexpectedly, Capek refused the allegation that Rabbi Loew's golem served as an inspiration for his own creation.

⁵² Maya Barzilai, *The Golem, How he Came into the World*, Camden House, New York 2020, 4, 17 ff.

⁵³ Directed by Ridley Scott in 1982 and based on one of Philip Dick's novels (*Do Androids Dream of Electric Sheep?*), *Blade Runner* became a science-fiction cult movie. It takes place in the future (2019!), when a company produces androids (replicants) to send as workers in colonies on distant planets. A rather advanced model and his company rebels, escapes and returns to Earth, where they seek their creator and answers for their making and purpose in creation. Perhaps, the most important question in the film goes, “What is more important? Androids with feelings or humans without?”.

⁵⁴ James Cameron directed *Terminator* in 1984. Again, in a futuristic Earth, machines have taken over, but bands of men still resist their tyrannical regime. Then, a cyborg is sent back in time in order to kill the mother of the hero that is expected to bring redemption to mankind before his birth and thus, to snuff any possibility for the resurgence of men.

⁵⁵ See <https://www.cnn.com/2017/11/06/stephen-hawking-ai-could-be-worst-event-in-civilization.html> (viewed 18-11-2022).

⁵⁶ See the relevant chapter (“The Idea of the Golem”) in his *On the Kabbalah and its Symbolism*, as above.

this tale sounds not so strange or unbelievable.⁵⁷ As already mentioned, the idea of having a supernatural defender is not exclusive to Judaism. It has been found in the mechanic defender of people in the ancient robot of Talos and it has kept on through the ages. Almost all of the Marvel comics' heroes (Superman, Captain America, Batman, even Zorro⁵⁸) are following the theme of the much-awaited and needed defender that nearly fills the shoes of a long-delayed messiah. As if drawn out of the dreams and hopes of the poor, the weak and the oppressed, these characters punish the arrogant, thus bringing justice to a world steeped in the corruption and wickedness of the powerful.

Nowadays the so-called 'fourth industrial revolution' are slowly becoming the talk of the globe.⁵⁹ Stealthily, transhumanism grows into a dominant political ideology. As presented, the merge of the biological and the digital is imminent. They call it enhancement. Society and the human being⁶⁰ are expected to be redesigned in an ontological way, 'creating' not "in the image of God" (as in Genesis 1), but in the image of man.⁶¹ Thus, in a synthetic way, man desires to come into the place of God, yet not in terms of love, purity, mercy, philanthropy and piety, but in those of absolute power, control and utter narcissism. With AI⁶² and algorithms controlling everything,⁶³

⁵⁷ The issue if it really existed is an altogether different one. To this brief composition, the core point is that the golem existed in the minds and mouths of certain people, that the story spread and that it carries traits from much older similar material.

⁵⁸ The term *Zorro* means a 'fox', pointing to his cunning mind. A 1919 creation of writer Johnston McCulley, Zorro came as a defender of the poor and weak, thrusting cruel governors and oppressors.

⁵⁹ It is almost absurd that nobody asks the most logical and self-evident questions: Who is Klaus Schwab (1938-) and the World Economic Forum? Are they elected leaders? How can they dictate global policies that affect the lives of billions? Why the widespread silence, even the promoting of such ideas?

⁶⁰ Enthusiasm from the AI prospects has led some to talk about a "new anthropology", investing AI with apocalyptic and even messianic characteristics, mostly abroad. See Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach* [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση], 266.

⁶¹ See Philippe Breton, *A l' image de l' Homme: Du Golem aux creatures virtuelles*, 45 ff. (on the issue of "les animaux synthétiques", pp. 16 ff.).

⁶² On AI and its applications, see Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach* [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση], 19 ff., 25 ff.

⁶³ Grekas calls for "ethical algorithms", but is this possible? He is also aware of certain dangers from an all the more autonomous AI net. See Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach* [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση], 264-65

a vast and omnipresent internet of people and things,⁶⁴ where all are connected, monitored and interacted, where all privacy melts away and the free individual sadly sets, one foresees the dawn of a completely automatized world. In such a way, as a global ‘presence’, AI⁶⁵ comes in the role of God, where the updated and transhumanized elites will form its new flesh-and-digital priesthood heavily intoxicated with their visions of immortality.⁶⁶ Even worse, as is often stated, data⁶⁷ is the new wealth, yet who collects them and how they are used is never addressed. These expectations go so far as to form an artificial pseudo-theology for the masses (even so, only a selected few are the knowers, as they slowly rise into their newfound digital materialism).

What’s more, as it is claimed, there will be no private property or even privacy. Here one is almost forced to ask: If one will own nothing and thus he ‘will be free’ (from what, actually?), who will own everything? Will it be the same for the rich and the powerful, too? Will they abandon their millions and billions, their thousands of acres, their luxurious villas and all of their “always sunny” world? For what? To live cashless and credit-less in a small studio like a poor pensioner? *Really*, now? Most surely, invested with ‘godly’ qualities, in the role of an apprenticed magician and imitating God, the already privileged elites will retain all power and the chasm with the lower class will

(see also pp. 268-69, where he concludes that the human psycho-pneumatic and somatic entity is impossible to be replaced by algorithms).

⁶⁴ The new 5G technology is expected to help manifest such unprecedented possibilities. Yet, it comes as a shock that independent scientific studies proving the safety of using 5G technology are non-existent.

⁶⁵ On theological approaches to the AI, see Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση]*, 85 ff.; on the expectations of a new digital kingdom or paradise, where consciousness will be uploaded and saved, thus making one immortal (?), pp. 266 ff.

⁶⁶ Similar concerns were stated some sixty years ago by Norbert Wiener in his *God and Golem, Inc.: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts 1963. He even touches the problem of increasing unemployment due to automatization (p. vii).

⁶⁷ Grekas rightly calls the divinization of information from their part “a new form of Gnosticism, the technocratic or digital or algorithmic Gnosticism” (Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση]*, 267). Yet, it should be pointed, in ancient Gnostic texts Gnosis is never defined or presented; it remains an enigma. Surely, it had to do with the escape to another dimension, to the Pleroma above the eighth heaven, since earthly existence was too corrupted and unbearable to them.

become gigantic. In such a scheme of things, people would be regarded as mere units or as intelligent carbon structures at best. It is clear that ideas and strategies as the above-mentioned see the humans as a disease or as enemies. Impressively enough, the demise of human freedom and rights are subjects no one speaks about. They are almost totally ignored, while the vast majority of humankind has no future in prospects like this one. Worse, people are not asked at all about the world they are to live in; a world where the termination of every democratic value and right seems all the more a certainty.

As it was believed, the golem came as an answer to the need for a defender.⁶⁸ But what happens when the AI super creature/structure⁶⁹ (or the 'enhanced' selected individual) is now championing for the eager to flirt with immortality?

Needless to say, God is thrown out of every equation, while all sanctity of life is transformed into a bad Pythagorean joke in an algorithmic disguise. Truly, Biblical and Apocryphal material warns against hubris. Thus, the fusion of man with the machine in an unprecedented hybrid, genetic editing and manipulation might bring forth a living and walking Babel. Genesis 6, *1 Enoch*, *Jubilees* and the Qumranian *Book of Giants* describe what happened when different species merged and when arrogance and greed take over. The fallen angels and the daughters of men gave birth to the giants. The turmoil, the corruption⁷⁰ and the atrocities were so vast, only the Flood could wash away. Isaiah 14 and Ezekiel 28, too, warn against the wicked desire to raise one's throne higher than God. At this point, one may ponder (actually, one *has* to ponder): As is portrayed to be, a society of slaves and tyrannical pseudo-gods, whom does it serve? Is this the way God wants us to proceed? Then, is *theosis* some kind of realization of the Marvel comics super-heroes brought to life?

⁶⁸ Yudel Rosenberg, *The Golem and the Wondrous deeds of the Maharal of Prague*, 36-7.

⁶⁹ The existence of an 'apocalyptic' AI is reported as much as various 'churches' of AI. See Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση]*, 101 ff. and 113 ff. respectively.

⁷⁰ It is interesting that Genesis (6:12) says that "all flesh was corrupted".

For centuries it was believed that golem's body was stored at the genizah in the attic of the Prague's old synagogue, among old Torah scrolls, ketubot and other documents. Rabbi Judah Loew left an order that no one should go up there and disturb its sleep. Only his successors would have access there. But when one of them, rabbi Landau, attempted to ascend after long preparation, fasting and purification, with his phylacteries on, he stood still at the crown step of the stairs, hesitant and then frightened. As it goes, he never entered the attic. Then, the old prohibition was activated again. Much sought for, others held that it was stolen and entered at an old graveyard in Prague. There are tales involving Nazis searching for its body and even suffering death in their pursue. It is maintained that its body still lies at the old attic, but this is not confirmed in any way. In the renovation of the synagogue at the end of the 19th century no golem's body was found. Today, the attic is out of reach for the public. Yet, old legends cast long shadows; shadows that shape dreams or nightmares according to each one's disposition and preconception.

Of course, all by itself technology is neither good or bad.⁷¹ Its use, intention and application determine the positive or the negative. That is why a call for an "ethical AI", having man in the center,⁷² is in need today. Twentieth century with its two world wars and the innumerable smaller scale ones has proved beyond doubt that humans are very slow to learn. The beginning of the third millennium came as a legitimate child of the preceding one, with numerous collisions and contrasts, wide scale poverty -especially in the Third World- and the nuclear nightmare revived. At the same time, humans enjoy commodities never before witnessed in history. Old diseases have been cured or by-passed, but others, new ones have risen. Perhaps, our best chance now lies in the idea of the Holy and its return. Humankind has to rediscover the

⁷¹ Needless, to say, it is undeniable that AI and technological breakthroughs present many extremely positive aspects and applications, bettering health and everyday life. See Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach* [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση], 263.

⁷² Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and Man: Orthodox Theological Approach* [Τεχνητή Νοημοσύνη και Άνθρωπος: Ορθόδοξη Θεολογική Προσέγγιση], 264.

sense of sanctity in the world⁷³ or else we will come to counter all creation on earth and beyond. Then, perhaps, the golem legend and other similar ones pose a test for modern humans, a test we have so miserably failed to pass so far:

The ultimate measure of wisdom and power may lie not in fulfilling every imaginable wish, desire or plan, but in *foreseeing* disastrous side-effects and thus abstaining or *denying* the prospect. The paths might be many, with some of them even more colorful and impressive, yet not all of them are to be walked.

⁷³ See the last chapters in my book *Carrying Rocks on Clouds: Religions in dialogue* [Μεταφέροντας Βράχους Πάνω σε Σύννεφα: Θρησκείες σε διάλογο, Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη 2019], in Greek.

Milestones and presuppositions of liturgical renewal within the Orthodox Church

Apostolou Fotiou¹

The issue of liturgical rebirth and renewal is complex and multidimensional, as our worship is complex and multidimensional². By the term liturgical renewal we mean mainly the promotion and restoration of the liturgical life of our Church in its original and authentic form³. Undoubtedly, the center of this is the culmination of the sacrament of Holy Communion, and around this center there are many elements that make up the mosaic of the divine orthodox Worship. The multifaceted and multidimensional of the Christian Worship was formed over the centuries with constant renewal changes⁴, with these being either morphological renovations of pre-existing liturgical forms, or additions of new worship elements, or replacement of old worship elements with newer ones. It would not be an exaggeration to say that the main feature of the Orthodox liturgical tradition, especially in times of liturgical flourishing, is its constant renewal and not its statics.

Following the renewal and modernization proposals of the Second Vatican Council, there were many objections regarding the need for liturgical renewal within the Orthodox Church, for fear of introducing foreign elements to the tradition⁵. Nevertheless, the Orthodox Church lived for centuries the agony of renewing its worship, long before its problems and the need for renewal became conscious in the West⁶. It is good for understanding this, to

¹ Assistant Professor in the Department of Theology, School of Theology, National and Kapodistrian University of Athens.

²Evangelos, Theodorou, "Tradition and renewal in the liturgical life of the Orthodox Church", in Acta of the 2nd Panhellenic liturgical symposium, "Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ" *the call for liturgical renewal in the Orthodox Church*, Apostoliki Diakonia Publications, Athens 2003.p. 41.

³Dimitrios, Tzerpos, "The demand for the active participation of the people in the Eucharist", Acta of the 2nd Panhellenic liturgical symposium, "Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ" *the call for liturgical renewal in the Orthodox Church*, Apostoliki Diakonia Publications, Athens 2003.p. 361.

⁴Evangelos, Theodorou, as above.p. 43.

⁵Ioannis, Foundoulis, *Teletourgika Themata*, Vol. II, Apostolic Diakonia Publications, Athens 2006. p.43.

⁶Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.44.

make a historical retrospective of the efforts of liturgical renewal made in the Orthodox Church.

Known from the historical study is the intervention of the patriarch Arsenios Autorianos (13th century) in the fluid, at that time, acolythy of the "Euchelaion"(Holy Unction)⁷, by adding new prayers or gluing older ones, forming the current acolythy of the "Euchelaion"⁸. Similar interventions were made towards the end of the Byzantine period, with series of prayers and acolythies having been produced by the patriarchs Nilos and Philotheos, Gregorios Palamas and Symeon, archbishops of Thessaloniki and many others. In this context is the reform movement of Symeon of Thessaloniki in the Typikon of Agia Sofia of Thessaloniki with troparia and Canones borrowed from the monastic Typikon. In addition, there was the work "Diataxis" of the patriarch Philotheos Kokkinos and the subtitling of the sacred acolythies by Symeon of Thessaloniki⁹. Of the same period is the movement of the Kollyvades¹⁰, which sprang from Mount Athos, with key interventions in worship, which have not yet been evaluated, without these being limited only to the issue of the funeral acolythy and memorials, from which they jokingly gave their name but in other important matters of worship¹¹. Typically, we mention the issues of the Pronomia of Sunday, the non-calling of the knees against it, the frequent Divine Communion, the restoration of the acolythies to their original natural position, the reconnection of the sacraments with the sacrament of the Eucharistic Synaxis, the enrichment of the Eortologion, the creation of new prayers and more. From them, editions and translations came in the vernacular language and in proper paternalistic bases, editions of works of Fathers and Teachers of the Church, editions of sacred Canons, the ascetic anthologies of Philokalia, the lives of many young saints and much more. All this unquestionably ranks the Kollyvades as the pioneers of liturgical

⁷Anointing of the Sick.

⁸Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.45.

⁹Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.45.

¹⁰Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.45.

¹¹Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.46.

renewal in the Greek Orthodox world in one of the most difficult periods, such as that of Ottoman rule¹².

The form of ecclesiastical worship in the Orthodox Church, as we know it today, is the result of a great evolutionary course, which ends near the 15th century, where the period of Ottoman rule begins, where under difficult conditions for the enslaved, we have full dominance of the monastic Typikon versus *asmatikon* Typikon.

In addition to the significant efforts of liturgical renewal of the past, also nowadays, we have renewal initiatives, which were made in recent years and more formally. As early as the 1800, Constantine Byzantios systematized and codified the liturgical typical provisions, which were preserved in the patriarchal tradition from the late Byzantine period, by setting up a special committee under Patriarch Gregory VI in order to eliminate the errors of the current Typikon. The committee adopted the views of Constantine and issued a new Typikon in 1938. The initiative of the Ecumenical Patriarchate in 1932 with the establishment of a special committee¹³, which took care of the careful publication of the liturgical books such as the Typikon according to the Order of the Great Church of Christ opened the way for the formal ecclesiastical adoption of a parish Typikon adapted to the needs of the local Churches. The attempt to convene Pan-Orthodox preparatory Conferences for the Holy and Great Synod¹⁴, with issues concerning the renewal of liturgical life, such as fasting, the calendar and Eortologion, the participation of the laity in worship, the revision of liturgical books, and liturgical music etc.

In 1968, the Higher Priestly Tutoring Center was established on the island of Tinos, with its teachers sending a memorandum to the Holy Synod of the Greek Church, asking them to pay attention to the worship, so that it is performed accurately, with simplicity, with respect and without reckless additions. They also stressed the need for a critical view of the liturgical texts, as well as for the emphasis on the central position of the Eucharistic Synaxis

¹²Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.47.

¹³Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.47.

¹⁴Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.47.

and the more active participation of the people in the reading of the prayers of the liturgy.

In addition, regarding the request for the active participation of the people in the Eucharistic Synaxis but also in the worship life, we have references to the First (1961) and the Second (1968) preparatory Conference of the Great Synod¹⁵. It is necessary to examine at the institutional level, the active and conscious participation of the people in the events in the temple, in the context of the **ἡμεῖς** (Us), which is not delivered only for the priests but for the entire church fullness. The people must let go of passive monitoring and move on to substantive participation. On the subject of the correct utterance of prayers, we first have an initiative of the Blessed Metropolitan of Sevrès and Kozani Dionisios Psarianos and approval of the Holy Synod for the correct registration of prayers and utterances in the editions of the books of Archieratikon¹⁶ and of the Ieratikon and the replacement of the ritual term "mystically" (μυστικῶς) with the term "in a low voice" (χαμηλοφώνως). In addition, we have set up a special Synodal committee to oversee the issuance of this new book of Ieratikon.

Also, the issue of the connection of the ritual of marriage with the Eucharistic Synaxis is mentioned in the new 2 editions of the book of Archieratikon.

It is characteristic that from the very first days of the presidency of the blessed Archbishop of Athens Christodoulou, the issue of the liturgical renewal of the Greek Church was officially raised¹⁷. With the issuance of no. 9/2292 / 16-10-1998 of the archbishopric circular "on liturgical Renaissance"¹⁸, we have the starting point for a coordinated and in-depth study of the liturgical problems that concern our Church today. Archbishop Christodoulos himself spoke of the need to renew the cult by purifying the

¹⁵Dimitrios, Tzerpos, *Liturgical Renewal, Essays on the liturgical education of the clergy and the people*, Tinos Publications, Athens 2001. p.42.

¹⁶Psarianos, Dionisios, Metropolitan of Serbia and Kozani, *Archieratikon. Containing the divine and holy Liturgy of John Chrysostom, the Kingdom of the Great and the Presbyterians, as well as the Classes of all ordinations, the sequence of the engagement and the wedding, the funeral and the memorial service and other prayers and supplications*. Apostoliki Diakonia Publications, Athens 1994.

¹⁷Dimitrios, Tzerpos, as above, Athens 2001. p.11.

¹⁸Dimitrios, Tzerpos, as above, Athens 2001. p.11.

sacred acolouthies (services/ offices) from arbitrary additions, which were attached to the texts over the years.

In fact, with the establishment of a Special Synodal Committee under the name "Special Synodal Committee of Liturgical Renaissance", which is an advisory body of the Church on matters of Divine Worship, shows the practical interest of the Greek Church in solving the liturgical problems of Orthodox worship. To this end, 17 Liturgical Conferences of Executives of Holy Metropolises have been organized to date. Archbishop Hieronymus continued and strengthened the work of the committee, recognizing its contribution and necessity.

The proposals of the above Conferences are related to the correct ecclesiological and theological criteria of the Divine Worship, to the promotion of the Eucharistic Synaxis as a collective expression of the ecclesiastical body, to the participation of the people in the psalms and especially to the Eucharistic, the understanding of the liturgical language. the proper reading of the prayers, the orderliness in the Holy Temples, the simplicity in the priestly attire, the non-encouragement of clerical tendencies, the respect of the schedule in the acolouthies, the seriousness and immersion in the Holy Mysteries.

An important action was the convening of the 2nd Panhellenic Liturgical Symposium of executives of Holy Metropolises, which took place in Volos¹⁹, in 2000 under the responsibility of the Liturgical Revival Committee, with general theme "The request for liturgical renewal in the Orthodox Church today", and with main topics of discussion the liturgical language with the use of national languages, the active participation of the people in the Eucharistic Synaxis, the ecclesiological view of the sacred sacraments, etc. Through the announcement of the 2nd Panhellenic Liturgical Symposium in 2002, the Holy Synod of the Church of Greece determines the return to the worship of the Primordial Church as the content of the liturgical renewal. We have the term "rebaptism", which shifts the conceptual weight from the worship itself to

¹⁹Dimitrios, Tzerpos, as above, Athens 2001. p.12.

those participating in it. It speaks of liturgical renewal and not of liturgical innovation.

Because, therefore, the Orthodox people remain essentially alienated from the act of worship and very seldom feel as co-minister of the sacraments, it is necessary for theology, the pre-eminently prophetic function of the Church, to help achieve a genuine liturgical rebirth in order to redefine the "is" (Είvai) and the identity of the Church²⁰ in an Orthodox way.

The academic space, therefore, is a helper of the Church in the effort for liturgical rebirth. Already from the middle of the 20th century, professors Panagiotis Trembelas and Evaggelos Theodorou in Athens and professor Ioannis Foundoulis in Thessaloniki, worked for the liturgical scientific research, but also the reconnection of the faithful with the Eucharist and in general liturgical life of the Church²¹. Worthy successors, the professors of the Theological Schools of Athens and Thessaloniki are constantly taking initiatives in collaboration with the "Special Synodal Committee of Liturgical Renaissance", for the publication and editing of liturgical texts, the worship of young people, dialogue with clergy and its promotion liturgical pastoral care.

Regarding language, it is important in the Divine Liturgy that the language of the Gospel be the mother language of every people. From the apostolic years the preaching was done in the language understood by the people. Yet, all worship should be in the spoken language of every people. The Orthodox East has a wide variety of liturgical languages.

For the last 20 years there has been an attempt to read the passages of the Gospel in parallel, before the sermon or instead of the sermon, in the spoken language, a language with many peculiarities, which does not differ much from the language of the New Testament. Characteristically, the linguist George Chatzidakis states that of the approximately 4900 words of the New

²⁰Petros, Vassiliadis, *Lex Orandi. Liturgical theology and liturgical rebirth*, Indictos Publications, Athens 2005. p.19.

²¹Stefanos, Alexopoulos, "The State of Liturgical Studies and Liturgical Research in Greece Today" in Basilius J. Groen, Steven Hawkes Teeples, Stefanos Alexopoulos (eds.), *Inquiries into Eastern Christian Worship, Eastern Christian Studies*, Vol. 12 (Leuven: Peeters Publishers, 2012), pp. 380-382.

Testament²², half are used by the Greek people and nowadays, 2200 are understood and only 400 are completely unknown (to Greeks)²³. In addition, the conditions for a liturgical renewal were set, new editions of liturgical works were presented and the question of translation or creation of new hymns was raised.

The term translation is good to be avoided, as we are not talking about rendering a word in another completely different language²⁴. A translation would exacerbate the problem of comprehension. Some speak for a need of compilation, with others considering it a desecration of worship. In addition, an effort is made to activate the lower ranks of the priesthood, such as the Reader or the deacon women (deaconesses), for a more active participation of the church fullness as well as an effort for the renewal of the liturgical books.

Certainly, the request for liturgical renewal in the Greek Orthodox Church is a complex and sensitive issue, which encounters many obstacles. The absence of a central governing body in contrast to the Roman Catholic Church, which has a centralized system of government, creates a problem of coordination, when in fact we are talking about dozens of local churches, of different nations and languages. Renewal efforts are usually isolated and uncoordinated. In addition, the lack of high-level liturgical centers²⁵, which systematically prepare and raise awareness of issues related to functional renewal, is a slowing factor in the liturgical renewal.

The Orthodox Church, no matter how real the needs for liturgical renewal are, is obliged to act thoughtfully and slowly, for fear of offending its weakest members, who are particularly sensitive to matters of liturgical change. That is why, it would be good to set conditions for renewal. Specifically:

²²Georgios, Filias, "A General examination of the liturgical language as a means of participation of the people in the worship of the Church", in Acta of the 2nd Panhellenic liturgical symposium, "Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ " *the call for liturgical renewal in the Orthodox Church*, Apostoliki Diakonia Publications, Athens 2003.p.188

²³Georgios, Filias, as above, Athens 2003. p.178.

²⁴Georgios, Filias, as above, Athens 2003. p.182.

²⁵Ioannis, Foundoulis, as above, Athens 2006. p.49.

1) Every renewal effort must not touch the essential and unchanging core of worship, which is Eucharistic Synaxis (the performance of the sacrament of Holy Communion)²⁶.

2) Renewal experiments should be avoided, which will create not only objections and reactions of some members of the Church, but also splits and schisms²⁷.

3) Renewal efforts should not be a demonstration of extreme progressiveness, but should be possessed by an anxious desire to build the mystic body of Christ²⁸.

4) Renewal must stimulate the reflexes of the faithful to protect them from the anti-Christian spiritual currents of every age.

5) It is necessary to introduce new linguistic formations in the liturgical practice and not a translation of the existing ones, which would destroy their aesthetic quality for centuries²⁹.

6) It would be good for any liturgical renewal to be done as quietly and discreetly as possible, and be accepted by the fullness of the Church in an effortless manner³⁰.

7) Return to the spirit of the first Byzantine years with acolouthies (services) shorter and simpler than the monastic ones³¹.

8) The parishes must become centers of catechism and liturgical renewal³².

At a time when the demand for more active participation of the people in worship is more relevant than ever, both in the Orthodox Church and in the rest of the Christian denominations (as well as in the Roman Catholic Church, we observe that the renewal effort of the Second Vatican Council did not have the expected results) the issue of liturgical renewal is imperative.

²⁶Evaggelos, Theodorou, as above, Athens 2003.p. 48.

²⁷Evaggelos, Theodorou, as above, Athens 2003.p. 49.

²⁸Evaggelos, Theodorou, as above, Athens 2003.p. 49.

²⁹Evaggelos, Theodorou, as above, Athens 2003.p. 50.

³⁰Evaggelos, Theodorou, as above, Athens 2003.p. 50.

³¹Evaggelos, Theodorou, as above, Athens 2003.p. 50.

³²Evaggelos, Theodorou, as above, Athens 2003.p. 51.

The new conditions we are experiencing on the European continent as a result of the issue of immigration and the movement of populations create new needs such as that of the evangelization of those who have not yet known Christ, with worship having a primary role. In addition, the re-evangelization of "God's people in modern secularized societies", which arises due to the phenomenon of secularization³³, creates the need for ecclesiasticalization of the world and its active participation in the Eucharistic ethos (in the "service after the Liturgy")³⁴.

In this context, the strengthening of the baptismal services for infant baptism, but also the revival of the baptismal and mystical catechisms for the baptism of adults and the connection of the sacrament of baptism with the Eucharist can strengthen the presence of Church in the life of the newly baptized from the first days of their Christian life.

Lately, in the matters of liturgical renewal, the possibility of connecting sacraments with the Divine Liturgy is discussed, especially of baptism, as mentioned above, but also of marriage³⁵. The mystery of marriage, which was associated from the beginning with the divine Eucharist, is not a simple blessing of the union between a man and a woman, nor a simple sanctification of a biological process, but also it is transcendence in the perspective of the kingdom of God³⁶. Marriage, an ecclesiastical sacrament, as part of the Divine Liturgy since the early Christian years, was associated with the Eucharistic Assembly and was a matter for the entire Christian community. Nowadays this inclusion of marriage in the Divine Liturgy has almost been forgotten, and it may be good to restore it³⁷.

³³Keramidas, Demetrios, *The Orthodox view of re-evangelism in a globalized environment (based on the texts of the Pan-Orthodox Synod)* Proceedings of the XIV Inter-Christian Symposium Thessaloniki 28-30 August 2016. p.144.

³⁴Keramidas, Demetrios, *The Orthodox view of re-evangelism in a globalized environment (based on the texts of the Pan-Orthodox Synod)* Proceedings of the XIV Inter-Christian Symposium Thessaloniki 28-30 August 2016. p.145.

³⁵Foundoulis, Ioannis, *Liturgiki A', Introduction to Divine Worship*, Migdonia Publications, Thessaloniki 2004.p.287-298, see also Skaltsis, Panagiotis, *Marriage and Divine Liturgy. Contribution to the history and Theology of Christian Worship*, Pournaras Publications, Thessaloniki 1998.

³⁶Mantzarides, Georgios, *Christian Ethics*, Vol.2, H.M. of Vatopedi, Mount Athos 2015. p.342.

³⁷Skaltsis, Panagiotis, *Marriage and Divine Liturgy. Contribution to the history and Theology of Christian Worship*, Pournaras Publications, Thessaloniki 1998. p.287.

Edward Farley, speaking of the importance of symbols and their reactivation in postmodern society, states that "many of the problems of modern society are due to part of the loss of 'profound symbols', that is, the values with which every society identifies itself and fulfills its aspirations³⁸. What is required, then, in the request for an authentic liturgical rebirth is not merely liturgical ceremonies more appealing, comprehensible or adapted to modern societies, but a return to the living Tradition of the Church. It is no coincidence that in recent decades there has been a flourishing of monasticism both in Athos and elsewhere, with a parallel flourishing of monastic and pilgrimage tourism, which reveals an anxious effort of modern man and Christian to experience worship in its authentic and traditional form.

The official Church has undoubtedly realized this need of the faithful, which is why the issue of the renewal of worship has always been included in the work of the preparatory sessions of the Holy and Great Synod.

The Holy and Great Synod of Crete (2016) was without a doubt a pivotal moment for the Orthodox world in its path towards the formation of a common attitude towards the modern world challenges, although it did not finally deal with the issue of the Liturgical Renewal. Perhaps the conditions in the Orthodox world are not yet ripe for the question of the renewal of worship to be discussed on such a broad basis.

Nevertheless, the Holy and Great Synod of Crete paved the way and laid the foundations for its post-synodic synodic course. We expect, in the future, the synodic work of the Orthodox Churches to continue the coordinated and in-depth study of the Liturgical problems of Orthodox worship.

Bibliography

Alexopoulos, Stefanos, "The State of Liturgical Studies and Liturgical Research in Greece Today" in Basilius J. Groen, Steven Hawkes Teeple,

³⁸ Farley, Edward, *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Trinity Press International 1996. p.3.

Stefanos Alexopoulos (eds.), *Inquiries into Eastern Christian Worship, Eastern Christian Studies*, Vol. 12 (Leuven: Peeters Publishers, 2012), pp. 375-392

Farley, Edward, *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Trinity Press International 1996

Filias, Georgios, "A General examination of the liturgical language as a means of participation of the people in the worship of the Church", in Acta of the 2nd Panhellenic liturgical symposium, "*Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ* " *the call for liturgical renewal in the Orthodox Church*, Apostoliki Diakonia Publications, Athens 2003. pp.171-189

Foundoulis, Ioannis, *Liturgiki A', Introduction to Divine Worship*, Migdonia Publications, Thessaloniki 2004

Foundoulis, Ioannis, *Teletourgika Themata*, Vol. II, Apostolic Diakonia Publications, Athens 2006

Keramidas, Demetrios, "The Orthodox view of re-evangelism in a globalized environment (based on the texts of the Pan-Orthodox Synod)", in Acta of the XIV Inter-Christian Symposium, Thessaloniki 28-30 August 2016, pp.144-151(1-8)

Mantzarides, Georgios, *Christian Ethics*, Vol.2, H.M. of Vatopedi, Mount Athos 2015

Psarianos, Dionisios, Metropolitan of Serbia and Kozani, *Archieratikon. Containing the divine and holy Liturgy of John Chrysostom, the Kingdom of the Great and the Presbyterians, as well as the Classes of all ordinations, the sequence of the engagement and the wedding, the funeral and the memorial service and other prayers and supplications*. Apostoliki Diakonia Publications, Athens 1994

Skaltsis, Panagiotis, *Marriage and Divine Liturgy. Contribution to the history and Theology of Christian Worship*, Pournaras Publications, Thessaloniki 1998

Theodorou, Evaggelos, "Tradition and renewal in the liturgical life of the Orthodox Church", Acta of the 2nd Panhellenic liturgical symposium,

"Λατρεύσωμεν εύαρέστως τῷ Θεῷ " the call for liturgical renewal in the Orthodox Church, Apostoliki Diakonia Publications, Athens 2003. pp.41-58

Tzerpos, Dimitrios, *Liturgical Renewal, Essays on the liturgical education of the clergy and the people*, Tinos Publications, Athens 2001

Tzerpos, Dimitrios, "The demand for the active participation of the people in the Eucharist", Acta of the 2nd Panhellenic liturgical symposium, *"Λατρεύσωμεν εύαρέστως τῷ Θεῷ "* the call for liturgical renewal in the Orthodox Church, Apostoliki Diakonia Publications, Athens 2003. pp.361-386

Vassiliadis, Petros, *Lex Orandi. Liturgical theology and liturgical rebirth*, Indictos Publications, Athens 2005

Η συμβολή του Yves Congar στον διάλογο ορθόδοξων και καθολικών

Γιαγκάζογλου Σταύρου¹

Στήν παροῦσα μελέτη προτίθεμαι νά παρουσιάσω τίς σκέψεις καί τίς προτάσεις ενός μεγάλου θεολόγου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, τοῦ αἰμίμηστου Yves Congar, τοῦ ὁποῖου ἡ συμβολή στήν ἐκκλησιολογία καί στόν οἰκουμενικό διάλογο, κυρίως στόν θεολογικό διάλογο μεταξύ τῶν δύο ἀδελφῶν Ἐκκλησιῶν, τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καί τῆς Ορθόδοξης, ὑπῆρξε καθοριστική ἀμέσως μετά τή Β΄ Βατικανή Σύνοδο. Σημαντική ὑπῆρξε, ἐπίσης, ἡ συμβολή τοῦ Yves Congar καί στήν πνευματολογία, ἀλλά προτίμησα νά ἀναφερθῶ στό καίριο ὄραμα καί στήν ἀγωνία του γιά τό γεγονός τῆς Ἐκκλησίας καί τή χριστιανική ἐνότητα.

Ὁ βίος καί τό ἔργο τοῦ Yves Congar

Ὁ Yves Congar γεννήθηκε τό 1904 στό Sedan (Ardennes) στή Βόρεια Γαλλία κοντά στά βελγικά σύνορα. Στή γενέτειρα πόλη του ἔζησε τόν πρῶτο παγκόσμιο πόλεμο, τόν ὁποῖο καί κατέγραψε σέ ἡμερολόγιο μέ τά μάτια ενός παιδιοῦ. Στό Sedan, πόλη μέ προτεσταντικό καί ρωμαιοκαθολικό πληθυσμό, εἶχε καί τίς πρῶτες ἐμπειρίες του ἀπό τόν κόσμο τῆς Μεταρρύθμισης, οἱ ὁποῖες ἀργότερα θά τοῦ ἐμφυσήσουν τήν ἔγνοια γιά τήν ἀποκατάσταση τῆς ἐνότητας τῶν χριστιανῶν μέσω τοῦ διαλόγου καί τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης². Ἀρχικά ὁ νεαρός Congar ἀκολούθησε ἱερατικές σπουδές στό σεμινάριο τῆς Reims τό 1921 καί κατόπιν στό σεμινάριο τῶν Carmes στό Καθολικό Ἰνστιτούτο τοῦ Παρισιοῦ, ὅπου θά γνωρίσει τή θωμιστική φιλοσοφία μέσα ἀπό τά ἔργα τῶν Jacques Maritain καί Réginald Garrigou-Lagrange. Ὡστόσο, διαβάζοντας τό κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιο καί κυρίως τήν ἀρχιερατική προσευχή τοῦ Χριστοῦ στό κεφ. 17, ὅπου ἡ οἰκονομία τοῦ Θεανθρώπου στόν

¹ Ἀναπληρωτής Καθηγητής τοῦ Τμήματος Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καί Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

² Βλ. Bernard Dupuy, «Le Père Yves Congar pionnier de l'unité des chrétiens», *Istina* 1/2003, σσ. 5-6.

κόσμο κορυφώνεται στο «*ἵνα ὦσιν ἓν*» (Ἰω 17:11. 21-23) καί ἡ σχέση Ἰοῦ καί Πατρός ἀντικατοπτρίζει τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας ὡς Σώματος τοῦ Χριστοῦ, ὁ νεαρός σεμιναριστής ἔρχεται ἀντιμέτωπος γιά πρώτη φορά μέ τό ἀγωνιώδες ζήτημα τῆς διαίρεσης τῶν χριστιανῶν. Ἐκτοτε καί καθ' ὅλη τή διάρκεια τῆς ζωῆς του ὁ Yves Congar θά ἔχει ὡς κεντρική ἐνασχόληση στή ζωή καί στό θεολογικό του ἔργο τό πρόβλημα τῆς ἐνότητας τῶν χριστιανῶν³.

Μετά τή στρατιωτική του θητεία τό 1925 εἰσέρχεται στό τάγμα τῶν Δομινικανῶν στήν Amiens καί, ἀκολούθως, πραγματοποιεῖ μεταξύ τῶν ἐτῶν 1926-1931 θεολογικές σπουδές στήν περίφημη θεολογική σχολή τῶν Δομινικανῶν τοῦ Παρισιοῦ, γνωστή ὡς Le Saulchoir, ἡ ὁποία, λόγω ἑνός ἀντικληρικαλιστικοῦ νόμου τῆς Γαλλίας, μεταφέρθηκε γιά ἓνα διάστημα στό Βέλγιο, δίπλα στήν πόλη Τουρναί. Στή σχολή τοῦ Saulchoir μαθητεύει, μεταξύ ἄλλων, κοντά στόν μεσαιωνιστή Marie-Dominique Chenu. Στή σχολή αὐτή κυριαρχεῖ ἤδη ἡ ἔμφαση στήν ἱστορία τῆς θεολογίας, τήν ὁποία ἐπεξεργάζεται τό πρωτοποριακό θεολογικό ρεῦμα τῆς *nouvelle théologie*⁴. Ἦδη ἀπό τό 1928 ἐργάζεται στό πλαίσιο τῆς ἐνότητας τῶν χριστιανῶν καί ἡ διατριβή του ἔχει τόν τίτλο «*L'Unité de l'église*». Τό 1930 χειροτονεῖται ἱερέας καί ἀπό τό 1932, ἔχοντας λάβει τόν μεταπτυχιακό τίτλο τοῦ «λεκτοράτου», διδάσκει ἐκκλησιολογία στήν ἴδια σχολή. Συνάμα, πραγματοποιεῖ συμπληρωματικές σπουδές στό Καθολικό Ἰνστιτοῦτο καί στήν Προτεστάντική Θεολογική Σχολή τοῦ Παρισιοῦ.

Ἀπό τό 1935 εἶναι γραμματέας τοῦ σημαντικοῦ περιοδικοῦ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* καί συμμετέχει στήν κίνηση τῶν *Jeunes Ouvriers Chrétiens*. Τό 1937 ἰδρύει τή σειρά *Unam Sanctam* στόν ἐκδοτικό οἶκο Cerf, δημοσιεύοντας τό πρῶτο σημαντικό θεολογικό του ἔργο μέ τίτλο *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*. Ἐπρόκειτο ἀρχικά γιά ὀκτώ διαλέξεις πού ἔδωσε ὁ Congar τό 1936 στή βασιλική τῆς Μονμάρτης κατά τήν ἐβδομάδα προσευχῆς γιά τή χριστιανική ἐνότητα. Τό ἔργο του αὐτό θά συζητηθεῖ εὐρέως καί θά καταστήσει τόν Congar ὑποπτο στή Ρώμη, ἡ ὁποία ὑποβλέπει τόν οἰκουμενισμό,

³ Βλ. Yves Congar, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Paris 2000, σσ. 20-21.

⁴ Βλ. Jean Danielou, *Δοκίμιο γιά τό μυστήριο τῆς ἱστορίας*, μτφρ. Ξενοφῶν Κομνηνός, Εκδοτική Δημητριάδος, Βόλος 2014.

ἀπαγορεύοντας κάθε συμμετοχή τῶν ρωμαιοκαθολικῶν στήν οἰκουμενική κίνηση. Ὁ νεαρός Congar θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀληθινή Ἐκκλησία δέν εἶναι μουσειακό ἀπολίθωμα τοῦ παρελθόντος, ἀλλά διαρκῶς ἀνακαινίζεται στό ἐκάστοτε ἱστορικό παρόν. Μέ τήν κατάληψη τῆς Γαλλίας ἀπό τοῦς Γερμανούς τό 1939, ὁ Congar συλλαμβάνεται καί ἐκτοπίζεται στά 1940-1945 σέ στρατόπεδο αἰχμαλώτων πολέμου στό κάστρο Colditz στήν ἀνατολική Πρωσία, ὅπου συχνά κάνει ὁμιλίες ἐνάντια στή ναζιστική ἰδεολογία. Ἐπιστρέφοντας ἀπό τήν αἰχμαλωσία, ἀναλαμβάνει τά διδακτικά του καθήκοντα στή σχολή τοῦ Saulchoir, ἡ ὁποία μεταφέρθηκε πλέον στό Étioilles κοντά στό Παρίσι. Ὁ Congar παρεμβαίνει στά θεολογικά καί ἐκκλησιαστικά πράγματα, δημοσιεύοντας στό περιοδικό *Témoignage chrétien* πληθώρα ἐπίκαιρων ἄρθρων καί μελετῶν γιά τή θέση τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου στήν Ἐκκλησία. Τό 1948 ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ ἐκ μέρους τοῦ ΠΣΕ καλεῖ σέ συνάντηση ἐργασίας στή Γενεύη δώδεκα θεολογικές προσωπικότητες, μεταξύ τῶν ὁποίων καί τόν Yves Congar. Τό γεγονός αὐτό, παρά τήν ἀντίδραση τῆς Ρώμης, ἔδειξε πόσο πολύ ἐκτιμοῦσαν οἱ οἰκουμενικοί κύκλοι τόν Γάλλο θεολόγο⁵. Τό 1951 συμμετέχει ὡς εἰδικός στό πρῶτο παγκόσμιο συνέδριο τῶν ρωμαιοκαθολικῶν γιά τήν ἀποστολή τῶν λαϊκῶν. Ἀργότερα καί μετά τήν ἐμπειρία τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου (1962-1965) ὁ Congar θά προχωρήσει σέ μιᾶ πληρέστερη κατανόηση τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου, ἐντάσσοντάς το στήν ἐκκλησιολογική σημασία τοῦ Λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Γιά τόν Congar «μόνο μιᾶ Ἐκκλησία, ἡ ὁποία ἀναγνωρίζει τά λάθη της, εἶναι σέ θέση νά παρέχει τό κριτήριο τῆς ἀλήθειάς της». Πρόκειται γιά τήν ἀντιστροφή τοῦ ἀπολογητικοῦ καί θριαμβολογικοῦ πνεύματος, τό ὁποῖο κυριαρχοῦσε ἀκόμη στους κόλπους τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Congar ἔθετε στή δημόσια συζήτηση ὡς βασική ἀρχή τοῦ οἰκουμενισμοῦ τήν «ἐκκλησιαστική μετάνοια». Μονάχα μιᾶ Ἐκκλησία, ἡ ὁποία εἶναι «πτωχή καί ἀφοσιωμένη στή διακονία» καί ἔχει συνείδηση τῶν ἀδυναμιῶν καί ἐλλείψεων της, εἶναι σέ θέση νά φανεῖ ἀλληλέγγυα μέ τόν κόσμο, καθ' ὁδόν πρὸς τή Βασιλεία. Ἦδη μετά τήν ἀπελευθέρωσή του ὁ Yves Congar καθίσταται

⁵ Βλ. Joseph Famerée, «Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P., A Sketch», *St Vladimir's Theological Quarterly* 39/1995, σσ. 413-414.

ὑποπτος ἐπί οἰκουμενισμῶ καί τίθεται σέ δυσμένεια ἀπό τή ρωμαϊκή κουρία. Τό πρᾶγμα γίνεται ἐκδηλο, ὅταν τό 1950, λίγο μετά τήν παπική ἐγκύκλιο *Humani generis*, δημοσιεύει ἕνα ἀπό τά θεμελιώδη ἔργα του μέ τίτλο *Vraie et fausse réforme dans l'église*, σέ μιά ἐποχή ὅπου καί ἡ λέξη «μεταρρύθμιση» ἔμοιαζε ταμποῦ. Εἶναι ἡ περίοδος ἐκείνη, κατά τήν ὁποία ὁ πάπας Πίος XII, χρησιμοποιώντας τό ἀλάθητο, διακήρυξε τό δόγμα τῆς μετάστασης τῆς Θεοτόκου (*Assomption*) ὡς συμπλήρωμα τῆς ἄσπιλης σύλληψης, σκανδαλίζοντας κυρίως τούς προτεστάντες. Συνάμα, ἡ *Instruction Ecclesia Catholica* ἀπαγόρευε στούς ρωμαιοκαθολικούς νά λαμβάνουν μέρος στήν οἰκουμενική κίνηση. Τό μέτρο αὐτό ἐφαρμόζεται προσωπικά στήν περίπτωση τοῦ Congar, ὁ ὁποῖος ὑποχρεώνεται νά ὑποβάλλει ὅλα του τά κείμενα στή λογοκρισία τοῦ Βατικανοῦ. Τό 1953 μέ τή δημοσίευση τοῦ βιβλίου του *Jalons pour une théologie du laïcat* καί μέ τήν ὑποστηρικτική του δρᾶση πρὸς τόν κύκλο τῶν ἱερέων-ἐργατῶν, ὁ Congar παραγκωνίζεται βάνουσα ἀπό τίς ρωμαιοκαθολικές Ἀρχές, ὅπως καί ὁ δάσκαλός του Marie-Dominique Chenu. Ἔτσι, τό 1954, ἐξορίζεται στή Βιβλική Σχολή τῶν Ἱεροσολύμων καί τό 1955 τίθεται ὑπὸ αὐστηρό περιορισμό σέ μοναστήρι στό Καίμπριτζ. Τό 1956 μεταβαίνει στή μονή τῶν Δομινικανῶν στό Στρασβοῦργο, δίχως δικαίωμα διδασκαλίας καί συμμετοχῆς σέ οἰκουμενικές δρᾶσεις.

Ἀπό τό 1960, ὅμως, τά πράγματα ἀλλάζουν. Ἦδη νωρίτερα, ὅταν ὁ Angelo Roncalli, μετέπειτα πάπας Ἰωάννης XXIII, ἦταν νούντιος τοῦ Βατικανοῦ στό Παρίσι, διάβαζε καί σχολίαζε μέ ἰδιαίτερη προσοχή τό βιβλίον τοῦ Congar γιά τήν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ μεταρρύθμιση στήν Ἐκκλησία. Τό ἔργο αὐτό ἐπρόκειτο νά προετοιμάσει τήν ἴδια τή σύγκληση τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου. Ἡ Β΄ Βατικανή σύνοδος ὑπῆρξε κορυφαῖο ἱστορικό γεγονός, καθορίζοντας μέ ἀνεπίστροφο τρόπο τίς ἐκκλησιαστικές καί θεολογικές ἐξελίξεις στή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί ὄχι μόνο. Ὁ Yves Congar διορίζεται ἀπό τόν πάπα Ἰωάννη τόν XIII σύμβουλος μαζί μέ τόν Henri de Lubac στήν προπαρασκευαστική θεολογική ἐπιτροπή τῆς Συνόδου, στήν ὁποία καί θά συμμετάσχει ὡς εἰδικός. Ὁ Congar, ἀπό τήν ἀρχή ἕως τό τέλος τῆς Συνόδου ἦταν πάντοτε παρῶν στίς ἐργασίες της. Ἐν τέλει, δέν ὑπῆρξε ἀπλῶς ἕνας εἰδικός ἢ θεσμικός σύμβουλος τῆς Συνόδου, ἀλλά καί ἕνας υπεύθυνος μάρτυρας καί διάκονος τῆς βαθιᾶς ἀνανέωσης τῆς

Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας, τήν όποία κόμιζε ή Β΄ Βατικανή Σύνοδος⁶. Μέ τήν καίρια συμβολή του διάνοιξε τή Β΄ Βατικανή πρός τίς βιβλικές, πατερικές καί λειτουργικές πηγές τής ένιαίας Παράδοσης τής άδιαίρετης Έκκλησίας, αλλά καί πρός τή σημασία τής έπισκοπικής συλλογικότητας, ίσορροπώντας κατά κάποιο τρόπο τόν άπόλυτο καί συγκεντρωτικό χαρακτήρα του παπικού πρωτείου στη Ρωμαιοκαθολική έκκλησιολογία. Όστόσο, γιά τόν δομινικάνο θεολόγο δέν μπορεί νά ύπάρξει έπιστροφή στίς πηγές τής ένιαίας Παράδοσης, ούτε καί άποκατάσταση τής ένότητας δίχως τόν οίκουμενικό διάλογο, δίχως τούς άλλους χριστιανούς. Γιά τόν λόγο αυτό, ή Β΄ Βατικανή Σύνοδος, πρωτίστως χάρις στον Congar, έγκαινίασε ένα πρωτόγνωρο άνοιγμα πρός τίς άλλες χριστιανικές Όμολογίες καί ιδιαίτερα πρός τήν Όρθόδοξη Έκκλησία. Γιά τόν Congar ή κίνηση *ad extra*, πρός τούς άλλους χριστιανούς, είχε ως προϋπόθεση μιά βαθιά άνανέωση *ad intra*. Πέραν από τό άνανεωτικό θεολογικό, ποιμαντικό καί έκκλησιολογικό περιεχόμενο τών άποφάσεων της, ή Σύνοδος αυτή έγκαινίασε ένα νέο ύφος, έναν νέο λόγο, έναν νέο τρόπο προσέγγισης τών πραγμάτων. Έπρόκειτο γιά μιά προσπάθεια διαλόγου καί άποστολής πρός τόν κόσμο. Ό ίδιος ό Congar όμολογεί ότι μιά σειρά από ζητήματα παρέμειναν άνολοκλήρωτα ή άτελη, όπως ή μυστηριακή βάση τής θεολογίας τής Έκκλησίας, ή θεολογία τών τοπικών Έκκλησιών, ή θεολογία τών λειτουργημάτων, ή θέση τών γυναικών σέ όλο τό εύρος τής ζωής τής Έκκλησίας, ή θέση καί τό πρωτείο του έπισκόπου Ρώμης σέ σχέση μέ τήν κοινωνία τών Έκκλησιών καί τή συλλογικότητα τών έπισκόπων⁷. Ός ένας θεμελιώδης θεολογικός πυλώνας τής Συνόδου, ό Yves Congar άναγνωρίζεται έκτοτε καί καθιερώνεται δημόσια ως σημαντικός θεολόγος καί πρωτοπόρος του οίκουμενισμού στους κόλπους τής Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας, δημοσιεύοντας πληθώρα μελετών καί βιβλίων καί συμμετέχοντας σέ διάφορες διαχριστιανικές συναντήσεις.

Μαζί μέ τούς Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar καί άλλους θεολόγους από τό ρεύμα τής *nouvelle théologie*, ό Yves Congar έπανεισάγει μέ τό δικό του ιδιαίτερο έργο τήν ιστορία στη θεολογική έρευνα καί μεθοδολογία. Γιά τόν Congar δέν ύφίσταται

⁶ Βλ. Eric Mahieu, «Présentation de "Mon journal du Concile"», *Istina* 1/2003, σσ. 9-19.

⁷ Βλ. ό.π., σ. 18.

ἀποκεκαλυμμένη θεολογία. Ὑπάρχει μόνον ἡ Ἀποκάλυψη, ἡ ὁποία ἐνσωματώνεται στήν ἱστορία καί στή ζωή τῶν ἀνθρώπων. Ἡ δέ ἱστορία τῶν ἀνθρώπων εἶναι ἀχώριστη ἀπό τήν ἱστορία τῆς σωτηρίας, ἡ ὁποία μέ τή σειρά της ἀφηγεῖται, ἀλλά καί ἐκτίθεται στό ἀπρόβλεπτο τῶν γεγονότων καί τῶν ὀρίων τῆς γλώσσας. Μέ τήν ἴδρυση καί διεύθυνση τῆς σειρᾶς *Unam Sanctam* συνέβαλε καθοριστικά στή σύγχρονη θεώρηση τῆς ἐκκλησιολογίας. Ὑπῆρξε ὁ πρῶτος ρωμαιοκαθολικός θεολόγος, ὁ ὁποῖος προσέδωσε θετική θεολογική ἀξία στόν οἰκουμενισμό. Μέ καινοτόμο τρόπο δέν θεωρεῖ τήν ἔνωση τῶν Ἐκκλησιῶν ὡς ἀπλή ἐπιστροφή τῶν μή ρωμαιοκαθολικῶν στή Ρώμη, ἀλλά ὡς δυνατότητα ποιοτικῆς ἀνάπτυξης τῆς καθολικότητας. Ἡ στάση αὐτή στρέφεται εὐθέως κατά τοῦ συντηρητικοῦ καί παραδοσιοκρατικοῦ κινήματος (*intégrisme*), τό ὁποῖο ἀντιτίθετο στό ἄνοιγμα τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας στόν σύγχρονο κόσμο καί στήν ἀρξάμενη οἰκουμενική κίνηση. Τό ἔργο τοῦ Congar δέν ἐπηρέασε μόνο τόν πάπα Ἰωάννη XXIII, ἀλλά καί τόν Παῦλο VI, καθώς καί τόν μετέπειτα πάπα Ἰωάννη Παῦλο II.

Ὁ Yves Congar, ἐπιδεικνύοντας τόν ἴδιο ζῆλο γιά τήν Ἐκκλησία καί γιά τόν σύγχρονο κόσμο, σημάδεψε βαθιά τή θεολογική σκέψη τοῦ 20οῦ αἰῶνα. Ἡ ἐμπεριστατωμένη σπουδή τῆς ἱστορίας, ἡ γνώση τῶν βιβλικῶν καί πατερικῶν πηγῶν, ἀλλά καί τοῦ χριστιανικοῦ Μεσαίωνα, βοήθησε τόν Congar νά προετοιμάσει θεολογικά τά μεγάλα κείμενα τῆς Β΄ Βατικανῆς γιά τήν Ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στήν ἱστορία, τήν Ἐκκλησία ὡς κοινωνία, τόν οἰκουμενισμό, τήν ἀποστολή τῶν λαϊκῶν καί τῶν κληρικῶν. Τό 1980 εἰσήχθη σέ νοσοκομεῖο, λόγω νευρολογικῆς πάθησης, ἡ ὁποία ἀπό τό 1984 δέν τοῦ ἐπέτρεψε πλέον νά ἐργαστεῖ. Ἐνα ἔτος πρὶν τόν θάνατό του ἐξελέγη καρδινάλιος καί ἄφησε τήν τελευταία πνοή του τό 1995 σέ νοσοκομεῖο τοῦ Παρισιοῦ σέ ἡλικία 91 ἐτῶν.

Ὁ Yves Congar καί ἡ Ὁρθόδοξη Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας

Μολονότι τό οἰκουμενικό ἐνδιαφέρον τοῦ Yves Congar στράφηκε ἀρχικά στόν Προτεσταντικό χῶρο, ἐν τέλει μετακινήθηκε πρὸς τήν Ὁρθόδοξη Παράδοση τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Μετά τή Β΄ Βατικανή Σύνοδο, σέ μιᾶ περίοδο ἀμηχανίας γιά τόν Ρωμαιοκαθολικό κόσμο, ὁ Yves Congar θεώρησε

ὅτι ἡ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, ἐνῶ πλησίασε πάρα πολύ στὸν Προτεσταντισμό, ἔδειχνε νὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν Ὁρθοδοξία. Κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ ἰδίου, «ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία γνωρίζει σήμερα ἓνα εἶδος *Aufklärung*, ποῦ τὴν ὀδηγεῖ ἀναμφίβολα στὸν Προτεσταντισμό μὲ ὅλα τὰ καλὰ καὶ ὅλα τὰ ἀμφισβητούμενά του... Ἀνήκω σὲ ἐκείνους γιὰ τοὺς ὁποίους τὸ ἄνοιγμα στὰ ζητήματα τῆς Μεταρρύθμισης καὶ στὰ αἰτήματα τοῦ σύγχρονου κόσμου ἀπαιτεῖ νὰ μὴν θυσιάζεται οὔτε ἡ παροῦσα πραγματικότητα, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ προοπτικὴ τῆς βαθιᾶς προσέγγισης καὶ ἐπικοινωνίας τῆς καθολικῆς πίστεως καὶ ἰδιοπροσωπίας μὲ τοὺς ὀρθόδοξους»⁸.

Ἡ πρώτη προσέγγιση τοῦ Congar μὲ τὴν Ὁρθοδοξία ἔγινε ἀρχικὰ στὸ πλαίσιο τοῦ οὐνιτικοῦ Ρωσικοῦ σεμιναρίου τοῦ ἁγίου Βασιλείου τῆς Λίλλης, ὅταν ἀκόμη ἦταν φοιτητὴς στὸ Saulchoir στὸ Βέλγιο καὶ κατόπιν στὸ Βελγικὸ μοναστήρι τοῦ Chevetogne, τὸ ὁποῖο ἐξέδιδε τὸ περιοδικὸ *Irenikon*. Τὸ Ρωσικὸ σεμινάριο τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἰδρύθηκε τὸ 1923 καὶ λίγο ἀργότερα μετατράπηκε στὸ γνωστὸ ἐρευνητικὸ κέντρο τῶν Δομινικανῶν *Istina* γιὰ τὴν ὀρθόδοξη Ρωσία (1927), ἐκδίδοντας τὸ περιοδικὸ *Russie et Chrétienté*, μετέπειτα *Istina* (1954) μὲ διευθυντὴ τὸν Christophe-Jean Dumont. Ὁ ἴδιος ὁ Congar θὰ συμβάλει σημαντικὰ στὴ μετάβαση τοῦ κέντρου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν οὐνιτισμὸ στὸν οἰκουμενισμὸ⁹. Κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ ὁ νεαρὸς Δομινικανὸς ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τὴ λειτουργικὴ παράδοση τῆς Ὁρθοδοξίας, γοητεύεται ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ F. Dostoïevski στὸν ὁποῖο συχνὰ παραπέμπει («Ὁ μῦθος τοῦ *M. Ἱεροξεταστή*» στοὺς *Ἀδελφούς Καραμαζώφ*, ὁ *Ἡλίθιος*, *Τὸ ἡμερολόγιο ἑνὸς συγγραφέα*) καὶ συνάμα μελετᾷ τὸ ἔργο τῶν V. Soloviev, I. Kireevski, N. Danilevski, L. Karsavin καὶ I. Samarine.

Στὸ Παρίσι ὁ Congar θὰ σχετιστεῖ μὲ τοὺς γαλλορωσικοὺς κύκλους καὶ θὰ γνωρίσει τὸν Nicolas Berdiaev, τὸν Antoine Kartachev, τὸν Serge Boulgakov, τὸν Lev Gillet, τὸν Georges Florovsky, τὸν Alexandre Schmemmann, τὸν Jean Meyendorff, τὸν Paul Evdokimov, τὸν Vladimir Lossky,

⁸ Βλ. Yves Congar, *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1920-1973*, Paris 1974, σσ. 106, 108-109.

⁹ Μεταξὺ 1947-1953, ὁ Congar συμμετέχει στὸν θεολογικὸ διάλογο ποῦ συνδιοργανώνουν τὸ κέντρο *Istina* καὶ τὸ Ὁρθόδοξο Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου γιὰ τὸ Filioque καὶ τὸ παπικὸ πρωτεῖο. Βλ. Etienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraire européen d'expression française*, Paris 1982, σσ. 764-768.

τόν Basile Zenkovsky, τή Myrrha Lot-Borodine, τόν Serge Verkhovsky, τόν Nicolas Arseniev, τόν Léon Zander, τόν Nicolas Afanassiev καί άλλους θεολόγους τοῦ Ὁρθόδοξου Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου, εἴτε ἀπευθείας εἴτε μέσω οἰκουμενικῶν δράσεων καί συναντήσεων¹⁰. Ὁ Congar θά πυκνώσει τίς ἐπαφές μέ τούς ὀρθοδόξους καί θά μελετήσει ἐπισταμένως τήν ἱστορία τοῦ σχίσματος ὡς τήν πλέον ὀδυνηρή περίοδο χωρισμοῦ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στόν 11ο αἰῶνα¹¹. Στό Καθολικό Ἰνστιτούτο θά γνωρίσει ἀκόμη τόν Albert Gratieux καί κοντά του ὁ νεαρός Congar θά ξεκινήσει τήν ἐκμάθηση τῆς ρωσικῆς καί θά ἐντάξει στή σειρά «Unam Sanctam» τέσσερα μελετήματα τοῦ Albert Gratieux γιά τόν A.S. Khomiakov καί τό κίνημα τῶν Σλαβοφίλων¹². Ἡ σλαβοφιλή ἰδέα τοῦ Sobornost φαίνεται νά ἐπηρέασε τόν Congar καί νά τόν προσανατόλισε σταδιακά πρός τήν ἔννοια τῆς συλλογικότητας στήν Ἐκκλησία. Ὁ Congar ἐνδιαφέρεται νά διερευνήσει τίς διαφορές μεταξύ τῆς λατινικῆς καί τῆς σλαβοφιλῆς ἀντίληψης γιά τήν ἐκκλησιολογία, ἀσκώντας, ὡστόσο, κριτική στίς ἱστορικές, ἰδεολογικές καί ἀνθρωπολογικές προϋποθέσεις τοῦ Khomiakov, οἱ ὁποῖες καθόρισαν ἐν πολλοῖς τίς ἰδέες του περί Ἐκκλησίας.

Μολονότι ἡ ἰδέα τοῦ Sobornost ἀσκεῖ ἰδιαίτερη ἔλξη στόν Congar, ὁ ἔντονος ἀντιδυτικισμός τῶν Σλαβοφίλων τόν ὀδηγεῖ στήν ἐξίσου ἔντονη κριτική τοῦ ρεύματος αὐτοῦ. Ἀνιχνεύοντας στοιχεῖα τοῦ ρωσικοῦ μεσσιανισμοῦ ἐντός τοῦ κινήματος τῶν Σλαβοφίλων, ὁ δομινικανός θεολόγος θά δείξει τίς ἐκλεκτικές συγγενειές του μέ τόν γερμανικό ἰδεαλισμό τῶν Schelling, Fichte καί Hegel, ἐπισημαίνοντας ὅτι οἱ σλαβοφιλικές ἰδέες περί Ἐκκλησίας δέν ἀναγνωρίστηκαν ποτέ ἀπό τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Στή γενικότερη

¹⁰ Βλ. Yves Congar, «J'aime l'orthodoxie», στον τόμο *2000 ans de christianisme*, t. II, 1975, σσ. 97-99 καί στον τόμο *Essais œcuméniques*, Paris 1984, σσ. 71-75. Hyacinthe Destivelle, «Le Père Yves Congar et l'orthodoxie russe: un dialogue de vérité», *Contacts* Vol. 57, no 211, 3/2005, σσ. 251-281.

¹¹ Βλ. Τή μελέτη τοῦ Yves Congar, «Neuf cents ans après, Notes sur le "Schisme oriental"», στον συλ. τόμο, *L'église et les églises 1054 1954 Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, deux volumes – Chevetogne 1955. Βλ. ἐπίσης τοῦ ἰδίου, *Journal d'un théologien*, σ. 304. *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, Paris 1968. Πρβλ. Pablo Ubierna, «Quelques notes sur Yves Congar et l'ecclésiologie orientale», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* ἀνακτήθηκε | *BUCEMA* [στό διαδίκτυο], ἐκτός σειρᾶς n°7 | 2013, ἀναρτήθηκε 29.3.2013, 24.7.2015. URL : <http://cem.revues.org/12866> ; DOI : 10.4000/cem.12866

¹² Βλ. Hyacinthe Destivelle, «Le père Yves Congar et l'orthodoxie russe: un dialogue de vérité», *Contacts* Vol. 57, no 211, 3/2005, σσ. 251-281. Πρβλ. Boris Bobrinsky, «Le P. Yves Congar et l'Orthodoxie», *Istina* 1/2003, σσ. 20-23.

συζήτηση πού θά προκύψει, ό Congar θά αποδεχθεῖ γόνιμα τήν κριτική τοῦ Lossky¹³ γιά τήν ένότητα καί τήν καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ἀργότερα, ό Congar θά μετατοπίσει τό ένδιαφέρον του ἀπό τόν Κημοριακόν στόν φιλόσοφο Soloviev καί στόν ιστορικό Bolotov, στούς όποίους βλέπει μεγαλύτερα ἀνοιγμάτα στό επίπεδο τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου. Στό πρῶτο ἤδη ἔργο του, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique* εἶναι δυνατό νά ἀνιχνευθοῦν καί οἱ ἀρχικές ἐπιδράσεις τοῦ Congar ἀπό τή ρωσική θεολογία τῆς διασπορᾶς, κυρίως ὡς πρὸς τό θεολογικό λεξιλόγιο καί τούς βασικούς ἐκκλησιολογικούς προσανατολισμούς. Ὁ Congar ἀφιερώνει ἓνα σημαντικό κεφάλαιο αὐτοῦ τοῦ βιβλίου στήν ὀρθόδοξη ἐκκλησιολογία καί ἰδιαίτερα στό κίνημα τῶν Σλαβοφίλων. Ἡ Ἐκκλησία ὡς Σῶμα Χριστοῦ εἶναι μιά θεανδρική πραγματικότητα, μιά θεοφάνεια ὑπό μορφήν κοινωνίας καί συλλογικότητας. Ἡ ένότητα τῆς Ἁγίας Τριάδος ἀντανακλάται στήν Ἐκκλησία, ἡ όποία περιλαμβάνει τήν πολλαπλότητα τῆς δημιουργίας. Τό βιβλίό ἀναφορᾶς πού χρησιμοποιεῖ εἶναι ἡ Ὁρθοδοξία (1932) τοῦ π. Serge Boulgakov¹⁴ σέ μετάφραση τοῦ π. Lev Gillet. Οἱ θέσεις τῶν Σλαβοφίλων καί ἐκεῖνες τῶν Ρώσων θεολόγων τῆς διασπορᾶς εἶναι οἱ μόνες γνωστές -ἐκείνη τήν ἐποχή- ὀρθόδοξες θέσεις στή Δυτική Εὐρώπη. Τό ἴδιο μπορεῖ κανεῖς νά διαπιστώσει καί στό ἔργο του *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), ὅπου ό Congar ἐπανέρχεται στήν ἰδέα τοῦ Sobornost γιά νά οἰκοδομήσει τήν ἐκκλησιολογική σημασία τῆς κοινωνίας καί τῆς κοινότητας μέσα ἀπό τή συνοδικότητα τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν.

Πάντως, ἡ ἰδέα τοῦ Sobornost θά ὀδηγήσει τόν Congar νά ἀσκήσει κριτική στήν κλασική ρωμαιοκαθολική ἱεραρχολογική καί δικανική ἐκκλησιολογία, οἰκοδομῶντας τό θεολογικό πλαίσιο γιά μιά ἐκκλησιολογία τῆς συλλογικότητας καί τῆς κοινωνίας. Σέ αὐτό τό πλαίσιο θά προστεθεῖ ἀργότερα καί ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία τοῦ Afanassiev, ἡ όποία καί θά ἐπηρεάσει τή μυστηριακή ἐκκλησιολογία τοῦ Congar καί τοῦ de Lubac κατά τήν περίοδο

¹³ Βλ. Vladimiri Lossky, «Du Troisième Attribut de l'Église», *Dieu Vivant* 10 (1944), σσ. 77-90, ἐδῶ σ. 85. Πρβλ. Dom Clément Lialine, «De la méthode irénique», *Irénikon* 15 (1938), σσ. 3-28, 236-255, 450-459, ἐδῶ σ. 28.

¹⁴ Βλ. Boris Bobrinskoy, «Le P. Yves Congar et l'Orthodoxie», *Istina* 1/2003, σσ. 20-23.

τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου¹⁵. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ δομινικανός ἐκκλησιολόγος θά ἔχει ἄμεση σχέση καί συνεργασία μέ τούς ὀρθόδοξους παρατηρητές τῆς Συνόδου, ὅπως ὁ Paul Evdokimov, ὁ μητροπολίτης Cassien Bezobrazov, ὁ Alexandre Schmemmann καί ὁ Νίκος Νησιώτης. Κατά τή δεκαετία τοῦ 1970 ὁ Congar, οἰκοδομῶντας τήν ἐκκλησιολογική του σκέψη μέ ἄξονα τήν πνευματολογική σημασία τῆς κοινωνίας, θά ἀναγνωρίσει στό ἐκκλησιολογικό ἔργο τοῦ Ἰωάννη Ζηζιούλα μιά καίρια καί πρωτότυπη συμβολή στόν οἰκουμενικό θεολογικό διάλογο. Ἡ ἐσχατολογική προσέγγιση τῆς ἀποστολικότητας, τήν ὁποία ἐφαρμόζει ὁ Ζηζιούλας¹⁶, στό πλαίσιο τῆς πνευματολογικά ἐξαρτημένης χριστολογίας, ὡς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στήν Εὐχαριστία, ἀποτελεῖ συμπλήρωμα στή μονοσήμαντα ἱστορική καί δικανική ἀντίληψη τῆς ἀποστολικῆς διαδοχῆς. Ἡ Ἐκκλησία, ἐνῶ πορεύεται στήν ἱστορία, γίνεται διά τῆς εὐχαριστιακῆς ἐπικλήσεως μιά ἐσχατολογική κοινότητα μέ ἐπικεφαλῆς τόν ἐπίσκοπό της «εἰς τύπον καί τόπον Χριστοῦ». Ὁ δέ ἐπίσκοπος ὡς διάδοχος τῶν ἀποστόλων δέν τίθεται κατά δικανικό τρόπο ὑπεράνω τῆς κοινότητας, ἀλλά συντάσσεται καί ἐκφράζει ἐν συνόδῳ τήν τοπική του Ἐκκλησία. Ὁ ρωμαιοκαθολικός ἐκκλησιολόγος ἀναγνωρίζει στήν προσέγγιση αὐτή, ὄχι τό ἀντιδυτικό πνεῦμα τοῦ Khomeiakon, ἀλλά μιά γνήσια φωνή τῆς ἐνιαίας Παράδοσης γιά τήν ἐνότητα καί καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Κατά τόν Congar, ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας «εἶναι ἕνας ἀπό τούς πλέον πρωτότυπους καί βαθεῖς θεολόγους τῆς ἐποχῆς μας»¹⁷. Ἡ μελέτη τοῦ ἔργου του, ὀδηγεῖ τόν Congar σέ μιά αἰσιόδοξη ἀντίληψη γιά τόν θεολογικό διάλογο: «Νιώσαμε καί ἐλπίζουμε τί πλοῦτο καί τί διορθωτικές βελτιώσεις μπορεῖ νά κομίσει ἡ ὀρθόδοξη σκέψη

¹⁵ Βλ. Boris Bobrinskoy, «Le P. Yves Congar et l'Orthodoxie», *Istina* 1/2003, σ. 23.

¹⁶ Jean Zizioulas, «La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes», *Istina* 19/1974, σσ. 65-94.

¹⁷ Βλ. Yves Congar, «Bulletin d'ecclésiologie», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66/1982, σ. 88. Πρβλ. Jean Zizioulas, «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiastiques. Un point de vue orthodoxe», στον τόμο *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspectives. Actes du colloque international de Bologne – 1980*, Paris, 1981, σσ. 131–148, ἐδῶ σ. 147: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood N.Y., 1985, σσ. 123–142. Ἑλληνική μτφρ. Ἰωάννου Ζηζιούλα, «Χριστολογία, Πνευματολογία καί Ἐκκλησιολογία», μτφρ. Στ. Γιαγκάρογλου-Στ. Τερζής, *Ἀναλόγιον* 6, σσ. 100-116, Ἀθήνα - Κοζάνη 2003.

στis λατινικές κατασκευές μας (πού και αυτές έχουν την αξία και τη δύναμή τους)»¹⁸.

Έμπνεόμενος από την περί θεολογούμενου έννοια του Βολστον και άπαντώντας δημιουργικά στην κριτική του Lossky και άλλων όρθοδόξων θεολόγων για τον χριστομονισμό της λατινικής θεολογίας, αλλά και για τό ότι ό ίδιος υποβαθμίζει τη σημασία του Filioque, ό Congar θά έτοιμάσει μιά τετραλογία για τό Άγιο Πνεύμα¹⁹, άναδεικνύοντας την πνευματολογία της Δυτικής Έκκλησίας και τη σχέση της μέ την όρθόδοξη Άνατολή. Ήδη από τό 1952 ό Congar έκανε λόγο για τούς δύο πνεύμονες της Έκκλησίας στην Άνατολή και στη Δύση²⁰. Η έπιστροφή στis κοινές έκκλησιολογικές ρίζες Άνατολής και Δύσεως, θά μπορούσε νά άποτελέσει ένα είδος «θεραπείας της μνήμης» για την επανέυρεση μιās «καθολικής» θεώρησης της έκκλησιολογίας²¹. Ό Congar δέν μένει στό επίπεδο της συμπληρωματικότητας μεταξύ Άνατολικής και Δυτικής Έκκλησίας, αλλά διαμορφώνει και τό θετικό και άνοικτό στην περιεκτικότητά του πλαίσιο μιās έρμηνευτικής της έκκλησιαστικής ποικιλομορφίας και παράδοσης ως θεολογικής μεθοδολογίας του οίκουμενικού διαλόγου²².

Οι όρθόδοξοι θεολόγοι θά συζητήσουν έμμεσα τό έργο του Yves Congar στό πλαίσιο κυρίως της έκκλησιολογίας της Β΄ Βατικανής Συνόδου²³.

¹⁸ Βλ. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, II, "Il est Seigneur et il donne la vie"*, Paris 1979, σσ. 69-71.

¹⁹ Βλ. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, t. I. "L'experience de l'Esprit"*, Paris 1979· t. II. *"Il est Seigneur et il donne la vie"*, Paris 1979· t. III. *"Le Fleuve de vie coule en Orient et en Occident"*, Paris 1980, σσ. 253-256· *La Parole et le Soufle*, Paris 1983.

²⁰ Βλ. Yves Congar, «La personne et la liberte humaines dans l'anthropologie orientale», *Recherches et Debats* 1/1952, σσ. 99-111 και στό έργο του ίδιου *Chrétiens en dialogue*, Unam Sanctam 50, Paris 1964, σσ. 273-288, έδω σ. 287. Πρβλ. Jaroslav Skira, «Breathing with two Lungs. The Church in Yves Congar and John Zizioulas», στον τόμο M. S. Attridge, J. Z. Skira (éds.), *In God Hands: essays on the Church and Ecumenism in Honour of Michael H. Fahey SJ*, Louvain 2006.

²¹ Βλ. Boris Bobrinskoy, «Le P. Yves Congar et l'Orthodoxie», *Istina* 1/2003, σ. 22.

²² Βλ. Yves Congar, «Le dialogue, loi du travail œcuménique, structure de l'intelligence humaine», *Chrétiens en dialogue*, σσ. 1-17, έδω σ. 17.

²³ Βλ. σχετικά Maria Brun, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, Luzern 1988. Της ίδιας, «Ο αντίκτυπος της Β΄ Βατικάνειας Συνόδου στην Όρθόδοξη Έκκλησία», *Θεολογία* 2/2015, σσ. 219-239. Πρβλ. Ήγνατίου Γεωργακοπούλου, Μητροπολίτη Δημητριάδος, «Πενήντα χρόνια από την σύγκληση της Β΄ Βατικάνειας Συνόδου», *Θεολογία* 2/2014, σσ. 131-139.

Μιά σειρά ἄρθρων καί μελετημάτων τῶν Ν. Νησιώτη²⁴, Ρ. Evdokimov²⁵, Σ. Χαρκιανάκι, Ἰ. Καλογήρου²⁶, Ἰ. Καρμίρη²⁷, Π. Ροδόπουλου²⁸, Ν. Afanassieff²⁹, Χ. Γιανναρά³⁰, Ο. Clément³¹, Π. Νέλλα³², Ν. Ματσούκα³³, J. Meyendorff³⁴, L. Zander³⁵, Ν. Arseniev³⁶ κ.ἄ., σχολιάζουν κυρίως τὰ ἐκκλησιολογικά ἀνοίγματα τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καί ἐκκλησιολογία, ἀλλὰ καί γενικότερα πρὸς τὸν οἰκουμενικό διάλογο. Ἰδιαίτερες ἀναφορές στὶς ἐκκλησιολογικές θέσεις τοῦ Congar ἐμπεριέχει ἡ διατριβή ἐπί ὑφηγεσία τοῦ Στυλιανοῦ Χαρκιανάκι (μετέπειτα Ἀρχιεπισκόπου Αὐστραλίας), Τό περί Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου (1969). ὡστόσο, ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας εἶναι ὁ ὀρθόδοξος θεολόγος, ὁ ὁποῖος συστηματικά

²⁴ Βλ. Nikos Nissiotis, «Is the Vatican Council really ecumenical?», *The Ecumenical Review* 16/1964, σσ. 357-377· «Die Ekklesiologie des Zweiten vatikanischen Konzils in Orthodoxer Sicht», *Kerygma und Dogma* 10/1964, σσ. 153-168· «The main ecclesiological problem of the Second Vatican Council and the position of the non Roman Churches facing it», *Journal of Ecumenical Studies* 2/1965, σσ. 31-62· «Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil», *Kerygma und Dogma* 11/1965, σσ. 208-219.

²⁵ Βλ. Paul Evdokimov, «Comments on the Decree of Ecumenism», *The Ecumenical Review* 17/1964, σσ. 97-101· «Quelques réflexions d'un observateur orthodoxe au Concile du Vatican», *La Vie Spirituelle* 115/1966, σσ. 71-89.

²⁶ Βλ. Ἰωάννου Καλογήρου, *Ἡ Β΄ ἐν Βατικανῶ Γενική Ρωμαιοκαθολική Σύνοδος καί ἡ οἰκουμενική προσπάθεια αὐτῆς κατ' ὀρθόδοξον θεώρησιν*, Θεσσαλονίκη 1965.

²⁷ Βλ. Ἰωάννου Καρμίρη, *Τό δογματικόν Σύνταγμα «Περί Ἐκκλησίας» τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου*, Ἀθῆναι 1969.

²⁸ Βλ. Παντελεήμονος Ροδόπουλου, *Ἡ ἱεραρχική ὀργάνωσις τῆς Ἐκκλησίας (κατὰ τό περί Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β΄ ἐν Βατικανῶ Συνόδου)*, Θεσσαλονίκη 1969.

²⁹ . Nicolas Afanassieff, «Réflexions d'un un orthodoxe sur la collégialité des Évêques», *Le Messager Orthodoxe* 29-30/1965, σσ. 65-74.

³⁰ Βλ. Χρήστου Γιανναρά, «Ἡ ἀπόφαση De Oecumenismo καί ὁ ἐθνικισμός τῆς Ὁρθοδοξίας», *Σύνορο* 38/1966, σσ. 98-107.

³¹ Βλ. Olivier Clément, «Quelques remarques d'un orthodoxe sur la Constitutio De Ecclesia», *Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung* 1966, σσ. 97-116.

³² Βλ. Panayiotis Nellas, «Collégialité épiscopale: Un problème nouveau?», *Le Messager Orthodoxe* 24-25/1964, σσ. 12-20.

³³ Βλ. Νίκου Ματσούκα, «Ἡ θεολογική καί ἱστορική σημασία τῆς Β΄ Συνόδου τοῦ Βατικανοῦ», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 49/1966, σσ. 181-195.

³⁴ Βλ. John Meyendorf, «Vatican II, A preliminary reaction», *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 9/1965, σσ. 26-37.

³⁵ Βλ. Leo Zander, «Das zweite Vatikanische Konzil im Lichte der orthodoxen», *Kerygma und Dogma* 9/1963, σσ. 94-102.

³⁶ Βλ. Nicolas Arseniev, «The Second Vatican Council's "Constitutio De Ecclesia"», *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 9/1965, σσ. 26-37.

διαλέχθηκε και συζήτησε τις εκκλησιολογικές έρευνες και θέσεις του Congar³⁷, σέ θέματα όπως η ένότητα της Έκκλησίας, η εύχарιστιακή εκκλησιολογία, η μυστηριακή θεολογία, η θέση της Εύχарιστίας στη σχολαστική θεολογία, η σχέση Εύχарιστίας και Έκκλησίας, η σχέση χριστολογίας, πνευματολογίας και εκκλησιολογίας, η κατανόηση του μυστικού σώματος, τό Filioque και η εκκλησιολογία, η σχέση θεσμού και χαρίσματος, τά εκκλησιαστικά λειτουργήματα, η θεολογική μεθοδολογία κ.ά.

Ο Yves Congar και τό δράμα του γιά τή χριστιανική ένότητα

Στό εκκλησιολογικό, κυρίως, έργο του³⁸ ο Yves Congar έπιχείρησε νά διερευνήσει ιστορικά και θεολογικά τή δυνατότητα συμφιλίωσης τών

³⁷ Οι περισσότερες αναφορές στον Ι. Ζηζιούλα γίνονται στα ακόλουθα έργα του Yves Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age. De saint Grégoire à la disunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968. *L'Église, De saint Augustine à l'époque moderne*, Paris 1970. *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1-3, Paris, 1981-1985. *La Parole et le Souffle*, Paris 1984. «Rudolf Sohm nous interroge encore», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57/1973, σσ. 263-294. «Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine?», *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Mélanges G. Philips*, (Gembloux: Duclot, 1970), σσ. 41-63. «Pneumatologie et théologie de l'Histoire», *La théologie de l'Histoire. Herméneutique et eschatologie, Colloque Casteli 1971* (Rome 1971), σ. 63. «Actualité d'une pneumatologie», *Proche-Orient Chrétien* 23/1973, σ. 121-132. «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 45/1969, σ. 394-416. «La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe», *Irenikon* 12/ 1935, σ. 321-329. «Rudolf Sohm nous interroge encore», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57/1973, σσ. 263-294. Πρβλ. τά ακόλουθα έργα του John Zizioulas, «The Pneumatological Dimension of the Church», *Communio* 1: 2 /1974, σσ. 142-158. «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl* (Frankfurt am Main: Otto Lembeck Verlag, 1977), σσ. 163-179. «Pneumatologie et ecclesiologie. Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», *Communio Sanctorum*, Genève 1981, σσ. 141-154. «Πνευματολογία και Έκκλησιολογία. Εκκλησιολογικές συνέπειες δύο τύπων Πνευματολογίας», μτφρ. Στ. Γιαγκάζογλου, στον συλ. τόμο *Σύναξις Εύχарιστίας, Χαριστήρια εις τιμήν του Έροντος Αίμιλιανου*, Αθήνα 2003, σσ. 153-174. «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe», *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspectives. Actes du colloque international de Bologne – 1980*, Paris 1981, σσ. 131-148. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood N.Y. 1985, σσ. 123-142). «Χριστολογία, Πνευματολογία και Έκκλησιολογία», μτφρ. Στ. Γιαγκάζογλου-Στ. Τερζής, *Αναλόγιον* 6, σσ. 100-116, Αθήνα - Κοζάνη 2003. «The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist», *Nicolaus* 10/1982, σσ. 333-49. «Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition», *L'Écclésiologie eucharistique*, Jean-Marie Van Cangh (ed.), Académie Internationale des Sciences Religieuses –Bruxelles 2009, σσ. 187-202. «Η Εύχарιστιακή Έκκλησιολογία στην Όρθόδοξη Παράδοση», μτφρ. Ν. Ασπρούλη, *Θεολογία* 4/2009, σσ. 5-25.

³⁸ Βλ. ένδεικτικά τά ακόλουθα έργα εκκλησιολογικού ενδιαφέροντος του Yves Congar: *Chrétiens désunis - Principes d'un «œcuménisme» catholique*, Paris, Cerf, 1937. *Vraie et fausse réforme dans*

διαφορετικῶν παραδόσεων τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν, τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς, τῆς Ὁρθόδοξης καί τοῦ Προτεσταντισμοῦ, στήν προοπτική τῆς πολυφωνικῆς ἐνότητας, ὡς ἐνότητα ἐν τῇ ποικιλίᾳ, ἐν τέλει ὡς συνοδική ἐνότητα. Ὁ Congar, ἔχοντας συνείδηση ὅτι ἐπίκεντρο τῶν διαφορῶν μεταξύ τῶν χριστιανικῶν παραδόσεων εἶναι πλέον ἡ ἐκκλησιολογία, μέ τό ἔργο του δέν ἀποβλέπει σέ ἕνα εἶδος εἰρηνικῆς συνύπαρξης ἀντιτιθέμενων ὁμολογιακῶν ἀντιλήψεων, ἀλλά διερευνᾷ διαλεκτικά τό ἱστορικό πλαίσιο, προκειμένου νά ἀνοίξει μέσω τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου ὁ ἐκκλησιολογικός ὀρίζοντας τῆς ἐνότητας καί τῆς κοινωνίας τῶν χριστιανῶν.

Γιά τόν Yves Congar ἡ ἐνότητα τῆς πίστεως καί ἡ ποικιλία τῆς ἔκφρασης ἔχει τίς καταβολές της στήν ἴδια τήν Καινή Διαθήκη καί στήν ἀρχέγονη Ἐκκλησία. Ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία γνώρισε καί σεβάστηκε τήν πολιτισμική πολλαπλότητα καί τήν ἐκφραστική διαφορετικότητα τῶν μαρτυριῶν. Τό ἴδιο τό Εὐαγγέλιο εἶναι «τετράμορφο». Ἡ ἐνότητα, ὅμως, ἦταν καί εἶναι διαρκῶς ὁ ἴδιος ὁ Χριστός. Δέν ἐπρόκειτο, ἀσφαλῶς, γιά πολλαπλότητα διάκρισης χωριστῶν, ἀπομονωμένων καί ἀντιτιθέμενων Ἐκκλησιῶν, ἀλλά γιά ζῶσα ἐνότητα -ἐν τῇ ποικιλίᾳ- εὐχαριστιακῆς καί ἐσχατολογικῆς ἀναφορᾶς τῶν πολλῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν στόν ἕνα Χριστό. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἐργάστηκε γιά τήν ἀποφυγή ἢ τῆ δημιουργία περὶ κλειστῶν κοινοτήτων καί ἐξέφρασε τήν ἔγνοια του αὐτή γιά τόν σύνδεσμο μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν μέ τό διακόνημα τῶν περιοδευόντων ἀποστολικῶν ἀντιπροσώπων. Στό κλίμα αὐτό, ἡ Ἀνατολή ἀνέπτυξε τήν συνοδική ἐκκλησιολογία τῶν τοπικῶν ὑπό τόν ἐπίσκοπο Ἐκκλησιῶν, ἐνῶ στή Δύση ἐμφανίστηκε καί ἀναπτύχθηκε ἡ ἐκκλησιολογία τῆς ἱεραποστολῆς καί τῆς παγκόσμιας ἐπέκτασης. Ἡ ἐνότητα

l'Église, Paris, Cerf, 1950¹, 1968². *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Cerf, 1953. *La Tradition et les traditions*, Étude historique (Vol. I), Étude théologique (Vol. II), Paris, Fayard, 1960-1963. *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 1964. *Cette Église que j'aime*, Paris, Cerf, 1968. *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971. *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut – Salut et libération*, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio fidei», 1975. *La Crise dans l'Église et Mgr Lefebvre*, Paris, Cerf, 1977. *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio fidei», 1982. *Martin Luther, sa foi, sa réforme - Études de théologie historique*, Paris, Cerf, 1983. *Entretiens d'automne*, Paris, Cerf, 1987. *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, coll. Traditions historiques, 1984. *Église et papauté - Regards historiques*, Paris, Cerf, 1994. *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1997. *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Paris, Cerf, 2000. *Mon journal du concile*, préf. de Bernard Dupuy: tome I: 1960-1963 - tome II: 1964-1966, Paris, Cerf, 2002.

τῆς Ἐκκλησίας δέν ὑπῆρξε τυχαῖο σύμπτωμα, ἀλλά πρωτεύον μέλημα ἐξ ἀρχῆς. Οἱ κανόνες τῆς ἐνότητος αὐτῆς ἐξέφραζαν τὴν ἴδια τὴν πίστη καὶ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας ὡς κοινωνία τῶν πολλῶν στὸν Ἕνα Χριστό. Οἱ διαφορὲς τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐθίμων καὶ τῶν λειτουργικῶν πρακτικῶν δέν ἀναιροῦσαν τὴν ἐνότητα τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας. Ὁ Congar χρησιμοποιεῖ ὡς παράδειγμα τὴν περίφημη ἔριδα γιὰ τὸν ἑορτασμό τοῦ Πάσχα στὴν Ἀνατολή καὶ στὴ Δύση. Ἡ ρῆση τοῦ Εἰρηναίου Λυῶνος, ἐνός Μικρασιάτη ἐπισκόπου στό ἀρχαῖο Λούγδουνον, χρησιμοποιεῖται συχνά ἀπὸ τὸν δομινικανό ἐκκλησιολόγο: «*Καὶ ταύτην μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ, οὐδὲν νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυία, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρό ἡμῶν... καὶ οὐδὲν ἔλαττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν*»³⁹. Μὲ τὴ γόνιμη συμβολὴ τοῦ Congar, αὐτὴ ἡ περιεκτικὴ πραγματικότης τοῦ πλουραλισμοῦ προσλαμβάνεται καὶ ἀξιοποιεῖται ἀπὸ τὴν Β' Βατικανὴ στό διάταγμα *Unitatis redintegratio* γιὰ τίς ἀνατολικὲς Ἐκκλησίες: «*Ἡ κληρονομία ποῦ παραδόθηκε ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους ἐλήφθη ποικιλοτρόπως καὶ ἀπὸ τίς ἀπαρχές ἀκόμη τῆς Ἐκκλησίας, ἐξηγήθηκε διαφοροτρόπως ἀναλόγως τῆς ποικιλότητος τοῦ πνεύματος καὶ τῶν συνθηκῶν τῆς ὑπαρξῆς*»⁴⁰. Συνεπῶς, ἡ ποικιλομορφία τῶν χαρισμάτων καὶ τῶν ἐθιμικῶν παραδόσεων στὴν Ἐκκλησία ἐνέχει ἀποστολικὲς καταβολές.

Ὁ Congar ἀσκεῖ μὲ τὴ σειρά του κριτικὴ στὴν προτεσταντικὴ βιβλικὴ ἔρευνα, ἡ ὁποία ἐπέκρινε ὡς μῦθευμα, τὴν ἰδέα μιᾶς ἐνότητος ποῦ πραγματώθηκε στὶς ἀπαρχές, χάθηκε κατόπιν καὶ τώρα εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐπιστρέψει. Τὸ νὰ θεωρεῖ κανεὶς ὅτι ὑπῆρξε μιὰ ἐνιαία Ἐκκλησία, σημαίνει νὰ προβάλλει στὶς τοπικὲς Ἐκκλησίες, τὴν ποικιλία τῶν ὁποίων ἀναδεικνύουν οἱ παύλεις ἐπιστολές, τὸ ἐσχατολογικὸ ἰδανικὸ τῆς πρὸς Ἐφεσίου. Οἱ κατὰ τόπους Ἐκκλησίες δέν ἦταν ὁμοιόμορφες. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἐθνικὸς Κέλσος στὰ μέσα τοῦ 3ου αἰῶνα νομίζει ὅτι βρίσκει μπροστὰ του μιὰ ποικιλία

³⁹ Βλ. Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Vol 1-2. Eusebius of Caesarea. Kirsopp Lake. J.E.L. Oulton. H.J. Lawlor. William Heinemann; G.P. Putnam's Press; Harvard University Press. London; New York; Cambridge, Mass. 1926-1932, 5.24.13, [στό Διαδίκτυο], ἀνακτήθηκε 24.5.2022. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg002.perseus-grc1:5.24.13>.

⁴⁰ Βλ. The Holy See Archive, Ecumenical Councils, Documents of the second Vatican Council, "Decree on Ecumenism: *Unitatis Redintegratio*" no. 14 § 3, Given in Rome at St. Peter's, November 21, 1964, [στό Διαδίκτυο] ἀνακτήθηκε 24.5.2022.

χριστιανισμών. Για τόν Congar ή έκφραση τής «όρθοδοξίας» στό επίπεδο τής έπεξεργασίας καί τοῦ θεολογικοῦ περιεχομένου τῶν δογματικῶν ὄρων, ὑπῆρξε μιá ἀργή καί δύσκολη διαδικασία. Ἡ ἱστορία τοῦ χριστολογικοῦ καί τοῦ τριαδικοῦ δόγματος εἶναι ἓνα εὐγλωττο παράδειγμα. Ὅ,τι συνέβη στούς ἀποστολικούς χρόνους, συνέβη ἀκριβῶς καί κατόπιν. Μολονότι καταβαλλόταν προσπάθεια γιά τήν ὀρθή έκφραση τοῦ δόγματος, ἡ ζωή τής Ἐκκλησίας ὡς πίστη στή συνέχεια τής ἀποστολικῆς ὁμολογίας εἶχε διαρκῶς ὡς κέντρο τήν πραγματικότητα τοῦ Χριστοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἔτσι, ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος, ἐπισημαίνοντας τόν κίνδυνο τῶν αἱρέσεων τοῦ Μαρκιωνιτισμοῦ καί τοῦ Γνωστικισμοῦ ὡς ἀντιτιθέμενα καί ξένα ρεύματα πρὸς τήν ἀποστολική πίστη τής Ἐκκλησίας, σημείωνε περί τό 180: «Οἱ Ἐκκλησίες πού υπάρχουν στή Γερμανία δέν πιστεύουν καί δέν μεταδίδουν ἄλλο πρᾶγμα ἀπό ὃ,τι ἐκεῖνες πού υπάρχουν στούς Ἰβηρες καί στούς Κέλτες, στήν Αἴγυπτο, στή Λιβύη καί στό κέντρο τοῦ κόσμου»⁴¹. Παρά τήν ποικιλία τής έκφρασης, ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία εἶχε καί ἔχει κοινά κριτήρια ὀρθοδοξίας. Στήν ἐποχή τοῦ ἁγίου Εἰρηναίου -ὁ ἴδιος ὑπῆρξε μάρτυρας τοῦ γεγονότος αὐτοῦ- τά κριτήρια αὐτά ἦταν: ἡ παράδοση τῶν Ἀποστόλων πιστοποιούμενη στή διαδοχή τῶν ἐπισκόπων, ὁ κανόνας τής Καινῆς Διαθήκης, ὁ «κανὼν τής πίστεως» ἢ ἡ ὀρθοδοξία (*regula fidei*).

Τί συνέβη ὁμως μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσεως, ὡστε ὕστερα ἀπό τήν πρώτη χιλιετία ἐνόηται ἐν τῇ ποικιλίᾳ νά ἐπέλθει ὀριστικά ἡ διαίρεση καί τό σχίσμα; Ὁ Yves Congar θεωρεῖ ὅτι μπορεῖ νά ὑπῆρχαν κατά καιρούς ἔριδες καί διαφοροποιήσεις στό επίπεδο τοῦ κλήρου καί τῶν ἐπισκόπων, ὡστόσο τό πλεόν σημαντικό καί κρίσιμο στήν ὑπόθεση αὐτή ὑπῆρξε ἡ σταδιακή «ἀποξένωση» μεταξύ Ἀνατολικῆς καί Δυτικῆς Ἐκκλησίας. Ἐπρόκειτο ἀρχικά γιά διαφορά γλώσσας, πολιτισμικῆς νοοτροπίας καί θεολογικῆς ἐρμηνευτικῆς, ἐφαρμοζόμενων ἐννοιῶν καί κανονικῶν δομῶν, γιά διαφορά στόν τρόπο ἀντίληψης ἀντιστοίχως τοῦ ρόλου τοῦ αὐτοκράτορα καί τοῦ πάπα στίς συνόδους, γιά διαφορά λειτουργικῶν καί ἐκκλησιαστικῶν ἐθίμων. Κάθε πλευρά ἐμφανιζόταν νά ἀπολυτοποιεῖ τή δική της ἰδιαίτερη παράδοση καί νά κρίνει τήν ἄλλη βάσει αὐτῆς. Ἐν τέλει, ἐπρόκειτο γιά διαφορετικές θεολογίες, οἱ ὁποῖες ἐτρέποντο πολεμικά σέ ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες δογματικές ἀποκλίσεις.

⁴¹ Βλ. Ἁγίου Εἰρηναίου Λυῶνος, *Κατά Αἱρέσεων* I, 10, 2.

Ο Congar, αποφεύγοντας την απλοϊκή ιδέα περί επανεύρεσης της «χαμένης», υποτίθεται, ενότητας, υποστηρίζει με έργαλειο πάντοτε την ιστορία ότι η σύγχρονη αντίληψη για την ενότητα της Έκκλησίας επιτάσσει να αναζητήσουμε όχι μία στατική ενότητα της απόλυτης ταυτότητας και όμοιομορφίας σέ όλα, αλλά μία δυναμική ενότητα, η οποία αποδέχεται την ποικιλία και τη διαφοροποίηση στά μή θεμελιώδη δόγματα του «κανόνα της πίστεως». Άλλωστε, η ενότητα αυτή υπήρξε στην πράξη, παρά τά διαιρετικά γεγονότα της δεύτερης χιλιετίας. Όταν κάνουμε λόγο για άδιαίρετη Έκκλησία, δεν παραγνωρίζουμε τό γεγονός ότι έμπεριείχε πράγματι ποικιλότητες, έντάσεις και μάλιστα αποκλίσεις. Παρόλα αυτά, έπρόκειτο για ενότητα πολύ πραγματική, η οποία συνίσταται επίσης σέ ό,τι όνομάζουμε μυστηριακή και έσχατολογική φύση της Έκκλησίας ως Σώματος του Χριστού. Η μυστηριακή αυτή φύση της Έκκλησίας υπήρξε κατά τη θεώρηση του Congar τό κοινό βάθος της εκκλησιολογίας τόσο στην Άνατολή όσο και στη Δύση, η οποία έκφράστηκε μέ τίς αίσθητές ιστορικές μορφές της συγκεκριμένης Έκκλησίας που γνωρίζουμε. Η αντίληψη αυτή, η οποία λαμβάνει σοβαρά υπόψιν την ιστορία, δεν αναγνωρίζει καμιά «ρομαντικοποίηση» της έννοιας της Έκκλησίας. Ο Yves Congar έχει κατά νοῦ τό κοινό θεολογικό βάθος της έποχης των Πατέρων στην Άνατολή και στη Δύση, κατά την περίοδο της δημιουργίας των Λειτουργιών, του μοναχισμού, των έπτά οίκουμηνικών συνόδων. Μετά την Άγία Γραφή, αυτό είναι τό πλαίσιο και η ένδεδειγμένη αναφορά των αναθεωρήσεων στίς όποίες καλοῦνται οι Έκκλησίες καθ' όδόν προς την επανεύρεση της ενότητας. Η άδιαίρετη Έκκλησία δεν είναι υπόθεση του παρελθόντος, αλλά του μέλλοντος. Δεν πρόκειται άπλῶς για μία ιδεολογική έπιστροφή στό ιστορικό παρελθόν, πράγμα, άλλωστε, αδύνατο και ούτοπικό. Για τόν Congar, έφόσον, λοιπόν, δεν τίθεται ζήτημα να έπιστρέψουμε εκεί ὑλικά, αυτό που χρειάζεται είναι να δώσουμε ζωή και να μεταφέρουμε κατάλληλα στό σήμερα τίς θεμελιώδεις αρχές που ένέπνευσαν την εκκλησιαστική ὑπαρξη κατά τη διάρκεια των αίωνων αυτών, αίωνων που έπισώρευσαν δυστυχία, αλλά και χάρη. Την ίδια προσέγγιση ό Congar έντοπίζει και στους λόγους του μητροπολίτη Χαλκηδόνος Μελίτωνος, ό όποιος άνοιγοντας στην Πάτμο, στίς 29 Μαΐου του 1980, τόν θεολογικό διάλογο μεταξύ όρθοδόξων και ρωμαιοκαθολικών, παρόμοια έπεσήμανε: «Ήλθαμε

ἐδῶ στήν Πάτμο, κατ' ἐξοχήν τόπο τῆς ἀποστολικῆς θεολογίας, πρῶτα γιά ν' ἀκούσουμε, ὄχι γιά νά μιλήσουμε· γιά νά ξαναβροῦμε τή θεολογία τῶν Ἀποστόλων καί τῶν Πατέρων τῆς ἀδιαιρέτου Ἐκκλησίας καί διά αὐτῆς νά ἐπιστρέψουμε ὅλοι στόν 'λόγο τοῦ Θεοῦ καί στή μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ!'⁴².

Τήν ἀρχή τῆς ποικιλίας τῶν ἐθίμων, δίχως νά καταστρατηγεῖται ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, ὁ Congar ἀνιχνεύει καί ἐπιβεβαιώνει ἱστορικά, διερευνώντας τό ἔργο καί τή μαρτυρία τοῦ Ἰουστίνου, τοῦ Εἰρηναίου, τοῦ Φιρμιλιανοῦ Καισαρείας, τοῦ Κυπριανοῦ, τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Γρηγορίου τοῦ Μεγάλου, τοῦ Ἰωάννου τοῦ Διακόνου, τοῦ Φουλβέρτου τῆς Σάρτρ, τοῦ Λέοντος Θ', ἀλλά καί τοῦ Θεοφύλακτου Βουλγαρίας καί τοῦ πατριάρχου Φωτίου. Κατά τόν Φώτιο, «κάθε ἔδρα τηρεῖ ὀρισμένα ἀρχαῖα ἔθιμα πού τῆς μεταδόθηκαν ἀπό τήν παράδοση καί δέν πρέπει κανεῖς νά ἔρχεται σέ ἀντιδικία καί διαφιλονικία ἐπ' αὐτοῦ. Ἡ ρωμαϊκή Ἐκκλησία συμμορφώνεται μέ τά δικά της ἔθιμα καί αὐτό πρέπει. Ἀπό τήν πλευρά της ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως διατηρεῖ ἐπίσης τά ἔθιμά της, τά ὅποια κρατοῦν ἀπό ἀρχαῖα παράδοση. Τό ἴδιο κάνουν καί οἱ ἀνατολικές ἔδρες»⁴³. Ὁ Congar ἀναφέρεται ἐκτενῶς στίς ἰδιάζουσες σχέσεις Ἀνατολῆς καί Δύσεως, ὑπογραμμίζοντας ὅτι ἡ Ἀνατολή οὐδέποτε ἀποδέχθηκε τή δικαιοδοσία τῆς Ρώμης, πέρα ἀπό τό πρωτεῖο τιμῆς. Ὡστόσο, τήν ἀρχή αὐτή τῆς ποικιλότητος στήν ἐνότητα, στήν πραγματικότητα τήν παραγνώρισαν οἱ ἴδιοι οἱ πᾶπες. Ἀρχῆς γενομένης, κατά τόν Congar, ἀπό τούς Δάμασο (366-384), Σιρίκιο (384-399) καί Ἰννοκέντιο Α' (401-417), οἱ πᾶπες αὐτοί ἀρχίζουν νά ἐνοποιοῦν τήν ἐνότητα τῶν λειτουργικῶν τύπων καί παραδόσεων, τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως καί πειθαρχίας μέ τήν ἐνότητα τῆς πίστεως καί, συνεπῶς, νά ἐρμηνεύουν τήν ἐνότητα μέ ὄρους τυπικῆς ὁμοιομορφίας: Ἐάν ἔχει κανεῖς τήν πίστη τῆς ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας, ὀφείλει νά ἔχει καί τή λειτουργία της! Ἡ ἀνατροπή τῆς παγιωμένης αὐτῆς ἀντίληψης, κυρίως κατά τόν Μεσαίωνα,

⁴² Βλ. Yves Congar, *Diversités et communion: dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982, σ. 36. Βλ. ἐπίσης E. J. Stormon, *Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople: Public Statements and Correspondence Between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate, 1958-1984*, Paulist Press, New Jersey 1987, σ. 414.

⁴³ Βλ. Mansi 17, 489. Πρβλ. Pablo Ubierna, «Quelques notes sur Yves Congar et l'ecclésiologie orientale», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [στό διαδίκτυο], ἐκτός σειρᾶς n°7 | 2013, ἀναρτήθηκε 29.3.2013, [στό Διαδίκτυο] ἀνακτήθηκε 24.7.2015. URL:<http://cem.revues.org/12866>; DOI: 10.4000/cem.12866.

έρχεται πολύ αργότερα στον 20ό αιώνα μέ τούς πᾶπες Πίο τόν ΙΑ΄ και Πίο τόν ΙΒ΄ και, κυρίως καί κατ΄ ἐξοχήν μέ τή Β΄ Βατικανή Σύνοδο. Ἡ ποικιλομορφία τῶν ἐθίμων εἶναι θεμιτή καί ἐκτείνεται ἕως τήν προσέγγιση καί θεολογική ἔκφραση τῶν μυστηρίων. Ὁ Παῦλος ὁ ΣΤ΄ ἀπευθύνθηκε στόν Πατριάρχη Ἀθναγόρα, λέγοντας: «Τό νά ξαναβρισκόμαστε σέ ἐνότητα ἐν τῇ ποικιλίᾳ καί πιστότητι δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι τό ἔργο τοῦ Πνεύματος τῆς ἀγάπης. Ἐάν ἡ ἐνότητα τῆς πίστεως εἶναι ἀπαραίτητη γιά τήν πλήρη κοινωνία, ἡ ποικιλία τῶν ἐθῶν δέν συνιστᾷ ἐμπόδιο σέ αὐτό, τούναντίον. Ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος «φερώνυμος τις ὦν τῇ προσηγορίᾳ αὐτῶ τε τῶ τρόπῳ εἰρηνοποιός, τοιαῦτα ὑπέρ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης παρεκάλει τε καί ἐπρέσβευεν»⁴⁴, δέν ἔλεγε ὅτι «καί ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τήν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν»⁴⁵; Ὅσο γιά τόν μεγάλο διδάσκαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀφρικῆς, Αὐγουστῖνο, ἔβλεπε στήν ποικιλία τῶν ἐθῶν τούς λόγους τῆς ὁμορφιάς τῆς Ἐκκλησίας».

Ἀπό τή στιγμή πού ἡ Ἐκκλησία ἐπέλεξε νά ἐγκαταλείψει τά στενά ὅρια τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, ὁ περιεκτικός πλουραλισμός ἔγινε μιά θεμελιώδης κατηγορία τῆς ἱεραποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τόν ἑλληνορωμαϊκό κόσμο καί γενικότερα πρὸς τούς ἄλλους πολιτισμούς. Γιά νά γεννηθεῖ ἡ Ἐκκλησία σέ μιά περιοχή, σέ ἕναν λαό καί ἀπό τόν λαό, γίνεται λόγος γιά «ἐμπολιτισμό» (inculturation). Αὐτό κατά τόν Congar προϋποθέτει τήν ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου ὡς τέτοιου. Ὁ Congar ἀναγνωρίζει γενναῖα ὅτι ἡ Δυτική Ἐκκλησία ἀνά τούς αἰῶνες ἐπιδίωκε νά ἐπαναφέρει τόν ἄλλον καί τόν διαφορετικό στόν δικό της πολιτιστικό ἑαυτό. Τό καινούργιο πού κομίζει ἡ Β΄ Βατικανή Σύνοδος συνίσταται στό νά ἐνδιαφερόμαστε γιά τόν ἄλλο ὡς πρὸς ὅ,τι καί μάλιστα γιά το ὅτι εἶναι ἄλλος. Ἐνδεχομένως, αὐτή ἡ ἀλλαγή παραδείγματος στή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία νά ὀφείλεται στήν ἀνάπτυξη νέων θεολογικῶν ρευμάτων στή Λατινική Ἀμερική καί στήν Ἀφρική, ἐφαρμόζοντας μιά θεολογία τῆς ἐνσάρκωσης σέ συγκεκριμένες ἱστορικές καί πολιτισμικές πραγματικότητες. Ὁ Congar θεμελιώνει στά λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου τή διείσδυση τῆς πίστεως στήν ἐκάστοτε ἱστορική πραγματικότητα: «οἱ πατέρες

⁴⁴ Βλ. Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Vol 1-2. Eusebius of Caesarea. Kirsopp Lake. J.E.L. Oulton. H.J. Lawlor. William Heinemann; G.P. Putnam's Press; Harvard University Press. London; New York; Cambridge, Mass. 1926-1932, 5.24.17, [στό Διαδίκτυο], ἀνακτήθηκε 24.5.2022. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg002.perseus-grc1:5.24.17>.

⁴⁵ Βλ. ὁ.π. 1:5.24.13.

ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν, καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον, καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός» (Α΄ Κορ. 10, 3-4). Ὁ Χριστός εἶναι τὸ διαρκές βρῶμα τῆς Ἐκκλησίας, μολονότι οἱ ἐκφραστικοὶ τύποι καὶ οἱ τοπικὲς παραδόσεις διαφέρουν στὴν ποικιλία τους, οἰκοδομῶντας, ὡστόσο, μία καὶ μόνη Ἐκκλησία.

Συνεπῶς, ὁ πλουραλισμὸς μπορεῖ νὰ ἀποβεῖ ἐγγενῆς ἀξία τῆς ἐνότητος καὶ νὰ προσλάβει μίαν καινούργιαν ἀπόχρωση ἐν σχέσει μὲ τὴν «πολλαπλότητα». Εἶναι ἡ ἐνότης ἐν τῇ ποικιλίᾳ. Δὲν πρόκειται γιὰ διαιρετικὴ διαφορὰ, ἀλλὰ γιὰ διαφοροποιημένη συνεκτικὴ ἔκφραση τοῦ κοινοῦ περιεχομένου τῆς πίστεως καὶ τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ τοῦτο συμβαίνει γιὰ τὸν Congar, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁ χριστιανισμὸς σαρκώνεται τρόπον τινὰ στὴ γεωγραφία καὶ στὴν ἱστορία, στὸν χῶρον καὶ τὸν χρόνον. Τὰ ἀτομικὰ ἢ συλλογικὰ ὑποκείμενα ποὺ τὸν βιώνουν, τὸν κάνουν δικό τους. Ἀναγκαστικὰ τὸν ἐκφράζουν ποικιλοτρόπως. Κάθε διαφορὰ δὲν συνιστᾷ ἁμαρτία ἢ διαίρεση. Ἡ ἐνότης δὲν πρέπει νὰ κατανοεῖται μὲ ὄρους στρατιωτικῆς καὶ ἱεραρχικῆς ὁμοιομορφίας, ὅπου κάθε διαφορὰ ὀφείλει νὰ ἐξαλείφεται ἢ νὰ ἀπορροφᾶται ὁμογενοποιητικὰ. Ἀντίθετα, χρειάζεται νὰ εἴμαστε ἀλληλέγγυοι μὲ τὴν ποικιλία καὶ τὴν διαφορετικότητα. Γιὰ τὸν Congar «ἂν ὁ οἰκουμενισμὸς εἶναι μίαν ἀναζήτησιν τῆς καθαρότητος καὶ πληρότητος τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸν Θεὸν καὶ τὰ μυστήρια τῆς σωτηρίας, πρέπει νὰ εἶναι ἰδιαζόντως καὶ ἐξόχως ὑποδοχὴ τῶν διαφορῶν πάντων στὴν βάσιν μιᾶς κοινῆς ἀναφορᾶς»⁴⁶. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Congar διαπιστώνει τὸ ἱστορικὸ ἔλλειμμα τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησιολογίας μέχρι τῆς Β΄ Βατικανῆς Σύνοδος. Εἶναι σαφές ὅτι ὁ οἰκουμενισμὸς προϋποθέτει μίαν νέα, οἰκουμενικὰ προσανατολισμένη ἐκκλησιολογία. Ἐκείνη ποὺ πρυτάνευσε μετὰ τῆς Συνόδου τοῦ Τριδέντου καὶ τῆς Β΄ Βατικανῆς δὲν ἐπέτρεπε ἕναν πραγματικὸν οἰκουμενισμόν, οὔτε ἕναν μίαν εἰρηνικὴν ἀπολογητικὴν. Ἡ ἐκκλησιολογία τῆς παγκόσμιας Ἐκκλησίας κατανοοῦσε τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας δίχως ἐσχατολογικὴν διάστασιν ἐπὶ τῇ βάσει δικανικῶν κατηγοριῶν

⁴⁶ Βλ. Yves Congar, *Diversités et communion: dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982, σ. 66.

ὅπως «societas», «societas inaequalis, hierarchica», «societas perfecta». Ἡ δὲ ἐγκύκλιος *Mystici Corporis* τοῦ 1943, δίδασκε τὴν αὐστηρὴ ταυτότητα μεταξύ τοῦ μυστικοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας. Δέν ὑπῆρχαν ἄλλες Ἐκκλησίες καί ἄλλοι χριστιανοί, οὔτε κἂν τοπικὲς Ἐκκλησίες, ἀλλὰ ἓνα ὁμοιογενὲς σύνολο στό ὁποῖο οἱ ἐπισκοπὲς θεωροῦνται ποσοτικά μέρη τῆς παγκόσμιας Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία δέν ἦταν παρά μιά προέκταση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης, μέ τὸν πάπα ὡς ἐπίσκοπο. Κατὰ τὸν Congar ἡ Β΄ Σύνοδος τοῦ Βατικανοῦ, δίχως νά μειώνει καθόλου τὰ προνόμια τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, εἶδε τὴν Ἐκκλησία ὡς μυστήριον ἐξαρτώμενον ἀπὸ τὸ μυστήριον τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι πρῶτιστα κοινωνία καί ἡ ἀποστολή της προέρχεται ἀπὸ τὸν Τριαδικὸ Θεό. Ἡ δὲ ἐσχατολογία εἶναι σύμφυτη μέ τὴν ἴδια τὴν Ἐκκλησία, ἐνῶ ἡ παγκόσμια Ἐκκλησία θεωρεῖται ὡς κοινωνία τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν.

Κατακλείνοντας τὴ μελέτη μας, θά μπορούσε κανεὶς νά ἐπισημάνει ὅτι ἡ προσέγγιση τοῦ Yves Congar εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα, καί ὁ θεολογικὸς διάλογος τῆς Ὁρθόδοξης μέ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, ὁ ὁποῖος μέ πολλές ἀντιξοότητες πραγματοποιεῖται ἀπὸ τὸ 1980 καί ἐξῆς, δείχνει νά λαμβάνει σοβαρὰ ὑπόψη αὐτὴ τὴν ἐρμηνευτικὴ γραμμὴ του. Ὁ Congar ἀναφέρεται καί λαμβάνει ὑπόψη τὴ διαφορετικὴ νοοτροπία τῆς θεολογίας στὴν Ἀνατολή καί στὴ Δύση, ἀλλὰ θεωρεῖ ὅτι ὅλα αὐτὰ δέν μπορεῖ νά εἶναι ἐμπόδια ἐσαεὶ. Πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ πού συγκροτοῦν τὶς θεολογικὲς καί ἐκκλησιολογικὲς διαφορὲς, θεωρεῖ ὅτι εἶναι εἶδος «ἐμπολιτισμοῦ» τοῦ Εὐαγγελίου, τὸ ὁποῖο ἐκφράστηκε διαφορετικὰ στὴν Ἀνατολή καί στὴ Δύση. Οἱ πολιτισμικοὶ καί ἱστορικοὶ συντελεστὲς δέν πρέπει νά μετατρέπονται σὲ θεολογικὰ ἐμπόδια. Τὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι πάρα πολὺ ἐνδιαφέρον, ἰδιαίτερα στὸν καιρὸ μας. Χρειάζεται πολὺ σοβαρὰ νά ἀναθεωρήσουμε καί νά ἐπανεκτιμήσουμε τοὺς μὴ θεολογικοὺς συντελεστὲς οἱ ὁποῖοι διαδραμάτισαν ἓναν σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση δύο ὄχι ἀπλῶς διαφορετικῶν παραδόσεων, ἀλλὰ σὲ πλήρη ἀποξένωση καί στὴ συνέχεια σὲ διαρκῆ πολεμικὴ μεταξύ δύο διαφορετικῶν κόσμων.

Συνεπῶς, ἡ παρακαταθήκη τοῦ Yves Congar εἶναι καίρια καί σημαντικὴ. Καί μετὰ τὸν Congar ὑπῆρχαν θεολόγοι στὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία οἱ ὁποῖοι ὑπηρέτησαν τὸ θεολογικὸ αὐτὸ ὄραμα. Ὁ Jean-Marie

Roger Tillard, μαθητής του Congar, του οποίου τά μαθήματα στην εκκλησιολογία παρακολούθησα στο Φριβοϋργο της Έλβετίας, δέν έκρυβε τή βαθιά αγάπη του πρὸς τήν ὀρθόδοξη Ἀνατολή καί τίς λειτουργικές καί ἐκκλησιολογικές παραδόσεις της. Θεωρῶ ὅτι, ἐάν δέν ἐγκαινιάσουμε καί στήν ἐποχή μας ἕνα θεολογικό οἰκουμενισμό, ὁ ὁποῖος θά ἀφορᾶ πρόσωπα, ἐμπειρίες, τή γνωριμία τῆς μιᾶς παράδοσης μέ τήν ἄλλη, τότε θά διαιωνίζεται ἕνας θεολογικός διάλογος μεταξύ εἰδικῶν, οἱ ὁποῖοι ἀπλῶς θά κοιτάζουν χαρτιά καί μέ ἕναν τεχνικό τρόπο, θά διερευνοῦν τά ἐκκλησιολογικά desiderata καί θά σχεδιάζουν διπλωματικά τό ἐπόμενο βῆμα, τόν ἐπόμενο τόπο συνάντησης καί θά ὀργανώνουν ἀπλῶς τήν ἡμερήσια διάταξή της. Ὁ σοβαρός οἰκουμενικός διάλογος, κατά τό παράδειγμα τοῦ Yves Congar, ἐπιμένει ὅτι εἶναι ἀνάγκη νά καλλιεργήσουμε πραγματικές σχέσεις, οὐσιαστική γνωριμία, ὥστε κατόπιν νά προκύψει μέ σοβαρό καί σωστά μελετημένο τρόπο ἡ συζήτηση καί ἡ ὑπέρβαση τῶν προβλημάτων πού μᾶς χωρίζουν, ἀλλά καί ἡ γνωριμία καί ἀναστροφή μέ τήν μεγάλη αὐτή Παράδοση πού μᾶς ἐνώνει. Θά ἔλεγα, ὅτι ὁ Yves Congar ἐπιχείρησε νά κάνει τό ἴδιο καί μέ τόν προτεσταντικό κόσμο, ἀλλά ἡ βαθιά του αγάπη καί τό ὄραμα μιᾶς ἤδη πραγματοποιηθείσας ἐνότητας ἐν τῇ ποικιλίᾳ γιά χίλια χρόνια, ἦταν αὐτό πού τοῦ ἀποσποῦσε τό ἐνδιαφέρον καί τόν προσανατόλιζε διαρκῶς πρὸς τήν Ὀρθόδοξη Ἀνατολή!

Ἡ σκιαγράφηση τοῦ Εὐαγγελιστῆ Μάρκου στοῦ θεολογικὸ ἔργο τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου

Γεωργίου Σταυρόπουλου – Γιουσπάσογλου¹

Ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος, ἡ μεγάλη αὐτὴ μορφή τῆς βορειοαφρικανικῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ὅλοι οἱ ἔγκριτοι θεολόγοι, οἱ Πατέρες καὶ Διδάσκαλοι ὄλων τῶν ἐποχῶν, διαμόρφωσε διδασκαλία ἢ ὁποῖα θεμελιώνεται στὴν Ἁγία Γραφή. Τὸ θεολογικὸ ἔργο τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου ἔχει τὶς ρίζες του στὴν διδασκαλία τῆς Γραφῆς καὶ θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ συγγραφέας του εἶναι βιβλικὸς θεολόγος ἀκόμα καὶ στὰ ἔργα ἐκεῖνα ποὺ δὲν εἶναι καθαυτὸ (*ad hoc*) ἐρμηνευτικοῦ χαρακτήρα. Ὁ ἐπίσκοπος Ἰππῶνος Αὐγουστίνος (354-430), ἂν καὶ δὲν συνέγραψε κάποιο εἶδος συστηματικοῦ ὑπομνήματος ἢ κάποια σειρὰ Ὀμιλιῶν γιὰ ἓνα μέρος ἢ τὸ σύνολο τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Μάρκου, ὡστόσο μᾶς δίνει μία ἐνδιαφέρουσα σκιαγράφηση τοῦ συγκεκριμένου Εὐαγγελιστῆ μέσα ἀπὸ διάσπαρτες ἀναφορὲς στὰ κείμενά του.

Μία πρωταρχικῆς σημασίας ἀναφορὰ ἐντοπίζουμε στοῦ ἐρμηνευτικὸ σύγγραμμα *De consensu Evangelistarum libri quattuor*, τὸ ὁποῖο ἀνάγεται πιθανὸν μετὰ τὸ 405². Ἐκεῖ ὁ θεολόγος ἐπίσκοπος τῆς Ἰππῶνος ἀναφέρει τὰ ἐξῆς: “Ὡς πρὸς τὴν ἐπίγνωση καὶ διακήρυξη τοῦ Εὐαγγελίου δὲν πρέπει νὰ νομίζει κανεὶς ὅτι ὑπάρχει οὐσιαστικὴ διαφορὰ, ἐὰν τὸ κήρυξαν ἐκεῖνοι ποὺ ἀκολούθησαν, ὑπηρετώντας ὡς μαθητὲς τὸν Κύριο ποὺ φάνηκε στὴν γῆ μετὰ τὴν σάρκα, ἢ ἐὰν τὸ κήρυξαν ἄλλοι, οἱ ὁποῖοι πίστεψαν χάριτι στὸ ἔργο τῶν Ἀποστόλων καὶ διατήρησαν πιστὰ ὅσα ἐκεῖνοι τοὺς φανέρωσαν. Ἡ θεία Πρόνοια φρόντισε ὀρισμένοι ποὺ ἀκολουθοῦσαν τοὺς πρώτους Ἀποστόλους νὰ λάβουν διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος τὴν αὐθεντία ὅχι μόνον νὰ κηρύξουν τὸ Εὐαγγέλιο ἀλλὰ καὶ νὰ τὸ γράψουν. Αὐτοὶ ἦσαν ὁ Μᾶρκος καὶ ὁ Λουκᾶς. Ὡς πρὸς τοὺς ἄλλους ποὺ ἐπιχείρησαν ἢ τόλμησαν νὰ γράψουν κάτι σχετικὰ μετὰ τὰ ἔργα τοῦ Κυρίου ἢ τῶν Ἀποστόλων, ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τους δὲν ἦσαν τέτοιοι

¹ Ἐπίκουρος Καθηγητὴς τοῦ Τμήματος Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

² Βλ. Ρίο de Luis, *Introduzione* [trad. dallo spagnolo: Justino López y García-Plaza], σέ: NBA X/1, σσ. XXII-XXV.

που ἡ Ἐκκλησία νὰ τοὺς θεωρήσει ἀξιόπιστους ἢ νὰ δεχθεῖ τὰ γραπτά τους ὡς περιβεβλημένα μὲ τὸ κύρος τῶν κανονικῶν καὶ ἱερῶν βιβλίων τῆς Γραφῆς. Καὶ τοῦτο, ὄχι μόνο ἐπειδὴ αὐτοὶ δὲν ἦσαν ἀξιόπιστοι ὡς πρὸς τὶς διηγήσεις τους ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ στὰ κείμενά τους παρεισέφρησαν ψεύδη ποὺ ὁ κανόνας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς πίστεως καταδικάζει, ὅπως ἄλλωστε καὶ ἡ ὑγιῆς διδασκαλία³. Στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος ἐπισημαίνει ὅτι δὲν ὑφίσταται ποιοτικὴ διαβάθμιση ὡς πρὸς τὴν περιεχόμενὴ γνώση καὶ σοφία μεταξὺ τῶν Εὐαγγελίων ποὺ συνέγραψαν οἱ Ἀπόστολοι Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης καὶ οἱ μαθητὲς τῶν Ἀποστόλων Μάρκος καὶ Λουκᾶς. Ὁ Μάρκος, ὅπως ὁ Λουκᾶς, προέβη στὴν συγγραφή τοῦ Εὐαγγελίου του, ἐπειδὴ ἀκριβῶς διέθετε τὴν ἀύθεντία, δηλαδὴ τὸ ἰδιαίτερο κύρος τοῦ Εὐαγγελιστῆ τὸ ὁποῖο σήμαινε στὴν περίπτωσή του τὴν φωτιστικὴ κατὰ τὴν συγγραφή παρουσία καὶ δράση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ποιοτικῆ, ὅμως, διαφορὰ ὑφίσταται ἀνάμεσα στὰ θεόπνευστα καὶ ἱερά κείμενα ποὺ συναποτελοῦν τὸν κανόνα τῆς Ἁγίας Γραφῆς, δηλαδὴ ἔχουν ἐγκριθεῖ ὡς γνήσια καὶ ἀύθεντικὰ βιβλία τῆς Γραφῆς ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, καὶ κάποια ἄλλα κείμενα διάτρητης ἀξιοπιστίας ποὺ ἀποτελοῦν τὸ εὐρὺ φάσμα τῶν ἀπόκρυφων ἐκείνων βιβλίων ποὺ ἡ Ἐκκλησία ἔθεσε τελικὰ ἐκτὸς κανόνα, ὄχι μόνο γιὰ τὸν συχνὰ φαντασιακὸ καὶ αὐθαίρετο χαρακτήρα τῶν ποικίλων ἀφηγήσεων ποὺ περιλάμβαναν, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ, ὅπως τονίζει ὁ Αὐγουστίνος, τὰ ἐν λόγῳ ἀπόκρυφα κείμενα περιεῖχαν κακόδοξες καὶ πεπλανημένες ἀντίληψεις ποὺ δὲν ἀνταποκρινόντουσαν στὰ κριτήρια καὶ τὶς προδιαγραφές τῆς ὑγιοῦς διδασκαλίας καὶ ὅπωςδήποτε δὲν ἐξέφραζαν τὴν αὐτοσυνειδησία, τὸ ἦθος καὶ τὸ φρόνημα τῆς Ἐκκλησίας. Δὲν

3 De consensu Evangelistarum, 1,2 (CSEL 43, 2-3. NBA X/1, 2): "Ac ne putaretur, quod attinet ad percipiendum et praedicandum Evangelium, interesse aliquid, utrum illi annuntiant qui eundem Dominum hic in carne apparentem discipulatu famulante secuti sunt an hi, qui ex illis fideliter comperta crediderunt, divina providentia procuratum est per Spiritum Sanctum, ut quibusdam etiam ex illis, qui primos Apostolos sequebantur, non solum annuntiandi, verum etiam scribendi Evangelium tribueretur auctoritas. Hi sunt Marcus et Lucas. Ceteri autem homines, qui de Domini vel de Apostolorum actibus aliqua scribere conati vel ausi sunt, non tales suis temporibus exstiterunt, ut eis fidem haberet Ecclesia atque in auctoritatem canonicam sanctorum Librorum eorum scripta reciperet, nec solum quia illi non tales erant, quibus narrantibus credi oporteret, sed etiam quia scriptis suis quaedam fallaciter indiderunt, quae catholica atque apostolica regula fidei et sana doctrina condemnat".

έξεφραζαν τὸν κανόνα τῆς πίστεως (*regula fidei*)⁴ ὡς ὀριοθέτηση μιᾶς διδασκαλίας ποὺ ἀναγόταν στοὺς ἴδιους τοὺς Ἀποστόλους.

Ὁ Εὐαγγελιστὴς Μάρκος εἶχε ἀναντίρρητα τὸ ἰδιαίτερο ἐκεῖνο χάρισμα τοῦ «εὐαγγελιστῆ» ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό, προκειμένου νὰ ἐκφράσει κατὰ τρόπο ἀνεπίληπτο καὶ ἀξιόπιστο τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας, ὥστε τὰ μέλη τῆς νὰ καταρτίζονται καὶ νὰ οἰκοδομεῖται τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, σύμφωνα καὶ μὲ ὅσα ἀναφέρει ὁ ἐπίσκοπος Ἰππῶνος Αὐγουστίνος στὴν Ἐπιστολὴ 149, ὅπου ἐρμηνεύει τὴν σχετικὴ ἀναφορὰ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου στὰ λογῆς χαρίσματα τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας (βλ. Ἐφ. 4, 11)⁵. Στὴν συγκεκριμένη συνάφεια τῆς Ἐπιστολῆς 149 ὁ Αὐγουστίνος ἀναφέρεται σὲ τέσσερα χαρίσματα ποὺ ἀντιστοιχοῦσαν σὲ τέσσερις «τάξεις» μέσα στὴν πρώτη Ἐκκλησία τῆς ἀποστολικῆς περιόδου, σὲ τέσσερις δηλαδὴ διακριτοὺς καὶ ὑπεύθυνους ρόλους. Πρόκειται ἐν προκειμένῳ γιὰ τὸ χάρισμα τῶν «ἀποστόλων», τὸ χάρισμα τῶν «εὐαγγελιστῶν», ἐκεῖνο τῶν «προφητῶν», τοὺς ὁποίους ὁ ἐπιστολογράφος διακρίνει ἀπὸ τοὺς παλαιοδιαθηκικοὺς προφήτες, καί, τέλος, τὸ χάρισμα τῶν «ποιμένων», οἱ ὁποῖοι κατὰ τὴν αὐγουστίνεια ἀκριβῶς ἐρμηνευτικὴ διασάφηση ταυτίζονται μὲ τοὺς «διδασκάλους» τοὺς ὁποίους ἀναφέρει στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ Πρὸς Ἐφεσίους.

Σύμφωνα μὲ τὰ ὅσα παρατηρεῖ ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος στὴν ἀρχὴ τοῦ συγγράμματός του *De consensu Evangelistarum*, ὁ Εὐαγγελιστὴς Μάρκος ἦταν μαθητῆς ἐνὸς Ἀποστόλου, τοῦ Ματθαίου, καὶ μάλιστα τὸ *Κατὰ Μάρκον* Εὐαγγέλιο συνιστᾷ ἓνα εἶδος ἐπιτομῆς καὶ θεολογικῆς συμπύκνωσης τῆς διδασκαλίας ποὺ ἐμπεριέχει τὸ *Κατὰ Ματθαῖον*⁶. Ὁ Μάρκος ἔγραψε στὰ ἑλληνικά, ἐνῶ ὁ διδάσκαλός του, ὁ Ἀπόστολος Ματθαῖος στὰ ἀραμαϊκά, στὴν

4 Βλ. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Continuum International Publishing Group, New York, 2011, σσ. 76-82, ὅπου ἀπαντᾷ τὸ θέμα τῆς διασύνδεσης τοῦ κανόνα τῆς πίστεως μὲ τὰ βαπτιστήρια Σύμβολα τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, σύμφωνα μὲ τὴν γλῶσσα καὶ θεολογία τοῦ Εἰρηναίου Λουγδούνου.

5 Βλ. Ερ. 149, 2, 11.

6 *De consensu Evangelistarum*, 1, 2, 4 (CSEL 43, 4. NBA X/1, 4): “*Horum sane quattuor solus Mattheus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco. Et quamvis singuli suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermississe, quae scripsisse alius invenitur, sed sicut unicuique inspiratum est non superfluum cooperationem sui laboris adiunxit. Nam Mattheus suscepisse intellegitur incarnationem Domini secundum stirpem regiam et pleraque secundum hominum praesentem vitam facta et dicta eius. Marcus eum subsequutus tamquam pedisequus et breviator eius videtur. Cum solo quippe Ioanne nihil dixit, solus ipse per pauca, cum solo Luca pauciora, cum Mattheo vero plurima et multa pene totidem atque ipsis verbis sive cum solo sive cum ceteris consonante...*”.

γλώσσα δηλαδή των Ἰουδαίων εκείνης τῆς ἐποχῆς. Πρόκειται γιὰ τὴν γνωστὴ εἰκασία τὴν ὁποία συµμερίζεται ὡς ἀρχαία προφορικὴ παράδοση καὶ ὁ Αὐγουστίνος Ἰππῶνος. Ὁ Μᾶρκος ἀντλεῖ τὸ ὑλικό του ἀπὸ μίᾳ ἀποκλειστικῆς πηγῆς: τὴν διδασκαλία τοῦ Ματθαίου. Ὁ Αὐγουστίνος παρατηρεῖ ὅτι δὲν ἔχει κοινὰ μὲ τὴν διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη, καθὼς ὁ Μᾶρκος ἀκολουθεῖ τὰ χνάρια τοῦ Ματθαίου. Ἡ μαθητεία τοῦ Μάρκου στὸν Ματθαῖο σημαίνει τὴν διαφοροποίηση τῆς θεολογικῆς ὀπτικῆς γωνίας του καὶ ἀπὸ τὸν Λουκᾶ. Ἐὰν ὁ Λουκᾶς ἐστιάζει τὸ θεολογικὸ ἐνδιαφέρον του στὴν ἱερατικὴ καταγωγή καὶ ιδιότητα τοῦ Χριστοῦ, ὁ Μᾶρκος, ὅπως ὁ Ματθαῖος, στρέφει τὸ βλέμμα του στὴν ἀπώτερη βασιλικὴ καταγωγή καὶ συνακόλουθα στὸ βασιλικὸ ἀξίωμα τοῦ Μεσσία. Ὁ Αὐγουστίνος θεωρεῖ σκόπιμο νὰ διευκρινίσει ὅτι οἱ διαφορετικὲς αὐτὲς θεολογικὲς ὀπτικὲς γωνίες εἶναι τρόπον τινὰ ἀλληλοσυμπληρούμενες καὶ δὲν ὑπονομεύουν τὴν ἐνότητα τοῦ βάθους ἀνάμεσα στὰ Εὐαγγέλια. Ἡ ἐνότητα ἄλλωστε τοῦ πνεύματος τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματος δὲν ἀποκλείει τὴν μοναδικότητα μιᾶς προσωπικῆς θέασης καὶ προσέγγισης ἀπὸ κάθε Εὐαγγελιστῆ στὸ ἓνα καὶ μοναδικὸ μυστήριον τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος μοιάζει στὰ συµφραζόμενα τῶν ὄσων παραθέτει νὰ ὑπερασπίζεται τὸ τετράμορφο τοῦ Εὐαγγελίου, τὸ ὁποῖο εἶχε ἀμφισβητηθεῖ ἄλλοτε ἀπὸ τοὺς μαρκιωνίτες, οἱ ὁποῖοι ἀποδεχόντουσαν μόνο τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Λουκᾶ⁷, ἢ ἀπὸ τὸν μαθητὴ τοῦ Ἰουστίνου Τατιανό, ὁ ὁποῖος εἶχε θελήσει νὰ δημιουργήσει μίᾳ ἐνιαίᾳ εὐαγγελικῆ ἀφήγησιν ὡς ἀποτέλεσμα σύνθεσης τῶν τεσσάρων διαφορετικῶν εὐαγγελικῶν διηγήσεων καὶ ἐναρμόνισής τους στὸ περίφημον *Διατεσσάρων Εὐαγγέλιον*⁸.

Τὴν βαθύτερη σημασία τῆς ἰδιαίτερης προσωπικῆς μαρτυρίας κάθε Εὐαγγελιστῆ στὸ πλαίσιο τῆς πνευματικῆς ἐνότητας τοῦ τετράμορφου Εὐαγγελίου ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος ἀναδεικνύει στὴν τριακοστὴ ἔκτη Ὀμιλία ἀπὸ τὸ ἐρμηνευτικὸ ἔργο του *In Iohannis evangelium tractatus*. Ἐκεῖ προβάλλει τὴν ἀξία ἀκριβῶς τῆς προσωπικῆς θεολογικῆς ἄποψης καὶ ἰδιαίτερης προσέγγισης καθενὸς ἀπὸ τοὺς τέσσερεις Εὐαγγελιστὲς, παρουσιάζοντας τὸ γνωστὸ θέμα τῆς συμβολικῆς ἀναπαράστασής τους μὲ μορφὲς ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸ προφητικὸ ὄραμα τοῦ Ἰεζεκιήλ. Γράφει συγκεκριμένα ὁ θεολόγος ἐπίσκοπος

7 Βλ. H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004, σσ. 150-151.

8 W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron, Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1994, σσ. 1-8.

τῆς Ἰππῶνος, ὁ ὁποῖος ἐρμηνεύει στὸ ἀκροατήριό του τὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη: “Στὴν προφητεία τοῦ Ἰεζεκιήλ, ὅπως καὶ στὴν Ἀποκάλυψη τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰωάννη, τοῦ συγγραφέα τοῦ ἐν λόγῳ Εὐαγγελίου, γίνεται μνεία σὲ ἓνα ζῶο μὲ τέσσερις ὄψεις: ἀνθρώπου, μόσχου, λιονταριοῦ καὶ ἀετοῦ. Ὅσοι πρὶν ἀπὸ ἐμᾶς ἀσχολήθηκαν μὲ τὰ σύμβολα τῆς Ἁγίας Γραφῆς, συνήθως ἔβλεπαν σὲ αὐτὸ τὸ ζῶο, ἢ μᾶλλον σὲ αὐτὰ τὰ ζῶα, τοὺς τέσσερις Εὐαγγελιστές. Τὸ λιοντάρι εἶναι σύμβολο τοῦ βασιλιᾶ, καθὼς τὸ λιοντάρι ἐξαιτίας τῆς φοβερῆς του δύναμης θεωρεῖται ὡς ὁ βασιλιάς τῶν ζώων. Αὐτὴ ἡ μορφή ἀντιπροσωπεύει τὸν Ματθαῖο, ὁ ὁποῖος στὴν γενεαλογία τοῦ Κυρίου, μέσω τῆς βασιλικῆς διαδοχῆς ἀποδεικνύει ὅτι ὁ Κύριος κατάγεται ἀπὸ βασιλικὴ γενιά, ἀπὸ τὸ σπέρμα τοῦ βασιλιᾶ Δαβίδ. Ὁ Λουκᾶς ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν θυσία τοῦ ἱερέα Ζαχαρία, πατέρα τοῦ Ἰωάννη Βαπτιστῆ, παριστάνεται συμβολικὰ ἀπὸ τὸν μόσχο, καθὼς ὁ μόσχος εἶναι τὸ κύριο θύμα στὴν ἱερατικὴ θυσία. Ὁ Μᾶρκος εὐλόγα χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν μορφή τοῦ ἀνθρώπου, ἐπειδὴ δὲν μιλᾶ γιὰ τὴν βασιλικὴ ἐξουσία οὔτε ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ ἱερατικὸ ἀξίωμα ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Χριστὸ ὡς ἄνθρωπο”⁹. Ἡ συμβολικὴ ἀναπαράσταση τοῦ Μάρκου μὲ τὴν μορφή τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ὑπαινικτικὴ ἀναφορὰ στὴν ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τῆς θεολογικῆς προσέγγισης τοῦ Μάρκου. Ὁ Εὐαγγελιστῆς αὐτὸς ἐστιάζει πρωταρχικὰ τὸ ἐνδιαφέρον του στὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ ὡς ἀνθρώπου. Ἄν καὶ στὰ συμφραζόμενα τοῦ προαναφερόμενου ἀποσπάσματος ἀπὸ τὴν τριακοστὴ ἔκτη Ὅμιλία ὁ ἱερός Αὐγουστίνος μὲ ρητορικὸ τρόπο ἐξαίρει κυρίως τὸ μέγα

9 In Iohannis Evangelium, 36, 5 (CCL 36, 327. NBA XXIV/1, 750): “*Et apud Ezechielem prophetam, et in Apocalypsi ipsius Iohannis, cuius est hoc Evangelium, commemoratur animal quadruplex, habens quatuor personas; hominis, vituli, leonis, aquilae. Qui ante nos Scripturarum sanctarum mysteria tractaverunt, plerique in hoc animali, vel potius in his animalibus quatuor Evangelistas intellexerunt. Leonem pro rege positum, quoniam videtur leo rex esse quodammodo bestiarum, propter potentiam et terribilem fortitudinem. Haec persona tributa est Matthaeo, quia in generationibus Domini regiam seriem persecutus est, quemadmodum esset Dominus per stirpem regiam de semine David regis. Lucas autem quoniam coepit a sacerdotio Zachariae sacerdotis, faciens mentionem patris Iohannis Baptistae, vitulo deputatus est; quia magna victima vitulus erat in sacrificio sacerdotum. Marco homo Christus merito assignatus est, quia neque de regia potestate aliquid dixit, neque de sacerdotali coepit, sed tantum ab homine Christo exorsus est*”. Παλαιότερα κατὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς συμβολικῆς ἀναπαράστασης τῶν Εὐαγγελιστῶν ἀπὸ τὰ ἀποκαλυπτικὰ «τέσσαρα ζῶα» (βλ. Ἀποκ. 4, 6-7· Ἰεζ. 1, 5-10), ὁ Εἰρηναῖος Λουγδούνου εἶχε ἀποδώσει τὸν ἀετὸ στὸν Μᾶρκο ὡς σημεῖο τῆς παρουσίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μέσα στὴν Ἐκκλησία, καὶ εἶχε συνδέσει μὲ τὸν Ματθαῖο τὸν ἄνθρωπο ὡς σύμβολο τῆς ἔλευσης τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ στὴν γῆ τῶν ἀνθρώπων, ἐνῶ τὸν Ἰωάννη τὸν συσχέτισε μὲ τὸ λιοντάρι ὡς ἐπιβλητικὸ σύμβολο ἰσχύος. Βλ. *Adversus Haereses*, 3, 11, 8. Γιὰ μία περιεκτικὴ παρουσίαση τοῦ θέματος τῆς συμβολικῆς ἔννοιας τῶν τεσσάρων ζώων μὲ πολλὰ ἀναφορὰς στὴν ἀρχαία ἐκκλησιαστικὴ ἐρμηνευτικὴ παράδοση καὶ συγκεκριμένα στὸν Ἰππόλυτο, τὸν Ἀμβρόσιο Μεδιολάνων, τὸν Ἰερώνυμο καὶ ἄλλους, βλ. G. R. Koester, *Revelation, A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven & London, 2014, σσ. 351-353.

ὕψος τῆς θεολογικῆς μεταρσίωσης σὲ οὐράνια πλάτη τοῦ Ἰωάννη, τὸ ὕψος δηλαδὴ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο συμβολικὰ ὑποδηλώνει ὁ ὑψιπέτης ἀετός, ἡ πολύτιμη καὶ οὐσιαστικὴ συνεισφορά τοῦ Μάρκου εἶναι προφανῆς, ἐπειδὴ ἂν κάποιος ἐστιάσει τὴν θεολογικὴ προσοχὴ του μόνο ἢ κυρίως στὴν θεϊότητα τοῦ Λόγου, κινδυνεύει νὰ χάσει ἀπὸ τὸν θεολογικό του ὀρίζοντα τὴν ἀνθρώπινη διάσταση τῆς παρουσίας τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τὴν ἐπίγεια ζωὴ του. Ὁ θεῖος Λόγος, ἂν καὶ ἦταν προαιώνιος Θεός, ἔγινε ἀπόλυτα πραγματικὰ ἄνθρωπος γιὰ τὴν σωτηρία μας, προσέλαβε ὄντως ἀνθρώπινη φύση τὴν ὁποία διατηρεῖ καὶ μετὰ τὴν ἀνθρώπινη βιοτὴ του ἐσαεῖ. Ἡ μαρτυρία τοῦ Μάρκου σχετικὰ μὲ τὴν ἐπίγεια ἀκριβῶς ζωὴ καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Κυρίου δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνα εἰσαγωγικὸ καὶ προπαρασκευαστικὸ θέμα σὲ ἐκεῖνο τῆς θεότητας τοῦ Λόγου, μὲ τὸ ὁποῖο κυρίως καταγίνεται ὁ τέταρτος Εὐαγγελιστῆς, ἀλλὰ εἶναι σταθερὸ σημεῖο ἀναφορᾶς καὶ μόνιμη ὄψη τῆς χριστολογικῆς διδασκαλίας καὶ πίστεως τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἀποτυπώθηκε ἀργότερα στὸν Ὅρο τῆς Χαλκηδόνος. Ἐκεῖ διατρανώθηκε ὅτι ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς εἶναι παντοτινὰ ὁ ἴδιος τέλειος Θεός ἀλλὰ καὶ τέλειος, δηλαδὴ πλήρης καὶ πραγματικὸς, ἄνθρωπος. Κι ἂν στὴν παροῦσα συνάφεια τῆς Ὁμιλίας ἐξαίρεται ἐμφατικὰ ἡ θεολογικὴ ὑψιπέτεια τοῦ Ἰωάννη, εἶναι γνωστὴ ἡ ἔντονη εὐαισθησία τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου καὶ τῆς ἀρχαίας λατινόφωνης Ἐκκλησίας στὴν ἐπισήμανση καὶ διακήρυξη τῆς πληρότητας καὶ πραγματικότητας τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἡ εὐαισθησία αὕτη ἀποτυπώθηκε μὲ ἐμβληματικὸ τρόπο στὸν *Τόμο* τοῦ Λέοντα, ὁ ὁποῖος ἀποτέλεσε βασικὸ πυλῶνα κατὰ τὶς συνοδικὲς ἐργασίες γιὰ τὴν ἐπεξεργασία καὶ τὴν τελικὴ σύνταξη τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνος. Καὶ ὁ *Τόμος τοῦ Λέοντα* μὲ τὴν ἀνάγλυφη δυοφυσικὴ του ὀρολογία συμπυκνώνει καὶ συνοψίζει μὲ καίριο τρόπο τὴν χριστολογικὴ διδασκαλία κυρίως τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ στὴν ἔρευνα¹⁰. Ἄλλωστε ὁ Πρόσπερος, ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ συνέβαλε τὰ μέγιστα στὴν σύνταξη τοῦ *Τόμου*¹¹, ὑπῆρξε μαθητὴς καὶ θαυμαστῆς τοῦ Αὐγουστίνου.

Ἄν τὸ ἐντονότατο ἐνδιαφέρον τοῦ Μάρκου γιὰ τὰ ἐπίγεια ἔργα τοῦ Ἰησοῦ συνιστᾷ ἀπαραίτητη ἀφετηρία γιὰ τὴν περαιτέρω ἐμβάθυνση στὸ μυστήριον *Χριστὸς* καὶ οὐσιώδη προϋπόθεση γιὰ τὴν ὀρθὴ ἐρμηνευτικὴ

10 Βλ. B. Studer, *Una Persona in Christo, Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen*, Aug. 25 (1985), σ. 453.

11 Βλ. H. Drobner, *ἐνθ' ἄνωτ.*, σ. 447.

προσέγγιση τοῦ θεαθρώπινου γεγονότος τῆς παρουσίας καὶ δράσης τοῦ Κυρίου μέσα στὴν ἱστορία, γιὰ μία ἐρμηνευτικὴ δηλαδὴ προσέγγιση μακριὰ ἀπὸ τὶς ἐπικίνδυνες ἀτραπούς μιᾶς δοκητικοῦ ἢ μονοφυσικοῦ τύπου χριστολογικῆς ἑτεροδιδασκαλίας, ἡ ὁποία προκύπτει ἀπὸ τὴν ὑποτίμηση τῆς ἀνθρωπινότητας τοῦ Σωτήρα, ὅπωςδῆποτε τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Εὐαγγελιστῆ δὲν ἀποτελεῖ τὴν μοναδικὴ ἀρετὴ του. Ἡ προσήλωσή του αὐτῇ στὴν ἱστορικὸν χαρακτήρα τῆς ἐν Χριστῷ θείας Οἰκονομίας, συνυφαίνεται καὶ ἐκφράζεται μὲ ἓνα λακωνικὸ σχεδὸν ὕφος, μὲ μία διάθεση περιγραφῆς καὶ ἀποτύπωσης τῶν οὐσιωδῶν καὶ καίριων στοιχείων τῆς εὐαγγελικῆς ἀφήγησης μακριὰ ἀπὸ τοὺς πλατειασμούς μιᾶς βερμπαλιστικῆς ἀνάπτυξης. Τὸν εὐσύνοπτο χαρακτήρα τῆς εὐαγγελικῆς ἐξιστόρησης τοῦ Μάρκου ἐπισημαίνει ὁ Αὐγουστίνος Ἰππῶνος. Στὸ ἔργο του *De consensu Evangelistarum* μιλάει γιὰ τὴν ἀγάπη τοῦ Μάρκου στὸ περιεκτικὸ καὶ πυκνὸ ὕφος. Συγκεκριμένα ἀναφέρει ὁ Αὐγουστίνος σὲ μία συνάφεια ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἀποστολὴ ποὺ ἀνέθεσε ὁ Ἰησοῦς στοὺς μαθητὲς του: “Ὅσον ἀφορᾷ τὸν Μᾶρκο αὐτὸς δίνει τὴν ἐντύπωση ὅτι ἐπιθυμεῖ νὰ συνοψίσει καὶ νὰ συντομεύσει τὴν ἀλληλουχία τῶν γεγονότων. Ξεκινᾷ πράγματι λέγοντας: Ὁ Ἰησοῦς περιόδευε στὰ γύρω χωρὶὰ διδάσκοντας. Τότε κάλεσε τοὺς δώδεκα καὶ ἄρχισε νὰ τοὺς στέλνει δύο δύο καὶ τοὺς ἔδωσε ἐξουσία νὰ ἐκβάλλουν ἀκάθαρτα πνεύματα, κ.λπ. μέχρι ἐκεῖ ποὺ λέει: Τινάξτε τὴν σκόνη ἀπὸ τὰ πόδια σας, γιὰ νὰ ὑπάρχει μαρτυρία ἐναντίον τους”¹².

Ὁ Μᾶρκος, ἐπισημαίνει ὁ Αὐγουστίνος, δίνει τὴν ἐντύπωση ἐδῶ ὅτι συμπυκνώνει τὴν σειρὰ τῶν γεγονότων, ἐπειδὴ τοποθετεῖ τὴν ἀποστολὴ τῶν δώδεκα μαθητῶν σὲ περιοδεῖα μετὰ τὴν ἀνάσταση τῆς κόρης τοῦ Ἰαείρου καὶ μετὰ ἀπὸ μία σύντομη ἀναφορὰ στὸ ὅτι ὁ Ἰησοῦς δὲν ἔγινε δεκτὸς στὴν πατρίδα του Ναζαρέτ, ἐνῶ ὁ Ματθαῖος τοποθετεῖ τὴν ἀπόρριψη αὐτῆ τοῦ Ἰησοῦ στὴν πατρίδα του πολὺ ἀργότερα, ἔχοντας στὸ μεταξύ ἀφηγηθεῖ πολλὰ ἄλλα γεγονότα καὶ διδαχὲς τοῦ Κυρίου. Ποιὰ εἶναι ἡ ἀκριβὴς ἱστορικὴ ἀκολουθία τῶν ἐξιστορούμενων γεγονότων; Ὁ Αὐγουστίνος διατυπώνει τὴν

12 *De consensu Evangelistarum*, 2, 30, 70 (CSEL 43, 174. NBA X/1, 176): “*Hunc locum breviter videtur perstrinxisse Marcus et eum sic ingressus est dicens: Et circuibat castella in circuitu docens. Et convocavit duodecim et coepit eos mittere binos, et dabat illis potestatem spirituum immundorum, et cetera, usque ad illud ubi ait: Excutite pulverem de pedibus vestris in testimonium illis*”. Τὰ βιβλικὰ παραθέματα ἐδῶ εἶναι τὰ ἐξῆς: Μάρκ. 6, 6-7 καὶ 6, 11.

εὐλογία εἰκασία ὅτι ἐνδεχομένως ὁ Ματθαῖος, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Μᾶρκο, δὲν θυμόταν ἀκριβῶς τὴν σειρά τῶν γεγονότων καὶ ἔτσι μετέθεσε τὴν πρῶτη ἐκείνη ἀπόρριψη τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τοὺς κατοίκους τῆς Ναζαρέτ σὲ ὑστερότερο χρόνο. Ὅπωςδήποτε ἡ εὐαγγελικὴ ἀφήγηση (narratio) δὲν ἐπιδιώκει τὴν ἀκρίβεια τῆς ἐξιστόρησης στὴν βάση τῆς θουκυδίδειας ἔννοιας τῆς *ἱστορίας* ὡς ἐπιστημονικῆς ἐρμηνείας τῶν πηγῶν, κάτι ποὺ θὰ ὀδηγοῦσε τὸν ἱστορικὸ στὴν ἐνδελεχῆ διερεύνηση καὶ ἀρχαιακοῦ ὑλικοῦ, ἐὰν ὑφίσταται τέτοιο. Ὁ ἱστορικὸς πυρήνας τῆς εὐαγγελικῆς διήγησης ἔχει νὰ κάνει κυρίως μὲ τὸ ὅτι ὁ Θεὸς ἔγινε πραγματικὰ ἄνθρωπος καὶ εἰσῆλθε δυναμικὰ στὴν ἱστορία, ἦρθε μέσα στὸν συγκεκριμένο χρόνο καὶ τόπο τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, γιὰ νὰ δώσει στὴν ἀνθρώπινη ἱστορία ἕναν ἐσχατολογικὸ σκοπὸ, μία μεταἰστορικὴ δυνατότητα καὶ προοπτικὴ. Ἡ προοπτικὴ αὐτὴ ἀφορᾷ στὴν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀπεγκλωβισμό του ἀπὸ τὴν ὀδύνη, τὴν φθορὰ καὶ τὸν θάνατο, ποὺ ρίχνουν ἀκόμα θλιβερὴ σκιά στὴν ἐνδοἰστορικὴ καὶ τόσο ἐφήμερη ἀνθρώπινη ζωὴ.

Ἡ ἱστορικότητα τῆς εὐαγγελικῆς διήγησης συνδέεται ἔτσι ἄρρηκτα μὲ τὴν σωτηριολογία καὶ τὴν ἐσχατολογία τῆς Ἐκκλησίας, προσλαμβάνει ἀκραιφνῶς θεολογικὸ νόημα καὶ δὲν ἐξαντλεῖται σὲ μία ἱστοριοφιλολογικὴ ἀνίχνευση καὶ ἀποτίμηση τοῦ παρελθόντος. Τὸν σωτηριολογικὸ καὶ ἐσχατολογικὸ αὐτὸ χαρακτήρα τῆς εὐαγγελικῆς ἐξιστόρησης ἀναδεικνύει μὲ ξεχωριστὴ σαφήνεια καὶ μοναδικὴ πυκνότητα ὕφους ὁ Μᾶρκος. Δὲν ἀγαπᾷ τὴν περιπλοκία, διασώζοντας ὅμως ὅλα ἐκεῖνα τὰ οὐσιώδη γιὰ τὸν εὐαγγελισμό τοῦ κόσμου. Στὴν πυκνότητα καὶ τὴν συντομία τῆς διήγησης τοῦ Μάρκου ἀπηχεῖται ἡ θεολογικὴ συνείδηση καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας ποὺ εὐαγγελίζεται μέχρι τὰ πέρατα τοῦ κόσμου τὴν σωτηρία ὡς προοπτικὴ ποὺ ἔχει στέρεα θεμελιωθεῖ στὸ ἀπὸ καὶ ἐμπειρικὰ ἐπιβεβαιωμένο ἱστορικὸ γεγονὸς *Ἰησοῦς Χριστός*.

Τὴν ἀγαστὴ ἐνάργεια καὶ συντομία τοῦ Εὐαγγελιστῆ Μάρκου ὑπογραμμίζει ὁ ἐρμηνευτὴς θεολόγος τῆς Ἰππῶνος καὶ σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ ἔργου του *De consensu Evangelistarum*. Ἀναφερόμενος στὴν σχέση τοῦ Μάρκου μὲ τὸν Ματθαῖο, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὁ Μᾶρκος λαμβάνει, σύμφωνα καὶ μὲ ὅσα εἶπαμε προηγουμένως, ὑλικὸ μὲ μία διάθεση συμπύκνωσης καὶ συντόμευσης γιὰ τὴν δημιουργία ἐνὸς εἴδους ἐπιτομῆς ποὺ εἶναι τὸ δικό του Εὐαγγέλιο, ὁ Αὐγουστίνος ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Μᾶρκος στὴν δική του συμπαγῆ

σύνθεση παραλείπει κάποιες αναφορές σε γεγονότα τα όποια έκθέτει με μία διεξοδικότητα ο Ματθαίος. Αυτό επισημαίνει ο θεολόγος έρμηνευτής της Ίππώνος, αναφερόμενος στο γνωστό έπεισόδιο, το όποιο μνημονεύουν ο Μάρκος, ο Ματθαίος και ο Λουκάς, για το ότι κάποτε ή μητέρα και τα αδελφια του Ίησοϋ στάθηκαν έξω από το σπίτι εκείνο όπου δίδασκε ο Ίησοϋς, ζητώντας να τον δοϋν . Η παρουσία της μητέρας και των αδελφών έδωσε στον Ίησοϋ Χριστό την εύκαιρία να μιλήσει για το νόημα της πνευματικής και ούσιαστικής συγγένειας μαζί του, λέγοντας ότι όποιος εφαρμόζει το θέλημα του οϋράνιου Πατέρα, αυτός είναι αληθινά αδελφός και αδελφή και μητέρα του (βλ. Μάρκ. 3, 31-35· Ματθ. 12, 46-50· Λούκ. 8, 19-21).

Το έπεισόδιο αυτό είχε δώσει κάποτε σε έναν άλλο σπουδαίο θεολόγο της λατινόφωνης βόρειας Αφρικής, τον Τερτυλλιανό, την εύκαιρία και την βιβλική άφετηρία για να αντικρούσει την δοκητικού τύπου πρόσληψη και έρμηνεία του από μαρκιωνίτες, οί όποιοι μιλώντας για την πνευματική συγγένεια στην όποία αναφέρεται έδω ο Χριστός, απέκλειαν την πιθανότητα κατά σάρκα συγγένειας του Κυρίου με πραγματικούς ανθρώπους, διότι απέρριπταν έκ προοιμίου την αλήθεια της ίδιας της σάρκας του Χριστοϋ, την αληθινότητα της σάρκας την όποία υπερασπιζόταν ο Τερτυλλιανός στο *De carne Christi* με έναν τρόπο έντονο και έντυπωσιακό¹³.

Το ίδιο έπεισόδιο δίνει το έναυσμα στον βορειοαφρικανό έρμηνευτή έπίσκοπο να μιλήσει για τον συνοπτικό χαρακτήρα της μάρκειας αφήγησης σε αντίπαραβολή με το έκτεταμένο της σχετικής αφήγησης του Λουκά· ο Μάρκος συντέμνει τα δεδομένα της αφήγησης του Ματθαίου, ενώ ο Λουκάς στα παράλληλα χωρία τείνει προς την αναλυτικότητα. Όμως παρά τις διαφορετικές λεπτομέρειες ή τις προσωπικές αφηγηματικές διαθέσεις των Εϋαγγελιστών για βραχύτητα ή διεξοδικότητα στην αποτύπωση των περιγραφόμενων γεγονότων, ο πυρήνας της θεολογίας και διδασκαλίας τους είναι κοινός και ένιαστος· το Εϋαγγέλιο είναι και παραμένει ένα και αδιαίρετο ως

13 Βλ. *De carne Christi*, 7, 1-13. Πρβλ. *Adversus Marcionem*, IV, 19, 6-13, όπου ο Τερτυλλιανός είχε ήδη έρμηνεύσει το έν λόγω έπεισόδιο της εϋαγγελικής αφήγησης σε αντιμαρκιωντική και αντιδοκητική προοπτική.

πρὸς τὴν βαθύτερη οὐσία του, χωρὶς δηλαδὴ ἐνδογενεῖς ἀντιφάσεις ποὺ θὰ ὑπονόμευαν τὴν πνευματικὴ δύναμη καὶ πειστικότητά του¹⁴.

Ἡ συντομία, ὅμως, τοῦ Μάρκου ἔχει καὶ μία ἄλλη βαθύτερη σημασία κατὰ τὸν ἱερό Αὐγουστίνο, μία σημασία ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν ὑπαινικτικὴ δύναμη τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Πολλὰ πράγματα στὴν Γραφή ὑποννοοῦνται στὴν σιγὴ καὶ δὲν εἶναι προφανῆ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ γράμμα τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση ἀφορᾷ στὴν συνειδητοποίηση τῆς ἀνάγκης γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς ὡς ἐμβάθυνση στὸ μυστικὸ περιεχόμενό της. Ὁ Αὐγουστίνος σὲ ἄλλο σημεῖο τοῦ *De consensu Evangelistarum* ἀντιμετωπίζει τὶς ἐρμηνευτικὲς δυσχέρειες ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν φαινομενικὴ ἀντίφαση ὄχι παράλληλων εὐαγγελικῶν περικοπῶν μεταξύ τους ἀλλὰ τῆς ἴδιας περικοπῆς ἐνὸς καὶ μόνο Εὐαγγελιστῆ μὲ ὅσα αὐτὴ ἀναφέρει. Πρόκειται γιὰ μία ἐρμηνευτικὴ δυσχέρεια ποὺ ἐμφανίζεται στὴν διήγηση τοῦ Ματθαίου σχετικὰ μὲ ὅσα διαδραματίστηκαν στὴν Γεσθημανῆ λίγο πρὶν τὴν σύλληψη τοῦ Κυρίου. Γράφει ὁ ἐπίσκοπος Ἰππῶνος: “Πράγματι ἐδῶ συναντᾶμε μία δυσχέρεια ποὺ μᾶς προκύπτει ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀφήγηση τοῦ Ματθαίου, ἡ ὁποία δίνει τὴν ἐντύπωση ὅτι ἔρχεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὸν ἑαυτὸ της. Αὐτὸς γράφει δηλαδὴ ὅτι, ἀφοῦ προσευχήθηκε τρεῖς φορές, ὁ Ἰησοῦς ἦρθε στοὺς ἀποστόλους καὶ τοὺς εἶπε: Κοιμηθεῖτε πιά καὶ ξεκουραστεῖτε! Ἄρκετά, ἦρθε ἡ ὥρα. Νά, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδεται στὰ χέρια τῶν ἀμαρτωλῶν. Σηκωθεῖτε, πᾶμε! Νά, αὐτὸς ποὺ θὰ μὲ προδώσει πλησιάζει. Πῶς μπορεῖ νὰ ἔχει πεῖ λίγο πρὶν: Κοιμηθεῖτε πιά καὶ ξεκουραστεῖτε, ἐὰν ἀμέσως μετὰ προσθέτει: Νά, ἦρθε ἡ ὥρα, καὶ γι’ αὐτὸ τοὺς παρακινεῖ νὰ σηκωθοῦν καὶ νὰ ἀναχωρήσουν; Κάποιοι ἀναγνώστες, θορυβημένοι ἀπὸ αὐτὴν τὴν ὑποτιθέμενη ἀντίφαση, προσπαθοῦν νὰ προφέρουν αὐτὲς τὶς λέξεις τοῦ Κυρίου: Κοιμηθεῖτε πιά καὶ ξεκουραστεῖτε σὰν νὰ εἰπώθηκαν ἀπὸ κάποιον ποὺ ἐπιπλήττει κι ὄχι ἀπὸ κάποιον ποὺ ἐπιτρέπει νὰ γίνῃ αὐτὸ ποὺ ζητάει. Θὰ μπορούσε νὰ τὸ προσπαθήσει κανεὶς ἔτσι, ἐὰν ἦταν ἀπαραίτητο. Ὅμως ὁ Μᾶρκος, ὅταν μνημονεύει τὸ συμβάν, γράφει ὅτι ὁ Ἰησοῦς, ἀφοῦ εἶχε πεῖ στοὺς μαθητές: Κοιμηθεῖτε πιά καὶ ξεκουραστεῖτε, προσέθεσε: Ἄρκετά, καὶ ἐν συνεχείᾳ: Ἦρθε ἡ ὥρα. Νά, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου πρόκειται νὰ προδοθεῖ. Συνάγεται τὸ συμπέρασμα ὅτι μετὰ τὶς

14 Βλ. *De consensu Evangelistarum*, 2, 40, 87 (CSEL 43, 190. NBA X/1, 196): “...*Nihil itaque habet repugnantiae cum ceteris duobus quod Matthaeus de matre et fratribus Domini narrat, neque in verbis Domini, neque in ipso ordine rerum gestarum*”.

λέξεις: Κοιμηθεῖτε πιά καὶ ξεκουραστεῖτε, *μποροῦσε νὰ ὑπάρχει ἓνα διάλειμμα σιωπῆς κατὰ τὸ ὁποῖο οἱ μαθητὲς ἔκαναν ἐκεῖνο ποὺ εἶχε ἐπιτρέψει· κι ἔπειτα, ἀφοῦ πέρασε ἡ ὥρα, τοὺς μίλησε καὶ πάλι καὶ τοὺς εἶπε: Νά ἦρθε ἡ ὥρα. Αὐτὸ μᾶς τὸ ὑποδεικνύει ἐκείνη ἡ λέξη ποὺ παραθέτει ὁ Μᾶρκος: Ἄρκετά, δηλαδή «ξεκουραστήκατε ἄρκετά, φτάνει τώρα». Ἐπειδὴ ὅμως ἐκεῖνο τὸ ἐνδιάμεσο χρονικὸ διάστημα τῆς σιωπῆς τοῦ Κυρίου δὲν ἀναφέρεται, ἡ συντομευμένη διατύπωση ὑποχρεώνει τὴν σκέψη μας νὰ ἀναζητήσει ἓναν ἄλλο τρόπο ἀνάγνωσης τοῦ κειμένου»¹⁵. Προφανῶς γιὰ τὸν Αὐγουστῖνο οἱ φαινομενικὲς ἀντιφάσεις τῆς εὐαγγελικῆς διήγησης μποροῦν νὰ ξεπεραστοῦν κατὰ τὴν προσεκτικὴ ἐρμηνεῖα ποὺ ἀναζητᾶ πάντοτε βαθύτερα νοήματα πίσω ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια τῶν λέξεων. Στὴν ἐρμηνεῖα τῆς εὐαγγελικῆς διήγησης εἶναι ἐνδεδειγμένη ἡ συγκριτικὴ παραβολὴ τῶν παράλληλων περικοπῶν. Στὸ προηγούμενο παράδειγμα ὁ Μᾶρκος δίνει μία ἀπρόσμενη λύση μονάχα μὲ μία λέξη ἡ ὁποία ὑπαινίσσεται εὐγλωττα τὸ μεσοδιάστημα τῆς σιωπῆς ἐκείνης τοῦ γεμάτου ἀγωνία Χριστοῦ, γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν γίνεται καμμία μνεῖα οὔτε ἀπὸ τὸν Ματθαῖο οὔτε ἀπὸ τὸν Μᾶρκο. Ἡ σιωπὴ τοῦ Κυρίου στὴν Γεσθημανῆ δὲν εἶναι ἓνα τυχαῖο συμβᾶν στὴν εὐαγγελικὴ ἀφήγηση ἀλλὰ μοιάζει νὰ ὑπαινίσσεται συμβολικὰ ἴσως τὸ ὅτι στὴν Ἁγία Γραφὴ πολλὰ σημαίνονται μὲ τὶς λέξεις τοῦ κειμένου ἀλλὰ πολὺ περισσότερα μένουν σὲ μία μυστηριώδη σιγῆ, στὴν ὁποία μπορεῖ νὰ διεισδύσει ὁ νοῦς τοῦ ἐρμηνευτῆ μόνο μετὰ ἀπὸ τὸν κόπο τῆς πολὺ προσεκτικῆς μελέτης τοῦ θείου λόγου. Ἄλλωστε ἡ θεῖα ἀλήθεια εἶναι καὶ παραμένει μυστήριον σιγῆς, μυστήριον τὸ ὁποῖο ἀπλώνεται πέρα ἀπὸ τὴν προφανῆ σημασία τῶν λέξεων.*

15 De consensu Evangelistarum, 3, 4, 11 (CSEL 43, 282-283. NBA X/1, 308-310): *“Nam videtur hic sermo secundum Matthaeum tamquam sibi ipsi contrarius, quod post tertiam orationem venit ad discipulos suos et dicit illis: Dormite iam et requiescite; ecce appropinquavit hora et Filius hominis tradetur in manus peccatorum. Surgite, eamus; ecce appropinquavit qui me tradet. Quomodo enim supra: Dormite iam et requiescite, cum connectat: Ecce appropinquavit hora, et ideo dicat: Surgite, eamus? Qua velut repugnantia commoti qui legunt conantur ita pronuntiare quod dictum est: Dormite iam et requiescite tamquam ab exprobrante, non a permittente sit dictum. Quod recte fieret, si esset necesse. Cum vero Marcus ita hoc commemoraverit, ut cum dixisset: Dormite iam et requiescite, adiungeret sufficit et deinde inferret venit hora, ecce tradetur Filius hominis utique intellegitur post illud quod eis dictum est: Dormite iam et requiescite, siluisse Dominum aliquantum, ut hoc fieret quod permiserat, et tunc intulisse: Ecce appropinquavit hora. Ideo post illa verba secundum Marcum positum est sufficit, id est “quod requievistis” iam sufficit. Sed quia commemorata non est ipsa interpositio silentii Domini, propterea coartat intellectum, ut in illis verbis alia pronuntiatio requiratur”*. Τὰ εὐαγγελικὰ παραθέματα εἶναι τὰ ἀκόλουθα: *Ματθ. 26,45· Μάρκ. 14, 41.*

Συνοψίζοντας τὰ μέχρι τώρα δεδομένα, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ἐν κατακλείδι ὅτι ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος, ὁ ὁποῖος δὲν ἔγραψε κάποιο ὑπόμνημα ἢ ἐρμηνευτικὰ Σχόλια στὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Μάρκου, ὅπως ἀντίθετα ἔκανε γιὰ τὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη, μᾶς προσφέρει λίγες ἀλλὰ ἀξιοπρόσεκτες ἀναφορὲς γιὰ τὸ πρόσωπο καὶ τὴν διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελιστῆ Μάρκου. Σύμφωνα μὲ τὴν αὐγουστίνεια σκιαγράφηση ὁ Μᾶρκος, ἂν καὶ δὲν ἦταν Ἀπόστολος, ἦταν μία μεγάλη μορφή τῆς πρώτης Ἐκκλησίας. Τὸ Εὐαγγέλιό του εἶναι, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν προγενέστερη παράδοση, θεόπνευστο καὶ δικαιολογημένα συγκαταλέγεται μεταξὺ τῶν κανονικῶν βιβλίων τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Ὁ Μᾶρκος ἀποτύπωσε μὲ λιτὸ στὴν ἔκφραση καὶ περιεκτικὸ στὴν οὐσία τρόπο τὴν διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Ματθαίου. Ἐπίσης ἐστιάζει τὸ θεολογικὸ του ἐνδιαφέρον κυρίως στὴν ἀνθρώπινη παρουσία καὶ δράση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κάτι ποὺ συνιστᾶ θεμελιώδη προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐμβάθυνση στὸ θεανθρώπινο μυστήριον *Χριστός*, ὥστε νὰ μείνει ἡ θεολογικὴ περιγραφή καὶ ἀποτύπωση τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ Κυρίου μακριὰ ἀπὸ ἐνδεχόμενες δοκητικὲς ἢ μονοφυσιτίζουσες ἀλλοιώσεις. Τέλος, ἡ μαρτυρία τοῦ Μάρκου παραμένει πάντα πολὺτιμη, ἐπειδὴ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς μαρτυρίες καὶ τῶν ἄλλων Εὐαγγελιστῶν συνεισφέρει στὴν μέγιστη δυνατὴ ἐρμηνευτικὴ κατανόηση τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματος.

Τεχνητή νοημοσύνη και άνθρωπος.

Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ.¹

Εισαγωγικά

Η τεχνολογική πρόοδος συμπεριλαμβανομένης της Τεχνητής Νοημοσύνης (TN) - Artificial Intelligence (AI) τα τελευταία χρόνια παρουσιάζει εντυπωσιακή ανάπτυξη και εξέλιξη. Οι δυνατότητες που εμφανίζονται είναι μοναδικές μέσα σε ένα και όλο πιο πολύ παγκοσμιοποιημένο κόσμο από την άποψη της επικοινωνίας της αστραπιαίας μετάδοσης των ειδήσεων, την χρήση των μέσων κοινωνικής δικτύωσης και των οικονομικοκοινωνικών δεδομένων.

Με βάση τα παραπάνω δεδομένα στην παρούσα και μέλλουσα πραγματικότητα τα υπολογιστικά συστήματα, τα λογισμικά, τα δίκτυα, η αύξηση των δεδομένων και η ανάγκη αποθήκευσης και επεξεργασίας καθιστούν αναγκαία την χρήση εφαρμογής και εξέλιξης της τεχνητής νοημοσύνης. Η χρήση της τεχνητής νοημοσύνης καλύπτει ένα φάσμα εφαρμογών της καθημερινότητας για την διευκόλυνση των πολιτών, των κρατών, της οικονομίας, των οργανισμών, παρέχοντας μοναδικές υπηρεσίες με μοναδική οικονομία πόρων, χρόνου, ταχύτατης ανάλυσης δεδομένων. Αυτή η έκρηξη της προόδου και της χρηστικότητας της τεχνητής νοημοσύνης την καθιστά απαραίτητη, παράλληλα με την προβληματική των ηθικών διλημμάτων που προκύπτουν κατά την εφαρμογή της.

Επίσης ερευνώνται τα όρια ώστε η TN να λειτουργεί σε επίπεδο που η όποια αυτονόμησή της δεν θα λειτουργεί σε βάρος της ελευθερίας του ανθρώπου και των δικαιωμάτων του. Έντονη είναι και η προβληματική της θεώρησης του ανθρώπου από θεολογική προσέγγιση, ώστε οι εφαρμογές και η ανάπτυξη της TN να εξασφαλίζουν τη θρησκευτική αυτοσυνηδησία και ελευθερία του ανθρώπου έναντι υπερτιμημένων απόψεων σχετικά με τις

¹ Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

συνέπειες της χρήσης της ΤΝ στην καθημερινότητα των ανθρώπων. Σε αυτή την περίπτωση, η Ορθόδοξη Εκκλησία με βάση την παράδοσή της προσφέρει τα ασφαλή ανθρωπολογικά και θεολογικά κριτήρια για την αυτοσυνειδησία του ανθρώπου την σχέση του με τον Θεό και την ορθή χρήση της ανθρώπινης προόδου της τεχνολογίας.

A. Τεχνητή Νοημοσύνη

Η εκρηκτική πρόοδος της ΤΝ, αυξάνει την σπουδαιότητά της συνδυαστικά με την χρηστικότητά της, από την διογκούμενη δυνατότητα αποθήκευσης και επεξεργασίας δεδομένων. Είναι αναμφισβήτητα μια τεχνολογική επανάσταση με προοπτικές επεξεργασίας και διασυνδεσιμότητας του διαδικτύου με το περιβάλλον των Big Data και Learning Machines. Η ΤΝ έρχεται να αξιοποιήσει τις υπάρχουσες δυνατότητες της τεχνολογίας και την εξέλιξη των τεχνολογιών δημιουργώντας πολύ γρήγορα ευκαιρίες και δίνοντας λύσεις σε θέματα της καθημερινότητας, του περιβάλλοντος, των μεταφορών, της βελτίωσης της υγείας, ακόμα και της διακυβέρνησης².

Η ΤΝ κατά τις πολλαπλές εφαρμογές της έχει την δυνατότητα να κατανοεί το περιβάλλον εστίασης σε σύντομο χρόνο και να λαμβάνει τις βέλτιστες αποφάσεις. Επίσης, η ΤΝ θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα υπολογιστικό σύστημα που έχει τη δυνατότητα να εκτελεί γνωστικές λειτουργίες με εξαιρετική μαθησιακή προσαρμοστικότητα, με τον μεγαλύτερο δυνατό αποτελεσματικό τρόπο. Κατανοείται για παράδειγμα το περιβάλλον μέσα από μια γρήγορη επεξεργασία ροής δεδομένων και σημάτων όπως οι τεχνολογίες Natural Language και Processing Computer Vision που επιτρέπουν στα υπολογιστικά συστήματα να “αντιλαμβάνονται” ομιλία, βίντεο και εικόνες ώστε να αντιδρούν με τον βέλτιστο δυνατό τρόπο³.

Αρχικά χρήσιμο είναι να δοθεί ένας σχετικός ορισμός σχετικά με το τι είναι η νοημοσύνη που τις διεργασίες που αφορούν τη μνήμη, τη φαντασία,

² Κρασαδάκη Γεωργίου, «Τεχνητή Νοημοσύνη: Τι είναι και πώς αλλάζει δραματικά τον κόσμο μας», 3ο Συνέδριο Τεχνολογίας της «Ναυτεμπορικής» Τεχνητή Νοημοσύνη: Ευλογία ή απειλή; Royal Olympic Hotel, 28 Ιανουαρίου 2018, Αθήνα, [<https://www.naftemporiki.gr/story/1309187/texniti-noimosuni-ti-einai-kai-pos-allazei-dramatika-ton-kosmo-mas> (10/01/2021)].

³ Κρασαδάκη Γεωργίου, «Τεχνητή Νοημοσύνη: Τι είναι και πώς αλλάζει δραματικά τον κόσμο μας».

συνειρμό, την αντίληψη, τη διάνοηση και την προσοχή, ως ένα σύνολο των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου, ώστε μέσα από μια συγκριτική διαδικασία των σχέσεων συνδέσεων των ομοιοτήτων και διαφορών και συγκλίσεων, να αναπτύσσεται η ικανότητα προσαρμογής σε νέες καταστάσεις⁴. Επίσης, η νοημοσύνη αφορά το σύνολο των πνευματικών λειτουργιών που χρησιμοποιούνται ώστε να αναπτυχθούν πιθανά ενδεχόμενα αντιμετώπισης νέων καταστάσεων και λύσης προβλημάτων με την αξιοποίηση προηγούμενων εμπειριών⁵.

Η νοημοσύνη προσδιορίζεται σε επτά κύρια επίπεδα: την Γλωσσική Νοημοσύνη σχετικά με τον χειρισμό της γλώσσας, τη Λογικομαθηματική Νοημοσύνη, τη Χωροταξική νοημοσύνη, τη Μουσική Νοημοσύνη, τη Σωματοκινητική Νοημοσύνη, τη Διαπροσωπική Νοημοσύνη, την Ενδοπροσωπική Νοημοσύνη⁶.

Η ΤΝ θα μπορούσε να θεωρηθεί ως νέα επιστήμη, όμως η ανάπτυξη της γίνεται συνδυαστικά με άλλες επιστήμες, όπως η μηχανική, η ψυχολογία, η γλωσσολογία, η φυσική και τα μαθηματικά. Οι επιστήμονες θεωρούν τον Αριστοτέλη ως ένα εκ των προδρόμων της ΤΝ σε θεωρητικό επίπεδο με βάση την εξελικτική διαδικασία της ορθής σκέψης, δηλαδή την διαδικασία του αναντίρρητου και γραμμικού συλλογισμού. Τα λογικά συλλογιστικά πρότυπα των εκφράσεων οδηγούσαν σε σωστά συμπεράσματα, με βάση τις σωστές υποθέσεις, καθώς αναλύουν την λειτουργικότητα της συλλογιστικής σκέψης διερευνώντας το πεδίο της λογικής⁷.

Στην προσπάθεια να δοθεί ένας ορισμός της ΤΝ έχουν διατυπωθεί διαφορετικές απόψεις και προτάσεις, αλλά δεδομένης της ραγδαίας εξέλιξης της συγκεκριμένης τεχνολογίας ο ορισμός αλλάζει και διαφοροποιείται⁸. Υπάρχουν ορισμοί επιστημόνων, ινστιτούτων ή διεθνών οργανισμών, όπως για παράδειγμα αυτός της ΙΕΕΕ που χρησιμοποιεί τον όρο «αυτόνομα και

⁴ Μπαμπινιώτη Γεωργίου, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, εκδ. Κέντρο Λεξικολογίας, ΕΠΕ. Αθήνα, 1998, σ.1196.

⁵ Βεργεράκη Παναγιώτη, «Νοημοσύνη και Ανάπτυξη», (2015) [<http://westcult.gr/index.php/epiloges/repostem/noimosyni-kai-anaptyksi>, 09/11/2020)].

⁶ Βεργεράκη Παναγιώτη, «Νοημοσύνη και Ανάπτυξη».

⁷ Russell Stuart, *Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Penguin random house, New York, 2019, p.30.

⁸ McCorduck Pamela, *Machines Who Think: A Personal Inquiry into the History and Prospects of Artificial Intelligence*, 2nd ed. A K Peters/CRC Press, Natick MA:A, 2004, p. 10-25.

ευφυή συστήματα»⁹. Οι πτυχές αυτού του ορισμού επαναλαμβάνονται και σε άλλα έγγραφα. Για παράδειγμα, ορισμένα έγγραφα ορίζουν το TN ως συστήματα που αναλαμβάνουν δράση, με αυτονομία, για επίτευξη έναν προκαθορισμένο στόχο, και ορισμένοι προσθέτουν ότι αυτές οι ενέργειες είναι γενικά εργασίες που διαφορετικά απαιτούν ανθρώπινη νοημοσύνη¹⁰. Για την περιγραφική προσέγγιση θα αναφερθούν αντιπροσωπευτικοί ορισμοί.

Πρόσφατα, στην Ευρωπαϊκή Ένωση, με βάση την αναγκαιότητα θέσπισης ενός κοινού ευρωπαϊκού νομικού πλαισίου με εναρμονισμένους ορισμούς και κοινές δεοντολογικές αρχές, η TN ορίστηκε συμπεριλαμβανομένης και της χρήσης της για αμυντικούς σκοπούς, και έτσι υιοθετήθηκαν από την αρμόδια Επιτροπή οι ακόλουθοι ορισμοί: «σύστημα TN: σύστημα το οποίο είτε βασίζεται σε λογισμικό είτε είναι ενσωματωμένο σε συσκευές υλισμικού και εμφανίζει συμπεριφορά που προσομοιώνει νοημοσύνη, μεταξύ άλλων, συλλέγοντας και επεξεργάζοντας δεδομένα, αναλύοντας και ερμηνεύοντας το περιβάλλον του και αναλαμβάνοντας δράση, με κάποιο βαθμό αυτονομίας, για την επίτευξη συγκεκριμένων στόχων. Αυτόνομο: ένα σύστημα TN που λειτουργεί ερμηνεύοντας ορισμένες εισροές και χρησιμοποιώντας μια δέσμη προκαθορισμένων οδηγιών, χωρίς να περιορίζεται στις εν λόγω οδηγίες, παρά το γεγονός ότι η συμπεριφορά του περιορίζεται και εστιάζεται στην εκπλήρωση του στόχου που του έχει δοθεί και σε άλλες συναφείς σχεδιαστικές επιλογές που έχει κάνει ο προγραμματιστής του»¹¹. Επίσης, τα συστήματα TN είναι συστήματα λογισμικού (και πιθανώς και υλικού) σχεδιασμένου από ανθρώπους που, δεδομένου ενός πολύπλοκου στόχου, ενεργούν στη φυσική ή ψηφιακή διάσταση, αντιλαμβάνονται το περιβάλλον τους μέσω της απόκτησης δεδομένων, ερμηνεύοντας τα

⁹ IEEE Global Initiative on Ethics of Autonomous and Intelligent Systems, “Ethically Aligned Design: A Vision for Prioritizing Human Well-Being with Autonomous and Intelligent Systems”, First Edition (2019), [<https://ethicsinaction.ieee.org>, 08/01/2021]].

¹⁰ UK House of Lords, Select Committee on Artificial Intelligence, “AI in the UK: Ready, Willing and Able?”, Report of Session 2017-19, (2018), [<https://publications.parliament.uk/pa/ld201719/ldselect/ldai/100/100.pdf> (10/12/2020)].
Mission assigned by the French Prime Minister, “For a Meaningful Artificial Intelligence: Toward a French and European Strategy”, (2018) [https://www.aiforhumanity.fr/pdfs/MissionVillani_Report_ENG-VF.pdf, (10/12/2020)].

¹¹ Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο 2019-2024, «Τεχνητή νοημοσύνη: ζητήματα ερμηνείας και εφαρμογής του διεθνούς δικαίου», *Κείμενα που εγκρίθηκαν*, Προσωρινή έκδοση, P9_TA-PROV(2021)0009.σ.5. [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0009_EL.pdf, (12/12/2020)].

συλλεγόμενα δομημένα ή μη δομημένα δεδομένα, προβαίνουν σε αιτιολόγηση των γνώσεων ή σε επεξεργασία των πληροφοριών, που προέρχονται από αυτά τα δεδομένα, και αποφασίζουν τις βέλτιστες ενέργειες για την επίτευξη του δεδομένου στόχου. Τα συστήματα AI μπορούν είτε να χρησιμοποιήσουν συμβολικούς κανόνες είτε να μάθουν ένα αριθμητικό μοντέλο, και μπορούν επίσης να προσαρμόσουν τη συμπεριφορά τους αναλύοντας τον τρόπο που επηρεάζεται το περιβάλλον από προηγούμενες ενέργειες¹².

Επιπλέον, πρόσφατοι ορισμοί μιλούν για «μίμηση έξυπνης ανθρώπινης συμπεριφοράς», καθώς η τεχνολογική κοινότητα της Τεχνητής Νοημοσύνης προσπαθεί να μιμηθεί έξυπνη συμπεριφορά με προγράμματα υπολογιστών. Αυτό δεν είναι πάντα εύκολο έργο, γιατί το πρόγραμμα του υπολογιστή πρέπει να είναι σε θέση να κάνει πολλά διαφορετικά πράγματα, προκειμένου να κληθεί ως έξυπνο. Αντί να δοθεί ένας γενικός ορισμός της Τεχνητής Νοημοσύνης, μπορεί να περιοριστεί ως τεχνολογία των τεχνητά ευφυών συστημάτων. Υπάρχουν πολλοί ορισμοί, αλλά οι περισσότεροι από αυτούς μπορούν να ταξινομηθούν στις ακόλουθες τέσσερις κατηγορίες: συστήματα που σκέφτονται σαν τους ανθρώπους, συστήματα που δρουν σαν άνθρωποι, συστήματα που σκέφτονται ορθολογικά, συστήματα που λειτουργούν ορθολογικά¹³.

Επίσης η ΤΝ συμπεριλαμβάνει διάφορες τεχνικές και προσεγγίσεις, όπως η μηχανική μάθηση, η συλλογιστική της μηχανής που περιλαμβάνει τον προγραμματισμό, σχεδιασμό, βελτιστοποίηση της αναζήτησης, την αναπαράσταση της γνώσης και την συλλογιστική, όπως επίσης την ρομποτική που συμπεριλαμβάνει την αντίληψη, τον έλεγχο, τους ενεργοποιητές και αισθητήρες και την ενσωμάτωση τεχνικών στα κυβερνο-φυσικά συστήματα¹⁴.

¹² European Commission's High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, "Ethics Guidelines for Trustworthy AI" 143 (2019), [https://ec.europa.eu/futurium/en/node/6945#_Toc414754698, (12/12/2020)].

¹³ Kok Joost Nico, *Artificial Intelligence*, publ. Eolss/UNESCO, Oxford UK, 2009, p.2. Russell Stuart, Norvig Peter, «*Τεχνητή Νοημοσύνη: Μια σύγχρονη προσέγγιση*», μετ. Άλβας Τάκης, Καρτσακλής Δημήτρης, Σκουλαρικής Φώτης, εκδόσεις Κλειδάριθμος, Αθήνα 2005, σ.32. Βλαχάβα Ιωάννη, Κεφαλά Πέτρου, Βασιλειάδη Νικολάου, Κόκκορα Φωτίου, Σακελλαρίου Ηλία, *Τεχνητή Νοημοσύνη*, εκδ. Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη 2006, σ.3.

¹⁴ European Commission's High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, "Ethics Guidelines for Trustworthy AI" (2019) 144, [https://ec.europa.eu/futurium/en/node/6945#_Toc414754708, (11/12/2020)].

Η ΤΝ προσεγγίζεται κατά την εξέλιξη και την εφαρμογή της με δύο κατηγοριοποιήσεις. Την συμβολική ή κλασική και την συνδυαστική ή υπολογιστική ΤΝ. Η κλασική νοημοσύνη βασίζεται στην κατανόηση των νοητικών διεργασιών με την δυνατότητα προσομοίωσης της ανθρώπινης νοημοσύνης. Η παραπάνω διεργασία κατανόησης και προσομοίωσης χρησιμοποιεί συστήματα και αλγόριθμους με την επικουρία των συμβόλων. Η υπολογιστική νοημοσύνη μιμείται τις βιολογικές διεργασίες, όπως ο τρόπος που λειτουργεί ο ανθρώπινος εγκέφαλος ή η διαδικασία εξελισσιμότητας των ειδών¹⁵.

Οι σύγχρονες εφαρμογές της ΤΝ αφορούν τη Γνωστική Επιστήμη και σχετίζονται με τη μάθηση, τις εφαρμογές φυσικών διεπαφών και τις εφαρμογές ρομποτικής. Στις εφαρμογές Γνωστικής Επιστήμης συμπεριλαμβάνονται οι εφαρμογές εμπείρων συστημάτων, τα συστήματα που διαχειρίζονται την ασαφή λογική, τα προσαρμοστικά ευφυή περιβάλλοντα μάθησης, οι ευφυείς δρώντες και εφαρμογές που υποστηρίζονται από συστήματα μηχανικής μάθησης, όπως οι γενετικοί αλγόριθμοι και τα νευρωνικά δίκτυα¹⁶.

Οι εφαρμογές φυσικών διεπαφών αφορούν τις εφαρμογές που έχουν και αναπτύσσουν την δυνατότητα να επικοινωνούν με φυσική γλώσσα, με την αναγνώριση της φωνής, καθώς και τα περιβάλλοντα διεπαφής που έχουν τη ικανότητα να διαθέτουν πολλαπλούς αισθητήρες, διαμορφώνοντας την αίσθηση περιρρέουσας νοημοσύνης, με παράδειγμα τα περιβάλλοντα εικονικής πραγματικότητας. Οι ρομποτικές εφαρμογές αφορούν μηχανές που έχουν τις ικανότητες οπτικής αντίληψης, επιδεξιότητας, μετακίνησης μελών, αφής, και πλοήγησης στο χώρο¹⁷.

B. Ανθρωποκεντρική ηθική της ΤΝ

Η ΤΝ αναλαμβάνει συνεχώς αυξανόμενες παρεμβάσεις για λογαριασμό των ανθρώπων στον τομέα της υγείας, της παιδείας, της οικονομίας, της

¹⁵ Βλαχάβα Ι., Κεφαλά Π., Βασιλειάδη Ν., Κόκκορα Φ., Σακελλαρίου Η., *Τεχνητή Νοημοσύνη*, σ.4.

¹⁶ Γεωργούλη Κατερίνα, *Τεχνητή Νοημοσύνη Συγγραφή, Μια εισαγωγική προσέγγιση*, εκδ. Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα, www.kallipos.gr, Ζωγράφου 2015, σ.21,22.

¹⁷ Γεωργούλη Κατερίνα, *Τεχνητή Νοημοσύνη Συγγραφή, Μια εισαγωγική προσέγγιση*, σ.21,22.

ασφάλειας, των μεταφορών, της διακυβέρνησης, των υποδομών, καθώς και σε πάρα πολλές άλλες χρήσεις των καθημερινών προσωπικών δραστηριοτήτων. Η εκτεταμένη εξελικτική χρήση της ΤΝ εγείρει πληθώρα ηθικών διλημάτων αναφορικά με την εφαρμογή σε όλους σχεδόν τους τομείς της δημόσιας και ιδιωτικής ζωής¹⁸.

Παρά τις σημαντικές λύσεις και δυνατότητες προόδου της εφαρμογής της ΤΝ, προκύπτει μια σειρά από διλήμματα ηθικά και ερωτήματα με κοινωνικές και πολιτικές αναφορές. Εύλογη ανησυχία έχει διατυπωθεί για τις επιπτώσεις στην αγορά εργασίας, καθώς υποκαθιστά πολλές θέσεις εργασίας και τις συνθήκες απασχόλησης, ιδιαίτερα από τη συνεργασία της ΤΝ με τη ρομποτική, αλλά και με άλλες εφαρμογές της. Επίσης, υπάρχει προβληματισμός στο πλαίσιο της προστασίας της ιδιωτικότητας και της ορθής διαχείρισης των Big Data, σχετικά με το πως και ποιος θα τα επεξεργάζεται και θα τα αξιοποιεί, ποιος θα έχει πρόσβαση στα δεδομένα, θα τα αναλύει και θα τα μοντελοποιεί. Επίσης εγείρονται ερωτήματα σχετικά με την ‘εκπαίδευση’ και διαχείριση των συστημάτων τεχνητής νοημοσύνης¹⁹.

Ηθικά διλήμματα προκύπτουν γύρω από τη χρηστική εφαρμογή της ΤΝ, όπως είναι οι έξυπνες μηχανές (intelligent machines), τα ρομπότ, τα έξυπνα λογισμικά, οι αλγόριθμοι (algorithms), τα έξυπνα τηλέφωνα, τα έξυπνα πληροφοριακά συστήματα και η δημιουργία νοημόνων τεχνητών οντοτήτων.

Για την ορθή λειτουργία και χρήση προκύπτει αρχικά η αναγκαιότητα ορισμού ενός δεοντολογικού κώδικα ηθικής. Επιπλέον, σε αυτή την προσπάθεια προσδιορισμού των ηθικών αρχών οι επιστήμονες που σχεδιάζουν, προγραμματίζουν και ελέγχουν τις τεχνητές νοήμονες οντότητες θέτουν τα ηθικά κριτήρια μέσω των “ηθικών αλγορίθμων” για την απόδοση μιας ηθικής, που θα έχει απόδοση στις πρακτικές εφαρμογές²⁰.

¹⁸ Αλεξιάδου Αναστασία-Σοφία, «Τεχνητή νοημοσύνη και πανδημία COVID-19, Ηθικές προεκτάσεις», *Αρχαία Ελληνικής Ιατρικής*, 37,5 (2020), 709.

¹⁹ Κρασαδάκη Γεωργίου, «Τεχνητή Νοημοσύνη: Τι είναι και πώς αλλάζει δραματικά τον κόσμο μας».

²⁰ Bostrom Nick, Yudkowsky Eliezer, “The ethics of artificial intelligence”, In: Frankish K, Ramsey WM (eds) *The Cambridge handbook of artificial intelligence*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011:316-334, [<https://www.fhi.ox.ac.uk/bostrom-n-the-ethics-of-artificial-intelligence%2%94-in-the-cambridge-handbook-of-artificial-intelligence-eds-william-ramsey-and-keith-frankish-cambridge-cambridge-university-press-2014-w/, 11/11/2020>]]. Dignum Virginia, “Ethics in artificial intelligence: Introduction to the

Οι εφαρμογές της ΤΝ στην ιδιωτική και δημόσια ζωή αρκετές φορές επηρεάζουν ή έχουν σημαντική συμβολή σε αποφάσεις ή ακόμα σε ορισμένες περιπτώσεις καταλυτικό ή αυτόνομο ρόλο. Η συμβολή στις αποφάσεις προσδιορίζεται ανάλογα με τον προγραμματισμό ή τον αλγόριθμο σχετικά με το τί είναι ορθό ή εσφαλμένο, δίκαιο ή άδικο, σε συνδυασμό με την συλλογή, ανάλυση και διαχείριση του μεγάλου όγκου (big data collection and analytics) των προσωπικών και δημόσιων δεδομένων²¹. Βάσει των παραπάνω, εγείρονται τα ηθικά διλήμματα για την χρήση της ΤΝ, όπως επίσης των αποτελεσμάτων που προκύπτουν.

Η σύνδεση της ηθικής με την ΤΝ ορίζεται σε τρία επίπεδα. Αρχικά στην ηθική κατά τον σχεδιασμό (ethics by design), ορίζονται οι αρχές και οι κανόνες με την ενσωμάτωση ηθικών αξιών μέσω των ηθικών αλγορίθμων, ώστε το τεχνητό αυτόνομο σύστημα να ενεργεί βάσει των ηθικών ορίων και κριτηρίων και να λαμβάνει αποφάσεις μειώνοντας ή εξαλείφοντας τις παρεκτροπές συμπεριφοράς ή συνεπειών. Το δεύτερο επίπεδο, αφορά την ηθική στο σχεδιασμό (ethics in design). Δηλαδή, μέθοδοι, κανόνες και αξίες που εφαρμόζονται σε συνδυασμό με κανόνες υλοποίησης, ώστε να υποστηριχθούν οι αξίες αυτές στην ανάλυση και αξιολόγηση των συνεπειών και επιπτώσεων της εφαρμογής της ΤΝ στην ηθική διάσταση είτε συλλογικά είτε ατομικά. Το τρίτο επίπεδο σχετίζεται με την ηθική για τον σχεδιασμό (ethics for design), όπου οι κανόνες, τα κριτήρια, οι συμπεριφορές κατά την διαδικασία αφορούν στην αξιοπιστία των εφαρμογών των κατασκευαστών καθ' όλη τη διαδικασία και σε όλα τα στάδια έρευνας, σχεδιασμού, έρευνας, εφαρμογής, και κατασκευής και διαχείρισης των συστημάτων ΤΝ²².

Συνδυαστικά τα κριτήρια ηθικότητας των συστημάτων ΤΝ προσδιορίζονται από την επίγνωση (sentience) της ικανότητας αντίληψης της

special issue. Ethics and Information Technology”, *Springer, Ethics and Information Technology*, 20:1-3, (2018), [<https://link.springer.com/article/10.1007/s10676-018-9450-z>, [11/11/2020)]. Αλεξιάδου Αναστασία-Σοφία, «Τεχνητή νοημοσύνη και πανδημία COVID-19, Ηθικές προεκτάσεις», σ.710.

²¹ Αλεξιάδου Αναστασία-Σοφία, «Τεχνητή νοημοσύνη και πανδημία COVID-19, Ηθικές προεκτάσεις», σ. 709,710.

²² Dignum Virginia, “Ethics in artificial intelligence: Introduction to the special issue. Ethics and Information Technology”, 20:1-3. Sekiguchi Kaira, Hori Koichi, “Organic and dynamic tool for use with knowledge base of AI ethics for promoting engineers’ practice of ethical AI design”, *Springer, AI & Society, Journal of Knowledge, Culture and Communication*, 35:51–71 (2020), [<https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-018-0867-z>, 10/11/2020)]. Αλεξιάδου Αναστασία-Σοφία, «Τεχνητή νοημοσύνη και πανδημία COVID-19, Ηθικές προεκτάσεις», σ.710.

φαινομενικής εμπειρίας, όπως της αντίληψης των αισθημάτων και της γνώσης της σοφίας (sapience), με χαρακτηριστικά την αυτογνωσία την λογική και την ευφυΐα²³.

Τα συστήματα ΤΝ, καθώς εξελίσσονται, αποκτούν την ικανότητα για την αυτόνομη λήψη πρωτοβουλιών και αποφάσεων και ενεργειών, με αποτέλεσμα να τίθεται το ερώτημα για θέματα ευθύνης και λογοδοσίας. Το ερώτημα αυτό τίθεται, παρά το γεγονός ότι τα συστήματα και οι εφαρμογές της ΤΝ είναι τέχνηρα (artefacts), που σχεδιάστηκαν από τον άνθρωπο σκοπεύοντας να εκπληρώσουν καθορισμένους στόχους²⁴. Σε αυτή την περίπτωση είναι απαραίτητο οι μέθοδοι, οι θεωρίες να εφαρμόζονται σε συνάρτηση με τους κατάλληλους αλγόριθμους και τη συνεχή προσαρμογή τους, ενσωματώνοντας τις ηθικές αξίες κατά την κατασκευή, λειτουργία, επανασχεδιασμό και αξιολόγηση του παραγόμενου προϊόντος ή υπηρεσιών.

Κατά συνέπεια, είναι απαραίτητος ένας δεοντολογικός κώδικας ηθικής, εφόσον η ραγδαία εξέλιξη επηρεάζει άμεσα τον άνθρωπο και το περιβάλλον του. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε ότι, σχετικά με την αλγοριθμική διαφάνεια και λογοδοσία, οι αλγόριθμοι υπολογιστών χρησιμοποιούνται ευρέως σε ολόκληρη την οικονομία και την κοινωνία μας για τη λήψη αποφάσεων και έχουν εκτεταμένες επιπτώσεις. Στη χρηστικότητα τους συμπεριλαμβάνεται και η ζήτησή τους για την εκπαίδευση, για πρόσβαση σε πιστώσεις, για υγειονομική περίθαλψη και απασχόληση²⁵. Επίσης η παρουσία των αλγορίθμων στην καθημερινή ζωή είναι ένας σημαντικός λόγος για τον οποίο χρειάζεται η αντιμετώπιση προκλήσεων που σχετίζονται με το σχεδιασμό και τις τεχνικές πτυχές των αλγορίθμων και την εξ αρχής πρόληψη τυχουσών παρενεργειών, καθώς και την ηθική προκατάληψη.

Ένας αλγόριθμος είναι ένα αυτόνομο σύνολο, βήμα προς βήμα, λειτουργιών που χρησιμοποιούν υπολογιστές και άλλες «έξυπνες» συσκευές

²³ Bostrom N., Yudkowsky El., "The ethics of artificial intelligence", 318-330.

²⁴ Dignum Virginia, "Ethics in artificial intelligence: Introduction to the special issue. Ethics and Information Technology", 20:1-3. Coeckelbergh Mark, "Virtual moral agency, virtual moral responsibility: On the moral significance of the appearance, perception, and performance of artificial agents", *Springer, AI & Society, Journal of Knowledge, Culture and Communication*, 24:181-189 (2009), [<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs00146-009-0208-3>, [11/11/2020]].

²⁵ Federal Trade Commission, "Big Data: A Tool for Inclusion or Exclusion? Understanding the Issues." January 2016, p.1,2, [<https://www.ftc.gov/system/files/documents/reports/big-data-tool-inclusion-or-exclusion-understanding-issues/160106big-data-rpt.pdf>, [14/11/2020]].

που εκτελούν υπολογισμούς, επεξεργασία δεδομένων και αυτοματοποιημένες εργασίες συλλογισμού. Όλο και περισσότερο οι αλγόριθμοι εφαρμόζουν τη λήψη θεσμικών αποφάσεων με βάση την ανάλυση, η οποία περιλαμβάνει την ανακάλυψη, ερμηνεία και επικοινωνία σημαντικών προτύπων στα δεδομένα. Ιδιαίτερα πολύτιμο σε περιοχές πλούσιες με καταγεγραμμένες πληροφορίες, τα analytics βασίζονται στην ταυτόχρονη εφαρμογή στατιστικών, υπολογισμού, προγραμματισμού και έρευνας λειτουργίας για τον ποσοτικό προσδιορισμό της απόδοσης. Υπάρχουν επίσης αυξανόμενες ενδείξεις ότι ορισμένοι αλγόριθμοι και αναλυτικά στοιχεία μπορεί να είναι αδιαφανείς, καθιστώντας αδύνατο να προσδιοριστεί πότε τα αποτελέσματά τους μπορεί να είναι προκατειλημμένα ή λανθασμένα²⁶.

Τα υπολογιστικά μοντέλα μπορούν να παραμορφωθούν ως αποτέλεσμα των προκαταλήψεων που περιέχονται στα δεδομένα εισόδου τους ή των αλγορίθμων. Οι αποφάσεις που λαμβάνονται από αλγόριθμους πρόβλεψης μπορεί να είναι αδιαφανείς λόγω πολλών παραγόντων, όπως είναι ο τεχνικός παράγοντας (ο αλγόριθμος μπορεί να μην προσφέρεται για εύκολη εξήγηση), ο οικονομικός (το κόστος παροχής η διαφάνεια μπορεί να είναι υπερβολική, συμπεριλαμβανομένου του συμβιβασμού των εμπορικών μυστικών), και ο κοινωνικός (αποκαλυπτική συμβολή ενδέχεται να παραβιάζει τις προσδοκίες απορρήτου). Ακόμη και καλά σχεδιασμένα συστήματα υπολογιστών μπορεί να οδηγήσουν σε ανεξήγητα αποτελέσματα ή σφάλματα, είτε επειδή περιέχουν σφάλματα είτε επειδή αλλάζουν οι συνθήκες χρήσης τους, ακυρώνοντας τις παραδοχές στις οποίες βασίστηκαν τα αρχικά analytics²⁷.

Η χρήση αλγορίθμων για αυτοματοποιημένη λήψη αποφάσεων σχετικά με άτομα μπορεί να οδηγήσει σε επιβλαβείς επιπτώσεις. Οι υπεύθυνοι χάραξης πολιτικής θα πρέπει να διατηρούν Ιδρύματα που χρησιμοποιούν

²⁶ Bostrom N., Yudkowsky El. , “The ethics of artificial intelligence”, 320-334, Coeckelbergh M., “Virtual moral agency, virtual moral responsibility: On the moral significance of the appearance, perception, and performance of artificial agents”, 24:181-189. US Public Policy Council (USACM), Association for Computing Machinery, “Statement on Algorithmic Transparency and Accountability”, p.1. [https://www.acm.org/binaries/content/assets/public-policy/2017_usacm_statement_algorithms.pdf, [15/11/2020]].

²⁷ US Public Policy Council (USACM), Association for Computing Machinery, “Statement on Algorithmic Transparency and Accountability”, p.1.

αναλυτικά στοιχεία, βασισμένα στα ίδια πρότυπα με αυτά των ανθρώπων, που έχουν παραδοσιακά λάβει σχετικές αποφάσεις για θέματα καθημερινών αναγκών τους. Οι προγραμματιστές θα πρέπει να σχεδιάζουν αναλυτικά συστήματα για την τήρηση αυτών των προτύπων, όταν χρησιμοποιούνται αλγόριθμοι για τη λήψη αυτοματοποιημένων αποφάσεων ή όταν οι αλγόριθμοι λειτουργούν ως συμβολή στις αποφάσεις που λαμβάνονται από ανθρώπους. Αυτό το σύνολο αρχών, σύμφωνα με τον κώδικα δεοντολογίας ACM, προορίζεται να υποστηρίξει τα οφέλη στην αλγοριθμική λήψη αποφάσεων, όταν αυτή αντιμετωπίζει τα καθημερινά προβλήματα των ανθρώπων και των κοινωνιών. Αυτές οι αρχές πρέπει να υιοθετηθούν κατά τη διάρκεια κάθε φάσης προγραμματισμού και ανάπτυξης του συστήματος, στο βαθμό που είναι απαραίτητος για την ελαχιστοποίηση πιθανής ηθικής βλάβης, συνειδητοποιώντας τα οφέλη της αλγοριθμικής λήψης αποφάσεων²⁸.

Γ. Θεολογική προσέγγιση του ανθρώπου

Η ανθρώπινη ύπαρξη αποτελείται από ψυχή και σώμα σύμφωνα με το βιβλικό χωρίο: «καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν»²⁹.

Σύμφωνα με τη χριστιανική ανθρωπολογία, όπως την αποτυπώνει ο Μέγας Βασίλειος, ο άνθρωπος είναι «σύνθετος εκ ψυχῆς και σώματος»³⁰ το δε σώμα του ανθρώπου είναι θεόπλαστο³¹. Ο άνθρωπος είναι σύνθετος εκ ψυχῆς και σώματος, το σώμα παίρνει ζωή και δύναμη από την ψυχή η δε σωματική κατάσταση έχει επίδραση στην ψυχική κατάσταση³². Κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης στη Γένεση η διπλή κατασκευή του ανθρώπου υποδηλώνεται με τα ρήματα «εποίησεν και έπλασε». Το «εποίησεν»

²⁸ US Public Policy Council (USACM), Association for Computing Machinery, "Statement on Algorithmic Transparency and Accountability", p.1.

²⁹ Γέν.2,7. Παπαδοπούλου-Τσανανά Ολυμπία, *Η ανθρωπολογία του Μεγάλου Βασιλείου*, Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1970, σ. 35.

³⁰ Βασιλείου Μεγάλου, *Εις Ησαΐα*, PG, 30,140.

³¹ Βασιλείου Μ., *Πρόσεχε σεαυτώ*, PG, 31,212B.

³² Μαρσέλου Αλέξανδρου, «Ο Μέγας Βασίλειος ως ιατρός», *Βασιλειάς, εόρτιος τόμος επί τη συμπληρώσει 1600 ετών από του θανάτου του Μεγάλου Βασιλείου*, Ιερά Μητρόπολη Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1979, σ.193.

αναφέρεται στο νοερό μέρος του την ψυχή, ενώ με το «έπλασε» στο αισθητό μέρος το σώμα³³. Εφόσον ο άνθρωπος αποτελεί μίγμα του νοητού και του υλικού κόσμου³⁴, η ανθρώπινη ύπαρξη είναι σύνθεση του σώματος και της ψυχής, δηλαδή νοείται ως μια ψυχοσωματική σύνθεση και ενότητα³⁵.

Καθώς ο άνθρωπος είναι διπτός, αποτελείται από την ψυχή και το σώμα σε μια ενιαία ψυχοσωματική ολότητα και οντότητα³⁶, στον εσωτερικό ανήκει ο νους ή η ψυχή ενώ στον εξωτερικό άνθρωπο ανήκει το ανθρώπινο σώμα³⁷.

Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης ερμηνεύοντας το κατ'εικόνα με το καθ'ομοίωσιν, αναφέρει ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατ'εικόνα ώστε να ομοιωθεί με το Θεό.

Το κατ'εικόνα υπάρχει στον άνθρωπο από τη στιγμή της ύπαρξής του ως λογικό όν, ενώ το καθ'ομοίωσιν έχει τη δυναμική πορεία μέσα από την εν Χριστώ ζωή³⁸ επιτυγχάνεται με το αυτεξούσιο, με την προαίρεση³⁹. Το «καθ'ομοίωσιν» αναφέρεται στη δυνατότητα ομοίωσης με τον Θεό μέσα από την προσπάθεια της πνευματικής τελείωσης, νοούμενης ως μια συνεχής πρόοδος και κίνηση⁴⁰.

Επίσης, ο Θεός προίκισε τον άνθρωπο με το μοναδικό δώρο, το αυτεξούσιο, ήτοι τη δυνατότητα της ελεύθερης επιλογής⁴¹, με την οποία επιτυγχάνεται η μετοχή των θείων αγαθών⁴² και η επίτευξη του καθ'ομοίωσιν⁴³. Η νόηση και ελεύθερη βούληση είναι καταλυτική για την πραγμάτωση του καθ'ομοίωσιν. Με την ελεύθερη βούληση ο νους του

³³ Γρηγορίου Νύσσης, *Ποιήσωμεν άνθρωπον κατ'εικόνα ημετέραν και ομοίωσιν*, PG 44, 280D.

³⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο Μέγας*, PG 45, 25D.

³⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο Μέγας*, PG 45, 25D, 93A.

³⁶ Πλεξίδα Ιωάννου, *Η ανθρωπολογία του κακού, το πρόβλημα της θεοδικίας και οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις του στη σκέψη του Γρηγορίου Νύσσης*, Θεσσαλονίκη 2010, σελ. 195. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και Αναστάσεως ο λόγος*, PG 46, 12-166. Γρηγ. Νύσσης, *Εις τον Εκκλησιαστήν*, PG44. Γρηγόριος Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο Μέγας*, PG 45, στίχ. 93A.

³⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και Αναστάσεως*, PG 44, 232A.

³⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Ποιήσωμεν άνθρωπον κατ'εικόνα ημετέραν και ομοίωσιν*, PG 44, 273B.

³⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Ποιήσωμεν άνθρωπον κατ'εικόνα ημετέραν και ομοίωσιν*, PG 44, 273A.

⁴⁰ Danielou Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, σ. 52. Μουτσούλα Ηλία, *Η σάρκωσις του Λόγου και η θέωσις του ανθρώπου κατά την διδασκαλίαν Γρηγορίου του Νύσσης*, Αθήνα 1965, σ. 68,69.

⁴¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 184B. Gregoire De Nysse, *La création de l'homme*, SC 6, ed. J. Laplace, Paris-Lyon 1943, p. 157, 184b.

⁴² Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο Μέγας*, PG 45, 24C.

⁴³ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο Μέγας*, PG 45, 77A.

ανθρώπου ενεργοποιείται και κατευθύνεται από την ανθρώπινη προαίρεση, γεγονός που συμβάλλει στη λήψη των θείων δωρεών⁴⁴.

Ο κτιστός άνθρωπος έχει μέσα του τη δυνατότητα να ομοιωθεί με το Θεό. Αυτή η δυνατότητα της ομοιώσεως με τον άκτιστο τριαδικό Θεό υφίσταται “έν δυνάμει” στο κατ’ εικόνα που προϋποθέτει την ενεργοποίηση της ελεύθερης βούλησης δια του αυτεξουσίου, ώστε να επιτευχθεί η ομοίωση⁴⁵. Ο άνθρωπος ως κτιστό όν με τη χάρη των μυστηρίων της Εκκλησίας μπορεί να γίνει όμοιος του Θεού κατά χάρη δια των ακτίστων θείων ενεργειών^{46 47}.

Σύμφωνα με τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης η ψυχή είναι: «οὐσία γεννητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ, δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι’ ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις»⁴⁸. Οι λειτουργίες της ψυχῆς γίνονται αισθητές σε ολόκληρο το ανθρώπινο σώμα και αυτό φανερώνει τον τρόπο την ὑπαρξῆς της και τη σύνδεσή της με ολόκληρο το σώμα⁴⁹.

Καθώς ο άνθρωπος θεωρείται ως σώμα και ψυχή, ως μια ψυχοσωματική ενότητα και ὑπαρξη, η νοερή φύση του νου καθιστά εφικτή την παρουσία του σε ολόκληρο το σώμα⁵⁰. Η ψυχή είναι παρούσα σε ολόκληρο το ανθρώπινο σώμα καθώς ο νους είναι ενωμένος και διαπερνά όλο το σώμα⁵¹. Η ενότητα της ψυχῆς και του νου με το σώμα φανερώνεται και διακρίνεται

⁴⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος κατηχητικός ο Μέγας*, PG 45, 77CD.

⁴⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ομοίωσιν*, PG 44, 273^A. Ματσούκα Νικολάου, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β’*, εκδ. Π. Πουρναρά Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 195-196. Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ. *Θέματα Πατερικῆς Γραμματολογίας καὶ Θεολογίας Ι*, *Ostrakon Publishing p.c.*, Θεσσαλονίκη 2020, σ.98-100.

⁴⁶ Gregoire De Nyse, *La création de l’ homme*, p.157, 184c. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 184C.

⁴⁷ Harrison Verna, «Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa’s Anthropology», *SP 22* (Leuven 1989), p. 24. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 105A.

⁴⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀπαντα τὰ ἔργα Ἰ Δογματικὰ Α’*, Σειρά Ἑλληνες Πατέρες τῆς Εκκλησίας, μτφ. Αθηνάγορου Κοκκινάκη Αρχιεπισκόπου Θυατείρων καὶ Μεγάλῆς Βρετανίας, Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ Πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1979, σ.89. Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 29B.

⁴⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46,44BC.

⁵⁰ Gregoire De Nyse, *La création de l’ homme*, p.131, 161c. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 161C. Σκαλτσά Γεωργίου, «Ο ἄνθρωπος ὡς κάτοπτρον τῶν ἐσχάτων κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης», *Σύναξη* 59 (1996), σσ. 45-49.

⁵¹ Ματσούκα Νικολάου, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2009, σ.84, 86.

διαμέσου των αισθητηρίων οργάνων⁵². Αν και τα αισθητήρια όργανα του ανθρώπου είναι διαφορετικά, ο νους όμως ενεργεί διαμέσου όλων των οργάνων και διατηρεί την ενιαία δύναμή του⁵³.

Ο άγιος Γρηγόριος θεωρεί ότι ψυχές και σώματα δημιουργούνται συγχρόνως: «Ἐν δὲ τῇ καθ' ἕκαστον δημιουργίᾳ μὴ προτιθέναι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, μήτε πρὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, μήτε τὸ ἔμπαλιν ὡς ἂν μὴ στασιάζοι πρὸς ἑαυτὸν ὁ ἄνθρωπος τῇ κατὰ τὸν χρόνον διαφορᾷ μεριζόμενος»⁵⁴ καθώς η ψυχή και το σώμα κίττονται ἀπὸ τὸν Θεὸ ταυτόχρονα και συνυπάρχουν⁵⁵.

Η σχέση της ψυχῆς με τὸ σῶμα ὡς ταυτοτικό χαρακτηριστικό του ἀνθρώπου και τὸ γεγονός της δημιουργίας του ἀνθρώπου ταυτόχρονα ὡς ψυχοσωματικῆς ἐνότητας ἔχουν εσχατολογική ἀναφορά και χαρακτήρα, σύμφωνα με τὸν προφήτη Ἰεζεκιήλ⁵⁶, καθώς κατὰ τὴν ἀνάσταση θα ἐπέλθει (ἀποκατασταθεῖ) αὐτὴ ἡ ψυχοσωματικῆ ἐνότητα του ἀνθρώπου⁵⁷. Ἀπὸ τὴ στιγμή της σύλληψης του ἀνθρώπου ἡ ψυχή εἶναι ἐνωμένη με τὸ σῶμα⁵⁸, ὡστε ἡ ψυχή να ἀποκτᾶ ἀντίληψη του κόσμου μέσα ἀπὸ τις αισθήσεις και τα αισθητήρια ὄργανα του σώματος⁵⁹.

Εφόσον ο νους και ἡ ψυχή θεωροῦνται ὡς ἀόρατη και νοερή φύση, ο νους διαπερνᾷ ολόκληρη τὴν ἀνθρώπινη ὑπόσταση⁶⁰. Ἔτσι, ο νους εἶναι τὸ ἰδιαίτερο γνῶρισμα του ἀνθρώπου και τὸ κύριο μέρος της ψυχῆς του και ἡ λογική ψυχή κατανοεῖται ἀπὸ τὴν ἐκδήλωση των ἐνεργειῶν της, που ἀποτελεῖ

⁵² Gregoire De Nysse, *La création de l' homme*, p.99,137d-140a. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 137D, 140A.

⁵³ Gregoire De Nysse, *La création de l' homme*, p.99,140a. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς του ἀνθρώπου*, PG 44, 140A.

⁵⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς του ἀνθρώπου*, Ἔργα, ΕΠΕ τ.5, Θεσσαλονίκη 1987, σ.208.

⁵⁵ Σκαλτσά Γεωργίου, «Ο ἀνθρωπος ὡς κάτοπτρον των εσχάτων κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης», σ.123. Πλεξίδα Ι., *Η ἀνθρωπολογία του κακοῦ, τὸ πρόβλημα της θεοδικίας και οι ἀνθρωπολογικὲς προϋποθέσεις του στη σκέψη του Γρηγορίου Νύσσης*, σ.129.

⁵⁶ Ἰεζ. ΛΖ', 5-14.

⁵⁷ Χρυσοστόμου Σαββάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας, *Ο ἀνθρωπος και ἡ ἀνάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας, Μία πρόκληση για τὴν Ὀρθόδοξη Θεολογία*, ἐκδ. Ἱερά Μητρόπολη Μεσσηνίας, Καλαμάτα 2019, σ.15.

Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος Ζ', Εἰς Καισάριον τὸν ἐαυτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος*, ΚΓ', PG 35,785C.

⁵⁸ Σκαλτσά Γ., «Ο ἀνθρωπος ὡς κάτοπτρον των εσχάτων κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης», σ. 123

⁵⁹ Σκαλτσά Γ., «Ο ἀνθρωπος ὡς κάτοπτρον των εσχάτων κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης», σ. 99.

⁶⁰ Ματσούκα Ν., *Τὸ πρόβλημα του κακοῦ*, σ.84, 86.

το μοναδικό και ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που διακρίνει τον άνθρωπο από την υπόλοιπη κτίση⁶¹.

Ο άνθρωπος ταυτοτικά ορίζεται από την οργανική ενότητα ψυχής και σώματος, αλλά η ύπαρξή του από την πρώτη στιγμή της δημιουργίας του και η διαιώνιση της ζωής του προσδιορίζεται και εξαρτάται από τη σχέση κοινωνίας του με τον Θεό, ως σχέση κοινωνίας Δημιουργού και δημιουργήματος. Αυτή η σχέση κοινωνίας Θεού και ανθρώπου, όταν έχει διάρκεια και σταθερότητα, παρέχει τη δυνατότητα στον άνθρωπο για μία συνεχή πορεία προς τη σωτηρία και την αθανασία⁶². Σύμφωνα με την ανθρωπολογία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης, στον άνθρωπο συντελείται η ένωση του αισθητού κόσμου με το σώμα και του νοητού με την ψυχή. Όταν ο άνθρωπος κάνει ανασκόπηση του εσωτερικού του κόσμου, αντιλαμβάνεται την ψυχή του⁶³.

Κατά την πατερική ανθρωπολογία, ο άνθρωπος θεωρείται ως «μέσος» και «μεθόριος», μεταξύ της πνευματικής και της υλικής δημιουργίας, ο οποίος εναρμονίζει και ενώνει τα αντικείμενα⁶⁴. Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής θεωρεί ότι άνθρωπος δημιουργήθηκε τελευταίος από όλη την κτίση και τοποθετήθηκε στη μέση του κόσμου ως φυσικός σύνδεσμος, ώστε να μεσιτεύει και να ενώνει τα άκρα, με σκοπό να οδηγεί στην ενότητα και αρχίζοντας από τον εαυτόν του. Άρα, ο προορισμός του ανθρώπου μέσα στην κτίση είναι ο ρόλος του μεσίτη, ώστε να πραγματοποιηθεί η ενότητα⁶⁵.

Ο ρόλος του μεσολαβητή αφορά δύο επίπεδα και κατευθύνσεις. Αφού αρχικά επιτευχθεί η ενότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, στη συνέχεια πρέπει

⁶¹ Παπαδοπούλου-Τσανανά Ολ., *Η ανθρωπολογία του Μεγάλου Βασιλείου*, σ.35. Γρηγόριος Νύσσης, *Άπαντα τα έργα I Δογματικά Α'*, Σειρά Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, μεταφρ. Αθηναγόρου Κοκκινάκη Αρχιεπισκόπου Θυατείρων και Μεγάλης Βρετανίας, εκδ.ΕΠΕ Πατερικά εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», Θεσσαλονίκη 1979, σ. 80.

⁶² Φιλίπ. 3, 13. Γρηγορίου Νύσσης, *Εις το Άσμα ασμάτων*, PG 44, 772A. Μεσσηνίας Χρυσοστόμου Σαββάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας, *Ο άνθρωπος και η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας, Μία πρόκληση για την Ορθόδοξη Θεολογία*, σ.16,17.

⁶³ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και Αναστάσεως*, PG46,28C. Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ. *Θέματα Πατερικής Γραμματολογίας και Θεολογίας I*, σ. 102.

⁶⁴ Χρυσοστόμου Σαββάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας, *Ο άνθρωπος και η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας, Μία πρόκληση για την Ορθόδοξη Θεολογία*, σ.19. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής Του ανθρώπου*, ΒΕΠΕΣ 65α, 48, 9-20, 18, 35-40.

⁶⁵ Μαξίμου Ομολογητή, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1305B. Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ. *Η Εκκλησία ως τόπος κοινωνίας Θεού, άνθρωπου, κόσμου*, Ostrakon Publishing p.c., Θεσσαλονίκη 2014, σ.29,30.

να συντελεστεί η ανοδική πνευματική πορεία σκοπεύοντας στην ένωση με τον Θεό. Σε δεύτερο επίπεδο, ως μεσολαβητής καλείται να παίξει μεσολαβητικό ρόλο για την γεφύρωση της όποιας διαίρεσης ή διάσπασης επικρατεί στον κόσμο. Ο άνθρωπος ως μέσος συμβάλλει στην ενότητα των νοητών με τα αισθητά μέσα από την αλληλοσυμπλήρωση και αλληλοεισχώρηση των μερών, που συντελείται μέσα από την προσωπική του ολοκλήρωση και την ενότητα με τον Θεό⁶⁶.

Ο άνθρωπος κλήθηκε να συγκεντρώσει στον εαυτό του το σύνολο της κτίσης, ώστε μέσα από την ένωση με τον Θεό να μεταδώσει αυτή τη θεωμένη κατάσταση στην κτίση⁶⁷. Στην συνέχεια σκοπός του ήταν μια σταθερή κοινωνία με τον Θεό, να μεταμορφώσει ολόκληρη τη γη σε παράδεισο, καταργώντας τις αποστάσεις του αισθητού κόσμου και ενώνοντας τον ουρανό με τη γη. Υπερβαίνοντας στη συνέχεια τα όρια του αισθητού όφειλε να εισδύσει στο νοητό κόσμο, ώστε να συγκεντρώσει στον εαυτό του τον αισθητό και το νοητό κόσμο. Προορισμός του ανθρώπου ήταν να αφιερωθεί ολοκληρωτικά στον Θεό με αγάπη, προσάγοντας ολόκληρο το σύμπαν που είναι συγκεντρωμένο στο ανθρώπινο είναι. Τότε, ως αποτέλεσμα, ο Θεός χαρίζει την Υιοθεσία, ήτοι τη θέωση, στον άνθρωπο, ο οποίος δηλαδή θα λάβει κατά Χάρη, ό,τι ο Θεός κατέχει από τη φύση του⁶⁸. Όμως αυτή η ένωση και η θέωση καθίσταται εντός του ιερού χώρου της Εκκλησίας, στην οποία αγιάζεται και η νοητή και η αισθητή πραγματικότητα με τα μυστήρια ως αγωγών της Χάριτος.

Δ. Τεχνητή Νοημοσύνη και άνθρωπος

Με τη ραγδαία ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας ο άνθρωπος οδηγείται σε μία μονομερή ανάπτυξη των διανοητικών δυνατοτήτων και στην έξαρση της νοητικής ικανότητας του ανθρώπου (intelligence), στη δημιουργία δηλαδή σκεπτόμενων οντοτήτων, που δεν έχουν ανάγκη το ανθρώπινο σώμα

⁶⁶ Μαξίμου Ομολογητή, *Μυσταγωγία*, έκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 1973, σ. 116. Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ. *Η Εκκλησία ως τόπος κοινωνίας Θεού, ανθρώπου, κόσμου*, σ.30.

⁶⁷ Λόσκυ Βλαδιμήρου, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 123.

⁶⁸ Μαξίμου Ομολογητή, *Περί διαφόρων αποριών*, PG 91, 1308. Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ. *Η Εκκλησία ως τόπος κοινωνίας Θεού, ανθρώπου, κόσμου*, σ.30,31.

για να παράγουν αυτή τη νόηση⁶⁹. Αυτό έχει ως συνέπεια την αυτονόμηση της νόησης από το σώμα και καταργείται η ενωμένη ψυχοσωματική οντότητα του ανθρώπου, αλλοιώνεται η σχέση του με τον περιβάλλοντα κόσμο, με αποτέλεσμα η διανοητική ικανότητα να καθίσταται το κύριο και αποκλειστικό στοιχείο μιας «νέας» ταυτότητας - δημιουργίας του ανθρώπου⁷⁰.

Η ολιστική ταυτοτική προσέγγιση του ανθρώπου, δεν προσδιορίζεται από μια μονομερή ανάπτυξη του ψυχισμού ή της νοημοσύνης ή από μια απολυτοποιημένη κατανόηση της λογικής έναντι της βιολογικής και σωματικής συστάσεώς του. Μια μονομερής ανάπτυξη και κατανόηση της ανθρώπινης φύσης ή κατάργηση της σωματικότητας αντιβαίνει στην αλήθεια του «τι είναι άνθρωπος». Ο άνθρωπος αναπτύσσει τις διανοητικές ικανότητες ως «ζώνον λογικόν» ή ως σκεπτόμενο ή θεωρούμενο ον παράγει μόνο νόηση (computers, internet), αλλά διατρέχει τον κίνδυνο της απομόνωσης και υποβάθμισης του σώματός του ακόμη και ως οργάνου νόησης και γνώσης⁷¹.

Σύμφωνα με τον Μακαριώτατο Αρχιεπίσκοπο Αλβανίας Αναστάσιο, αναφαιρόμενου στην ΤΝ «Πολλές ελπίδες διακινούνται για τα επιτεύγματά τους` για παράδειγμα, η "τεχνητή νοημοσύνη" πολλαπλασιάζει τις δυνατότητες της νόησης` αλλά ο άνθρωπος δεν είναι μόνο νόηση. Η "τεχνητή νοημοσύνη" ποτέ δεν θα κατορθώσει να αντικαταστήσει την αγάπη. Αυτή πάντα θα τροφοδοτείται από την πίστη την κοινωνία με τον Θεό της αγάπης»⁷².

⁶⁹ Ζηζιούλα Ιωάννου, Μητροπολίτη Γέρων Περγάμου, «Ο άνθρωπος και το περιβάλλον: Ορθόδοξη θεολογική προοπτική», *Επιστήμες, τεχνολογίες αιχμής και Ορθοδοξία*, εκδ. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2002, 275-284. Χρυσοστόμου Σαββάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας, *Ο άνθρωπος και η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας, Μία πρόκληση για την Ορθόδοξη Θεολογία*, σ,26.

⁷⁰ Χρυσοστόμου Σαββάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας, «Ο άνθρωπος και η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας, Μία πρόκληση για την Ορθόδοξη Θεολογία», *Το φαινόμενο της τεχνολογίας Ι, περ. Θεολογία*, 90, 3 (2019), 34,35.

⁷¹ Χρυσοστόμου Σαββάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας, *Ο άνθρωπος και η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας, Μία πρόκληση για την Ορθόδοξη Θεολογία*, σ,27.

⁷² Αναστασίου Γιαννουλάτου, Αρχιεπισκόπου Τιράνων, Δυρραχίου και πάσης Αλβανίας, «Ορθόδοξες απόψεις σχετικά με την ανάπτυξη των θετικών επιστημών και της τεχνολογίας», *Ευχαριστήριοι χαριετισμός*, 15 Νοεμβρίου 2020, [https://orthodoxalbania.org/2020/el/2020/11/15/%ce%bf%cf%81%ce%b8%cf%8c%ce%b4%ce%bf%ce%be%ce%b5%cf%82-%ce%b1%cf%80%cf%8c%cf%88%ce%b5%ce%b9%cf%82-%cf%83%cf%87%ce%b5%cf%84%ce%b9%ce%ba%ce%ac-%ce%bc%ce%b5-%cf%84%ce%b7%ce%bd-%ce%b1%ce%bd%ce%ac%cf%80/, 17/01/2021]].

Η εμπειρία μιας δυσχιλιετούς παράδοσης της Ορθόδοξης Εκκλησίας οριοθετεί ότι ο άνθρωπος δεν είναι απλώς μια αυτόνομη λογική μονάδα που σχετίζεται με τους άλλους από την βιωτική ανάγκη, αλλά είναι μια νοήμων και ελεύθερη αγαπώσα καρδιά που μέσα από την κοινωνία με τους άλλους παραμένει ελεύθερη. Αυτή η ελευθερία σκέψης, αισθημάτων και πράξης του ανθρώπου ως εικόνα Θεού, αδυνατεί να αποτυπωθεί με αλγοριθμικά σχήματα, αφού η προέλευσή του είναι από το ελεύθερο δημιουργικό βούλημα του Δημιουργού - Θεού του.

Επίσης το μυστήριο της ελευθερίας του ανθρώπου επιβεβαιώνεται από την οντολογική σχέση του με τον Δημιουργό Θεό του και τους άλλους. Οι προϋποθέσεις της ευδαιμονίας του ανθρώπου είναι η αγάπη εν ελευθερία πρωτίστως, με όλη την καρδιά και το νου προς τον Δημιουργό Θεό και προς τον πλησίον ως εαυτόν⁷³.

Στο μήνυμα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθόδοξου Εκκλησίας (ΑΜΣΟΕ) τονίζεται ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία αποφεύγει την κηδεμονία της επιστημονικής αναζήτησης. Η σύγχρονη ανάπτυξη της τεχνολογίας επιφέρει σημαντικές αλλαγές στη ζωή των ανθρώπων και ευεργεσίες με την διευκόλυνση των συνθηκών της καθημερινότητας, την αντιμετώπιση των ασθενειών, την εύκολη επικοινωνία των ανθρώπων και την περαιτέρω επιστημονική έρευνα. Στο Μήνυμα όμως της ΑΜΣΟΕ εντοπίζονται και ενδεχόμενες αρνητικές επιπτώσεις, όπως η σταδιακή απώλεια των παραδόσεων, η χειραγώγηση της ελευθερίας, η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος, η αμφισβήτηση και απειλή των ηθικών αξιών. Η επιστημονική γνώση, παρά την ταχύτατη εξέλιξή της δεν απαντά στα υπαρξιακά και ηθικά προβλήματα του ανθρώπου και δεν δίνει ολοκληρωμένες απαντήσεις στην αναζήτηση του νοήματος της ζωής, εφόσον γι' αυτά απαιτείται πνευματική προσέγγιση. Η Ορθόδοξη Εκκλησία με βάση τη χριστιανική ηθική και την πατερική παράδοση σέβεται την ελευθερία της επιστημονικής έρευνας, εντοπίζει τη θετική συνεισφορά της στον άνθρωπο, αλλά επισημαίνει και τούς

⁷³ Lekkas Georgios Archpriest, Counsellor at the Representation Office of the Church of Greece to the E.U. "Artificial Intelligence and an Applied Ethics. But what kind of Ethics?" Brussels, 21.1. 2019, [<https://ec.europa.eu/futurium/en/european-ai-alliance/artificial-intelligence-and-applied-ethics-what-kind-ethics>, (19/12/2020)].

κινδύνους, που υποκρύπτονται σε ορισμένα επιστημονικά επιτεύγματα, και αναδεικνύει την αξιοπρέπεια και το θείο προορισμό του ανθρώπου⁷⁴.

Συμπερασματικά

Η ΤΝ μέσα στο σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον προσφέρει στον άνθρωπο σημαντικές διευκολύνσεις στην καθημερινότητά του. Παρόλα αυτά, προκύπτει σκεπτικισμός σχετικά με τις δυνατότητες ή πιθανότητες αυτονόμησης της ΤΝ στη λήψη αποφάσεων, αλλά και αρκετά ηθικά διλήμματα από τη χρήση των εφαρμογών της ΤΝ. Η Ευρωπαϊκή Ένωση και κράτη και οργανισμοί μέσα στη ραγδαία εξέλιξη της ΤΝ προσπαθούν να ορίσουν τα κριτήρια για την ορθολογική χρήση της.

Ο όρος της ανθρωποκεντρικής ηθικής της ΤΝ προσφέρει στον προσδιορισμό των κριτηρίων κατά τη χρήση της. Η ανθρωποκεντρική ηθική όμως μπορεί να υπηρετήσει τον σκοπό της έως ένα σημείο, γιατί κάθε κοινωνία ή κράτος ερμηνεύει την ηθική ανάλογα με την παράδοση, τον πολιτισμό, τη θρησκεία ή την πολιτική ιδεολογία.

Σε αυτό το σημείο η θεολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας αποτελεί ένα ασφαλές διαχρονικό κριτήριο αυτοπροσδιορισμού του ανθρώπου. Η αυτογνωσία του ανθρώπου που προσδιορίζεται από τη σχέση του με το Θεό ερμηνεύει σε λογική βάση τη σχέση του με τον κόσμο και τα επιτεύγματά του. Κατά συνέπεια, η Ορθόδοξη θεολογική παράδοση θέτει τα κριτήρια της ηθικής βάση της αυτοσυνειδησίας του ανθρώπου, ώστε η σχέση του με τον κόσμο, την επιστήμη να ισορροπείται από την εγκόσμια παρουσία του Θεού αλλά και την εσχατολογική προοπτική. Η εγκόσμια ευημερία είναι δώρο του Θεού, όταν αποδίδεται στην ευεργεσία του Θεού, ή μπορεί να παρεκκλίνει στην εγωιστική φιλαυτία του ανθρώπου, όταν η ανθρωποκεντρικότητα αυτονομείται εξοβελίζοντας το θείο παράγοντα από τη ζωή και τη δράση του ανθρώπου,

⁷⁴ Επίσημα κείμενα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας, *Εγκύκλιος V 11. Η Εκκλησία ενώπιον της παγκοσμιοποίησης, ακραίων φαινομένων βίας και της μεταναστεύσεως § 16*, Κρήτη, Ιούνιος 2016, [[https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council \(19-11-2020\)](https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council (19-11-2020))]. Επίσημα κείμενα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας, *Μήνυμα, § 7*, Κρήτη, Ιούνιος 2016, [[https://www.holycouncil.org/-/message \(11-11-2020\)](https://www.holycouncil.org/-/message (11-11-2020))].

ως ατόμου και ως κοινωνίας. Η διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας πραγματεύεται τα ζητήματα της τεχνολογικής προόδου σεβόμενη διαχρονικά την ελευθερία της επιστημονικής έρευνας, αλλά παράλληλα υπενθυμίζει και το θείο προορισμό του ανθρώπου, καθώς και τις εξ αυτού συνεπαγόμενες ηθικές αξίες.

Μεγάλη Ίδέα και Έκκλησία. Μέ αφορμή τήν προηγηθείσα επέτειο τῶν 100 χρόνων ἀπό τή Μικρασιατική καταστροφή

Κάρμη Ἀθανασίου¹

Πρόλογος

Τό θέμα τῆς παρούσας μελέτης ἔχει δύο ἐπί μέρους θεματικές ἐνότητες, τή *Μεγάλη Ίδέα* καί τήν *Έκκλησία*, ἀναζητώντας τή σχέση μεταξύ τους, μέσα στήν πλαισίωση τῆς ἱστορίας καί τῶν μελλοντικῶν προοπτικῶν τοῦ νεότερου Ἑλληνισμοῦ. Κατά τήν πραγμάτευση αὐτή προκύπτουν σημαντικά ἐρωτήματα, ὅπως, ἀπό τή μία πλευρά, ποιοῦ εἶναι τό συγκεκριμένο διαχρονικό περιεχόμενο τῆς *Μεγάλης Ίδέας* καί πῶς μέ αὐτό προσεγγίζεται ἡ Έκκλησία; Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, θά ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἡ Έκκλησία ἔχει ἀπό τή φύση τῆς μία ὑπερεθνική καί ἐνωτική διάσταση καί ἀποστολή, ὅπως φαίνεται στήν ὑμνογραφία τῆς γενεθλίου τῆς ἡμέρας, κατά τήν ὁποία ψάλλεται δοξολογία πρὸς τό Ἅγιον Πνεῦμα, πού ἐκάλεσε εἰς ἐνότητα ὅλα τά διασκορπισμένα μετά τή Βαβέλ ἔθνη. Μέ δεδομένη λοιπόν αὐτή τή διδασκαλία γιά τήν πρόσληψη τῶν ἐθνῶν στό κάλεσμα τῆς Πεντηκοστῆς², τίθεται καί τό ἐξῆς εὐλογο ἐρώτημα: Πῶς καί γιατί ἡ Έκκλησία θά εὐλογήσει τόν *Μεγαλοϊδεατισμό* καί ποιός *Μεγαλοϊδεατισμός* εἶναι ἢ μπορεῖ νά εἶναι αὐτός;

1. Θεωρητική προσέγγιση.

Μιά βιωματική καί συγχρόνως κοινωνική δόμηση τοῦ ὅρου “*Μεγάλη Ίδέα*” συνδυάζει ἀπαραίτητα τήν ἱστορική μνήμη καί τήν ἱστορική δράση, μέσα σέ μία συγκεκριμένη ἱστορική πραγματικότητα. Ἐναρμονίζει ποικίλες παραδόσεις καί διαφορετικούς σκοπούς, ἐπίμονες προσπάθειες καί μεγάλες ἐλπίδες, συνεχεῖς ἀγῶνες, πίστεις καί πόθους. Ὅπως κάθε τέτοιου εἴδους

¹ ΕΤΕΠ. τοῦ Τμήματος Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καί Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

² Ἰω. Καρμίρη, «Ἡ παγκοσμιότητα τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας», *Θεολογία* 52 (1981) 14-45.

κοινωνικο-πολιτική και παράλληλα βιωματική έννοια, έτσι και αυτή έχει μία καλή προοπτική και μία αρνητική έκδοχή. Η θετική προοπτική είναι ανάλογη προς την ανταπόκρισή της στις απαιτήσεις της ιστορικής νομιμοποίησης και της εφαρμογής του δικαίου, αλλά παράλληλα και της άνοχης και της ειρηνικής ενότητας, με σεβασμό των διαφορών κάθε πολλότητας, χωρίς πόλωση, χωρίς φανατισμό, χωρίς έχθρες. Η αξιολόγηση της πολιτισμικής κληρονομιάς του παρελθόντος, μαζί με τη διόρθωση των λαθών, αποτελούν σημαντικούς όδοδείκτες για μία τέτοια μελλοντική θετική πορεία.

Συμβαίνει όμως και τό αντίθετο. Υπάρχουν συχνά και πολλές παρεκτροπές *Μεγαλοϊδεατισμού*, αυτές δηλαδή πού καλλιεργούν τόν φανατισμό και τήν έχθρα. Τό βίωσε ό Έλληνισμός τόν προηγούμενο αιώνα, τό βιώνει ή άνθρωπότητα και σήμερα πού ζοῦμε σέ μία εποχή, ή οποία αυτόπροσδιορίζεται ως «*έποχή Παγκοσμιοποίησης*» και προτείνει εφαρμογές παγκόσμιας ενότητας. Όταν όμως αυτή ή ένωτική προσπάθεια λειτουργεί ίσοπεδωτικά, προβάλλοντας συγκεκριμένα πολιτισμικά δεδομένα εις βάρος άλλων, τότε αρχίζουν τά προβλήματα. Αυτό συμβαίνει, κατά τόν Samuel Huntigton διότι, αντίθετα προς ό,τι επιβάλλεται, «*οί άνθρωποι όρίζουν τήν ταυτότητά τους σύμφωνα μέ αυτό πού είναι οί ίδιοι, όποτε οί συγκρούσεις είναι αναπόφευκτες*»³. Έτσι, τή στιγμή κατά τήν οποία γίνεται λόγος για πολυπολιτισμικές κοινωνίες ή και για ένα έξωστρεφές άνοιγμα προς μία υπερεθνική συστηματοποίηση, αναδύεται πλέον έντονη και ή αντίθετη έσωστρεφής διασπαστική κίνηση ή πορεία. Βλέπουμε τότε ακόμη και μικρότερες του έθνους κοινωνικές ομάδες νά προβάλλουν κάποια ταυτότητα, επιμένοντας νά αυτόπροσδιορίζονται ως έθνότητες.

Μέ ανάλογο τρόπο και τά κράτη, πού προέκυψαν μετά τόν Διαφωτισμό και τίς εξέλιξεις του 19^{ου} και του 20^{ου} αί. από τίς παλαιότερες αυτοκρατορίες των Μοναρχών, κινδύνεψαν από έντονες διασπαστικές τάσεις. Όσο περισσότερο πολυεθνικό και πολυπολιτισμικό είναι ένα κράτος, τόσο περισσότερο αναδύεται έντονότερο τό φαινόμενο τής διελκυστίνδας μεταξύ τής πολυπολιτισμικής υπερεθνικής όργανώσεως, από τή μία πλευρά, και των

³ S. Huntigton, *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ό άνασχηματισμός τής παγκόσμιας τάξης*, μτφρ. Σήλια Ριζοθανάση (τίτλος πρωτοτύπου: *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, 1996), έκδ. Τερζόπουλος, Αθήνα 1999³, σσ. 86-89.

έντόνων φυγοκέντρων έθνικιστικῶν δυνάμεων καί τῶν ἀναλόγων ἀπαιτήσεών τους, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά. Προκειμένου λοιπόν νά ἐλεγχθεῖ ἡ συνοχή τους, ἐπιχειροῦν νά ἐφαρμόσουν καί προπαγανδίζουν μιά σύγχυση *Κρατισμοῦ* καί *Έθνικισμοῦ*, ἐμφανίζουν δηλαδή το Κράτος ὡς μιά τεχνητή μορφή "Έθνους. Σέ κάθε ὅμως περίπτωση πού ὁ *Κρατισμός* καί ὁ *Έθνικισμός* συνδυάζονται σέ μιά τέτοια μορφή, τότε, ἀντί γιά τήν θεραπεία τοῦ ἀρχικοῦ διασπαστικοῦ προβλήματος, τά πράγματα χειροτερεύουν. Ἀνοίγουν νέες δίοδοι σέ φανατισμούς, σέ ἀδικίες, σέ ἰδεολογικές ἐμμονές πού διαιροῦν καί δυναστεύουν, διαπνέοντας πολεμοχαρεῖς μεγαλοϊδεατισμούς, ἱστορικές παρερμηνεῖς, τυφλή ἐχθρότητα.

Κατά τή διάρκεια μάλιστα τῆς ἀνάπτυξης τῶν ἰδεολογημάτων αὐτῶν, στά πλαίσια τοῦ ὡς ἄνω προβληματικοῦ ἐθνικισμοῦ, οἱ πολύ ἐπικύνδυνες καταστάσεις προκύπτουν, ὅταν ἐμπλέκεται καί ἡ θρησκεία. Αὐτό συμβαίνει ὅταν, σύμφωνα πάλι με τόν Huntigton, ἀρχίζουν νά ὑποχωροῦν οἱ ποικιλίες "*ταυτοτήτων*" τῶν ἐπί μέρους ἐθνικῶν ἢ κοινωνικῶν ὁμάδων, ὅσο καί ἄλλα στοιχεῖα (οἰκονομικά, πολιτισμικά κ.λπ), ὅποτε ἀπομονώνεται ἡ θρησκεία καί μέσω αὐτῆς ὀρίζεται ἡ «*ἐθνική ταυτότητα*»⁴. Περιττό βέβαια εἶναι νά τονίσουμε ὅτι ἡ θρησκεία ἐδῶ ἐκλαμβάνεται μονομερῶς καί ἰδεοληπτικῶς, ὡς μιά καθαρά τυπολογική δομή, χωρίς τόν δημιουργικό ἀνθρωπιστικό καί κοινωνικό της ρόλο. "Έτσι, ἔχουμε ἔξαρση τοῦ φανατισμοῦ.

Μπορεῖ βέβαια ὁ Huntigton νά θεωρεῖ γιά τούς δικούς του λόγους ὡς ἀναπόφευκτη τήν προβληματική αὐτή ἐκτροπή⁵, ὅμως στήν πραγματικότητα ὅλα αὐτά ἀποτελοῦν μιά ἀκρως ἀσθενῆ ἔκφραση μιᾶς ὑγιοῦς κατάστασης.

⁴ *Ἡ σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν*, σσ. 286-334, 377-463.

⁵ Ὁ Huntigton θεωρεῖ ὅτι μιά παγκόσμια «σύγκρουση τῶν θρησκειῶν» θά προκύψει ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀνεξέλεγκτης κατάστασης μέσα στήν Παγκοσμιοποίηση πού ἤδη ἔχει ἀρχίσει, καί γιά τήν ἀντιμετώπισή της προτείνει τήν ἐδραίωση μιᾶς μορφῆς θρησκευτικῆς ὁμογενοποίησης (= Πανθρησκείας), προερχόμενης μάλιστα ἀπό τή διαλογική συναίνεση τῶν μεγάλων θρησκειῶν. Στήν οὐτοπική αὐτή θεώρηση θά ἀντιπαραθέσουμε τήν κριτική ὑπόδειξη τοῦ καθηγητοῦ Βλασίου Φειδᾶ (*Εκκλησιαστικό Δίκαιο, ὑπό τό φῶς τῆς Κανονικῆς Παραδόσεως*, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2021, σσ. 58-59), ὅτι δηλαδή αὐτή εἶναι μιά "*πλασματική θεωρία*" πού προβλήθηκε ἀπό ὅλα τά μέσα ὑποστήριξης τῆς Παγκοσμιοποιήσεως καί «τελικά διευκόλυνε μιά ἐπικίνδυνη διάχυση ἢ καί ἀναπόφευκτη σύγχυση τῶν διαφορετικῶν θρησκειακῶν καί πολιτισμικῶν συστημάτων σέ ὅλοκληρο τόν κόσμο». Πρός ἐπίρρωση μάλιστα τῶν διαπιστώσεων αὐτῶν, ἀναφέρεται καί ἡ δημοσιευμένη σκληρή κριτική τοῦ ὑπουργοῦ τῆς Γαλλίας Υμπέρ Βεντρίν (Hubert Védrine) στήν ἔκδοση τοῦ ἔργου του "*Les cartes de la France à l'Heure de la mondialisation*, Fayard, Paris, 2000" ἐναντίον τῆς «προκλητικῆς ὀργανωτικῆς ἰδεολογίας τῆς παγκοσμιοποιήσεως», μέ τήν ἐντυπωσιακή παράθεση στό ἔργο του αὐτό τῆς κατηγορηματικῆς ἀντίθεσης ὅλων σχεδῶν τῶν διανοουμένων τῆς Γαλλίας πρὸς τήν ἐν λόγω ἄκριτα ἰσοπεδωτική ἰδεολογία.

Αυτή ή τελευταία είναι θεμελιωμένη στα ανθρώπινα δικαιώματα και στα έθνικά δίκαια, όπως αυτά έχουν ιστορικά δομηθεί. Όταν όμως κυριαρχούν έρμηνείες προερχόμενες από τα παραπάνω ιδεολογήματα, τότε διασαλεύεται ή ειρήνη και ή νομιμότητα. Τότε ο έθνικιστικός φανατισμός έναγκαλίζεται τον θρησκευτικό φανατισμό, τότε έθνοφυλετισμός, έθνικισμός και έκτροχιασμένη θρησκευτικότητα συνδυάζονται σε καταστροφικές και ολέθριες καταστάσεις, έτσι όπως αυτές ιστορικά χαρακτήριζαν τις επιθέσεις των Πανσλαβιστών στη Μακεδονία και τις γνωστές προσπάθειες γενοκτονιών από τους Τούρκους.

Συμπερασματικά, βλέπουμε έν προκειμένω μία προβληματική έκδοχή *Μεγαλοϊδεατισμοῦ*, συνδεόμενη τόσο μέ έθνικιστικές ή ιδεολογικές κατασκευές (έθνικιστικός φανατισμός), όσο και μέ έκμετάλλευση τής θρησκευτικότητας (θρησκευτικός φανατισμός).

2. Ιστορικές αναφορές

Η Ελλάδα, μετά από τή σύσταση του ελληνικού Κράτους βίωσε μέ ένταση τήν προοπτική τής *Μεγάλης Ίδέας*. Αυτή περιγράφεται ως συμβατή πρὸς τήν ιστορική δικαίωση, πρὸς τις αρχές των δικαιωμάτων του ανθρώπου και πάνω απ' όλα πρὸς τό δικαίωμα τής ζωής και τής αυτοδιάθεσης. Η σχέση του *Μεγαλοϊδεατισμοῦ* μέ τήν ελληνική πραγματικότητα είναι μία σχέση υγιής. Έκφράζει μία ὀρθή έκδοχή του ὄρου αυτού, ή ὁποία καλλιεργήθηκε στην Έθνεγερσία του 1821 και αναφέρεται στην έλευθερία.

Τά γεγονότα μέχρι τή *Μικρασιατική Καταστροφή* πλαισιώνονται από τή *Μεγάλη Ίδέα*, τήν ὁποία είχε προεπαναστατικά σκιαγραφήσει ή Φιλική Έταιρεία, ένῶ ως ὄρος "*Μεγάλη Ίδέα*" αναδύεται κατά τήν εποχή του Ίωάννη Κωλέττη, λίγο πρίν τήν κατά τό 1845 σύντομη πρωθυπουργία του, μετά δηλαδή τήν κατά τό 1844 έκφώνηση μιᾶς σπουδαίας Όμιλίας του περί ισότητας των αὐτοχθόνων και των έτεροχθόνων Έλλήνων⁶. Έκτοτε, ὁ ὄρος αυτός συνδέθηκε ιδεολογικά μέ τις πολιτικές βλέψεις του ελληνικού κράτους, πού κορυφώθηκαν κατά τους νικηφόρους Βαλκανικούς Πολέμους (1912, 1913), μέχρι τή Μικρασιατική Καταστροφή.

⁶ Θ. Βερέμης, Γ. Κολιόπουλος, *Έλλάς. Η σύγχρονη συνέχεια. Από τό 1821 μέχρι σήμερα*, έκδ. Καστανιώτη, Άθήνα 2006, σ. 535. Θ. Βερέμης, Π. Κιτρομηλίδης, Ί. Κολιόπουλος, Εύ. Κωφός, Άλ. Κιτροφέφ, *Έθνική Ταυτότητα και Έθνικισμός στη Νεότερη Ελλάδα*, ΜΙΕΤ, Άθήνα 1999, σ. 82.

Έν ὀλίγοις, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τόν Τύπο στήν Ἑλλάδα μετά τό 1900, «ἡ Μεγάλη Ἰδέα καί ὁ ἀλύτρωτος ἑλληνισμός ἦταν τά δύο ὀράματα πού καλλιεργήθηκαν μέ ἐπιμονή εἰδικά ἀπό τοὺς κατά τόπους πολιτικούς»⁷. Ἀπό τή φανερή στοιχειοθέτηση τῆς Μεγάλης Ἰδέας, ἀλλά καί ἀπό τοὺς προηγούμενους ἐθνικούς πόθους τῶν Ἑλλήνων κατά τήν Ἐθνεγερεία, οἱ βλέψεις –σέ κάθε τους παραλλαγή– ἀφοροῦσαν τίς ἀλύτρωτες πατρίδες. Μπορεῖ βέβαια οἱ ἐθνικοί αὐτοί προσανατολισμοί νά ἐπικεντρώνονταν κυρίως στίς ἀλύτρωτες πατρίδες καί στήν ἀπελευθέρωση ὅλων τῶν Ἑλλήνων, ἀλλά συμπεριλάμβαναν πάντοτε καί τήν Ἐκκλησία. Στό πλαίσιο αὐτό, δέν ἀπέκλειαν καί τήν ἀναφερόμενη ὡς «Ἰδεολογία τοῦ Βυζαντίου», δηλαδή τήν ἐφαρμογή τῆς Κοσμοπόλης τῶν Στωϊκῶν, ἀναντίρρητα ἐκχριστιανισμένης, ὅπως αὐτή μετά τήν ἐποχή τοῦ Ἰουστινιανοῦ λειτουργοῦσε σέ ἐπίπεδο κοινωνικό⁸. Στό Βυζάντιο ἡ ἐν λόγω πολιτική ἰδεολογία εἶχε τήν ἐννοια μιᾶς Οἰκουμενικῆς αὐτοκρατορίας, στήν ὁποία ὄριο καί μεθόριος ἐθεωρεῖτο ἡ *χριστιανική οἰκουμενική προοπτική*, μιά προοπτική πού ἀγκάλιαζε ὅλους τοὺς ὀρθόδοξους χριστιανούς. Ἦταν μιά πολυεθνική κοινωνία, ἐξελληνισμένη ἀπό τόν 7ο αἰῶνα καί μετά⁹, ἡ ὁποία, παρά τίς ὑπάρχουσες διακρίσεις μεταξύ τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ἀπό τή μία πλευρά καί, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, τῶν ἑτεροδόξων καί τῶν ἀλλοθρήσκων, ἦταν παράλληλα ἀνεκτική στοὺς ἀλλόθρησκους¹⁰. Ὅμως, ἡ ἀνεκτικότητα αὐτή δέν ἐπεκτεινόταν καί στοὺς

⁷ Κατερίνα Μυστακίδου, *Ἡ Μεγάλη Ἰδέα σὸν Τύπο τοῦ Γένους. Ὁ Τύπος στήν Ἑλλάδα καί στήν Ὀθωμανική Αὐτοκρατορία (1800-1923)*, ἐκδ. Πατάκη, Ἀθήνα 2004, σ. 131 κ. ἐξ.

⁸ Βλ. Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστικό Δίκαιο*, σ. 56.

⁹ Μετά τήν κρατική ἀναδιοργάνωση κατά τὰ ἔτη 610-617, ἐπὶ αὐτοκράτορος Ἡρακλείου, κατά τήν ὁποία καθιερώθηκε ὡς ἐπίσημη γλῶσσα τοῦ Κράτους ἡ ἑλληνική, τό Βυζαντινὸ κράτος «δρᾷ ὡς ἑλληνικὸ χριστιανικὸ κράτος», βλ. «Ἡράκλειος», ΠΛ 19 (1963) 287, G. W. Bowersock, *Hellenism in late antiquity*, Univ. Michigan Press, Michigan 1966, σσ. 9 κ. ἐξ., A. Guillou, *Ἁ Βυζαντινὸς Πολιτισμὸς*, μετάφρ. Ρ. Odorico – Σμαράγδα Τσοχαντορίδου (πρωτότ.: *La Civilisation Byzantine*, Arthaud, Paris 1974), Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 1996, σ. 20. Παρά ταῦτα, συνεχίζει νά παραμένει ἡ ὀνομασία "Ῥωμαῖος" (Ρ. Veigne, *L'empire gréco-romain*, Seuil, Paris, 2005, σσ. 11, 15 κ. ἐξ.). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι καί μετὰ τὸν ἐξελληνισμό τῆς Αὐτοκρατορίας συνεχίζονταν ἡ χρῆση τῶν ὀρων "Ῥωμαῖοι" καί "Ῥωμαϊκὸν κράτος", ἀφοῦ τήν ἐποχὴ ἐκείνη ὁ ὄρος "Ἑλλην" συνδεόταν μέ τήν κλασικὴ ἑλληνικὴ θρησκευτικότητα - εἰδωλολατρία, γιὰ νά ἀρχίσει ἀργότερα σέ λόγιους κύκλους, ἀπὸ τὸν 11ο αἰῶνα καί ἐξῆς, νά ἀποφορτίζεται ὁ ἐπιβαρυνόμενος αὐτὸς ὄρος ἀπὸ τὸ προαναφερθὲν θρησκευτικὸ φορτίο, ὥστε νά φθάσουμε πλέον σέ ἐπίσημες ἀναφορές σέ "ἑλληνικὸ κράτος", σέ "Ἑλληνες" καί σέ "ἑλληνικὴ ἐπικράτεια" (J. Pappadopoulos, *Théodore II Laskaris empereur de Nicée*, Picard, Paris 1908, σ. 13).

¹⁰ βλ. Ἀγγελικὴ Κωνσταντακοπούλου, «Λαοί, φυλαί, γλῶσσαι. Διακρίσεις στὰ Βαλκάνια τὸν ὕστερο Μεσαίωνα», *Ἀνοχή καί καταστολή στοὺς μέσους χρόνους. Μνήμη Λένου Μαυρομμάτη*, [Διεθνή Συμπόσια 10], Ἐθνικὸ Ἰδρυμα Ἐρευνῶν, Ἀθήνα 2002, σ. 332. Στὴν πραγματεύση αὐτὴ γίνεται λόγος γιὰ κάποια θρησκευτικὴ μορφὴ «φαινομενικὴ ἀντίφαση», πού παρατηρεῖται κατά τὴ βυζαντινὴ

αίρετικούς ή τούς σχισματικούς. Αύτοί έθεωροῦντο ὡς επικίνδunami καί ὡς ἀπειλή γιά τήν κοινωνική συνοχή¹¹.

Στή συνέχεια, κατά τήν ἐποχή τοῦ πολιτικο-κοινωνικοῦ μετασχηματισμοῦ ἀπό τίς αὐτοκρατορίες στά *Έθνικά Κράτη*, ἐπέρχεται στό τότε ὑπόδουλο γένος καί ἡ ἀνάλογη προσαρμογή τῶν ἐθνικο-πολιτικῶν σχεδιασμῶν γιά τή σύσταση ἑλληνικοῦ κράτους, παράλληλα μέ τήν ὁποία ἄρχισαν νά ἀναδύονται καί ἐκεῖνα τά στοιχεῖα πού κινητοποίησαν ἀργότερα, μετά τήν ἀπελευθέρωση, τή *Μεγάλη Ίδέα*. Ἔτσι, ὑπῆρξε μιὰ συνεχῆς ἐξέλιξη ἀπό τίς συγγραφές τοῦ Εὐγενίου Βούλγαρι¹², τίς διακηρύξεις τοῦ Ρήγα Φερραίου κ. ἄ. μέχρι τή σύσταση καί ὀργάνωση ἑλληνικοῦ κράτους, στά πλαίσια τῶν προσπαθειῶν τοῦ ὁποῖου, μετά τήν ὁμιλία τοῦ Κωλέττη, σαρκώθηκε ὡς κινητοποιός δύναμις ἡ *Μεγάλη Ίδέα*. Αὐτή εἶχε δύο σκέλη: Ἀναφερόταν κυρίως, ὅπως εἶπαμε, στίς ἀλύτρωτες πατρίδες, χωρίς ὅμως νά παραβλέπει καί τόν βασισμένο στίς κοινωνικοπολιτικές συνθήκες τῶν ἐθνικῶν

περίοδο, στήν ὁποία, ἐνῶ κηρύσσεται ἡ παύλεια κυρίως διδασκαλία περί ἰσότητος ὄλων τῶν ἀνθρώπων μπροστά στόν Θεό (Ρωμ. ι', 12, ιε' 11, Γαλ. γ', 28), ὑπάρχει στους Βυζαντινούς καί ἡ παράλληλη διάκριση ἀνάμεσα στήν «ἀληθῆ θρησκείαν» (ὀρθοδοξία) καί τήν «ἄλογον πίστιν» (ἄλλοδοξία). Μία ὅμως προσεκτική ἀνάγνωση τῆς παρατιθέμενης ἀγιογραφικῆς διδασκαλίας ὀδηγεῖ στή διαπίστωση ὅτι δέν φαίνεται νά μή γίνεται καί σέ αὐτήν κάποια διάκριση μεταξύ πιστῶν καί ἀπιστῶν. Ἀντίθετα, οἱ μή Χριστιανοί διακρίνονται ὡς συνδεόμενοι καί μέ ἐθνικές περιγραφές (Ἰουδαῖοι, ἔθνικοί). Πάντως, σέ κάθε περίπτωση ἡ διάκριση δέν εἶναι ἀνθρωπολογική. Τό ἴδιο θεωροῦμε ὅτι ἴσχυε καί στή βυζαντινὴ πρακτική, καί μάλιστα μόνο στίς περιπτώσεις τῶν μή χριστιανῶν ἄλλοθενῶν. Εἶναι ἐπίσης γεγονός ὅτι παρατηροῦνται καί ἐπικριτέες ἐκτροπές, πού ὅμως δέν μποροῦν νά ἀποτελέσουν τόν κανόνα. Ἐπιπλέον, παρά τό γεγονός ὅτι στίς βυζαντινές ἀναφορές στίς ἐν λόγω διακρίσεις παρατηρεῖται κάποια θεωρητική ἀυστηρότητα, κυρίως ἐν σχέσει μέ τά πολιτικά δικαιώματα καί ἐπίσης μέ τή μή ἰσότιμη κοινωνική συναναστροφή, στήν πράξη τό περιεχόμενο τῶν διακρίσεων αὐτῶν εἶναι ἥπιο καί δέν ἔχει ἀνάλογη βαρύτητα. Ὅπως μάλιστα παρατηρεῖ ἡ ὡς ἄνω ἐρευνήτρια (Ἀγγ. Κωνσταντακοπούλου, στό ἴδιο, σσ. 334-338), τό ἐν λόγω περιεχόμενο ἐξελίσσεται σέ ἀκόμη πιό ἥπια μορφή κατά τήν ἀπό τόν 11ο αἰ. ἐντεινόμενη ἐπαφή «ἀνάμεσα σέ διαφορετικές ὁμάδες καί γλῶσσες καί τήν ἐμφάνιση ἐνός πιό πολύπλοκου δημογραφικοῦ μωσαϊκοῦ», τονίζοντας κυρίως τό ὅτι ὑπῆρχε οἰκονομική ἐλευθερία καί ἐλευθερία στήν ἔκφραση καί στήν εὐρύτητα τῶν κοινωνικῶν σχέσεων, κατά τόν βυζαντινὸ οὐμανισμό τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, παρά τήν ἐλιτίστικη νοοτροπία λογίων, ὅπως ὁ Μιχαήλ Ψελλός. Θά προσθέσουμε ἐδῶ καί τό γεγονός ὅτι ἡ ἔμπρακτη αὐτή ἀνοχή συνδυαζόταν μέ ἀπαγόρευση τῶν ἀναγκαστικῶν προσηλυτισμῶν καί μέ παράλληλη τήν πατερική διδασκαλία περί ἀνεκτικότητας, μή ἀντιδικίας καί διαλόγου ἢ καί ἐλέγχου μέσω διαλεκτικῆς ἀντιπαράθεσης (Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτ. Βαβύλαν*, PG 50, 529-530), ἀφοῦ ἡ χριστιανικὴ ἀρετὴ δέν εἶναι ἀποτέλεσμα καταναγκασμοῦ (Ἰω. Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς ὀρθοδ. πίστεως*, PG 94, 924B: «οὐκ ἀρετὴ γὰρ τὸ βία γινόμενον»).

¹¹ Βλ. Φειδᾶς, *Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1967, σσ. 17-18. St. Runciman, *Byzantine civilisation*, E. Arnold & co, London 1933, σ. 125, ὅπου ἀναφέρει ὅτι ἡ Αὐτοκρατορία θεωροῦσε τίς αἱρέσεις ὡς ἔγκλημα ἐναντίον τοῦ Κράτους. Λένος Μαυρομμάτης, «Τά ὅρια ἀνοχῆς τῆς ἐκτροπῆς στό ὕστερο Βυζάντιο», *Ἀνοχὴ καί καταστολὴ στους μέσους χρόνους*, σ. 31: «Μόνιμη ἀπειλή γιά τή συνοχή αὐτῆς τῆς κοινωνίας (=βυζαντινῆς) συνιστοῦσε ὁ αἰρετικὸς».

¹² Εὐγ. Βούλγαρης, *Στοχασμοὶ εἰς τούς παρόντας κρισίμους καιροὺς, τοῦ Κράτους τοῦ Ὁθωμανικοῦ*, Ἁγία Πετροῦπολις 1772.

κρατῶν συντονισμό τῶν ἀδελφῶν στήν πίστη ἐθνῶν καί τή δι' αὐτοῦ προστασία τῶν ἀδυνάμων ἀπό τούς ἰσχυρούς.

Στόν ἀντίποδα ὅμως αὐτῆς τῆς προοπτικῆς ἄρχισε στό χῶρο τῶν ὀρθοδόξων βαλκανικῶν λαῶν νά ἀναδύεται μία ἐπεκτατική καί βίαιη ἐθνοφυλετική μορφή *Μεγαλοϊδεατισμοῦ*, ἐπιθετική δέ πρός τίς ἱστορικά δίκαιες διεκδικήσεις τῶν Ἑλλήνων. Τό πρόβλημα ξεκίνησε τό 1845, ἐμφανιζόμενο στή Ρωσία ὡς *Σλαβοφιλία*¹³. Ἰσχυροποιήθηκε ἐπί τά χεῖρω μετά τόν *Κριμαϊκό Πόλεμο* (1853-1856)¹⁴, ἕναν πόλεμο πού ξεκίνησε ἀπό τόν ἀνταγωνισμό μεταξύ *Ρωμαιοκαθολικῶν* καί *Ὀρθοδόξων* στούς Ἁγίους Τόπους καί τήν ἐξ αἰτίας του ἀντιπαράθεση τῆς Γαλλίας πρός τή Ρωσία. Μετά τήν ἦττα τῆς Ρωσίας, ἡ παραπάνω *Σλαβοφιλία* ἐξελίχθηκε σέ *Πανσλαβισμό*¹⁵. Αὐτός στοιχειοθετοῦσε πλέον ἕναν ἐπαναπροσδιορισμό τῆς ρωσικῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς, μέ κύριο μάλιστα ἀξονα τήν ἐνίσχυση μιᾶς *ὑπερκρατικῆς ἐλεγχόμενης ἀπό τή Ρωσία ἐπεκτατικῆς ἐθνοφυλετικῆς ὀργάνωσης* καί μέ στόχο τήν εὐνοϊκή γιά τά ρωσικά συμφέροντα λύση τοῦ Ἀνατολικοῦ Ζητήματος¹⁶.

Ὁ Πανσλαβισμός ἐνισχύθηκε τότε (1867) καί ἐνθαρρύνθηκε καί ὁ μεγαλομανῆς *Βουλγαρικός Μεγαλοϊδεατισμός*, δηλαδή μιᾶ προσπάθεια δημιουργίας μιᾶς *"Μεγάλης Βουλγαρίας"*, πού στρεφόταν ὄχι μόνο κατά τῶν Τούρκων κατακτητῶν, ἀλλά περισσότερο κατά τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας καί Θράκης, καλλιεργώντας μῖσος καί ἀνθελληνική ἐχθρότητα, κυρίως ἐπικεντρωμένη κατά τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου¹⁷. Μέσα σέ αὐτό τό πλαίσιο *«τῶν ἐθνοφυλετικῶν σχεδίων τῆς ρωσικῆς πολιτικῆς»*, πού μορφοποίησε *«μία νέα καί ἐπικίνδυνη ἀνθελληνική ἰδεολογία ἀπό τούς σλαβόφιλους καί τούς πανσλαβιστές»*, ἔρχεται σάν ἀποτέλεσμα ἡ *Βουλγαρική Ἐξαρχία* (1870) καί τό *Βουλγαρικό Σχίσμα* (1872) καί ἀκολουθεῖ ὁ Μακεδονικός ἀγώνας.

¹³ Βλ. Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Γ'· Ἀπό τήν ἄλωση μέχρι σήμερα*, Ἀθήνα 2014, σσ. 526-535.

¹⁴ Ἀπ. Βακαλόπουλος, *Νέα Ἑλληνική Ἱστορία (1204-1985)*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 253.

¹⁵ Γ. Ἀλεξιάδης, *Ὁ Πανσλαβισμός*, Ἐταιρεία Φίλων τοῦ Λαοῦ, Ἀθήνα 1976, σσ. 36, 46-47. Βλ. Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Γ'*, 543 κ. ἐξ.

¹⁶ Γ. Ἀλεξιάδης, *Ὁ Πανσλαβισμός*, σσ. 44-45. Ἰ. Δημάκης, *Ἱστορία τοῦ Ἀνατολικοῦ Ζητήματος, 1683-1923*, ΕΚΠΑ Παν/κές παραδόσεις, <https://eclass.uoa.gr/file.php/anatolikozitima>, σ. 221.

¹⁷ Π. Τσακαλογιάννης, *Σύγχρονη Εὐρωπαϊκή Ἱστορία 1789-1989*, τόμ. Α', Βιβλιοπ. Ἐστίας, Ἀθήνα 2000, σ. 241. Ἄλ. Κύρου, *Οἱ Βαλκανικοὶ γείτονές μας*, Ἀθήνα 1962, σσ. 86-87.

Τό μισελληνικό αυτό πνεῦμα καί ἡ ἔθνοφυλετική χειραγώγηση τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας ἔφερε τή συνοδική ἀντίδραση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (*Μεγάλη Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως* τοῦ 1872), ἐπί Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἀνθίμου ΣΤ΄ καί μέ τήν ἀναγκαία ὑποστήριξη τῆς ἑλληνικῆς Κυβερνήσεως (πρωθυπουργοῦ Ἐπαμεινώνδα Δεληγιώργη). Ἡ σύνοδος, στηριζόμενη στό Κανονικό Δίκαιο καί στήν Ἐκκλησιαστική παράδοση, καταδίκασε τόν Ἐθνοφυλετισμό ὡς τή μεγάλη ἐκκλησιολογική αἵρεση τῆς ἐποχῆς¹⁸.

Ἐκτός ὅμως ἀπό τά ἀδιέξοδα πού δημιουργήθηκαν ἀπό τίς προαναφερθεῖσες πολιτικο-εκκλησιαστικές ἐπιθέσεις καί ἀποσχίσεις στόν χῶρο τῶν Βαλκανίων, τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο εἶχε συγχρόνως νά ἀντιμετωπίσει καί μία παραπαίουσα Ὄθωμανική αὐτοκρατορία, πού, γιά νά ἀποφύγει τή διάσπαση καί νά ἰσχυροποιήσει τόν Σουλτᾶνο, καλλιεργοῦσε τόν θρησκευτικό καί παράλληλα ἐθνικιστικό φανατισμό. Μετά τούς Βαλκανικούς πολέμους (1912, 1913) καί κατά τή διάρκεια τοῦ Α΄ Παγκοσμίου πολέμου (1914-1918) οἱ Ὄθωμανοί ἐπιδόθηκαν σέ διώξεις, ἐξισλαμισμούς, ἐκτοπίσεις, ἀναγκαστικές μεταναστεύσεις χριστιανῶν. Ἡ κατά τό 1913 δίωξη τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀπό τούς Τούρκους στήν Ἀνατολική κυρίως Θράκη¹⁹ συνδυάστηκε μέ ἐξαθλιωτικά οἰκονομικά καί βίαια διοικητικά μέτρα, ἀλλά καί μέ σφαγές, βιασμούς, κατασχέσεις περιουσιῶν, δολοφονίες, κάθε μορφῆς πιέσεις γιά νά ἀναγκασθοῦν οἱ Ρωμιοί νά ἐγκαταλείψουν τίς ἐστίες τους, τίς περιουσίες τους καί νά πραγματοποιηθεῖ μέ τόν τρόπο αὐτό ἀντικατάσταση τῶν ἀγροτικῶν πληθυσμῶν.

Οἱ διωγμοί αὐτοί, στούς ὁποίους κυριαρχοῦσε τό ἐθνικιστικό σύνθημα «ἡ Τουρκία γιά τούς Τούρκους», ἐντείνονται τήν ἄνοιξη τοῦ 1914 μέ τήν ἐθνικιστική μανία τῶν *Νεότουρκων*. Τό Νεοτουρκικό Κομμιτάτο, ὑπό τό πρόσχημα τοῦ ἐκδημοκρατισμοῦ καί τῆς ἀναγέννησης τῆς Τουρκίας, κινητοποίησε ἀκραίες ἐθνικιστικές δυνάμεις, στρατευμένες στόν Τουρκισμό (ἐθνοκάθαρση), καί πολλαπλασίασε τίς διώξεις στήν Καλλίπολη, στήν Προποντίδα, στά παράλια τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, καθώς καί στήν

¹⁸ Βλ. Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Γ*, σ. 551. Βλ. Φειδᾶς, *Πενταρχία τῶν Πατριαρχῶν. Ἀπό τήν Ε΄ Οἰκουμενικήν Σύνοδον μέχρι σήμερον (553-2012)*, τόμ. 3, Ἀθήναι 2012, σσ. 423-451.

¹⁹ Κ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί καί Γενοκτονία τοῦ θρακικοῦ ἑλληνισμοῦ*, Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 243.

Κωνσταντινούπολη²⁰. Αποτέλεσμα ήταν μία ολοένα και περισσότερο έντεινόμενη προσπάθεια του έθνικιστικού φανατισμού εις βάρος των Ρωμιών, μέ σκοπό είτε να έξαναγκασθούν σε φυγή είτε να άφανιστούν. Στίς διώξεις αυτές συντονιστικό ρόλο είχαν οι Γερμανοί, οι όποιοι έπιθυμούσαν τήν άπομάκρυνση των εύρώστων οίκονομικά έλληνικών χριστιανικών πληθυσμών, ώστε να έλέγξουν αύτοί τήν οίκονομία, άνταγωνιζόμενοι τούς Γάλλους και τούς Βρετανούς σε μία έπεκτατική είσχώρηση στην Τουρκία²¹.

Στό πλαίσιο αυτό, τό Οίκουμνικό Πατριαρχείο άντέδρασε στρεφόμενο πρós τούς Χριστιανούς τής Δύσεως για συμπάρσταση και βοήθεια. Μέ τίς Πατριαρχικές Έγκυκλίους του 'Ιωακείμ Γ' (1902 και 1904) πρότεινε τήν έναρξη Διαλόγων των Όρθοδόξων μέ τίς άλλες χριστιανικές Όμολογίες. Έπίσης, μέ τήν Έγκύκλιο του 1920 γίνεται άναφορά στην άναγκαιότητα μιās Κοινωνίας των Έκκλησιών²², μέ κύριο σκοπό τήν ύποβοήθηση των διαλόγων, τήν άποτροπή των προπαγανδών και τήν ύποστήριξη μεταξύ των Χριστιανών, γεγονός που ήταν προοιμιακό του μετέπειτα Παγκοσμίου Συμβουλίου των Έκκλησιών.

Τί έπραξαν όμως τότε οι συμμαχικές των Έλλήνων δυνάμεις; Παρά τό γεγονός ότι μέ τούς Βαλκανικούς πολέμους ένισχύθηκε πολύ ή εικόνα και ή άξιοπιστία των Έλλήνων, παρά έπίσης τή σημαντική συμβολή του έλληνικού στρατού στον Α' Παγκόσμιο πόλεμο, οι εύρωπαϊκές Μεγάλες Δυνάμεις στη συνέχεια, άλλοτε φανερά και άλλοτε μέ μυστικές συμφωνίες, είτε άντιδροΰσαν στίς έλληνικές προσπάθειες για άπελευθέρωση των διωκομένων είτε τίς έκμεταλλεύονταν πρós ίδιον όφελος. Ό κοινός τόπος και τό πλαίσιο των σκοπών των δυνάμεων αυτών ήταν ό άνταγωνισμός στην Έγγύς Άνατολή. Στό πλαίσιο αυτό, ή Γαλλία και ή 'Ιταλία ήταν άντιδραστικές πρós τίς άξιώσεις ή διεκδικήσεις των Έλλήνων.

²⁰ Βασιλική Τσακόγλου, *Ό πρώτος Διωγμός των Έλλήνων στην Άνατολική Θράκη (1913-1918)*, αύτοέκδοση, Άθήνα 2011, σ. 160. Εϋστ. Πελαγίδη, *Μικρασιατικός και Ποντιακός Έλληνισμός από τήν αρχαιότητα μέχρι τήν ανταλλαγή*, Θεσσαλονίκη 2004, Σταμούλης, σσ. 200-208. Ανθούλα Φιλιππίδου, *Τό κίνημα των νεοτούρκων και οι έπιπτώσεις του στίς έλληνικές κοινότητες τής Όθωμανικής αύτοκρατορίας (1908-1922)*, [Διδακτορική διατριβή, Πάντειο Παν/μιο], Άθήνα 2014.

²¹ Τσακόγλου, *Ό πρώτος Διωγμός των Έλλήνων στην Άνατολική Θράκη*, σ. 69. «Η εις Τουρκία γερμανική άποστολή», έφημερίς *Άμάλθεια*, Σμύρνη 26-11-1913.

²² Χρυσοστόμου Σαββάτου, Μητροπολίτου Μεσσηνίας, «Η άποδοχή τής Πατριαρχικής Έγκυκλίου του 1920 από τίς Όρθόδοξες Έκκλησίες και ή συμμετοχή τους στην Έπιτροπή "Πίστις και Τάξις" του Παγκοσμίου Συμβουλίου Έκκλησιών», *Τμητικός τόμος τής Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ για τήν τριακονταετή Διακονία του Οίκουμνικού Πατριάρχου κ. Βαρθολομαίου Α'*, Άθήνα 2021 σσ. 941-947.

Βεβαίως, μπορεί οι Γάλλοι (*Κλεμανσώ*) μετά τη συμμετοχή των Ελλήνων στις στρατιωτικές επιχειρήσεις στην Ουκρανία²³ να συγκατατέθηκαν στην αποστολή ελληνικού στρατού στη Σμύρνη, αλλά τελικά, μετά τον εθνικό διχασμό στην Ελλάδα, άδραξαν την ευκαιρία και ενίσχυσαν έπιδεικτικά τις δυνάμεις του μέχρι τότε αδύναμου Κεμάλ Ατατούρκ. Άλλωστε, οι Γάλλοι και οι Ιταλοί θεωρούσαν τη συνθήκη των Σεβρών ως μία διπλωματική νίκη των Άγγλων (Λούδ Τζώρτζ). Πίστευαν δηλαδή ότι μετά την ανακωχή του Μούδρου (30-10-1918: έλεγχος από Άγγλους στα Στενά, συμμαχικός διοικητικός έλεγχος της Τουρκίας) ενισχύθηκαν κατακόρυφα τα αγγλικά συμφέροντα, τα όποια έξυπηρετούσε στην Έγγυς Ανατολή ή Ελλάδα.

Η Αμερική, παρά τις διακηρύξεις του Ούίλσον για αυτοδιάθεση των λαών, έμειναν άπαθείς θεατές μπροστά στις θηριωδίες των τουρκικών διώξεων των Ελλήνων και των Αρμενίων, στον Πόντο και στη Μ. Ασία. Έρμήνευαν την "*αυτοδιάθεση*" ως μία διατήρηση του καθεστώτος του Οθωμανικού κράτους. Άν και φαίνεται για τη νοοτροπία αυτή παράδοξη ή συμφωνία του Ούίλσον για την αποστολή ελληνικού αγήματος στη Σμύρνη, αυτό εξηγείται από τις τότε προκλητικές αυθαιρεσίες των Ιταλών στην περιοχή, οι όποιες ανησύχησαν τους συμμάχους. Άλλωστε, μετά ταύτα ή αμερικανική άπαθεια όχι μόνο συνεχίσθηκε, αλλά και αυξήθηκε υποβοηθούμενη από τον έντεινόμενο μέχρι τα άκρα ελληνικό διχασμό²⁴.

Η Ρωσία μέ την πτώση του τσαρικού καθεστώτος είχε ανακουφίσει την Τουρκία, αφού εξέλιπαν οι ρωσικές διεκδικήσεις για την Κωνσταντινούπολη. Η Τουρκία τότε καρπώθηκε από τό άφθονο στρατιωτικό υλικό που έγκαταλείφθηκε μετά την αποχώρηση των Ρώσων από τον Πόντο, την Αρμενία και τον Καύκασο. Φαίνεται επίσης ότι ενισχύθηκαν οι κεμαλικές δυνάμεις και από τον προσχωρήσαντα σέ αυτές ήττημένο *Λευκό Στρατό* των Ρώσων²⁵. Τελικά, έτσι ενισχυμένες, μετά τη θριαμβευτική τους είσοδο στην

²³ Ν. Οικονόμου, «Εκστρατεία Ουκρανίας», *Ιστορία του Έλληνικού Έθνους*, τόμ. 34, Έκδοτική Αθηνών, Αθήνα 2008, σ. 112.

²⁴ *Ιστορία του Έλληνικού Έθνους*, τόμ. 34, Έκδοτική Αθηνών, Αθήνα 2008, σσ. 107-111, 113-118, 151-169.

²⁵ Αυτό συνέβη όταν από τις αρχές Νοεμβρίου 1921 οι σύμμαχοι απέσυραν τη στήρηξή τους, μέ αποτέλεσμα στις τάξεις του ρωσικού *Λευκού Στρατού* να αρχίσουν οι λιποταξίες. Επίσης, μετά την ήττα του άνωτατου διοικητή του στρατού στον Νότο, του στρατηγού Π. Βράνγκελ (Pyotr Wrangel) στην Κριμαία (14-11-20) από τους μπολσεβίκους, που είχαν συμμαχήσει μέ τον ουκρανικό "*Μαύρο Στρατό*", δηλαδή τον άνεξάρτητο στρατό των χωρικών στην Ουκρανία υπό τον Ν. Μαχνό (Nestor

Άγκυρα (27/12/19) ήλθαν σέ νέες συμφωνίες καί μέ τόν κόκκινο στρατό (συνθήκη Μόσχας μεταξύ Λένιν-Κεμάλ, 16/3/21), οί όποίες έπιτάχυναν καί τή θεαματική στροφή τών δυτικών δυνάμεων ύπέρ του Κεμάλ.

Οί Νεότουρκοί άρχικά, στήν έπανάσταση του 1908, απέκρυσαν τό πραγματικό τους πρόσωπο κάτω άπό τό ένδυμα του έκδημοκρατισμού τής Όθωμανικής Τουρκίας. Παραπλάνησαν άκόμη καί τους Έλληνες πού πανηγύρισαν μαζί τους τήν έπαναφορά του συντάγματος του 1876 άπό τόν Σουλτάνο Άμπντούλ Χαμίτ Β²⁶. Κατάφεραν στή συνέχεια μέσα σέ διάστημα λίγων έτών, μέχρι τό 1918, νά έγκαθιδρύσουν μιά νέα γραφειοκρατική δύναμη πού ήλεγχε κοιωνικά μέσα, διοίκηση καί στρατό, άρχικά στά μεγάλα κέντρα (Άγκυρα, Κωνσταντινούπολη, Τραπεζούντα)²⁷ καί στή συνέχεια καί στήν άγροτική έπαρχία. Πέτυχαν τελικά νά αντικαταστήσουν τόν φανατισμένο "όθωμανισμό" μέ τόν έθνικιστικά έπιθετικό "τουρκισμό", πού βασιζόταν στον έθνικιστικό φανατισμό, άντλώντας παράλληλα όσα όφέλη μπορούσε άπό τόν θρησκευτικό φανατισμό. Σέ γενικές λοιπόν γραμμές εΐναι γεγονός ότι «*άν για όλους τους πολεμιστές του πρώτου παγκοσμίου πολέμου ή ύπογραφή τής εΐρήνης σήμαινε τό τέλος του πολέμου, διαφορετικά παρουσιάζονται τά πράγματα για τους Έλληνες τής Μικράς Άσίας, πού εΐχαν έγκαταλειφθει άπό τους "συμμάχους" των καί εΐχαν άφεθει στις δικές τους δυνάμεις*»²⁸.

Μακחנו), ό Βράνγκελ μαζί μέ τά ύπολείμματα του Λευκοΰ Στρατού κατέφυγε στήν Κωνσταντινούπολη. Στήν Κωνσταντινούπολη εΐχε ήδη διαφύγει άπό τόν Άπρίλιο 1920 καί ό στρατηγός Άντ. Ντενίκιν (Anton Denikin), διοικητής τών ένόπλων δυνάμεων πού έμάχοντο τους μπολσεβίκους. Τό ίδιο έπραξε καί ό άντιστρατήγος Ίβάν Ρομανόφσκι. Τους ήγέτες άκολούθησε καί μέρος του στρατού τους, μέ άποτέλεσμα νά ενισχυθει έξ αυτών ό Κεμαλικός στρατός. βλ. Alex. Skirda, *Nestor Makhno - Anarchy's Cossack. The Struggle for Free Soviets in the Ukraine 1917-1921*, μετάφρ. Paul Sharkey, AK Press, 2004, σσ. 223-234. Έπίσης <https://muegn.ru/el/okazanie-romoschi/general-y-belo-armii-v-grazhdanskoi-voine-evgenii-durnev-belye.html>.

²⁶ Κατερίνα Μυστακίδου, *Η Μεγάλη Ίδέα στον Τύπο του Γένους. Ο Τύπος στην Ελλάδα καί στην Όθωμανική Αύτοκρατορία (1800-1923)*, σ. 143. Αθ. Μπιλιάνου, *Μητροπολίτης Σμύρνης Χρυσόστομος*, σσ. 249-250, όπου γράφει ότι «οί Ρωμηοί στό σύνολό τους εΐχαν άρχικά έπικροτήσει τήν Έπανάσταση των Νεοτούρκων...Τό μόνο πρόσωπο πού εξέφρασε άμεσα τίς έπιφυλάξεις του στό νέο σύστημα έξουσίας ήταν ό Οικουμενικός Πατριάρχης (Ιωακείμ Γ΄), ό όποιος εΐχε τήν όξυδέρκεια πού άπαιτείτο για νά κατανοήσει ότι ή Συνταγματική Έπανάσταση του 1908 ήταν τό κάλυμμα, πίσω άπό τό όποιο έπώζετο ή άφύπνιση του άκράιου έθνικισμού στήν Όθωμανική Αύτοκρατορία».

²⁷ Σία Άναγνωστοπούλου, «Ο άγώνας τής άνεξαρτησίας των Τούρκων, 1919-1922», *Η Μικρασιατική Καταστροφή 1922*, Εϊδική έκδοση για τήν έφημερίδα *Τά Νέα*, Άθήνα 2010, σ. 80.

²⁸ Άπ. Βακαλόπουλος, *Νέα Έλληνική Ίστορία (1204-1985)*, σ. 366.

3. Μερικές συμπερασματικές σκέψεις

Οι αγώνες των Έλλήνων τόσο στους Βαλκανικούς πολέμους (1912, 1913), όσο και στον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο (1914-1918) και στην ακόλουθοῦσα περίοδο μέχρι τό 1920 (πού κορυφώθηκαν τά ὀλέθρια σφάλματα καί τῶν δύο ἀντιμαχομένων πλευρῶν) εἶχαν μιὰ πορεία σταθερότητας: Συντόνιζαν τίς ἔθνικές προσπάθειες, τούς αγώνες καί τίς διεκδικήσεις μέ τά ἱστορικά δίκαια καί μέ τή βασισμένη στόν χριστιανικό χῶρο, ἀλλά καί στόν ἑλληνικό πολιτισμό, οἰκουμενική προοπτική τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Ἡ *Μεγάλη Ἰδέα* διαπνεόταν ἀπό ὅλα αὐτά. Ἡ Ἐκκλησία, ἀφοῦ καί αὐτή εἶχε δοκιμασθεῖ μέ τό ζήτημα τῆς αὐτοκεφαλίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, εἶχε εἰρηνεύσει μέ τήν ἀποκατάσταση τῶν σχέσεων μεταξύ Ἀθήνας καί Κωνσταντινούπολης, μετά τό 1850 (χορήγηση κανονικῆς αὐτοκεφαλίας)²⁹. Ἔτσι, μέσα στό ὑπάρχον πνεῦμα ἀδελφικῆς σύμπνοιας συνέβαλε καί αὐτή μέ τό ποιμαντικό της ἔργο, τίς ἐκκλησιαστικές, διαχριστιανικές καί ὑπόλοιπες διαπραγματευτικές καί κοινωνικές προσπάθειές της στόν ἀγῶνα γιά ἐπικράτηση μιᾶς τελικῆς εἰρήνης, θεμελιωμένης στή δικαιοσύνη καί στοχεύουσας τή διάλυση τῆς τυραννίας καί τῶν παθῶν τοῦ κάθε μορφῆς φανατισμοῦ.

Ἡ ἐκκλησιαστική σχέση Ἀθήνας καί Κωνσταντινούπολης λειτούργησε θετικά στή θεωρία καί στήν πράξη, ὅταν ὑπῆρχε ἡ μεταξύ τους σύμπνοια, ἡ ὁποία διαμόρφωνε καί παράλληλα ἐμπνεόταν ἀπό τή *Μεγάλη Ἰδέα*, ἀλλά ἀποτέλεσε ἐπίσης καί ἀρνητικό παράγοντα στήν ἐνότητα τοῦ ἑλλαδικοῦ καί τοῦ οἰκουμενικοῦ Ἑλληνισμοῦ, κάθε φορά πού ἡ Πολιτεία στήν Ἑλλάδα ἐπιχειροῦσε νά ἐπιδράσει στά τῆς Ἐκκλησίας. Πρός ἐπιβεβαίωση τούτου ἔρχονται τά γεγονότα πού ἀκολούθησαν μετά τήν παραίτηση τοῦ Γερμανοῦ Ε΄ (12-10-1918) μέχρι τήν ἐκλογή τοῦ Μελετίου Δ΄ (Μεταξάκη) στόν Οἰκουμενικό θρόνο (25-11-1921), μέ τή μεταφορά στήν ποιμαντική ζωή τῆς Ἐκκλησίας τῶν προβλημάτων τοῦ πολιτικοῦ διχασμοῦ στήν Ἑλλάδα³⁰.

Ἡ λαίλαπα αὐτή τοῦ ἔθνικοῦ διχασμοῦ ἐπηρέασε καταλυτικά τή ροή τῶν γεγονότων, πλήγωσε βαθύτατα τήν ἐνότητα καί κυριάρχησε τῶν ἀποτυχιῶν μέχρι τήν καταστροφή τῆς Σμύρνης. Ὅμως, πιστεύουμε ὅτι δέν θά

²⁹ Στό ἴδιο, σ. 253.

³⁰ Αθ. Μπιλιάνου, *Μητροπολίτης Σμύρνης Χρυσόστομος*, Ἄρμός, Ἀθήνα 2012, σσ. 527-547.

πρέπει ή ιστοριογραφία, όταν δικαίως επικεντρώνεται στον διχασμό και στις συνέπειές του, να επιτρέψει να επισκιασθούν οι μεγάλοι αγώνες και θυσίες των Έλλήνων για τον αλύτρωτο και παντοειδώς διωκόμενο Έλληνισμό. Αντίθετα, επιβάλλεται οι αναφορές στα λάθη να είναι διδακτικές και αυτό απαιτεί και την παράλληλη εξιστόρηση και των επιτυχιών πριν κορυφωθεί ή διχόνοια, ο έγωισμός και η αντιπαλότητα.

Στό πλαίσιο αυτό, θα πρέπει να αναφερθεί ότι παρά τις διαφορετικές εκτιμήσεις στον τρόπο διαχείρισης των έθνικων ζητημάτων, ο έλληνικός στρατός, ο έλληνικός λαός σύσσωμος μαζί με την Έκκλησία αγωνίσθηκε για το έθνικό χρέος της αποκατάστασης της δικαιοσύνης που άπορρεί από την ιστορική μνήμη, τις παραδόσεις και την αντιπαράθεση προς όλες τις πέριξ *έθνικιστικές* επεκτατικές προσπάθειες του Έθνοφυλετισμού, του Πανσλαβισμού, του Τουρκισμού, του Ισλαμισμού, άθρων έθνικιστών κ.λπ. έναντι των Ρωμιών. Όλα αυτά δεν έγιναν άζημιάς, αλλά με πολυετείς προσπάθειες διπλωματικές ή εκκλησιαστικές, με στρατιωτικές συμμαχίες και θυσίες, με υπερδεκαετή πόλεμο στις αρχές του είκοστου αιώνα. Και τή στιγμή της κορύφωσης, όταν φάνηκε ότι απέναντι σε μία πλειάδα επιθετικών και ανιστόρητων *Μεγαλοϊδεατισμών* με αύθαίρετες διεκδικήσεις υπάρχει και μία *Μεγάλη Ίδέα* δίκαιη και δικαιωμένη, αποδίδουσα καρπούς, τότε ακριβώς άρχισε μία αντίστροφη πορεία.

Από τή Βουλγαρία με τή συνθήκη του Νείγυ (27/11/1919) και από τή Τουρκία με τή συνθήκη των Σεβρών (28-7/10-8-2019) φάνηκε να καρπούται ο Έλληνισμός όσα ιστορικά νομίμως επεδίωκε, αλλά τελικά μόνο ή Δυτική Θράκη παρέμεινε³¹. Τά υπόλοιπα χάθηκαν. Ένα Κράτος, στό όποιο Πολιτεία και Έκκλησία δεν χωρίστηκαν ποτέ, που στις διεκδικήσεις του και στους αγώνες του, μαζί με τήν ιστορική νομιμοποίηση του *Μεγαλοϊδεατισμού* του, άντλοῦσε και τή συμβατότητα αυτού του *Μεγαλοϊδεατισμού* προς τις αξίες τής πίστης του, και κυρίως προς τή βασική χριστιανική και παντοτεινά έλληνική αρχή του δικαίου, γνώρισε τή άποτυχία μιᾶς *Μικρασιατικής Καταστροφῆς* (1922) και των έθνικά δυσβάστακτων συνεπειών τής.

³¹ Απ. Βακαλόπουλος, *Νέα Έλληνική Ιστορία (1204-1985)*, σ. 364.

Τί συνέβη; Ό άμετρος καί άκαιρος ένθουσιασμός, ή ύποτίμηση τών καταστάσεων, ή έλλειψη τοϋ άναγκαίου σχεδιασμοϋ καί συντονισμού δυνάμεων καί κυρίως ό έσωτερικός διχασμός στέρησαν τή νηφαλιότητα, κλόμισαν τήν έμπιστοσύνη πού ένέπνεε ή Έλλάδα πρός τούς συμμάχους, έδιωξαν από τή σκέψη τόν ρεαλισμό καί μέ μία σειρά λαθών, πού στέρησαν τήν αίσια άνταπόκριση στίς γρήγορες έξελίξεις καί στίς άλλαγές τών διεθνών ίσορροπιών, ήλθε ή άπομόνωση καί ή Καταστροφή.

Έκτοτε, μαζί μέ τήν πίκρα καί τήν άπογοήτευση άρχισε νά στοιχειοθετείται καί ένας νέος προβληματισμός. Οί συζητήσεις για τή Μικρασιατική καταστροφή φαίνεται νά στοιχειοθετούν κάποιες διαφορετικές μεταξύ τους άντιμετωπίσεις. Αϋτές θά μπορέσουν νά καρποφορήσουν θετικά άποτελέσματα μόνο μέσα σέ ένα πνεϋμα διαλόγου ή άκόμη καί διαλεκτικής, ή όποία όμως μπορεΐ καί πρέπει νά καταστεί γόνιμη καί όχι στείρα πηγή διαφωνιών, ώστε νά μήν έπαναλάμβονται τά παρελθόντα λάθη.

Υπό τό πνεϋμα αϋτό, θά τονίσουμε ότι τή στιγμή κατά τήν όποία ή ιστορική πραγμάτευση έχει καταδείξει τήν αίτία τής άποτυχίας, δηλαδή τόν ένθικό διχασμό, θά ήταν άκαιρη μία έπιθετική στάση πρός τή Μεγάλη Ίδέα μέ σκοπό τήν κατάργησή της ως δήθεν οϋτοπικής. Θυμίζει κάπως ό νέος αϋτός προβληματισμός τόν άκαιρο, όπως έκ τών πραγμάτων άποδείχθηκε, "λογοκρατικό ρεαλισμό" τών έλλήνων διαφωτιστών πρίν από τήν Έπανάσταση τοϋ 1821. Για παράδειγμα, αναφέρουμε ότι ό Κοραΐς ύποστήριζε προεπαναστατικά τό κατ' αϋτόν άνέφικτο κάποιου άγώνα τής Έθνεγερσίας. Θεωροϋσε ότι απαιτείται πρῶτα μακρόχρονη παιδεία καί πολιτικο-οικονομική έξέλιξη³². Τά γεγονόταν τόν διάψευσαν, άφοϋ σέ αϋτά (πρῶτο έτος τής Έλληνικής Έθνεγερσίας) κυριάρχησε ή ένότητα. Σήμερα, μέ τρόπο όχι άπλως άνάλογο, αλλά περισσότερο άνατρεπτικό, έχει λεχθει από σύγχρονους "ρεαλιστές" ότι ή Μεγάλη Ίδέα, ως ίθύνουσα ίδεολογία τοϋ έθνους, ένταφιάζεται στα έρείπια τής Ίωνικής Μητρόπολης³³.

³² Βλ. Φειδά, «Η έλληνική Έπανάσταση (1821) καί οι ίδεολογικές ζυμώσεις τοϋ γένους», Βιβλιοθήκη "Πορφυρογέννητος", Άποστ. Διακονία τής Έκκλησίας τής Έλλάδος, σ. 3 κ. έξ.

³³ Κ. Σβολόπουλος, «Η άναθεώρηση τής ένθικής στρατηγικής», *Η Μικρασιατική Καταστροφή 1922*, Εϊδική έκδοση για τήν έφημερίδα Τά Νέα, Αθήνα 2010, σ. 55,

Ἡ ἐπιχειρηματολογία τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς θέσεως αὐτῆς εἶναι ὅτι ἀπὸ τῆ στιγμῆ πού ἀκολούθησε ἀνταλλαγὴ πληθυσμῶν δὲν ὑπάρχει δικαίωση σὲ ἀναφορὲς γιὰ ἀλύτρωτες Πατρίδες καὶ ὅτι ἡ Ἑλλάδα σήμερα ἔχει πλέον υἱοθετήσει μία ἄλλη στρατηγική, αὐτὴν τῆς προάσπισης τῆς ἐδαφικῆς τῆς ἀκεραιότητος, ἐμμένουσα στὸ καθεστῶς τῆς διεθνοῦς νομιμότητος³⁴.

Προκύπτουν ἔτσι καίρια ἐρωτήματα: Ὑφίσταται λοιπὸν σήμερα ἡ *Μεγάλη Ἰδέα* ἢ μήπως ἔσβυσε μετὰ τὴ Μικρασιατικὴ Καταστροφὴ³⁵; Μήπως πάλι παραμένει ζωντανὴ μόνο ὡς μία μορφή «ρομαντισμοῦ» ἐνὸς ἑλληνικοῦ Γένους «βαθύτατα ρομαντικοῦ», ὅπως ἔχει ἐπίσης ὑποστηριχθεῖ³⁶;

Στὸ ζήτημα αὐτὸ ἂς μᾶς ἐπιτραπεῖ νὰ τονίσουμε τὰ ἑξῆς:

Πρῶτον· ἡ προάσπιση τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἐδαφικῆς ἀκεραιότητος δὲν ἀναιρεῖ καὶ τὴν περαιτέρω διεκδίκηση δικαίου, ἡ ὁποία δὲν ἐποδίζεται νὰ εἶναι συμβατὴ πρὸς τὸ καθεστῶς τῆς διεθνοῦς νομιμότητος. Δίκαιο καὶ νομιμότητα δὲν εἶναι ἀντίθετοι ὄροι. Ὅταν μάλιστα δὲν ἀναιρεῖται ἡ προάσπιση τῶν δικαίων, τότε ἀκυρώνεται καὶ ἡ ἠττοπάθεια. Τὸ δίκαιο δὲν σημαίνει μόνο νὰ κρατηθεῖ αὐτὸ πού ἔχουμε, ἀλλὰ νὰ διεκδικηθεῖ αὐτὸ πού δικαιούμεθα. Τὸ δικαίωμα αὐτὸ δὲν ἀποβάλλεται μὲ ἀιτιολογίες, ὅπως αὐτές πού ἐνταφιάζουν τὴ Μεγάλη Ἰδέα, ὅταν μάλιστα ἡ αἰτία τῆς ἀποτυχίας τῆς πραγμάτωσής τῆς δὲν εἶναι αὐτὴ ἢ ἴδια. Ἀντίθετα, διεκδικεῖται μὲ νόμιμα καὶ θεμιτὰ μέσα, στὰ ὁποία συμπεριλαμβάνεται πρωτίστως ἡ προάσπιση τοῦ οἴκου μας. Ὅμως, τόσο στὴν ἄμυνα ὅσο καὶ στὴν προβολὴ τῶν δικαίων ἀπαιτεῖται ἡ ἐθνικὴ ἐνότητα. Μὲ αὐτὴν ἀξιολογοῦνται νηφάλια οἱ διεθνεῖς συγκυρίες καὶ τὰ μέσα ἐπιτυχίας. Αὐτὴ εἶναι ἡ δύναμη τῆς Ἑλλάδας. Μὲ αὐτὴν εἶχαμε τίς ἱστορικὲς ἐπιτυχίες. Ἡ μὴ διεκδίκηση πιστεύουμε ὅτι εἶναι ὄχι μόνον ἐσφαλμένη νοοτροπία, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴ ἐπικίνδυνης συρρίκνωσης. Ὅταν κάποιος ἐκδιώκεται ἀδίκως καὶ ἀναιτίως ἀπὸ τὴν ἐστία του καὶ δὲν διεκδικεῖ τίποτε,

³⁴ Κ. Σβολόπουλος, «Ἡ ἀναθεώρηση τῆς ἐθνικῆς στρατηγικῆς», σσ. 55-56, ὅπου μεταξύ ἄλλων γράφει: «Ἀπὸ τῆ στιγμῆ, ὅμως, πού οἱ ἄλλοτε ἐπίδικες ἐπαρχίες τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας εἶχαν ἐκκενωθεῖ ἀπὸ τοὺς ἑλληνορθόδοξους κατοίκους τους, δὲν ἦταν πλέον ἐφικτό, ἀλλ' οὔτε καί, σὲ κάθε περίπτωση, δικαιολογημένο, νὰ ἀποτελοῦν τὸ ἀντικείμενο διεκδίκησης».

³⁵ Κ. Σαρδελῆς, *Ἑλληνισμός καὶ Ἑλλαδισμός*, Παρουσία, Ἀθήνα 1994, σ. 88: «Εἶναι γνωστό, ὅτι ἡ Μικρασιατικὴ Καταστροφὴ ἐσήμανε τὸ τέλος τῆς Μεγάλης Ἰδέας. Καὶ εἶναι φανερό, ἐπίσης, πόσο σημαντικό εἶναι αὐτὸ καὶ πόσο ἐπέδρασε στὴν περαιτέρω πορεία τοῦ ἑλλαδικοῦ κράτους».

³⁶ Στὸ ἴδιο, σ. 91.

έπειδή δέν είναι πλέον μέσα σέ αύτήν, τότε είναι έπιρρεπής στήν άκριτη άνοχή περαιτέρω δεινών.

Δεύτερον· ή Μεγάλη Ίδέα δέν είναι ζήτημα ρομαντισμοϋ. Ο ρομαντισμός έχει σχέση μέ συναισθηματισμούς και συγκινήσεις συχνά ούτοπικές. Αντίθετα, ή άναφορά στή *Μεγάλη Ίδέα* πού γίνεται δύναμις και στή συνέχεια μεταβάλλεται σέ ένέργεια και πράξη, όταν και όπως αυτό χρειαστεί και σέ συμφωνία πάντοτε πρός τίς πατροπαράδοτες άξίες μας, αυτό είναι πού άποτελεϊ τιμή και δίδει άξία στή δράση τών ήρώων, τών ίερομαρτύρων, τών έθνομαρτύρων και τοϋ καταδιωχθέντος και καταδιωκόμενου έκτός Έλλάδος Γένους³⁷.

³⁷ Βάσει τών συμπερασμάτων αύτών, θά διαφωνήσουμε μέ συγκεκριμένες θέσεις συγγραφέων, πού είναι διακεκριμένοι ιστορικοί:

Ο Θ. Βερέμης (*Έθνική ταυτότητα και Έθνικισμός στή Νεότερη Έλλάδα*, σ. 29) ύποστηρίζει άρχικά τή σύνδεση τοϋ "κράτους" μέ τό "έθνος", περιγράφοντας τό έθνος ως κατασκευή τοϋ Διαφωτισμοϋ για νά δομηθεί τό γνωστό "έθνος-κράτος". Στή συνέχεια θεωρεί ότι μέ τόν τρόπο αυτό ό «*Διαφωτισμός ύπήρξε σημείο έκκίνησης τών βαλκανικών έθνικισμών*», ένω -κατ' αυτόν- ό έν λόγω έθνικισμός κατά τό δεύτερο μισό τοϋ 19^{ου} αϊ. δίδει τή θέση του στον «*ρομαντικό βυζαντινισμό*» που είναι «*κύρια πηγή έμπνευσης τοϋ έλληνικοϋ αλλά και τών άλλων βαλκανικών άλυτρωτισμών*». Μέ τόν τρόπο αυτό, όχι μόνον ή έννοια τοϋ "έθνους" άποδομεϊται θεωρούμενη ως ένα ιδεολόγημα, μέ άυθαίρετη μάλιστα πρόταση μεταφοράς τοϋ παλαιοϋ της περιεχομένου στόν ύποδεέστερο τοϋ έθνους όρο "έθνότητα", αλλά και συνδέεται ή *Μεγάλη Ίδέα* άδιακρίτως μέ τόν Έθνικισμό. Μέ δεδομένο ότι στίς προτάσεις αυτές Έθνικισμός και Κρατισμός έχουν άπόλυτα έναγκαλισθεϊ και ως ιδεολογήματα προσδιορίζουν άδιακρίτως και άναίτιως τόσο τήν έννοια τοϋ έθνους όσο και τή *Μεγάλη Ίδέα*, θεωρούμε ότι όλα τά προβλήματα, τά όποια άναφέρουμε στήν πρώτη ένότητα τής παρούσας έργασίας, εισρέουν στίς θέσεις αυτές. Τίς ιδεολογικοποιούν και τίς έμποδίζουν νά διακρίνουν κάθε νόμιμη και ύγιή θεώρηση τής Μεγάλης Ίδέας.

Ο Πασχ. Κιτρομηλίδης (στό ίδιο βιβλίο, σσ. 55-56.) φαίνεται νά άκολουθεϊ τίς θέσεις αυτές και μάλιστα θά ύποστηρίζει ότι ή έννοια "έθνος" δέν προϋπάρχει τοϋ διαφωτιστικοϋ "κράτους", όποτε και άμφισβητεϊ τή σύνδεση τής έννοιας τοϋ "έθνους" μέ τήν λεγόμενη "*έθνική άφύπνιση*". Άκολουθως, φθάνει σέ νέα άμφισβήτηση, άφοϋ δέν δέχεται ότι ή Όρθοδοξία είναι πρόμαχος τής "έθνικής άφύπνισης", δικαιολογώντας τή θέση του αύτή λέγοντας ότι στήν αντίθετη περίπτωση «*ή Όρθοδοξία ταυτίζεται μέ τήν έθνικότητα, ένω ύπαινεκτικά ύποδεικνύει τήν άναγνώριση τής Όρθόδοξης Έκκλησίας ως έμπροσθοφυλακής τοϋ έθνικισμοϋ*». Μέ τόν τρόπο αυτό όχι μόνον άναίτια, βάσει τών όσων έκ τών πηγών έξάγονται για τά πιστεύω και τίς πεποιθήσεις τών άγωνιστών τοϋ 1821, άφαιρείται ή δυνατότητα νά θεωρηθεϊ ή Έλληνική Έπανάσταση ως Έθνεγερσία, αλλά και διαχωρίζεται άπό αύτήν και ό ρόλος τής Έκκλησίας, προκειμένου νά μή φανεϊ ως ρόλος έθνικιστικός. Τό ίδιο ύποστηρίζει και για τή Μεγάλη Ίδέα, ή όποια -βάσει τών θέσεων του αύτων- φαίνεται γενικώς νά ύπάγεται στόν Έθνικισμό. Πρόκειται για θέσεις, οι όποιες ιδεολογικοποιούν τήν έννοια τοϋ "έθνους" για νά εκλάβουν στή συνέχεια και τήν "Μεγάλη Ίδέα" μέ τήν ίδια ιδεολογική μονομέρεια

Τό έρώτημα είναι τό έξής: Ό άγώνας για έλευθερία και για δικαιοσύνη είναι έθνικισμός και μάλιστα συνδεδεμένος μέ ένα "έθνος ιδεολόγημα"; Ός άπάντηση θά παραθέσουμε κείμενο τοϋ μακαριστοϋ μητροπολίτη Έλβετίας Δαμασκηνοϋ (Παπανδρέου), τό όποιο άπηχεϊ τή διδασκαλία τής Έκκλησίας πάνω στό θέμα αυτό (εις τό *Όρθοδοξία και Κόσμος*, Τέρτιος, Κατερίνη 1993, σσ. 44, 81-82): «*Η σχέση Έκκλησίας και Έθνους απέκτησε ιδιαίτερα έρείσματα στή μακραίωνα παράδοση τών όρθοδόξων λαών όχι μόνο άπό τίς ιστορικές συγκυρίες τών εύτυχών ή χαλεπών καιρών, αλλά και άπό τήν ιδιαίτερη εύαισθησία τής Έκκλησίας νά διακονήσει τήν ιστορική πραγμάτωση τών έθνών*

Τρίτον· γιά νά καταστεί κατανοητή ή πραγματική άξία καί μοναδική διάσταση τής Μεγάλης Ίδέας του Γένους τών Ρωμιών θά πρέπει νά τονισθεΐ ότι ή νομιμοποίησή της δέν εΐναι άπλώς καί μόνον ιστορική, δέν προέρχεται δηλαδή έκ μόνης τής ιστορικής μνήμης, αλλά εΐναι καί πραγματική. Ή πραγματικότητά της άντλείται άπό δύο παράγοντες πού έχουν τόν ΐδιο παρονομαστή (=Έκκλησία):

Ό *πρῶτος παράγοντας* εΐναι ή άντληση τών δικαίων, όπως ήδη εΐπαμε, άπό τήν πηγή τής Δικαιοσύνης πού πηγάζει ως άρχή καί άξία μέσα άπό τήν Έκκλησία καί διαπνέει όλον τόν κατάλογο τών δικαιωμάτων του άνθρώπου. Ή δικαιοσύνη εΐναι ιστορικά τεκμηριωμένη καί αναφέρεται στήν άρχή τής αυτοδιάθεσης τών λαών. Βάσει αύτής άπαιτείται ή προστασία τής άσφαλοϋς διαβίωσης όλου του έτερόχθονος έλληνικού πληθυσμου πού κινδυνεύει άπό τίς έθνικιστικές έπιβουλέσ³⁸, πολύ δέ περισσότερο ή δικαίωση του μεγάλου πληθυσμου πού εκδιώχθηκε μέ βία άπό τίς πατροπαράδοτες έστίες του καί τά έδάφη, όπου άνθισε ό έλληνικός πολιτισμός. Αυτό διαφοροποιεί τήν Μεγάλη Ίδέα άπό άδικους καί βίαιους έπεκτατισμούς, έθνοφυλετισμούς, φανατισμούς, ολοκληρωτικές ιδεολογίες, προπαγάνδες, διωγμούς κ.λπ. Τήν καθιστά φορέα πολιτισμου, του πολιτισμου πού βρίσκεται στα θεμέλια του χριστιανικού κόσμου τής Άνατολής καί τής Δύσης.

μέσα στα πλαίσια τής γενικώτερης διδασκαλίας της γιά τή σχέση τής Έκκλησίας μέ τόν κόσμο». Κατά τή θεώρηση αύτή «ένώ τό έθνος καλλιεργούσε συνεχώς τά στοιχεΐα τής ετερότητάς του έναντι τών άλλων έθνών, ή Έκκλησία προέβαλλε συνεχώς τά κοινά στοιχεΐα τής πνευματικής του ταυτότητας πρós τά άλλα έθνη μέσα στό κοινό εκκλησιαστικό σώμα, τό όποιο τρέφεται άπό τήν κοινή πηγή τής πνευματικής ζωής». «Όπου δέ» -συνεχίζει- «ή κακώς νοούμενη αυτόνόμηση τροφοδότησε μέ κάθε μορφής έθνικισμό ή έθνοφυλετισμό τόν ένθουσιασμό τών νέων όρθοδόξων κρατών κατά τόν ΙΟ΄ αϊ., τότε ή Έκκλησία παρενέβη καί προκάλεσε τήν έπίσημη καταδίκη τους άπό τή Μεγάλη Σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως (1872)». Συνεπώς, ή Έκκλησία εύλογεί τήν Έθνεγεσία έξ όνόματος τής έλευθερίας, καθώς επίσης μπορεΐ νά δεχτεί τήν ύγιη Μεγάλη ιδέα, πού εΐναι συμβατή μέ τή δικαιοσύνη.

³⁸ Ν. Παπαδάκης, «Ήταν ιμπεριαλιστική η επέμβαση της Ελλάδας στη Μικρά Ασία;», <https://www.mixanitouxronou.gr/itan-imperialistiki-i-epemvasi-tis-elladas-sti-mikra-asia>, όπου επίσης αναφέρει τά εξής: «*Ήδη από το 1909 οι κυρίαρχοι της Τουρκίας μεθόδευσαν την εξόντωση ενάμισι εκατομμυρίου Ελλήνων... Υπήρχαν δύο μόνο τρόποι να σωθούν: να μεταφερθούν μαζικά στο ελληνικό βασίλειο ή να δημιουργηθεί ένα αυτόνομο κράτος, το οποίο θα αγκάλιαζε ολόκληρη τη δυτική Ανατολία. Η Ελλάδα, μολονότι ήταν μία από τις νικήτριες του Παγκοσμίου Πολέμου, είτε θα παρέμενε παθητικός παρατηρητής της εκδίωξης των Ελλήνων από τη Μικρά Ασία και της βίαιης αφομοίωσης όσων παρέμεναν στα τουρκικά εδάφη είτε θα αναλάμβανε δράση για να εγγυηθεί την ειρηνική τους διαβίωση. Ο Βενιζέλος αποφάσισε το δεύτερο.*»

Ὁ δεύτερος παράγοντας εἶναι σήμερα καταγεγραμμένος στό ἄρθρο 3 τοῦ Συντάγματος³⁹, πού δηλώνει τήν ἐκκλησιολογική καί κανονική ὑπόσταση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καί τῶν εἰδικῶν σχέσεων Ἀθήνας – Κωνσταντινουπόλεως. Μπορεῖ οἱ σχέσεις αὐτές νά δοκιμάσθηκαν ἀπό τίς πιέσεις πού ἀσκήθηκαν στό ἀνεξάρτητο ἑλληνικό Κράτος, ἀλλά μετά τόν Τόμο τοῦ 1850 ὄχι μόνον ὁ Ἑλληνισμός βρίσκεται σέ μία ἄρρηκτη σχέση μέ τήν Κωνσταντινούπολη, ἀλλά καί στήν Ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως καί στόν θεσμό καί στά δίκαια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου βρίσκει τήν οἰκουμενικότητα τῆς Ἑλληνορθόδοξου παραδόσεως.

Ὑπενθυμίζουμε ὅτι πρόκειται γιά μία παράδοση πού πολέμησε καί καταδίκασε τόν *ἔθνοφυλετισμό* καί τόν *ἔθνικιστικό φανατισμό*, μία παράδοση διαλόγου. Ἐπίσης, ἡ σημασία καί ἡ ποιμαντική ἀξία της φαίνεται καί ἀπό τίς προσπάθειες τῆς Τουρκίας, ἡ ὁποία, ἀφοῦ ἀπέτυχε νά ἀπομακρύνει τό Πατριαρχεῖο ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη, μέσω ρυθμίσεων πού ματαίως ἐπιχείρησε νά ἐπιβάλλει στη Συνθήκη τῆς Λωζάνης, συνεχίζει νά τό ὑποτιμᾷ θεωρώντας τόν Οἰκουμενικό Πατριάρχη μόνο ὡς προκαθήμενο τῶν Ὁρθόδοξων Χριστιανῶν στήν Τουρκία. Παρά ταῦτα, καί Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο εἶναι καί ἀσκεῖ τά ποιμαντικά καθήκοντά του βάσει τῶν ἱερῶν κανόνων καί τῶν πρεσβειῶν τιμῆς στήν Ὁρθόδοξία, ἀλλά καί εἰς αὐτό προσβλέπει καί ὁ μέγας ἀριθμός τῶν *Κρυπτοχριστιανῶν τῆς Τουρκίας*, ὅπως ἀναφέρεται σέ σχετικές ἐπιστημονικές μελέτες⁴⁰.

Τέταρτον· ἡ μετά τήν ἀπογοήτευση νέα προσπάθεια ἐπιβάλλει ἀποφυγή τῶν λαθῶν τοῦ παρελθόντος, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, ἐνότητα καί σύμπνοια καί κυρίως ἐγκατάλειψη τῶν ἀδιαφόρων πρὸς τήν Ἐκκλησία προτροπῶν πολλῶν λογίων μιᾶς νεο-Διαφωτιστικῆς ἐποχῆς. Ἡ ἐπικέντρωση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στήν Ἐκκλησία καί ἡ στήριξη τῆς οἰκουμενικῆς ἀποστολῆς τῆς μοναδικά μὴ ἔθνοφυλετικῆς καί πάντοτε ἐνοποιοῦ ἑλληνορθόδοξου παραδόσεως ἐπιβάλλεται. Στό πλαίσιο αὐτό, ἐμπνεόμενοι ἀπό τή σημαντική ὁμιλία τοῦ Καθηγητοῦ Βλασίου Φειδᾶ, κατά τήν τίμησή του ἀπό τό

³⁹ Εὐ. Βενιζέλος, «Ἐνα ἔμμεσο κεκτημένο τῆς Πατριαρχίας Βαρθολομαίου τοῦ Α΄. Ἡ ἀνάδειξη τῆς κανονικῆς καί νομικῆς θέσης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατά τό ἄρθρο 3 τοῦ ἑλληνικοῦ Συντάγματος», *Τιμητικός τόμος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ΕΚΠΑ γιά τήν τριακονταετῆ Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. Βαρθολομαίου Α΄*, Ἀθήνα 2021 σσ. 178-181

⁴⁰ Κ. Φωτιάδη, *Οἱ ἐξισλαμισμοί τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καί οἱ Κρυπτοχριστιανοί τοῦ Πόντου*, ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1988, σσ. 349 κ. ἐξ., 515 κ. ἐξ., 547.

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο (26/5/2022), θεωρούμε ότι ήλθε η στιγμή της έναρξης αυτής της σημαντικής προσπάθειας, με τό πρώτο άπτό δεδομένο πού υπάρχει, πού ήδη έχει συζητηθεί κατά τις προσυνοδικές Διασκέψεις που προηγήθηκαν της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Κρήτης (2016) και παραπέμφθηκε για ύστερες της συνόδου συζητήσεις. Πρόκειται για τό ζήτημα της εκκλησιαστικής Όρθοδόξου Διασποράς, πού η κανονική του διευθέτηση θά αναδείξει τήν οίκουμενική και συγχρόνως τοπική έν ειρήνη παρουσία του Όρθόδοξου κόσμου. Η κανονικότητα μαζί μέ τήν ειρήνη άποτελούν τό θεμέλιο και τόν τρόπο εφαρμογής της δικαιοσύνης, άξίας πού αναφέραμε ότι τρέφει τήν έννοια δικαίου του Έλληνισμού, φέροντος τά ίδια χαρακτηριστικά: Δέν εύνοεί τήν έπιθετικότητα, άπεχθάνεται τόν μισάνθρωπο έθνικισμό και τά παράγωγά του, έπιδιώκει τή συναναστροφή έν ειρήνη, τόν διάλογο, αλλά παράλληλα άντιστρατεύεται τήν άδικία. Έν κατακλείδι, όλη η αναφορά σε δίκαια και σε δικαιοσύνη, έτσι όπως αυτή αναδύεται στην παρούσα πραγμάτευση, έχει ένα κεντρικό αξιολογικό κριτήριο και παράλληλα βάση ποιοτικής σταθερότητας. Αυτό εύδοκιμεί στό έργο της Έκκλησίας. Πρόκειται για τήν άρχαία έντολή του Θεού προς τόν άνθρωπο και τήν κοινωνία του: «*Δικαιοσύνην μάθετε οί έννοικοῦντες επί της γής*» (Ήσ. 26, 9).

Έπίλογος

Άντί άλλου έπιλόγου, θά παραθέσουμε δύο πολύ σημαντικά κείμενα, ένδεικτικά των όσων μέχρι τώρα πραγματευτήκαμε:

Τό πρώτο είναι από τό διάγγελμα του Έλευθερίου Βενιζέλου προς τόν λαό της Σμύρνης (1-5-2019) μέ τό όποιο ο λαός της Σμύρνης πληροφορήθηκε διά στόματος Χρυσοστόμου Σμύρνης τό μήνυμα της άπαλευθέρωσης: «*Η έκδήλωσις της πλημμυρούσης χαράς άς συνοδευθῆ μέ έκδήλωσιν των άδελφικων αισθημάτων προς τους συνοίκους πληθυσμούς. Άς δοθῆ εις αυτούς νά έννοήσουν, ότι δέν έορτάζομεν τήν κατάλυσιν ενός ζυγοῦ, διά νά υποκαταστήσωμεν εις αυτόν τήν ίδίαν ήμων έπικράτησιν, επί βλάβη μάλιστα των άλλων. Άλλά ότι η ελληνική έλευθερία θά φέρη προς όλους, ανεξαρτήτως φυλής και θρησκευματος, τήν ισότητα και τήν δικαιοσύνην*»⁴¹. Είναι έδω

⁴¹ *Ίστορία του Έλληνικοῦ Έθνους*, τόμ. 34, σ. 117.

έμφανής ή έμπνευσις τοῦ ἑλληνα ἡγέτη ἀπό τό περί ἀνεξιθρησκίας, εἰρήνης καί δικαιοσύνης πνεῦμα, αὐτό πού παλαιότερα, στά χρόνια τῆς δουλείας, ὑμνοῦσε ὁ Εὐγένιος Βούλγαρις ὑπενθυμίζοντας στούς χριστιανούς τῆς Δύσης τή διδασκαλία τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολῆς⁴².

Τό δεύτερο κείμενο ἐγράφη ἀπό τόν ἱερομάρτυρα καί ἔθνομάρτυρα Χρυσόστομο, ὅταν ἦταν μητροπολίτης Δράμας καί ἐνέπνεε τούς Ἑλληνες ἐναντίον τῆς προπαγάνδας τῶν διεκδικούντων τή γῆ τῆς Μακεδονίας κομιτατζιδῶν καί κηρύκων τῆς *Βουλγαρικῆς Ἐξαρχίας*. Λέγει ὁ ἱεράρχης τά ἐξῆς: «*Ἡ κυρίως Μακεδονία ἦν καί ἔσται χώρα καθαρῶς ἑλληνική, ἥτις ἵνα καταστῆ βουλγαρική, ἀπαιτεῖται οὐδέν ὀλιγότερον καί οὐδέν περισσότερον ἢ ἀφ' ἐνός μὲν νά στραγγαλισθῆ ἡ ἱστορία καί ἡ ἔθνογραφία, ἀφ' ἐτέρου δέ νά ἐξολοθρευθῶσιν οὔτε περισσότερα οὔτε ὀλιγώτερα ἢ τά ¾ τοῦ λοιποῦ πληθυσμοῦ αὐτῆς καί νά καταστραφῶσιν ὅλα τά σχολεῖα, αἱ κεντρικαί πόλεις τῆς Μακεδονίας ...νά παραδοθῶσιν εἰς τό πῦρ καί τὰς φλόγας ὅλα τά μνημεῖα ἀρχαῖα, βυζαντινά, νεώτερα, μηδ' ἐνός ἐξαιρουμένου, χωρίς νά φεισθῆ τις μετ' αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς σπλάχνοις τῆς γῆς κρατουμένων, ἅτινα πάντα εἶναι ἑλληνικά. Καί τότε, ἀλλά μόνον τότε, ὅταν σβεσθῶσι ὅλα τά φῶτα τῆς ἱστορίας καί τῆς ἐπιστήμης, τότε, ὅταν ἡ Μακεδονία καταστῆ ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον ἓνα μέγα κοιμητήριον νεκρῶν, μία ἀγρία ἔρημος, μία χώρα ἐρέβους ἄνευ ἱστορίας, ἄνευ παρελθόντος, ἄνευ παρόντος, ἄνευ μέλλοντος, θά καταστῆ καί χώρα βουλγαρική»⁴³.*

Αὐτή εἶναι ἡ ἑλληνική ψυχὴ καί αὐτό εἶναι τό ἑλληνικό πνεῦμα μιᾶς *Μεγάλης Ἰδέας*, τὴν ὁποία ὡς μητροπολίτης Δράμας διακήρυξε καί ὡς μητροπολίτης Σμύρνης ὑπερασπίσθηκε ἔμπρακτα, παραμένοντας ἀκλόνητα πιστός στό ποίμνιό του καί στήν τοπική καί στήν κατά τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησία, διακηρύσσοντας ἔμπρακτα μέ τόν φρικτό μαρτυρικό του θάνατο ὅτι εἶναι παρών, σύμφωνα καί μέ τή διδασκαλία τοῦ ἀγίου Ἰωάννου Χρυσοστόμου, ὅτι «*θάνατος μαρτύρων οὐκ ἔστι θάνατος*»⁴⁴. Παρομοίως ζῶσα

⁴² Κ. Μανίκας, *Εὐγένιος Βούλγαρης καί ἀνεξιθρησκεία. Ἱστορική καί θεολογική προσέγγιση*, Παρρησία, Ἀθήνα 2009, σσ. 42-53.

⁴³ Χρυσόστομος Καλαφάτης, *Ἐκθέσεις περί τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγῶνος 1903 – 1907*, Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἰδρυμα μελετῶν Χερσονήσου Αἴμου [38], Ἐπιμ. Βασ. Λαούρδα, πρόλογος Στίλπ. Π. Κυριακίδου, Θεσσαλονίκη 1960, σσ. 8-9.

⁴⁴ Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Βαθύλαν*, PG 50, 529.

καί παροῦσα εἶναι ἡ Μικρασία, ἡ γῆ ἁγίων, ἀφοῦ ἡ ἱστορία δέν μπορεῖ νά στραγγαλισθῆ.

Ἐξ ἄλλου, ἡ μνήμη στις παραδόσεις τοῦ Ἑλληνισμοῦ εἶναι δύναμις δημιουργική, ἀλλά καί στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία ἀκόμη καί ὅταν κάμνουμε μνημόσυνα πάντοτε μιλάμε γιά Ἀνάσταση.

Οι Διεθνείς Συνθήκες και η Ένσωμάτωση του Αγίου Όρους στην Έλληνική Πολιτεία.

Παναγιωτόπουλου Ιωάννη¹

Η σημασία της ένσωμάτωσης του Αγίου Όρους στο Έλληνικό Κράτος είναι γνωστή και μεγάλη, όχι μόνο γιατί προσδιορίζει την πνευματική σχέση του Ορθόδοξου Έλληνικού λαού με το *Περιβόλι της Παναγιάς*, αλλά κυρίως έπειδή προσδιορίζει με ακρίβεια την ιστορική συνέχεια του Έλληνικού Κράτους ως διαδόχου και συνεχιστή της τεράστιας Βυζαντινής Παράδοσης, ως Πολιτισμού και Κράτους. Είναι μια συνεχόμενη σχέση, που ένδυναμώνεται και ένδυναμώνει την κάθε πλευρά, αναλόγως προς τις ιστορικές συνθήκες, και σηματοδοτεί το μέλλον και τις προοπτικές του νέου Έλληνισμού!

Το προνομιακό Καθεστώς του Αγίου Όρους αναγνωρίζεται από το Σύνταγμα της Ελλάδος, όπου με σαφήνεια καθορίζεται ότι *ή χερσόνησος του Άθω, από τη Μεγάλη Βίγλα και πέρα, ή όποια άποτελεί την περιοχή του Αγίου Όρους, είναι, σύμφωνα με το άρχαιο προνομιακό καθεστώς του, άυτοδιοίκητο τμήμα του Έλληνικού Κράτους, του όποιου ή κυριαρχία πάνω σ' αυτό παραμένει άθικτη. Από πνευματική άποψη το Άγιο Όρος διατελεί ύπό την άμεση δικαιοδοσία του Οίκουμενικού Πατριαρχείου.*²

Στη *Συνθήκη του Βερολίνου (1878)*³ αναγνωρίστηκε για πρώτη φορά διεθνώς, το ειδικό καθεστώς του Αγίου Όρους, όπου σημειωνόταν ότι οι εκεί εύρισκόμενοι μοναχοί *άνεξάρτητα από τη χώρα καταγωγής τους, διατηρούν τις κτήσεις και τὰ πρότερα πλεονεκτήματά τους και χωρίς καμία έξαιρεση άπολαμβάνουν άπόλυτη ισότητα δικαιωμάτων και πλεονεκτημάτων.*⁴ Είναι

¹ Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Έθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

² *Σύνταγμα της Ελλάδος*, άρθρο 105, § 1. Πρβλ. Παπουλίδης, Άγ. Όρος, σελ. 79.

³ Νικολάου, *Συμβάσεις*, σελ. 143-145· Παπουλίδης, Άγ. Όρος, σελ. 66-67.

⁴ Το παρόν άρθρο 62 της Συνθήκης του Βερολίνου (1878) επικυρώθηκε με το άρθρο 13 της *Συνθήκης περί προστασίας των έν Ελλάδι μειονοτήτων* (Σέβρες, 10 Αύγουστου 1920), ή όποια και κυρώθηκε με το Νομοθετικό Διάταγμα της 29^{ης} Σεπτεμβρίου 1923 "περί κυρώσεως της έν Σέβραις ύπογραφείσης Συνθήκης περί προστασίας των έν Ελλάδι μειονοτήτων" (ΦΕΚ Α' 311/30.10.1923), όπου σημειώνεται χαρακτηριστικά: *ή Ελλάς ύποχρεούται νά αναγνωρίση και διατηρήση τὰ έκ παραδόσεως δικαιώματα*

γεγονός ότι από τα μέσα του ΙΘ΄ αιώνα είχε αρχίσει ένας ιδιόμορφος αλλά σκληρός αγώνας στο έσωτερικό του Αγίου Όρους, ο οποίος και κορυφώθηκε κατά την περίοδο του Μακεδονικού Αγώνα (1904-1908)⁵. Η προσπάθεια του ιδιόμορφου κινήματος του Πανσλαβισμού⁶ να επιτύχει τον έλεγχο του Αγ. Όρους, υπήρξε βασική αίτια της σύγκρουσης, που έγινε ακόμη μεγαλύτερη με τη δημιουργία της Βουλγαρικής Έξαρχίας (1870).⁷ Στη δράση των φυγόκεντρων δυνάμεων που αναπτύχθηκαν στο έσωτερικό του Όρθοδόξου κόσμου το Οικουμενικό Πατριαρχείο αντέδρασε με τη Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως (1872), όπου και καταδικάστηκε εύθαρσώς ο Έθνοφυλετισμός.⁸ Ειδικά, όμως, η Τσαρική Ρωσία⁹ επιχείρησε να αλλοιώσει την πληθυσμιακή σύνθεση του Αγ. Όρους, με την εγκατάσταση Ρώσων μοναχών.¹⁰ Αύτη συνοδευόταν από δωρεές, που είχαν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία τεραστίων κτηριακών εγκαταστάσεων σε διάφορες «σκήτες» του Άθωνα. Η νέα πραγματικότητα έρχόταν σε πλήρη ρήξη με το παρελθόν της Αγιορείτικης Πολιτείας, η οποία στηριζόταν στη νόμιμη κτήση δικαιωμάτων αποδοθέντων με αυτοκρατορικά χρυσόβουλα και πατριαρχικά σιγίλια, των οποίων η ισχύς είχε αναγνωρισθεί από τους Όθωμανούς.¹¹

Η ώρα της έλευθρίας, όμως, έφθανε, η απελευθέρωση του Αγίου Όρους από το Έλληνικό Πολεμικό Ναυτικό πραγματοποιήθηκε στις 2 Νοεμβρίου του 1912, όταν κατέπλευσε και έγκυροβόλησε στον όρμο της Δάφνης η ναυαρχίδα του Έλληνικού στόλου, το Θωρηκτό Αβέρωφ

και τας έλευθρίας ὧν ἀπολαύουσι αἱ μὴ ἐλληνικαὶ μοναστηριακαὶ κοινότητες τοῦ Αγίου Όρους κατὰ τὰς διατάξεις τοῦ ἄρθρου 62 τῆς Βερολινείου Συνθήκης τῆς 13 Ἰουλίου 1878.

⁵ Μάξιμος, *Άγ. Όρος – Μακεδονικός αγώνας*, σελ. 87 κ.έξ.

⁶ Μουζάκης, *Άγ. Όρος*, σελ. 37, ὑποσ. 8, όπου αναλυτική βιβλιογραφία.

⁷ Στεφάνιδης, *Έκκλ. Ιστορία*, σελ. 736-737.

⁸ Στεφάνιδης, *Έκκλ. Ιστορία*, σελ. 738-739· Φειδᾶς, *Πενταρχία III*, σελ. 424-451.

⁹ Σμύρνακης, *Άγ. Όρος*, σελ. 208 κ.έξ. Η Ρωσία έπεδίωξε μέσω του άρθρου 22 τῆς Συνθήκης τοῦ Αγίου Στεφάνου (3 Μαρτίου 1878) νά προχωρήσει στην αναγνώριση τριῶν (3) Ρωσικῶν Μονῶν στο Άγιον Όρος. Στην πραγματικότητα έπρόκειτο γιά μιὰ Μονή, τοῦ Αγίου Παντελεήμονος, καὶ δύο σκήτες τοῦ Αγίου Ανδρέου καὶ τοῦ προφήτου Ἡλιοῦ, που ἀνήκαν ἀντίστοιχα στις Μονές Βατοπεδίου καὶ Παντοκράτορος. Τελικὰ ἀναγνωρίστηκε μόνο μιὰ Μονή, ἡ Άγ. Παντελεήμονος (βλ. Παπουλίδης, *Άγ. Όρος*, σελ. 66). Πρβλ. Μουζάκης, *Άγ. Όρος*, σελ. 37-38.

¹⁰ Χρυσοχοΐδης, *Άπελευθέρωση*, σελ. 26.

¹¹ Σμύρνακης, *Άγ. Όρος*, σελ. 109 κ.έξ· πρβλ. Παπαχρυσάνθου, *Άθωνικός Μοναχισμός*, σελ. 251 κ.έξ· Μουζάκης, *Άγ. Όρος*, σελ. 35, 50-51. Βεβαίως, τὸν ΙΘ΄ αἰῶνα παρουσιάσθηκαν διάφορα προβλήματα, κυρίως ἀπὸ τὴν ἀπόπειρα ἀλλοίωσης τοῦ αὐτοδιοικητοῦ (βλ. Χρυσοχοΐδης, *Άπελευθέρωση*, σελ. 25-26· Μουζάκης, *Άγ. Όρος*, σελ. 51-52).

συνοδοούμενο από άλλα πλοία του στόλου.¹² Η παρουσία του Έλληνικού αγήματος συνοδεύτηκε από τις χαρμόσυνες κωδωνοκρουσίες των καμπανών των Ίερών Μονών, που άντελήφθησαν την προσόρμιση του Έλληνικού στόλου. Ο Καϊμακάμης Άλη Ταλαάτ Βέη Μουνλαζιδέ παραδόθηκε στον έπικεφαλή του αγήματος, σημαιοφόρο του Πολεμικού Ναυτικού Γεώργιο Παπαγεργίου, μαζί με την όλιγομελή φρουρά και τους υπαλλήλους της Όθωμανικής διοίκησης, χαρακτηριζόμενοι ως αίχμάλωτοι πολέμου άνευ πολεμικής τινός ενέργειας, ενώ άκολουθήσε ή ύψωση τής Έλληνικής σημαίας! Στη δοξολογία στον Ίερò Ναò του Πρωτάτου, ó Γραμματέας τής Ίερᾶς Κοινότητος έξεφώνησε τον πανηγυρικό.

Μέ μοναδική παρρησία, έκπροσωπώντας τή συνείδηση του συνόλου των μοναχών είπε: *κατὰ τὴν ἱστορικὴν καὶ εὖσημον ἡμέραν τῆς ἀφίξεως ὑμῶν εἰς τὸν ἱερὸν ἡμῶν Τόπον, ἣτις ἐστὶν ἡμέρα τῆς ἀπολυτρώσεως ἡμῶν, χαρᾶς καὶ ἀγαλλιάσεως πληροῦται ἡ καρδιά πάντων καὶ ἰδίᾳ τῆς καθ' ἡμᾶς Ίερᾶς Κοινότητος τῶν Κ' Ίερῶν καὶ Βασιλικῶν Μονῶν, ἐντολῇ τῆς ὁποίας ὡς ἀρχιγραμματεὺς αὐτῆς μετὰ ψυχικῆς συγκινήσεως προσφωνῶν ὑμῖν τὸ «ὡς εὖ παρέστητε». Σᾶς ὀφείλομεν αἰωνίαν εὐγνωμοσύνην καὶ εὐλογοῦμεν τὰ ὀνόματα ὑμῶν διότι ἔρχεσθε ἔχοντες ἀναπεπταμένον τὸ λάβαρον τῆς νίκης ὅπως συντρίψετε τὰ δεσμὰ τῆς μακραίωνος δουλείας καὶ δωρήσητε ἡμῖν τὴν ἐλευθερίαν*¹³.

Ένώ στη συνέχεια αναφερόμενος στην μακρὰ περίοδο τής τουρκικῆς κατοχῆς, υπενθύμισε: *μέλας μανδύας κατεκάλυπτε τὰ πάντα, ὁ δικέφαλος ἀετὸς δὲν ἐστόλιζε πλέον τὴν Βασίλειον πορφύραν, ἀλλ' ἐκρύπτετο εἰς τὰς κρύπτας τῶν Μονῶν ὡς συμβολικὸν κόσμημα τῶν πολυελαίων*¹⁴. Καὶ ὀλοκλήρωσε τὸν πανηγυρικό λέγοντας: *ὁ ἱερὸς ἡμῶν Τόπος ..., ὑπῆρξεν ἀείποτε συναθλητῆς τῆς μεγάλης ἰδέας τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἐμμένων δὲ ἐν τῇ παλαιᾷ πίστει καὶ χειραγωγῶν τοὺς Ἕλληνας καὶ ὀδηγῶν αὐτοὺς εἰς τὸν ἱερὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως καὶ τῆς Πατρίδος, διέσωσεν ἐν ταῖς δειναῖς τῆς δουλείας ἐποχαῖς τὴν γλῶσσαν τῶν εὐαγγελίων καὶ τὴν θρησκείαν. Ἐν τῷ καλλισκοπείῳ*

¹² Λιβανός, *Ἄπελευθέρωση Ἁγ. Ὁρους*, σελ. 117 κ.έξ. *Ὅταν τὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπελευθερώθηκε ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ ναυτικὸ στῖς 2 Νοεμβρίου 1912, ἐπικράτησε κατ' ἀρχὴν νομικὴ ἀβεβαιότητα* (Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 65).

¹³ *Πολιτειακὸν καθεστῶς*, σελ. 17.

¹⁴ *Πολιτειακὸν καθεστῶς*, σελ. 18.

αὐτοῦ θὰ ἴδῃτε μεγαλεῖον Βασιλικῶν καὶ Πατριαρχικῶν θρησκευτικῶν ἰδρυμάτων, ἀπλότητα ἡθῶν καὶ ἐθίμων ἀρχαίων, καὶ μεγαλεῖον ἐθνικὸν καὶ θρησκευτικόν, δι' ὧν ἀνέδειξαν οἱ ἀξιάγαστοι ἡμῶν πρόγονοι τὸν ἱερόν αὐτὸν χῶρον θεσπέσιαν ἀκρόπολιν τῆς ὀρθοδοξίας καὶ τοῦ Μοναχισμοῦ, ἰσχυρότατον προπύργιον τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ κιβωτὸν ἐθνικῶν καὶ θρησκευτικῶν θησαυρῶν πολύτιμον. Τὴν κιβωτὸν ὅθεν ταύτην, οἷαν παρελάβομεν παρὰ τῶν ἀειμνήστων προγόνων, ἀκεραίαν καὶ ἀλώβητον παραδίδομεν ἀπὸ τῆς σήμερον εἰς τὰς χεῖρας τοῦ ἔθνους, ὅπως ἀναδείξῃ αὐτὴν περιφανεστέραν καὶ ὡς τινα παμφαῆ ἀστέρα τῆς οἰκουμένης, καὶ εὐχόμεθα ἀπὸ καρδίας ὅπως εἰς τὴν σημερινὴν ἱεράν καὶ ἱστορικὴν ἡμέραν καὶ ἐθνικὴν ἐορτὴν προστεθῇ μία ἄλλη μεγαλυτέρα, καθ' ἣν νὰ πανηγυρίσωμεν τὴν ἀπολύτρωσιν καὶ τῶν λοιπῶν ὑποδούλων ἀδελφῶν ἡμῶν¹⁵.

Ἡ ἀπελευθέρωσις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἀπὸ τὸν Ἑλληνικὸ Στρατὸ δὲν ἐγένε εὐμενῶς δεκτὴ ἀπὸ τὴν Ρωσία. Ἡ Ἑλλάδα ἀναγνώριζε ὅτι κάθε περιοχὴ ποὺ ἀπελευθερωνόταν ἀποτελοῦσε ἀναπόσπαστο τμῆμα τῆς κρατικῆς τῆς ὄντοῦτας, ἀφοῦ ἀναγνώριζε στὸν ἑαυτὸ τῆς τὸν διάδοχο τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας. «Αὐτὸ τὸ παραδέχονταν ἐν μέρει καὶ οἱ Ρῶσοι καὶ γι' αὐτὸ κατὰ βάθος ζητοῦσαν συγκυριαρχία στὸ Ἅγιο Ὄρος μὲ τοὺς Ἕλληνες, καὶ ὄχι μὲ τοὺς ἄλλους ὁμοδόξους, τοὺς Βουλγάρους, τοὺς Σέρβους ἢ τοὺς Ρουμάνους. Ὅμως γιὰ νὰ τὸ πετύχουν πρότειναν:

1. Τὴ **διεθνοποίηση** τοῦ Ἁγιορείτικου ζητήματος, εὐελπιστοῦντες στὴν κατάλυσις τοῦ ἐκεῖ ἀρχαίου μοναστικοῦ πολιτεύματος ἀπὸ μιὰ δῆθεν «**συγκυριαρχία ὅλων τῶν ὀρθοδόξων κρατῶν**» τοῦ ἐδάφους του.

2. Νὰ παραμείνῃ στὴν πνευματικὴ κυριαρχία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.

3. Νὰ διοικεῖται ἀπὸ τὴν Ἱερά Κοινότητα.

4. Οἱ **σλαβικὲς σκῆτες νὰ προαχθοῦν σὲ κυρίαρχες μονές** γιὰ νὰ αὐξηθεῖ ἡ συμμετοχὴ τῶν Σλάβων ἐκπροσώπων στὴν Ἱερά Κοινότητα.»¹⁶

Ἡ Ρωσικὴ διπλωματία δραστηριοποιήθηκε μὲ σκοπὸ νὰ μὴν προσαρτηθεῖ τελικὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος στὸν Ἑθνικὸ κορμό. Γιὰ νὰ ἐπιτύχουν τοῦ

¹⁵ Πολιτειακὸν καθεστῶς, σελ. 19.

¹⁶ Πανώτης, Συνοδικόν, σελ. 235.

σκοποῦ τους ἐνεργοποίησαν τοὺς Ρώσους Κελλιῶτες. Αὐτοὶ ἀπέστειλαν ὑπόμνημα τῆς «*Ἀδελφότητας τῶν ρωσικῶν σκηνωμάτων*» στὴν Πρεσβευτικὴ Διάσκεψη τοῦ Λονδίνου μὲ σκοπὸ τὴ διεθνοποίηση τῆς Ἀθωνικῆς Πολιτείας. Ζήτησαν μάλιστα, νὰ συμμετέχουν οἱ ἐπρόσωποι τους ἰσότιμα στὴ διοίκηση τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος μὲ τοὺς ἐκπροσώπους τῶν κυρίαρχων μονῶν, καὶ νὰ καθοριστοῦν ξεχωριστὲς διοικητικὲς καὶ δικαστικὲς ἀρμοδιότητες ὡς πρὸς τὰ ἐκκλησιαστικὰ καὶ πολιτικὰ ζητήματα. Τὶς προσπάθειες αὐτὲς πληροφορήθηκε ἐγκαίρως ἡ Ἱερὰ Κοινότης.¹⁷

Στὶς 18 Ἰανουαρίου 1913 ἡ Daily Telegraph δημοσιοποίησε τὴν ἀπόφαση τῆς Πρεσβευτικῆς Διάσκεψης τοῦ Λονδίνου νὰ ἀνακηρύξει τὸ Ἅγιον Ὅρος ἀνεξάρτητη Δημοκρατία, *οὐδέτερη καὶ αὐτόνομη ὑπὸ τὴν προστασία ὅλων τῶν Ὀρθοδόξων Βαλκανικῶν Βασιλείων*, εἶδηση τὴν ὁποία ἀναμετέδωσαν ὅλα τὰ μέσα τῆς ἐποχῆς.¹⁸ Ἡ Ρωσία ἐπισήμως τὸν Μάρτιο τοῦ 2013 ζήτησε καὶ αὐτὴ νὰ καταστεῖ προστατίδα δύναμη τοῦ Ἄθωνα. Οἱ ἀγιορεῖτες πατέρες ἀντέδρασαν ἄμεσα μὲ τηλεγραφήματα καὶ μὲ Ὑπόμνημα τῆς 3^{ης} Μαρτίου 2013, μὲ τὸ ὁποῖο ἐξέφρασαν τὴν ἀνησυχία τους γιὰ τὶς πολιτικὲς σκοπιμότητες ποὺ ὑπέκρυπτε τὸ καθεστῶς συμπροστασίας, ἀλλὰ καὶ τὶς συνέπειες ποὺ θὰ εἶχε ἡ ἀλλοίωση τῆν διοικητικῶν θεσμῶν τῆς Ἀθωνικῆς Πολιτείας, ἐνῶ τέλος μιὰ τέτοια ἐξέλιξη θὰ ὑποδαύλιζε τὰ ἐθνικιστικὰ πάθη μεταξὺ τῶν μοναχῶν.¹⁹ Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ὑποστήριξε σθεναρὰ τὶς θέσεις τῶν ἀγιορειτῶν, ὅπου μὲ ὑπόμνημα πρὸς τὴν Πρεσβευτικὴ Διάσκεψη τοῦ Λονδίνου, ἀποτύπωσε τὸ προνομιακὸ καθεστῶς τοῦ Ἁγίου Ὅρους, τὸ εἶδος τῶν πολιτειακῶν σχέσεων πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸ Θρόνο καὶ τὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία, καὶ πρότεινε ἡ Ἑλλάδα νὰ παράσχει τὶς ἴδιες μὲ τὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία ἐγγυήσεις!²⁰ Ἡ Συνθήκη Εἰρήνης (Λονδίνου) τῆς 30^{ης} Μαΐου 1913 ἄφησε τὴν ἐπίλυση τοῦ ζητήματος τῆς Ἀθωνικῆς Πολιτείας στὴν εὐχέρεια τῶν Μεγάλων Δυνάμεων.²¹ *Ἡ διάταξη αὐτὴ ὑποχρέωνε τὴν Ἑλλάδα νὰ συνεννοηθεῖ μὲ τοὺς συμμάχους της γιὰ τὸ ἀγιορειτικὸ θέμα, ἰδίως μὲ τὴ Βουλγαρία, ἡ ὁποία ἀρχικὰ διέθετε μικρὸ*

¹⁷ Πολιτειακὸν καθεστῶς, σελ. 6.

¹⁸ βλ. Πολιτειακὸν καθεστῶς, σελ. 6.

¹⁹ πρβλ. Πολιτειακὸν καθεστῶς, σελ. 7.

²⁰ Μεταξάκης, Ἅγ. Ὅρος, σελ. 185-190· πρβλ. Πολιτειακὸν καθεστῶς, σ. 7.

²¹ Παπουλίδης, Ἅγ. Ὅρος, σελ. 65, 67.

στρατιωτικό άγημα στη Μονή Ζωγράφου, τὸ ὁποῖο ὁμως γρήγορα ἀπεχώρησε, τὸν Ἰούνιο τοῦ 1913.²² Ἀλλὰ ἡ Συνθήκη τοῦ Λονδίνου δὲν κυρώθηκε ποτέ, καθὼς ἀκολούθησε ὁ Β΄ Βαλκανικὸς Πόλεμος (17 Ἰουνίου – 18 Ἰουλίου 1913).

Τὰ πράγματα ἔλαβαν περίεργη τροπή, στὴ Συνθήκη τοῦ Βουκουρεστίου (10 Αὐγούστου 1913) ἀναγνωρίστηκε *de jure* ἡ κυριαρχία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπικράτειας ἐπὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους.²³ Ἀντιθέτως, οἱ ἐκπρόσωποι τῶν Μεγάλων Δυνάμεων στὴν Πρεσβευτικὴ Διάσκεψη τῆς 11^{ης} Αὐγούστου, ἀποφάσισαν τὴν ἐγκαθίδρυση στοῦ Ἁγίου Ὄρους μιᾶς αὐτόνομης, οὐδέτερης καὶ ἀνεξάρτητης Πολιτείας,²⁴ ἀλλὰ τὸ πρωτόκολλο δὲν ἐφαρμόστηκε ποτέ. Οἱ ἀγιορεῖτες ἀντέδρασαν καὶ πάλι μὲ νέο ὑπόμνημα, ὑπενθυμίζοντας τὸ ἀρχαῖο καθεστῶς τῆς Ἀθωνικῆς Πολιτείας. Τελικά, ἡ Ἑκτακτὴ Ἱερὰ Σύναξις τῆς 3^{ης} Ὀκτωβρίου 1913 ἐξέδωσε τὸ **Ἀγιορειτικὸν Ψήφισμα**, μὲ τὸ ὁποῖο ἐξεφράσθη, ἡ προσήλωσις τῶν Ἱερῶν Μονῶν στοῦ αὐτοδιοίκητο μοναστηριακὸ πολίτευμα τοῦ Ἁγίου Ὄρους ὑπὸ τὴν πνευματικὴ δικαιοδοσία τοῦ Οἴκουμενικοῦ Πατριάρχου, ἐνῶ ταυτόχρονα ἀναγνωρίστηκε στοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους καὶ μόνο, τὸ δικαίωμα τῆς πολιτικῆς προστασίας τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ τέλος, ἀποκρούστηκε ἡ πολιτικὴ ἐκμετάλλευσις τοῦ Ἁθῶνα ὡς ὀλέθρια γιὰ τὴν περαιτέρω ἐξέλιξις τοῦ μοναχικοῦ βίου.²⁵ Οἱ ἀγιορεῖτες πατέρες στοὺς ἀγῶνας τοὺς κατὰ τῆς διεθνοποίησης τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἀνεγνώρισαν στοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους τὴν ἱστορικὴ καὶ φυλετικὴ συνέχεια τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας.²⁶

Οἱ ἱστορικὲς ἐξελίξεις ποὺ ἀκολούθησαν, ἐπέτρεψαν τελικὰ τὴν ἐδραίωσις τῆς Ἑλληνικῆς κυριαρχίας,²⁷ καὶ παρὰ τὶς προσπάθειες τῆς Ρωσικῆς πλευρᾶς νὰ μεταβάλει τὸ καθεστῶς μέσω διμερῶν διαπραγματεύσεων,²⁸ ἀλλὰ

²² Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 67.

²³ Βλ. Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 68-69.

²⁴ Ἡ Πρεσβευτικὴ Συνδιάσκεψις τοῦ Λονδίνου, μὲ ἀξίωσις τῆς Ρωσικῆς Αὐτοκρατορίας, ἀποφάσισε τὴν «ἀνεξάρτητη» καὶ «οὐδέτερη» αὐτονομία τοῦ Ἁγίου Ὄρους (Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 65)· πρβλ. *Πολιτειακὸν καθεστῶς*, σ. 8· Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 69. Προηγουμένως στὶς 19 Ἰουλίου 1913 ἡ Ρωσικὴ πλευρὰ εἶχε προχωρήσει σὲ ἐπίδειξις ἰσχύος, ὅταν τὸ Ρωσικὸ πολεμικὸ ναυτικὸ συνέλαβε τοὺς Ὀνοματολάτρεις μοναχοὺς ποὺ εἶχαν συγκεντρωθεῖ στὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος (βλ. Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 77· πρβλ. Μουζάκης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 40).

²⁵ *Πολιτειακὸν καθεστῶς*, σελ. 9.

²⁶ πρβλ. Χρυσοχοϊδης, *Ἀπελευθέρωσις*, σελ. 26.

²⁷ Οἱ Συνθήκες Βουκουρεστίου (Αὐγούστος 1913) καὶ Ἀθηνῶν (Νοέμβριος 1913), εἶχαν περιλάβει τὸ Ἁγ. Ὄρος ἐντὸς τῶν ὁρίων τῆς Ἑλληνικῆς Πολιτείας (Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 65).

²⁸ Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 71-75· Μουζάκης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 38-43.

καί τήν παρουσία Ρωσικῶν ἀγνημάτων στόν Ἄθω.²⁹ Τελικά τὸ ρωσικὸ ἐνδιαφέρον ἐξανεμίστηκε ἀπὸ τὶς πολιτικὲς ἐξελίξεις στὴν ἴδια τὴν Ρωσία (1917).³⁰ Ὅπως σημειώνει ὁ Κωνσταντῖνος Παπουλίδης μὲ τὴ συνθήκη τοῦ Νεϊγύ (Νοέμβριος 1919), ἀνάμεσα στὴ Βουλγαρία καὶ τὴν Ἑλλάδα, συμπεριελήφθηκε τὸ Ἅγιον Ὄρος στὴν Ἑλληνικὴ ἐπικράτεια. Τὸ ἀντίστοιχο συνέβη καὶ μὲ τὴ συνθήκη τῶν Σεβρῶν (Αὔγουστος 1920), ὅπως καὶ μὲ τὴ συνθήκη τῆς Λωζάνης (Ἰούλιος 1923),³¹ ὅπου ἀναγνωρίστηκε πλήρως ἡ Ἑλληνικὴ κυριαρχία στὸ Ἅγιον Ὄρος.³²

Ὁ Καταστατικὸς Χάρτης τοῦ Ἁγίου Ὄρους τῆς 10^{ης} Μαΐου 1924 καθορίζει μὲ λεπτομερῆ τρόπο τὰ ἀγιορειτικὰ καθεστῶτα καὶ τὸν τρόπο τῆς λειτουργίας τους.³³ Ἐπικυρώθηκε ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ ἀπὸ τὸ Νομοθετικὸ Διάταγμα (ἄρθρο 1) τῆς 10^{ης} Σεπτεμβρίου 1926 «περὶ κυρώσεως τοῦ Καταστατικοῦ Χάρτου τοῦ Ἁγίου Ὄρους» (ΦΕΚ Α΄ 309/16.9.1926), καὶ ἄρχισε νὰ ἰσχύει τὸ 1927 μετὰ τὴ θέση σὲ ἰσχὺ τοῦ νέου Συντάγματος, στὸ ὁποῖο γιὰ πρώτη φορὰ καταγράφεται ἡ συνταγματικὴ προστασία τοῦ καθεστῶτος αὐτοδιοίκησης τοῦ Ἁγίου Ὄρους.³⁴ Ἀλλὰ καὶ ὁ Καταστατικὸς Χάρτης τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀναγνωρίζει πλήρως τὴν *εἰς Κρήτην, Δωδεκάνησον καὶ Ἅγιον Ὄρος κρατοῦσα Ἐκκλησιαστικὴ κατάστασιν, διεπομένη ὑπὸ τοῦ ἰσχύοντος ἐν αὐτοῖς πατριαρχικοῦ καθεστῶτος*.³⁵

Σήμερα στὸ Ἅγιον Ὄρος ὡς ὑπαγόμενο στὴν κυριαρχία τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους, ἰσχύει καὶ ἐφαρμόζεται τὸ Εὐρωπαϊκὸ Κεκτημένο. Βεβαίως, προβλέφθηκαν ἀποκλίσεις ἤδη κατὰ τὴν ἔνταξη τῆς χώρας μας στὶς Εὐρωπαϊκὲς Κοινότητες, ἐνῶ ἀκολούθησαν καὶ ἄλλες συνθήκες ποὺ προέβλεψαν τὴν εἰδικὴ θέση τοῦ Ἁγίου Ὄρους.

Ὅμως, τὸ Ἅγιο Ὄρος περισσότερο ἔδωσε παρά ἔλαβε, μετατράπηκε σὲ αὐτὸν τὸν αἰῶνα ποὺ εἶναι ἀναπόσπαστο τμῆμα τῆς Ἑλληνικῆς ἐπικράτειας, σὲ πνευματικὸ φάρο καὶ καθοδηγητὴ τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, κέντρο

²⁹ Παπουλίδης, Ἅγ. Ὄρος, σελ. 78.

³⁰ Χρυσοχοϊδης, *Ἀπελευθέρωση*, σελ. 26.

³¹ Παπουλίδης, Ἅγ. Ὄρος, σελ. 65.

³² Πρβλ. Παπουλίδης, Ἅγ. Ὄρος, σελ. 76-77· Μουζάκης, Ἅγ. Ὄρος, σελ. 46-50.

³³ Μουζάκης, Ἅγ. Ὄρος, σελ. 50.

³⁴ Πρβλ. Μουζάκης, Ἅγ. Ὄρος, σελ. 53.

³⁵ Ν. 590/1977, ἄρθρο 1, § 5.

τῆς πνευματικῆς καὶ ἐθνικῆς μας αὐτοσυνηδεΐας, σημεῖο ἀναφορᾶς. Ἡ συμμετοχὴ ὄλων μας ἐδῶ, δὲν εἶναι τυπικὴ, εἶναι γιὰ νὰ ἐνισχύσει καὶ νὰ ὑπενθυμίσει ὅτι θὰ συνεχίσουμε μὲ τὴν ἴδια ἀποφασιστικότητα νὰ πράττουμε ὅσα μᾶς δίδαξαν οἱ προγονοὶ μας, προστατεύοντας τὶς ἐστίες μας καὶ διατηρώντας ζῶσα τὴν πίστη καὶ τὴν ἀφοσίωση στὴ ἰδανικά μας.

Βιβλιογραφία

Λιβανός, *Ἀπελευθέρωση Ἁγ. Ὄρους* : Νικόλαος Λιβανός, «Ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ Ἁγίου Ὄρους: 2 Νοεμβρίου 1912», Χρυσοχοϊδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 117-127.

Μάξιμος, Ἁγ. Ὄρος – *Μακεδονικὸς ἀγῶνας* : Γέρων Μάξιμος Ἰβηρίτης (Νικολόπουλος), «Τὸ Ἅγιον Ὄρος κατὰ τὴν περίοδο τοῦ Μακεδονικοῦ ἀγῶνος», Χρυσοχοϊδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 87-114.

Μεταξάκης, Ἁγ. Ὄρος : Μελέτιος Μεταξάκης (Μητροπολίτης Κιτίου), *Τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ἡ Ρωσικὴ Πολιτικὴ ἐν Ἀνατολῇ*, ἐν Ἀθήναις 1913.

Μουζάκης, Ἁγ. Ὄρος : Δημήτριος Μουζάκης, «Τὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία στὸ Ἑλληνικὸ Βασίλειο: ἡ θεσμικὴ ὀργάνωση», Χρυσοχοϊδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 35-63.

Νικολάου, *Συμβάσεις* : Χαράλαμπος Γ. Νικολάου, *Διεθνεῖς πολιτικὲς καὶ στρατιωτικὲς συνθήκες - συμφωνίες καὶ συμβάσεις ἀπὸ τὸ 1453 μέχρι καὶ σήμερα (Ἑλλάς - Χερσόνησος τοῦ Αἴμου)*, Ἀθήνα, ⁽²⁾1996 (Ἰωάννης Φλῶρος).

Πανώτης, *Συνοδικόν* : Ἀριστείδης Γ. Πανώτης, *Τὸ Συνοδικόν τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας*, τ. Α΄, Ἀθήνα, 2007.

Παπαχρυσάνθου, *Ἀθωνικὸς Μοναχισμὸς* : Διονυσία Παπαχρυσάνθου, *Ὁ Ἀθωνικὸς Μοναχισμὸς, ἀρχὲς καὶ ὀργάνωση*, Ἀθήνα, 1992 (ΜΙΕΤ).

Παπουλίδης, Ἁγ. Ὄρος : Κωνσταντῖνος Παπουλίδης, «Τὸ Ἅγιον Ὄρος στὸ ἐπίκεντρο τῶν διεθνῶν ἀνταγωνισμῶν», Χρυσοχοϊδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 65-85.

Πολιτειακὸν καθεστῶς : Τὸ πολιτειακὸν καθεστῶς τοῦ Ἁγίου Ὄρους - Ἄθω μέσα ἀπὸ τὶς πηγὲς καὶ ὁ ἀγὼν αὐτοῦ κατὰ τὶς διεθνοποιήσεως (2012-2014), Ἁγιὸν Ὄρος - Ἄθως, 2013 (Ἱεροκοινοτικὸν Γραφεῖον).

Σμυρνάκης, Ἁγ. Ὄρος : Γεράσιμος Σμύρνακης, *Τὸ Ἁγιὸν Ὄρος, Ἐν Ἀθήναις 1903 (2005).*

Στεφάνιδης, Ἐκκλ. Ἱστορία : Βασίλειος Κ. Στεφάνιδης, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον, Ἀθήναι, ⁽²⁾1959 (ΑΣΤΗΡ).*

Φειδᾶς, Πενταρχία : Βλάσιος Ἰω. Φειδᾶς, *Ὁ θεσμὸς τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, τ. I [προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ (ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὸ 451)] - II [ἱστορικοκανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ (451-553)], Ἀθήναι, 1977. τ. III [ἀπὸ τὴν Ε' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον μέχρι σήμερον (553-2012)], Ἀθήναι, 2012.*

Χρυσοχοΐδης, Ἁγ. Ὄρος : Κρίτων Χρυσοχοΐδης (ἐπ.), *Τὸ Ἁγιὸν Ὄρος στὰ Χρόνια τῆς Ἀπελευθέρωσης· ἀφιέρωμα στὴν ἑκατονταετηρίδα τῆς ἀπελευθέρωσης (2/15 Νοεμβρίου 2012), Θεσσαλονίκη, 2012 (Ἁγιορειτικὴ Ἑστία).*

Χρυσοχοΐδης, Ἀπελευθέρωση : Κρίτων Χρυσοχοΐδης, «Τὸ Ἁγιὸν Ὄρος στὰ Χρόνια τῆς Ἀπελευθέρωσης (δοκίμιο γιὰ τὴν ἔρευνα τῆς περιόδου)», Χρυσοχοΐδης, Ἁγ. Ὄρος, σελ. 25-32.

ISSN 2945-0683