**Ο λόγος της Εκκλησίας και ο σύγχρονος άνθρωπος**

1. Η θέση του προβλήματος

Χωρίς αμφιβολία ο εικοστός πρώτος αιώνας αποτυπώνει με ανάγλυφο τρόπο τις ποικίλες αποτυχίες του ανθρώπου να ανανεώσει το πολιτισμικό του ιδεώδες με βάση τις εσώτατες υπαρξιακές του ανάγκες! Το σύγχρονο πολιτισμικό ιδεώδες, ενώ φαίνεται να ευθύνεται για τα υπαρξιακά και κοινοτικά ρήγματα, την ίδια στιγμή εμφανίζεται ότι έχει τη δυναμική να αυτοϊάται από τις ασθένειές του.

Με αυτά τα δεδομένα είναι σαφές ότι ο άνθρωπος, εγκλωβισμένος στο σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο πολιτισμικό πλαίσιο, υφίσταται εν μέρει (ή γενικώς) τη φθοροποιό επίδραση ποικίλων όψεων του πολιτισμού αυτού εφόσον οι προτάσεις του για τη θεραπεία της δυσλειτουργίας των σύγχρονων κοινωνιών αποτελούν μέρος του προβλήματος. Έτσι, αν και στις κοινωνίες αυτές ο άνθρωπος αγνοεί τον ουσιαστικό διάλογο με τον εαυτό του και τον συνάνθρωπό του, εντούτοις ανθούν τα κοινωνικά δίκτυα (facebook, twitter, MSN κ.λπ.). Αν και το περιβάλλον αντιμετωπίζεται ως μοχλός κερδοφορίας, εντούτοις προωθείται η ιδέα της οικολογικής ευαισθησίας. Αν και η επιθυμία οικονομικού κέρδους διαμοίρασε τον πλανήτη σε ανεπτυγμένες και μη ανεπτυγμένες χώρες, εντούτοις ενθαρρύνεται η συγκρότηση μη κερδοσκοπικών οργανισμών για την ανακούφιση της δυστυχίας – άλλο ένα από τα άλλοθι των σύγχρονων κοινωνιών. Οικονομική κρίση, ανεργία, παιδική εργασία, εμπόριο γυναικών (trafficking), εθνικισμός, ξενοφοβία, βιοτεχνολογικά πειράματα κ.λπ. αποτελούν σημεία της κρίσεως του σύγχρονου πολιτισμού, η οποία μορφοποιείται μέσα από την κρίση των σύγχρονων κοινωνιών.

Οι υπαρξιστές φιλόσοφοι του εικοστού αιώνα προσπάθησαν να επισημάνουν στον άνθρωπο την αιτία των υπαρξιακών του αδιεξόδων. Οι φιλόσοφοι αυτοί επιχείρησαν να καταστήσουν κατανοητό στους συγχρόνους τους το ότι ο άνθρωπος οφείλει να ολοκληρωθεί ως ύπαρξη, αναζητώντας το νόημα της υπάρξεώς του μέσα από την ανθρωπιστική διαχείριση των αναγκών της ζωής του αλλά και την υπέρβαση του φόβου του *άλλου*. Ωστόσο η σκέψη τους δεν φαίνεται να υιοθετήθηκε από τους εισηγητές σύγχρονων πολιτισμικών ιδεωδών.

Αντιθέτως επινοήθηκαν οι «παγκόσμιες ημέρες» για να ανακουφίζουν τις νευρώσεις του σύγχρονου πολιτισμού: «παγκόσμια ημέρα» μνήμης για τα θύματα του ολοκαυτώματος, του μετανάστη, της εξάλειψης της δουλείας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, των υγροτόπων, του περιβάλλοντος, των ηλικιωμένων, των ατόμων με αναπηρία, της γυναίκας, κατά του AIDS, κατά της ομοφυλοφοβίας κ.λπ. Εάν οι ποικίλες μορφές κρίσεων του σύγχρονου πολιτισμού αποκαλύπτουν πρόβλημα ηθικής κρίσης, τότε είναι φανερό ότι ο ακτιβισμός δεν ωφελεί αποφασιστικά την προσπάθεια υπέρβασης των κρίσεων αυτών. Αυτός είναι ο λόγος που στην περίπτωση της σύγχρονης κρίσης αξιών, συναντούμε την απαξίωση του προσώπου είτε στον *φόβο* (τρομοκρατία, οικονομική εξαθλίωση), είτε στην *αλαζονεία* [οι καταχρήσεις στον χώρο των βιοϊατρικών και βιοτεχνολογικών επιστημών και η οικολογική κρίση αποκαλύπτουν τη διάθεση (ίσως και ανάγκη) της ισοθεΐας].

Μια ενδιαφέρουσα θεωρία υποστηρίζει ότι η πολιτισμική «βαρβαρότητα» που βιώνει ο μεταμοντέρνος άνθρωπος (η οποία διαιωνίζει τις ποικίλες καταστάσεις κρίσεων μέσα από την καθήλωση της ελευθερίας των προσώπων στην ανάγκη) οφείλεται στην απώλεια του «νοήματος της αρχής»[[1]](#footnote-1). Ο άνθρωπος της τεχνολογίας προσπάθησε να «απομυθοποιήσει» τα σύμβολα και έπαψε να βλέπει τον εαυτό του με τη διαύγεια της αρχέγονης αθωότητας. Έτσι, χρησιμοποιεί τους κοινωνικούς του ρόλους και την ψυχολογική τους δυναμική ως κάτοπτρα (επιστρέφει δηλαδή στο μύθο του μαγικού καθρέπτη με άλλο τρόπο) για να συνθέσει την ταυτότητα του προσώπου του. Κατ’ αυτό τον τρόπο παρατηρείται η εξής αντινομία: ο μετανεωτερικός άνθρωπος αρνείται την αθωότητα του μύθου, αλλά νοσταλγεί την υπαρξιακή του θαλπωρή.

Επομένως ο αφορισμός ότι μια κοινωνία τελεί σε κρίση όταν αλλοιώνονται τα συστατικά στοιχεία του ιστού της, διότι η ίδια έχει χρεοκοπήσει ως προς τις πολιτισμικές και πνευματικές της αξίες είναι ελλιπής. Ο κοινωνικός ιστός δεν είναι ένα απρόσωπο στερεότυπο. Όταν η Εκκλησία καλεί την κοινότητα στο ευχαριστιακό δείπνο δεν ενδιαφέρεται για τον κοινωνικό ιστό αλλά για την ιδεατή κοινωνία, την κοινωνία των προσώπων. Προσώπων που προσπαθούν μέσα από τις αποτυχίες τους να υπερασπισθούν το πολύτιμο δώρο της ελευθερίας τους. Προσώπων που δεν αναζητούν άλλοθι, διότι η γεύση ελευθερίας που μένει στη ψυχή τους από το ευχαριστιακό δείπνο τους οδηγεί στο μονόδρομο της μετανοίας.

Είναι φανερό ότι ο απεγκλωβισμός του ανθρώπου από την εικόνα του και η αναζήτηση του «νοήματος της αρχής», μιας Αρχής που δεν υπόκειται σε νομοτέλεια, συνδέεται άμεσα με το ερώτημα περί της αφύπνισης της αυτοσυνειδησίας του. Εκεί θα πρέπει να εντοπιστεί το ποιμαντικό και θεολογικό έργο της Εκκλησίας.

2. Η κρίση του σύγχρονου ανθρώπου, πρόκληση για τον θεολογικό λόγο της Εκκλησίας

α. Κοσμικές αυταπάτες και θεολογικός ρεαλισμός ως προς το γεγονός μιας τυχούσης κρίσεως

Ο όρος «κρίση» περιγράφει συνήθως τον οριακό ή μη φυσιολογικό χαρακτήρα μιας καταστάσεως, η οποία αφορά σε ένα πρόσωπο, ή σύνολο προσώπων και εκτυλίσσεται εν χρόνω (π. χ. «η κρίση της εποχής μας»). Λόγω του οριακού της χαρακτήρα, η έννοια «κρίση» συμπεριλαμβάνει ως παρελκόμενο την «πρόκληση». «Πρόκληση» δηλαδή, στην περίπτωση αυτή, σημαίνει οτιδήποτε αναγκάζει τον άνθρωπο να ανταποκριθεί σε ένα γεγονός που έχει απέναντί του, σε συγκεκριμένο χρόνο. Τόσο η «κρίση», όσο και η «πρόκληση», μπορεί να έχουν ποικίλο εύρος (να αφορούν δηλαδή ένα πρόσωπο ή ένα σύνολο προσώπων), ωστόσο συνδέονται άμεσα με τον πυρήνα της υπάρξεως του ανθρώπου. Ο άνθρωπος δηλαδή, προκαλούμενος να λάβει θέση πάνω σε ένα ζήτημα, δοκιμάζεται ως προς τις υπαρκτικές του δυνατότητες, καθώς αναγκάζεται να επιλέξει, δηλαδή να «κρίνει» τον τρόπο και τη μέθοδο που θα ακολουθήσει ώστε να αντιμετωπίσει επιτυχώς την πρόκληση που τον αναστατώνει.

Υπό την έννοια αυτή, μια περίοδος «κρίσεως» μπορεί να είναι καταλυτική για τον άνθρωπο, διότι τον παγιδεύει στην καταστροφική γοητεία της. Όποιος εστιάσει τον οφθαλμό της ψυχής του στην εστία της κρίσεως που βιώνει, ενδεχομένως θα αντιμετωπίσει τον κίνδυνο παραλύσεως των ζωτικών υπαρξιακών του δυνάμεων και θα αντιδράσει με ανακλαστικό τρόπο έναντι των ερεθισμάτων της τυχούσας προκλήσεως. Όταν τα αξιολογικά κριτήρια της υπάρξεως έχουν θολή προοπτική, διότι ο άνθρωπος αμελεί τον διάλογο με τον εαυτό του, τότε η ανασφάλεια των υπαρξιακών επιλογών του τον ωθεί να προφυλάσσει την εικόνα του από απροσδόκητες καταστάσεις και να βρίσκει παραμυθία εκεί όπου διασφαλίζεται η αυτονομία του. Ένα καλό παράδειγμα αποτελούν οι επιστήμες «αιχμής» οι οποίες, υποσχόμενες ένα ασφαλές μέλλον (υγεία, διαβίωση, επικοινωνία), αποκτούν θεμελιώδη θέση στο σύστημα αξιών του ανθρώπου. Μια κρίση όμως («επιφορά» θα μπορούσε να είναι ένας όρος της πατερικής σκέψεως) αρκεί να τον βυθίσει σε πολυποίκιλες εσωτερικές διασπάσεις, εφόσον ανατρέπει το αίσθημα ασφάλειας που καλλιεργούσε και τον καθιστά απροστάτευτο έναντι της υπαρξιακής δυναμικής που αυτή εγείρει.

Στην περίπτωση μάλιστα αυτή θα μπορούσαμε να εστιάσουμε την προσοχή μας στη σύνδεση βιωμάτων θλίψεως και καταστάσεων κρίσεως. Ένα ισχυρό βίωμα θλίψεως μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο σε κρίση. Εξάλλου, μια έντονη περίοδος κρίσεως είναι δυνατόν να προκαλέσει ισχυρά βιώματα θλίψεως. Πάντως, ο τρόπος που βιώνεται η θλίψη έναντι της τυχούσης «κρίσεως», αντανακλά το ήθος και τον βαθμό αυτοσυνειδησίας του ανθρώπου.

Σε τούτο το συμπέρασμα συναντώνται και ο θεολογικός και ο μη θεολογικός λόγος, όταν διατυπώνεται ο γενικός αφορισμός ότι «μια κρίση, είναι στον πυρήνα της ηθική κρίση». Η σύγχρονη ανθρωπολογία, όμως, μάλλον νεοσυντηρητική σε σχέση με την αντισυμβατική ιδεολογία των δεκαετιών του ’60 και του ’70, προτιμά να εστιάζει τον λόγο της στη φαινομενολογία του ήθους. Έτσι αφήνει αναπάντητο το ερώτημα περί της οντολογικής δυναμικής του. Ένα ερώτημα στο οποίο απαντά ο διαχρονικός λόγος της Εκκλησίας.

Για την ανθρωπολογία της Εκκλησίας κάθε κρίση που βιώνει ο άνθρωπος αποτελεί ένα πολυσύνθετο γεγονός, διότι αποκαλύπτει τον *τρόπο* υπαρξιακής του λειτουργίας αλλά και τον υπαρξιακό του *προσανατολισμό*. Ακόμη και το βίωμα της θλίψεως αποτελεί καταρχήν ένδειξη ζωής μέσα σε θανατική εμπειρία. Ταπεινώνει τον άνθρωπο, αποκαλύπτοντάς του τις υπαρκτικές του αντοχές, δηλαδή αποτελεί αφετηρία αυτοσυνειδησίας του. Υπό την έννοια αυτή, τα βιβλικά αλλά και τα πατερικά κείμενα, πέραν της φαινομενολογικής αποτίμησης της θλίψεως που συνοδεύει περιόδους κρίσεων, δίδουν ιδιαίτερη έμφαση στον παιδαγωγικό χαρακτήρα των θλίψεων[[2]](#footnote-2).

Με βάση τα ανωτέρω, ο όρος «κρίση», παρά το γεγονός ότι δηλώνει μια οριακή κατάσταση με αρνητικό περιεχόμενο, εντούτοις εμπεριέχει και θετική προοπτική, εφόσον ευεργετεί τον άνθρωπο, διότι, αναγκάζοντάς τον να λάβει «κριτική» θέση έναντι των ποικιλώνυμων καταστάσεων που τον «προκαλούν», στην ουσία τον ωθεί να λάβει «κριτική» θέση έναντι του εαυτού του. «Κρίση» σημαίνει αναμόχλευση του βυθού της υπάρξεως, σημαίνει επαναπροσδιορισμό της προσωπικής αλλά και της συλλογικής αυτοσυνειδησίας της κοινότητας. Εκείνος που αγαπά, γράφει ο Μάξιμος ο Ομολογητής, στενάζει για τα παθήματα του αδελφού του ως εάν να ήταν δικά του[[3]](#footnote-3).

Επομένως, η Εκκλησία, μέσα από τις ποικίλες κρίσεις, πρέπει να βοηθήσει τον άνθρωπο που οδυνάται να αξιοποιήσει με «γόνιμο» τρόπο τις προκλήσεις που συναντά και να συνειδητοποιήσει ότι η πρόκληση για τον ίδιο είναι στη βάση της μία: να διακρίνει τις αληθινές του ανάγκες από την εικόνα που ο ίδιος φιλοτεχνεί για τον εαυτό του, να αναγεννηθεί ως πρόσωπο. Αυτή είναι και η αφετηρία για τη μετάβαση από το μοντέλο της «ανοχής της ετερότητας» στην κοινωνία των προσώπων.

β. *Πατερική ακτινογραφία του προβλήματος*

Η θεολογική ανθρωπολογική σκέψη της Εκκλησίας γνωρίζει ότι είναι αδύνατη η υπέρβαση των ποικιλόμορφων κρίσεων επί τη βάσει ανθρωποκεντρικών θεωριών. Τούτο, διότι οι κρίσεις αυτές αντλούν τη δυναμική τους από τις ανασφάλειες και φοβίες που γεννά η κρίση που βιώνει ο ίδιος ο άνθρωπος κατά τη σχέση του με τον εαυτό του. Παρέχει λοιπόν δια του πατερικού λόγου στον σύγχρονο άνθρωπο τη διέξοδο να αντιληφθεί ότι οι αφετηρίες της αυτοσυνειδησίας του εντοπίζονται μόνον εντός του Σώματος της Εκκλησίας, εκεί που η μετάνοια επιλύει τους γόρδιους δεσμούς των ψυχικών τραυμάτων του.

Ο πατερικός λόγος, ως διαχρονική φωνή της Εκκλησίας, διακρίνεται από μια σπουδαία ιδιότητα όπως αυτή καταγράφεται εντός της ιστορίας. Να ακτινογραφεί με ακρίβεια τις ψυχικές συγκρούσεις. Αυτή η δυνατότητα προκύπτει αβίαστα από το ότι ο πατερικός λόγος βλέπει συνολικά τον άνθρωπο ως ύπαρξη που έχει προοπτική οντολογικής εσχατολογικής πληρότητας. Αφετηρία της ανθρωπολογίας του είναι το γεγονός της πτώσεως. Γνωρίζει ότι η διάσπαση της σχέσεως του ανθρώπου με τον Θεό κατέστησε τον άνθρωπο ανελεύθερο, υποκείμενο στη φυσική νομοτέλεια και τις εσωτερικές διασπάσεις. Η σάρκωση του Λόγου αποκατέστησε βεβαίως το πρόβλημα της ελευθερίας στην ανθρώπινη φύση, αλλά πλέον ο άνθρωπος πρέπει ο ίδιος να δοκιμαστεί ως προς αυτή την ελευθερία μέσα στην Εκκλησία, τον μόνο χώρο πλήρους ανθρωπολογικής θεωρήσεως, διότι μόνο εκεί παρέχεται στον άνθρωπο η δυνατότητα να προσδιορίζει την ενθαδικότητά του μέσα από την προοπτική των εσχάτων, γεγονός που συνθλίβει τα όρια της ατομικής αυτονομίας.

Υπό την έννοια αυτή, όταν ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, ήδη από τον δ΄ αι., ορίζει ως «εμφύλιο πόλεμο» της ψυχής[[4]](#footnote-4) τις ποικίλες εσωτερικές διασπάσεις και συγκρούσεις που βιώνει ο άνθρωπος, έχει υπ’ όψη του ότι όταν ο νους δεν είναι γυμνασμένος να ηνιοχεί τις άλογες δυνάμεις της ψυχής, δηλαδή όταν δεν βρίσκεται σε δοξολογική και ευχαριστιακή κοινωνία με τον προσωπικό Τριαδικό Θεό[[5]](#footnote-5), τότε αυτές τον υποτάσσουν στην αλογία τους και την εμπαθή τους λειτουργία.

Όπως φαίνεται, η αδυναμία του ανθρώπου να αντιμετωπίσει την αληθινή του εικόνα και να αποδεχθεί τα εμπαθή της στοιχεία επιδρά αρνητικά, όχι μόνο στην αυτοσυνειδησία του, αλλά και στα πολιτισμικά του προϊόντα. Συνοψίζοντας την προ αυτού πατερική παράδοση, ο αββάς Δωρόθεος υπογραμμίζει ότι, «πάντες οι Πατέρες λέγουσιν ότι έκαστον πάθος εκ τούτων των τριών γεννάται παθών»[[6]](#footnote-6), δηλαδή της *φιλοδοξίας* (βλ. τα ποικίλα βιοηθικά προβλήματα που κυρίως προκαλούνται από παραχρήσεις των δυνατοτήτων της επιστήμης της Γενετικής και των βιοϊατρικών τεχνολογιών προς όφελος της εξουσίας ή του κέρδους), της *φιλαργυρίας*(βλ. την οικολογική καταστροφή, την εγκατάλειψη του τρίτου κόσμου, τα μεταλλαγμένα τρόφιμα, το εμπόριο σωμάτων και ψυχών) και της *φιληδονίας*(βλ. τις ασθένειες προς θάνατον που έχουν την αφετηρία τους στην κατάχρηση και απαξίωση του θείου δώρου του έρωτα και την απορρέουσα αποσύνθεση του πυρήνα του κοινωνικού συνόλου, που είναι η οικογένεια).

Η πατερική σκέψη προτρέπει διαχρονικά τον άνθρωπο σε άγρυπνο διάλογο με τον εαυτό του, ώστε να καταξιωθεί του «ηκριβωμένου λογισμού», διότι έτσι, κατά τον ι. Χρυσόστομο, προφυλάσσει τον νου του από τις τρικυμίες του βίου, εφόσον μπορεί να ξεχωρίζει το επιφαινόμενο από την αιτία του[[7]](#footnote-7). Όταν ο άνθρωπος έχει σώφρονα λογισμό, τότε, κατά τον Μ. Βασίλειο, έχει την ικανότητα να διακρίνει μεταξύ του *ποιος* πραγματικά είναι, *τι* του ανήκει και *τι* τον περιβάλλει. Κατά τη διάκριση αυτή, ως αυθεντική ταυτότητα του ανθρώπου («ημείς εσμέν») ορίζεται η ψυχή του και ο νους του. Οτιδήποτε βρίσκεται περί την ταυτότητά του αυτή, δεν ορίζει το *είναι* του, αλλά, είτε απλώς του ανήκει («ημέτερον»), όπως το σώμα του και η μέσω αυτού αισθητική ζωή, είτε τον περιβάλλει, όπως τα υλικά και πνευματικά αγαθά («περί ημάς δε χρήματα, τέχναι, και η λοιπή του βίου κατασκευή»).

Κατά τον Μ. Βασίλειο, και εν γένει την πατερική σκέψη, ο άνθρωπος πρέπει να θέτει ως αποκλειστική προτεραιότητα την επιμέλεια της ψυχής του, ενώπιον της οποίας δεν έχει σημασία ούτε η φροντίδα του σώματος, ούτε η υγεία, ούτε η επιδίωξη πλούτου, δόξας ή εξουσίας[[8]](#footnote-8). Ο προσανατολισμός αυτός μπορεί να αποτελέσει την αφετηρία μιας νέας πιο δημιουργικής θεώρησης των ποικίλων κρίσεων!

3. Ο λόγος της Εκκλησίας ως λόγος ζωής και ελευθερίας

α. Η αντίσταση του σύγχρονου ανθρώπου στον λόγο της Εκκλησίας

Ο αυστριακός νευρολόγος και ψυχίατρος Victor Frankl, στο περίφημο έργο του «Αναζητώντας νόημα ζωής και ελευθερίας σε ένα στρατόπεδο συγκεντρώσεως»[[9]](#footnote-9), καταγράφει τις εμπειρίες του, ως αιχμάλωτος τέτοιων στρατοπέδων, από την επαφή που είχε με τους συγκρατουμένους του κατά την προσπάθειά του να τους βοηθήσει να επιβιώσουν από την υπαρξιακή κρίση που βίωναν έναντι της ανατροπής της ζωής τους και του ενδεχομένου του θανάτου τους. Ο Frankl κινήθηκε σε δύο βασικούς άξονες. Ο πρώτος έχει να κάνει με την ανάγκη να αισθανθεί ο άνθρωπος ότι κάποιος αναφέρεται σε αυτόν και επισημαίνει τον ιαματικό χαρακτήρα της διαπροσωπικής σχέσεως. Ο δεύτερος υπογραμμίζει τη δυνατότητα του ανθρώπου να έχει, μέσα στην πιο δύσκολη κατάσταση της ζωής του, την *ελευθερία* των όποιων επιλογών του. Ο Frankl εισήγαγε τη μέθοδο της *λογοθεραπείας*, που καθοδηγεί τον άνθρωπο να βρίσκει νόημα ζωής στις διαπροσωπικές σχέσεις και τον αλτρουισμό.

Η καθημερινή παρατήρηση επιβεβαιώνει τη λειτουργικότητα των μοντέλων συμβουλευτικής ως προς την ανάγκη των ανθρώπων να εξαγορεύσουν ό, τι αναστέλλει την ελευθερία τους αλλά και να προσανατολιστούν προς επιλογές που, επιτέλους, θα ικανοποιούν τις ανάγκες της ψυχής τους. Επομένως, ενώ οι περίοδοι κρίσεων εναλλάσσονται μεταξύ τους, το ερώτημα περί *ελευθερίας*, δηλαδή η επιθυμία του ανθρώπου να υπερασπιστεί την προσωπική του ταυτότητα έναντι της απρόσωπης λειτουργίας κοινωνικών και πολιτισμικών ρευμάτων, παραμένει ο καταλύτης των επιλογών του. Αυτή είναι μια καλή είδηση για την Εκκλησία, διότι αποτελεί ένδειξη ανοικτότητας του σύγχρονου ανθρώπου, υπό την έννοια ότι οι αντιστάσεις του στον λόγο της δεν οφείλονται υποχρεωτικά σε απόρριψη του μηνύματός της, αλλά στην κομφορμιστική αντίληψη ότι η ζωή εκτυλίσσεται ως νομοτελειακή αλληλουχία καταστάσεων την οποία ο ίδιος ή αδυνατεί ή δεν επιθυμεί να διαταράξει. Τούτη η αντίληψη επιτρέπει την απαλλοτρίωση της ελευθερίας του από υποκατάστατα ελευθερίας, όπως τα προϊόντα του τεχνικού λόγου, ο οποίος προσδιορίζοντας όλο και περισσότερο βασανιστικά τον τρόπο του *είναι*, καταθλίβει τον άνθρωπο διότι, ενώ του παρέχει προσωρινές λύσεις στα αδιέξοδά του, στην πραγματικότητα «θέτει την πρωτοβουλία και την προσωπική έκφραση σε διαθεσιμότητα»[[10]](#footnote-10).

Από την άλλη πλευρά, η αδυναμία του ανθρώπου να εγερθεί από τη φθοροποιό ύπνωση του κομφορμισμού που καλλιεργείται τις σύγχρονες κοινωνίες, αποτελεί αιτία αντιστάσεώς του στον διάλογο με την Εκκλησία. Η κατανόηση της Εκκλησίας ως θεσμικού εταίρου της κοινωνίας, οδηγεί στην άρνηση ενός θεσμού ο οποίος με τον δικό του «τεχνικό» λόγο, που είναι «θρησκευτικός» και «κανονιστικός», ενοχοποιεί τις επιθυμίες. Συγχρόνως όμως, η θρησκευτική αντίληψη περί Θεού είναι λυτρωτική για τον άνθρωπο στον βαθμό που του επιτρέπει να κρίνει και να απορρίπτει τον εκκλησιαστικό θεσμό με όρους της εγκόσμιας πραγματικότητας. Υπό την έννοια αυτή, ο σύγχρονος άνθρωπος αντιμετωπίζει τις θεολογικές αντιθέσεις, είτε ως ιδεολογικές αποκλίσεις, είτε ως μορφές παθογένειας ενός θρησκευτικού «τεχνικού λόγου», και επειδή δεν έχει τη δυνατότητα να κατανοήσει «γιατί», επί παραδείγματι, ο «τεχνικός» λόγος των χριστιανικών Εκκλησιών δεν είναι συμβατός μεταξύ τους, οδηγείται στην απόρριψη του εκκλησιαστικού θεσμού.

Στον χώρο της *Βιοηθικής*, ο H. Tristan Engelhardt επισημαίνει ότι η απόρριψη της παραδόσεως στον δυτικό κόσμο και η διάσπασή του σε ποικίλες χριστιανικές ομολογίες σήμανε την απόρριψη των προαιώνιων λύσεων των ηθικών διλημμάτων. Έτσι, «τη στιγμή που η χριστιανική βιοηθική είχε την ευκαιρία να προσφέρει καθοδήγηση στη σύγχρονη πολιτική υγείας, ο Χριστιανισμός δεν ήταν σίγουρος ποια ηθική να προτείνει. Ως μόνη συνέπεια ήρθε η αμφιβολία για το αν ο Χριστιανισμός είχε καμμία σχέση με τον σύγχρονο κόσμο. Και σαν να μην έφθανε αυτό, η περιρρέουσα κουλτούρα είχε λόγους να τον θεωρεί σαν απειλή για μια δημοκρατική και οργανωμένη κοινωνία»[[11]](#footnote-11).

Παρά το γεγονός, όμως, ότι τα μέλη της Εκκλησίας επιρρίπτουν στον κοσμικό άνθρωπο την ευθύνη αντιστάσεως στον λόγο της, εντούτοις αποφεύγουν να αποδεχθούν ή έστω αμελούν να εξετάσουν το γεγονός μήπως ο κοσμικός άνθρωπος *έχει χάσει την εμπιστοσύνη του στην ηθική διάθεση* του λόγου αυτού[[12]](#footnote-12). Στην περίπτωση αυτή, η πρόκληση του διαλόγου με τον σύγχρονο άνθρωπο έχει αποδέκτη τη θεολογική αυτοσυνειδησία των μελών της, με το ερώτημα της αποτυχίας να μεταγλωττίσουν το κήρυγμα της Αναστάσεως στο υπαρξιακό του ιδίωμα.

β. Η παθολογία του εκκλησιαστικού λόγου.

Η ερμηνεία της Αποκαλύψεως του Θεού στον κόσμο αποτέλεσε από τα πρώτα βήματα της Εκκλησίας μια πρόκληση για την ίδια, διότι έπρεπε να ορίσει και να περιγράψει με ακρίβεια το περιεχόμενο της πίστεως. Οι περιπέτειες του θεολογικού λόγου και τα οδυνηρά, σε πολλές περιπτώσεις, γεγονότα που καταγράφει η εκκλησιαστική ιστορία μαρτυρούν τη διαχρονική δυσκολία του πώς το ορισμένο και αμετάβλητο περιεχόμενο της πίστεως μπορεί να μεταφραστεί στο υπαρξιακό ιδίωμα του καθ’ έκαστον ανθρώπου, χωρίς να αλλοιωθεί αλλά και χωρίς να αρκεί η επιβολή του δια μόνης της αυθεντίας του.

Υπό την έννοια αυτή, κάθε μορφή κρίσεως αποτελεί επίσης πρόκληση για τα μέλη της Εκκλησίας, διότι τα αναγκάζει να εκδηλώσουν τη θεολογική τους αυτοσυνειδησία διαμέσου της ανάλογης γλώσσας. Η κρίση δηλαδή, «προκαλεί» τη μορφοποίηση μιας γλώσσας (ως φορέα του λόγου), η οποία είναι αυθεντική όσο θεμελιώνεται στη «μορφή ζωής που εκφράζεται δι’ αυτής»[[13]](#footnote-13), δηλαδή στο μέτρο που φέρει τη σφραγίδα της Αποκαλύψεως του Θεού.

Το πρόβλημα αυτό απασχόλησε την ανθρωπολογική σκέψη της Εκκλησίας από την πρώιμη περίοδό της. Ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος περιγράφει ως «ανόητους» και «θρασείς», τους κληρικούς και θεολόγους εκείνους οι οποίοι, πριν ασκηθούν στη γνώση του εαυτού τους, τολμούν να διαπαιδαγωγήσουν άλλους ανθρώπους, διότι δεν έχουν αίσθηση της άγνοιας της πνευματικής τους καταστάσεως και μοιάζουν με εκείνους, οι οποίοι διδάσκονται την τέχνη του κεραμέα, έχοντας ως εποπτικό μέσο ήδη κατασκευασμένο πιθάρι (δηλαδή αγνοούν τη διαδικασία μέχρι την ολοκλήρωση της κατασκευής του) [[14]](#footnote-14).

Στα *ασκητικά κείμενα* υπό το όνομα του Μακαρίου του Αιγυπτίου μπορούμε να αντλήσουμε περισσότερες πληροφορίες για το είδος αυτής της προκλήσεως: όταν ο άνθρωπος ζει την κοινωνία του Αγίου Πνεύματος αποκτά τις εμπειρίες εκείνες που τον καθιστούν ικανό να ομιλεί περί της αλήθειας, τρέφοντας πνευματικώς τους ακροατές του με το αειθαλές του λόγου του.

Εκείνος όμως ο οποίος στερείται της κοινωνίας του Πνεύματος «δεν λαμβάνει τις πληροφορίες» εκείνες που θα θρέψουν τους ακροατές του. Έτσι, αναγκάζεται να «απομνημονεύει λόγους της Αγίας Γραφής και δανείζεται ό, τι άκουσε από ανθρώπους αναγνωρισμένης πνευματικότητας. Έτσι, άλλους ευχαριστεί, άλλοι απολαμβάνουν τους λόγους του αλλά, όταν εκείνοι αποχωρήσουν, οι λόγοι αυτοί τον εγκαταλείπουν και γίνονται και πάλι λέξεις στα βιβλία. Αυτός πάλι παραμένει γυμνός και πτωχός, διότι δεν έχει δικό του θησαυρό Πνεύματος από τον οποίο να αντλεί παραδείγματα, ώστε να ωφελεί και να ευφραίνει τους υπολοίπους, διότι πρώτος αυτός δεν ευφραίνεται, ούτε αγάλλεται από τη Ζωή του Πνεύματος[[15]](#footnote-15)».

Όπως φαίνεται από τα κείμενα του Γρηγορίου του Θεολόγου και των μακαριανών συγγραμμάτων, όταν ο εκκλησιαστικός λόγος δεν εκφράζει γνωσιολογική εμπειρία, τότε η πίστη συγχέεται με ατομικές υποκειμενικές εμπειρίες, γεγονός που φανερώνει έλλειψη της ζωής του Πνεύματος με αποτέλεσμα την προβολή μιας πίστεως που λειτουργεί ως στατικό μήνυμα και ιδεολογία. Στην περίπτωση αυτή, ένας ιδιόρρυθμος και πολύμορφος θρησκευτικός ακτιβισμός υποκαθιστά τον δυναμισμό της ζωής του Πνεύματος. Αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί η αφετηρία συμπλεγμάτων, όπως του *αγγελισμού* ή του *γεροντισμού*.

Ακούγεται παράδοξο, αλλά με αφετηρία την ανωτέρω παθογένεια του εκκλησιαστικού λόγου μπορούν να γεννηθούν δύο εναντιότητες θρησκευτικού λόγου. Η πρώτη αφορά στη περίπτωση που η θρησκευτική γλώσσα εκπίπτει στην τάξη της «τεχνικής» γλώσσας, κατά την ερμηνεία της σχέσεως του ανθρώπου με τον εαυτό του, τον συνάνθρωπο και τον Θεό, γεγονός που σημαίνει ότι δεν είναι πλέον πηγαία αλλά κανονιστική. Τούτο σημαίνει ότι θέτει τη δυνατότητα της αυτεξούσιας έκφρασης του ανθρώπου σε διαθεσιμότητα, διότι λειτουργεί με αποκλεισμούς και προβάλλει μια μονοφυσιτική θεώρηση του κόσμου. Στις περιπτώσεις που δεν θεωρείται «διασκεδαστική»[[16]](#footnote-16), ευθύνεται για τη δημιουργία θρησκευτικών νευρώσεων εντός του πληρώματος της Εκκλησίας.

Από την άλλη πλευρά, η αδυναμία της «τεχνικής» θρησκευτικής γλώσσας να αναφερθεί σε ζητήματα που απασχολούν τον σύγχρονο άνθρωπο δημιουργεί την ανάγκη ενός *ριζοσπαστικού* θεολογικού λόγου. Στην περίπτωση όμως αυτή, *ριζοσπαστικός* πρέπει να θεωρείται ο λόγος που αντιμάχεται την παρωχημένη τεχνική της θρησκευτικής γλώσσας, πάντοτε με θεμέλιο το Ευαγγέλιο και τον πατερικό λόγο. Όταν αυτό συμβαίνει, είναι αληθινά ριζοσπαστικό διότι ελευθερώνει τον άνθρωπο από την αυτονομία του. Αντιθέτως, όταν ο θεολογικός λόγος ταυτίζεται με κοινωνικά ιδεολογικά στερεότυπα, δίδοντας την ψευδαίσθηση της ανοικτότητας, αντί να διαπαιδαγωγείται ο άνθρωπος στην υπέρβαση της αυτονομίας του, διδάσκεται να προσαρμόζει τη θεολογία στο πλαίσιο σκέψεώς του, οπότε ο θεολογικός λόγος εκπίπτει σε λόγο δημοσίων σχέσεων.

I) Οι προκλήσεις και οι προοπτικές του *μέσου*. Η περίπτωση του διαδικτύου.

Αποτελεί πλέον κοινό σημείο αναφοράς το γεγονός ότι μεταξύ των μέσων της σύγχρονης τεχνολογίας, το διαδίκτυο μπορεί να αποτελέσει σημαντική εναλλακτική δυνατότητα εξόδου της Εκκλησίας προς τον σύγχρονο κόσμο, ώστε η ίδια να ανανεώνει συνεχώς, με οικουμενικό τρόπο, την πρόσκληση των ανθρώπων στη Βασιλεία των Ουρανών. Κατ’ αυτό τον τρόπο, η δυνατότητα του διαδικτύου να συμβάλει στην πλήρωση της εντολής του Χριστού, «αυτό που σας λέω στο σκοτάδι, να το πείτε στο φως, κι αυτό που ακούτε ψιθυριστά στο αυτί, διακηρύξτε το από τους εξώστες»[[17]](#footnote-17), καθιστά τη χρήση του εκ μέρους της Εκκλησίας «αναπόφευκτη αποδοχή μιας πολιτισμικής διευκόλυνσης – χρήσης, ανάλογη εκείνης της τυπογραφίας»[[18]](#footnote-18).

Υπό την έννοια αυτή, οι προοπτικές οι οποίες ανοίγονται για την Εκκλησία, χάρη στο διαδίκτυο, είναι ευοίωνες, διότι μπορεί να αποκομίσει ωφέλεια σε διαχειριστικό επίπεδο (το ιεραποστολικό έργο αποκτά ψηφιακή διεισδυτικότητα και μπορεί να προετοιμάσει το έδαφος για την προσωπική παρουσία ή να την υποστηρίξει σε υλικοτεχνική υποδομή), αλλά και σε ποιμαντικό επίπεδο, ιδιαιτέρως υπό την έννοια της εξατομικεύσεως του ευαγγελικού μηνύματος για κάθε άνθρωπο που ζητά εξηγήσεις περί της χριστιανικής ελπίδας[[19]](#footnote-19), σύμφωνα άλλωστε και με το υπόδειγμα της διδασκαλίας του Χριστού.

Ωστόσο, η εμπειρική παρατήρηση της λειτουργίας του διαδικτύου οδηγεί αναπόφευκτα στη διαπίστωση ότι σε πολλές περιπτώσεις συναντάται η τάση ενός χειριστή ιστολογίου (administrator) να προσπαθεί να ελέγξει στη θρησκευτικότητα του αναγνώστη του με μια πληροφορία θρησκευτικού περιεχομένου (π.χ. ιστορίες από τη ζωή και τη διδασκαλία σύγχρονων πνευματικών μορφών) η οποία, εμμέσως, διεκδικεί την ποιμαντική αυθεντία, παραβλέποντας την προϋπόθεση της εξατομίκευσης του ευαγγελικού μηνύματος. Η εξατομίκευση, όμως, του ευαγγελικού μηνύματος αφορά στην προσωπική σχέση που αναπτύσσεται στα όρια της πνευματικής πατρότητας και υιότητας. Υπό την έννοια αυτή, μία από τις προκλήσεις κατά τη χρήση του διαδικτύου είναι η μέριμνα εκ μέρους της Εκκλησίας για το μη πεπαιδευμένο θεολογικά μέλος της, ώστε να προστατευθεί από τις αρνητικές επιπτώσεις των υποκειμενικών αναλύσεων του ευαγγελικού μηνύματος στον κόσμο της ψηφιακής τεχνολογίας, είτε υπό τη μορφή αθεμελίωτων θεολογικά θέσεων, είτε ως διαρκής αρνητισμός που προκαλεί φοβικά σύνδρομα. Τούτο επιβεβαιώνεται από τα πορίσματα της εμπειρικής έρευνας τα οποία υπονοούν ότι η ιδεολογική κατεύθυνση ενός ιστολογίου («χριστιανικό») δεν το απαλλάσσει από παθολογικά στοιχεία που συναντούμε στην *παγκόσμια κοινωνία των ιστολογίων* (*Christian Blogosphere*) και τα οποία μπορεί να μεταφέρει στον χώρο της *κοινωνίας των χριστιανικών ιστολογίων*[[20]](#footnote-20).

Επομένως, υπάρχουν *ιδιωτικά ιστολόγια* ή λεγόμενες σελίδες *κοινωνικής δικτύωσης* (Facebook, Twitter, Hi5, MySpace κ.λπ.) που είναι δυνατόν να συμβάλλουν δημιουργικά στο ποιμαντικό έργο της Εκκλησίας (έχοντας τη δυνατότητα μεταδόσεως ποικίλων πληροφοριών με τη χρήση σχετικών εικόνων και βίντεο), αλλά και αντίστοιχες ψηφιακές σελίδες στις οποίες ο θεολογικός λόγος θεωρείται υποκειμενική υπόθεση του τυχόντος χειριστή, προκαλώντας μείζονα προβλήματα κατανόησης του ευαγγελικού λόγου. Στην περίπτωση αυτή είναι δυνατόν ο χειριστής της ιστοσελίδας να υποκαθιστά το έργο της Εκκλησίας υπό τη βεβαιότητα ότι ο επίσημος εκκλησιαστικός φορέας σφάλλει περί την αλήθεια.

Επομένως, μια δυνητική αφετηρία συζητήσεως της οριοθέτησης του ρόλου του διαδικτύου στη λειτουργία του εκκλησιαστικού λόγου πρέπει να είναι η διευκρίνηση ότι αυτό αποτελεί *μέσο* για την ερμηνεία του ευαγγελικού λόγου και όχι *μετασχηματιστή* του (διότι η απρόσωπη λειτουργία μιας ιστοσελίδας μπορεί να επιδράσει αποφασιστικά σε συναισθηματικές, ψυχολογικές ή πνευματικές επιλογές). Ήδη από το 1964 που ο Mc Luhan διατύπωσε το κλασικό πλέον αξίωμα ότι «το μέσο είναι το μήνυμα»[[21]](#footnote-21), υποστηρίζοντας ουσιαστικά ότι *το μέσο σφραγίζει το μήνυμα*, δηλαδή ότι το μέσο μπορεί να λειτουργεί ως μετασχηματιστής του μηνύματος, είναι φανερό ότι η έκφραση μιας υποκειμενικής αλήθειας και η αξίωση από τον χειριστή ενός ιστολογίου να περιβληθεί η αλήθεια αυτή με αυθεντία, επομένως να αναγνωριστεί ως καθολική, καθιστά το μέσο *ερμηνευτική δικλείδα* του μηνύματος. Σύγχρονες θεωρίες, βεβαίως, υποστηρίζουν ότι στο πλαίσιο της ασύγχρονης επικοινωνίας είναι το μήνυμα που καθίσταται μετασχηματιστής του μέσου (ένα μήνυμα είναι τόσο καταλυτικό ώστε να διαμορφώσει το προφίλ ενός μέσου), αλλά ακόμη και στην περίπτωση αυτή είναι σαφής η ευθύνη της Εκκλησίας έναντι της λειτουργίας του διαδικτύου, διότι ούτως ή άλλως το μέσο δεν παύει να αποτελεί τον φορέα του μηνύματος αυτού

Η Εκκλησία διαθέτει τις ορισμένες από την παράδοσή της ασφαλιστικές δικλείδες ερμηνείας του μηνύματός της και της διαφυλάξεώς του στην αυθεντικότητά του. Ωστόσο είναι σαφές ότι, όταν το τυχόν μέλος της δεν έχει την αυτοσυνειδησία ότι αποτελεί απλώς *μέσο* ευαγγελισμού της εσχατολογικής ελπίδας και όχι υποκατάστατο της πηγής του *μηνύματος*, αποκτά την αξίωση η προσωπική του ερμηνεία (η οποία τείνει να καταστεί έτσι «ιδιωτική θεολογία») να περιβληθεί με την ευαγγελική αυθεντία, μετασχηματίζοντας το *ίδιον θέλημα* σε δευτερεύουσα πηγή του μηνύματος. Κατ’ αυτό τον τρόπο, συναντούμε μια δευτερογενή πηγή μηνύματος («ατομοκεντρικό ίδιον θέλημα»), η οποία λειτουργεί ως διαμετακομιστής του αρχικού μηνύματος, αλλά το φιλτράρει αναλόγως προς τις ασυνείδητες ψυχοδυναμικές επιδράσεις τις οποίες δέχεται. Είναι προφανές ότι στην περίπτωση αυτή, το *τεχνικό μέσο* αποτελεί δίαυλο ώστε να χρησιμοποιείται το μήνυμα ως εργαλείο δικαιώσεως υπαρξιακών και ψυχολογικών στερεοτύπων.

Με βάση παρατηρήσεις αυτού του είδους, ο Davison (1983)[[22]](#footnote-22) διατύπωσε τη θεωρία της επιδράσεως του τρίτου προσώπου (*the theory of third-person effect*), επιθυμώντας να καταδείξει (σε συμπεριφοριστικό επίπεδο) ότι ένα πρόσωπο το οποίο εκτίθεται σε δυναμική επίδραση από ποικίλα μέσα μαζικής ενημέρωσης θεωρεί ότι αυτά έχουν μεγαλύτερη επίδραση στους άλλους παρά στον εαυτό του. Θεωρεί δηλαδή ότι το ίδιο παραμένει ανεπηρέαστο από τα μηνύματα που λαμβάνει και μεταθέτει το πρόβλημα σε τρίτα πρόσωπα. Κατ’ αυτό τον τρόπο, μια επικοινωνία μπορεί να οδηγεί σε δράση όχι λόγω των επιπτώσεών της σε εκείνους στους οποίους φαινομενικά απευθύνεται, αλλά επειδή οι άλλοι (τρίτα πρόσωπα) πιστεύουν ότι θα έχει αντίκτυπο στο κοινό αυτό. Αυτή είναι η βάση της *Συμπεριφοριστικής υποθέσεως* της ανωτέρω θεωρίας, η οποία ερμηνεύει ενέργειες κοινωνικής συμπεριφοράς, όπως ο φόβος έναντι της αιρετικής προπαγάνδας από τους θρησκευτικούς ηγέτες, το φαινόμενο της λογοκρισίας ή άτυπων μηχανισμών ελέγχου νομιμότητας της θρησκευτικής συμπεριφοράς.

Η πατερική σκέψη, αν και αγνοεί την προβληματική της θεωρίας του Davison, εντούτοις έχει από πολύ νωρίς ορίσει τη σχέση μεταξύ μέσου και μηνύματος, ως αυθεντική έκφραση της εμπειρίας που βιώνει ο άνθρωπος στην κοινωνία του με τον Θεό. Η κοινωνία αυτή με τον Θεό καταλύει τη σκληροκαρδία και καταξιώνει τον άνθρωπο με τη νηπτική αυτοσυνειδησία της παθογένειας του πνευματικού του κόσμου. Τότε ο άνθρωπος δεν μπορεί να λειτουργήσει ως αρνητικός μετασχηματιστής του ευαγγελικού λόγου διότι ήδη στο πρόσωπό του ακτινοβολεί ο λόγος αυτός. Υπό την έννοια αυτή, στα έργα της παχωμιανής παραδόσεως συναντούμε τον ιδεατό τύπο διαδόσεως του μηνύματος του ευαγγελικού λόγου: «Εάν συναντήσεις άνθρωπο που ζει βίο αγνείας, που η ταπεινοφροσύνη αποτελεί συστατικό στοιχείο του βίου του, ο οποίος είναι ελεήμονας, πράος, αγαθός, ο οποίος συμπάσχει με τον αδελφό του, αγαπά τον Θεό, αγαπά τον αδελφό του και γενικά είναι φορέας όλων των αρετών, Ω! τι αξιώθηκες να συναντήσεις! Αξιώθηκες να συναντήσεις τον ίδιο τον Θεό τον αόρατο, στον ναό του τον ορατό και στην εικόνα του»[[23]](#footnote-23).

II) Armija 777: Το μήνυμα μεταξύ πειραματισμού και ποιμαντικής ευαισθησίας.

**Περιγραφή της κινήσεως «Στρατός 777»**:Στη λιθουανική ιστοσελίδα www.army777.org ο ερευνητής του διαδικτύου συναντά ένα χώρο επικοινωνίας ο οποίος έχει κατασκευαστεί από μια ομάδα ανθρώπων που ανήκουν στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία[[24]](#footnote-24) και απευθύνεται κυρίως σε άτομα της εφηβικής και μετεφηβικής ηλικίας, τα οποία αναζητούν διέξοδο προβληματισμού, έχοντας προηγουμένως εμπειρία μιας εφηβικής υποκουλτούρας με κύρια στοιχεία της τα νεοπαγανιστικά ρεύματα (αναβίωση σατανιστικών αντιλήψεων μέσα από μορφές κοινωνικής δικτύωσης αλλά και τα μέσα τηλεθέασης) αλλά και την ευρύτερη underground κουλτούρα (ποικίλα μουσικά ρεύματα, όπως pank, ρεύματα της metal μουσικής, hip-hop, rap κ.ο.κ., Bullying, συμμορίες κ.λπ.). Σύμφωνα με τα μέλη του φορέα αυτής της επικοινωνίας, που είναι ο «Στρατός 777» (Armija 777), ενδιαφέρονται για νέους ανθρώπους, όχι υποχρεωτικώς ασπαζόμενους τη χριστιανική πίστη, «οι οποίοι αισθάνονται αντικομφορμιστές, είτε στην αληθινή ζωή είτε στον ψηφιακό κόσμο».

Όπως επισημαίνεται, χρησιμοποιείται ο όρος «Στρατός», διότι η ζωή του ανθρώπου είναι μια μάχη μεταξύ του σκότους και του φωτός όπου δοκιμάζεται η ελευθερία του. Στη μάχη αυτή πρέπει οι νέοι να διδαχθούν ότι η νίκη δεν είναι συνάρτηση της δύναμης αλλά της αδυναμίας (παρατίθεται το *Β΄ Κορ*. 12, 9). Τα μέλη αυτής της κινήσεως προβάλλουν ως βιβλικό θεμέλιο της συστάσεώς τους το *Εφεσίους* 6,10 έως 18, το οποίο, όπως επισημαίνουν, παρέχει πληροφορίες για τη μάχη, τις μεθόδους και τον εξοπλισμό του στρατιώτη του Χριστού. Ωστόσο, υπογραμμίζουν ότι δεν ενδιαφέρονται για οργανωτικά στερεότυπα, διότι σε ένα τέτοιο στρατό, πάνω από τις διαβαθμίσεις υπερέχει το πρόσωπο και η αξία του.

Υπό την έννοια αυτή, στον «Στρατό 777» απαιτείται ο σεβασμός των άλλων χριστιανικών παραδόσεων, ενώ απορρίπτεται το «διαθρησκειακό μίσος» διότι θεωρείται παραβίαση του κώδικα του. Επίσης, επισημαίνεται στα μέλη ότι θα εκπίπτει της συνδέσεως με τον χώρο της συζήτησης (forum), οποιοδήποτε μέλος προάγει το εθνοφυλετικό ή κοινωνικό μίσος, την προώθηση της βίας, της πορνογραφίας, των ψυχοτρόπων ουσιών και άλλων παραβατικών συμπεριφορών. Το πνεύμα αντικομφορμισμού της κινήσεως αποτρέπει τα μέλη της από αξιολογικές κρίσεις «περί του αληθούς», τους επιτρέπει όμως, μέσω διευρυμένων συζητήσεων, να αποτυπώνουν την πραγματικότητα, όπως τη βιώνουν. Τα μέλη της κινήσεως αυτής οφείλουν να «είναι ανεκτικοί μεταξύ τους» (παρατίθεται το *Κολ*. 3.13), αλλά και να ακολουθούν «τον χρυσό κανόνα» (παρατίθεται το *Λουκ*. 6,31: «και καθώς θέλετε ίνα ποιώσιν υμίν οι άνθρωποι ποιείτε αυτοίς ομοίως»).

Σημαντική θεωρείται από τα μέλη της «κινήσεως» αυτής η χρήση συγκεκριμένων εμβλημάτων που προέρχονται από τον χώρο της εφηβικής υποκουλτούρας, τα οποία λειτουργούν πλέον ως εικόνες της χριστιανικής ζωής που θα αποκαθάρουν από την αρχική τους έννοια τα underground σύμβολα, ενισχύοντας με τον τρόπο αυτό την ενότητα της κινήσεως αλλά και συγχρόνως τονίζοντας την ανάγκη της εγρήγορσης στον πνευματικό πόλεμο. Τέτοια underground σύμβολα μπορούν να θεωρηθούν το άστρο με τις πέντε ακτίνες (πεντάλφα), που χρησιμοποιείται σε τελετές μαγείας ή ο αριθμός «666», αλλά επίσης και εξαρτήματα της underground κουλτούρας, όπως είδη ενδύσεως και μεταλλικά αντικείμενα.

Τα πιο πάνω σύμβολα, είτε ανανοηματοδοτούνται, είτε αντικαθίστανται από παρόμοια. Το άστρο με τις πέντε ακτίνες (πεντάλφα), το οποίο στη δυτική σκέψη συμβολίζει τις πέντε πληγές του Χριστού, τοποθετούμενο σε κύκλο θεωρείται ότι συμβολίζει τη στρατιωτική ιδιότητα και υπενθυμίζει στους «στρατιώτες» του κινήματος ότι καλούνται να "αγωνιστούν τον καλό αγώνα" (παρατίθεται το *Α΄ Τιμ*. 1, 18). Επίσης, ο αριθμός "777" αντικαθιστά τον αριθμό "666" (παρατίθεται το *Αποκ*. 13, 18), διότι ο αριθμός "7", όπως υπογραμμίζουν, είναι σύμβολο του Όλου, δηλαδή του ίδιου του Θεού, διότι η χάρη του Θεού πληροί τα πάντα, τελειοποιεί, δίνει νόημα σε όλα. Ο αριθμός αυτός είναι τριπλός, διότι ο Θεός είναι Τριάδα.

Εις ό, τι αφορά στον Σταυρό (σε αντίθεση με τη παραποίησή του), τα μέλη του «Στρατού 777» επισημαίνουν τον ρόλο και το σωτηριολογικό έργο του Χριστού. Ο ισοσκελής σταυρός θεωρείται σύμβολο των τεσσάρων σημείων του ορίζοντα, υπενθυμίζοντάς μας ότι ο υιός του Θεού πέθανε για τις αμαρτίες του κόσμου. Ως εκ τούτου, το Ευαγγέλιο πρέπει να δημοσιεύεται στα πέρατα της γης» (παρατίθεται το *Πράξ*. 1, 4).

**Κριτικές παρατηρήσεις**: Στο πλαίσιο της *μη εμπειρικής* ερευνητικής προσέγγισης της ιστοσελίδας «Armija 777» και του περιεχομένου της είναι εύκολο να διαπιστωθεί ότι υπάρχει ευρεία αποδοχή των αρχών της ομάδας από την εφηβική και εν γένει νεανική κοινότητα. Καταγράφονται πολλές περιπτώσεις νέων οι οποίοι εντάσσονται στην ομάδα με σκοπό τον επαναπροσδιορισμό των υπαρξιακών τους προτεραιοτήτων. Οι κανόνες λειτουργίας της ομάδας ενισχύουν τελικά την ενότητα των μελών της ενώ μέσα στον χώρο συζήτησης αναπτύσσεται η αλληλεγγύη για αυτή την άτυπη κοινωνική ομάδα μέσα από τον σύνδεσμο της προσευχής: θέματα υγείας και διαπροσωπικών σχέσεων κοινοποιούνται και καλούνται οι μετέχοντες να προσευχηθούν για τους αδελφούς τους.

Εάν το παράδειγμα αυτό χρησιμοποιηθεί ως αφετηρία υποθέσεως μιας άλλου τύπου επικοινωνίας, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο λόγος της Εκκλησίας, είναι σε θέση να λειτουργήσει ως μήνυμα σωτηρίας μέσα από σύγχρονες τεχνολογικές προοπτικές. Το γενικό αυτό πλαίσιο, δε διασφαλίζει βεβαίως τη λειτουργικότητα της επικοινωνίας. Η πρόκληση έγκειται στις επιμέρους μεταβλητές της επικοινωνίας αυτής, δηλαδή της πηγής του μηνύματος, του μέσου που εκπέμπει το μήνυμα αλλά και του αποδέκτη του μηνύματος, εφόσον αυτές διαμορφώνουν την ποιότητα της επικοινωνίας μεταξύ της Εκκλησίας και νέων ανθρώπων που απορρίπτουν το εκκλησιαστικό γεγονός. Πρόκειται περί προκλήσεως διότι είναι σαφές ότι η δυναμική της αλληλεπίδρασης μεταξύ των σταθερών της επικοινωνίας (πομπός, μέσο, αποδέκτης) προσλαμβάνει επί μέρους μη ανιχνεύσιμα ψυχολογικά χαρακτηριστικά τα οποία ενδέχεται να μεταβάλλουν σε μικρό ή μεγάλο βαθμό τον αρχικό σχεδιασμό της επικοινωνίας.

Με αφορμή τη θεωρία Shannon – Weaver[[25]](#footnote-25), θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι, επειδή ένας από τους κυριότερους παράγοντες στους οποίους οφείλεται η μονομερής υποκειμενική αξιολόγηση ενός μηνύματος (με αποτέλεσμα το παραλαμβανόμενο μήνυμα να διαφέρει του αποστελλόμενου), είναι η διαμόρφωσή του κατά τα υπαρξιακά αιτήματα του δέκτη, για να μην αποτύχει η τυχούσα μορφή επικοινωνίας πρέπει να σχετίζεται με το ζήτημα της εξατομικευμένης αναφοράς. Οι περισσότερες θεωρίες επικοινωνίας υποστηρίζουν ότι το κοινωνικό και μορφωτικό επίπεδο του δέκτη, το περιβάλλον της λήψης, το πρότερο ενδιαφέρον και η γνώση του συγκεκριμένου θέματος επηρεάζουν την κατανόηση του μηνύματος. Στην περίπτωση, μάλιστα, του πλουραλισμού στην πληροφόρηση είναι σαφές ότι προϋποτίθεται η ύπαρξη σταθερών κριτηρίων, ούτως ώστε να αξιολογηθεί η ροή των πληροφοριών ικανοποιητικά και να αποφευχθεί ο κίνδυνος της σύγχυσης λόγω υπερφόρτωσης πληροφοριών.

Όπως φαίνεται, στην περίπτωση του «Στρατού 777» υπάρχει ο κίνδυνος συγχωνεύσεως δύο ετερογενών μεταξύ τους μηνυμάτων. Ενώ, λοιπόν, υπάρχει ένα βασικό μήνυμα, ότι «η Εκκλησία μπορεί να προσφέρει διεξόδους στον νέο άνθρωπο», φαίνεται ότι δημιουργείται ένα δευτερογενές μήνυμα στην περιφέρεια της επικοινωνίας, το οποίο υποκρύπτει αντιφατικά μηνύματα. Στην περίπτωση που εξετάζουμε, επιχειρείται μία δυναμική παρέμβαση στον πυρήνα του κόσμου των εφήβων, δηλαδή της μυθοπλασίας που ανατροφοδοτεί τις διαπροσωπικές τους σχέσεις. Ποικίλοι μύθοι (ο κόσμος των Vampires και των απόκοσμων υπάρξεων, ο κόσμος της metal μουσικής, ο κόσμος της κοινωνικής αρένας, δηλαδή κόσμοι που συνθέτουν κεφάλαια εφηβικής υποκουλτούρας) ανανοηματοδοτείται για να οδηγήσει τους νέους με βάση τις τεχνικές του προδιαγραφές στη χριστιανική αλήθεια. Μεταβάλλεται δηλαδή το σημαινόμενο αλλά το σημαίνον διατηρεί τις τεχνικές προδιαγραφές του αρχικού μέσου (δηλαδή, κονκάρδες, ιδιότυπα t-shirts, αφίσες κ.λπ.).

Κατ’ αυτό τον τρόπο φαίνεται, ως εάν οι προσωπίδες της εφηβικής υποκουλτούρας, οι οποίες ακριβώς δημιουργήθηκαν επί τη βάσει μυθοπλασιών, τώρα, που οι μυθοπλασίες αντικαταστάθηκαν, μπορούν να διατηρηθούν, προσδιορίζοντας νέο περιεχόμενο, με άλλα λόγια ότι οι παλαιοί ασκοί αντέχουν την αποθήκευση του καινούργιου οίνου. Στην περίπτωση αυτή λοιπόν, θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι, με έμμεσο τρόπο, λειτουργεί μια δευτερογενής πηγή, η οποία με ασυνείδητο τρόπο θα μπορεί να εγκλωβίζει τα πλέον αδύναμα μέλη του «Στρατού 777» σε μια κατάσταση, η οποία δεν έχει ως προοπτική της την αληθινή ρήξη με σύμβολα του παρελθόντος και την ανακαίνιση του ανθρώπου αλλά τη νομιμοποίησή της μέσω εύλογων άλλοθι. Αυτό θα μπορούσε να ορισθεί ως η αδυναμία του ποιμαντικού λόγου στο πλαίσιο της μαζικής επικοινωνίας.

Τα κριτήρια ανθρωπολογικής σκέψεως που η πατερική παράδοση άφησε ως παρακαταθήκη στην Εκκλησία αφορούν παντάπασι στις ανάγκες του προσώπου. Εάν, λοιπόν, δεχθούμε ότι κάθε μορφή προσωπικής συνάντησης αποτελεί εκ φύσεως ένα γεγονός υπαρξιακής ερμηνευτικής, τόσο υπό την έννοια της αυτοσυνειδησίας όσο και της διυποκειμενικής κατανοήσεως των σχέσεων, τότε η Εκκλησία έχει τη δυνατότητα μέσω των ποικίλων μορφών επικοινωνίας να μεριμνήσει για τη διαφύλαξη της ακεραιότητας του προσώπου, οδηγώντας το από την απελπισία στην ελπίδα και από την καθήλωσή του στα αδιέξοδα στην αναγέννηση. Αυτή είναι κληρονομιά ευαγγελική, εάν λάβουμε υπ’ όψη μας ότι ο δυναμισμός του ευαγγελικού λόγου μπορεί να μεταβάλει το μαζικό σε προσωπικό και να εξατομικεύσει σωτηριολογικά το μήνυμα της ελπίδας.

1. J.-F. Mattéi, *Η Εσωτερική βαρβαρότητα, Δοκίμιο για τη σύγχρονη ακοσμία*, μτφρ. Ζωή Αντωνοπούλου – Τρεχλή, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2009, σ. 61. [↑](#footnote-ref-1)
2. Πρβλ. Αββά Δωροθέου, Επιστολαί, ΙΙ, §187, έκδ. L. Regnault and J. de Préville, *Dorothée de Gaza. Oeuvres spirituelles*, *Sources chrétiennes* 92, Éditions du Cerf, Paris 1963, σ. 504. [↑](#footnote-ref-2)
3. Μαξίμου του Ομολογητού, *Κεφάλαια περί αγάπης*, III, 79, έκδ. Aldo Ceresa-Gastaldo, Editrice Studium, Roma 1963, σ. 182. [↑](#footnote-ref-3)
4. Πρβλ. *Εις τον Εκκλησιαστήν*, VI, P.Alexander, *GNO* 5, E.J.Brill, Leiden 1986, σ.383, 21 κ. εξ. [↑](#footnote-ref-4)
5. Α΄ Κορ. 31, 10. [↑](#footnote-ref-5)
6. Αββά Δωροθέου, *Διδασκαλίαι διάφοροι*, ΧΙΙ, §131, 18-21, L. Regnault-J. De Préville, SC 92, Les Éditions du Cerf, Paris 1963, σ. 392. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Εις τον σεισμόν και εις τον πλούσιον και εις τον Λάζαρον και πόθεν η δουλεία εγένετο*, 5, PG48, 1034. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Εις το «Πρόσεχε σεαυτώ»*, S.Y. Rudberg, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot observe-toi toi-même'*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1962, 26, 17. [↑](#footnote-ref-8)
9. V. Frankl, *Αναζητώντας νόημα ζωής και ελευθερίας, σε ένα στρατόπεδο συγκεντρώσεως*, μτφρ. Τ. Ευδοκάς - Κίκα Χριστοφίδου, εκδ. Ταμασός, Αθήνα 1979. [↑](#footnote-ref-9)
10. Σπ. Κυριαζόπουλου, *Η Παθολογία του Λόγου*, Εκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη1974, σ.100. [↑](#footnote-ref-10)
11. H. Tristan Engelhardt, *Τα Θεμέλια της Βιοηθικής, Μια χριστιανική θεώρηση*, μτφρ. Πολυξένη Τσαλίκη –Κιόσογλου, εκδ. Αρμός 2007, σ. 59. [↑](#footnote-ref-11)
12. Σπ. Κυριαζόπουλου, *Η* Παθολογία *του* Λόγου, σ. 8. [↑](#footnote-ref-12)
13. Πρβλ. Χρίστου Μπούκη, *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης, υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, Π.Ι.Π.Μ., Θεσσαλονίκη 1970, σ. 174. [↑](#footnote-ref-13)
14. Γρηγορίου του Θεολόγου, *Απολογητικός*, ΙΙ, 47, PG35, 456Β. [↑](#footnote-ref-14)
15. Μακαρίου του Αιγυπτίου, *Ομιλίαι,* ΙΗ΄, H.Dörries-E.Klostermann-M.Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, Walter de Gruyter, Berlin 1964, σ.179, 57 κ.εξ [↑](#footnote-ref-15)
16. Σπ. Κυριαζόπουλου, *Η Παθολογία του Λόγου*, Εκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη1974, σ. 6. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ματθ. 10, 27. [↑](#footnote-ref-17)
18. Β. Γιούλτση, «Χρονικό της χρήσης σύγχρονων ηλεκτρονικών μέσων στο ποιμαντικό έργο της εκκλησίας», στο Συνοδική Επιτροπή Θείας Λατρείας και του Ποιμαντικού Έργου, *Τα σύγχρονα ηλεκτρονικά μέσα στην υπηρεσία του ποιμαντικού έργου της Εκκλησίας. Διαπιστώσεις καί Προοπτικές* (Πρακτικά Ημερίδος), Κλάδος Εκδόσεων της Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2009, σ. 25 [↑](#footnote-ref-18)
19. Α΄ *Πέτρ*. 3, 15. [↑](#footnote-ref-19)
20. A. Barlow, *Blogging America*, *The New Public Sphere*, Praeger Publishers. London 2008, σ. 151. [↑](#footnote-ref-20)
21. M. McLuhan, *Understanding Media*, *The Extensions of Man*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London 1994, σ. 7 κ.εξ. [↑](#footnote-ref-21)
22. Davison, W. P. «The third-person effect in communication», *Public Opinion Quarterly*, 47.1 (1983) 1-15. [↑](#footnote-ref-22)
23. Βίος Παχωμίου, Δ΄, 54, F. Halkin, *Sancti Pachomi Vitae Graecae*, Société de Bollandistes, Bruxelles 1932, σ. 447, 17-21. [↑](#footnote-ref-23)
24. Βλ. «Η Καθολική Εκκλησία έχει σαφή ιδέα σχετικά με τη σχέση μεταξύ του Ευαγγελίου και του πολιτισμού. Το Ευαγγέλιο προσφέρει στον πολιτισμό ό, τι το αλάτι στο φαγητό, σύμφωνα με τη σχετική διατύπωση του Ιησού (*Ματθ*. 5:13). Αναδεικνύει τις καλύτερες πτυχές του πολιτισμού. Προστατεύει τους πολιτισμούς από τη σήψη. Ως εκ τούτου, ο πολιτισμός ευεργετείται τα μέγιστα από το Ευαγγέλιο. Ωστόσο, είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι και το ίδιο το Ευαγγέλιο ζει μέσα σε πολιτισμικό περιβάλλον. Το αλάτι χωνεύεται με το γεύμα, αλλά δεν το υποκαθιστά», στο B. Ulevičius, “Army 777 Movement: Gospel In(Sub)culturized”, *Between East and West: Cultural and Religious Dialogue before, during and after the totalitarian rule*, 1st International Scientific Conference of the Latvian Society for the Study of Religion, University of Latvia 6-8 October 2011, Programme and Abstracts, University of Latvia Press, Riga 2011, σ. 43. [↑](#footnote-ref-24)
25. C. Shannon-W. Weaver, *The mathematical theory of communication*, The University of Illinois press, Urbana 1963. Το 1947 ο μαθηματικός C. Shannon εισηγήθηκε μια θεωρία επικοινωνίας σχεδιασμένη για να διευκολύνει τη μετάδοση της πληροφορίας μέσω τηλεφωνικής επικοινωνίας. Με τη συνδρομή του Weaver ως προς τον σχεδιασμό ανατροφοδότησης της πληροφορίας, υπογραμμίζουν την πιθανότητα παρεμβολών στην επικοινωνία υπό μορφή θορύβου, για να καταλήξουν ότι για να ερμηνεύσουμε την αποτυχία της επικοινωνίας πρέπει να κατανοήσουμε πρώτα, ότι το αποστελλόμενο και το παραλαμβανόμενο μήνυμα δεν είναι ταυτόσημα. Παρά το γεγονός ότι είναι από τα πλέον δημοφιλή μοντέλα επικοινωνίας, θεωρείται ότι εισηγείται ένα γραμμικό τύπο που αγνοεί τον ενεργό και εποικοδομητικό ρόλο του δέκτη, μιας σημαντικής μεταβλητής της ανθρώπινης επικοινωνίας. [↑](#footnote-ref-25)