



ΕΕΜΠΣΟΘ

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

2015

ΠΑΤΡΑ 2015

ISSN: 2241-0015



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

ΠΑΤΡΑ 2015

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ-ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΓΟΡΑΣ
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ
ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ
ΠΟΛΥΚΑΡΠΙΟΣ ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ
ΧΡΗΣΤΟΣ ΤΕΡΕΖΗΣ
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΦΙΛΙΑΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΥΛΗΣ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΑΝΤΖΑΝΑΡΗΣ
ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΕΝΝΟΙΑ»



ΕΚΔΟΣΗ ΠΡΟΣ ΤΙΜΗΝ

ΤΟΥ

αιμνήστου

Καθηγητού

Νικολάου Ματσούκα





ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικό σημείωμα	11
---------------------------	----

ΜΕΡΟΣ Α΄ Μελέτες

Konstantinos Agoras DE L'IRRÉDUCTIBILITÉ D'UNE 'VISION ECCLÉSIALE' À L'ECCLÉSIOLOGIE: <i>RÉFLEXIONS HERMÉNEUTIQUES ET SYSTÉMATIQUES</i> <i>SUR L'IDÉE DE COMMUNION CHEZ JEAN ZIZIOULAS</i>	14
Konstantinos Agoras LA RENCONTRE 'ORTHODOXIE-MODERNITÉ' DES SLAVOPHILES À VLADIMIR LOSSKY ET AU-DELÀ	40
Konstantinos Agoras «DIEU», «ÊTRE» ET LE « <i>MYSTÉRION</i> », OU DE LA PENSÉE DES GRECS ET DE LA RÉVÉLATION CHRISTIQUE	102
Konstantinos Agoras L'ORTHODOXIE ET LA 'PERSONNE' UNE INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE	124
Εἰρήνη Ἀρτέμη Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΑΠΤΙΣΜΑΤΟΣ ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ	171
Nikolaos Asproulis DIVINE <i>MONARCHIA</i> AND THE INTERPRETATION OF PATRISTIC TRADITION T.F. TORRANCE AND JOHN ZIZIOULAS IN DIALOGUE	196
Bruce N. Beck "WHEN SHALL I COME AND SEE THE FACE OF GOD?" THE EXEGETICAL AND HISTORICAL GENESIS OF THE TRISAGION HYMN	228

Бранко Горгиев

ΕΤΙΜΟΛΟШКО-СΕΜΑΝΤΙЧКА ТУМАЧЕЊА ТЕРМИНА *ΑΓΑΠΗ*
 – ΟΔ ΧΟΜΕΡΑ ΔΟ СВ. ΜΑКСΙΜΑ ΙСПΟΒΕДНИКА 257

Слађана Ристић Горгиев

ДУХ, ДУША И ТЕЛО У ВИΖΑΝΤΙЈСКОЈ ПАТРИСТИЦИ 270

Απόστολος Α. Καπρούλιας

Η ΘΕΙΑ ΠΡΟΝΟΙΑ ΩΣ ΠΡΟΤΥΠΩΣΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ
 ΣΤΗΝ ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ 283

Πολύκαρπος Καραμούζης - Ευστάθιος Στέφος

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΥΠΟΨΗΦΙΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΩΝ
 ΤΟΥ ΜΑΘΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ
 ΓΙΑ ΤΟ ΝΕΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ 291

Αλεξάνδρα Κουτσοурά

ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ
 ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ
Περί κενοδοξίας και ὅπως δεῖ τούς γονέας ανατρέφειν τά τέκνα
 ΣΕ ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΑ ΤΗΣ ΓΑΛΛΙΔΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΣ,
 ANNE-MARIE MALINGREY 309

Γεώργιος Νεκτάριος Αθ. Λόης

ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΒΟΥΛΓΑΡΙΚΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ 335

Αναστάσιος Γ. Μαράς

Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟΥ 359

Κωνσταντίνος Μαντζανάρης

Η ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ:
 ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ 380

Αντώνιος Μπιτσάκης

Η ΜΗ ΛΕΚΤΙΚΗ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΗ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ 395

Πέτρος Μποζίνης

Ο ΤΡΟΠΟΣ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ ΤΩΝ ΑΙΡΕΤΙΚΩΝ
 ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ,
 ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ ΒΑΡΒΕΡΙΝΟ ΕΥΧΟΛΟΓΙΟ GR.336 421

Ελένη Β. Νταφοπούλου

ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΓΙΑ ΤΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟΥ
ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ ΜΕ ΘΕΜΑ
ΤΗΝ ΕΙΡΗΝΗ ΣΤΗΝ ΣΤ' ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ.

ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ, ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΚΑΙ ΣΤΗ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ 435

Αθανάσιος Ν. Παπαθανασίου

ΣΑΡΚΑ ΝΑΙ, ΣΑΡΚΟΦΑΓΟΣ ΟΧΙ!
ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΗ,
“ΙΘΑΓΕΝΕΙΑ” ΚΑΙ “ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ”.

ΜΙΑ ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΙΣ ΑΠΑΡΧΕΣ 463

Ευάγγελος Κ. Πριγκιπάκης

ΟΙ ΑΙΡΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΤΑ ΣΧΙΣΜΑΤΑ

ΣΤΗΝ ΚΑΝΟΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ 517

Ιωάννα Στρεπέλια

«ΜΙΚΡΗ ΠΡΑΣΙΝΗ ΘΑΛΑΣΣΑ»
ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ ΕΛΥΤΗ ΚΑΙ
ΜΙΑ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ

545

Ηλίας Τεμπέλης - Όλγα Θεοδώρου

Ο ΙΩΣΗΠΟΣ ΜΟΙΣΙΟΔΑΞ, Ο «ΠΑΝΟΣΙΩΤΑΤΟΣ» ΣΕΒΑΣΤΟΣ ΛΕΟΝΤΙΑΔΗΣ
ΚΑΙ Ο «ΕΥΓΕΝΕΣΤΑΤΟΣ» ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΡΑΪΩΑΝΝΗΣ

569

Χρήστος Αθ. Τερέζης

ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΤΟΝ ΑΓΙΟ ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΝΥΣΣΗΣ:
ΓΕΝΙΚΗ ΟΥΣΙΑ-ΙΔΙΑΙΤΕΡΗ ΟΥΣΙΑ.

Μία προσέγγιση (Μέρος Β') 595

Александра Костић Тмушић

ΑΝΤΟΛΟΓΙЈЕ СТАРОГ СРПСКОГ ПЕСНИШТВА 629

Michael Wolter

Η ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ.
ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ
ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΚΑΙ ΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ

Μτφρ. Αθανάσιος Αντωνόπουλος, ΕΚΠΑ 654

Σταύρος Γιαγκάζογλου

Η ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΝΙΚΟΥ ΝΗΣΙΩΤΗ 673

Παντελής Χατζηϊωάννου

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΟΥ ΒΕΔΑ ΤΟΥ ΣΕΒΑΣΤΟΥ
ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ,
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ “ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΑΓΓΛΩΝ” 712

ΜΕΡΟΣ Β΄**Βιβλιοκρισίες****Αναστάσιος Γ. Μαράς**

Λόης, Γεώργιος-Νεκτάριος Αθ.
Ιστορία της Σερβίας. Πολιτική και εκκλησιαστική..... 732

Λυδία Πετρίδου

Stephen Gersh,
*From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the prehistory
and evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*..... 737

Αναστάσιος Γ. Μαράς

Παπάζης Δημήτριος,
«Μητροπολίτες Θεσσαλονίκης διαπνεόμενοι από φιλοπατρία
από τα μέσα του 16ου αιώνα μέχρι την Απελευθέρωση του 1912» 740



ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Με τον ανά χείρας συλλογικό τόμο, το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία» καταθέτει για έκτο συνεχές έτος την ερευνητική, επιστημονική και εκδοτική συμβολή του στον χώρο των Επιστημονικών Περιοδικών Εκδόσεων. Οι μελέτες οι οποίες περιλαμβάνονται στον 6ο τόμο είναι πρωτότυπες και εκτιμούμε ότι προσφέρουν ενδιαφέροντα νέα στοιχεία στα γνωστικά αντικείμενα στα οποία εντάσσονται. Με τον τρόπο αυτό, η ομάδα των συγγραφέων καταθέτει τον επιστημονικό μόχθο της, προς δόξαν Θεού, όπως αρμόζει σε ένα θεολογικού περιεχομένου ορθόδοξο μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών. Στον παρόντα τόμο, εκτός από τους Διδάσκοντες στο Πρόγραμμα, μέλη ΔΕΠ ή ΣΕΠ, δημοσιεύουν κείμενα και άλλοι επιστήμονες.

Άπαντες οι προαναφερόμενοι, ομοθύμως και εκθύμως, συμφώνησαν με την πρόταση της Επιστημονικής Επιτροπής της Επιθεώρησης να αφιερωθεί τιμητικά ο παρόν τόμος στον αξέχαστο διδάσκαλο και ερευνητή, Καθηγητή του Θεολογικού Τμήματος της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Α.Π.Θ.), Νικόλαο Ματσούκα. Ο προαναφερόμενος, από το 1960 υπηρέτησε την Θεολογική Σχολή του Α.Π.Θ. από διάφορες θέσεις, έχοντας παράλληλα μια ευρύτατη θεολογική παραγωγή. Ο αφιερωματικός 6ος τόμος της Επιθεώρησής μας φιλοδοξεί να αποτελέσει ένα είδος πνευματικού μνημόσυνου του εμβληματικού διδασκάλου και επιστήμονα Νικολάου Ματσούκα.

Οφείλουμε ευχαριστίες στην Διοικούσα Επιτροπή του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου για την ενίσχυση την οποία παρέχει στο Πρόγραμμά μας και για τον ένθερμο τρόπο με τον οποίο επικοινωνεί μαζί μας.

Η Επιστημονική Επιτροπή
της Επιθεώρησης του Μεταπτυχιακού Προγράμματος
«Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία»







Μελέτες

Αθανάσιος Ν. Παπαθανασίου

ΣΑΡΚΑ ΝΑΙ, ΣΑΡΚΟΦΑΓΟΣ ΟΧΙ!
ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΗ,
“ΙΘΑΓΕΝΕΙΑ” ΚΑΙ “ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ”.
ΜΙΑ ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΙΣ ΑΠΑΡΧΕΣ.

» Περίληψη «

Η έννοια της ιεραποστολής (βασισμένη στην πεποίθηση ότι υπάρχει μία αλήθεια για όλους τους ανθρώπους, ανεξάρτητα από την φυλετική, εθνική ή πολιτισμική ταυτότητά τους) αποτέλεσε, κατά την ύστερη αρχαιότητα, καινοτομία του Χριστιανισμού. Στον αρχαίο κόσμο η κάθε εθνική και πολιτισμική συνάφεια είχε τη δική της θρησκευτική αλήθεια, η οποία δεν είχε νόημα σε άλλες εθνικές και πολιτισμικές συνάφειες. Βασικό χαρακτηριστικό της πολυθεΐας ήταν η τοπική αρμοδιότητα κάθε θεού, δηλαδή η πρόσδεσή του σε συγκεκριμένο λαό και σε συγκεκριμένη γεωγραφική επικράτεια. Γι' αυτό δεν είχε νόημα στον αρχαίο κόσμο η κήρυξη κάποιας θρησκείας σε άλλο λαό και σε άλλο έδαφος. Παρόμοια, κάθε άνθρωπος αλήθευε στο βαθμό που έμενε πιστός στα χαρακτηριστικά της συνάφειας στην οποία είχε γεννηθεί, δηλαδή πιστός στην προγονική ταυτότητα: στην ιθαγένειά του. Το μοντέλο αυτό στον αρχαίο κόσμο το ρηγμάτωναν μόνον ορισμένες φωνές από τον χώρο της φιλοσοφίας, οι οποίες οραματίστηκαν την ενότητα της ανθρωπότητας και τον κοσμοπολιτισμό. Οι φωνές αυτές οδηγούσαν μεν σε κριτική της ιθαγένειας, δεν έφταναν όμως εύκολα σε διακήρυξη μίας και μόνης πανανθρώπινης αλήθειας, η οποία ακύρωνε τις επί μέρους «αλήθειες». Οικουμενική ιεραποστολή δεν υπήρχε ούτε στον προχριστιανικό Ιουδαϊσμό, μολονότι κάποια από τα χρονολογικώς ύστερα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης εμφορούνταν από ιδέες οικουμενικότητας. Όταν λοιπόν ο Χριστιανισμός απλώθηκε στη Μεσογειακή λεκάνη, ξάφνιασε τις ελληνορωμαϊκές κοινωνίες με τον ισχυρισμό του ότι το ανθρώπινο υποκείμενο είχε

τη δυνατότητα να προτάξει το ερώτημα περί της αληθείας έναντι της ιθαγένειας. Στον κάθε άνθρωπο δηλαδή αναγνωριζόταν η δυνατότητα να επιλέξει την αλήθεια, ακόμα κι αν αυτή ερχόταν έξω από την ιθαγένειά του, κι έτσι να έρθει σε ρήξη με την προγονική θρησκευτική ταυτότητά του. Έτσι, τόσο η έννοια της ανθρωπότητας (δηλαδή το ότι το ανθρώπινο υποκείμενο είναι μέλος μιας πανανθρώπινης κοινωνίας, κι όχι αποκλειστικά μιας συνάφειας), όσο και η έννοια της οικουμενικής ιεραποστολής υπήρξαν το *ponum* που εισήγαγε ο Χριστιανισμός. Υπ' αυτή την οπτική, ο κάθε πολιτισμός δεν ακυρώνεται, αλλά ούτε και απολυτοποιείται. Δύναται και χρειάζεται να γίνει σάρκα του Ευαγγελίου, σε μια αδιάκοπη διαδικασία σάρκωσής του στο εκάστοτε παρόν. Οφείλει όμως να μη γίνει σαρκοφάγος του, δηλαδή να μη γίνει μία κλειστή συνάφεια η οποία επιχειρεί να περιορίζει το Ευαγγέλιο στα δικά της και μόνο δεδομένα και να εμποδίζει την περαιτέρω σάρκωσή του.

Λέξεις κλειδιά: Ιεραποστολή - ύστερη αρχαιότητα - πολυθεΐα - πολιτισμός - κοσμοπολιτισμός.

» *Abstract* «

***Sarx Yes, Sarcophagus No!*
Culture and Mission, “Indigenusness” and Question of Truth.
A Study of Origins.**

In late antiquity, the concept of mission (based on the belief that there is one truth for all people, regardless of race, national, or cultural identity) was a Christian innovation. In the ancient world, every ethnic and cultural context had its own religious truth, which was incomprehensible in other national and cultural contexts. A basic feature of polytheism was each god's local jurisdiction, i.e., each god's attachment to a specific people in a specific geographic territory. To preach a religion, therefore, to another people in another land made no sense in the ancient world. Similarly, each person was judged by the degree to which they remained faithful to the characteristics of the context in which they were born—i.e., faithful to their ancestral

identity, their "indigenesness". In the ancient world, this model was challenged only by a few voices from the world of philosophy, figures who dreamed of cosmopolitanism and the unity of all mankind. While these voices led to a critique of "indigenesness", they fell short of proclaiming one universal truth which would nullify all individual "truths". There was no idea of a universal mission even in pre-Christian Judaism, although some of the later books of the Old Testament contain some ideas about universality. Therefore, when Christianity started to spread throughout the Mediterranean basin, it startled Greco-Roman society with its claim that the human subject was able to raise the question of truth vis-à-vis "indigenesness". It recognized, in other words, each person's ability to choose the truth, even when it came from outside his/her nationality and thus came into conflict with his/her ancestral religious identity. Thus, both the concept of mankind (i.e., that the human subject is a member of a universal society and not exclusively that of a particular context), as well as the concept of universal mission, were the *novum* introduced by Christianity. This perspective neither absolutizes nor nullifies any particular culture. Rather, culture can and in fact must become the flesh (*sarx* in New Testament Greek) of the Gospel, in the continuous process of the Gospel's incarnation in every place and time. It must never, however, become its sarcophagus; that is, culture must never become a closed system that attempts to confine the Gospel to only its own context and impede its further incarnation.

Keywords

Mission - late antiquity - polytheism - culture - cosmopolitanism.

Τα θεολογικά μελετήματα για τη σχέση πολιτισμού και ιεραποστολής, είτε ανιστορικά και αυτοδοξαστικά, είτε ερευνητικά και στοχαστικά, έχουν συνήθως ένα βασικό χαρακτηριστικό: Εκκινούν με τη βεβαιότητα ότι η έννοια της ιεραποστολής είναι κάτι δεδομένο και αυτονόητο σ' όλη την ιστορία ανθρωπότητας, ως τάση κάθε θρησκείας να διαδίδει τον εαυτό της κι έτσι να συναντιέται με τους διαφορετικούς πολιτισμούς. Και βέβαια, κάτι που θεωρείται δεδομένο και αυτονόητο, δεν υποβάλλεται σε εξέταση.

Το παρόν μελέτημά μου¹, ωστόσο, θα επιχειρήσει να ανακρίνει ακριβώς αυτό που εκλαμβάνεται ως δεδομένο. Θα επιχειρήσει, δηλαδή, να εξετάσει αν η έννοια της ιεραποστολής είναι όντως καθολική, αν το αντάμωμα κάθε πίστης με τους ποικίλους πολιτισμούς είναι αυτονόητο και, στις περιπτώσεις που αυτό συμβαίνει, τι είναι αυτό που καθιστά μπορετό αυτό το αντάμωμα.

Το θρησκευτικό φαινόμενο και η φιλόσοφη αναζήτηση του ανθρώπου είναι πολύ σύνθετες πραγματικότητες, πάντα συνυφασμένες με συγκεκριμένες κοινωνικές και ιστορικές συντεταγμένες. Ο κίνδυνος να ολισθήσει ο ερευνητής σε γενικεύσεις και απλουστεύσεις караδοκεί, και το μόνο που μπορεί να βοηθήσει είναι, νομίζω, η φιλότιμη και κριτική συνάμα ακρόαση των κυματισμών της ιστορίας. Το παρόν μελέτημα εκπονήθηκε με έντονο μέλημα για όλ' αυτά, καθ' όσον είχε να πορευτεί πελώριες ανθρώπινες διαδρομές και να αναμετρηθεί με ερωτήματα που θέτει ένας δυσβάστακτος όγκος υλικού. Ελπίζω οι αναπόφευκτες αδυναμίες του να μην επισκιάζουν τις βασικές προτάσεις που κοιμίζει.

Πόσον θεό χωράνε δυο φορτία χώμα;

Ας μεταβούμε στην Εγγύς Ανατολή του 9^{ου} αι. π.Χ.² Ο Νεεμάν είναι ο αρχιστράτηγος του συριακού στρατού. Η θεία εύνοια του έχει χαρίσει νίκες, κι έτσι ο ίδιος απολαμβάνει την αναγνώριση και την εκτίμηση του βασιλέα του. Δεν μπορεί, ωστόσο, να νικήσει τη λέπρα που τον ταλαιπωρεί. Κάποια μέρα, λοιπόν, η εβραία υπηρέτριά του τού πρότεινε να αποζητήσει τη θεραπεία σε έναν εβραίο προφήτη, τον Ελισαίο, ο οποίος ζούσε στη γη του Ισραήλ και συγκεκριμένα στη Σαμάρεια. Ο Νεεμάν δέχτηκε και, με τη συγκατάθεση του βασιλέα του, έκανε το ταξίδι. Ο Ελισαίος τον συμβούλεψε να βουτηχτεί επτά φορές στα νερά του Ιορδάνη. Ξεπερνώντας την αρχική δυσπιστία του, ο Νεεμάν ακολούθησε τη συμβολή και θεραπεύτηκε. Στράφηκε τότε στον εβραίο προφήτη και του είπε:

-
1. Τον πυρήνα αυτού του μελετήματος τον παρουσίασα με την εισήγηση «Σάρκα ναι, Σαρκοφάγος όχι! Πολιτισμός και Ιεραποστολή», το Σάββατο 13 Μαρτίου 2004 στην Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών της Ι. Μητροπόλεως Δημητριάδος (Βόλος). Βλ. <http://www.acadimia.gr/content/view/111/76/lang,el/>
 2. Για τη χρονολόγηση βλ. ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ιστορία της Θρησκείας του Ισραήλ*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, σσ. 132-140.

Πράγματι, τώρα ξέρω ότι δεν υπάρχει Θεός πουθενά στη γη, παρά μόνο στον Ισραήλ [...]. Σε παρακαλώ, ας μου δοθεί λίγο χώμα, ίσο με δύο φορτώματα μουλαριών, γιατί από τώρα και στο εξής εγώ δε θα προσφέρω ολοκαύτωμα και θυσίες σ' άλλους θεούς, παρά μόνο στον Κύριο. Μόνο παρακαλώ τον Κύριο για το εξής ζήτημα: Όταν ο κύριός μου, ο βασιλιάς της Συρίας, μπαίνει στο ναό του θεού Ριμμών για να προσκυνήσει, είμαι υποχρεωμένος κι εγώ που τον συνοδεύω να προσκυνώ μαζί του, γιατί στηρίζεται στο χέρι μου. Ας με συγχωρήσει, λοιπόν, εκ των προτέρων ο Κύριος γι' αυτή την πράξη μου". Κι ο Ελισαίος του απάντησε: "Πήγαινε στο καλό"³.

Στην αφήγηση αυτή υπάρχουν ορισμένα σημεία στα οποία αξίζει να σταθούμε. Όταν ο Νεεμάν αποδεχόταν τη συμβουλή της υπηρέτριάς του, στρεφόταν προς την ισχύ ενός ακόμη θεού, και δη ενός άλλου (δηλαδή μη συριακού) θεού. Η ίασή του δεν έθεσε στη συνείδησή του ένα δίλημμα του τύπου "ποιος θεός είναι υπαρκτός και ποιος όχι", αλλά τον πληροφόρησε ότι ένας ξένος θεός διέθετε μίαν επί πλέον δύναμη, την οποία δεν διέθεταν οι δικοί του θεοί. Για τον Νεεμάν, οι συριακοί θεοί δεν αποδεικνύονται ανύπαρκτοι, αποδεικνύονται όμως υποδεέστεροι. Η εμπειρική σύγκρισή τους καταδεικνύει ότι ο δυνατότερος θεός είναι ο θεός των γειτόνων – ο οποίος όμως παραμένει θεός των γειτόνων! Η εκ μέρους του μη Ιουδαίου αναγνώριση της ισχύος του Γιαχβέ δεν συνεπάγεται πεποίθηση περί παγκοσμιότητας του θεού αυτού. Για να μπορεί να ανταμώνει με τον Γιαχβέ ο Νεεμάν, πρέπει να βρίσκεται στην επικράτεια του Γιαχβέ. Όθεν η λύση της εξασφάλισης εβραϊκού χώματος!

Πράξη περίεργη για μας σήμερα, προδήλως. Όχι όμως για τον αρχαίο κόσμο, όπου δέσποζε η πεποίθηση ότι υπάρχει πληθός θεών και ότι κάθε θεός ήταν προσδεδεμένος σε συγκεκριμένο τόπο και λαό· με άλλα λόγια, ότι κάθε θεός είχε τη δική του τοπική ή / και εθνοτική δικαιοδοσία. Ας θυμηθούμε άλλη μια, μάλλον γνωστότερη, παλαιοδιαθηκική αφήγηση. Ο

3. Β' Βασ. (Δ' Βασ.) 5: 1-19. Τη μετάφραση των βιβλικών κειμένων τη λαμβάνω από τις εκδόσεις *Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική*, εκδ. Βιβλικής Εταιρίας, Αθήνα 1989, και *Η Παλαιά Διαθήκη. Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα*, εκδ. Ελληνικής Βιβλικής Εταιρίας, Αθήνα 1997. Για το πλαίσιο του ως άνω περιστατικού βλ. DANIEL I. BLOCK, *The Gods of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, εκδ. Baker Academic, Appollos, Grand Rapids - Leicester ²2000, σ. 86.

Ιωνάς έλαβε από τον Γιαχβέ την εντολή να καλέσει σε μετάνοια έναν ξένο λαό, ξένου τόπου· τους κατοίκους της ασυρριακής Νινεβί. Αποφασισμένος ο Ιωνάς να μην εκτελέσει την εντολή του Γιαχβέ, επιβιβάζεται σε πλοίο και φεύγει, πιστεύοντας, κατά τα κρατούντα, ότι απομακρυνόμενος από τη γη του Ισραήλ θα “ξεφύγει από τον Κύριο”⁴. Στη συνέχεια της αφήγησης, ωστόσο, η κυρίαρχη αντίληψη διεμβολίζεται από την αποκάλυψη ότι στην πραγματικότητα ο Γιαχβέ δεν περιορίζεται στον χώρο, και γι’ αυτό δύναται και στη μακρινή θάλασσα να σηκώσει φουρτούνα, και το κήτος στα έγκατά της να διαφεντεύει και για τη μη-ισραηλιτική Νινεβί να νοιάζεται. Αλλά είναι μια αποκάλυψη που εισβάλλει ως νεωτερισμός στην πραγματικότητα της Εγγύς Ανατολής και αιφνιδιάζει τον Ιωνά. Αν μάλιστα προσέξουμε το κείμενο, τον αιφνιδιάζει μέχρι τέλους! Οι αξιώσεις του Γιαχβέ για οικουμενικότητα αναστάτωναν την κυρίαρχη πίστη σε έναν Γιαχβέ δεσμευμένο τοπικά και εθνικά, πίστη η οποία έκανε τους εβραίους (όπως περίπου είχε κάνει τον Νεεμάν) να διερωτώνται, πηγαίνοντας στην εξορία: “Πώς θα τραγουδήσουμε τις ωδές του Κυρίου σε ξένη γη;”⁵. Παρόμοια ο Δαβίδ, διαμαρτυρούμενος στον Σαούλ για τον κατατρογμό του, του έλεγε: “Δε μ’ αφήνουν να ζήσω ήσυχος στη χώρα που έδωσε ο Κύριος στο λαό του για ιδιοκτησία τους. Είναι σαν να με στέλνουν αλλού να λατρέψω άλλους θεούς. Αλλά ας μη χυθεί το αίμα μου σε ξένη γη, μακριά από την παρουσία του Κυρίου”⁶.

[Η αφήγηση του Ιωνά είναι, προφανώς, χαρακτηριστική της ανάδυσης δύο ζητημάτων, τα οποία σημειώνουμε εδώ παρενθετικά και λακωνικά: Πρώτον, της έννοιας της απόλυτης μονοθεΐας, περί της οποίας υπάρχει μακρά επιστημονική συζήτηση. Στασιάζεται, δηλαδή, κατά πόσο αυτή ήταν εξ αρχής χαρακτηριστικό της ιουδαϊκής θρησκείας ή, αντιθέτως, προϊόν βαθμιαίας εξέλιξης⁷. Δεύτερον, της εμφάνισης της έννοιας της παγκοσμιότητας του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη προοδευτικά. Η παγκοσμιότητά του

4. Ιωνάς 1: 3.

5. Ψαλμ. 137 (136): 4.

6. Α΄ Σαμουήλ (Α΄ Βασ.) 26: 19-20.

7. Ενδεικτικά: Κατά τον MARK S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 2001, σσ. 149-150, η θρησκεία του Ισραήλ εξελίχθηκε βαθμιαία σε μονοθεϊσμό. Βλ. και BLOCK, *The Gods*, ό.π., σσ. 69-70. ERIK AURELIUS, “‘Ich bin der Herr, dein Gott’. Israel und sein Gott zwischen Katastrophe

“διατυπώνεται σαφώς και σε ολοκληρωμένη μορφή σε μεταγενέστερες περιόδους της ισραηλιτικής προφητείας”, ενώ σε προγενέστερες βιβλικές αφηγήσεις υπάρχει μόνο σπερματικά⁸. Όποια, πάντως, κι αν είναι η γενεαλογία αυτών των δύο πεποιθήσεων (της μονοθεΐας και της παγκοσμιότητας), αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η ξεχωριστότητα και η ριζοσπαστικότητα τους σε σχέση με τον κοινωνικό και ιστορικό περίγυρό τους].

Η πεποίθηση περί τοπικής ή / και εθνοτικής δικαιοδοσίας (και περιόρισης) κάθε θεού μαρτυρείται αφθόνως. Οι Σύροι, για παράδειγμα, επεδίωκαν να πολεμήσουν τους Ισραηλίτες στα πεδινά, ακριβώς επειδή πίστευαν ότι ο θεός του Ισραήλ ήταν θεός των ορέων και χάριζε τη νίκη στους Ισραηλίτες οσάκις η μάχη δινόταν στα ορεινά⁹. Έτσι, επίσης, εξηγείται πώς στην πόλη της Βαβυλώνας ο θεός της Μαρντούκ λατρεύτηκε διαδοχικά από όποιον κατοίκησε την πόλη: Βαβυλώνιους, Ασσύριους, Χαλδαίους, Πέρσες και Έλληνες¹⁰. Ο Μαρντούκ, δηλαδή, ήταν σύμφυτος της Βαβυλώνας, όπως ήταν στην Αθήνα η Αθηνά, την οποία ο Ορέστης, προσφεύγοντας στον ναό της, την αποκάλεσε βασίλισσα της χώρας (“χώρας άνασσαν τήσδ’ Αθηναίαν”)¹¹. Αυτό ακριβώς δήλωνε και υπηρετούσε η ανάδυση, κατά την αρχαϊκή περίοδο (650 π.Χ. κ.εξ.), του αρχαίου ελληνικού ναού ως κτηρίου ξέχωρου από όλα τα άλλα που αφορούσαν τους ανθρώπους· είτε δημόσια είτε ιδιωτικά, είτε οικίες, είτε παλάτια. Ο ναός δήλωνε την εγκατοίκηση

und Neuanfang”, στο: *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, I (επιμ. Reinhard Gregor Kratz & Hermann Spieckerman), εκδ. Mohr Siebeck, Tübingen 2006, σσ. 325-345. Barnhard Lang, “No God but Yahweh! The Origin and Character of Biblical Monotheism”, στο *Monotheism* (επιμ. Claude Geffré & Jean-Pierre Jossua), εκδ. T. & T. Clark, Edinburgh 1985, σσ. 41-48, ο οποίος σχετίζει την ανάπτυξη της “μονολατρίας” με την υπόσταση των μικρών βασιλείων του Ισραήλ και Ιούδα και την αντίδραση στην Ασσυριακή και Βαβυλωνιακή κυριαρχία. Παρόμοια την προσεγγίζει, σε σχέση με την Περσική παρουσία, ο ARNAUD SÉRANDOUR, “De l’ apparition d’ un monotheïsme dans la religion d’ Israël (III^e siècle av. J.- C. Ou plus tard?)”, *Diogenes* 205 (2004), σσ. 36-51. Πρβλ. Αγουρίδης, *Ιστορία*, ό.π., σσ. 31-33, 277.

8. ΜΙΛΠΙΑΔΗΣ Δ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Ρήμα Κυρίου κραταιόν. Αφηγηματικά κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 214.
9. Α΄ Βασ. (Γ΄ Βασ.) 20: 23-28. Βλ. και ΜΙΛΠΙΑΔΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, “Ειδωλολατρία στον βιβλικό Ισραήλ”, στο: Παύλεια θεολογία και σύγχρονη ειδωλολατρία (Πρακτικά διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου - IB΄ Παύλεια), Ι. Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας, Βέροια 2006, σσ. 179-192.
10. BLOCK, *The Gods*, ό.π., σ. 71.
11. ΑΙΣΧΥΛΟΣ, *Ευμενίδες* 288-289· βλ. εκδ. Κάκτος (μτφρ. Τάκης Ρούσσοις), Αθήνα 1992, σσ. 52-53. Βλ. και 667-668, σσ. 82-83 αντίστοιχα.

του θεού στην πόλη του¹². Η ίδια λογική διέπει και τη σύγκρουση που περιγράφει ο Ηρόδοτος στον αρχαίο αιγυπτιακό χώρο: οι κάτοικοι των πόλεων Μάρες και Άπις, στα σύνορα της Αιγύπτου με τη Λιβύη, πίστευαν ότι είναι Λίβυοι και όχι Αιγύπτιοι, και αποστρέφονταν τις αιγυπτιακές θρησκευτικές συνήθειες που, συν τοις άλλοις, τους απαγόρευαν τη βρώση αγελαδινού κρέατος. Γι' αυτό ανακοίνωσαν στον αιγύπτιο Άμμωνα ότι στο εξής δεν θα συμμετείχαν στην αιγυπτιακή λατρεία. Ο θεός όμως δεν τους το επέτρεψε, καταδεικνύοντας ότι βρίσκονταν επί αιγυπτιακού εδάφους και άρα ότι δεν ήταν στο χέρι τους να αλλάξουν θεούς¹³. Αν προσέξει κάποιος το κείμενο, θα διαπιστώσει ότι για αμφότερες τις πλευρές το εθνοτικό και το εδαφικό κριτήριο συμπλέκονται και υπαγορεύουν τη θρησκευτική ταυτότητα. Η διαφωνία δεν αφορούσε παρά τον προσδιορισμό των ορίων.

Με αυτές, λοιπόν, τις συντεταγμένες, η πολυθεΐα, στη βασική μορφή της (πέρα, δηλαδή, από μετασηματισμούς που μπορεί να υφίσταται σε διάφορες συγκυρίες) έχει δυο βασικά χαρακτηριστικά:

1. *Δίνει προτεραιότητα στην ιθαγένεια*, δηλαδή στην εντοπιότητα, με τοπική ή φυλετική ή πολιτισμική έννοια ή μ' όλες αυτές μαζί. Σε κάθε περίπτωση, αυτό σημαίνει ότι κάθε επί μέρους συνάφεια (γεωγραφική, φυλετική, πολιτισμική) έχει τη δική της θρησκευτική ταυτότητα, η οποία δεν μπορεί να αφορά άλλη συνάφεια. Όπως κάθε λαός / τόπος έχει το δικό του νερό και το δικό του κλίμα, κατά παρόμοιο τρόπο έχει τον δικό του θεό ή θεούς. Είναι μια αντίληψη συνεπής με το κοσμοείδωλο του αρχαίου κόσμου, όπου μείζων πραγματικότητα είναι η αιώνια φύση, εκφάνσεις της οποίας είναι οι επί μέρους υπάρξεις, των θεών συμπεριλαμβανομένων. Με την εξαίρεση, δηλαδή, της βιβλικής οπτικής, δεν υπήρχε η εννόηση του θεού ως ύπαρξης προϋπάρχουσας του κόσμου, δημιουργού του σύμπαντος κόσμου και μοναδικού κυβερνήτη κάθε γωνιάς του κόσμου. Η καθεμιά συνάφεια μπορούσε

12. JEAN-PIERRE VERNANT, "Greek Religion: The Civic Religion", στο: *The Encyclopedia of Religion* (επιμ. Mircea Eliade), εκδ. Macmillan, τ. 6, New York & London 1987, σ. 105.

13. ΗΡΟΔΟΤΟΣ, *Ιστορία* 2 (Ευτέρπη), 18. Βλ. εκδ. Παπαδήμα (μτφρ. Άγγελος Βλάχος), τ. Α', Αθήνα 1978, σ. 144. Δεν αποτελεί διόλου έκπληξη ότι ακριβώς αυτό το περιστατικό επικαλέστηκε τον 2ο αι. ο αντιχριστιανός Κέλσος, για να συνηγορήσει υπέρ της ιθαγένειας, δηλαδή υπέρ της παραμονής κάθε λαού και κάθε ανθρώπου στην πάτρια θρησκευτική ταυτότητα. Βλ. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 5, 34, ΒΕΠΕΣ 10: 35, 28 - 36, 3.

να θεωρήσει τους θεούς της άλλης συνάφειας ως ισάξιους, ανώτερους ή κατώτερους από τους δικούς της, όχι όμως ανύπαρκτους. Τους θεούς των βαρβάρων ο Σπαρτιάτης μπορούσε να τους θεωρεί βάρβαρους, όχι όμως ανυπόστατους. Ένας αστός της Βαβυλώνας παραδεχόταν ότι ο νομάδας της ερήμου δεν θα μπορούσε παρά να ανήκει στη δικαιοδοσία θεών της ερήμου, οι οποίοι τον ίδιο, φυσικά τω λόγω, δεν τον αφορούσαν. Σημειωτέον ότι το βεληνεκές της ιθαγένειας μπορεί να ποικίλλει, χωρίς όμως να αίρεται το βασικό χαρακτηριστικό της, δηλαδή η συνύφανση γης, λαού, πολιτισμού, πολιτείας, θρησκείας. Μπορεί η ιθαγένεια να αφορά το έδαφος καθεμιάς πόλης - κράτους ξεχωριστά (λ.χ. της Σπάρτης ή των Θηβών), μπορεί να αφορά οικογένεια πόλεων (λ.χ. τον Ιωνικό κόσμο με μητρόπολη την Αθήνα¹⁴), μπορεί να αφορά και μια πόλη που είχε χαρακτηριστικά κοσμικού (cosmic) μεταφυσικού κέντρου, όπως η Αλεξάνδρεια και η Ρώμη¹⁵.

2. Δεν εμπεριέχει την έννοια της ιεραποστολής και της μεταστροφής. Αυτό είναι απόλυτα φυσικό, ακριβώς λόγω της προηγούμενης αντίληψης, υπό το βάρος της οποίας είναι αδιανόητος ο ισχυρισμός ότι μόνο ένας θεός αποτελεί την αλήθεια για όλους τους λαούς, όπου κι αν βρίσκεται καθένας απ' αυτούς, όποιον πολιτισμό κι αν παράγει. Στην πολυθεϊστική εμπειρία, το να κηρύξεις ως μόνον αληθινό έναν θεό για όλους τους λαούς, ακούγεται σαν να κηρύττεις τη ξέστη της Σαχάρας ιδεώδη θερμοκρασία για τους Εσκιμώους. Με δυο λόγια, η παραχώρηση προτεραιότητας στην *ιθαγένεια* (δηλαδή στην

-
14. Πρβλ. WOLFGANG SCHULLER, *Ιστορία της αρχαίας Ελλάδας από την Κρητομικηναϊκή εποχή ως το τέλος των κλασικών χρόνων* (μτφρ. Αφροδίτη Καμάρα & Χριστίνα Κοκκινιά), εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2001, σ. 127: "Η Αθήνα κρατούσε τις εξαρτώμενες απ' αυτήν πόλεις της Α' Αθηναϊκής Συμμαχίας κοντά της εκτός των άλλων, με την υποχρέωση συμμετοχής στα Παναθήναια". Χαρακτηριστικό, επίσης, είναι ότι ακόμη και η μεταρρύθμιση του Κλεισθένη στα τέλη του 6ου αι. π.Χ. έπληξε τις παλαιές φυλετικές ενώσεις και την αριστοκρατική λατρεία, όμως και οι νέες ενώσεις συγκροτούνταν περί λατρευτικό κέντρο (ό.π., σ. 53). Πρβλ. Μ. Ρ. NILSSON, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας* (μτφρ. Αικατερίνη Παπαθωμοπούλου), εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1990, σ. 144, για τις περιπτώσεις μεταναστεύσεων, όπου οι μετανάστες δεν μπορούσαν να πάρουν μαζί τους τους τοπικούς θεούς της γενέτειράς τους. Έπαιρναν τους θεούς που είχαν ευρύτερο πεδίο αναφοράς (όπως λ.χ. ο Δίας), και αποδέχονταν και τους θεούς του τόπου όπου εγκαθίσταντο.
15. Ο GARTH FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, εκδ. Princeton University Press, Princeton - New Jersey 1993, σσ. 43-50, δευκρινίζει ότι πόλεις όπως η Αλεξάνδρεια και η Ρώμη, που νοούνταν ως μητροπόλεις της παγκόσμιας ευσέβειας, αποτελούσαν ένα ιερό, συμπεριληπτικό κέντρο ενός πολυθεϊστικού σύμπαντος –όχι πάντως ενός πραγματικού μονοθεϊσμού.

πεποιθήση ότι αλήθεια είναι το ντόπιο, το οποίο, κατά συνέπεια, κρίνει αλλά δεν κρίνεται) αποτελεί τον αντίποδα της παραχώρησης προτεραιότητας στο ερώτημα περί της αληθείας (δηλαδή στη δυνατότητα του ανθρώπου να διερωτάται τι είναι αληθές και τι όχι, διερώτηση η οποία θέτει σε κρίση ακόμα και το ντόπιο). Στη λογική της ιθαγένειας ο άνθρωπος καλείται να μην αλλάξει· θεωρείται ότι αληθεύει παραμένοντας για πάντα αυτό που έτυχε να γεννηθεί.

Στην εποχή μας έχει υποστηριχθεί μετ’ εμφάσεως ότι ο πολυθεϊσμός, ακριβώς επειδή είναι μη-ιεραποστολικός, είναι εκ φύσεως ανεκτικός απέναντι στη θρησκευτική ετερότητα, ενώ, αντιθέτως, ο μονοθεϊσμός γεννά αναπόφευκτα βία, αφού η πεποίθηση περί υπάρξεως μιας και μόνο αλήθειας απολήγει σε επιδίωξη επιβολής της σε όλους τους άλλους¹⁶. Ότι στην ιστορία έχει διαπραχθεί πλήθος αθλιότητων στο όνομα του ενός Θεού, είναι γεγονός και μάλιστα γεγονός απερίφραστα καταδικαστέο. Αλλά όσον αφορά την ως άνω άποψη, δηλαδή την ουσιοκρατική ενοχοποίηση της μονοθεΐας, υπάρχουν ζητήματα τα οποία χρειάζεται να λεπτολογηθούν, για να μη βουλιάσουμε σε ανιστορικές απλουστεύσεις. Δύο ζητήματα υπογραμμίζω εδώ:

Πρώτον, θα πρέπει να διακρίνει κάποιος ανάμεσα στη μονοθεΐα της εξουσίας και στη μονοθεΐα της αγάπης. Η πρώτη καταστέλλει, η δεύτερη εξ ορισμού αποδέχεται την ετερότητα. Και ακόμα περισσότερο: Αν κάποιος φρονεί ότι η αποδοχή της ετερότητας πρέπει να αποτελεί πανανθρώπινο πρόταγμα (δηλαδή παντού και από όλους να γίνεται σεβαστός ο εκάστοτε διαφορετικός), αυτή η πεποίθηση σημαίνει ακριβώς μια λογική μονοθεϊστικού τύπου, υπό την έννοια ότι υποστηρίζει (είτε από θρησκευτική, είτε από πολιτική σκοπιά, αδιάφορο) μια αλήθεια οικουμενική. Αλλιώς, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι σε ορισμένες συνάφειες μπορεί να μην έχει νόημα η αποδοχή της ετερότητας! Επί πλέον, όταν μελετητές σαν τη Ρετζίνα Σβαρτς

16. Το βιβλίο της REGINA SCHWARTZ, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, που εξάπλωσε ιδιαίτερα την εν λόγω κριτική, εκδόθηκε το 1997 [στα ελληνικά κυκλοφόρησε το 2000, ως *Βία και μονοθεϊσμός. Η κατάρα του Κάϊν* (μτφρ. Φώτης Τερζάκης, επιστ. θεώρ. Βασίλης Αδραχτάς), εκδ. Φιλίστωρ, Αθήνα]. Η σχετική συζήτηση, βέβαια, έχει μεγαλύτερο χρονικό εύρος. Βλ. ενδεικτικά τους συλλογικούς τόμους: *Monotheism* (επιμ. Claude Geffr e & Jean-Pierre Jossua, επιμ. μτφρ. Marcus Lef bure), εκδ. T. & T. Clark, Edinburgh 1985, και *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die Neue Debatte um den Monotheismus* (επιμ. Thomas S dting), εκδ. Herder, Freiburg - Basel - Wien 2003. Βλ. σχετικά το αφιέρωμα “Μονοθεΐα και Πολυθεΐα. Η αναμέτρησή τους σήμερα”, *Σύναξη* 112 (2009).

φρονούν ότι η μονοθεΐα είναι ένα μόνο πράγμα, δηλαδή “μια αντίληψη τόσο δηλητηριώδης που αναγορεύει όλους τους άλλους θεούς σε είδωλα και τόσο βίαιη που ανακηρύσσει όλους τους άλλους λάτρεις σε βδελύγματα”¹⁷, τότε οι μελετητές αυτοί απλούστατα αγνοούν μεγάλα τμήματα του πεδίου που ερευνούν: ολόκληρα ρεύματα της χριστιανικής παράδοσης, τα οποία παραδέχονται τη μυστική παρουσία του Θεού στη ζωή κάθε ανθρώπου, ανεξάρτητα από πίστη ή απιστία, και την αδιάκοπη δράση του αγαπώντος Θεού ώστε όλοι να καλούνται στη Βασιλεία από φανερούς και αφανείς δρόμους. [Μια παρενθετική σημείωση εδώ: Από χριστιανικής σκοπιάς, ο λόγος περί δράσης του Θεού παντού δεν σημαίνει ακύρωση της αποστολής της Εκκλησίας. Αφορά ακριβώς την αποστολή της: να μαρτυρεί με λόγια και με τρόπο ζωής, ότι ο Χριστός είναι ο παγκόσμιος σωτήρας και ότι αυτός έχει εγκαινιάσει το εντελώς καινούργιο για ολόκληρο τον κόσμο, δηλαδή την ανάσταση - τη Βασιλεία. Η μυστική δράση του Θεού δεν υπονοεί αποδοχή του κόσμου ως έχει, αλλά πάντα πρόσκληση σε αλλαγή, προσανατολισμό στη Βασιλεία. Αλλά το πρόβλημα δεν είναι μόνο ότι αυτά τα παραβλέπουν μελετητές σαν τη Σβαρτς. Είναι και ότι τα λησμονούν και πολλοί χριστιανοί, ως μη όφειλαν].

Δεύτερον, ο εκ των υστέρων εξαγιασμός της πολυθεΐας μάλλον δεν αντέχει στην ιστορική σπουδή. Στις συνάφειες όπου η ιθαγένεια αποτελεί το αποφασιστικό μέγεθος, το ερώτημα δεν είναι αν η θρησκεία προκαλούσε πολέμους, αλλά αν η έμφαση στην ιθαγένεια απέτρεπε τους πολέμους. Η απάντηση είναι θλιβερά αρνητική, και τη δίνει το πολύ αίμα και ο πολύς πόνος της εποχής των πολυθεϊσμών. Με αυτό θέλω να πω ότι το ερμηνευτικό κλειδί της ανθρώπινης δυστυχίας δεν είναι η προαναφερθείσα φορμαλιστική αντιδιαστολή μονοθεΐας / πολυθεΐας, αλλά η εξέταση του πώς κάθε θρησκευτικό μόρφωμα εντάσσεται σε εξουσιαστικές δομές. Εύστοχα ο Δημήτρης Κυρτάτας αποκηρύττει την επιδερμικότητα την γενικεύσεων:

Για να είμαστε ακριβείς και να μην εκλάβουμε τις απλές εντυπώσεις ως αποδεδειγμένα γεγονότα, το μόνο που μπορούμε να ισχυριστούμε με ασφάλεια είναι ότι οι άνθρωποι πολεμούν συχνά στο όνομα θρησκευτικών πεποιθήσεων. Δεν είναι δεδομένο ότι οι θρησκευτικές πεποιθήσεις αποτελούν την αιτία των συγκρούσεων¹⁸.

17. SCHWARTZ, *Βία*, ό.π., σ. 55.

18. ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΥΡΤΑΤΑΣ, “Πόλεμος και θρησκεία. Από τον Ηρόδοτο στον Γίββωνα”, *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 21-22 (2002-03), σσ. 395-396.

Η ιστορική και θρησκευολογική έρευνα έχει δείξει ότι σε καιρό συγκρούσεων η στάση του πολυθεϊστή απέναντι στις άλλες θρησκείες έπαιρνε δύο ιδιαίτερες μορφές, τις οποίες αξίζει να προσέξουμε. Σχηματικά τις ονομάζω “καθυπόταξη των ξένων θεών” αφενός και “χρησιμοποίηση των ξένων θεών” αφετέρου¹⁹.

Καθυπόταξη των ξένων θεών

Η στατιωτική κατάληψη ενός ξένου τόπου σήμαινε την καθυπόταξη και του θεού ή των θεών του, αφού υποτασσομένου ενός τόπου υποτάσσονται όλα τα στοιχεία του: οι άνθρωποί του, τα κάστρα του, τα χωράφια του, οι θεοί του. Η σύγκρουση, άλλωστε, και η ήττα θεών ανήκε στη θρησκευτική πραγματικότητα του αρχαίου κόσμου. Στα Ουγαριτικά κείμενα, για παράδειγμα, η θεά Ανάτ συντρίβει τον θεό Μοτ και ο θεός Βάαλ ακρωτηριάζει τον θεό Γιαμ²⁰, όπως και στην ελληνική περίπτωση ο Κρόνος στρέφεται κατά των τέκνων του, αφού προηγουμένως ευνούχισε τον πατέρα του Ουρανό²¹. Οι συγκρούσεις αυτές αντανακλούσαν βέβαια κοσμολογικές αντιλήψεις (όπως η αέναη ανακύκλωση ζωής, θανάτου και χρόνου), ωστόσο συνέβαλαν και στην εμπέδωση της έννοιας της θεϊκής σύρραξης, νίκης και ήττας. “Επακόλουθο της πολυθεΐας” χαρακτηρίζει η Ζακλίν ντε Ρομιγύ και την αντιπαράθεση μεταξύ των θεών, η οποία αποτυπώνεται στην αρχαία ελληνική τραγωδία²². Έτσι, λοιπόν, στον αρχαίο κόσμο αποτελούσε κοινή πρακτική η καταστροφή των αγαλμάτων των θεών των ηττημένων, όχι επειδή οι νικητές τα εκλάμβαναν ως είδωλα ανύπαρκτων θεών, αλλά επειδή

19. Βλ. BLOCK, *The Gods*, ό.π., σσ. 21-25.

20. SMITH, *The Origins*, ό.π., σ. 98. Ας σημειωθεί ότι στην Παλαιά Διαθήκη οι συγκρούσεις του Θεού με δράκοντες αποτελούν κάτι άλλο: τρόπο έκφρασης της παντοδυναμίας του δημιουργού Θεού επί του χάρους που αντιστρατεύεται την τάξη της δημιουργίας του. Δεν υπάρχει περιθώριο για σύγκρουση θεών ούτε για κατανόηση του κόσμου ως μιας αένας κυκλικής φυσιοκρατικής διαδικασίας. Βλ. ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Μύθος, ιστορία, θεολογία. Ανάλυση περικοπών από τα κεφ. 1-11 της Γενέσεως*, Αθήνα 1988, σσ. 14-18, και Smith, ό.π., σσ. 36-38, 130, 167-178.

21. HESIOD, *Thogony, Works and Days, Shield* (μτφρ., εισαγ., σημ. Apostolos N. Athanassakis), εκδ. John Hopkins University Press, Baltimore ²2004, σσ. 1-58.

22. ΖΑΚΛΙΝ ΝΤΕ ΡΟΜΙΓΥ, *Το ανθρώπινο μεγαλείο στον αιώνα του Περικλή* (μτφρ. Ανθή Ξενάκη), εκδ. Ωκεανίδα, Αθήνα 2010, σ. 95.

έτσι διακήρυτταν την ήττα αυτών των θεών και, ουσιαστικά, την ήττα του λαού και του τόπου τον οποίον αυτοί οι θεοί διαφέντευαν. Η νικητήρια επιγραφή του Μωαβίτη βασιλέα Μεσά, λόγου χάριν, αναφέρει πώς ο βασιλέας άρπαξε τα ιερά σκεύη του ηττημένου Γιαχβέ και τα πρόσφερε στις Μωαβικές θεότητες²³. Σε πλήθος λαών (Βαβυλωνίων, Ασσυρίων, Χιτιτών κ.λπ.) απαντάται η ίδια πρακτική στις μεταξύ τους συρράξεις: οι νικητές αποσπούσαν και αιχμαλώτιζαν στη δική τους χώρα τα αγάλματα των θεών των ηττημένων²⁴. Έτσι, όταν το Μωαβιτικό κράτος καταστράφηκε, ο θεός του Γκεμός πήρε κι αυτός τον δρόμο της αιχμαλωσίας μαζί με τους ιερείς και πρίγκιπες της χώρας²⁵. Οι ηττημένοι άλλοτε δέχονταν παθητικά τη δήωση, κι άλλοτε προσπαθούσαν να την αποτρέψουν, στην ίδια πάντως λογική: η αιχμαλώτιση των αγαλμάτων των θεών τους θα ήταν σημάδι ότι οι θεοί όντως τούς εγκατέλειψαν, ότι ήταν ανήμποροι, ότι υποτάχτηκαν στον κρατιό θεό του εχθρού, πράγμα που απέμενε να συμβεί και στους ίδιους²⁶.

Πέραν τούτου, υπήρχαν και περιπτώσεις κατά τις οποίες οι νικητές όντως επέβαλλαν τη λατρεία του δικού τους θεού στους ηττημένους. Αυτό γινόταν όταν τα εδάφη των ηττημένων προσαρτώνταν στην επικράτεια του νικητή, καθίσταντο έτσι έδαφος του νικητή και άρα επικράτεια των θεών του, πράγμα που σημαίνει ότι η θρυλούμενη πολυθεϊστική ανεξιθρησκία υποχωρούσε κάμπτοντας γόνυ προ της αρχή της ιθαγενείας. Στις ηττημένες περιοχές τις οποίες ο νικητής δεν τις προσαρτούσε, αλλά τους επέτρεπε να διοικούνται από γηγενείς βασιλίσκους, φυσικώ τω λόγω δεν γινόταν τέτοια επιβολή. Ο τόπος κρατούσε την ιθαγένειά του, και άρα την ιθαγενή θρησκεία του. Σ' αυτές τις περιπτώσεις αυτό που ενδιέφερε τους νικητές ήταν να δηλώνεται και να συνομολογείται η υπεροχή των δικών τους θεών. Υπεροχή που είχε καταδειχθεί με την πολεμική ισχύ²⁷.

Χαρακτηριστική στο προκείμενο είναι η περιγραφή μιας από τις πολλές

23. BLOCK, *The Gods*, ό.π., σ. 85.

24. MORTON COGAN, *Imperialism and Religion. Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Society of Biblical Literature Monograph Series 19), εκδ. Scholars Press, Missoula, Mont. 1974, σ. 22. Βλ. και την ενότητα "Assyrian Spoliation of Divine Images", σσ. 22-41.

25. Ιερ. 48: 7.

26. COGAN, *Imperialism*, ό.π., σσ. 30 εξ.

27. COGAN, *Imperialism*, ό.π., σσ. 42-61.

πολεμικές συγκρούσεις μεταξύ αλλοφύλων και αλλοθρήσκων στη Μέση Ανατολή του 701 π.Χ., στην οποία, μάλιστα, αποτυπώνεται η ρηγμάτωση του πολυθεϊστικού σκηνικού από τη μονοθεϊστική οπτική, όπως περίπου και στην αφήγηση του Ιωνά. Οι Ασσύριοι του βασιλέα Σενναχηρίμ συγκρούονταν με τους Ιουδαίους του βασιλέα Εζεκία (727-699 πΧ), ο οποίος είχε προχωρήσει σε θρησκευτική μεταρρύθμιση εξαλείφοντας από τη χώρα του τη λατρεία κάθε άλλου θεού πλην του εβραϊκού Γιαχβέ²⁸. Ο Σενναχηρίμ έστειλε στους Ιουδαίους το εξής μήνυμα, ζητώντας την παράδοση της Ιερουσαλήμ:

Πού στηρίζεστε και μένετε στην Ιερουσαλήμ [...]; Ο Εζεκίας σας λέει ότι ο Κύριος ο Θεός σας θα σας γλιτώσει από την εξουσία μου. Σας εξαπατάει, όμως [...]. Μήπως ο ίδιος ο Εζεκίας δεν κατήγγησε τους ιερούς τόπους και τα θυσιαστήρια του Κυρίου και διέταξε το λαό του Ιούδα και της Ιερουσαλήμ να εκτελούν τα της λατρείας τους μπροστά σε ένα μόνο θυσιαστήριο [...]; Ξέρετε τι έκανα εγώ και οι πρόγονοί μου σ' όλους τους λαούς των άλλων χωρών; Μπόρεσαν οι θεοί εκείνοι να γλιτώσουν τις χώρες τους από την εξουσία μου; Ποιος από τους θεούς των εθνών εκείνων, που οι πρόγονοί μου κατέστρεψαν, μπόρεσε να γλιτώσει το λαό του από την εξουσία μου, για να μπορέσει να σας γλιτώσει ο δικός σας Θεός;²⁹

Ο Ησαΐας, από την άλλη, μάς μεταφέρει την προσευχή τού μονοθεϊστή Εζεκία:

Γείρε, κύριε, το αυτί σου κι άκουσε όλα τα λόγια που οι απεσταλμένοι του Σενναχηρίμ ξεστόμισαν για να προσβάλουν εσένα, τον αληθινό Θεό.

28. Βλ. MARVIN A. SWEENEY, *King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 2001. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ι. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, *Εισαγωγή εις την Παλαιάν Δαθήκην*, Εν Αθήναις ²1975, σσ. 188, 376-377. ΑΓΟΥΡΙΑΔΗΣ, *Ιστορία*, ό.π., σσ. 198-204. Για το αν η έκταση της μεταρρύθμισης ήταν όντως όση εμφανίζεται στα παλαιοδιαθηκικά κείμενα ή αν αυτά αποτελούν περισσότερο ιδεολογικές διακηρύξεις (πράγμα που ουδόλως ενοχλεί τη διελκυστίνδα μονοθεϊσμού - πολυθεϊσμού, που εξετάζουμε εδώ), βλ. LISBETH S. FRIED, "The High Places (Bamot) and the reforms of Hezekiah and Josiah: an archaeological investigation", *Journal of the American Oriental Society* 122.3 (2002), σσ. 437-465. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι η πλειονότητα των εθνικών ιερών καταστράφηκε από Αιγύπτιους και Ασσύριους βασιλείς, πράγμα που επιρρωνύει όσα υπογραμμίσαμε παραπάνω, περί καταστροφής των λατρευτικών τόπων του εχθρού.

29. Β΄ Χρον. (Β΄ Παραλ.) 32: 10-14. Βλ. και Ησ. 36: 7 - 37: 20.

Αλήθεια, Κύριε, οι βασιλιάδες της Ασσυρίας εξαφάνισαν τα άλλα έθνη κι ερήμωσαν τις χώρες τους. Έριξαν τους θεούς τους στη φωτιά, γιατί εκείνοι δεν ήτανε θεοί, αλλά ανθρώπινα κατασκευάσματα από ξύλο και πέτρα, και γι' αυτό μπόρεσαν και τους κατέστρεψαν. Αλλά εσύ, Κύριε Θεέ μας, σώσε μας τώρα απ' τα νύχια τού Σενναχηρίμ, για να μάθουν όλοι ότι εσύ είσαι ο μόνος Κύριος³⁰.

Αντίθετη προς τη στάση αυτή του Εζεκία είχε υπάρξει η στάση του πατέρα του Αχαζ, βασιλέα του Ιούδα, η οποία εκπροσωπεί ακριβώς την κυρίαρχη θρησκευτική αντίληψη της Εγγύς Ανατολής και θυμίζει τα αισθήματα του Νεεμάν:

Τον καιρό της απελπισίας του [σ.σ.: λόγω της ήττας του από τους γύρω εχθρούς] θυσιάξε στους θεούς της Δαμασκού, μολονότι αυτοί τον είχαν νικήσει. “Αυτοί οι θεοί”, έλεγε, “των Συρίων βασιλιάδων, βοηθάνε τους λαούς τους. Θα θυσιάσω, λοιπόν, κι εγώ σ' αυτούς, για να με βοηθήσουν”³¹.

Να μετακινηθούμε δυτικότερα; Κατά την εισβολή του στην Ελλάδα, και συγκεκριμένα στο πέρασμά του από τη Φθιώτιδα και τη Βοιωτία προς την Αττική, ο Ξέρξης λαφυραγόγησε και πυρπόλησε τα ιερά, πράγμα που έκανε και στην Ακρόπολη των Αθηνών³². Το ίδιο έπραξε και ο Μαρδόνιος όταν εγκατέλειπε την Αττική³³. Επί πλέον (σε εφαρμογή της “αιχμαλώτισης θεών”, που αναφέραμε παραπάνω) ο Ξέρξης μετέφερε στη χώρα του και διέσπειρε στη Βαβυλώνα, τις Πασαργάδες, τα Σούσα και αλλού, πλήθος ελληνικών αγαλμάτων θεών (ανάμεσα στα οποία και της Κελκέας Αρτέμιδας που λατρευόταν στην Αττική), τα οποία αργότερα εντόπισε ο Αλέξανδρος και

30. Ησ. 37: 17-20.

31. Β' Χρον. (Β' Παραλ.) 28: 22-23. Για τη λογική της σύγκρουσης θεών κατά την ύστερη αρχαιότητα, ώστε να καταδειχθεί ο ισχυρότερος ή ο αληθής, βλ. ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης*, εκδ. Εν Πλω, Αθήνα 2009, σσ. 217-258 [κεφάλαιο “Η καταστροφή παγανιστικών ιερών από χριστιανούς. (Αυτο)κριτική ερμηνεία”]. Εκεί επισημαίνεται ότι αργότερα αυτή τη λογική την εγκολπώθηκαν κάποια χριστιανικά ρεύματα, ενώ την επέκριναν άλλα.

32. ΗΡΟΔΟΤΟΣ Η' (Ουρανία) 31-35, 53. Βλ. εκδ. Παπαδήμα, *ό.π.*, τ. Γ', Αθήνα 1978, σσ. 189-190, 196.

33. ΗΡΟΔΟΤΟΣ Θ' (Καλλιόπη) 13. Βλ. εκδ. Παπαδήμα, τ. Γ', *ό.π.*, σ. 246.

επέστρεψε στις εστίες τους³⁴. Θα μπορούσε ίσως κάποιος να σπεύσει να υποστηρίξει ότι οι βάρβαροι Πέρσες απλώς επέδειξαν βάρβαρη συμπεριφορά προς τους μη βάρβαρους Έλληνες. Ωστόσο ο ίδιος ο Ηρόδοτος μας δίνει την ενδιαφέρουσα πληροφορία ότι οι Πέρσες προέβησαν στην καταστροφή των ελληνικών μνημείων και ναών εκδικούμενοι τον εμπρησμό τού ναού της Κυβήβης / Κυβέλης και των περσικών ιερών κατά την Ιωνική επανάσταση και την άλωση τών Σάρδεων από τους Έλληνες της Ιωνίας το 499 π.Χ.³⁵ Στις ενδοελληνικές συγκρούσεις, εξ άλλου, το 219 π.Χ. οι Αιτωλείς πυρπόλησαν και κατεδάφισαν το ιερό της Δωδώνης, το αρχαιότερο μαντείο του Δία³⁶, και όμοια αντέπραξαν το επόμενο οι Μακεδόνες στο Θέρμο για να τιμωρήσουν τους Αιτωλείς³⁷. Στην αντεκδίκηση αυτή οι υπό τον Φίλιππο Μακεδόνες κατέστρεφαν ιερά και αναθήματα, πλην των αγαλμάτων που παρίσταναν θεούς ή έφεραν επιγραφή με το όνομα θεού. Όμως το 201, όταν κατέλαβε την περιοχή της Περγάμου ο Φίλιππος ισοπέδωσε τους ναούς και τα αγάλματα των θεών, προσπαθώντας επί πλέον να κονιορτοποιεί τα συντρίμια, ώστε να μη μπορέσουν να ξαναχρησιμοποιηθούν ούτε ως οικοδομικά υλικά³⁸. Προφανώς και στο ζήτημα αυτό βρίσκει κάποιος διαφορετικές στάσεις. Ο Πολύβιος, ο οποίος κατέγραψε τις εν λόγω ενδοελληνικές συγκρούσεις περί τα εβδομήντα χρόνια αργότερα, εκφράζει τη διαφωνία του προς την καταστροφή ιερών σε καιρό πολέμου, φέρνει παραδείγματα από ευσεβή στάση άλλων μακεδόνων ηγετών και χαρακτηρίζει ως περσική ασέβεια την καταστροφή³⁹.

34. ΑΡΡΙΑΝΟΣ, *Αλεξάνδρου ανάβασις* 7, 19, 2. Βλ. ΑΡΡΙΑΝΟΥ, *Αλεξάνδρου Ανάβασις* (μτφρ. - σημ. Θεόδωρος Χ. Σαρκάκης), εκδ. Ακαδημίας Αθηνών (Βιβλιοθήκη Ελλήνων Συγγραφέων), τ. Β' (βιβλία Δ' - Ζ'), Αθήναι 1998, σσ. 414-415.

35. ΗΡΟΔΟΤΟΣ Ε' (Τερψιχόρη), 101-102, και Η' (Ουρανία), 140. Βλ. εκδ. Παπαδήμας, *ό.π.*, τ. Β', σ. 228 και τ. Γ', σ. 23, αντίστοιχα. Ο Μαρδόνιος μετέφερε στους Αθηναίους την πρόταση του Ξέρξη: αν ήταν πρόθυμοι να συμφιλιωθούν μαζί του, θα ανοικοδομούσε τους ναούς που τους είχε κάψει. Οι Αθηναίοι όμως δήλωναν ότι η πυρπόληση των ναών και των αγαλμάτων των θεών ήταν πράξη που απαιτούσε τιμωρία. ΗΡΟΔΟΤΟΣ Η' (Ουρανία), 144. Βλ. εκδ. Παπαδήμας, *ό.π.*, τ. Γ', 239.

36. ΠΟΛΥΒΙΟΣ, *Ιστορία*, Δ', 67, 3. Βλ. *Πολυβίου Ιστοριών Δ'* (μτφρ. Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος), εκδ. Στιγμή, Αθήνα 1997, σσ. 13-0-131.

37. ΠΟΛΥΒΙΟΣ, *Ιστορία*, Ε' 9-11. Βλ. εκδ. Στιγμή, *ό.π.*, Ε', Αθήνα 1998, σσ. 26-33.

38. ΠΟΛΥΒΙΟΣ, *Ιστορία* ΚΑ', 1. Βλ. εκδ. Στιγμή, *ό.π.*, ΙΣΤ', Αθήνα 2006, σσ. 10-13.

39. ΠΟΛΥΒΙΟΣ, *Ιστορία*, Ε' 9-11. Βλ. εκδ. Στιγμή, *ό.π.*, Ε', Αθήνα 1998, σσ. 26-33.

Χρησιμοποίηση των ξένων θεών

Άλλος τρόπος δράσης του νικητή (πάντα στο μείζον πλαίσιο δεσποτείας της ιθαγένειας) ήταν όχι να καταστρέψει, αλλά να προσεταιριστεί τους θεούς των ηττημένων. Στην προοπτική αυτή, σπεύδει στο ιερό των επιχώριων θεών και τους προσφέρει τιμές και θυσίες, για να καταδείξει έτσι, με μια δημόσια πολιτική πράξη, ότι οι θεοί του τόπου τον αποδέχονται ως νικητή, δηλαδή τον νομιμοποιούν ως κυρίαρχο της γης τους. Παρ' όλο που πρόκειται για θρησκευτικώς ανεκτική τακτική, στην πραγματικότητα ήταν ένας άλλος τρόπος για να δηλώσει ο νικητής ό,τι δήλωνε και με την καταστροφή των αντιπάλων ειδώλων: ότι βάσει του ωμού δικαίου της ισχύος, ο τόπος είχε πλέον άλλον αφέντη. Βάσει αυτής της λογικής, λοιπόν, βλέπουμε τον κατακτητή Κύρο να θέτει τα θεμέλια του νέου ναού του Σολομώντα στο Ισραήλ (δηλαδή να τιμά τον θεό των κατακτημένων στη γη που κατέκτησε), να ανεγείρει ναό του θεού Σιν στην Ουρ και να τιμά τον βαβυλωνιακό Μαρντούκ όταν κατέλαβε τη Βαβυλώνα, ανακοινώνοντας παράλληλα ότι ο αντίστοιχος θεός τού παραχωρούσε τη γη του⁴⁰. Παρόμοια ο Πέρσης Καμβύσης, όταν κατέλαβε την Αίγυπτο, αποδέχτηκε τη συμβουλή των αιγυπτίων ιερέων να προσκυνήσει τη Νείθ, θεά της πόλης Σαΐς, όπως έπραταν όλοι οι Φαραώ, δηλαδή όλοι οι επικυρίαρχοι της χώρας⁴¹. Όταν, λοιπόν, δύο, περίπου, αιώνες αργότερα, ο Μέγας Αλέξανδρος αποζήτησε την αναγνώριση εκ μέρους του αιγυπτιακού Άμμωνα, απλώς ακολουθούσε μια καθιερωμένη τακτική. Τέλος, η αρχαιολογική έρευνα έχει φέρει στην επιφάνεια πλήθος επιγραφών που καταγράφουν τη σύναψη συνθηκών μεταξύ Ασσυρίων και Βαβυλωνίων, Χιτιτιών και Ακκαδαίων κ.ά., όπου συνομολογούνται οι επικυρίαρχοι και γίνεται επίκληση πλήθους θεών, οι οποίοι αντιστοιχούν σε πλήθος πόλεων και λαών, νικητών και νικημένων, και οι οποίοι (θεοί) εμφανίζονται να αποδέχονται και να επευλογούν τη νέα πολιτική τάξη⁴².

40. ELIAS BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History* (Arbeiten zur geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, IX), εκδ. E.J. Brill, Teil I, Leiden 1976, σσ. 93-95. Επίσης ROBERT J. LITTMAN, "The Religious Policy of Xerxes and the 'Book of Esther'", *The Jewish Quarterly Review*, new series, 65.3 (1975), σσ. ιδίως 151-152. Βλ. και Έσδρας 5: 16, Ησ. 44: 28, 45: 1.

41. BICKERMAN, *Studies*, ό.π., σ. 94.

42. JAMES B. PRITCHARD (επιμ.), *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, εκδ. Princeton University Press, Princeton - New Jersey 1969, σσ. 534-541, 203-206. Επίσης BLOCK, *The Gods*, ό.π., σσ. 37-38.

Ξανά δυτικότερα: Στην Αθήνα περί το 507 π.Χ. ο Σπαρτιάτης Κλεομένης εισήλθε στην Αθήνα μετά από πρόσκληση των ολιγαρχικών και κατέλαβε την Ακρόπολη. Κινήθηκε προς το άδυτο⁴³ για να προσευχηθεί, αλλά, πριν διαβεί την πόρτα, η ιέρεια σηκώθηκε από τον θρόνο της και τον απέτρεψε, υπενθυμίζοντάς του ότι αυτός, ως Λακεδαιμόνιος, δηλαδή Δωριεύς, ήταν ξένος στην πόλη των Αχαιών και δεν μπορούσε να έχει σχέση με την λατρεία της. Ο Κλεομένης, τότε, προκειμένου να καταστεί εφικτή η εισδοχή του στο τοπικό ιερό (της βασίλισσας Αθηνάς, κατά τον Ορέστη), της απάντησε ότι δεν ήταν Δωριεύς, αλλά Αχαιός!⁴⁴ Παρόμοια απαγόρευση εισόδου αντιμετώπισε ο Κλεομένης στο Ηραίο του Άργους από τον ιερέα, ο οποίος τού απαγόρευσε την είσοδο ακριβώς ως ξένου. Εκεί όμως ο Σπαρτιάτης δεν επανέλαβε την διπλωματικώς ευγενή συμπεριφορά που είχε δείξει στην Αθήνα. Διέταξε τους είλωτες να απομακρύνουν τον ιερέα δια της βίας και να τον μαστιγώσουν. Κατόπιν θυσίασε και επέστρεψε στη Σπάρτη⁴⁵. Ομοίως και ο Σπαρτιάτης στρατηγός Δερκυλίδας, το 399, εισερχόμενος στις Μικρασιατικές πόλεις Σκήψι και Γέργιθα, έσπευσε να προσφέρει θυσία στην Αθηνά, στο ναό των ακροπόλεων τους⁴⁶. Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό ότι σε ιερό της Πάρου υπήρχε επιγραφή απαγορευτική της εισόδου Δωριέων⁴⁷. Ο καθηγητής Πάρκερ, αναλύοντας τέτοια περιστατικά, κατέδειξε πως, αντίθετα προς την διαδεδομένη πεποίθηση ότι οι Έλληνες είχαν κοινή θρησκεία, υπήρχαν θρησκευτικοί φραγμοί ανάμεσά τους, φραγμοί θεμελιωμένοι στο φύλο και την τοπικότητα (στην ιθαγένεια, θα έλεγα εγώ).

43. “Της πολιάδος Αθηνάς εν τω Ερεχθείω, ή εννοείται ίσως το ιερόν του παλαιού Εκατομπέδου, ναού μεταξύ Ερεχθείου και της θέσεως του Παρθενώνος”. ΕΥ. ΠΑΝΕΤΣΟΣ, Σχόλιο στο: *Ηροδότου Ιστορία: Ιστοριών Πέμπτη / Τερψιχόρη* (μτφρ.-σχ. Ευαγγέλου Πανέτσου), εκδ. Ι. Ν. Ζαχαρόπουλου, Αθήναι χ.χ., σ. 260, σημ. 5.

44. ΗΡΟΔΟΤΟΣ, 5 (Τερψιχόρη). 72. Βλ. εκδ. Παπαδήμα, *ό.π.*, τ. Β΄ (1978), σσ. 209-210. Βλ. ROBERT PARKER, *Cleomenes on the Acropolis (An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 12 May 1997*, εκδ. Clarendon Press, Oxford 1998, σσ. 1-2.

45. ΗΡΟΔΟΤΟΣ 6 (Ερατώ), 81. Βλ. εκδ. Παπαδήμα, *ό.π.*, τ. Γ΄, σ. 40.

46. ΞΕΝΟΦΩΝ, *Ελληνικά* 3.1. Βλ. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ελληνικά*, τ. Β΄ (αρχαίο κείμενο - μτφρ. Κ. Θ. Αραπόπουλου), εκδ. Πάπυρος (Αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς, 104), Εν Αθήναις 1940, σσ. 150-151. Βλ. THOMAS HEINE NIELSEN, “Was Eutaia a Polis? A note on Xenophon’s use of the term *Polis* in the *Hellenika*”, στο: *Studies in the Greek Ancient Polis* (επιμ. Mogens Herman Hansen & Kurt Raaflaub), εκδ. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995, σ. 89. Και για άλλες παρόμοιες περιπτώσεις, βλ. PARKER, *Cleomenes*, *ό.π.*, σσ. 24-25.

47. PARKER, *Cleomenes*, *ό.π.*, σ. 10.

Σχολιάζοντας το γνωστό χωρίο του Ηροδότου⁴⁸ περί κοινής θρησκείας των Ελλήνων, διευκρινίζει ότι αυτό δεν σήμαινε κοινούς θεούς, αλλά κοινώς αποδεκτούς τόπους λατρείας⁴⁹. Στην ίδια λογική, και παρ' όλο που υποτίθεται ότι ο Δίας ήταν κοινός θεός πολλών φύλων, οι Κάρεις δέχονταν στο ιερό του Δία, στα Μύλασα, τους Λυδούς, τους οποίους θεωρούσαν ομόφυλους τους, όχι όμως αλλόφυλους πιστούς του Δία, ακόμα κι αν αυτοί ήταν ομόγλωσσοί τους⁵⁰. Στο πλαίσιο αυτό, λοιπόν, οι περιπτώσεις προσφορές θυσίας στα ιερά των κατακτουμένων αντιπάλων είναι πολλές. Επρόκειτο για πράξεις όχι απλώς ευσέβειας, αλλά θριαμβευτικής διακήρυξης ότι ο νικητής είχε πλέον την εξουσία να θυσιάζει εκεί που μέχρι πρότινος του απαγορευόταν⁵¹.

Και αν τυχόν η απαγόρευση παρέμενε σθεναρή; Αν ο νικητής εμποδιζόταν να εισέλθει; Τότε ούτε η μονοθεϊστική ανεξιθρησκία, ούτε η τακτική του προσεταιρισμού κατόρθωναν να μακιγιάρουν το αδυσώπητο πρόσωπο της εξουσίας. Το είδαμε κατά την είσοδο του Κλεομένη στο Άργος, αλλά το ξανασυναντάμε στην εκστρατεία του Μ. Αλεξάνδρου. Το 333 βρέθηκε απέναντι στην Τύρο. Στην πόλη υπήρχε ναός του Μελκάρτ, τον οποίον οι Έλληνες ταύτιζαν με τον Ηρακλή. Ο Αρριανός αναφέρει ότι ο ναός ήταν «ο αρχαιότερος από όσους διασώζει η ανθρώπινη μνήμη»⁵². Μαρτυρία, μάλιστα, του Ηροδότου ισχυρίζεται ότι ο ναός είχε ιδρυθεί «την εποχή που χτιζόταν ακόμη η πόλη, δηλαδή 2.300 χρόνια πριν από» τον ιστορικό⁵³. Ο Αλέξανδρος, λοιπόν, έστειλε μήνυμα στους Τύριους ότι θα μπει στην πόλη τους και θα προσφέρει θυσία στον Ηρακλή. Αυτοί δεν το δέχτηκαν. Ο Αλέξανδρος οργίστηκε και αποφάσισε κατάληψη. Επί πλέον, δήλωσε ότι στην απόφαση αυτή τον παρακίνησε και ένα θεϊκό σημάδι (πληροφορία εξαιρετικά σημαντική, όσον αφορά την κατασκευή προπαγάνδας η οποία εμφανίζει τις πολιτικές αποφάσεις ως θέλημα θεού): ονειρεύτηκε ότι, καθώς πλησίαζε στα τείχη, τον υποδέχτηκε ο Ηρακλής και τον οδήγησε στην πόλη.

48. ΗΡΟΔΟΤΟΣ, *Ιστορία* 8 (Ουρανία), 144. Βλ. εκδ. Παπαδήμα, ό.π., τ. Γ', σ. 239.

49. PARKER, *Cleomenes*, ό.π., σ. 12.

50. ΗΡΟΔΟΤΟΣ, *Ιστορία* 1 (Κλειώ), 171. Βλ. εκδ. Παπαδήμα, ό.π., τ. Α' (1978), σ. 110.

51. PARKER, *Cleomenes*, ό.π., σσ. 25-26.

52. ΑΡΡΙΑΝΟΣ 2, 16, 1. Βλ. έκδ. Ακαδημίας Αθηνών, ό.π., τ. Α', σσ. 216-217.

53. ΣΑΡΙΚΑΚΗΣ, στο Αρριανός, έκδ. Ακαδημίας Αθηνών, ό.π., τ. Α', σ. 216, σημ. 3. Βλ. ΗΡΟΔΟΤΟΣ 2, 44.

Μετά, λοιπόν, από μακρά και σκληρή πολιορκία, ο Αλέξανδρος κατέλαβε την περήφανη πόλη. Πρόσφερε θυσία στον Ηρακλή, τέλεσε τιμητικούς αγώνες και αφιέρωσε στο ναό την πολιορκητική μηχανή του, καθώς και το ιερό πλοίο των Τυρίων το οποίο οι ίδιοι είχαν αφιερωμένο στον Μελκάρτ, και το οποίο οι Μακεδόνες το είχαν κυριεύσει κατά την πολιορκία⁵⁴. Όσους Τυρίους κατέφυγαν στο ιερό του Μελκάρτ / Ηρακλή, ο Αλέξανδρος τους συγχώρεσε. Τους υπόλοιπους 30.000 τους πούλησε δούλους⁵⁵, ενώ είχαν ήδη σκοτωθεί άλλοι 8.000.

Αρχαίες ρηγματώσεις της ιθαγένειας. Ήταν μπορετές;

Είναι σημαντικό να καταλάβουμε ότι στον αρχαίο κόσμο η ιθαγένεια νοούνταν κατά βάσιν ως μια πραγματικότητα *συμπαγής*: η πολιτισμική ταυτότητα και η θρησκευτική ταυτότητα καθεμιάς συνάφειας (λαού, τόπου, πολιτισμού) θεωρούνταν συνυφασμένες άρρηκτα. Ήταν, με άλλα λόγια, αδιανόητο να είναι κάποιος πολίτης μιας πόλεως, αλλά να μην αποδέχεται τους θεούς της. Η αλήθεια κάθε συνάφειας παραγόταν από την ιθαγένεια. Δεν νοούνταν αλήθεια που να υπέρκειται της ιθαγένειας και, ως εκ τούτου, να την κρίνει. Αυτό σημαίνει, όπως είπα παραπάνω, ότι από πλευράς κοσμοθεωριακής ο άνθρωπος θεωρούνταν ότι αλήθευε στο βαθμό που παρέμενε αυτό που γεννήθηκε. Ως γνωστό, σήμερα τονίζεται μετ' εμφάσεως ότι ο αρχαίος Έλληνας λειτουργούσε ως πολίτης, ότι, δηλαδή, το ανθρώπινο υποκείμενο νοούνταν μέτοχος και συντελεστής του γεγονότος της πόλεως. Ωστόσο, αυτός ο υπέροχος τονισμός είναι μονοδιάστατος και παραβλέπει κάτι, το οποίο είναι επίσης σημαντικό: ότι για την παραδοσιακή αρχαιοελληνική σκέψη ήταν αδιανόητη εκείνη η ανάδυση του υποκειμένου, η οποία θα έφτανε ακόμη και σε ρήξη του υποκειμένου με τα πάτριά του χάριν αυτού που το ίδιο το υποκείμενο θα επέλεγε ως αλήθεια του. Άρνηση της πατρώας πίστης ή των πατρώνων θεσμίων ισοδυναμούσε με ψεύτισμα του

54. ΑΡΡΙΑΝΟΣ 2, 15, 7 - 24, 5-6. Βλ. έκδ. Ακαδημίας Αθηνών, ό.π., τ. Α΄, σσ. 216-249.

55. Ο ΣΑΡΙΚΑΚΗΣ (*Αρριανός*, έκδ. Ακαδημίας Αθηνών, ό.π., τ. Α΄, σσ. 248-249, σημ. 4) λέει ότι ο Διόδωρος αναφέρει 13.000 και ο Κούρτιος 15.000, αλλά και ότι διέφυγαν άλλοι 15.000. Άρα, κοντά στις 30.000 του Αρριανού.

ανθρώπου και με υπονόμηση της πόλεως. Η ιθαγένεια δεν έφτιαχνε μόνο δεσμούς. Χάλκευε και δεσμά!

Αποκλίσεις από αυτή την οπτική του άρρηκτου δεσμού του υποκειμένου με την ιθαγένειά του, φυσικά και υπήρχαν. Η πάλη μεταξύ του προκαθορισμού και της ελευθερίας, μεταξύ, δηλαδή, της εκ γενετής ταυτότητας αφ' ενός και της καρδιακής επιλογής αφ' ετέρου, είναι διαχρονική πραγματικότητα του ανθρώπου, παρ' όλο που η ένταση ή το κέντρο βάρους της ποικίλει από στιγμή σε στιγμή. Έτσι, λοιπόν, στην πορεία του αρχαίου κόσμου εκδηλώνονταν τέτοιες αποκλίσεις, χωρίς όμως να κατορθώνουν (τουλάχιστον μέχρι την ελληνιστική περίοδο, όπως θα δούμε) να ανατρέψουν την κυρίαρχη λογική. Είναι αυτό που συμποσούται στην κραυγή του προφήτη Ηλία προς τον ισραηλιτικό λαό: “Ως πότε εσείς θα αμφιταλαντεύεστε; Αν ο Κύριος είναι Θεός, ακολουθήστε τον· κι αν είναι ο Βάαλ, ακολουθήστε εκείνον”⁵⁶. Χαρακτηριστική της ρηγμάτωσης της ιθαγένειας από παρουσίες παρεκκλίνουσες είναι και η διήγηση του Ηρόδοτου για τους αυτόμολους, δηλαδή τους αιγύπτιους πολεμιστές που εξεγέρθηκαν επειδή επί τρία έτη βρισκόνταν σε προκεχωρημένο φυλάκιο χωρίς να αντικατασταθούν, και αποφάσισαν να προσχωρήσουν στο γειτονικό αιθιοπικό βασίλειο. Ο Ψαμμήτιχος, βασιλέας της Αιγύπτου, τους εξόρκισε να μην εγκαταλείψουν τους πατρώους θεούς, τα παιδιά και τις συζύγους τους. Ένας απ' αυτούς τότε έδειξε τα γεννητικά του όργανα και απάντησε στον βασιλέα ότι, όπου υπάρχουν αυτά, εκεί θα έχουν κι αυτοί παιδιά και συζύγους⁵⁷.

Η αμφισβήτηση της ιθαγένειας (ή, εν πάση περιπτώσει, διαφόρων διαβαθμίσεων και εντάσεων αμφισβητήσις της) βλάσταινε κυρίως στους χώρους των φιλοσόφων και των ανήσυχων πνευμάτων, που έθεταν το ερώτημα μιας παγκόσμιας αλήθειας, η οποία μοιραία σχετικοποιούσε τις ιθαγένειες και την αυτάρκεια της πόλης. Δεν είναι τυχαίο ότι, στο πλαίσιο αυτού του ερωτήματος, διατυπωνόταν, με διαφόρους τρόπους, και η ιδέα μιας μονοθείας. Μα ούτε είναι τυχαίο ότι αυτές οι διερωτήσεις αντιμετωπίζονταν με εχθρικότητα και περιορίζονταν σε ορισμένους κύκλους στοχαστικών ανθρώπων. Για παράδειγμα, ο φιλόσοφος Αντισθένης (444-370 π.Χ.), ιδρυτής ουσιαστικά του φιλοσοφικού ρεύματος των Κυνικών, δεχόταν χλευασμούς επειδή υπήρχε

56. Α' Βασιλ. 18: 21.

57. ΗΡΟΔΟΤΟΣ, *Ιστορία*, Β' (Ευτέρπη), 31. Βλ. εκδ. Παπαδήμα, ό.π., τ. Α' (1978), σ. 150.

η φήμη ότι δεν ήταν γνήσιος Αθηναίος. Ο ίδιος, όμως, απαντούσε στους Αθηναίους, οι οποίοι κόμπαζαν φρονούντες ότι ήταν αυτόχθονες, ότι η καταγωγή τους δεν τους καθιστούσε αριστοκρατικότερους από τα σαλιγκάρια και τις άπτερες ακρίδες, που κι αυτά είναι γηγενή!⁵⁸ Στο ίδιο μήκος κύματος, όταν ο κυνικός Διογένης (π. 412-323 π.Χ.) ρωτήθηκε από πού κατάγεται, απάντησε “είμαι κοσμοπολίτης” (“ερωτηθείς πόθεν είη, ‘κοσμοπολίτης’, έφη”⁵⁹), κι έτσι εγκαινίασε τον όρο ο οποίος σήμερα δηλώνει διεθνώς την οικουμενική συνείδηση και την πρόταξη πανανθρώπινων αξιών έναντι αυτών των επί μέρους κοινοτήτων. Ο Αναξαγόρας (π. 500-428 π.Χ.), εξ άλλου, παραχώρησε τη μεγάλη πατρική περιουσία του και αφοσιώθηκε στη φυσική έρευνα, μένοντας μακριά από τις πολιτικές ενασχολήσεις. Όταν κάποιος τον ρώτησε επιτιμητικά αν νοιάζεται για την πατρίδα, ο φιλόσοφος έδειξε τον ουρανό και απάντησε, “Εγώ έχω τη μεγαλύτερη έγνοια για την πατρίδα”⁶⁰. Παρόμοια και ο Θεόδωρος ο Κυρηναίος (5ος αι. π.Χ.) έλεγε ότι “πατρίδα είναι ο κόσμος”⁶¹. Όπως είπα, όμως, αυτές οι αντιλήψεις αντιμετωπίζονταν ως αποκλίσεις, συχνά μάλιστα διώχθηκαν ως ανατρεπτικές. Οι περιπτώσεις του Σωκράτη, του Αναξαγόρα, του Πρωταγόρα, του Αριστοτέλη, οι οποίοι κατηγορήθηκαν για αθεΐα ή για εισαγωγή βλαπτικών νεωτερισμών, είναι χαρακτηριστικές. Ο Πρωταγόρας, ο οποίος δήλωνε αγνωστικιστής, εξορίστηκε από την Αθήνα, το δε σύγγραμμά του κατακάηκε στην αγορά⁶². Παρόμοια ο Θεόδωρος ο Κυρηναίος κινδύνευσε να δικαστεί στην Αθήνα για ασέβεια, κατά δε άλλη πληροφορία εκτελέστηκε με κώνειο⁶³. Ο Αριστοτέλης αναγκάστηκε να αφήσει την Αθήνα και να αποσυρθεί στη Χαλκίδα, όταν κατηγορήθηκε από τον ιεροφάντη Ευρυμέδοντα ή Δημόφιλο επί ασεβείας⁶⁴. Πάλι στην Αθήνα, ο Πρόδικος ο Κείος υποχρεώθηκε για τον ίδιο

58. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι Φιλοσόφων (Βίων και γνωμών τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων)*, 6, 1. Βλ. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Lives of Eminent Philosophers* (Loeb Classical Library), εκδ. Heineemann - Harvard University Press, London - Cambridge Mas. 1970⁷, σ. 2.

59. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι*, ό.π., 6, 65-66. Βλ. έκδ. Loeb, ό.π., II, σ. 64. Βλ. RYAN BALOT, *Greek Political Thought*, εκδ. Blackwell, Oxford 2006, σσ. 280-297 για τη συμβολή και την επίδραση των Κυνικών στη διαμόρφωση του στωικισμού, αλλά και του επικουρισμού.

60. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι*, ό.π., 2, 3, 5-13. Βλ. έκδ. Loeb, ό.π., I, σ. 136.

61. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι*, ό.π., 2, 99, 1. Βλ. έκδ. Loeb, ό.π., I, σ. 226.

62. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι*, ό.π., 9, 51,9-11 - 52, 4. Βλ. έκδ. Loeb, ό.π., II, σ. 464.

63. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι*, ό.π., 2, 101. Βλ. έκδ. Loeb, ό.π., I, σ. 228.

64. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι*, ό.π., 5, 5, 10-15. έκδ. Loeb, ό.π., I, σ. 448.

λόγο να πει το κώνειο⁶⁵, ο δε Διαγόρας Μήλιος επικηρύχθηκε ως ασεβής⁶⁶. Και, βέβαια, εύγλωττο είναι το ψήφισμα του περίφημου μάντη Διοπείθη στην Αθήνα του 5^{ου} π.Χ. αι., το οποίο εδίωκε “τους τα θεία μη νομίζοντας ή λόγους περί των μεταρσίων [σ.σ.: μετεωρολογικών] διδάσκοντας”⁶⁷. Ο Αναξαγόρας, που υποστήριζε ότι ο ήλιος δεν είναι θεός, αλλά διάπυρη μάζα, κατηγορήθηκε επί αθεία, και λόγω της υποστήριξης του Περικλή καταδικάστηκε μόνο σε χρηματική ποινή πέντε ταλάντων και σε εξορία⁶⁸. Η περίπτωση του είναι ενδεικτική για τα όρια που έθετε η αρχή της ιθαγένειας στην αρχαιοελληνική δημοκρατία.

Η ίδια [...] η καταγγελία δεν αφορούσε [...] στην θεολογία του Αναξαγόρα ή στην φιλοσοφία του ή σε ό,τι τέλος πάντων σχετικό με την θεωρία του για τον νουν, αλλά απλώς στην παρεκτροπή που συνιστούσε ο ισχυρισμός του ότι ο ήλιος είναι ένα σώμα, μία πέτρα ή ένα διάπυρο μέταλλο. Έχουμε λοιπόν ήδη με τη δίκη του Αναξαγόρα ένα παράδειγμα για την ανοχή των Ελλήνων απέναντι σε κάθε θεωρητικό ή ριζοσπαστικό αθεϊσμό, απέναντι σε κάθε άθεη φιλοσοφία, ανοχή που εξαντλούνταν μόνο όταν έμοιαζε κάποιος να παρενοχλή, αντιτιθέμενος στην κοινή γνώμη, ένα κάποιο θρησκευτικό έθιμο της πόλης του⁶⁹.

Για τους ίδιους λόγους είναι χαρακτηριστική η κατηγορία που εξαπολύθηκε μετά από μισόν αιώνα κατά του Σωκράτη. Όπως ο ίδιος επεσήμανε

65. *Λεξικόν Σουΐδα (Σουΐδα)* (επιμ. Imm. Bekker, 1854), εκδ. Γεωργιάδη, τ. 5, Αθήνα χ.χ., σ. 885.

66. *Λεξικόν Σουΐδα*, ό.π., τ. 2, σ. 276.

67. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, *Βίοι Παράλληλοι - Περικλής* 32. Βλ. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Βίοι Παράλληλοι. Περικλής - Φάβιος Μάξιμος* (αρχαίο κείμενο - μτφρ. Ανδρ. Ι. Πουρνάρας), εκδ. Πάπυρος (Αρχαίοι Έλληνες Συγγραφείς, 181), Εν Αθήναις 1953, σσ. 60-61. Τον μάντη Διοπείθη μνημονεύει ο ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΗΣ, *Όρνιθες* 988 (βλ. Πλούταρχος, εκδ. Πάπυρου, ό.π., σ. 60, σημ. 1) και *Ιππής* 1085, καθώς και ο ΞΕΝΟΦΩΝ, *Ελληνικά* 3, 3 [βλ. Ξενοφόντος, *Ελληνικά*, τ. Β' (αρχαίο κείμενο - μτφρ. Κ. Θ. Αραπόπουλου), εκδ. Πάπυρος (Αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς, 104), Εν Αθήναις 1940, σσ. 170-171]. Πρβλ. ΚΩΣΤΑΣ Ε. ΜΠΕΝΣ, *Η δίκη του Σωκράτη - Σωκράτης (η προσωποποίηση της ηρωϊκής φιλοσοφίας) - Ώρα άπιάνει (φιλοσοφική τραγωδία)*, Αντ. Ν. Σάκκουλα / Eunomia Verlag, Αθήνα 2001, ιδίως σσ. 185-187.

68. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Βίοι*, ό.π., 2, 12, 5-10. Βλ. έκδ. Loeb, ό.π., I, σ. 142.

69. FRITZ MAUTHNER, *Ο αθεϊσμός στην αρχαιότητα* (μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης), εκδ. του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 1992, σ. 118. Για την θεολογική κατ' ουσίαν οπτική των φιλοσόφων, οι οποίοι έθεταν το αίτημα μιας πολυθεΐας, βλ. π. ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ, *Θεολογική ιστορία της αρχαίας Ελληνικής φιλοσοφίας, βιβλίο Α', Οι προσωκρατικοί, ο Σωκράτης, ο Πλάτων*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2003, σσ. 38, 63 κ.α.

στην απολογία του, ο κατηγορός του Μέλητος ήταν αντιφατικός, αφού του χρέωνε αφ' ενός αθεΐα και αφ' ετέρου εισαγωγή νέων θεών⁷⁰. Ο Σωκράτης έσπευσε να υπογραμμίσει ότι η δική του διδασκαλία δεν συνέπιπτε με εκείνην του Αναξαγόρα, όπως νόμιζε ο Μέλητος, πράγμα που σημαίνει ότι η περίπτωση Αναξαγόρα είχε δεδομένη σημασία για την πόλη⁷¹. Υπό το πρίσμα της αληθείας (ότι, δηλαδή, κάποιος δύναται να αποφασίσει αν θα δεχτεί ως αλήθεια του την πίστη της πόλης, την αθεΐα ή την ετεροδοξία) το δίκιο το είχε ο Σωκράτης. Υπό το πρίσμα, όμως, της ιθαγένειας, το δίκιο το είχε ο Μέλητος! Οι χαρακτηρισμοί που εξαπέλυε (είτε επί αθεΐα, είτε επί θρησκευτικώ νεωτερισμώ) προσδιόριζαν εξ ίσου αυτόν που έθετε εαυτόν εκτός της λατρείας της πόλεως (και προφανώς δεν είναι τυχαίο ότι άθεοι χαρακτηρίστηκαν για τους ίδιους περίπου λόγους και οι Χριστιανοί, έξι, περίπου, αιώνες αργότερα). Ο ίδιος ο Πλάτων, ο οποίος είχε αποκηρύξει ευθαρσώς κάθε μαγική και μυθολογική εννόηση της θρησκείας και την είχε θέσει εκτός *Πολιτείας* του, δεν αμφισβήτησε τους θεσμικούς θεούς της πόλης, όχι από κάποια θρησκευτική ζέση προς αυτούς, αλλά ακριβώς επειδή τη θέσμισή τους την έβλεπε ως βασικό δομικό στοιχείο της πόλης⁷². Έτσι, λοιπόν, είναι αξιοπρόσεκτο ότι η ελευθερία για στοχασμούς οι οποίοι ρηγμάτωναν το συμπαγές της ιθαγένειας, κορυφώθηκε (κυρίως με τις περιπτώσεις των Κυνικών και των Επικούρειων) όταν παρήλθε η ακμή της πόλεως των Αθηνών⁷³ και ιδίως όταν ο αρχαίος κόσμος περνούσε στην ελληνιστική φάση και στην περίοδο που έχει ονομαστεί ύστερη αρχαιότητα –η οποία ήταν και η ιστορική συνάφεια στην οποία εμφανίστηκε ο Χριστιανισμός. Ο Θάνας Λίποβατς εύστοχα καταγράφει το στίγμα του αρχαίου κόσμου και τη μετάβασή του σε μια νέα οπτική:

Η μοίρα ενέχει τον καταναγκασμό για τους ανθρώπους να *ερωτούν* ξανά και ξανά τη γνώμη των θεών προκειμένου να δράσουν –αλλά οι χρησμοί

70. *Απολογία* 26c. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Απολογία Σωκράτους* (μτφρ. - σχόλια Νικόλαος Εμμ. Τζιράκης), εκδ. Πατάκη 2003³, σ. 108. Βλ. και DEBRA NAILS, “The Trial and Death of Socrates”, στο: *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (επιμ. Ryan K. Balot), εκδ. Wiley - Blackwell, Malden - Oxford 2009, σ. 331.

71. *Απολογία* 26d-e. Βλ. ΤΖΙΡΑΚΗΣ, ό.π., σσ. 108-111.

72. Βλ. E. R. DODDS, *Πλάτων και Πλωτίνος. Δύο μελέτες* (μτφρ. Στέφανος Ροζάνης), εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1988, σσ. 22-23.

73. MAUTHNER, *Ο αθεϊσμός*, ό.π., σ. 99.

των θεών είναι πάντα διαφορούμενοι και σκοτεινοί, «οντολογικοί». Οι άνθρωποι δεν έχουν ακόμη ανακαλύψει ότι διαθέτουν *ατομική θέληση* [...]. Η μοίρα βάραινε βαριά επάνω σε όλους τους τραγικούς ήρωες [...]. Έτσι, στην κλασική (προχριστιανική) αρχαιότητα τα ωραιότερα προϊόντα του πολιτισμού φέρουν πάντοτε το σημάδι του συγκεκριμένου περιορισμού. Αντί της ατομικής θέλησης κυριαρχεί το διανοητικό στοιχείο· αντί της ατομικής συνείδησης, η υποταγή στην κοινότητα της πόλης, ο τυπικός χαρακτήρας [...]. Με την μονοθεϊστική πρόοδο] άνοιξε το πεδίο για τον πρακτικό προσανατολισμό των υποκειμένων στην ιστορία, σύμφωνα με τη διάσταση της *θέλησης / απόφασης*· και τούτο σχετίζεται με τη γραμμικότητα του εσχατολογικού χρόνου μες στην ιστορία⁷⁴.

Στη συνέχεια, λοιπόν, θα επιχειρήσουμε να ψηλαφήσουμε το σκηνικό της ύστερης αρχαιότητας. Θα προσπαθήσουμε, δηλαδή, να εξετάσουμε, ποια από τα ρεύματα που μέχρι τώρα ανιχνεύσαμε (το συμπαγές της ιθαγένειας αφ' ενός, και η όποια ρηγμάτωσή της από πανανθρώπινες οπτικές αφ' ετέρου) βάραινε αποφασιστικότερα στις ανθρώπινες κοινωνίες τότε. Και ποια σχέση είχε η ιεραποστολική φυσιογνωμία του νεογέννητου Χριστιανισμού, τόσο με το ιουδαϊκό λίκνο του, όσο και με την εθνική οικουμένη; Σχέση συνέχειας ή ρήξης;

Ιεραποστολικός ιουδαϊσμός;

Για τους Ρωμαίους, οι Εβραίοι αποτελούσαν μία από τις ιθαγένειες που συνέθεταν την αυτοκρατορία. Σε γενικές γραμμές, κάθε ιθαγένεια κρατούσε τα ιδιαίτερα στοιχεία της αποδεχόμενη την πολιτική επικυριαρχία της Ρώμης, στο δε θρησκευτικό επίπεδο οι θεοί τής κάθε ιθαγένειας εντάσσονταν στο ρωμαϊκό πάνθεον. Για όλους σχεδόν τους κατακτημένους λαούς αυτό το μοντέλο ήταν κατανοητό, ακριβώς επειδή η υφή των θρησκευίων αμφοτέρων (και της Ρώμης και των άλλων λαών) ήταν κατά βάσιν ίδια: πολυθεϊστική. Στην περίπτωση των Εβραίων, όμως, δημιουργήθηκε μια συμβίωση με εγγενή δυσαρμονία. Η εβραϊκή μονοθεΐα δεν αξίωνε μεν να

74. ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007, σσ. 65-67, 69.

επεκταθεί έξω από την εβραϊκή ιθαγένεια, ούτε όμως η Ρώμη μπορούσε να εντάξει τον Γιαχβέ στο πάνθεόν της⁷⁵. Ενδεικτικό της θέσης των Εβραίων στην αυτοκρατορία ήταν το γεγονός ότι, ενώ οι Ρωμαίοι απαγόρευαν γενικά την περιτομή ως απάνθρωπη συνήθεια, την ανέχτηκαν στους Εβραίους, ακριβώς διότι εκεί η περιτομή αποτελούσε δομική ιδιοτροπία της ιθαγένειάς τους. Η Ιερουσαλήμ καταστράφηκε από τους Ρωμαίους ακριβώς όταν συγκρούστηκε η εβραϊκή μονοθεΐα με την αυτοκρατορική λατρεία, επί εβραϊκού πάντως εδάφους. Για την ακρίβεια, την εβραϊκή περιτομή είχε ατελέσφορα προσπαθήσει να καταργήσει στους Ελληνιστικούς χρόνους ο Αντίοχος ο Επιφανής, με αποτέλεσμα την εβραϊκή εξέγερση του 168 π.Χ. και την ίδρυση του ανεξαρτήτου κρατιδίου των Μακκαβαίων ή Ασμοναίων⁷⁶. Σχεδόν τρεις αιώνες αργότερα (το 135 μ.Χ.) ξέσπασε η ιουδαϊκή εξέγερση του Μπαρ Κοχμπά, με αφορμή δύο διατάγματα του Ανδριανού: ένα που επέτασσε την οικοδόμηση παγανιστικού ιερού στην Ιερουσαλήμ, και ένα που απαγόρευε την περιτομή. Έχει επισημανθεί ότι ήταν δυο διατάγματα περίεργα για τη ρωμαϊκή πραγματικότητα, διότι στόχο δεν είχαν την υποταγή, ως συνήθως, αλλά την εξαφάνιση του δύστροπου λαού! Και ακριβώς γι' αυτό (υποστηρίχτηκε ότι) το εβραϊκό μίσος κατά του Ανδριανού φαίνεται μεγαλύτερο απ' αυτό κατά του Τίτου, ο οποίος είχε μεν καταστρέψει την Ιερουσαλήμ το 70 μ.Χ., αλλά δεν είχε στραφεί κατά των ουσιωδών της ιθαγένειας. Αντιθέτως, ο Ανδριανός έχτισε μεν εκ νέου την Ιερουσαλήμ, αλλά εγείροντας ναό του Δία στη θέση του Ναού του Σολομώντα! Κι έτσι, η παρένθεση αυτής της ασυνήθιστης ταραχής έκλεισε όταν ο διάδοχος του Ανδριανού, Αντωνίνος, επανέφερε την συνήθη ρωμαϊκή ρύθμιση, εξαιρώντας από την απαγόρευση περιτομής τους Ιουδαίους⁷⁷.

Οι Εβραίοι ήταν ζηλωτές στη διατήρηση της ιθαγένειάς τους και δεν είχαν την έγνοια της διάδοσής της. Δεν είχαν, δηλαδή, την έγνοια της ιεραποστολής, ή την είχαν σε αναιμικό βαθμό και πάντως όχι σε προτεραιότητα.

75. Βλ. EVA M. SYNEK, "The Limits of Religious Tolerance; a European Perspective", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 3 (2001), σ. 45.

76. Βλ. ΑΓΟΥΡΙΑΗΣ, *Ιστορία*, ό.π., σσ. 369-370.

77. SIMON, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135 - 425)*, εκδ. The Littman Library / Oxford University Press, Oxford 1986, σσ. 99-100, 104. Βλ. και MARTIN GOODMAN, *Mission and Conversion. Preselytizing in the Religious history of the Roman Empire*, εκδ. Clarendon Press, Oxford 1995, σσ. 43-44, 138-139.

Ενδεικτικό είναι το γεγονός ότι νοιάζονταν για την κάθαρση της γης τους από τον παγανισμό, διαφορούσαν όμως για τον εκτός Ισραήλ παγανισμό⁷⁸. Η εικόνα αυτή μεταβλήθηκε αργότερα, και συγκεκριμένα μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία (586-536 π.Χ.), η οποία απέκοψε βίαια τους εβραίους από τη γενέθλια γη και από τον ναό του Σολομώντα, κι έτσι έδωσε συνέβαλε σε κάτι καινούργιο: στη δημιουργία συναγωγών σε διαφόρους τόπους, εκτός Ισραήλ⁷⁹. Για άλλη μια φορά επαληθεύεται ότι η ένταση της ιεραποστολικής διάθεσης συμβαδίζει με την υποχώρηση της εδαφικότητας. Πότε έγινε αυτή η εβραϊκή ιεραποστολική κίνηση; Έχει υποστηριχτεί ότι έφτασε στο απόγειό της στα χρόνια του Χριστού, πάντα όμως αφορούσε την ιουδαϊκή διασπορά. Στη γη του Ισραήλ, αντιθέτως, δέσποζε η παθητική αναμονή της όποιας μεταστροφής εθνικών. Αλλά και η ιεραποστολική κίνηση της διασποράς δεν ήταν σαν αυτό που εννοούμε σήμερα. Βασιζόταν περισσότερο σε ιδιωτικές πρωτοβουλίες και στην γοητεία που ασκούσε η λατρεία της συναγωγής, κι όχι σε κάποιο ιεραποστολικό πρόταγμα της εβραϊκής θεολογίας ή σε πρόγραμμα των εβραϊκών αρχών⁸⁰. Έχει επίσης υποστηριχτεί ότι σε ιεραποστολική δράση αποδύθηκαν οι Εβραίοι αρκετά αργότερα, δηλαδή μετά το 100 μ.Χ. (με ιδιαίτερη ένταση κατά τον 3^{ον} αι.), πιθανότατα σε μια κίνηση ανταγωνισμού προς τον Χριστιανισμό. Το ίδιο πιθανότατα συνέβη και με άλλες θρησκείες, οι οποίες, ενώ δεν είχαν ιεραποστολική παράδοση, ανέπτυξαν ιεραποστολική δράση μετά την εξάπλωση του Χριστιανισμού⁸¹.

78. GOODMAN, *Mission*, ό.π., σσ. 38-59. Για την κάθαρση χώρας βλ. Δευτ. 12: 3: “Θα γκρεμίσετε τα θυσιαστήριά τους, θα συντρίψετε τις πέτρινες και θα κάψετε τις λατρευτικές τους στήλες, θα κομματιάσετε τα είδωλα των θεών τους και θα εξαφανίσετε τα ονόματά τους απ’ αυτόν τον τόπο” (βλ. και 12:1-3, 2:30-35), και Μιχ. 4:5: “Καθένα από τα άλλα έθνη υπακούει στο δικό του θεό, ενώ εμείς οι Ισραηλίτες ακολουθούμε τον Κύριο που είναι ο Θεός μας”.

79. Βλ. ΙΩΑΝΝΗΣ Λ. ΓΑΛΑΝΗΣ, “Η συμβολή των συναγωγών της ιουδαϊκής διασποράς στη διάδοση του Χριστιανισμού στον εθνικό κόσμο”, στο: *Καιρός. Τόμος τιμητικός στον ομότιμο καθηγητή Δαμιανό Αθ. Δόικο*, Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Θεολογίας Θεολογικής Σχολής Α. Π. Θεσσαλονίκης, νέα σειρά, 4 (1994), σσ. 125-148. Παράλληλα, όμως, για την κατίσχυση του εθνικιστικού πνεύματος επί των όποιων ιεραποστολικών τάσεων του μεταιχμαλωσιακού ιουδαϊσμού, βλ. ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΑΣΣΑΚΟΣ, “‘Μετά των εθνών συνήσθιεν ...’ (Γαλ. 2: 12). Ο συμβολισμός της τροφής στην ιουδαϊκή και στην πρωτοχριστιανική παράδοση. Η συνδρομή της πολιτιστικής ανθρωπολογίας”, στο: *Η προς Γαλάτας επιστολή του αποστόλου Παύλου. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 294.

80. JOACHIM JEREMIS, *Jesus’ Promise to the Nations*, SCM Press, London 21959, σσ. 11-17.

81. Βλ. GOODMAN, *Mission*, ό.π., σσ. 60-90, 109-128, 148, 152, 154. Πρβλ. GRYS, ό.π., σσ. 35-36.

Σε κάθε περίπτωση, η δυναμική της εδαφικότητας αποδεικνυόταν πολύ ανθεκτική, και μάλλον ισχυρότερη από το ρεύμα της παγκοσμιοτήτας, το οποίο στο μακρύ διάβα του χρόνου όντως εμφανιζόταν στους ιουδαϊκούς κόλπους και κυρίως στα προφητικά κείμενα. Η προσδοκία ότι όλα τα έθνη κάποια στιγμή θα έκαμπταν γόνυ στην πίστη του Ισραήλ (βλ. ενδεικτικά Ησ. 2: 2-3, 66: 18-23) νοούνταν περισσότερο ως εσχατολογικό γεγονός που θα το πραγμάτωνε ο Θεός, παρά ως καρπός της ανθρώπινης δράσης ως συνεργού του Θεού μέσα στην ιστορία⁸². Κατ' εξοχήν εκφραστική όλης αυτής της συνθετότητας (δηλαδή της διαλεκτικής μεταξύ εδαφικότητας και παγκοσμιοτήτας, εσωστρέφειας και ιεραποστολής κ.ο.κ.) είναι η περίπτωση του Δευτεροησαΐα, δηλαδή του τμήματος του βιβλίου του Ησαΐα, το οποίο (τμήμα) γράφτηκε κατά την περίοδο της βαβυλωνίας αιχμαλωσίας και ειδικότερα το 546-539 π.Χ. (κεφ. 40-55). Η κυρίαρχη θεολογία έβλεπε την αιχμαλωσία ως τιμωρία εκ μέρους του Γιαχβέ ή έτεινε σε απελπισία (όπως η θεμελιωμένη στην εδαφικότητα διερώτηση “Πώς θα τραγουδήσουμε τις ωδές του Κυρίου σε ξένη γη;”, που είδαμε πιο πάνω), αφού μάλιστα η καταστροφή του ναού και της δαβιδικής δυναστείας σήμαινε την κατίσχυση των βαβυλωνιακών θεών επί του Γιαχβέ⁸³. Αντίθετα προς αυτά, όμως, ο Δευτεροησαΐας εισάγει μια νέα οπτική: ερμηνεύει την αιχμαλωσία ως προετοιμασία του Ισραήλ για μια μεγάλη αποστολή: τη μαρτυρία της πίστης του Γιαχβέ σε όλο τον κόσμο. Ουδαμώς τυχαίο είναι ότι αυτή η έκρηξη οικουμενικότητας οφείλεται σε έναν προφήτη ο οποίος τόνισε με τη μεγαλύτερη ως τότε ένταση και διαύγεια τη μονοθεϊστική πίστη στον Γιαχβέ.

Για πρώτη φορά στον Δευτεροησαΐα, η θρησκεία της Π. Διαθήκης ανεβαίνει στο βάθρο ενός αληθινού μονοθεϊσμού μετά από αιώνες διδαχής ενός

Τις πολλές πτυχές του ζητήματος, κατά την ελληνιστική ιδίως εποχή, παρουσιάζει ο RANDALL D. CHESNUTT, *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth*, εκδ. Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, σσ. 153-184.

82. ALAN LE GRYS, *Preaching to the Nations. The Origins of Mission in the Early Church*, εκδ. Society for Promoting Christian Knowledge, London 1998, σ. 12. Ο GOODMAN, *Mission*, ό.π., σσ. 69-74, υποστηρίζει ότι και το σημείο της Καινής Διαθήκης όπου ο Χριστός αναφέρεται σε κάποια ιεραποστολική δραστηριότητα των Φαρισαίων (Ματθ. 23: 15), δεν αφορά οικουμενικό ιεραποστολικό άνοιγμα, όπως το νοούμε σήμερα, αλλά πρόσκληση ειδικά στην χορεία των Φαρισαίων ή δράση απλώς εντός του Ισραήλ.

83. JOHN KAMINSKY, “God of all the World: Universalism and developing monotheism in Isaiah 40-66”, *Harvard Theological Review* 99.2 (2006), σ. 143.

πρακτικού μοναχά μονοθεϊσμού - ενοθεΐας [...]. Ο Δευτεροησαΐας πρώτος αναπτύσσει και θεωρητικά τον Μονοθεϊσμό, και το κυριότερο, για τη θεολογική του σκέψη, είναι το συμπέρασμα που βγάζει από την ενότητα του Θεού: Ένας θεός –άρα μια ανθρωπότητα⁸⁴.

Αν αυτή η οπτική διαπνέει καταλυτικά τον Δευτεροησαΐα ή αν αποτελεί απλώς μία από τις τάσεις του (πλάι, λ.χ., στην τάση για έξαρση του Ισραήλ υπεράνω των εθνών), είναι κάτι που συζητείται στη σύγχρονη έρευνα⁸⁵. Σε κάθε περίπτωση, όμως, η όποια οικουμενική οπτική του πρέπει να προκάλεσε την αντίθεση των εβραίων ηγετών, οι οποίοι την αντιμετώπισαν ως αντιπαραδοσιακή και ως υπονομευτική του εθνοκεντρισμού τους. Έτσι, οι επίγονοι του Δευτεροησαΐα αποδυνάμωσαν την οικουμενική ζέση του, μετατρέποντάς την σε κάτι εντελώς υπερβατικό, δίχως δράση που μεταμορφώνει την ιστορία⁸⁶.

Στο πλαίσιο αυτό, έχει ενδιαφέρον το ερώτημα αν το ιεραποστολικό πνεύμα υπήρχε εξ αρχής στη χορεία των μαθητών του Χριστού ή αν αναπτύχθηκε λίγο αργότερα, μέσα από την εμπειρία της πρώτης Εκκλησίας. Έχει χαρακτηριστικά υποστηριχτεί ότι ο Πέτρος και ο Παύλος, οι οποίοι ανοίχτηκαν στον κόσμο έξω από την ιουδαϊκή αυλή [όταν ο πρώτος απευθύνθηκε στον εθνικό Κορνήλιο (Πράξ. 10-11) και ο δεύτερος στράφηκε στα έθνη (Ρωμ. 1: 1-6)], αιτιολόγησαν τα ανοίγματά τους βάσει θείων αποκάλυψεων τις οποίες οι ίδιοι δέχτηκαν, και όχι βάσει κάποιας ήδη υπάρχουσας θεολογίας, απλούστατα διότι τέτοια δεν υπήρχε μέχρι τότε⁸⁷. Ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι ο ίδιος ο Χριστός είχε πραγματοποιήσει ανοίγματα στον εθνικό κόσμο και είχε βεβαιώσει ότι τα έθνη θα έχουν μερδικό στη μέλλουσα Βασιλεία⁸⁸, και ότι οι μαθητές του Χριστού είχαν ήδη ετοιμαστεί για την υπέρβαση των ιουδαϊκών ορίων⁸⁹. Άλλοι ωστόσο ισχυρίζονται

84. ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, “Οικουμενικά χαρακτηριστικά στην προφητεία του Δευτεροησαΐα”, στο: *Καιρός*, ό.π., σ. 30.

85. ΚΑΜΙΝΣΚΥ, “God”, ό.π., σσ. 139-163. Αντιπροσωπευτικά αυτής της αντίθεσης είναι τα χωρία 42:6-7 (όπου ο Γιαχβέ δηλώνει ότι κατέστησε τον Ισραήλ φως των εθνών) και 49:23 (όπου ο Γιαχβέ υπόσχεται ότι τα έθνη θα υπηρετήσουν τον Ισραήλ).

86. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, “Οικουμενικά χαρακτηριστικά”, ό.π., σσ. 34-35.

87. GRYS, *Preaching*, ό.π., σ. 87.

88. JEREMIAS, *Jesus' Promise*, ό.π.

89. J. LA GRAND, *The Earliest Christian Mission to “All Nations” in the Light of Matthew's Gospel*,

ότι το ιεραποστολικό πνεύμα γεννήθηκε λίγο αργότερα, δηλαδή κατά τη σύγκρουση ελληνιζόντων και εβραϊζόντων στους κόλπους της πρώτης Εκκλησίας, σύγκρουση που αποτυπώνεται στην αφήγηση των Πράξεων για την εκλογή των επτά διακόνων (Πράξ. 6:1-7). Μετά την εκδίωξη της Εκκλησίας από την Ιερουσαλήμ (Πράξ. 8:1, 8:13-17, 9:2), τα μέλη της που ήταν ελληνίζοντες (δηλαδή εξ Εβραίων κοσμοπολίτικης κουλτούρας) στράφηκαν δραστήρια στους εκτός ιουδαϊσμού και εκτός Παλαιστίνης. Η περίπτωση του Φιλίππου και του ανοίγματός του στον ευνούχο της αιθιοπίσσας Κανδάκης ανήκει σ' αυτή, τη νέα φάση (Πράξ. 8:26-40). Ο απόστολος Παύλος (στον οποίον εν πολλοίς χρεώνεται η ιεραποστολική ένταση της πρώτης Εκκλησίας) γνώρισε τον Χριστιανισμό μέσω αυτού του ρεύματος (Πράξ. 7:58, 1 Κορ. 15:9, Γαλ. 1:13, Φιλ. 3:6), κι έτσι ο ευαγγελιστής Μάρκος, ο οποίος απηχεί ιδιαίτερος την παύλεια διδασκαλία, προσυπογράφει το άνοιγμα αυτό, όταν μιλά για την κήρυξη του ευαγγελίου σε όλα τα έθνη (Μάρκ. 13:19-10). Παρόμοια, στα άλλα ευαγγέλια η ιεραποστολική εκτίναξη της πρώτης κοινότητας εμφανίζεται ως ανάγκη της και αποτυπώνεται στις αφηγήσεις για τις εμφανίσεις και τις υποθήκες του αναστημένου Ιησού, οι οποίες έχουν οικουμενικό άρωμα και μιλούν για πόρευση των μαθητών στις εσχατιές της γης⁹⁰. Πέρα από τις επί μέρους απαντήσεις, πάντως, η εν λόγω συζήτηση για το σημείο εκπήγασης του ιεραποστολικού πνεύματος του Χριστιανισμού, δείχνει αδιαμφισβήτητα ότι η οικουμενική ιεραποστολή

εκδ. Eerdmans, Grand Rapids 1995, ιδίως σσ. 203-205. Βλ. και OSCAR CULLMANN, "Eschatology and Missions in the New Testament", στο: *The Background of the New Testament and its Eschatology. In Honour of Charles Harold Dodd* (επιμ. W. D. Davies & D. Daube), εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1956, σσ. 417-418. Ο Grand και ο Cullmann υποστηρίζουν ότι η ιεραποστολή δεν υπήρξε μεταγενέστερο φαινόμενο. Μου έχει κάνει εντύπωση ότι ο Grys, ο οποίος αντιθέτως υποστηρίζει ότι η ιεραποστολή προς τα έθνη δεν υπήρχε στην οπτική του Ιησού και των μαθητών του, δεν έχει λάβει υπόψη του αυτά τα έργα.

90. GRYS, *Preaching*, ό.π., σσ. 41-51, 79-85, 155-160. Επίσης JEREMIAS, *Jesus' Promise*, ό.π., σσ. 72-73. JOHN J. PILCH, *Stephen: Paul and the Hellenist Israelites (Paul's Social Network)*, εκδ. Liturgical Press, Collegeville 2007. Βλ. και ΧΡΗΣΤΟΣ Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, "Εθνική ή οικουμενική η αποστολή του Ιησού και των μαθητών στο ευαγγέλιο του Ματθαίου;", στο: *Το κατά Ματθαίον ευαγγέλιο. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά* (Εισηγήσεις Ζ' Συνάξεως Ορθοδόξων βιβλικών θεολόγων, Βουκουρέστι 25-30 Σεπτεμβρίου 1993), εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1996, σσ. 221-237. Επί πλέον, φρονώ προσωπικά ότι ιεραποστολικό όραμα διαποτίζει και τα περίφημα Λόγια του Χριστού, δηλαδή τις αρχαιότερες, κατά πάσα πιθανότητα, μαρτυρίες της αρχέγονης Εκκλησίας. Αλλά αυτό αφορά μελέτημά μου εισέτι ανολοκλήρωτο.

ήταν δομικό στοιχείο αυτής της νέας πίστης που γέμισε και (όπως θα δούμε) εξέπληξε τον κόσμο της ύστερης αρχαιότητας.

Ιεραποστολικός παγανισμός;

Όσον αφορά, τώρα, το ερώτημα αν υπήρχε ιεραποστολική διάθεση στον χώρο του εθνισμού, μπορούμε να πούμε πως οι βασικές θέσεις του Άρθουρ Νοκ το 1933, ότι μια τέτοια διάθεση ήταν κάτι ανύπαρκτο ή συγκυριακό, όχι μόνο επιβεβαιώθηκαν, αλλά και ενισχύθηκαν από μελέτες όπως του Μάρτιν Γκούντμαν το 1994 και του Γκρέιαμ Χάρβεϋ το 1999⁹¹.

Σε κάποιες ιστορικές φάσεις της αρχαίας Ελλάδας είχαν όντως εμφανιστεί φαινόμενα διάδοσης της λατρείας κάποιων θεών (λ.χ. του Απόλλωνα, του Βάκχου, της Εκάτης, του Ορφέα). Αυτά, ωστόσο, δεν συνδέονταν τόσο με εσωτερικές αξιώσεις των λατρειών αυτών, όσο με συγκυριακές, κοσμοϊστορικές αναστατώσεις (όπως η κατάρρευση του Μυκηναϊκού πολιτισμού) και με μετακινήσεις πληθυσμών οι οποίοι έφεραν μαζί τους την πατρογονική λατρεία τους και, κατά περίπτωση, συγκρούστηκαν με τις λατρείες που βρήκαν στους τόπους της νέας εγκατάστασής τους. Το έργο του Ευριπίδη *Βάκχαι*, για παράδειγμα, καθαρά δηλώνει τόσο την προέλευση του Διονύσου Βάκχου από τη Λυδία και τη Φρυγία, όσο και τη βίαιη επιβολή του στον ελλαδικό χώρο⁹².

91. Βλ. A. N. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, εκδ. Clarendon Press, Oxford 1933, και GRAHAM HARVEY, "Coming home and coming out Pagan (but not converting)", στο: *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies* (επιμ. Christopher Lamp & M. Darrol Bryant), Cassell, London - New York 1999, σσ. 233-246. Στο έργο του Goodman ήδη έχω παραπέμψει.

92. ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ, *Βάκχαι* 13-25, 1296-1297. Βλ. ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ, *Βάκχαι* (εισ., μτφρ., σχ. Γιάννης Γιάνναρης), εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993, σσ. 46-47, 192-193. Ουσιαστικά, το έργο επικεντρώνεται εξ ολοκλήρου στην εισαγωγή μιας νέας θρησκείας στην Ελλάδα, όπως έχει επισημάνει ο E. R. DODDS, *Euripides Bacchae*, εκδ. Clarendon Press, Oxford 1986². Ο Dodds μάλιστα συζητεί το ερώτημα, γιατί άραγε ο Ευριπίδης έθεσε τέτοιο θέμα, και δη στη δύση της ζωής του. Οι κριτικοί του 19ου αι. είχαν υποθέσει ότι ο ποιητής είχε πλέον μεταστραφεί στην ευσέβεια, από την "αθεϊστική" στάση για την οποία είχε κατηγορηθεί. Ο Dodds όμως δείχνει ότι αυτό μάλλον δεν ευσταθεί, και το αποδίδει στη στοχαστική τάση του Ευριπίδη να εμβαθύνει στα πρότερα μοτίβα και να φανερώνει τις συνέπειές τους στην ανθρώπινη ζωή και τραγικότητα. Βλ. *ό.π.*, σσ. xxxix-l. Σημειωτέον ότι ο Διόνυσος και ο Απόλλωνας θεωρούνται επήλυδες στον ελληνικό χώρο, ήδη κατά τους προομηρικούς χρόνους. Βλ. NILSSON, *Ιστορία*, *ό.π.*, σ. 143.

Από την άλλη, όμως, η παράδοση ήθελε τον Διόνυσο να έχει γεννηθεί στον ελληνικό χώρο και να περιπλανιέται στην Ανατολή μέχρι τον Γάγγη, απ' όπου και επέστρεψε στην Ελλάδα. Η επιστροφή του αυτή όντως προκάλεσε συγκρούσεις (πιθανότητα επειδή επρόκειτο για αρχαία χθόνια λατρεία σε αντιπαράθεση προς το κατοπινό ολυμπιακό πάνθεο), αλλά, υπ' αυτό το πρίσμα, δεν επρόκειτο για άφιξη ενός ξένου, αλλά για επαναπατρισμό⁹³ –για επανεπιβεβαίωση της ιθαγένειας! Παρόμοια, δεν είναι τυχαίο ότι, στο πλαίσιο της παραδοσιακής αρνητικότητας της Αθήνας απέναντι στις ξένες λατρείες, οι μέτοικοι κατά τον 3ον αι. π.Χ. λάτρευαν τους θεούς τους σε δικούς τους ιερό, στον χώρο της κοινότητάς τους⁹⁴, κάτι που κατά κάποιον τρόπο θυμίζει τα φορτία χόμα του Νεεμάν. Οι όποιες περιπτώσεις διάδοσης λατρειών, λοιπόν, δεν χρωμάτιζαν αποφασιστικά την αρχαία θρησκευτικότητα, η αυτοσυνειδησία της οποίας θεμελιωνόταν προεχόντως στην έννοια της ιθαγένειας και στην καύχηση περί αυτοχθονίας, όσο ουτοπική και φαντασιακή κι αν είναι στην πραγματικότητα η αυτοχθονία. Ωστόσο, όσο περιφερειακές κι αν είναι οι εν λόγω περιπτώσεις διάδοσης λατρειών, αποτελούν μαρτυρία δύο πολύ σημαντικών πραγμάτων: Πρώτον, ότι καθαυτό το ενδεχόμενο να προβληματιστεί ο άνθρωπος περί την επιλογή ενός θεού (και, γενικότερα, περί ενός νοήματος) ικανοποιητικότερου από τον πατρογονικό, εκπηγάζει από τα τρίςβαθα της ανθρώπινης ύπαρξης, από την τάση της προς την ελευθερία. Δεύτερον, ότι, σε πείσμα των αντιλήψεων περί αυτοχθονίας και περί συμπαγούς ιθαγένειας, το ταξίδεμα και η μεταφύτευση των ιδεών ανέκαθεν αποτελεί στοιχείο του ανθρώπινου. Είναι η τάση του για κόσμους ανοιχτούς. Αλλά οι κοινωνικές συνθήκες άλλοτε τονίζουν αυτά τα δύο πράγματα και άλλοτε τα επιχωματώνουν. Έτσι, οι όποιες ιεραποστολικές εκδηλώσεις των θρησκευτικών ρευμάτων του αρχαίου κόσμου είτε δεν ήταν μόνιμα χαρακτηριστικά τους, είτε αφορούσαν μια τοπική εδραίωση. Δεν συνοδεύονταν από την ιδέα μιας πραγματικής παγκοσμιότητας⁹⁵.

93. LUTHER H. MARTIN, *Οι θρησκείες της ελληνιστικής εποχής* (μτφρ. Δημήτρης Ξυγαλατάς, επιμ. Παναγιώτης Παχής), εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 260-262.

94. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΠΑΧΗΣ, *Η λατρεία της Ισιδας και του Σάραπη. Από την τοπική στην οικουμενική κοινωνία*, εκδ. Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 201-202.

95. NOCK, *Conversion*, ό.π., σσ. 17-32.

Την έναρξη μιας μεγάλης καμπής σήμανε η εποποιία του Μεγάλου Αλεξάνδρου⁹⁶. Ο κόσμος άλλαξε, υπό την έννοια ότι η αυτάρκεια της πόλης κλονίστηκε, οι μετακινήσεις ανθρώπων και ιδεών έγιναν σύνηθες και φυσικό φαινόμενο. Ο άνθρωπος άρχισε να βιώνει ανασφάλεια σε έναν κόσμο πελώριο πλέον, και να επιθυμεί τη λύτρωση από τις αναγκαιότητες της μοίρας, τους περιορισμούς της παραδοσιακής θρησκευτικότητας και την αίσθηση ότι η μακαριότητα των Ολύμπιων θεών βρισκόταν μακριά του. Έτσι, η μεταφυσική διερώτηση προσέλαβε διαστάσεις κοσμοπολίτικες. Ιδίως οι μυστηριακές πίστεις της Ανατολής, οι οποίες μιλούσαν για θεούς προσιτούς στον άνθρωπο, απόκτησαν αίγλη και απλώθηκαν στον ελλαδικό και τον ρωμαϊκό χώρο (για παράδειγμα, στην Αθήνα η αρνητική στάση άρχισε να υποχωρεί από το 134 π.Χ.⁹⁷). Λατρείες, όπως της αιγυπτιακής Ίσιδας, εμπεριείχαν ορμή προς διάδοσή τους και όραμα για λύτρωση όλων

96. Αν ο ίδιος ο Αλέξανδρος εμφορούνταν από οικουμενικές αντιλήψεις, είναι ένα ζήτημα που στασιάζεται. Ο πολυθρύλητος “όρκος”, ή μάλλον λόγος, που υποτίθεται ότι ο Αλέξανδρος εκφώνησε το 324 π.Χ. σε κάποια ασιατική πόλη Ωπη (και ο οποίος ανέφερε έναν θεό πατέρα όλων των ανθρώπων, θεωρεί την οικουμένη κοινή πατρίδα όλων και υπογραμμίζει την ισότητα των ανθρώπων δίχως διαχωρισμό τους σε Έλληνες και βαρβάρους) δεν υπάρχει στην αρχαία γραμματεία, το δε κείμενο που φέρεται ως τέτοιο, κυκλοφορεί μόνο στη νεοελληνική, πλασμένο, όπως φαίνεται, από τον λογοτέχνη Χρήστο Ζαλοκώστα μόλις το 1951 (*Μέγας Αλέξανδρος. Ο πρόδρομος του Ιησού*, εκδ. Εστίας, Αθήνα 1996, σ. 235, το οποίο κέρδισε το κρατικό βραβείο μυθιστορηματικής βιογραφίας το 1972). Ένας λόγος του Αλεξάνδρου τον οποίον έχει διασώσει ο Αρριανός, δεν αποπνέει αυτή την (χριστιανικής εμπνεύσεως) ριζοσπαστική οικουμενικότητα. Αποτυπώνει το πνεύμα κυριαρχίας των Μακεδόνων σε αμότερους, Πέρσες και Έλληνες, αλλά και τη δυνατότητα συμμετοχής εκλεκτών Περσών στη διακυβέρνηση (ΑΡΡΙΑΝΟΣ, *Αλεξάνδρου Ανάβασις* 7, 8-11· βλ. εκδ. Ζαχαρόπουλος, τ. Γ΄, μτφρ. Ν. Γρηγοριάδης, Αθήνα, χ.χ., σσ. 45-733). Χαρακτηριστική της διεγκυστίνδας μεταξύ ιθαγένειας και οικουμενικότητας είναι η άποψη του Ερατοσθένη, την οποία παραθέτει ο Στράβων, ότι διάφοροι (όπως ο Αριστοτέλης) συμβούλευαν τον Αλέξανδρο να μεταχειρίζεται τους Έλληνες ως φίλους και τους βαρβάρους ως εχθρούς, εκείνος όμως συνεργαζόταν με κάθε αξιόλογο άνθρωπο αδιάκριτα. Βλ. ΣΤΡΑΒΩΝ, *Γεωγραφικά* 1, 4, 9· βλ. εκδ. Ζαχαρόπουλος, τ. Α΄ (μτφρ. Π. Βαλάκης), Αθήνα χ.χ., σσ. 206-207. Σημειωτέον ότι ο ULRICH WILCKEN, *Alexander the Great* (μτφρ. G. C. Richards), εκδ. W. W. Norton, New York 1967, σσ. 246-256, υποστήριξε ότι ο Αλέξανδρος δεν οραματιζόταν να ενώσει όλους τους λαούς σε μια αδελφότητα, αλλά να ενώσει τους ηγετικούς λαούς (Έλληνες και Πέρσες) σε μια συνδιοίκηση. Βλ. και MICHAEL ZAHOKY, “Homonoia. Alexander the Great’s Vision of Unity”, http://www.associatedcontent.com/article/2428302/homonoia_pg13.html?cat=37 (πρόσβαση: 24-8-2011).

97. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΠΑΧΗΣ, *Οι ανατολικές λατρείες της ελληνορωμαϊκής εποχής. Συμβολή στην ιστορία μι τη μεθοδολογία της έρευνας*, εκδ. Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 58-59, 89, 131-135. Βλ. και ΠΑΧΗΣ, *Η λατρεία της Ίσιδας*, ό.π., σσ. 257 εξ..

των ανθρώπων⁹⁸. Το ερώτημα είναι, ποιες διαστάσεις και ποιους περιορισμούς είχε αυτή η ιεραποστολική ορμή.

Χαρακτηριστική είναι η αφήγηση του Λούκιου, ήρωα του Απουλίου (π. 125 - π. 180 μ.Χ.) στο έργο του *Μεταμορφώσεις*. Είχε, λέει, μνηθεί στη λατρεία της Ίσιδας στην Κόρινθο, κι όμως, όταν πήγε στο ναό της στη Ρώμη, χρειάστηκε να ξαναμνηθεί⁹⁹. Η έννοια της οικουμενικότητας, δηλαδή, βρισκόταν σε διαπλοκή και σε διαπάλη με την έννοια της ιθαγένειας. Η διάδοση ιδεών και πίστεων συνέτρεχε με ένα ισχυρό χαρακτηριστικό, το οποίο δεν πρέπει να παραθεωρείται: Κάθε εισαγόμενη λατρεία δεν ακύρωνε την ιθαγένεια του τόπου στον οποίο μετέβαινε. Την αποδεχόταν και, κατά κάποιον τρόπο, πολιτογραφούνταν σ' αυτήν. Ενδεικτική επίσης είναι η εισαγωγή της λατρείας της Δήμητρας στην Αίγυπτο από τους Έλληνες που εγκαταστάθηκαν εκεί από την εποχή του Πτολεμαίου Α΄ (306/5-285 π.Χ.). Η εισαγωγή της διευκολύνθηκε από την θεώρησή της ως ομόλογης της ντόπιας θεάς Ίσιδας. Ωστόσο τη διαπλοκή και τη διαπάλη ιθαγένειας και οικουμενικότητας κατά την εποχή εκείνη, την δείχνει το γεγονός ότι και στην Αίγυπτο δημιουργήθηκε Ελευσίνα, όπου λατρευόταν η θεά, ωστόσο το ιερατείο της Ελευσίνας της Αττικής παρέμενε σταθερά αντίθετο στην τέλεση οiwονδήποτε λατρευτικών τελετών έξω από αυτό το ιερό κέντρο. Ήδη κατά τον 2^ο μ.Χ. αι. διέδιδαν μεν τη λατρεία της θεάς, όχι όμως τις (ριζωμένες στην ιθαγένεια) τελετές της¹⁰⁰.

Αυτό που στην ύστερη αρχαιότητα εμφανίζεται ως μεταστροφή, μοιάζει με την επιλογή του προτιμότερου γιατρού ανάμεσα σε πολλούς¹⁰¹—σαν αυτό περίπου που είχε κάνει ο Νεεμάν. Αφηγήσεις θαυμάτων διαφόρων θεών (από τον Δία μέχρι τον Μίθρα) την εποχή εκείνη διαδίδονταν και συνέβαλαν

98. PANAYOTIS PACHIS, "The Hellenistic Era as an Age of Propaganda: The case of Isis' cult", στο: *Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religions* (επιμ. L. H. Martin & P. Pachis), Thessaloniki 2003, σσ. 97-125, ιδίως 105, 109. ΠΑΧΗΣ, *Η λατρεία της Ίσιδας*, ό.π., σ. 266, 286.

99. NOCK, *Conversion*, ό.π., σσ. 137, 148. Πρβλ. ΠΑΧΗΣ, *Οι ανατολικές λατρείες*, ό.π., σσ. 209-210: "Το τελευταίο βιβλίο των 'Μεταμορφώσεων' του Απουλίου αποτελεί το καλύτερο παράδειγμα συγκρητισμού της ύστερης αρχαιότητας". Βλ. και MARTIN, ό.π., σσ. 97-100 (για τον εν λόγω συγκρητισμό) και 107-144 (για τις αντιλήψεις του Απουλίου).

100. ΠΑΧΗΣ, *Η λατρεία της Ίσιδας*, ό.π., σσ. 63-90. Για το αν όντως η λατρεία της Δήμητρας έγινε παναιγυπτιακή ή αν περιοριζόταν στους εκεί Έλληνες, βλ. σσ. 165-167.

101. NOCK, ό.π., σσ. 14-16.

όντως στη δημιουργία αισθημάτων προσωπικής αφοσίωσης των πιστών. Αυτό όμως δεν έθραυε τον πολυθεϊσμό· επρόκειτο για αφοσίωση στον “καλλίτερο” θεό εν μέσω όλων. Οι άλλοι θεοί μπορεί ακόμη και να απαξιώνονταν, δεν κυρύνονταν όμως ανύπαρκτοι¹⁰². Εδώ, βέβαια, χρειάζεται να γίνει η επισήμανση ότι με την εξάπλωση του Χριστιανισμού και σε ανταγωνισμό προς αυτόν διαπιστώνεται ένταση της ιεραποστολικής διάθεσης ακόμη και σε θρησκευτικά μορφώματα που δεν την διέθεταν πριν (πρβλ. και όσα σημειώσαμε παραπάνω για τον Ιουδαϊσμό). Ο Μανιχαϊσμός, ο οποίος εμφανίστηκε τον 3ον αι. μ.Χ., ήταν πράγματι θρησκεία που επεδίωκε προγραμματικά τη μεταστροφή, μα αυτό οφειλόταν ακριβώς στη χριστιανική μήτρα του. Από την άλλη, ο Μιθραϊσμός, ο οποίος γνώρισε ιδιαίτερη διάδοση από τον 1ο μέχρι τον 4ον αι. μ.Χ., παρουσίαζε ομοιότητες με τον Χριστιανισμό –τον μονοθεϊστικό χαρακτήρα και το οικουμενικό πνεύμα. Όμως πρέπει να προσεχτούν τα όρια αυτών των χαρακτηριστικών του. Η ιδιότητα του μέλους του δεν ήταν αποκλειστική. Όπως και στις άλλες ανατολικές λατρείες, κάλλιστα συνέτρεχε με τη συμμετοχή του πιστού στη λατρεία της πόλης, συχνά δε ο θεός Μίθρας - ήλιος συνοδευόταν κι από άλλες θεότητες¹⁰³. Επί πλέον παραμένει ανοικτό το ερώτημα αν ο Μιθραϊσμός απέκλειε (ή αν απέκλειε κατά κώνονα) από τις τάξεις του τις γυναίκες¹⁰⁴, πράγμα που θέτει, από αυτή τη σκοπιά, το ερώτημα αν η οπτική του ήταν αληθινά πανανθρώπινη.

102. Βλ. RUMSAY MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100 - 400)*, εκδ. Yale University Press, New Haven - London 1984, σ. 28. PACHIS, *Hellenistic Era*, ό.π. σ. 103: “We must bear in mind that the propagation of these cultic groups does not substitute for the existing traditional religion of the Greco-roman oecumene. This reality is proven by statistical surveys carried out within the contemporary research. It is certain that the state representatives use the current beliefs of their cultic life, as well as the dominative religious beliefs related to their deities, in order to amplify their personal power and their authoritarian pursuits”. Επίσης ΠΑΧΗΣ, *Η λατρεία της Ισιδάς*, ό.π., σ. 292.

103. ROGER L. BECK, “The Mysteries of Mithras”, στο: *Voluntary Associations in the Ancient World* (επιμ. J. S. Kloppenborg & S. G. Wilson), Routledge, London 1996, σσ. 176-185. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, “Mithraism”, στο: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/mithraism> (πρόσβαση: 21-8-2011). Βλ. και ΠΑΧΗΣ, *Οι ανατολικές λατρείες*, ό.π., σσ. 153-154.

104. JONATHAN DAVID, “The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?”, *Numen* 47.2 (2000), 121-141, όπου γίνεται αναφορά στη σχετική συζήτηση και υποστηρίζεται ότι σε κάποιες τουλάχιστον περιπτώσεις φαίνεται να γινόταν δεκτή η συναικεία συμμετοχή.

Αυτή η διαπλοκή στοιχείων οικουμενικότητας (που δημιουργούσαν ιεραποστολική διάθεση) και στοιχείων ιθαγένειας (που λειτουργούσαν ως τροχοπέδη στα προηγούμενα) αφορά ιδιαίτερος το φαινόμενο του θρησκευτικού και φιλοσοφικού ενοθεϊσμού¹⁰⁵. Ως γνωστό, ενοθεϊσμός είναι η λατρεία ενός θεού στο πλαίσιο μιας ιδιότυπης πολυθεΐας, όπου οι άλλοι θεοί συνήθως εκλαμβάνονται ως υποδεέστεροι του εν λόγω, ύψιστου θεού (οπότε μοιάζει με «μονολατρία») ή ως εκφάνσεις του ύψιστου θεού. Από ορισμένους ο ενοθεϊσμός χαρακτηρίζεται ως “σχετική μονοθεΐα”¹⁰⁶. Ωστόσο, μία μονοθεΐα που, καθ’ οιονδήποτε τρόπο, έχει χώρο για πολλούς θεούς, ήκιστα μπορεί να ονομαστεί μονοθεΐα¹⁰⁷. Την (σύμφυτη στην πολυθεΐα) έννοια της ιθαγένειας δεν την ακυρώνει μια πυραμίδα ιεράρχησης θεών, στην κορυφή της οποίας θronιάζεται ο ύψιστος θεός, διότι στους κατώτερους θεούς απονέμονται ή παραχωρούνται από τον ύψιστο θεό αρμοδιότητες επί της ανθρώπινης καθημερινότητας. Σε κυριολεκτική μονοθεΐα

105. Μέσα στην πολυπλοκότητα της ανθρώπινης περιπέτειας είναι ενυπωσιακή η μετάλλαξη φιλοσοφικών ρευμάτων σε θρησκευτικά, όπως αυτή του φιλοσοφικού Πλατωνισμού σε νεοπλατωνικά ρεύματα τα οποία τόνιζαν τη μαγεία και τη μυστικιστική ένωση με το θείο [διαδοχικά, υπό τον Πλωτίνιο (αρχές 3ου αιώνα μ.Χ.), τον Πορφύριο (τέλη 3ου αιώνα μ.Χ.) και, ιδίως, τον Ιάμβλιχο (τέλη 3ου - αρχές 4ου αιώνα μ.Χ.)]. Βλ. CLEMENS ZINTZEN, *Μυστικισμός και μαγεία στη νεοπλατωνική φιλοσοφία* (μτφρ. Ι. Γ. Καλογεράκος), εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000.

106. W. HOLSTEN, “Henotheismus”, στο: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (επιμ. J. C. B. Mohr), Paul Siebeck, τ. 3, Tubingen 1959, στ. 225: “Henotheismus ist ein relativer Monotheismus”.

107. *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (επιμ. Polymnia Athanassiadi & Michael Frede), Oxford University Press, Oxford 1999. Το βιβλίο ισχυρίζεται ότι υπήρχαν περιπτώσεις παγανιστικού μονοθεϊσμού. Ωστόσο στις ίδιες του τις σελίδες καταδεικνύεται πόσο ισχνές είναι οι σχετικές ενδείξεις. Κύριο πρόβλημα του βιβλίου είναι, κατά τη γνώμη μου, το ότι δεν διακρίνει αν η “πρώτη αρχή” (δηλαδή αυτό που στον εν λόγω υποτιθέμενο παγανιστικό μονοθεϊσμό εκλαμβάνεται ως ο θεός) είναι μια φυσιοκρατική, μη δημιουργική αρχή ή, αντιθέτως, μια ύπαρξη απολύτως ετερούσια του κόσμου και κυριολεκτικός δημιουργός του, όπως φρονεί ο Χριστιανισμός (βλ. *ό.π.*, σσ. 10, 13, 31, 36, 57-60, 71, 78, 126-128). Στο πλαίσιο της πρώτης εκ των απόψεων αυτών (η οποία νοεί τον θεό ως μία από τις δυνάμεις ενός αιώνιου κόσμου), δεν μπορεί να συγκροτηθεί πραγματική μονοθεΐα, ακριβώς διότι υπάρχουν πραγματικότητες αρχαιότερες ή συναΐδες του θεού. Άλλωστε, καθ’ αυτή η αναφορά της Polymnia Athnassiadi σε “πυραμιδωτή μονοθεϊστική δομή” (“pyramidal monotheistic structure”, σ. 181) δείχνει ότι στην εθνική θρησκεία διαμορφωνόταν ένα οικουμενικό ιεραρχικό πολυθεϊστικό μοντέλο, στο οποίο εντάσσονταν οι τοπικοί θεοί, πράγμα που προδήλως σημαίνει πολυθεΐα! Εκ των συγγραφέων του βιβλίου, ίσως μόνο ο M. L. West διευκρινίζει ευθέως ότι ουδείς αρχαίος πολιτισμός ήταν αληθινά μονοθεϊστικός (*ό.π.*, σσ. 21-40).

τείνει εκείνος ο ενοθεϊσμός ο οποίος εκλαμβάνει τους επί μέρους θεούς ως ανυπόστατους, δηλαδή απλώς ως εκφάνσεις ή ρόλους του ενός και μοναδικού θεού. Φρονώ, λοιπόν, ότι, όποτε κάποιος συναντά φαινόμενα που χαρακτηρίζονται συλλήβδην ως ενοθεϊσμός, θα πρέπει να εξετάσει κατά πόσο στο συγκεκριμένο μάρφωμα υπερτερεί μια δυναμική προς τα πάνω, δηλαδή προς την έννοια του ενός ή, αντιθέτως, μια δυναμική προς τα κάτω, προς την πολλαπλότητα, οπότε και συνεχίζεται η κραταίωση της ιθαγένειας. Έχω την εντύπωση ότι η δεύτερη τάση ήταν ιδιαιτέρως ισχυρή κατά την ύστερη αρχαιότητα. Χαρακτηριστική περίπτωση της είναι οι θέσεις των φιλοσόφων Κέλσου (στο δεύτερο μισό του 2ου αι. μ.Χ.) και Πορφυρίου (έναν αιώνα αργότερα), οι οποίοι είναι μεν ενοθεϊστές, αλλά με τρόπο ο οποίος διασώζει τη βασική αρχή της πολυθείας: τη διακεκριμένη δικαιοδοσία καθενός θεού και τη μη-οικουμενικότητά του¹⁰⁸. Και, όπως θα δούμε παρακάτω, παρ' όλο που ο ενοθεϊσμός τους θεωρητικά εμπεριείχε αξίωση παγκοσμιότητας (αφού ο ύψιστος θεός είναι θεός όλου του κόσμου), κατέληγαν σε αντι-ιεραποστολική στάση, υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος αληθεύει μόνον εντός της ιθαγένειάς του¹⁰⁹.

Εκεί όπου ο εθνικός κόσμος πραγματοποίησε τη μεγαλύτερη ρηγμάτωση της ιθαγένειας και το γενναιότερη πρόταξη του ερωτήματος περί της αληθείας, ήταν ο χώρος της φιλοσοφίας. Στοχαστές όπως οι Στωϊκοί, οι Κυνικοί, οι Επικούριοι, δέχονταν μιαν έννοια μεταστροφής (την δυνατότητα, δηλαδή, επιλογής ενός τρόπου ζωής που, εν πολλοίς, απέρριπτε τα καθιερωμένα και τις προλήψεις) και δίδασκαν την ενότητα της ανθρωπότητας (ήδη παραπάνω είδαμε μαρτυρίες για την κοσμοπολιτική οπτική τους). Στασιάζεται, ωστόσο, το κατά πόσο αυτό περιοριζόταν στον κύκλο των ενδιαφερομένων ή ενέπνεε έναν οικουμενικό ιεραποστολικό ζήλο¹¹⁰. Υποστηρίζεται ότι βασικό μέλημά τους ήταν μεν να επηρεάσουν και να αλλάξουν τη στάση ζωής

108. ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, *Κατά Χριστιανών* (μτφρ. Γιάννης Αβραμίδης), εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 125-131. Στον Κέλσο αναφέρομαι εκτενώς στη συνέχεια.

109. Παρόμοια, όταν οι αρχαίοι θεωρούσαν ότι ένας συγκεκριμένος θεός (λ.χ. ο Δίας) λατρευόταν με διαφορετικά ονόματα σε διάφορους τόπους (λ.χ. ως Άμμων στην Αίγυπτο), απλούστατα διέδυναν την λατρεία του εν λόγω θεού σε περισσότερες περιοχές, δεν έπλητταν όμως την πολυθεία. Βλ. λόγου χάριν ΗΡΟΔΟΤΟΣ, *Ιστορία* 2 (Ευτέρπη), 4. Βλ. εκδ. Παπαδήμα τ. Α', σσ. 137, 161. Πρβλ. παραπάνω για τη σχέση Μελκάρτ - Ηρακλή.

110. Χαρακτηριστικά, ΝΟСК, *Conversion*, ό.π., σ. 165: "Δεν πυρπολούνταν από τον πόθο να ελευθερώσουν την ανθρωπότητα από την πλάνη και να την οδηγήσουν στην αλήθεια".

των ακροατών τους, όχι όμως να καταστήσουν τους ανθρώπους μέλη μιας κοινότητας με αξιώσεις αποκλειστικότητας, μιας φιλοσοφικής “εκκλησίας”¹¹¹. Ωστόσο, η συμβολή τους στη ρηγμάτωση του ολοκληρωτισμού της ιθαγένειας αποτελεί σημαντική προίκα της ανθρωπότητας.

Χριστιανισμός: το noum και το ξάφνιασμα

Σε εποχή κατά την οποία η ιθαγένεια ήταν ισχυρή και δεν την αναιρούσαν ριζικά οι όποιες περιπτώσεις εγκόλπωσης νέας πίστης, η εμφάνιση των Χριστιανών αποτέλεσε ένα ξάφνιασμα. Οι Χριστιανοί δεν αποτελούσαν ένα έθνος, η πίστη τους δεν ήταν πίστη μιας ιθαγένειας και καλούσαν κάθε υποκείμενο να θέσει το ερώτημα περί της αληθείας πάνω από κάθε τι, ακόμα και πάνω από την πίστη της πόλεως, την παράδοση των πατέρων του και τα θέσμια της κρατικής θρησκείας. Οι Χριστιανοί κατέστησαν επίκαιρη την πρόσκληση που ο Γιαχβέ είχε απευθύνει στον Αβραάμ, πρόσκληση ιδρυτική της θεανθρώπινης σύμβασης, η ανταπόκριση στην οποία ενέχει τη δυναμική της ρήξης ακόμα και με τα πάτρια χάριν αυτού που το υποκείμενο θα αποδεχτεί ως αλήθεια: «Ο Κύριος είπε στον Αβραάμ: Φύγε από τη χώρα σου, από τους συγγενείς σου κι από το σπίτι του πατέρα σου, και πήγαινε σε μια χώρα που εγώ θα σου δείξω. Θα κάνω από σένα ένα μεγάλο έθνος»¹¹².

Η ιεραποστολική αξίωση του Χριστιανισμού εκπήγαζε από τα σπλάχνα της πίστης του όχι απλώς σε έναν Θεό, αλλά ειδικά σε έναν Θεό ο οποίος προηγείται του κόσμου, δεν είναι στοιχείο του κόσμου, αλλά ύπαρξη ριζικά ετερούσια του κόσμου, έναν Θεό στον οποίον σύμπας ο κόσμος όφειλε την ύπαρξή του αλλά θα οφείλει και τη μελλοντική, τελική του μεταμόρφωση. Το νόημα, δηλαδή, ολοκλήρου του κόσμου (και άρα κάθε γωνιάς, κάθε μορίου του σύμπαντος) οι Χριστιανοί το προσδιόριζαν στη σχέση μ’ αυτόν τον Θεό. Δεν το εντόπιζαν στον ίδιο τον κόσμο, στους μηχανισμούς, στην εντελέχειά του κοκ. Η οπτική αυτή απέρριπτε οιαδήποτε αυτάρκεια του κόσμου, κι έτσι σχετικοποιούσε κάθε έννοια ιθαγένειας (τόσο τη μονολιθική ιθαγένεια, όσο και την πολιτογραφούσα ιθαγένεια), αλλά υπερέβαινε και

111. GOODMAN, *Mission*, ό.π., σσ. 23-37, 156-160.

112. Γεν. 12:1-2.

την όποια φυσιοκρατική οικουμενικότητα. Οι Χριστιανοί, δηλαδή, δεν διαπίστωναν απλώς την κοινή ανθρώπινη φύση (όπως έκανε η φιλοσοφημένη αντιπολίτευση της αρχαιότητας), αλλά έβλεπαν όλους τους ανθρώπους ως προσκεκλημένους της εσχατολογικής Βασιλείας. Αυτή η πίστη συνετέλεσε, κατά τη γνώμη μου, στη διαμόρφωση δύο πολύ σημαντικών αξόνων της ιεραποστολικής κίνησης του Χριστιανισμού, η οποία εισέβαλε στον κόσμο της ύστερης αρχαιότητας ως “νεωτερισμός που ξάφνιαζε – που προκαλούσε σοκ”¹¹³.

Άξονας πρώτος: Ως παραλήπτη της πρόσκλησης του Θεού οι Χριστιανοί νοούσαν κάθε άνθρωπο ιδιαίτερα, ως υπεύθυνο υποκείμενο. Αυτό σήμανε την εμπέδωση της έννοιας της ανθρωπότητας, ως οικογένειας ανεπανάληπτων ανθρώπινων υποκειμένων όπου γης, και όχι απλώς ως ψηφιδωτού ιθαγενειών. Εδώ χρειάζεται να προσέξουμε, ώστε αυτή την έμφαση στο υποκείμενο να μην την νοήσουμε ως αυτονομία του ατόμου, όπως τη νόησε ο ακραίος Διαφωτισμός. Το υποκείμενο είναι πάντα κοινωνός πολιτισμού και δεν υπάρχει παρά ως μέτοχος κοινωνικών συναρτήσεων. Αυτό που κόμισε ο Χριστιανισμός είναι ότι η πολιτισμική και η θρησκευτική ταυτότητα (με άλλα λόγια, ο πολιτισμός στον οποίον βρίσκεσαι αφ’ ενός, και το νόημα που πιστεύεις ότι έχει ο βίος αφ’ ετέρου) δεν αποτελούν ένα συμπαγές όλον· η ιθαγένεια δεν είναι μία πραγματικότητα συμπαγής. Στη χριστιανική οπτική κάθε άνθρωπος εδύνατο να επιλέξει ο ίδιος την αλήθεια του, ακόμα και ερχόμενος σε ρήξη με την ιθαγένειά του και να προσπαθήσει, έτσι, να ανανοηματοδοτήσει τις κοινωνικές συναρτήσεις του. Όπως έχει παρατηρηθεί, ο Χριστιανισμός πραγματοποίησε το αδιανόητο για τον αρχαίο κόσμο: τη σύνθεση λατρείας και φιλοσοφίας. Επρόκειτο για μια θρησκεία που συνοδευόταν από την αξίωση για στοχαστική εμβάθυνση στα πιστεύω της και από ανάπτυξη θεολογίας η οποία αφορούσε όλα τα στρώματα του πληθυσμού κι όχι μόνο τους πεπαιδευμένους, οι οποίοι και μόνο συνήθως στελέχωναν τις φιλοσοφικές σχολές¹¹⁴. Η έμφαση που δόθηκε έτσι στην ανάδυση

113. GOODMAN, *Mission*, ό.π., σ. 105: “Such a proselytizing mission was a shocking novelty in the ancient world”. Παρόμοια GRYS, *Preaching*, ό.π., σ. 37.

114. Βλ. ANDREAS MERKT, «Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern, Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum», *Frühchristentum und Kultur* (επιμ. Ferdinand R. Prostmeier), εκδ. Herder 2007, Freiburg-Basel-Wien 2007, σσ. 293-310. Ευχαριστώ τον καθηγητή κ. Σωτήριο Δεσπότη για την επισήμανση.

του υποκειμένου πρέπει να ήταν ιλιγγιώδης. Αυτό αποτυπώνεται στα άφθονα μαρτυρολόγια, όπου ο μάρτυρας έρχεται σε σύγκρουση με τον πατέρα του. Όταν, μάλιστα, ο μάρτυρας είναι θυγατέρα, στην απόφασή της να μη δεχτεί τον σύζυγο που της όρισε ο γονιός της, αλλά να ακολουθήσει παρθενικό βίο, αποτυπώνεται ακόμη εντονότερα ο νέος άνεμος χειραφέτησης του υπεξουσίου και αναγνώρισης της δυνατότητάς του να αποφασίσει ο ίδιος τον πνευματικό προσανατολισμό του¹¹⁵.

Άξονας δεύτερος: Φυσικό τους χώρο οι Χριστιανοί θεώρησαν τον κόσμο ολόκληρο (που πάει να πει, την τότε παγκοσμιοποίηση) και, πιο συγκεκριμένα, τον δημόσιο χώρο. Αφού το μήνυμά τους αφορούσε κάθε άνθρωπο και τον κόσμο ολόκληρο, πεδίο τους δεν ήταν το εσωτερικό μιας ιθαγένειας, αλλά η οικουμένη. Η Εκκλησία αναπτύχθηκε στις πόλεις, δηλαδή στον ανοιχτό αέρα όπου διασταυρώνονται οι ιδέες, ενώ πολύ αργά και δύσκολα εισχώρησε στην επαρχία, όπου οι κοινότητες είναι συνήθως συμπαγείς, κεντρομόλες και δεμένες με τη γη και με τις σχέσεις αίματος. Η έρευνα έχει δείξει κάτι εκπληκτικό: Εκτός από την έννοια της πανανθρώπινης ιεραποστολής, άλλο ένα στοιχείο συνδεόταν με την καινότητα του Χριστιανισμού και συνάμα με την παρουσία του στον δημόσιο χώρο: η έννοια του μαρτυρίου. Ο Μπάουερσοκ έχει υποστηρίξει ότι παράδοση μαρτυρίου (ετοιμότητας, δηλαδή, για θάνατο, ως μαρτυρίας για έναν νέο κόσμο που έρχεται) δεν υπήρχε ούτε στον ελληνικό ούτε στον εβραϊκό κόσμο¹¹⁶. Αυτό σημαίνει ότι με τα μαρτύριά του ο Χριστιανισμός δεν συνέχισε κάποιο προϋπάρχον ρεύμα, αλλά δημιούργησε κάτι νέο. Έχει επισημανθεί ότι χαρακτηριστικό των χριστιανικών μαρτυρολογίων (σε αντίθεση με τα παγανιστικά μαρτυρολόγια) είναι ότι συνήθως αποτελούν πρακτικά της δίκης των μαρτύρων, δηλαδή αποτυπώνουν τον διάλογό τους με τις αρχές του τόπου. Είτε ακριβή, είτε ωραιοποιημένα, τα πρακτικά εκθέτουν το μαρτύριο ως πράξη πολιτική

115. Βλ. GILLIAN CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 1994, ιδίως σσ. 126, 140. Πρβλ. LESLEY A. BEAUMONT, "Family", στο: *Encyclopedia of Ancient Greece* (επιμ. Nigel Wilson), εκδ. Routledge, New York - Oxon 2006, σ. 292.

116. G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2002², ιδίως σσ. 41-56. Ο συγγραφέας, μάλιστα, δεν θεωρεί ούτε την περίπτωση του Σωκράτη ούτε των Μακκαβαίων ακριβώς μαρτύριο (δηλαδή μαρτυρία και θάνατο χάριν ενός άλλου κόσμου, που έρχεται), αλλά μάλλον ηρωικούς θανάτους.

—ως λόγο που δινόταν ηθελημένα στην αγορά και στο αμφιθέατρο· όχι στο εσωτερικό του ναού. Και ακριβώς γι' αυτό το λόγο διώχθηκαν οι μονοθεϊστές Χριστιανοί, ενώ δεν διώχθηκαν οι μονοθεϊστές Εβραίοι. Αμφότεροι αρνούνταν τη θεότητα του αυτοκράτορα, όμως οι δεύτεροι δεν είχαν καμία διάθεση ανοίγματος στο δημόσιο χώρο. Αντίθετα προς τους Χριστιανούς, ένοιωθαν ότι η παγκοσμιοποίηση δεν τους αφορούσε. Γι' αυτό, άλλωστε, οι Χριστιανοί ειδώθηκαν ως “άθεοι”, δηλαδή ως εστερημένοι θεών (ά-θεοι), αφού πράγματι δεν επικαλούνταν ως θρησκευτική ταυτότητά τους την ταυτότητα κάποιας ιθαγένειας, αλλά ούτε και ενέτασσαν την θρησκευτική ταυτότητά τους στο ρωμαϊκό πάνθεον. Και γι' αυτό ακριβώς θεωρήθηκε ότι η ασέβεια των Χριστιανών κλόνιζε την τάξη του σύμπαντος και την ειρήνη των θεών (*pax deorum*), η οποία διασφάλιζε τη συνοχή και την ηρεμία της αυτοκρατορίας¹¹⁷, καθ' όσον, στην παγανιστική σκέψη, κόσμος - πολιτεία - θεοί αποτελούσαν ένα φυσιοκρατικό πλέγμα. Αναπόφευκτη κατάληξη αυτής της ρήξης ήταν οι διωγμοί, τους οποίους, όπως προσφυώς έχει επισημανθεί¹¹⁸, δεν τους εξαπέλυαν μόνο “κακοί” αυτοκράτορες, αλλά και “καλοί”, απλούστατα διότι αυτό στο οποίο στόχευαν όλοι τους ήταν η διακύβευση της μοίρας της αυτοκρατορίας.

Μαρτυρίες από απέναντι

Πόσο ανατρεπτική φάνηκε η οπτική (το *novum*) του Χριστιανισμού και οι ιεραποστολικές αξιώσεις του, αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στις αντιρήσεις που διατύπωσε ο μαχητικός αντιχριστιανός φιλόσοφος Κέλσος, στο δεύτερο μισό του δεύτερου αιώνα.

Όλοι φροντίζουν με σεβασμό τα πατροπαράδοτα, όποια κι αν είναι αυτά. Άλλωστε φαίνεται πως έτσι αρμόζει· όχι μόνο επειδή ο κάθε λαός έχει σκεπτεί κι έχει νομοθετήσει κατά το δικό του ιδιαίτερο τρόπο ή επειδή πρέπει να τηρούνται όσα από κοινού καθιερώθηκαν, αλλά και επειδή, όπως είναι

117. ROBIN OSBORNE, “The Religious Context of Ancient Political Thought”, στο: *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ό.π., σσ. 129-130.

118. Βλ. G. E. M. DE STE CROIX, “Why were the Early Christians persecuted?”, στο: *Studies in Ancient Society* (Past and Present Series 26, επιμ. F. I. Finley), εκδ. Routledge & Kegan Paul, London - Henley - Boston 1978, σ. 225, καθώς και 210-249, 238.

λογικό, τα μέρη της γης από παλιά είναι διαιρεμένα σε επικράτειες κι έχει η κάθε μία τους τοποτηρητές της, και κυβερνούνται σύμφωνα με αυτή τη διαίρεση. Επομένως, σε κάθε τόπο τα πράγματα είναι καλώς καμωμένα, εφόσον γίνονται καταπώς επιθυμούν οι άνθρωποι εκεί· από την άλλη, δεν είναι νόμιμο να καταλύονται αυτά που από παλιά έχουν κατά τόπους θεσπιστεί [...]. Όποιος φαντάζεται ότι είναι δυνατό να συμφωνήσουν σε ένα νόμο οι Έλληνες και οι βάρβαροι που νέμονται την Ασία, την Ευρώπη και την Αφρική μέχρι τα πέρατα της γης [“άχρι περάτων” –σ.σ.: παρακαλώ, ας κρατήσουμε κατά νου τη διατύπωση], δεν ξέρει τι του γίνεται [：“ο τούτο οϊόμενος οϊδεν ουδέν”]¹¹⁹.

Ραχοκοκαλιά της σκέψης του Κέλσου είναι η ιθαγένεια (η αυτάρκεια καθεμιάς από τις πολιτισμικές / εθνοτικές συνάψεις) και γι’ αυτό απορρίπτει εντελώς τη δυνατότητα ύπαρξης μιας οικουμενικής και πανανθρώπινης αλήθειας. Σε κάποιο άλλο σημείο επισημαίνει ότι το αντίθετο (η παραχώρηση προτεραιότητας στην επιλογή αληθείας κι όχι στην ιθαγένεια) πρωτοέλαβε χώρα στον Ιουδαϊσμό, αλλά μόνο στο πρώιμο στάδιό του, δηλαδή στη φάση του σχηματισμού του. Οι Ιουδαίοι, λέει, ήταν αιγυπτιακής καταγωγής, αλλά εγκατέλειψαν τη γενέθλια γη τους αφού πρώτα στασίασαν προς όσα συγκροτούσαν την κοινωνία τους και καταφρόνησαν την καθιερωμένη θρησκεία¹²⁰. Στη συνέχεια, όμως, και ο Ιουδαϊσμός μετεξελίχθηκε σε μια επί μέρους ιθαγένεια και νομιμοποιήθηκε ως τέτοια.

119. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 5, 25 και 8, 72, ΒΕΠΕΣ 10: 29, 2-13 και 228, 12-17, αντίστοιχα. Μετάφραση βλ. στην έκδοση ΚΕΛΣΟΣ, *Αληθής λόγος. Κατά Χριστιανών* (απόδ. Πέτρος Οικονόμου & Ιωάννης Σ. Χριστοδούλου, επιμ. Γιάννης Αβραμίδης), εκδ. Θύραθεν / Επιλογή, Θεσσαλονίκη 1996, σσ. 93 και 163. Τα αποσπάσματα του έργου του Κέλσου έχουν διασωθεί, ως γνωστό, ενσωματωμένα στους αντιρρητικούς λόγους του Ωριγένη (π. 185 - π. 254). Εδώ παραπέμπουμε, για τη μετάφραση, στην ως άνω έκδοση, όπου ο αναγνώστης θα διαπιστώσει πόσο ανακριβείς και αντιφατικοί είναι οι εκδότες της, όταν ισχυρίζονται ότι φέρνουν “στο φως ύστερα από 18 αιώνες” ένα έργο το οποίο από τα μέσα του τρίτου αι. εμπεριέχεται, με απόλυτη προσβασιμότητα, στην εκκλησιαστική γραμματεία, από την οποία, άλλωστε, οι ίδιοι πήραν αποσπάσματα, όπως δηλώνουν στην εισαγωγή τους, για να ανασυνθέσουν το έργο (ό.π., σ. 9)!

120. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 5, 25-26, ΒΕΠΕΣ 10: 28, 38 - 29, 15. Θεωρώ πολύ ενδιαφέρουσα την ανάλυση του EDWARD W. SAID, *Freud and the non-European*, εκδ. Verso, London & New York 2003, ιδίως σσ. 31, 45, για το έργο του Φρόυντ, *Ο Μωυσής και ο μονοθεϊσμός*. Σ’ αυτό, το τελευταίο έργο της ζωής του, ο Φρόυντ είχε υποστηρίξει ότι ο Μωυσής ήταν Αιγύπτιος, δηλαδή κάτι διαφορετικό από τον ισραηλιτικό λαό, ότι η μονοθεΐα του ήταν ουσιαστικά αιγυπτιακό δημιούργημα και ότι οι αναγνώσεις του Μωυσή και του μονοθεϊσμού που τελικά επικράτησαν, διαμορφώθηκαν στο διάβα του χρόνου. Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Φρόυντ, ενώ από πλευράς

Πρέπει [...] όλοι οι άνθρωποι να ζουν σύμφωνα με τα πατροπαράδοτα, χωρίς να μπορεί κανένας να τους κατηγορεί γι' αυτό· αντίθετα τους Χριστιανούς θα μπορούσαμε να τους κατηγορήσουμε που εγκατέλειψαν τα πάτρια για να υπερασπιστούν τη διδασκαλία του Ιησού, χωρίς να αποτελούν ένα έθνος όπως οι Ιουδαίοι. Τους Ιουδαίους δεν μπορεί να τους επικρίνει κανείς που προστατεύουν τα έθιμά τους· μπορεί όμως να επικρίνει εκείνους που εγκατέλειψαν τα δικά τους για να ιδιοποιηθούν των Ιουδαίων¹²¹.

Ο Κέλσος σωστά μεν αντιλαμβάνεται ότι η προτεραιότητα στην επιλογή αληθείας μπορεί να οδηγήσει σε ρήξη με την ιθαγένεια, όμως κάθε τέτοια ρήξη (όποιαν ιθαγένεια κι αν αφορά) την θεωρεί πρόβλημα. Ένας Χριστιανός θα μπορούσε να συμφωνήσει ότι η πορεία του Ιουδαϊσμού ήταν περίπου όπως την περιγράφει ο Κέλσος, αλλά θα την αξιολογούσε διαφορετικά. Η αβρααμική κλήση συνιστούσε όντως ρήξη με την έννοια της ιθαγένειας, στη συνέχεια όμως στρεβλώθηκε σε ιουδαϊκό εθνικισμό (πρβλ. τη δυσφορία του Χριστού με τον κομπασμό των Φαρισαίων ότι ήταν τέκνα του Αβραάμ· Ματθ. 3: 9). Αναπόφευκτα η θέση του Κέλσου ότι φυσικό και ορθό είναι η συνέχιση των κοινωνιών ως έχουν (περίπου, δηλαδή, ως άρρηκτες κολληκτίβες, τις οποίες τίποτα δεν επιτρέπεται να τις ρηγματώσει –ούτε το ερώτημα περί της αληθείας), καταλήγει σε ένα είδος νατουραλισμού: την ανθρώπινη ιστορία την κατανοεί όπως τη φύση, δηλαδή ως αιώνια και ακατάληκτη. Είναι αποκαλυπτικά στο προκείμενο τα λόγια του:

Στον κόσμο μας το κακό δεν θα μπορούσε ούτε να μειωθεί ούτε να αυξηθεί –ούτε στο παρελθόν ούτε στο παρόν ούτε στο μέλλον. Όπως συμβαίνει να είναι η ίδια η υλική φύση των πάντων, έτσι συμβαίνει και η πηγή των κακών να είναι η ίδια. Τα κακά ούτε πληθαίνουν ούτε λιγοστεύουν· είναι περίπου οριοθετημένα [...]. Ο κύκλος ζωής των θνητών είναι απaráλλαχτος από την αρχή ως το τέλος, και καθώς τα πράγματα ολοκληρώνουν τον κύκλο τους, είναι αναπόφευκτο, αυτά που συμβαίνουν τώρα να ξανασυμβούν, όπως άλλωστε και έχουν ξανασυμβεί [...]. Τα καλά και τα κακά ούτε

ιστορικών ισχυρισμών φαίνεται να συγκλίνει με τον Κέλσο, καταλήγει σε κάτι πολύ διαφορετικό, το οποίο και τον φέρνει, στο προκείμενο, πιο κοντά στη δική μας οπτική: στη μη-στατική, μη-ουσιοκρατική (“μη-ιθαγενειακή”, θα έλεγα) κατανόηση των ταυτοτήτων.

121. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 5, 35 και 41, ΒΕΠΕΣ 10: 37, 7-13 και 41, 22-27. Βλ. μετάφραση εκδ. Θύραθεν / Επιλογή, Θεσσαλονίκη, ό.π., σ. 97.

πληθαίνουν ούτε λιγοστεύουν, και ο θεός δεν χρειάζεται να διορθώσει τον κόσμο¹²².

Η συνεπέστατη κατάληξη όλων αυτών μαζί των θέσεων είναι μια στάση ριζικά αντι-ιεραποστολική, αφού η έννοια της ιεραποστολής βασίζεται στην πεποίθηση ότι υπάρχουν αλήθειες που δύνανται να προταθούν σε όλους τους ανθρώπους και να γίνουν δεκτές από τον καθένα. “Ως προς τα θεολογικά ζητήματα”, λέει ο Κέλσος,

ικανότερος δάσκαλος είναι ο Πλάτωνας, ο οποίος στο έργο του *Τίμαιος* γράφει τα εξής: “Τον δημιουργό και πατέρα αυτού του κόσμου είναι δύσκολο να τον βρει κανείς, και αφού τον βρει, είναι αδύνατο να τον φανερώσει σε όλους”. Βλέπετε πώς ιχνηλατούν οι θείοι άνδρες την οδό της αλήθειας και πως ο Πλάτων ήξερε ότι είναι “αδύνατο” να την βαδίσουν όλοι¹²³.

Απαντώντας ο Ωριγένης από χριστιανικής πλευράς στον Κέλσο, υποστήριξε ακριβώς το αντίθετο: ότι η δυνατότητα των διαφόρων λαών να ομολογήσουν σε έναν πνευματικό νόμο είναι ό,τι πιο λογικό. Προσπαθώντας, προφανώς, να δείξει ότι η πιθανολόγηση ενός μέλλοντος οικουμενικού, κοινού για όλον τον κόσμο δεν είναι ούτε απιθανότητα ούτε στοιχείο άγνωστο στην εθνική σκέψη, υπενθυμίζει ότι κατά τη στωική διδασκαλία της “εκπυρώσεως” τα πάντα θα μεταβληθούν σε πυρ, πράγμα που σημαίνει ότι το ισχυρότερο στοιχείο θα επικρατήσει. Κάπως παρόμοια, λοιπόν, οι Χριστιανοί –συνεχίζει– υποστηρίζουν ότι ο λόγος (η σώφρων κρίση) εν τέλει θα επικρατήσει της ψυχικής κακίας, όπως τα φάρμακα υπερισχύουν των νοσημάτων της κοινής ανθρώπινης φύσης¹²⁴. Νομίζω πως έχουμε κάθε δικαίωμα να υποθέσουμε ότι ο Ωριγένης αναφέρεται ειδικά στους Στωικούς,

122. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 4, 62-68, ΒΕΠΕΣ 9: 278, 40 - 283, 3. Βλ. μετάφραση εκδ. Θύραθεν / Επιλογή, Θεσσαλονίκη, ό.π., σσ. 81, 83.

123. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 7, 41, ΒΕΠΕΣ 10: 155, 2-4. Βλ. μετάφραση εκδ. Θύραθεν / Επιλογή, Θεσσαλονίκη, ό.π., σ. 139. Το χωρίο είναι από τον *Τίμαιο* 28C: “Τόν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν”. Ο RUDOLF OTTO, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (μτφρ. John W. Harvey), εκδ. Oxford University Press, London - Oxford - New York ³1971, σ. 95, θεωρεί το χωρίο αυτό ως την αποφασιστικότερη διακύρυξη ενός απόλυτου αποφατισμού περί το θείο. Ο Κέλσος είχε όντως αντιληφθεί την ιεραποστολική φυσιογνωμία του Χριστιανισμού. Η πλατωνική φράση που επικαλείται (“εἰς πάντας [...] λέγειν”) αντιστοιχεί ακριβώς στο ευαγγελιστικό έργο.

124. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 8, 72, ΒΕΠΕΣ 10: 228, 20-34.

διότι η περίπτωση τους φαινόταν σαν ένα είδος προπαρασκευής του εθνικού κόσμου για την ευαγγελική λογική. Οι Στωικοί, χρησιμοποιώντας την ηρακλείτεια θεωρία περί του Λόγου ως της αρχής που διέπει και συνέχει τις επί μέρους εκφάνσεις της πραγματικότητας, έβλεπαν το σύμπαν να συνέχεται από ένα ενιαίο πνεύμα και να δίνει το πλαίσιο για την προσωπική στάση ζωής (πέραν τούτου, βεβαίως, οι Στωικοί την “εκπύρωση” δεν την νοούσαν ως τελεσίδικη μεταμόρφωση του κόσμου, όπως νοεί τα έσχατα ο Χριστιανισμός, αλλά ως μια ανάφλεξη που θα ακολουθηθεί από ανασυγκρότηση του κόσμου στο πλαίσιο της αέναης ύπαρξής του¹²⁵). Ως προς το πότε θα μπορούσε να συμβεί αυτή η καθολική ομόνοια της ανθρωπότητας, ο Ωριγένης μιλά εσχατολογικά, πιθανολογώντας ότι είναι κάτι που μπορεί να συμβεί και μετά τον θάνατο των ανθρώπων¹²⁶. Παραθέτει πάντως χωρίο της Παλαιάς Διαθήκης, όπου προφητεύεται η προσέλευση όλων των εθνών “εκ περάτων” στον Θεό (όπως είδαμε παραπάνω, ο Κέλσος είχε χρησιμοποιήσει την παραπλήσια διατύπωση “άχρι περάτων” όταν μιλούσε για το αντίθετο –για τη διασπορά των λαών της γης), η ίαση και η αδελφωση όλης της ανθρωπότητας¹²⁷.

Έναν αιώνα μετά τον Κέλσο ο επίσης φλογερά αντιχριστιανός φιλόσοφος Πορφύριος στοιχήθηκε με τον Κέλσο και επέκρινε τις απαντήσεις που είχε δώσει ο Ωριγένης. Τι χρέωσε στον Ωριγένη; Ότι απεμπόλησε την ιθαγένεια και ολίσθησε σε απολογία υπέρ ξενόφερτων δοξασιών –“*ὑπέρ τῶν ὀθνείων*”! “Ο Ωριγένης”, κατέληγε ο Πορφύριος, “παρ’ ότι Έλληνας διαπαιδαγωγημένος με τις αρχές της ελληνικής παιδείας, εξόκειλε στο βαρβαρικό εγχείρημα· και στηρίζοντάς το ξεπούλησε και τον εαυτό του και το ταλέντο του”¹²⁸. Ο προσεκτικός αναγνώστης θα δει, όμως, ότι λίγο παραπάνω ο Πορφύριος αντιθέτως επαινούσε τον νεοπλατωνικό διδάσκαλο του Ωριγένη Αμμώνιο Σακκά, ο οποίος, παρ’ όλο που είχε γεννηθεί από χριστιανούς γονείς,

125. Βλ. W. WINDELBAND - H. HEIMSOETH, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, τ. Α', *Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων* (μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος), εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1980, σσ. 210-221.

126. ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 8, 72, ΒΕΠΕΣ 10: 229.22-23: “Καί τάχα ἀληθῶς ἀδύνατον μὲν τό τοιοῦτο τοῖς ἔτι ἐν σώμασι, οὐ μὴν ἀδύνατον καὶ ἀπολυθεῖσιν αὐτῶν”.

127. Όλο το παράθεμα: ΩΡΙΓΕΝΗΣ, *Κατά Κέλσου* 8, 72, ΒΕΠΕΣ 10: 228, 35 - 229, 17. Το χωρίο είναι από τον Σοφονία 3: 7-13.

128. ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, *ό.π.*, σσ. 139, 141.

εγκολπώθηκε τον εθνισμό. Είναι σαφές ότι ο Πορφύριος θεωρεί ουσιώδες στοιχείο του Χριστιανισμού την εκθρόνιση της ιθαγένειας (και έχει δίκιο στη διάγνυσή του αυτή), πράγμα το οποίο όμως ο ίδιος δεν αντέχει, και γι' αυτό την εγκατάλειψη του Χριστιανισμού την καλοδέχεται ως επιστροφή στην κατά φύσιν ιθαγένεια.

Σάρκωση

Ήδη στην αρχή του παρόντος μελετήματος έκανα λόγο για τον σημερινό ισχυρισμό, ότι από την ίδια της τη φύση η μονοθεΐα τείνει να ισοπεδώνει τις πολιτισμικές ετερότητες και να επιβάλει μία πολιτισμική ταυτότητα, εκείνη την οποία η ίδια η μονοθεΐα εκλαμβάνει ως τη μία, οικουμενική αλήθεια.

Το πρόβλημα είναι υπαρκτό. Είναι γεγονός ότι μέσα στην ιστορία η επίκληση οικουμενικών αξιών έχει συχνά ανοίξει το παράθυρο για τον εξανδραποδισμό των επί μέρους, ιδιαίτερων πολιτισμών. Και είναι κάτι που δεν αφορά μόνο την ιεραποστολική επέλαση του δυτικού Χριστιανισμού κατά τους νεώτερους χρόνους. Η ιδέα του μονοθεϊσμού όντως υπήρξε συχνά θελκτική για την πολιτική εξουσία, ακριβώς ως όχημα επιβολής. Ο ηλιακός μονοθεϊσμός, λόγου χάριν, που επέβαλε ο Αμένωφισ Δ΄ στην Αίγυπτο περί το 1325 π.Χ., πιθανότατα αποσκοπούσε στην ενίσχυση του imperium, μέσω της προβολής ενός θεού ως κοινού αφέντη όλων των λαών που συνέθεταν την αιγυπτιακή αυτοκρατορία¹²⁹. Πάλι με κριτήριο την ενίσχυση του imperium η Ρώμη ανέχτηκε τον μονοθεϊστικό (ή μονοθεΐζοντα) Μιθραϊσμό, ενώ εδίωξε άγρια τον Μανιχαϊσμό, τον οποίον κατανοούσε ως περσική θρησκεία και περσικό κίνδυνο (παρ' όλο που ο ιδρυτής του Μάνης δεν ήταν Πέρσης) και τον ταύτιζε με στοιχεία που παγίως ο ρωμαϊκός νόμος θεωρούσε κακοποιά,

129. Βλ. ΣΑΒΒΑΣ ΧΡ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, “Ο 103ος ψαλμός και ο ύμνος του Ικενατόν προς τον ήλιον” (ανάτυπο από το περιοδικό *Γρηγόριος Παλαμάς*), Θεσσαλονίκη 1958, σ. 16 (σημειωτέον ότι ο μονοθεϊσμός που προωθούσε ο Αμένωφισ ήταν φυσιοκρατικός, πράγμα που τον διαφοροποιεί ριζικά από τη μονοθεΐα της Παλαιάς Διαθήκης· βλ. ό.π., σσ. 20-21). Ότι ο Αμένωφισ χρησιμοποίησε πολιτικά τη θρησκεία το καταδεικνύει ο NICHOLAS REEVES, *Akhenaten, Egypt's False Prophet*, εκδ. Thames & Hudson, London 2005, ιδίως σσ. 74 εξ.

όπως η άσκηση μαγείας¹³⁰, υπό την έννοια ότι οι μάγοι εθεωρούντο υπεύθυνοι ανθρωποκτονιών κ.ά. βλαβών του ποινικού δικαίου. Η στροφή διαφόρων αυτοκρατόρων ειδικά προς τον θεό ήλιο (συνήθως με ενοθεϊστική διάθεση) είναι ενδεικτική¹³¹. Στο πλαίσιο αυτού του ενδιαφέροντος, ο Χριστιανισμός είχε την ατυχία να προτιμηθεί ως τέτοια λύση, η δε εκκλησιαστική συνείδηση να αλωθεί σε μεγάλο βαθμό από το αυτοκρατορικό ιδεώδες. Μια θεόρατη και οδυνηρή αντιστροφή, λοιπόν, προδήλως αδιανόητη για τον συγγραφέα της καινοδιαθηκικής “Αποκαλύψεως” και τους μάρτυρες των διωγμών, υπήρξε η μετατροπή του Χριστιανισμού, κατά τον 4^ο αιώνα, σε αυτό που μέχρι τότε δίωκε τον ίδιο: σε κρατική θρησκεία η οποία ως βασικό χαρακτηριστικό της κραδαίνει έκτοτε την λογική της ιθαγένειας και τον παγανιστικό ισχυρισμό ότι είναι η ντόπια παράδοση, η πίστη των προγόνων! Και έφτασε μάλιστα στο κατόντημα να διώκει ποινικά την ετεροδοξία ως απόκλιση από την επίσημη –κρατική πλέον– πίστη¹³².

Επιμένω ότι αυτές οι ιστορικές πραγματικότητες ούτε αποτελούν την αναπόφευκτη εξέλιξη κάθε μονοθεϊσμού, ούτε επιτρέπεται να καταστούν το αποφασιστικό κριτήριο στη συζήτηση. Οι βασικές αξιώσεις της μονοθεΐας, δηλαδή αφ’ ενός η πεποίθηση ότι υπάρχει κάποια αλήθεια κοινή για όλους τους ανθρώπους, η οποία και κρίνει τις επιμέρους συνάψεις, και αφ’ ετέρου ότι κάθε άνθρωπος δύναται να επιλέξει την αλήθεια του και να μη μείνει για πάντα καθηλωμένος σε αυτό που έτυχε να γεννηθεί, είναι σπουδαίες ανθρώπινες κατακτήσεις. Στην ιστορία του ανθρώπου αυτές οι αξιώσεις

130. Βλ. ΠΑΝΑΥΟΤΙΣ ΡΑΧΙΣ, “Extra imperium nulla salus. Die Religionspolitik des römischen Staates gegen die Manichäer”, *Καιρός. Αφιέρωμα στον καθηγητή Δαμιανό Αθ. Δόικο. Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης, Τμήμα Θεολογίας*, τ. 4, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 815-828. Για την αποδοχή του Μιθραϊσμού, βλ. σ. 823. Παρόμοια, οι απαγόρευση της οργιαστικής λατρείας του Βάκχου το 186 π.Χ. φαίνεται ότι αφορούσε ζητήματα δημόσιας τάξης. Βλ. ΣΥΝΕΚ, “The Limits”, ό.π., σ. 41.

131. Χαρακτηριστικά βλ. FOWDEN, *Empire*, ό.π., σ. 59.

132. Αυτή την οδυνηρή αντιστροφή την εξετάζω στα μελετήματά μου “Η κοινότητα ως βρόχος. Η αποστολή της Εκκλησίας στη σκοτεινή πλευρά της σελήνης”, στο: *Πολιτισμός και διαφορετικότητα. Εμείς και οι άλλοι* (επιμ. Δημήτρης Γ. Μαργιπλής), εκδ. Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 333-352, και “Ζητήματα ανεξιθρησκίας στον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη”, *Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος “Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία”* 1 (2010), σσ. 227-247. Βλ. επίσης ΑΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης*, εκδ. Εν Πλω, Αθήνα 2009, σσ. 136-139 κ.α.

έχουν σηματοδοτήσει μιαν ανθρωπολογική επανάσταση, όπως έχω σημειώσει σε άλλη ευκαιρία¹³³. Για να διευκολυνθεί η συζήτηση, μπορεί κάποιος να το δει αυτό στη σημερινή αντιπαράθεση για το αν υπάρχουν πανανθρώπινες αξίες και ανθρώπινα δικαιώματα ή αν, αντιθέτως, όλα αυτά ισχύουν μόνο σε μερικές πολιτισμικές συνάφειες (ιθαγένειες) και δεν ισχύουν σε άλλες¹³⁴. Στην πολυθεϊστική οπτική (είτε θρησκευτική είτε άθρη) ελλοχεύει η ουσιοκρατική εννόηση των πολιτισμών, σαν τάχα αυτοί να είναι οντότητες αναλλοίωτες και συμπαγείς, δίχως ρωγμές και αντιφάσεις. Μια τέτοια όμως οπτική θα φτάσει στο σημείο να παραθεωρήσει τη διάκριση καλού και κακού, αδικουμένου και αδικητή, θύματος και θύτη, βιασμένου και βιαστή. Αν τυχόν δεν υπάρχουν κριτήρια που να υπέρκεινται κάθε επί μέρους πολιτισμικής ταυτότητας, πώς θα είναι δυνατό να μη θεωρηθεί καλώς κωμωμένη συλλήβδην κάθε είδους απανθρωπιά, που αποτελεί δομικό, θεσμοποιημένο στοιχείο των ιθαγενειών; Από μόνη της η πολύτιμη διαπίστωση ότι κάθε πολιτισμός δεν είναι συμπαγής, αλλά συντίθεται από φωτεινά και σκοτεινά στοιχεία, τα οποία συχνά τελούν σε σύγκρουση μεταξύ τους, προϋποθέτει την αξίωση υπερκειμένων, οικουμενικών κριτηρίων.

Στο ζήτημα αυτό, πολύ εύστοχα ο Φλωρόφσκυ έχει δείξει ότι ο πολιτισμός δεν είναι μια ουσία, αλλά ένα γεγονός σε εξέλιξη. Είναι κάτι που μπορεί ακόμη και να διαφοροποιηθεί από αυτό που κάποτε ήταν - να αυτονομηθεί από τις δυνάμεις που τον δημιούργησαν¹³⁵. Και συνδέει την πολιτισμική δημιουργία με την ίδια τη θεία οικονομία και την ιστορική κλήση του ανθρώπου. Οι πολιτισμοί όχι απλώς “υπάρχουν”, αλλά φτιάχνονται, κρίνονται, αναδιαμορφώνονται.

Ο άνθρωπος δημιουργήθηκε από τον Θεό για ένα δημιουργικό σκοπό κι έπρεπε να δράση στον κόσμο σαν βασιλιάς του, ιερέας και προφήτης. Η

133. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, «Ορφανό ή νύφη; Ο άνθρωπος εαυτός, οι συλλογικές ταυτότητες και η μεταστροφή», στον τόμο: *Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία»*, Πάτρα 2012, σσ. 346-366.

134. Εκτενέστερη εξέταση αυτών των ζητημάτων βλ. στα μελετήματά μου: *Η ρήξη με το μηδέν. Σφηνάκια πολιτικής θεολογίας*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2015, σσ. 149-164. “Διδάσκοντας γύπτους και τσελεπιδες περί περιτομής και αβατάρα. ‘Ιθαγένεια’ και ‘ερώτημα περί της αληθείας’ σε συνθήκες πολυπολιτισμικότητας”, *Σύναξη* 98 (2006), σσ. 35-47. «Ορφανό ή νύφη;», ό.π.

135. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, “Πίστη και πολιτισμός”. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Χριστιανισμός και Πολιτισμός* (μτφρ. Ν. Πουρναρά), εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 15.

πτώση ή αποτυχία του ανθρώπου δεν κατάργησε αυτό το σκοπό ή το σχέδιο, και ο άνθρωπος λυτρώθηκε για να επαναφερθή στην αρχική του θέση και να αναλάβει εκ νέου το ρόλο του και την αποστολή του στη δημιουργία. Και μόνο κατορθώνοντας αυτό μπορεί να γίνη ό,τι έχει προορισθή να γίνη, όχι μόνον υπό την έννοια ότι θα έπρεπε να επιδείξει υπακοή αλλά και για να εκπληρώση το έργο που καθώρισε ο Θεός στο δημιουργικό του σχέδιο ακριβώς σαν *κυριο έργο του ανθρώπου*. Αν και η “Ιστορία” δεν είναι παρά ταύτα μια φτωχή πρόβλεψη του “ερχομένου αιώνας”, είναι παρά ταύτα η αληθινή της πρόβλεψη, και η πολιτιστική πορεία στην ιστορία σχετίζεται προς την έσχατη συντέλεια, αν και (σχετίζεται) κατά ένα τρόπο και υπό μίαν έννοιαν που δεν μπορούμε να ξεδιαλύνωμε τώρα. Θα πρέπει να είναι κανείς προσεκτικός για να μη μεγαλοποιή “τα ανθρώπινα επιτεύγματα”, μα και να μην υποτιμά το δημιουργικό έργο του ανθρώπου. Ο προορισμός του ανθρώπου δεν είναι άσχετος προς τον τελικό προορισμό του ανθρώπου¹³⁶.

Αυτά ο Φλωρόφσκυ τα έγραφε το 1955, προφανώς σε διάλογο με τις αναζητήσεις του οικουμενικού χώρου την εποχή εκείνη, κατά την οποία η αυτοκριτική του δυτικού Χριστιανισμού και ο ιεραποστολικός αναστοχασμός κορυφώνονταν. Τέσσερα χρόνια νωρίτερα ο Η. Richard Niebuhr είχε εκδόσει το κλασικό έργο του “Χριστός και Πολιτισμός”, όπου κατηγοριοποιούσε τις χριστιανικές στάσεις απέναντι στον πολιτισμό (σε κατηγοριοποίηση προέβη και ο Φλωρόφσκυ και θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να μελετηθεί ενδελεχώς ο διάλογος μεταξύ των δύο θεολόγων)¹³⁷. Ο Φλωρόφσκυ υποστηρίζει ουσιαστικά αυτό που έχουν τονίσει στοχαστές όπως ο Καστοριάδης και ο Τέρυ Ήγκλετον, ότι ο άνθρωπος είναι ταυτόχρονα δημιούργημα και δημιουργός του πολιτισμού του¹³⁸. Μαζί με την προβληματική περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αυτοί είναι οι σύγχρονοι όροι για μια σημερινή συζήτηση της ιθαγένειας.

136. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, “Πίστη και πολιτισμός”, ό.π., σσ. 26-27.

137. RICHARD H. NIEBUHR, *Christ and Culture*, εκδ. Harper, San Francisco, ανατ. 2001. Απλώς προσημειώνω εδώ ότι από τις κατηγορίες του Niebuhr η θέση του Φλωρόφσκυ θυμίζει μάλλον τον “Christ the transformer of culture” (ό.π., σσ. 190-229), αλλά και την υποψία των “δualιστών” ότι ο πειρασμός αυτοθέωσης του ανθρώπου караδοκει σε κάθε επίτευγμα, ακόμη και στα ευγενέστερα (ό.π., σ. 155).

138. CORNELIUS CASTORIADIS, *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*, εκδ. Oxford University Press, Oxford 1991, σ. 3. ΤΕΡΥ ΗΓΚΛΕΤΟΝ, *Η έννοια της κοιλτούρας* (μτφρ. Ηλίας Μαγκλίνης), εκδ. Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 42.

Στον Χριστιανισμό, η σχέση της Αλήθειας (Θεού) προς τους πολιτισμούς μπορεί να αποδοθεί περιεκτικά με τον θεολογικό όρο «Σάρκωση», και με μοντέλο τη σάρκωση του Χριστού. Η Εκκλησία συγκροτείται στην ιστορία αυθεντικά εφ' όσον προσλαμβάνει τα ανθρώπινα δεδομένα, αλλά και τα κρίνει. Τα καθιστά μεν σάρκα του μυστικού σώματος του Χριστού, αλλά και απορρίπτει εκείνα που κουβαλάνε θάνατο (η ανάσταση στον Χριστιανισμό είναι η πλήρωση της σάρκωσης· όχι κάποιος άσχετος πόλος). Για την Εκκλησία, δηλαδή, ο πολιτισμός είναι *σάρκα* κι όχι περιτύλιγμα προορισμένο για πέταμα. Δεν μπορεί να υπάρξει Εκκλησία ανιστορική και μη συγκροτημένη με υλικό τα δεδομένα της εκάστοτε συγκεκριμένης ανθρώπινης πραγματικότητας, (γλώσσα, τέχνη, τροφή, ευαισθησίες), όπως άλλωστε και το κάθε ανθρώπινο υποκείμενο δεν είναι μια γυμνή, ανιστορική οντότητα. Ταυτόχρονα όμως ο πολιτισμός δεν (πρέπει να) γίνεται *σαρκοφάγος*. Αυτό σημαίνει ότι ουδείς πολιτισμός εγκιβωτίζει την Αλήθεια, ούτε και αποτελεί πηγή της Αλήθειας. Ο Χριστός, αντίστοιχα, προσέλαβε εβραϊκή σάρκα (“σάρκα” και με σωματική και με κοινωνική έννοια) προκειμένου η σάρκωσή του να είναι αληθινή και ιστορική, ωστόσο δεν μονοπωλήθηκε από αυτήν. Αυτή η διαλεκτική *Σάρκας* και *Σαρκοφάγου*¹³⁹ φρονώ ότι αποτελεί δικλείδα για την αποτροπή του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού και της αποικιοκρατικής ιεραποστολής, δηλαδή της ταύτισης μιας πολιτισμικής ταυτότητας με τη θεία παρουσία και, κατά συνέπεια, την επιβολή αυτής της ταυτότητας επί των άλλων. Ένας Θεός απολύτως ετερούσιος του κόσμου, αλλά συμβατός μαζί του, ένας Θεός ελθών αλλά και ελευσόμενος, βρίσκεται αδιάκοπα μέσα στην ιστορία, αλλά και τη μεταμορφώνει. Το ευαγγέλιο ουδέποτε υπάρχει άσαρκο. Πρέπει αδιάκοπα να διατυπώνεται στις γλώσσες της ανθρώπινης καθημερινότητας (“γλώσσες” με ρηματική και με ευρύτερα κοινωνική έννοια). Η διαλεκτική *Σάρκας* και *Σαρκοφάγου* είναι αυτή που κάθε γλώσσα την καθιστά φορέα του ευαγγελίου, αλλά και την ικανώνει ταυτόχρονα να ομολογήσει τη σχετικότητά της: ότι παραπέμπει στην Αλήθεια και δεν την εξαντλεί –ακόμα κι αν πρόκειται για τη γλώσσα του ιεραποστόλου.

139. Βλ. ανάπτυξη στο μελέτημά μου “Η Ιεραποστολή ως πρόκληση για μια Ορθόδοξη συναφειακή θεολογία”, εισήγηση στο διεθνές συνέδριο, “Νεο-πατερική σύνθεση ή «Μετα-πατερική» θεολογία. Το αίτημα της θεολογίας της συνάφειας στην Ορθοδοξία”, Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών, Βόλος, 3-6 Ιουνίου 2010. Αναμένεται η δημοσίευσή του.

Ιδιαίτερο συμβολικό βάρος έχει στο προκείμενο η διαλεκτική μεταξύ βιβλικής καθιέρωσης της περιτομής αφ' ενός και κατοπινής κατάργησής της από την Εκκλησία αφ' ετέρου. Η καθιέρωση της περιτομής είχε σημάνει την παραχώρηση προτεραιότητας στο ερώτημα περί της αληθείας κι όχι στην ιθαγένεια. Και θεσπίστηκε, σύμφωνα με την Παλαιά Διαθήκη, από τον ίδιο τον Θεό, ο οποίος μίλησε στον Αβραάμ:

Θα γίνεις πατέρας ενός πλήθους εθνών [...]. Τη διαθήκη μου τη συνάπτω μαζί σου, αλλά θα ισχύει για όλες τις γενιές των απογόνων - διαθήκη αιώνια [...]. Αυτή είναι η διαθήκη μου [...]. Θα κάνετε περιτομή [...]. Έτσι η διαθήκη μου θα μαρτυρείται στο σώμα σας, διαθήκη αιώνια. Ο απερίτμητος, δηλαδή αυτός που δεν θα κάνει περιτομή, θα αποκόπτεται από το λαό του, γιατί θα έχει παραβεί τη διαθήκη μου¹⁴⁰.

Δεν ξέρω πόσο εύκολο είναι σήμερα να αντιληφθούμε τον συγκλονισμό που πρέπει να προκάλεσε η απόφαση της πρώτης Εκκλησίας να καταργήσει την περιτομή (Πράξ. 15). Πρώτον, αναίρεσε ρητή εντολή του Γιαχβέ, παρά τη βιβλική ρήτρα περί αιώνιας ισχύος της (και ας θυμηθούμε ότι για τους πρώτους Χριστιανούς αγία Γραφή ήταν η Παλαιά Διαθήκη)! Δεύτερον, κατήργησε την περιτομή, παρ' όλο που ο ίδιος ο Χριστός την είχε υποστεί και δεν είχε εκφραστεί εναντίον της! Τρίτον, τόλμησε το ανήκουστο, δηλαδή αυτό που είχε επιχειρήσει η ελληνιστική και η ρωμαϊκή παγκοσμιοποίηση! Στα μάτια όποιου θα σκεφτόταν με όρους ιθαγένειας, αυτό αποτελούσε προδοσία της πολιτισμικής ιδιοπροσωπίας! Αλλά, με τα κριτήρια του ερωτήματος περί της Αληθείας, μέσα στο διάβα των αιώνων η περιτομή είχε διαστραφεί σε Σαρκοφάγο, σε χαρακτηριστικό κεντρομόλας ιθαγένειας, πράγμα που κατήγγειλαν οι προφήτες, με πρώτο τον Ιερεμία¹⁴¹. Οι αναταράξεις στο εσωτερικό της πρώτης Εκκλησίας, λοιπόν, πρέπει να ήταν σεισμικές. Κάποιοι Χριστιανοί δεν άντεξαν τη νέα οπτική και συνέχισαν να τηρούν την περιτομή. Περί τις αρχές του δεύτερου αι. ο Ιουστίνος αναφέρεται σε (και δηλώνει τη διαφωνία του προς) Χριστιανούς των ημερών του, οι οποίοι ακόμη αξίωναν από τους εξ εθνών προσερχομένους να περιτέμνονται και γενικά να τηρούν ακέραιο τον Μωσαϊκό νόμο¹⁴². Ουσιαστικά,

140. Γεν. 17: 4-14.

141. Ιερ. 4: 4, 9: 24. Ιεζεκ. 44:7. Βλ. *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας* (εποпт. Xavier Léon-Dufour, Σάββας Αγουρίδης κ.ά.), εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1980, σσ. 798-799.

142. ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Διάλογος προς Τρόφωνα* 47, ΒΕΠΕΣ 3: 249, 28 - 250, 9.

σπονδυλική στήλη του νεαρού Χριστιανισμού ήταν αποφασιστικά αυτό που στην εβραϊκή ιστορία είχε μείνει περιθωριακό και υπανάπτυκτο: η έμφαση του Δευτεροσηαΐα στη συνύφανση τριών εννοιών: της οικουμενικότητας, της ιεραποστολής και της ανθρωπότητας.

Ένα σχόλιο του Ιωάννη Χρυσοστόμου φαίνεται εδώ ιδιαίτερα επίκαιρο. Φωτίζει τις πολιτισμικές συνέπειες του έργου του Χριστού και, προβαλλόμενο στο σήμερα, συνηγορεί, θα έλεγα, υπέρ της δυνατότητας του Χριστιανισμού να συναντηθεί και με τη νεωτερικότητα και με τη μετανεωτερικότητα, καθόσον εμμένει στην ύπαρξη μιας εξωκόσμιας αλήθειας η οποία νοηματοδοτεί όλον τον κόσμο, δίχως όμως να επιβάλλει ένα ενδοκοσμικό πολιτισμικό μόρφωμα επί των άλλων μορφωμάτων. Ο Χρυσόστομος σχολιάζει το χωρίο του Παύλου, ότι ο Χριστός “κατήργησε [...] τον ιουδαϊκό νόμο των εντολών και των διατάξεων, για να δημιουργήσει με το έργο του από τα δύο εχθρικά μέρη, από τους Ιουδαίους και τους εθνικούς, μία νέα ανθρωπότητα, φέρνοντας την ειρήνη”¹⁴³, και επισημαίνει:

Βλέπεις ότι δεν έγινε εθνικός ο Ιουδαίος, αλλά καθένας τους έφτασε σε άλλη κατάσταση; Όχι για να μετατρέψει τον έναν σε ό,τι είναι ο άλλος, αλλά για να δημιουργήσει και τούς δύο. Και σωστά ο Παύλος χρησιμοποιεί παντού τη λέξη “δημιουργήσει”, κι όχι “μεταβάλλει”, για να δείξει το αποτέλεσμα της ενέργειάς του και ότι, μολονότι είναι αόρατη αυτή η δημιουργία για την οποία μιλάει εδώ, δεν είναι λιγότερο αληθινή από την αρχική δημιουργία [...]. Για να δημιουργήσει, λέει, από τα δύο εχθρικά μέρη έναν άνθρωπο, δια του εαυτού του [...]. Έλιωσε σαν σε χωνευτήρι και τον έναν και τον άλλον, και έβγαλε από μέσα μία θαυμαστή ύπαρξη, αφού πρώτα ο ίδιος έγινε αυτό. Πράγμα το οποίο είναι ανώτερο από την αρχική δημιουργία [...]. Κρατώντας από δω τον Ιουδαίο και από κει τον Έλληνα, και αφού ο ίδιος στάθηκε στο μέσον και τους ανέμιξε και εξαφάνισε κάθε τι περιττό, ανέπλασε με ουράνια δύναμη δια πυρός και ύδατος τον νέον άνθρωπο. Όχι δι’ ύδατος και γης, αλλά δι’ ύδατος και πυρός. Έγινε Ιουδαίος κι έκανε περιτομή, έγινε επικατάρατος, έγινε εθνικός εκτός νόμου και πέρα από τους εθνικούς και τους Ιουδαίους. “Μία νέα ανθρωπότητα”, λέει, “φέρνοντας την ειρήνη”. Ειρήνη μεταξύ αυτών και του Θεού και ειρήνη μεταξύ τους. Διότι δεν θα συμφιλιώνονταν αν παρέμεναν Ιουδαίοι και εθνικοί. Έτσι, χωρίς να πάψει

143. Εφεσ. 2: 15.

κανείς να έχει την ταυτότητά του, ήρθαν όλοι σε μιαν άλλη, ανώτερη ταυτότητα. Διότι ο Ιουδαίος τότε συνάπτεται με τον εθνικό, όταν γίνονται πιστοί, όπως κάποιοι που βρίσκονται σε δυο ξεχωριστά δωμάτια του ισογείου, δεν θα μπορέσουν να ιδωθούν μεταξύ τους, παρά μόνο αν ανέβουν στο απάνω, μεγάλο και ενιαίο χώρο¹⁴⁴.

Το κείμενο αυτό προφανώς αφήνει πολλά ερωτηματικά ανοιχτά στις σημερινές πολιτισμικές και ανθρωπολογικές συζητήσεις (λ.χ. για τα ποια στοιχεία ενός πολιτισμού μπορούν να αφαιρεθούν χωρίς να απολεσθεί η ταυτότητά του¹⁴⁵). Ωστόσο, το ενδιαφέρον βρίσκεται στο ότι ο Χρυσόστομος τείνει προς μια θεώρηση των πολιτισμικών ταυτοτήτων ως γεγονότων και ως διαδικασιών εν τω γίνεσθαι –όχι ως στατικών πραγματικοτήτων. Και ταυτόχρονα κλείνει την πόρτα στον πολιτισμικό ιμπεριαλισμό, διότι ουδένα πολιτισμό προκρίνει ως ανώτερο. Πρόκειται περίπου γι' αυτό που είχε εκφράσει ο Ευσέβιος Καισαρείας όταν, σε πλήρη αντίθεση προς τη λογική του Κέλσου, υποστήριζε ότι σε πλήθος λαών (δηλαδή μέσα σε καθεμιά από ένα πλήθος ιθαγένειες) βρίσκονταν πλέον Χριστιανοί, οι οποίοι ήταν μεν γηγενείς Πάρθοι, Μήδοι, Πέρσες, Γάλλοι, Αιγύπτιοι κ.ο.κ, αλλά δεν ακολουθούσαν συλλήβδην όλα τα ήθη του λαού τους σαν αυτά να ήταν ένα συμπαγές πράγμα. Απέρριπταν, λέει, όσα ήταν ανήθικα, απάνθρωπα και αντίθετα προς τη διδασκαλία του Χριστού¹⁴⁶. Εδώ ο Ευσέβιος (ένοχος, κατά τα άλλα, για την ενθουσιώδη εγκόλπωση του αυτοκρατορικού ιδεώδους) θέτει ακριβώς το ζήτημα που θέτουν σήμερα οι θιασώτες της παγκοσμιοτητας των ανθρωπίνων αξιών και των δικαιωμάτων, χωρίς όμως να αποσπά το υποκείμενο από την πολιτισμική Σάρκα του. Οι Χριστιανοί, με δυο λόγια, καλούνται να ανανοηματοδοτήσουν τον κοινό βίο.

144. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Εις την προς Εφεσίους, λόγος 5, 3*, PG 62, 40.

145. Ακόμη περαιτέρω, για τη θεολογική συζήτηση του τελευταίου αιώνα, αν καθαυτός ο Χριστιανισμός συνιστά όχι ένα πραγματικά οικουμενικό μέγεθος, αλλά απλώς μια επί μέρους πολιτισμική πρόταση ανάμεσα σε πλήθος άλλες, βλ. ΑΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, “Έσχατος εχθρός καταργείται... ο Χριστός; Ο ‘χριστιανικός Ελληνισμός’ του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ και η ιεραποστολή”, *Θεολογία* 81.4 (2010), 313-336.

146. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *Ευαγγελική προπαρασκευή* 6, 10, ΒΕΠΕΣ 25: 224, 10 - 225, 48.

Επίμετρο

Ο Αντισθένης βρήκε τη δικαίωσή του μετά από τέσσερις σχεδόν αιώνες, όταν ο Παύλος τόνισε στην αθηναϊκή Πνύκα (και σε πείσμα του “εθνικού μύθου” των Αθηναίων περί αυτοχθονίας τους) ότι όλοι οι άνθρωποι, όλων των εθνών του κόσμου είναι όμαιμα αδέρφια¹⁴⁷. Το νεωτερικό κίνημα του Χριστιανισμού, με την έμφασή του στην ανάδυση του υποκειμένου, στη δυνατότητα μεταστροφής και στη μαρτυρία για ένα οικουμενικό όραμα που ζωοποιεί την τοπικότητα, έφερε μια επανάσταση –δυσβάστακτη όχι μόνο για την αυτοκρατορική λογική της ύστερης αρχαιότητας, αλλά, φοβάμαι, και για πολλούς από τους χριστιανούς. Ο αυστηρότερος κριτής μας είναι το ίδιο το ευαγγέλιό μας.



147. Πράξ. 17: 26. Για το πώς ο Παύλος σχετικοποίησε την πεποίθηση ότι τα όρια των εθνών έχουν θεία προέλευση και ότι, συνεπώς, αποτελούν απόλυτο μέγεθος, βλ. ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, “Όρια των εθνών και όρια στον θεό”, *Πάντα τα Έθνη* 114 (2010), σσ. 3-5.

