



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΤΜΗΜΑ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

**ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ
ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΣ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**«Ο θάνατος στην Ορθόδοξη Χριστιανική Παράδοση και το
Ισλάμ. Θεολογική και διαπολιτισμική προσέγγιση»**

ΒΟΥΡΤΣΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ

STD 153157

ΕΠΙΒΛΕΠΟΝΤΕΣ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ:

ΔΡ. ΤΣΙΡΕΒΕΛΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ

ΔΡ. ΜΑΡΑΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ

ΑΘΗΝΑ

ΜΑΪΟΣ 2026

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία του φοιτητή Χρήστου Βούρτσα (std 153157) που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης ο συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίασης στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλο το χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του συγγραφέα/δημιουργού. Ο συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων



**«Ο θάνατος στην Ορθόδοξη Χριστιανική Παράδοση και το
Ισλάμ. Θεολογική και διαπολιτισμική προσέγγιση»**

ΒΟΥΡΤΣΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ

Επιτροπή Κρίσης

Επιβλέπων Καθηγητής:	Συν-Επιβλέπων Καθηγητής:
ΔΡ. ΤΣΙΡΕΒΕΛΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΔΡ. ΜΑΡΑΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ

ΑΘΗΝΑ

ΜΑΪΟΣ 2026

*Στους Γονείς μου Νικόλαο και Όλγα.
Στον κεκοιμημένο συμφοιτητή,
συνάδερφο και φίλο Ισαάκ Τεγόπουλο,
με την προσμονή να ανταμώσουμε στο Φως.*

Περίληψη

Η παρούσα εργασία διερευνά το φαινόμενο του θανάτου μέσα από το πρίσμα της Ορθόδοξης Χριστιανικής Παράδοσης και της Ισλαμικής Θεολογίας, επιχειρώντας μια συστηματική συγκριτική προσέγγιση. Αρχικά, εξετάζεται η οντολογική διάσταση του θανάτου ως φιλοσοφικό πρόβλημα, από την αρχαιότητα έως τον σύγχρονο υπαρξισμό. Στο κύριο σώμα της μελέτης, αναλύονται οι δογματικές αφετηρίες των δύο παραδόσεων σχετικά με τη φύση της ψυχής, την πτώση, την ενδιάμεση κατάσταση των κεκοιμημένων και την εσχατολογική προσδοκία της κοινής αναστάσεως. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στη σύγκλιση και απόκλιση των δύο κοσμοθεωριών αναφορικά με τη θεία δικαιοσύνη, το έλεος και τη λειτουργική διαχείριση της απώλειας. Η έρευνα καταλήγει στην εξέταση φλεγόντων βιοηθικών ζητημάτων, όπως η ευθανασία και η αποτέφρωση, αναδεικνύοντας τη σημασία του διαθρησκευτικού διαλόγου απέναντι στις προκλήσεις της σύγχρονης εκκοσμηκευμένης κοινωνίας.

Λέξεις-κλειδιά: Ορθοδοξία, Ισλάμ, Θάνατος, Συγκριτική Θεολογία, Εσχατολογία, Barzakh, Βιοηθική, Διαθρησκευτικός Διάλογος.

Abstract

This thesis investigates the multifaceted phenomenon of death through the lens of Orthodox Christian Tradition and Islamic Theology, employing a systematic comparative approach. Initially, the ontological dimension of death is examined as a philosophical problem, spanning from antiquity to contemporary existentialism. The core of the study analyzes the dogmatic foundations of both traditions regarding the nature of the soul, the Fall, the intermediate state of the departed, and the eschatological expectation of the common resurrection. Particular emphasis is placed on the convergence and divergence of the two worldviews concerning divine justice, mercy, and the liturgical management of loss. The research concludes by addressing pressing bioethical issues, such as euthanasia and cremation, highlighting the significance of interreligious dialogue in the face of the challenges posed by modern secularized society.

Keywords: Orthodoxy, Islam, Death, Comparative Theology, Eschatology, Barzakh, Bioethics, Interreligious Dialogue.

Πρόλογος

Η απόφαση για τη συγγραφή της ανά χείρας μελέτης υπήρξε μια βαθιά ανάγκη να ψηλαφίσουμε το πώς η Ορθόδοξη πίστη και η Ισλαμική παράδοση στέκονται απέναντι στο οριακό γεγονός του θανάτου. Ζούμε σε μια εποχή όπου η Νεωτερικότητα, με την απόλυτη έμφαση στον ορθολογισμό, την τεχνολογία και την υλική πρόοδο, επιχειρήσε να εξορθολογήσει τον κόσμο. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο θάνατος έπαψε να θεωρείται ένα ιερό μυστήριο ή μετάβαση και μετατράπηκε σε μια βιολογική αστοχία που πρέπει να αποσιωπηθεί ή να περιοριστεί αυστηρά στα όρια της κλινικής μονάδας. Αυτή ακριβώς η τάση της σύγχρονης εποχής να αποκόπτει τον άνθρωπο από τη μεταφυσική του διάσταση αποτέλεσε το βασικό κίνητρο για την έρευνά μας.

Η αφορμή για την εργασία πηγάζει από την επιτακτική ανάγκη να επαναφέρουμε τον θάνατο στο κέντρο της υπαρξιακής συζήτησης, όχι ως πηγή τρόμου, αλλά ως εργαλείο αυτογνωσίας. Στις παραδοσιακές κοινωνίες, όπου η Ορθοδοξία και το Ισλάμ συνυπήρχαν επί αιώνες σε κοινούς γεωγραφικούς και πολιτισμικούς χώρους, ο θάνατος ήταν μια κοινοτική εμπειρία που νοσηματοδοτούσε τη ζωή. Η ιστορική αυτή συμβίωση μας διδάσκει ότι η γνώση του τρόπου με τον οποίο ο έτερος άλλος αντιλαμβάνεται τη φθορά και την αιωνιότητα είναι η μόνη ασφαλής οδός για μια ειλικρινή διαπολιτισμική συνάντηση. Σε μια εποχή έντονης κινητικότητας και ανάμειξης πληθυσμών, η κατανόηση της εσχατολογίας του διπλανού μας δεν είναι μια θεωρητική πολυτέλεια, αλλά προϋπόθεση για την κοινωνική ειρήνη και τον αμοιβαίο σεβασμό.

Επιπλέον, η εργασία διερευνά ζητήματα που άπτονται στη σύγχρονη Βιοηθική. Η επιλογή αυτή οφείλεται στις ραγδαίες εξελίξεις των τελευταίων ετών και κρίθηκε αναγκαία η σύντομη εξέταση, ώστε σε διαπολιτισμικό επίπεδο να αναδειχθούν οι ομοιότητες και οι διαφορές σε αυτά τα ζητήματα μεταξύ των δύο θρησκειών. Η Νεωτερικότητα μας έφερε αντιμέτωπους με διλήμματα όπως η ευθανασία, ο εγκεφαλικός θάνατος και η διαχείριση του σώματος μετά την αποβίωση, ζητήματα που συχνά προσεγγίζονται με μια στεγνή τεχνοκρατική λογική. Εδώ, η Ορθόδοξη ανθρωπολογία και η Ισλαμική θεολογία προσφέρουν μια αναγκαία αντίσταση στην εργαλειοποίηση του ανθρώπου, επιμένοντας στην ιερότητα του προσώπου και στη διατήρηση της αξιοπρέπειας μέχρι την τελευταία πνοή.

Ο αντικειμενικός σκοπός αυτής της μελέτης είναι να αναδείξει ότι, παρά τις δογματικές τους διαφορές, και οι δύο παραδόσεις αντιμετωπίζουν τον θάνατο ως μια διάβαση και όχι ως εκμηδένιση. Επιδιώκουμε να φωτίσουμε τις θεολογικές απαντήσεις

που δίνουν οι δύο πλευρές στο ερώτημα της μεταθανάτιας ύπαρξης, δείχνοντας πώς αυτές οι πεποιθήσεις επηρεάζουν τη λατρευτική ζωή, τις τελετουργικές πράξεις και τη διαχείριση του πένθους. Τελικός μας στόχος είναι να αποδειχθεί ότι η μελέτη θανάτου παραμένει η πιο αυθεντική άσκηση ελευθερίας απέναντι στον σύγχρονο μηδενισμό, υπενθυμίζοντας ότι η ζωή αποκτά το αληθινό της βάθος μόνο όταν κοιτάζει κατάματα την αιωνιότητα.

Η παρούσα διπλωματική εργασία αποτελεί το επιστέγασμα μιας πορείας που δεν θα είχε λάβει σάρκα και οστά χωρίς την πολύτιμη συνδρομή των δασκάλων μας. Αισθανόμαστε την ανάγκη να ευχαριστήσουμε πρωτίστως τους αξιότιμους επιβλέποντες καθηγητές μας, Δρ. Νικόλαο Τσιρέβελο και Δρ. Αναστάσιο Μαρά. Η εμπιστοσύνη με την οποία περιέβαλαν την προσπάθειά μας, οι καίριες υποδείξεις τους και κυρίως ο διάλογος που αναπτύχθηκε μεταξύ μας, υπήρξαν για εμάς ένα ουσιαστικό μάθημα ακαδημαϊκής ελευθερίας και θεολογικής ακρίβειας.

Παράλληλα, θα θέλαμε να εκφράσουμε τις ειλικρινείς μας ευχαριστίες προς τους αξιότιμους καθηγητές Δρ. Απόστολο Καπρούλια, Δρ. Σταύρο Γιαγκάζογλου, Δρ. Γεώργιο Νεκτάριο Λόη και Δρ. Ελένη Μπολιάκη. Η διδασκαλία τους και το επιστημονικό τους παράδειγμα κατά τη διάρκεια των σπουδών μας, προσέφεραν τα απαραίτητα μεθοδολογικά εργαλεία και τη διεύρυνση των οριζόντων που απαιτεί η σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία. Τους ευχαριστούμε όλους θερμά, διότι μέσα από το έργο τους δίδαξαν πως η έρευνα είναι μια διαρκής αναζήτηση της αλήθειας που απαιτεί τόσο κόπο όσο και πνευματική ταπεινότητα.

Περιεχόμενα

Πρόλογος	σελ. 8
Εισαγωγή	σελ. 12
Κεφάλαιο 1: Ο θάνατος ως υπαρξιακό και φιλοσοφικό πρόβλημα.....	σελ. 27
1.1 Θάνατος και αθανασία στην αρχαία φιλοσοφία	σελ. 27
1.2 Η ευρωπαϊκή φιλοσοφική σκέψη για τον θάνατο	σελ. 33
1.3 Η υπέρβαση του μηδενισμού	σελ. 39
Κεφάλαιο 2: Η ορθόδοξη χριστιανική μαρτυρία και αντίληψη για τον θάνατο.....	σελ. 47
2.1 Ο θάνατος ως συνέπεια της Πτώσης και η θεολογική του ερμηνεία	σελ. 47
2.2 Η ψυχή και το σώμα στην ορθόδοξη ανθρωπολογία	σελ. 52
2.3 Ο θάνατος ως πέρασμα και όχι ως τέλος	σελ. 56
2.4 Η Ανάσταση του Χριστού και η νίκη κατά του θανάτου	σελ. 61
2.5 Η προσευχή για τους κεκοιμημένους και η λειτουργική παράδοση	σελ. 66
Κεφάλαιο 3: Ο θάνατος στην ισλαμική θεολογία και ανθρωπολογία	σελ. 70
3.1 Η ισλαμική κοσμοθεώρηση: ζωή, θάνατος και μεταθανάτια ύπαρξη.....	σελ. 70
3.2 Η ψυχή και η σχέση της με το σώμα. Θεολογικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις	σελ. 73
3.3 Η έννοια του Qadr (θείας βούλησης) και ο θάνατος ως θέλημα του Θεού ..	σελ. 75
3.4 Το Barzakh: η ενδιάμεση κατάσταση της ψυχής	σελ. 77
3.5 Η Ανάσταση και η Τελική Κρίση	σελ. 80
3.6 Ο Παράδεισος (Jannah) και η Κόλαση (Jahannam) ως εσχατολογικές πραγματικότητες	σελ. 82

Κεφάλαιο 4: Συγκριτική ανάλυση Ισλάμ και Ορθοδοξίας	σελ. 86
4.1 Μονοθεϊσμός, Πατρότητα και Τριάδα	σελ. 86
4.2 Συγκριτική θεώρηση της ψυχής στην Ορθοδοξία και στο Ισλάμ	σελ. 88
4.3 Η θεία δικαιοσύνη και το έλεος του Θεού	σελ. 90
4.4 Κρίση, παράδεισος, κόλαση	σελ. 93
4.5 Χριστός και Μωάμεθ	σελ. 97
4.6 Η λειτουργική διαχείριση των νεκρών στις δύο Παραδόσεις	σελ. 101

Κεφάλαιο 5: Συζήτηση για τη ζωή και τον θάνατο στο πλαίσιο του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου: Ζητήματα βιοηθικής, σύγχρονες προοπτικές και διαπολιτισμική -διαθρησκειακή επικοινωνία	σελ. 104
5.1 Σημεία διαλόγου Ορθοδοξίας – Ισλάμ για το μυστήριο της ζωής και του θανάτου: Θεολογικές αφετηρίες και η πρόκληση της εκκοσμίκευσης.....	σελ. 105
5.2 Ευθανασία	σελ. 109
5.3 Εγκεφαλικός θάνατος και μεταμόσχευση „.....	σελ. 113
5.4 Η αποτέφρωση	σελ. 117
5.5 Διαθρησκειακά συνέδρια βιοηθικής	σελ. 122

Συμπεράσματα	σελ. 125
---------------------	----------

Επίλογος	σελ. 136
-----------------	----------

Βιβλιογραφία	σελ. 138
---------------------	----------

Συντομογραφίες

βλ./ βλέπε

ΕΑΠ / Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

εκδ./ έκδοση

εικ./ εικόνα

επιμ. / επιμέλεια

κ.ά./ και άλλοι

Κ.Δ. / Καινή Διαθήκη

κεφ./ κεφάλαιο

κ.λπ./ και τα λοιπά

μτφρ. / μετάφραση

ό.π., / όπως παραπάνω

πίν./ πίνακας

Π..Δ. / Παλαιά Διαθήκη

πρβλ. / παράβαλε

π.Χ., μ.Χ. / πρό Χριστού, μετά Χριστόν

ΠΣΕ / Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών

σ., σσ. / σελίδα, σελίδες

τομ. / τόμος

υπ / υποσημείωση

χ.χ. / χωρίς χρονολογία

CILE / Center for Islamic Legislation and Ethi

ch. / chapter

ed. editor / edition

op. cit. / opere citato

PG / Patrologia Graeca

p., pp. / page, pages

WCC / World Council of Churches

Εισαγωγή

Οι δοξασίες σχετικά με τον θάνατο αποτελούν τη γενεσιουργό αιτία του πολιτισμού, της τέχνης και της μεταφυσικής αναζήτησης και όχι μια απλή βιολογική παρατήρηση. Ο άνθρωπος αποτελεί το μοναδικό ον που κατέχει τη δραματική επίγνωση της δικής του περατότητας. Έτσι λοιπόν, βιώνει τον θάνατο ως έναν υπαρξιακό τρόπο, μια συνεχή ένταση ανάμεσα στην ορμή για ζωή και τη βεβαιότητα του τέλους. Αυτή η συνείδηση της θνητότητας λειτούργησε ιστορικά ως ο ισχυρότερος μοχλός για την υπέρβαση του μηδενισμού. Από τα μεγαλοπρεπή ταφικά μνημεία της αρχαιότητας έως τα περίπλοκα θεολογικά συστήματα, η ανθρώπινη προσπάθεια επικεντρώθηκε στην αναζήτηση ενός νοήματος που να υπερβαίνει τη φθορά. Στο πέρασμα των αιώνων, ο θάνατος αντιμετωπίστηκε άλλοτε ως εχθρός, άλλοτε ως λύτρωση και άλλοτε ως το ύστατο όριο που δίνει αξία σε κάθε στιγμή της ύπαρξης.

Στη σύγχρονη εποχή, παρά την προσπάθεια της τεχνολογικής κοινωνίας να αποστειρώσει ή να αποσιωπήσει το γεγονός του θανάτου, αυτός παραμένει το κεντρικό ερώτημα. Προσπαθώντας τα άτομα να διερευνήσουν το ερώτημα αυτό, αναγκάζονται να προσδιορίσουν την ταυτότητα τους, την ηθική τους στάση και τη σχέση τους με το επέκεινα. Κατά αυτόν τον τρόπο, επιβεβαιώνουν πως η κατανόηση του τέλους, είναι στην πραγματικότητα, η βαθύτερη σπουδή πάνω στην ουσία της ίδιας της ανθρώπινης ζωής.

Στις μέρες μας, η αντίληψη του θανάτου διέρχεται μια βαθιά κρίση, καθώς η κυριαρχία του ορθολογισμού και η αλματώδης ανάπτυξη της τεχνολογίας επιχείρησαν να τον απωθήσουν στο περιθώριο της κοινωνικής συνείδησης. Ο θάνατος από ιερό μυστήριο μετατράπηκε σε ένα αποστειρωμένο ιατρικό συμβάν, μια τεχνική αποτυχία που πρέπει να αποσιωπηθεί ή να εξωραϊστεί. Αυτή η «αποϊεροποίηση» και η «απομάγευση» του τέλους, ωστόσο, δεν εκτόπισε τον τρόπο της ανυπαρξίας, αλλά αντιθέτως τον γιγάντωσε, γεννώντας έναν διάχυτο υπαρξιακό μηδενισμό¹. Ο άνθρωπος του 21ου αιώνα, αποκομμένος από τις παραδοσιακές μεταφυσικές σταθερές που

¹ Γεωργίου Ν. Γκότση, *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και Σύγχρονη Πολιτισμική Ταυτότητα*, εκδ. Α. Ν. Σάκουλας, Αθήνα 1996, σσ. 98-103, 108-111, πρβλ Max Weber, *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, εκδ. Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, Αθήνα 2010, σσ. 88-89.

πρόσφεραν παρηγοριά και νόημα, βρίσκεται αντιμέτωπος με το κενό². Έτσι βιώνει αυτό που ο *Χάιντεγκερ* περιέγραψε ως την αγωνία του «είναι εδώ-προς-θάνατο»³. Η σύγχρονη υπαρξιακή αγωνία δεν πηγάζει πλέον μόνο από τον φόβο του πόνου, αλλά από την υπόνοια ότι η ύπαρξη στερείται τελεολογίας, ότι ο θάνατος είναι το απόλυτο και παράλογο ναυάγιο της προσωπικότητας. Μέσα σε αυτό το κλίμα της μετα-νεωτερικής αβεβαιότητας, η επαναφορά του θεολογικού λόγου της Ορθοδοξίας και του Ισλάμ αποτελεί μια ζωτική ανάγκη για την ανακάλυψη ενός νοήματος που να αντέχει μπροστά στη θέα του τάφου, προσφέροντας μια διέξοδο από τον παγερό μηδενισμό της εποχής μας.

Η λεξικογραφική προσέγγιση του όρου «θάνατος» στην ελληνική γραμματεία υπερβαίνει τη στείρα καταγραφή ενός βιολογικού τέρματος, αναδεικνύοντας μια σπάνια οντολογική σύζευξη όπου η ετυμολογική καταγωγή της λέξης προοικονομεί το φιλοσοφικό της βάθος⁴. Η παραγωγή του όρου από το ρήμα «*θνήσκω*» και η αναγωγή του στην ινδοευρωπαϊκή ρίζα *dhvan-* υποδηλώνει το «σκοτεινό» ή το «κεκαλυμμένο», προσδίδοντας στην κατάληξη του βίου μια εγγενή ποιητική ταύτιση με το έρεβος⁵. Αυτή η διάσταση του σκότους νοηματοδοτείται περαιτέρω από τη γλωσσολογική αυστηρότητα του *Liddell-Scott*, το οποίο, ενώ τεκμηριώνει την παύση της ζωής ως φυσικό γεγονός ή δικανική ποινή, διασώζει παράλληλα τη μεταφορική σύνδεση του θανάτου ως «*διδύμου αδελφού του Ύπνου*»⁶. Η φυσική αυτή νομοτέλεια μεταστοιχείωνεται σε υπαρξιακό αξίωμα στον *Σκαρλάτο Βυζάντιο*, ο οποίος ερμηνεύει τη θνητότητα ως «*το χρεών*» και «*ειμαρμένη πορεία*», ορίζοντάς την ως μια μοιραία οφειλή που απαιτεί από το υποκείμενο σθένος και ειλικρινή πεποίθηση απέναντι στην «*απαλλαγή του ζην*»⁷. Η ετυμολογική σύνδεση με το σκοτάδι μεταβολίζεται τελικά σε λυτρωτική προοπτική μέσω του Σουΐδα, ο οποίος ορίζει την έξοδο από τον βίο ως

² Mircea Eliade, *Το Ιερό και το Βέβηλο*, μτφρ Νίκος Δεληβοριάς, εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα 2002, σσ. 46-47.

³ Martin Heidegger, *Η έννοια του χρόνου: Διάλεξη και πραγματεία (1924)*, μτφρ-πρόλογος και σχόλια Δημήτρη Υφαντή, εκδ. Ροές, Αθήνα 2009, σσ. 68-72, πρβλ I.M. Μποχένσκι, *Ιστορία της Σύγχρονης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Χρήστου Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1985, σ. 205.

⁴ I. Δ. Σταματάκου, *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, εκδ. Βιβλιοπρομηθευτική – Σιδηροφάγης και ΣΙΑ ΟΕ, Αθήνα 1999, σ. 443.

⁵ Του ιδίου, ό.π.

⁶ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 8η Έκδοση, εκδ. American Book Company, New York 1901, p. 661.

⁷ Σκαρλάτου Δ, Βυζάντιου, *Λεξικόν της καθ' ημάς Ελληνικής διαλέκτου: Μεθρημηνευμένης εις το αρχαίον Ελληνικόν και το Γαλλικόν*, εκδ. Βιβλιοπωλείον των Βιβλιοφύλων – Σπανός, εκδ. ΊΓ, (Πρωτότυπη έκδοση 1874), Αθήνα 1974, σ. 177.

«κακών απόδρασιν» και «αναγκαίο όρμο», υποστηρίζοντας πως η αυθεντική «υγεία» της ψυχής ανακτάται μόνο μέσω του «τεθνάναι», μακριά από τους χειμώνες της επίγειας φθοράς⁸. Εν τέλει, η κατάληξη της ύπαρξης μετουσιώνεται από μια απλή βιολογική καταστροφή σε μια πράξη παρρησίας και τελικής απελευθέρωσης από τα «ενθένδε» δεινά⁹, επιβεβαιώνοντας τον θάνατο ως το σημείο όπου η οντολογική αναγκαιότητα συναντά την υπαρξιακή λύτρωση.

Η έννοια του θανάτου στην αρχαιοελληνική γραμματεία συνιστά ένα πολυδιάστατο φαινόμενο. Το φαινόμενο αυτό εκτείνεται από τη μυθολογική προσωποποίηση έως τη ιατρική ορολογία και αντικατοπτρίζει παράλληλα την κοσμοαντίληψη του κυκλικού χρόνου όπου η ζωή και η φθορά εναλλάσσονται αέναα ως φυσικές νομοτέλειες¹⁰. Σε πλήρη αντίθεση βρίσκεται ο γραμμικός χρόνος των Μονοθεϊσμών που η ιστορία γίνεται αντιληπτή ως μια ευθύγραμμη πορεία από την *Κτίση* προς τα *Έσχατα* και τη *Σωτηρία*¹¹. Στον *Όμηρο*, ο θάνατος εμφανίζεται τόσο ως γεγονός όσο και ως απειλή, ενώ ως κύριο όνομα, ο Θάνατος παρουσιάζεται ως ο δίδυμος αδελφός του *Υπνου* στην *Ιλιάδα*, προσδίδοντας μια οικεία, σχεδόν ειρηνική διάσταση στο τέλος της ηρωικής ζωής¹². Στην αττική πεζογραφία και το δίκαιο, η έννοια αποκτά θεσμική αυστηρότητα, με τον *Θουκυδίδη* να χρησιμοποιεί φράσεις όπως «*θάνατον καταγιγνώσκειν τινός*» ή «*θανάτου κρίνεσθαι*», υπογραμμίζοντας ότι η στέρση της ζωής ήταν η έσχατη ποινή που μπορούσε να επιβάλει η πόλη¹³. Ο *Ηρόδοτος* εισάγει την τελετουργική διάσταση με εκφράσεις όπως «*τὴν ἐπὶ θανάτῳ κεκοσμημένος*», αναφερόμενος στον στολισμό του μελλοθάνατου, ή τη νομική «*δῆσαί τινα τὴν ἐπὶ θανάτῳ*»¹⁴.

Το μυστήριο του θανάτου συνιστά την πλέον ανυπερθέτως καθολική εμπειρία του ανθρώπινου όντος, το οντολογικό εκείνο όριο που είτε νοηματοδοτεί είτε αποδομεί την ύπαρξη στο σύνολό της. Στο μεταίχμιο μεταξύ βιολογικής νομοτέλειας και

⁸ *Suidae Lexicon*, Pars II: Δ-Θ, επιμέλεια Adler, A. εκδ. BG Teubner, Stuttgart 1967 (ανατύπωση 1994), p. 683.

⁹ Σκαρλάτου Δ. Βυζάντιου, ό.π.

¹⁰ Mircea Eliade, *Κόσμος και Ιστορία: Ο Μύθος της Αιώνιας Επιστροφής*, μτφρ. Σ. Ψάλτου, Επιμέλεια και Θεώρηση Μ. Μπέγζος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα. Αθήνα 1999, 39, σσ. 75-77, 81, 87, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, «Φιλοσοφία της Ιστορίας και Θεολογία της Ιστορίας, Φύση και Ιστορία», Ενότητα 1.2, *Η Ορθοδοξία ως πολιτισμικό επίτευγμα και τα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου, Ορθοδοξία και [μετα-]νεωτερικότητα*, Τόμος Γ', Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σσ. 29, 33.

¹¹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 30, 33, πρβλ. Mircea Eliade, *Το Ιερό και το Βέβηλο*, ό.π., σσ. 62, 100-101.

¹² Ομήρου, *Ιλιάς*, Π 671-672, Ξ 23.

¹³ Θουκυδίδου, *Ιστορία*, Γ.45.1, Γ.53.2.

¹⁴ Ηροδότου, *Ιστορία*, 1.109, 3.119.

μεταφυσικής αναζήτησης, ο θάνατος δεν αντιμετωπίζεται απλώς ως ένα τερματικό βιολογικό συμβάν, αλλά ως ένα πολιτισμικό και θεολογικό γεγονός που καθορίζει τη στάση του ανθρώπου απέναντι στην ηθική, την ελευθερία και την προοπτική της αιωνιότητας. Η παρούσα μελέτη επιχειρεί μια διεξοδική και συγκριτική κατάδυση στον πυρήνα της Ορθόδοξης Χριστιανικής Παράδοσης και του Ισλάμ, δύο παραδόσεων που διαμόρφωσαν καταλυτικά το πνευματικό γίνεσθαι της Εγγύς Ανατολής και της Μεσογείου.

Η αφετηρία της έρευνας εδράζεται στην ανάγκη κατανόησης του «άλλου» μέσω του πρίσματος της κοινής μας θνητότητας. Παρότι οι δύο παραδόσεις διαφωνούν ριζικά σε θεμελιώδη χριστολογικά και σωτηριολογικά δόγματα, μοιράζονται μια κοινή αβρααμική κληρονομιά και, κυρίως, μια κοινή φιλοσοφική γλώσσα, αυτή του ελληνικού λόγου.

Η ανάδυση του Ισλάμ κατά τον 7ο αιώνα στην περιοχή της Μέσης Ανατολής υπήρξε μια δομική ανατροπή που αναδιαμόρφωσε τις θρησκευτικές και κοινωνικές ισορροπίες της περιοχής¹⁵. Η ραγδαία εξάπλωση των μουσουλμανικών στρατευμάτων μετά τη μάχη στον ποταμό *Yarmuk* (636 μ.Χ.)¹⁶ έθεσε τις ορθόδοξες χριστιανικές κοινότητες της Παλαιστίνης, της Συρίας και της Αιγύπτου υπό το νέο καθεστώς των ισλαμικών κανονισμών «*λαούς της προστασίας*» *dhimmi*¹⁷. Το καθεστώς αυτό, αν και παρείχε μια μορφή θρησκευτικής προστασίας έναντι της καταβολής κεφαλικού φόρου, επέβαλε ταυτόχρονα σαφείς περιορισμούς στην κοινωνική και δημόσια έκφραση της χριστιανικής πίστης.¹⁸

Η μελέτη της ιστορικής αλληλεπίδρασης μεταξύ Ορθοδοξίας και Ισλάμ δεν μπορεί να περιοριστεί σε μια απλή παράθεση γεγονότων, αλλά οφείλει να αναδειχθεί ως μια δυναμική διαδικασία νοηματοδότησης από δρώντα υποκείμενα¹⁹. Η πρώτη ιστορική φάση αυτής της συνάντησης ορίζεται από τη δράση δύο εμβληματικών μορφών όπως

¹⁵ Αγγελικής Ζιάκα, *Μεταξύ Πολεμικής Και Διαλόγου, Το Ισλάμ Στη Βυζαντινή, Μεταβυζαντινή Και Νεότερη Ελληνική Γραμματεία*, Εκδοσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 25-26.

¹⁶ Αστερίου Αργυρίου, *Κοράνιο και Ιστορία*, εκδ. Αποστολική Διακονία, έκδ. Α, Αθήνα 1992, σσ. 188.

¹⁷ Δημητρίου Αθανασίου, «Η συνάντηση Ορθοδοξίας και Ισλάμ: Η Βυζαντινή και αραβόφωνη αντιισλαμική και απολογητική γραμματεία και η σύγχρονη πραγματικότητα», *Θεολογία*, Τόμος 92^{ος}, Τεύχος 4^ο, Οκτώβριος - Δεκέμβριος 2021, σ. 174.

¹⁸ Αλέξανδρος Καριώτογλου, «Ορθοδοξία και Ισλαμικός Κόσμος», *Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση*, Τόμος Β', Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2001, σσ. 119-121.

¹⁹ Βασιλείου Αδραχτά, «Η Συνάντηση Ορθοδοξίας και Ισλάμ ως Καθημερινή Διαθρησκευτική επιτέλεση», Ενότητα 3.2, *Η Ορθοδοξία στον 20^ο Αιώνα, Διάλογος της Ορθοδοξίας με Δύση και Ανατολή*, Τόμος Γ', Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σ. 152.

του Μωάμεθ και του Ιωάννη Δαμασκηνού²⁰. Ο Μωάμεθ έθεσε τα θεμέλια του Ισλάμ μέσα από μια καθημερινή επιτέλεση διαθηρσκευακότητας, η οποία ανταποκρινόταν στις ιστορικές ανάγκες της εποχής για την ενοποίηση των αραβικών φυλών²¹. Από την άλλη πλευρά, ο Ιωάννης Δαμασκηνός εγκαινιάζει τη μακρά παράδοση του θεολογικού διαλόγου, παρεμβαίνοντας σε μια κρίσιμη συγκυρία για τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, όπου η καθημερινότητα των ορθοδόξων άλλαζε άρδην λόγω της απώλειας εδαφών²². Ο Δαμασκηνός, αν και αντιμετώπισε το Ισλάμ ως «αίρεση», πρότεινε ουσιαστικά μια διαθηρσκευακή λογική όπου ο «Άλλος» εισέρχεται στη θέση του «Ιδίου», θέτοντας ερωτήματα για τη συνοχή της πίστης²³.

Τη σκυτάλη του διαλόγου πήρε ο Θεόδωρος Αμπού-Κούρρα (Αβουκαρράς), επίσκοπος Χαρράν, ο οποίος θεωρούσε τον εαυτό του μαθητή του Δαμασκηνού²⁴. Ο Αμπού-Κούρρα έγραψε κείμενα σε αραβική γλώσσα, απευθυνόμενος άμεσα στους μουσουλμάνους και προσπαθώντας να εξηγήσει με λογικά επιχειρήματα το δόγμα της Αγίας Τριάδας και το μυστήριο της Ενσαρκώσεως²⁵. Η δράση του υποδηλώνει μια προσπάθεια υπέρβασης της απλής πολεμικής και μετάβασης σε έναν ουσιαστικό θεολογικό διάλογο.²⁶

Κατά την περίοδο της εικονομαχίας, ο Θεοφάνης ο Ομολογητής στη «Χρονογραφία»²⁷ του παρέχει πολύτιμες πληροφορίες για την εμφάνιση του Ισλάμ, αν και το αντιμετωπίζει με έντονα επικριτική διάθεση²⁸. Επιχειρεί μια εξονυχιστική αναίρεση του Κορανίου, χρησιμοποιώντας τη μέθοδο της εσωτερικής κριτικής για να αποδείξει τις αντιφάσεις του κειμένου²⁹. Αυτές οι προσπάθειες καταδεικνύουν τη συνεχή εγρήγορση των βυζαντινών λογίων απέναντι στην ιδεολογική πρόκληση του χαλιφάτου³⁰. Κατά τη δεύτερη ιστορική φάση, η στάση των Βυζαντινών γίνεται σαφώς πιο πολεμική, με κύριο εκφραστή τον Νικήτα Βυζάντιο στα τέλη του 9ου αιώνα³¹. Ο

²⁰ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., πρβλ Δημητρίου Αθανασίου, ό.π., σσ.182-183.

²¹ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σ. 153.

²² Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., πρβλ Δημητρίου Αθανασίου, ό.π., σ.183.

²³ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σ. 153.

²⁴ Αστερίου Αργυρίου, ό.π., σ. 182.

²⁵ Theodori Abucurae Carum Episcopi, *Contra Haereticos Judaeos et Saracenos varia opuscula*, PG 97, 1462-1602.

²⁶ Αλεξάνδρου Καριώτογλου, σ. 131, πρβλ Δημητρίου Αθανασίου, ό.π., σσ. 176-177.

²⁷ Θεοφάνους του Ομολογητή, *Χρονογραφία*, PG 108, 684B-689B

²⁸ Αλεξάνδρου Καριώτογλου, ό.π., σ. 132.

²⁹ Του ιδίου, ό.π.

³⁰ Του ιδίου, ό.π.

³¹ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σ. 153, πρβλ Δημητρίου Αθανασίου, ό.π., σ. 183.

Νικήτας επιχείρησε μια ορθολογική και διαλεκτική ανατροπή των ισλαμικών δογμάτων, προβαίνοντας σε μια ερμηνευτική προσέγγιση στίχων του Κορανίου³² προκειμένου να καταδείξει το «ασύμβατο» της μουσουλμανικής πίστης. Παρά την επιθετικότητά του, η προσπάθειά του συνέβαλε στην αφομοίωση του αιτήματος για εξωτερική αυτοκριτική του Ισλάμ από τη βυζαντινή σκέψη, έστω και υπό το πρίσμα μιας ηγεμονικής διάθεσης^{33, 34}.

Η ιστορική συμβίωση, ωστόσο, δεν περιορίστηκε μόνο σε θεολογικό επίπεδο. Στην καθημερινή πράξη, οι πληθυσμοί της Εγγύς Ανατολής βίωναν μια σύνθετη πραγματικότητα αλληλεπίδρασης. Παρά τις περιόδους διωγμών, όπως επί χαλίφη Αλ-Χακίμ, υπήρχαν και διαστήματα σχετικής ηρεμίας, όπου η πολιτισμική ανταλλαγή ήταν έντονη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αυλή των Αββασιδών στη Βαγδάτη, όπου χριστιανοί λόγιοι κατείχαν σημαντικές θέσεις ως ιατροί, μεταφραστές και διοικητικοί υπάλληλοι.³⁵

Η ένταση των σχέσεων κορυφώθηκε κατά τον 12ο και 13ο αιώνα, με συγγραφείς όπως ο *Ευθύμιος Ζυγαβηνός* και ο *Νικήτας Χωνιάτης* να κωδικοποιούν την αντι-ισλαμική επιχειρηματολογία στα μεγάλα δογματικά τους έργα. Ο Ζυγαβηνός στην «*Πανοπλία Δογματική*» του παρέχει μια συστηματική έκθεση των ισλαμικών δογμάτων με σκοπό την αναίρεσή τους³⁶, ενώ ο Χωνιάτης στον «*Θησαυρό Ορθοδοξίας*» εστιάζει στις τελετουργικές και κοινωνικές διαφορές. Η γραμματεία αυτή αντανακλά την ανάγκη της αυτοκρατορίας να διατηρήσει την πνευματική της συνοχή σε μια εποχή γεωπολιτικής συρρίκνωσης.³⁷

Μια ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί ο Βαρθολομαίος Εδέσσης, ο οποίος στο έργο του «*Έλεγχος Αγαρηνού*»³⁸ χρησιμοποιεί έναν πιο λαϊκό και άμεσο λόγο, προσπαθώντας να αποδείξει την ανωτερότητα του Χριστιανισμού. Η προσέγγισή του δείχνει ότι η αντιπαράθεση είχε διαποτίσει όλα τα στρώματα της κοινωνίας και δεν αποτελούσε προνόμιο μόνο της υψηλής διανόησης.³⁹

³² Νικήτα Βυζάντιου, *Ανατροπή της παρά του Άραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου*, PG 105, 588-666.

³³ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σ. 154, πρβλ. Δημητρίου Αθανασίου, ό.π., σ. 184.

³⁴ Αλεξάνδρου Καριώτογλου, ό.π., σσ. 128, 132.

³⁵ Του ιδίου, ό.π., σσ. 123-124.

³⁶ Ευθύμιου Ζυγαβηνού, *Κατά Σαρακηνών*, PG 130, 1332D – 1360 D.

³⁷ Αλεξάνδρου Καριώτογλου, ό.π., σσ. 133-134.

³⁸ Βαρθολομαίου Εδέσσης, *Έλεγχος Αγαρηνού*, PG 104, 1384A – 1448A.

³⁹ Αλεξάνδρου Καριώτογλου, ό.π., σ. 134.

Η τρίτη φάση χαρακτηρίζεται από τη δεσπόζουσα παρουσία του *Jalaluddin Rumi* και του *Γρηγορίου Παλαμά*, δύο κορυφαίων μυστικών των δύο παραδόσεων. Ο *Rumi*, εκπροσωπώντας τον *Σουφισμό*, αναγνώριζε μια αυθεντική ιεροφανειακή εμπειρία που υπερβαίνει τους θρησκευτικούς περιορισμούς, ενσωματώνοντας στοιχεία της ορθόδοξης πίστης στην παγκόσμια θρησκευτικότητα του. Αντίστοιχα, ο Γρηγόριος Παλαμάς, εδραιωμένος στην ησυχαστική παράδοση, εισήλθε σε έναν ειλικρινή διάλογο με τους μουσουλμάνους, θεωρώντας ότι η επικοινωνία αυτή αποτελεί αναγκαιότητα για την εσχατολογική διάκριση της ιστορικής συγκυρίας.⁴⁰

Κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας του από τους Οθωμανούς το 1354, ο Παλαμάς είχε την ευκαιρία να συνομιλήσει με τον εγγονό του Οσμάν, τον *Ορχάν*, και με άλλους μουσουλμάνους σοφούς. Οι συζητήσεις αυτές, που καταγράφηκαν στις επιστολές του, διακρίνονται για τον σεβασμό και τη διάθεση για αμοιβαία κατανόηση, χωρίς ωστόσο να υποχωρούν στις δογματικές αρχές. Ο Παλαμάς εκφράζει την προφητική ελπίδα ότι κάποια μέρα οι δύο κόσμοι θα μπορέσουν να συνεννοηθούν σε βάθος, αναγνωρίζοντας την κοινή ανθρώπινη φύση.⁴¹

Η περίπτωση του Ιωάννη Δαμασκηνού χαρακτηρίζεται από μια έντονα πολεμική διάθεση, η οποία εδράζεται στην πεποίθηση ότι ο Χριστιανισμός αποτελεί την πλήρη αποκάλυψη, ενώ το Ισλάμ αντιμετωπίζεται ως μια αίρεση που στερείται ορθολογικότητας. Ο Δαμασκηνός χρησιμοποιεί μια διαλεκτική μέθοδο που ξεκινά από τις μουσουλμανικές θέσεις για να εγείρει εύλογες θρησκευτικές ενστάσεις. Στο έργο του, ο διάλογος αναδεικνύει τις εσωτερικές αντιφάσεις του Ισλάμ, όπως αυτές προκύπτουν από την ανάλυση του Κορανίου και των ισχυρισμών περί θεοπνευστίας⁴². Κατά τον Δαμασκηνό, η πίστη των ορθόδοξων διέπεται από ορθολογικότητα, σε αντίθεση με εκείνη των μουσουλμάνων που παρουσιάζει έλλειμμα στον τομέα αυτό. Οι ενστάσεις του δεν εξαντλούνται στην ειρωνεία, αλλά αποσκοπούν στην οριοθέτηση ενός πεδίου προβληματισμού για τους ίδιους τους μουσουλμάνους. Μέσω αυτής της μεθόδου, επιδιώκεται η υιοθέτηση μιας κριτικής στάσης των πιστών απέναντι στη δική τους παράδοση, ώστε να καταστεί δυνατός ο θεολογικός διάλογος. Παράλληλα, η

⁴⁰ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π.

⁴¹ Αλεξάνδρου Καριώτογλου, ό.π., σσ. 134-135.

⁴² Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περί Αιρέσεων*, PG 94, 764-763, πρβλ. του ίδιου, *Διάλεξεις Σαρακηνού και Χριστιανού*, PG 96, 1336-1348.

γνώση του Δαμασκηνού για το Ισλάμ μαρτυρεί μια καθημερινή συνύπαρξη και αλληλεπίδραση Ορθοδόξων και Μουσουλμάνων.⁴³

Αντιθέτως, η προσέγγιση του Γρηγορίου Παλαμά διακρίνεται από μια μεγαλύτερη διαλλακτικότητα, η οποία πηγάζει από την εσχατολογική προοπτική της θεολογίας του. Ο Παλαμάς, αν και αιχμάλωτος των Τούρκων, συμμετέχει σε διαλόγους που διεξάγονται υπό δυσμενείς συνθήκες, γεγονός που επηρεάζει τη δυναμική της επικοινωνίας. Στο έργο του, χρησιμοποιείται επίσης η διαλεκτική μέθοδος, ωστόσο το σχήμα «θέση-αντίθεση-σύνθεση» αποκτά έναν πιο μετριοπαθή χαρακτήρα. Η λεπτή αυτή διαφοροποίηση επιτρέπει στον Παλαμά να είναι ταυτόχρονα πιο διαλλακτικός στη στάση του, χωρίς όμως να υποχωρεί από τις δογματικές του θέσεις. Επισημαίνεται ότι ο Παλαμάς στερείται της σφαιρικής ενημέρωσης που είχε ο Δαμασκηνός για το Ισλάμ, γεγονός που καθιστά τις θέσεις του λιγότερο τεκμηριωμένες σε ορισμένα σημεία. Παρ' όλα αυτά, η προσέγγισή του παραμένει ευέλικτη και προσανατολισμένη στην ιεροφανειακή εμπειρία, η οποία υπερβαίνει τις τυπικές θρησκευτικές αντιπαραθέσεις.⁴⁴

Η σύγκριση των δύο αυτών περιπτώσεων αποκαλύπτει τις διαφορετικές ιστορικές και κοινωνικοπολιτικές συνθήκες υπό τις οποίες διεξήχθη ο διαθρησκευτικός διάλογος⁴⁵. Στην περίπτωση του Δαμασκηνού, ο διάλογος διεξάγεται με φόντο ένα ισχυρό Βυζάντιο, ενώ ο Παλαμάς αναγκάζεται να συνομιλήσει στο πλαίσιο μιας αυτοκρατορίας που καταρρέει⁴⁶. Η πολεμική του πρώτου και η διαλλακτικότητα του δεύτερου αποτελούν δύο διαφορετικές εκδοχές της ορθόδοξης απάντησης στην πρόκληση του Ισλάμ⁴⁷. Τελικά, η προθετικότητα του Παλαμά αναδεικνύεται ως μια πιο αντιπροσωπευτική και εύληπτη παρουσίαση της Ορθοδοξίας, καθώς εστιάζει στην κριτική αποτίμηση των αντιφάσεων του Ισλάμ μέσω μιας πιο ήπιας μεθοδολογίας⁴⁸. Η συνάντηση αυτή παραμένει πάντοτε επίκαιρη, καθώς αναδεικνύει την ανάγκη για αλληλοκατανόηση και σεβασμό της θρησκευτικής ετερότητας⁴⁹. Η ιστορικότητα αυτών των κειμένων υποδεικνύει ότι ο διάλογος δεν είναι μια στατική διαδικασία, αλλά

⁴³ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σσ. 165-166, πρβλ. Αλέξανδρος Καριώτογλου, ό.π., σσ. 130-131.

⁴⁴ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σσ. 167-168, πρβλ. Αλέξανδρος Καριώτογλου, ό.π., σσ. 134-135.

⁴⁵ Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σ. 168.

⁴⁶ Του ιδίου, ό.π.

⁴⁷ Του ιδίου, ό.π.

⁴⁸ Του ιδίου, ό.π.

⁴⁹ Του ιδίου, ό.π., σ. 163.

εξελίσσεται ανάλογα με τα βιώματα των συμμετεχόντων⁵⁰, προσφέροντας μια ολοκληρωμένη εικόνα για τη συνάντηση Ορθοδοξίας και Ισλάμ στο θεωρητικό επίπεδο⁵¹.

Η τέταρτη φάση αποτελεί μια περίοδο έντονου ετεροπροσδιορισμού, με κεντρικά πρόσωπα τον Πατριάρχη Γεννάδιο Σχολάριο και τον Μπεκτασή *Balim Sultan*. Ο Σχολάριος, με υψηλό αίσθημα ευθύνης για το ορθόδοξο ποίμνιο στα Βαλκάνια, παρουσίασε εκθέσεις της ορθόδοξης πίστης που στόχευαν στη διασφάλιση της ιδιαίτερης ταυτότητας των χριστιανών μέσα στο νέο οθωμανικό πλαίσιο. Την ίδια στιγμή, ο *Balim Sultan* αναμόρφωσε το τάγμα των Μπεκτασήδων, ενσωματώνοντας στοιχεία του «ιεροφανειακού κεφαλαίου» της Ορθοδοξίας, γεγονός που επέτρεψε μια συγκρητιστική αφομοίωση και μια μοναδική ιστορική συμπόρευση στις λαϊκές μάζες.⁵²

Τέλος, η πέμπτη ιστορική φάση επικεντρώνεται στη νεωτερική και μετανεωτερική περίοδο, με αναφορές στον *Naim Frashëri* και στους ιεράρχες *Αναστάσιο Γιαννουλάτο* και *Βαρθολομαίο Α'*⁵³. Ο *Frashëri* χρησιμοποίησε τον μπεκτασισμό ως σύμβολο αλβανικής εθνικής αυτοδιάθεσης, ενώ οι σύγχρονοι Ορθόδοξοι ιεράρχες προωθούν έναν επιστημονικό και ποιμαντικό διάλογο⁵⁴. Η δράση τους αποσκοπεί στην εμπέδωση ενός κλίματος συνεργασίας και αλληλογνωριμίας, αναδεικνύοντας την ανοικτότητα ως τη μόνη διέξοδο στη σύγχρονη συνάντηση των δύο θρησκειών⁵⁵. Συμπερασματικά, η διαθρησκειακότητα, μεταλλάσσεται από μια παραδοσιακή συνθήκη σε μια μετα-παραδοσιακή υπέρβαση που επανακαθορίζει τα όρια της ταυτότητας και της ετερότητας⁵⁶.

Η διαμόρφωση της μουσουλμανικής σκέψης, υπήρξε το αποτέλεσμα μιας δυναμικής αλληλεπίδρασης με την προγενέστερη ελληνική γραμματεία και το χριστιανικό δογματικό περιβάλλον⁵⁷. Κατά τους πρώτους δύο αιώνες της ιστορίας τους, οι μουσουλμάνοι δεν επέδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για θεωρητικές αναζητήσεις, όντες απορροφημένοι από την πολεμική ορμή και την εδραίωση του κράτους⁵⁸. Η ανάγκη

⁵⁰ Του ιδίου, ό.π., σ. 164.

⁵¹ Του ιδίου, ό.π., σ. 163.

⁵² Βασιλείου Αδραχτά, ό.π., σ. 155.

⁵³ Του ιδίου, ό.π.

⁵⁴ Του ιδίου, ό.π.

⁵⁵ Του ιδίου, ό.π.

⁵⁶ Του ιδίου, ό.π., σ. 152.

⁵⁷ Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, εκδ. Κορνηλία Ζαχαράκη, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 131, 149.

⁵⁸ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *Ισλάμ, Θρησκευτολογική Επισκόπησης*, εκδ. Πορευθέντες, Αθήναι 2000, σ. 159.

όμως για μια συστηματική θεολογία (*Kalām*) προέκυψε ως αναγκαιότητα για την υπεράσπιση της πίστης απέναντι στους διανοούμενους των κατακτημένων περιοχών, κυρίως Χριστιανούς και Ιουδαίους⁵⁹.

Η χριστιανική επίδραση υπήρξε καθοριστική στη γέννηση της ισλαμικής απολογητικής. Η αντιπαράθεση με τη χριστιανική θεολογία ανάγκασε τους μουσουλμάνους να υιοθετήσουν διαλεκτικές μεθόδους για να απαντήσουν σε ερωτήματα σχετικά με την ελευθερία της βούλησης και τη φύση των θείων ιδιοτήτων. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση των *Μουταζιλιτών*, οι οποίοι χρησιμοποίησαν τον ορθολογικό έλεγχο για τη στήριξη των δογμάτων, επηρεασμένοι από το κλίμα των χριστιανικών θεολογικών συζητήσεων της εποχής. Ακόμη και η συζήτηση για το αν το Κοράνιο είναι κτιστό ή άκτιστο αντανakλά τις χριστιανικές έριδες περί του Λόγου.⁶⁰

Παράλληλα, η επαφή με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία (*Falsafa*) μεταμόρφωσε ριζικά το ισλαμικό πνευματικό οικοδόμημα. Μέσω της μεταφραστικής κίνησης, που υποστηρίχθηκε από τους *Αββασίδες* χαλίφηδες και υλοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό από Σύρους Χριστιανούς μεταφραστές, το Ισλάμ ήρθε σε επαφή με τον *Αριστοτέλη*⁶¹ και τους *Νεοπλατωνικούς*⁶². Η ελληνική σκέψη προσέφερε τα λογικά εργαλεία και το μεταφυσικό πλαίσιο για την ερμηνεία του κόσμου. Φιλόσοφοι όπως ο *al-Kindi* και ο *al-Farabi* επιχείρησαν να εναρμονίσουν την ελληνική «σοφία» με την ισλαμική αποκάλυψη, θεωρώντας τη φιλοσοφία ως μια παράλληλη οδό προς την αλήθεια⁶³.

Ιδιαίτερη μνεία απαιτείται στην επίδραση του Νεοπλατωνισμού, ο οποίος επηρέασε βαθιά τη μουσουλμανική μυστική θεολογία και τον σουφισμό. Η θεωρία των απορροιών και η ιεραρχική δομή του σύμπαντος παρείχαν το πνευματικό υπόβαθρο για την ανάπτυξη της εσωτερικής εμπειρίας στο Ισλάμ⁶⁴. Ακόμη και ο *al-Ghazali*, παρά την αυστηρή κριτική του προς τους φιλοσόφους, δεν δίστασε να εντάξει την αριστοτελική λογική στη *σουνιτική ορθοδοξία*, θεωρώντας την απαραίτητο εργαλείο για την ισλαμική θεολογική επιστήμη⁶⁵.

Συμπερασματικά, η ελληνική φιλοσοφία και ο χριστιανισμός λειτούργησαν ως οι καταλύτες που επέτρεψαν στο Ισλάμ να εξελιχθεί σε μια σύνθετη θρησκευτική και

⁵⁹ Του ιδίου, ό.π., σ. 160.

⁶⁰ Του ιδίου, ό.π., σ. 161.

⁶¹ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 135.

⁶² Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σσ. 166-168, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 132-134.

⁶³ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 168.

⁶⁴ Του ιδίου, ό.π., σ. 168.

⁶⁵ Του ιδίου, ό.π., σ. 162.

φιλοσοφική οντότητα. Οι *falasifa* αποτέλεσαν τη βασική γέφυρα μεταφοράς του αρχαιοελληνικού πλούτου στη μεσαιωνική Ευρώπη, αποδεικνύοντας ότι η ισλαμική σκέψη υπήρξε ένας ζωντανός χώρος σύνθεσης πολιτισμών⁶⁶. Η οργάνωση του μουσουλμανικού δόγματος και η συγκρότηση της ισλαμικής κοινότητας (*umma*) οφείλουν τη διανοητική τους ωρίμανση στη γόνιμη πρόσληψη αυτών των εξωτερικών επιδράσεων⁶⁷.

Η ανά χειράς μελέτη διακρίνεται σε πέντε Κεφάλαια. Τα κεφάλαια αυτά προέρχονται από τα βασικά ερευνητικά ερωτήματα που τέθηκαν ως υπόθεση εργασίας. Η μέθοδος εργασίας στηρίζεται στη βιβλιογραφική ανάλυση και συνδυάζει τη θεματική ανάλυση και ποιοτική αποτίμηση των δεδομένων⁶⁸, με βάση τα επιμέρους ερωτήματα.

Το πρώτο κεφάλαιο είναι δομικής σημασίας, καθώς ο ελληνικός στοχασμός υπήρξε η κοινή μήτρα και το μορφολογικό πλαίσιο εντός του οποίου σμιλεύτηκαν οι έννοιες της ψυχής, της ουσίας και της αφθαρσίας. Επομένως η αναφορά στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία δεν συνιστά μια ιστορική παρέκβαση, αλλά την αναγκαία θεμελίωση του εννοιολογικού οπλοστασίου που επέτρεψε την ανάδυση της Ορθόδοξης και Ισλαμικής Εσχατολογίας. Χωρίς την κατανόηση αυτής της προπαρασκευαστικής οδού, η μελέτη της αντίληψης του θανάτου στις δύο παραδόσεις θα στερούνταν το βάθος της ιστορικής της συνέχειας, καθώς και οι δύο θρησκείες δεν απέρριψαν την αρχαία σοφία, αλλά την ανανοηματοδότησαν, μετατρέποντας τον φιλοσοφικό στοχασμό σε σωτηριολογική βεβαιότητα.

Ειδικότερα επιχειρείται μια συστηματική αναδίφηση στις φιλοσοφικές απαρχές της διερώτησης γύρω από το φαινόμενο του θανάτου, εκκινώντας από την κλασική αρχαιότητα και φθάνοντας έως τη νεότερη ευρωπαϊκή σκέψη. Η διερεύνηση εστιάζει στην οντολογική αγωνία της θνητότητας, όπως αυτή διαμορφώθηκε μέσα από το πλατωνικό αίτημα της αθανασίας και την αριστοτελική τελεολογία, για να μεταλαμπαδευτεί ακολούθως στον δυτικό στοχασμό. Αναλύονται διεξοδικά οι μεταβολές που υπέστη η έννοια του τέλους στην πορεία προς τον ορθολογισμό, καθώς και η ανάδυση του μηδενισμού ως υπαρξιακού αδιεξόδου. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται

⁶⁶ Του ιδίου, ό.π., σ. 171.

⁶⁷ Του ιδίου, ό.π., σ. 170.

⁶⁸ V. Braun and V. Clarke, «Using thematic analysis in psychology», *Qualitative search in psychology*, vol3, n.2, 2006, pp. 77-101, πρβλ. Γ. Τσιώλη, «Θεματική ανάλυση ποιοτικών δεδομένων», *Στο Ερευνητικές διαδρομές στις Κοινωνικές Επιστήμες. Θεωρητικές–Μεθοδολογικές Συμβολές και Μελέτες Περίπτωσης*, Εργαστήριο Κοινωνικής Ανάλυσης & Εφαρμοσμένης Κοινωνικής Έρευνας, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2018, σσ. 97-125.

στην προσπάθεια υπέρβασης της οντολογικής αυτής αβύσσου, εξετάζοντας πώς η φιλοσοφική νόηση επιχείρησε να νοηματοδοτήσει τη φθορά, όχι ως απλή εκμηδένιση, αλλά ως έναυσμα για την αναζήτηση της αυθεντικής ύπαρξης. Μέσα από αυτή την ιστορική-φιλοσοφική-θεολογική αναδρομή, τίθενται οι βάσεις για την κατανόηση του θανάτου ως του κατεξοχήν ορίου που προσδιορίζει την ανθρώπινη ταυτότητα, προετοιμάζοντας το έδαφος για τη θεολογική πρόσληψη του φαινομένου που ακολουθεί στα επόμενα κεφάλαια.

Το δεύτερο κεφάλαιο εγκύπτει στην ορθόδοξη χριστιανική θεώρηση, η οποία αντιλαμβάνεται τον θάνατο ως παρά φύσιν συνέπεια της πτώσης και της απομάκρυνσης του ανθρώπου από την πηγή της ζωής⁶⁹. Στο πλαίσιο μιας ολοκληρωμένης βιβλικής και πατερικής ανθρωπολογίας, αναλύεται η οργανική ενότητα ψυχής και σώματος και η τραγικότητα του βίαιου χωρισμού τους. Κεντρικό άξονα της ενότητας αποτελεί η Χριστολογική θεμελίωση της ελπίδας: ο θάνατος επαναπροσδιορίζεται ως «κοίμηση» και διάβαση προς την αιωνιότητα, καθώς η Ανάσταση του Χριστού συνιστά την οριστική κατάλυση του κράτους της φθοράς⁷⁰. Περαιτέρω, εξετάζεται η λειτουργική έκφανση αυτής της πίστης, όπως αυτή κρυσταλλώνεται στη μυστηριακή ζωή και την προσευχητική μέριμνα της Εκκλησίας για τους κεκοιμημένους⁷¹. Η ανάλυση αναδεικνύει ότι για την Ορθοδοξία, το τέλος της βιολογικής ύπαρξης δεν συνιστά το τέρμα της προσωπικής ιστορίας του ανθρώπου, αλλά το μεταίχμιο μιας εσχατολογικής προσδοκίας, όπου η φθαρτότητα μεταστοιχειώνεται σε αφθαρσία μέσω της μετοχής στο αναστάσιμο φως⁷².

Στο τρίτο κεφάλαιο αναλύεται η ισλαμική κοσμοθεωρία περί θανάτου, η οποία εδράζεται στην απόλυτη κυριαρχία και το θέλημα του Αλλάχ (Tawhid)⁷³. Η ισλαμική ανθρωπολογία προσεγγίζει τη ζωή ως μια δοκιμασία και τον θάνατο ως μια προκαθορισμένη επιστροφή στον Δημιουργό. Η έρευνα εστιάζει στην πολυπλοκότητα

⁶⁹ Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία, Ανακεφαλαίωση και Αγαθοτοπία Έκθεση του οικουμενικού χαρακτήρα της χριστιανικής διδασκαλίας*, τόμος Γ, εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 204-25, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας, Ερμηνευτικά σχόλια στο Σύμβολο της Πίστεως*, εκδ. Δομός, Αθήνα 2021, σσ. 209-212.

⁷⁰ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 301-302.

⁷¹ Του ιδίου, ό.π., σ. 723.

⁷² Του ιδίου, ό.π., σσ. 724-725, 734-735.

⁷³ Juan E. Campo, *Encyclopedia of Islam*, Series Editor J. Gordon Melton, Facts on File, Inc. An imprint of Infobase Publishing, New York 2009, p.p. 664-666, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, B.D., M.R.A.S., *Dictionary of Islam*, W. H. Allen & CO., 13, Waterloo Place, Pall Mall, S.W 1885, p. 629.

της ισλαμικής εσχατολογίας, δίνοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στην έννοια του *Barzakh*, της ενδιάμεσης δηλαδή κατάστασης όπου η ψυχή αναμένει την Τελική Κρίση, βιώνοντας μια πρόγευση της μέλλουσας κατάστασής της⁷⁴. Εξετάζονται οι διδασκαλίες του Κορανίου και της Σούννας για την ανάσταση των σωμάτων και την απόδοση της θείας δικαιοσύνης, η οποία καταλήγει στις εσχατολογικές πραγματικότητες του Παραδείσου (*Jannah*) και της Κολάσεως (*Jahannam*)⁷⁵. Η πίστη στη μεταθανάτια ανταπόδοση διαμορφώνει το ηθικό και πρακτικό βίωμα του μουσουλμάνου, καθιστώντας τον θάνατο ένα γεγονός που, παρά το δέος που προκαλεί, εντάσσεται στο πλαίσιο της θείας σοφίας και της αμετάκλητης βούλησης του Αλλάχ.

Το τέταρτο κεφάλαιο αποτελεί τον συγκριτικό πυρήνα της εργασίας, παραθέτοντας σε έναν δημιουργικό διάλογο τις δύο μεγάλες μονοθεϊστικές παραδόσεις. Η ανάλυση υπερβαίνει τις επιφανειακές ομοιότητες και διεισδύει στις δογματικές διαφοροποιήσεις που αφορούν τη φύση του Θεού, όπως την Τριαδικότητα της Ορθοδοξίας έναντι του αυστηρού μονοθεϊσμού του Ισλάμ και πώς αυτές επηρεάζουν τη σωτηριολογία. Συγκρίνονται οι ανθρωπολογικές παραδοχές για τη σχέση ψυχής και σώματος, καθώς και οι αντιλήψεις για τη θεία δικαιοσύνη και το έλεος. Ιδιαίτερο βάρος δίδεται στη λειτουργική διαχείριση του νεκρού σώματος και στα ταφικά έθιμα, τα οποία αντανακλούν τις βαθύτερες θεολογικές πεποιθήσεις κάθε θρησκείας. Μέσα από την παράλληλη εξέταση της θέσης του Χριστού και του Προφήτη Μωάμεθ στο σωτηριολογικό οικοδόμημα, αναδεικνύονται τα σημεία σύγκλισης, όπως η πίστη στην ανάσταση και την κρίση, αλλά και οι αγεφύρωτες διαφορές που πηγάζουν από την ετερόκλητη κατανόηση της θείας αποκάλυψης και της μεσιτείας.

Στο πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο, η έρευνα μετατοπίζεται από τη θεωρητική θεολογία στις πειστικές προκλήσεις της σύγχρονης βιοηθικής και του διαθρησκειακού διαλόγου. Μέσα σε ένα περιβάλλον ραγδαίας επιστημονικής εξέλιξης και προϊούσας εκκοσμίκευσης, εξετάζεται η στάση της Ορθοδοξίας και του Ισλάμ απέναντι σε οριακά ζητήματα, όπως η ευθανασία, ο εγκεφαλικός θάνατος και η ηθική των μεταμοσχεύσεων. Η έρευνα μας παρουσιάζει τις επίσημες θέσεις και τα πορίσματα διαθρησκειακών συνεδρίων, αναζητώντας κοινό έδαφος στην προάσπιση της ιερότητας του ανθρωπίνου προσώπου έναντι της εργαλειοποίησης της ζωής και του θανάτου. Επίσης, θίγεται το φλέγον ζήτημα της αποτέφρωσης, ως σημείο τριβής με τις

⁷⁴ Juan E. Campo, op. cit., p. 632.

⁷⁵ Του ιδίου, op. cit., p. 19-20.

παραδοσιακές θρησκευτικές επιταγές. Το κεφάλαιο αυτό καταδεικνύει την ανάγκη για μια συνεχή θεολογική μαρτυρία στον σύγχρονο κόσμο, η οποία, σεβόμενη την παράδοση, καλείται να δώσει πειστικές απαντήσεις στα υπαρξιακά και ηθικά διλήμματα του 21ου αιώνα, ενισχύοντας τη συνεργασία μεταξύ των θρησκειών για την προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Η παρούσα μελέτη εδράζεται σε ένα πολυεπίπεδο σώμα πηγών, η συνδυαστική χρήση των οποίων εξασφαλίζει τη δογματική ακρίβεια και τη φιλοσοφική εμβάθυνση που απαιτεί η συγκριτική προσέγγιση του θανάτου. Η έρευνα εκκινεί από τις οντολογικές απαρχές της αρχαιοελληνικής γραμματείας, εστιάζοντας στη σωκρατική και πλατωνική μεταφυσική περί αθανασίας της ψυχής, καθώς και στην αριστοτελική ψυχοσωματική θεώρηση, προκειμένου να στοιχειοθετηθεί το υπόβαθρο της χριστιανικής και ισλαμικής εσχατολογίας. Στο πεδίο της Ορθοδοξίας, η τεκμηρίωση βασίζεται στην πρωτογενή μαρτυρία της Αγίας Γραφής και στην ερμηνευτική αυθεντία των Πατέρων της Εκκλησίας μέσα από τη σειρά της *Patrologia Graeca* (PG). Αντιστοίχως, η έρευνα στο πεδίο του Ισλάμ επικεντρώνεται στην παράδοση του Σουνιτικού Ισλάμ, αντλώντας στοιχεία από το Κοράνι και τα Χαντίθ. Η προσέγγιση των Χαντίθ πραγματοποιείται μέσω του έργου σύγχρονων έγκριτων ερευνητών ισλαμολόγων, διασφαλίζοντας μια κριτική ερμηνευτική ματιά, η οποία υποστηρίζεται περαιτέρω από τη χρήση εξειδικευμένων ξενόγλωσσων λεξικών για την ακριβή απόδοση και εννοιολογική αποσαφήνιση της ισλαμικής ορολογίας.

Η σύνθεση και η αξιολόγηση αυτών των πηγών πλαισιώνεται από τη σύγχρονη θεολογική και φιλοσοφική έρευνα, η οποία προσφέρει τα απαραίτητα μεθοδολογικά εργαλεία για τη διασύνδεση της παράδοσης με τον σύγχρονο υπαρξιακό προβληματισμό. Το έργο σύγχρονων Ελλήνων και ξένων ερευνητών συμβάλλει καθοριστικά στην οντολογική διερεύνηση του θανάτου, ενώ οι θρησκευτολογικές συμβολές διαφόρων μελετητών προσδίδουν το απαιτούμενο βάθος στη συγκριτική ανάλυση των δύο παραδόσεων. Η σύνθεση και χρήση αυτής της ποικίλης βιβλιογραφίας καθιστά δυνατή τη διεξαγωγή μιας γόνιμης αντιπαραβολής, αναδεικνύοντας τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις μεταξύ Ορθοδοξίας και Σουνιτικού Ισλάμ απέναντι στο οριακό γεγονός του θανάτου.

Σε έναν κόσμο που συχνά προτιμά τη σύγκρουση από την κατανόηση, η κοινή αγωνία μπροστά στο μυστήριο του τέλους μπορεί να αποτελέσει έδαφος για μια ουσιαστική

διαπολιτισμική συνάντηση απέναντι στη πρόκληση της νεωτερικότητας⁷⁶. Η κατανόηση του θανάτου μπορεί τελικά να προσφέρει έναν ηθικό κώδικα αξιοπρέπειας, υπενθυμίζοντάς μας ότι ο θάνατος, ως το έσχατο όριο, είναι ταυτόχρονα και ο καθρέφτης που αποκαλύπτει την ποιότητα της ζωής μας. Η πορεία από τον φόβο προς την ελπίδα είναι μια συνειδητή κίνηση προς το Φως, μια κλήση για υπερβατική νοηματοδότηση του παρόντος κόσμου εν όψει του μέλλοντος αιώνος.

Τέλος, η μελέτη της αντίληψης του θανάτου στην Ορθοδοξία και το Ισλάμ είναι στην πραγματικότητα μια μελέτη για τη ζωή. Είναι μια προσπάθεια να κατανοήσουμε πώς ο άνθρωπος, παρά τη θνητότητά του, διεκδικεί την αιωνιότητα. Είτε πρόκειται για το «φως το ανέσπερο»⁷⁷ της Ορθοδοξίας είτε για τους «κήπους της Εδέμ»⁷⁸ του Ισλάμ, η κοινή αναζήτηση για την υπέρβαση της φθοράς παραμένει η ισχυρότερη κινητήριος δύναμη του ανθρώπινου πνεύματος. Η εργασία αυτή φιλοδοξεί να αποτελέσει μια συμβολή σε αυτή την αέναη αναζήτηση, προσφέροντας μια νηφάλια και επιστημονικά τεκμηριωμένη ματιά στο μεγαλύτερο μυστήριο της ζωής μας.

⁷⁶ Κωνσταντίνος Ζ. Δεληκωνσταντής, *Ο Πολιτισμός της Αλληλεγγύης, Κοινωνιολογικές και Θεολογικές Προσεγγίσεις*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2013, σσ. 191-192.

⁷⁷ Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ των Ιερώς Ησυχάζοντων*, PG 150, 1101-1122.

⁷⁸ Κοράνι, Σούρα *Η Μαριάμ*, 19:61-62.

Κεφάλαιο 1: Ο θάνατος ως υπαρξιακό και φιλοσοφικό πρόβλημα

1.1 Θάνατος και αθανασία στην αρχαία φιλοσοφία

Η σωκρατική φιλοσοφία έχει ως αφετηρία τη θεμελιώδη παραδοχή της περατότητας του ανθρώπινου είναι, όπου η συνειδητοποίηση της πνευματικής έλλειψης, στέρησης αρετής και άγνοιας, καθίσταται το έναυσμα για την αναζήτηση της αλήθειας και της αυτογνωσίας⁷⁹. Ο αυτοέλεγχος και η διερεύνηση δεν αποτελούν απλώς μεθοδολογικά εργαλεία, αλλά υπέρτατο καθήκον επιβαλλόμενο από το θεϊόν, καθιστώντας τον «ανεξέταστο βίο» μη βιώσιμο για τον άνθρωπο⁸⁰. Κεντρικό ρόλο σε αυτή την εσωτερική διεργασία διαδραματίζει το «δαιμόνιον», το οποίο ερμηνεύεται ως μια ενορατική πηγή ηθικής γνώσης που υπερβαίνει τον στενό λογοκρατισμό και συνδέει το άτομο με τις βαθύτερες ρίζες της ύπαρξης⁸¹.

Η περιώνυμη σωκρατική ειρωνεία δεν συνιστά μια στείρα άρνηση, αλλά ένα όργανο μεταφυσικής αποκάλυψης που αποσκοπεί στην κατάλυση όποιας ψευδούς δοξοσοφίας και στην προετοιμασία της ψυχής για την υποδοχή του «έρωτος»⁸². Ο έρως λειτουργεί ως οντολογικός σύνδεσμος μεταξύ του θνητού και του θείου, μια δυναμική νοσταλγία του σύμπαντος που ωθεί την ψυχή προς την τελειότητα και την αυτοπραγμάτωση⁸³. Η περιγραφή του θανάτου του Σωκράτους στο «Φαίδωνα» και η εικόνα των δεσμοτών της πλατωνικής σπηλιάς φανερώνουν πως η διδασκαλία του δεν ήταν ελεγκτικός απλά λόγος, αλλά μια δημιουργική δύναμη ικανή να μεταμορφώσει ριζικά το βουλευτικό και συναισθηματικό υπόβαθρο του ανθρώπου⁸⁴. Ουσιαστικά, η θέση «αρετή είναι γνώσις» ερμηνεύεται ως μια πλήρης εσωτερική οικειοποίηση των ηθικών αξιών, μια βιωματική κατάκτηση που εξομοιώνει τον Σωκράτη με τον τραγικό ήρωα ο οποίος επιζητεί την αλήθεια με ηρωική αποφασιστικότητα, αδιαφορώντας για το προσωπικό κόστος⁸⁵.

⁷⁹ Κ.Δ. Γεωργούλη, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Παπαδήμα, στ' έκδοση, Αθήνα 2008, σ. 142, πρβλ. W. Windelband - Heimsöeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Α τόμος, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Δ έκδοση, Αθήνα 2001, σσ. 91-92, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, τόμος Α, εκδ. Ελληνική Παιδεία Α.Ε., Αθήνα, χ.χ., σ. 73.

⁸⁰ Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π.

⁸¹ Του ιδίου, ό.π., σσ. 142, 145-146, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 72.

⁸² Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 143-145, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π. σσ. 75-76.

⁸³ Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 145-146.

⁸⁴ Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 147, πρβλ. W. Windelband - Heimsöeth, ό.π., σσ. 93-94.

⁸⁵ Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 148, πρβλ. W. Windelband - Heimsöeth, ό.π., σσ. 96-97, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σσ. 73-74.

Επιπρόσθετα, η σωκρατική προσέγγιση του θανάτου στην *Απολογία* συνιστά μια μεταφυσική χαρτογράφηση του ανθρωπίνου τέλους και όχι παρηγορητική ρητορεία. Ο Σωκράτης, αποδομεί τον υπαρξιακό τρόπο, εγκλωβίζοντας το φαινόμενο του θανάτου σε μια αυστηρή διαζευκτική λογική.

Από τη μία, εξετάζει την εκδοχή του «μηδὲν εἶναι», όπου ο θάνατος νοείται ως απόλυτη παύση της συνειδητότητας: «οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα»⁸⁶. Στη προκειμένη περίπτωση, η απώλεια της αίσθησης εξισώνεται με έναν αδιατάρακτο ύπνο και μια κατάσταση όπου η ανυπαρξία του υποκειμένου ακυρώνει την ίδια την έννοια της οδύνης. Από την άλλη, εισάγει την έννοια της «μετοικήσεως», τη μετάβαση δηλαδή της ψυχής σε έναν έτερο οντολογικό τόπο: «κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὐσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον»⁸⁷. Στη συνάφεια αυτή, ο θάνατος μετασχηματίζεται σε απελευθερωτική πορεία προς την αλήθεια και τη συνάντηση με το θείο: «εἰ γάρ τις ἀφικόμενος εἰς Αἰδου... εὕρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς»⁸⁸.

Η διερεύνηση της ανθρώπινης φύσης και της αντίληψης του θανάτου στον Πλάτωνα υπερβαίνει τη στενή βιολογική σκοπιά της σωματικότητας, καθώς ο άνθρωπος δεν ορίζεται απλώς ως ένα ον με αισθήσεις, αλλά ως μια οντότητα προικισμένη με τη δυνατότητα της νόησης⁸⁹. Στο πλαίσιο αυτό, η ψυχή αναδεικνύεται ως η μοναδική αρχή που επιτρέπει την υπέρβαση του εφήμερου και την προσέγγιση της αλήθειας, καθιστώντας το ζήτημα της φύσης της άρρηκτα συνδεδεμένο με τη θεωρία των Ιδεών χωρίς όμως την ίδια να αποτελεί ιδέα⁹⁰. Η αφετηρία αυτής της αποδεικτικής διαδικασίας εδράζεται στην ηρακλείτεια παρατήρηση της παλινδρομικής κίνησης των εναντίων, όπου η κυκλική εναλλαγή καταστάσεων στη φύση μεταφέρεται κατ' αναλογία στη σχέση ζωής και θανάτου⁹¹. Κατά τον Πλάτωνα, αν η κοσμική αυτή διαδικασία δεν ήταν αμφίδρομη, το σύμπαν θα κατέληγε σε μια στατική αφάνεια, γεγονός που επιβάλλει την παραδοχή της ψυχής ως του υποκειμένου εκείνου που

⁸⁶ Πλάτωνος, *Απολογία*, 40e.

⁸⁷ Του ιδίου, ό.π., 40c.

⁸⁸ Του ιδίου, ό.π., 41a.

⁸⁹ Karl Borman, *Πλάτων*, μτφρ Ιωάννης Καλογεράκος, εκδ. Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, σ. 131.

⁹⁰ Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σσ. 85, 88-90, πρβλ. Karl Borman, ό.π., σσ. 131-132, πρβλ. Κ.Δ Γεωργούλη, ό.π., σσ. 179-180, 183, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σ. 137.

⁹¹ Karl Borman, ό.π., σ. 132.

επιβιώνει της μεταβολής, εναλλασσόμενο μεταξύ ενσώματης και ασώματης κατάστασης⁹².

Η γνωσιολογική κατοχύρωση αυτής της επιβίωσης προσφέρεται μέσω της θεωρίας της ανάμνησης, όπως περιγράφεται στον *Φαίδωνα*. Ειδικότερα η ανάμνηση προϋποθέτει ότι η μάθηση συνιστά ανάσυρση προϋπάρχουσας γνώσης από το βάθος της ψυχής και όχι απόκτηση νέων πληροφοριών⁹³. Η ικανότητα του ανθρώπου να συλλαμβάνει απόλυτες έννοιες, όπως η το απόλυτο αγαθό ή απόλυτη ισότητα, οι οποίες δεν απαντώνται στον εμπειρικό και αισθητό κόσμο, μαρτυρεί την προγενέστερη επαφή της ψυχής με τις αμετάβλητες Ιδέες⁹⁴. Η δε οντολογική συγγένεια της ψυχής με το θείο και το νοητό την καθιστά απλή, αόρατη και, κατ' επέκταση, απρόσβλητη από τη φθορά που χαρακτηρίζει το σύνθετο και ορατό σώμα⁹⁵. Ομοίωση προς το θείο ή προς το εφήμερο στον *Φαίδωνα* είναι επιλογή της ψυχής⁹⁶. Ωστόσο, η θεωρία της ψυχής ως «αρμονίας» των σωματικών στοιχείων, την οποία προκρίνει ο *Πυθαγόρειος Σιμμία*⁹⁷, επιχειρεί να κλονίσει αυτή την αυτονομία παρουσιάζοντας την ψυχή ως εξαρτημένο παράγωγο της ύλης⁹⁸. Ο *Σωκράτης* ανασκευάζει επιτυχώς αυτή τη θέση, υπογραμμίζοντας ότι η ψυχή διαθέτει την ηγεμονική ικανότητα να αντιτάσσεται στις σωματικές επιθυμίες, ενώ η αποδοχή της αρμονίας θα ακύρωνε τη θεμελιώδη προϋπόθεση της ανάμνησης⁹⁹. Επιπλέον, η ηθική διαβάθμιση μεταξύ αγαθής και κακής ψυχής καταρρίπτει το σχήμα της αρμονίας, καθώς η ψυχική ουσία δεν επιδέχεται ποσοτικές αυξομειώσεις¹⁰⁰.

Η τελική απόδειξη στον *Φαίδωνα* μετατοπίζεται στην οντολογία των *Ειδών*, όπου η ψυχή ορίζεται ως ο φορέας που εισάγει το Είδος «Ζωή» στο σώμα¹⁰¹. Καθώς η ζωή αποτελεί ουσιώδη ιδιότητα της ψυχής, η τελευταία αποκλείει οντολογικά το αντίθετό της, τον θάνατο, ακριβώς όπως η φωτιά αποκλείει το ψύχος¹⁰². Έτσι, η ψυχή

⁹² Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 88, πρβλ. Karl Borman, ό.π., σσ. 134-135, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σ. 151.

⁹³ Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 89, πρβλ. Karl Borman, ό.π., σ. 136, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 184, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σσ. 138-139.

⁹⁴ Karl Borman, ό.π., σσ. 141-142, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 185, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σσ. 144-145.

⁹⁵ Karl Borman, ό.π., σσ. 145-147, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 186-187.

⁹⁶ W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σ. 135, πρβλ. Karl Borman, ό.π., σ. 149.

⁹⁷ Πλάτων, *Φαίδων* 85b-86b.

⁹⁸ Του ιδίου, ό.π., σ. 154.

⁹⁹ Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σσ. 89-90, πρβλ. Karl Borman, ό.π., σσ. 157-158.

¹⁰⁰ Karl Borman, ό.π., σσ. 159-161.

¹⁰¹ Του ιδίου, ό.π., σ. 169.

¹⁰² Του ιδίου, ό.π., σσ. 168-170.

χαρακτηρίζεται «ανώλεθρος», καθώς κατά την προσέγγιση του θανάτου δεν αφανίζεται αλλά αποχωρεί¹⁰³. Παρά τη λογική αυτή συνέπεια, ο Πλάτωνας αναγνωρίζει τα όρια του ανθρώπινου λόγου και όντος, επισημαίνοντας ότι η απόλυτη βεβαιότητα απαιτεί την πλήρη γνώση των πρώτων υποθέσεων¹⁰⁴.

Στον *Φαίδρο*, η επιχειρηματολογία εμβαθύνει μέσω της οντολογίας της κίνησης, ταυτίζοντας την ψυχή με το «αυτοκίνητον» και το «αεικίνητον»¹⁰⁵. Ως η πρωτογενής πηγή κίνησης που δεν εξαρτάται από άλλη αιτία, η ψυχή οφείλει να είναι αγέννητη, διότι αν είχε αρχή στον χρόνο, θα απαιτούσε μια προγενέστερη αιτία, οδηγώντας σε άπειρη αναδρομή¹⁰⁶. Ως αγέννητος αρχή, η ψυχή στερείται μερών και συναρμογής, γεγονός που την εξαιρεί από τον νόμο της αποσύνθεσης και της φθοράς¹⁰⁷. Η αιωνιότητά της δεν νοείται ως ατέρμονη χρονική διάρκεια, αλλά ως μια κατάσταση αμετάβλητης ουσίας που υπερβαίνει τις μεταβολές του χρόνου¹⁰⁸.

Στην *Πολιτεία*, η απόδειξη της αθανασίας προσλαμβάνει μια διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση, βασισμένη στη σχέση κάθε όντος με το ιδιαίτερο κακό που το φθείρει¹⁰⁹. Σύμφωνα με την αρχή αυτή, ένα πράγμα καταστρέφεται μόνο από τη νόσο που είναι σύμφυτη με τη φύση του, όπως η σκουριά για τον σίδηρο¹¹⁰. Το ιδιαίτερο κακό της ψυχής είναι η ηθική διαφθορά, η αδικία και η κακία, η οποία, αν και αλλοιώνει την ποιότητα της ψυχικής ζωής, δεν έχει τη δύναμη να επιφέρει τον οντολογικό αφανισμό της¹¹¹. Η εμπειρική παρατήρηση επιβεβαιώνει ότι οι άδικοι δεν πεθαίνουν εξαιτίας της αδικίας τους, και εφόσον το ίδιο το κακό της ψυχής δεν την καταστρέφει, είναι αδύνατον να την καταστρέψει οποιοδήποτε εξωτερικό κακό¹¹². Η ψυχή αναδεικνύεται έτσι ως άφθαρτη και αθάνατη, ενώ η εισαγωγή της θεωρίας των μερών της ψυχής στην *Πολιτεία* υποδηλώνει μια λεπτότερη επεξεργασία της δομής της σε σχέση με την απλότητα που της αποδιδόταν στον *Φαίδωνα*¹¹³. Με λίγα λόγια, η πλατωνική αθανασία φυσικά και δεν αποτελεί δογματική παραδοχή, αλλά το λογικό

¹⁰³ Του ιδίου, ό.π., σ. 171, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 190-191.

¹⁰⁴ Karl Borman, ό.π., σ. 173.

¹⁰⁵ Του ιδίου, ό.π., σσ. 175, 181, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 190.

¹⁰⁶ Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ.90, πρβλ. Karl Borman, ό.π., σσ. 177-178, πρβλ. W.Windelband – Heimsoeth, ό.π., σ. 151.

¹⁰⁷ Karl Borman, ό.π.

¹⁰⁸ Του ιδίου, ό.π., σ. 179.

¹⁰⁹ Του ιδίου, ό.π., σ. 183.

¹¹⁰ Του ιδίου, ό.π., σ. 184.

¹¹¹ Του ιδίου, ό.π., σ. 184, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 192-193.

¹¹² Karl Borman, ό.π., σσ. 184-185.

¹¹³ W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σ. 152, πρβλ. Karl Borman ό.π., σσ. 185-186.

επιστέγασμα μιας οντολογίας που αναγνωρίζει στην ψυχή την ιδιότητα της αυτοκινησίας (ή της αυτοκίνητης ενέργειας) και τη δυνατότητα μετοχής στο αιώνιο, στο αγαθό, άφθαρτο και απόλυτο¹¹⁴.

Η αριστοτελική μεταφυσική γύρω από το δίπολο ζωής και θανάτου απαιτεί, πρωτίστως, την αποδέσμευση από τις πλατωνικές καταβολές περί προϋπαρξής ή μεταθανάτιας πορείας της ψυχής¹¹⁵. Ο Αριστοτέλης, ως ο θεμελιωτής της βιολογικής παρατήρησης, επαναπροσδιορίζει την ψυχή όχι ως έναν ξένο ένοικο του σώματος, αλλά ως την οργανική του ολοκλήρωση¹¹⁶. Η αριστοτελική θεωρία του *υλομορφισμού* οδηγεί αναπόφευκτα στην παραδοχή της θνητότητας του ατόμου, ενώ ταυτόχρονα αφήνει μια χαραμάδα για κάτι το «θεϊκό» και αιώνιο¹¹⁷.

Η οντολογική βάση της αριστοτελικής *ψυχολογίας* εδράζεται στον ορισμό της ψυχής ως «πρώτης εντελέχειας σώματος φυσικού οργανικού, το οποίο έχει τη δυνατότητα της ζωής»¹¹⁸. Με τον όρο «εντελέχεια», ο Σταγειρίτης φιλόσοφος εννοεί την πλήρη πραγμάτωση της μορφής ενός όντος¹¹⁹. Ψυχή και Σώμα δεν είναι δυο ουσίες αλλά αδιαχώριστα στοιχεία της μίας ουσίας¹²⁰. Αν το σώμα είναι η ύλη, η ψυχή είναι η μορφή που το καθιστά ενεργεία ζων¹²¹. Αυτή η σχέση είναι τόσο στενή, ώστε ο Αριστοτέλης αναρωτιέται ρητορικά αν πρέπει να εξετάζουμε αν η ψυχή και το σώμα είναι ένα, παρομοιάζοντάς τα με το κερύ και το σχήμα του¹²². Κατά συνέπεια, η καταστροφή του οργάνου (σώματος) επιφέρει νομοτελειακά την παύση της λειτουργίας του (ψυχής)¹²³. Ο θάνατος δεν είναι ο χωρισμός δύο ουσιών, αλλά η διάλυση της ενότητας που συνιστά τον ζωντανό οργανισμό¹²⁴. Παρ'όλα αυτά, ύψιστος και έσχατος σκοπός για τον Αριστοτέλη είναι η παντελής πνευματοποίηση των όντων¹²⁵.

¹¹⁴ W. Windelband - Heimsoeth, ό.π., σ. 148, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σσ. 90-91, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 200-201.

¹¹⁵ Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 94, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 248-249.

¹¹⁶ W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μαριλίτσα Μήτσου, 'γ ανατύπωση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2005, σ. 189, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 97.

¹¹⁷ W.D. Ross, ό.π., σσ. 193, 218, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 99.

¹¹⁸ *Περί Ψυχής* 412a 27-28.

¹¹⁹ W.D. Ross, ό.π., σ. 192, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 97, πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 301.

¹²⁰ W.D. Ross, ό.π., σ. 188, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 98.

¹²¹ W.D. Ross, ό.π. σ. 192, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π.

¹²² *Περί Ψυχής* 412b 6-8.

¹²³ W.D. Ross, ό.π., σσ. 193, 195-196.

¹²⁴ Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής* 413a 3-5.

¹²⁵ Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σ. 99.

Στο βιολογικό επίπεδο, ο Αριστοτέλης συνδέει τη ζωή με τη «σύμφυτο θερμότητα», η οποία εδράζεται στην καρδιά, το κεντρικό όργανο της ζωής και της αισθήσεως¹²⁶. Ο θάνατος περιγράφεται ως η κατάσβεση αυτής της θερμότητας, είτε λόγω γήρατος (*μάρανσις*) είτε λόγω βίαιης αιτίας (*σβέσις*)¹²⁷. Από αυτή την οπτική, ο θάνατος είναι το φοβερότερο των πραγμάτων, ακριβώς επειδή αποτελεί ένα απόλυτο πέρας, μετά το οποίο τίποτα δεν φαίνεται να αφορά τον θνητό άνθρωπο, ούτε καλό ούτε κακό¹²⁸. Εδώ ο Αριστοτέλης απορρίπτει σιωπηρά τις μυθολογικές αφηγήσεις περί τιμωρίας ή ανταμοιβής μετά θάνατον, εστιάζοντας στην εμπειρική και φυσική πραγματικότητα της απώλειας της αίσθησης.

Ωστόσο, η αριστοτελική διδασκαλία περιπλέκεται όταν εισέρχεται στο πεδίο της νόησης. Ενώ οι κατώτερες λειτουργίες της ψυχής, όπως η θρέψη, η αίσθηση και η επιθυμία, είναι σαφώς εξαρτημένες από το σώμα, ο «*Νούς*» φαίνεται να αποτελεί μια εξαίρεση¹²⁹. Ο Αριστοτέλης τον χαρακτηρίζει ως «*έτερον γένος ψυχής*», το οποίο μπορεί να υπάρξει χωριστά, όπως το αιώνιο από το φθαρτό¹³⁰. Στο περίφημο πέμπτο κεφάλαιο του τρίτου βιβλίου του *Περί Ψυχής*, εισάγεται η διάκριση μεταξύ του «*παθητικού*» και του «*ποιητικού*» νου¹³¹. Ο παθητικός νους, που είναι η ικανότητα να δεχόμαστε νοητικά σχήματα, είναι φθαρτός και πεθαίνει μαζί με το άτομο, διότι χωρίς αυτόν δεν μπορούμε να σκεφτούμε τίποτα¹³².

Αντίθετα, ο ποιητικός νους περιγράφεται ως «*χωριστός, απαθής και αμιγής*», αποτελώντας την καθαρή ενέργεια της νόησης¹³³. Αυτό το στοιχείο είναι το μόνο που χαρακτηρίζεται ρητά ως «*αθάνατο και αϊδίο*»¹³⁴. Πρόκειται όμως για μια αθανασία απρόσωπη. Ο ποιητικός νους δεν μεταφέρει τις αναμνήσεις, τον χαρακτήρα ή την προσωπική ταυτότητα του ατόμου μετά τον θάνατο¹³⁵. Είναι μάλλον μια κοσμική αρχή που εισέρχεται στον άνθρωπο «*θύραθεν*» και παραμένει αναλλοίωτη από τη φθορά του

¹²⁶ Αριστοτέλους *Περί Νεότητος και Γήρωος* 469a 5-7, πρβλ. W.D. Ross, ό.π., σ. 194.

¹²⁷ Του ιδίου, ό.π., 469b 21-23.

¹²⁸ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1115a 26-28.

¹²⁹ W.D. Ross, ό.π., σσ. 208-210, πρβλ. N.I. Λούβαρι, ό.π., σ. 100.

¹³⁰ Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής* 413b 24-26, πρβλ. N.I. Λούβαρι, ό.π.

¹³¹ W.D. Ross, ό.π., σσ. 211-212, πρβλ. K.Δ Γεωργούλη, ό.π., σ. 301, πρβλ. K.Δ Γεωργούλη, ό.π., σ. 301.

¹³² Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής* 430a 24-25, πρβλ. W.D. Ross, ό.π., σσ. 212-214, πρβλ. K.Δ Γεωργούλη, ό.π., σσ. 301-302.

¹³³ Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής* 430a 17-18, πρβλ. W.D. Ross, ό.π., σ. 214, πρβλ. K.Δ Γεωργούλη, ό.π., σ. 302.

¹³⁴ Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής* 430a 23, πρβλ. W.D. Ross, ό.π.

¹³⁵ W.D. Ross, ό.π., σσ. 215-216.

σώματος¹³⁶: «...λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον¹³⁷». Μέσα από το πρίσμα αυτό, ο άνθρωπος μετέχει στην αθανασία μόνο κατά το μέρος που νοεῖ, και όχι ως ατομική οντότητα.

Αυτή η μεταφυσική θέση έχει άμεσες ηθικές προεκτάσεις. Στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης διαμορφώνει μια στάση ζωής που υπερβαίνει τη θνητότητα. Αν και το σώμα είναι φθαρτό, ο άνθρωπος οφείλει να «αθανατίζει», δηλαδή να καταβάλλει κάθε προσπάθεια να ζει σύμφωνα με το ανώτερο στοιχείο που υπάρχει μέσα του, τον Λόγο¹³⁸.

Η θεωρητική ζωή, η ενασχόληση με τις αιώνιες και αναγκαίες αλήθειες, είναι η μόνη δραστηριότητα που χαρίζει στον άνθρωπο μια κατάσταση ευδαιμονίας παρόμοια με αυτή των θεών¹³⁹. Να σημειώσουμε εδώ ότι η αριστοτελική ευδαιμονία δεν ταυτίζεται με την ηδονή, καθώς η πρώτη είναι ενέργεια, δραστηριότητα, πράξη και αυτάρκες αγαθό και όχι συναισθηματική κατάσταση, που ταιριάζει περισσότερο σε δούλους και κτήνη κατά τον Αριστοτέλη¹⁴⁰. Η αθανασία για τον Αριστοτέλη κερδίζεται στο παρόν, μέσω της πνευματικής ενέργειας, της αγαθότητας και της αρετής βάσει ελευθέρας βουλήσεως και εκλογής και δεν αναμένεται ως μέλλον κληροδότημα¹⁴¹. Ο θάνατος νικιέται όχι με τη φυγή της ψυχής σε άλλους κόσμους, αλλά με την ανύψωση του νου στην αλήθεια κατά τη διάρκεια του βίου.

1.2 Η ευρωπαϊκή φιλοσοφική σκέψη για τον θάνατο

Ο Καντ, έχοντας θέσει τα όρια της θεωρητικής γνώσης μέσω της «Κριτικής του Καθαρού Λόγου», αποφαινεται ότι ο θάνατος ως βιολογικό γεγονός ανήκει στον κόσμο των φαινομένων, δηλαδή στην εμπειρική πραγματικότητα που διέπεται από τους νόμους της αιτιότητας και της φθοράς¹⁴². Εντούτοις, η ουσία του ανθρώπου, η νοητή

¹³⁶ Κ.Δ Γεωργούλη, ό.π., σ. 301, πρβλ. W.D. Ross, ό.π., σ. 217.

¹³⁷ Αριστοτέλους, *Περί Ζώων Γενέσεως* 736b 27-28.

¹³⁸ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1177b 33-35, W.D. Ross, ό.π., σ. 262.

¹³⁹ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1178b 21-23, πρβλ. W.D. Ross, ό.π. σσ. 271-273, πρβλ. Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., σσ. 101-102, πρβλ. Κ.Δ Γεωργούλη, ό.π., σ. 303.

¹⁴⁰ W.D. Ross, ό.π., σς. 269-270, πρβλ. Κ.Δ Γεωργούλη, ό.π., σσ. 305-306 (ο Αριστοτέλης ακολουθεί την περιρρέουσα πολιτιστική αντίληψη ότι η «δουλεία» αποτελεί αποδεκτή και φυσιολογική κατάσταση).

¹⁴¹ Κ.Δ Γεωργούλη, ό.π., σσ. 308-311, 315-317.

¹⁴² Ν.Ι. Λούβαρι, ό.π., Β τόμος, σ. 121, πρβλ. Ι.Μ. Μποχένσκι, *Ιστορία της Σύγχρονης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Χρήστου Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1985, σ. 38, πρβλ. W. Windelband - Heimsoeth, ό.π., σσ. 32, 37-38.

του πλευρά, υπερβαίνει τα όρια του χρόνου και του χώρου, καθιστώντας τον θάνατο όχι ως απόλυτο τέλος, αλλά ένα μεταβατικό σημείο για την ηθική προσωπικότητα¹⁴³.

Ο Καντ αντιμετωπίζει το ζήτημα του θανάτου κυρίως μέσω του *Πρακτικού Λόγου*, όπου η αθανασία της ψυχής δεν παρουσιάζεται ως αποδείξιμο θεώρημα, αλλά ως «αίτημα» βουλήσεως¹⁴⁴. Η ανάγκη αυτή πηγάζει από το γεγονός ότι ο ηθικός νόμος απαιτεί την τελεία συμμόρφωση της βούλησης προς το καθήκον, μια κατάσταση «αγιότητας» που είναι αδύνατον να επιτευχθεί εντός του πεπερασμένου χρόνου της επίγειας ζωής¹⁴⁵. Επομένως, ο θάνατος δεν νοείται ως παύση της ύπαρξης, αλλά ως η προϋπόθεση για μια ατέρμονη πρόοδο του υποκειμένου προς το ηθικό ιδεώδες, η οποία απαιτεί μια συνεχή ύπαρξη στην αιωνιότητα¹⁴⁶.

Για τον Καντ, η αγωνία του θανάτου αίρεται μέσω της ηθικής συνείδησης, η οποία αποκαλύπτει στον άνθρωπο την ελευθερία του¹⁴⁷. Ενώ στον εμπειρικό κόσμο ο άνθρωπος είναι δέσμιος της φυσικής αναγκαιότητας και της φθοράς, ως ηθικό ον ανήκει σε έναν «κόσμο νοητό», όπου η αξία του δεν προσδιορίζεται από τη διάρκεια της βιολογικής του ζωής, αλλά από την καθαρότητα των κινήτρων του¹⁴⁸. Ο θάνατος, λοιπόν, λειτουργεί ως το όριο που διαχωρίζει την αισθητή εμπειρία από την πλήρη πραγμάτωση της ηθικής φύσης του ανθρώπου¹⁴⁹.

Επιπροσθέτως, η σύνδεση του θανάτου με το «Υψιστο Αγαθό» είναι κομβική στη σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου. Το Υψιστο Αγαθό απαιτεί τη σύζευξη της ηθικότητας με την ευτυχία, μια αρμονία που σπάνια συναντάται στην παρούσα ζωή, όπου οι δίκαιοι συχνά υποφέρουν¹⁵⁰. Η μεταφυσική δικαίωση αυτής της δυσαναλογίας επιβάλλει την παραδοχή μιας μεταθανάτιας κατάστασης, όπου ένας νοητός δημιουργός (Θεός) εγγυάται τη δικαιοσύνη¹⁵¹. Ο θάνατος, υπό αυτό το πρίσμα, παύει να είναι μια τυφλή φυσική καταστροφή και μετατρέπεται σε ένα στάδιο προς την αποκατάσταση της ηθικής τάξης¹⁵².

¹⁴³ Ν.Ι. Λούβαρι, σ. 125, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π. σσ. 29-30, 40-41, 44-45

¹⁴⁴ Ν.Ι. Λούβαρι, σ. 123, πρβλ. Ι.Μ. Μποχένσκι, ό.π., σ. 38, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σσ. 39-42.

¹⁴⁵ Ν.Ι. Λούβαρι, σ. 125, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σσ. 45-46.

¹⁴⁶ Του ιδίου, σ. 126.

¹⁴⁷ Του ιδίου, σ. 125.

¹⁴⁸ Του ιδίου, σ. 124.

¹⁴⁹ Του ιδίου, σ. 126, πρβλ. Ι.Μ. Μποχένσκι, ό.π., σ. 38.

¹⁵⁰ Ν.Ι. Λούβαρι, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σ. 44.

¹⁵¹ Ν.Ι. Λούβαρι, σ. 126, πρβλ. W.Windelband - Heimsoeth, ό.π., σσ. 56-58.

¹⁵² Ν.Ι. Λούβαρι, σ. 127.

Η καντιανή φιλοσοφία «εγκαταλείπει τη γνώση για να δημιουργήσει χώρο για την πίστη», όχι όμως μια πίστη αυθαίρετη, αλλά μια «λογική πίστη» που πηγάζει από το καθήκον και την ηθική¹⁵³. Ο θάνατος δεν είναι αντικείμενο θεωρητικής ενόρασης, καθώς ο νους μας δεν μπορεί να συλλάβει τι υπάρχει «πέραν» του φαινομένου, αλλά αποτελεί το σημείο όπου ο Πρακτικός Λόγος επιβάλλει την ελπίδα¹⁵⁴. Η ηρωική διάσταση του καντιανού βίου έγκειται ακριβώς στην εκπλήρωση του καθήκοντος παρά την ασθένεια και την επίγνωση του τέλους, θεωρώντας την εργασία ως ιερή αποστολή¹⁵⁵.

Ο θάνατος στον Καντ απογυμνώνεται από τον παραδοσιακό δογματικό του χαρακτήρα και επαναπροσδιορίζεται ως ηθική αναγκαιότητα¹⁵⁶. Είναι το αναγκαίο πέραςμα από την αισθητή πολλαπλότητα στην ενότητα του νοητού κόσμου, διασφαλίζοντας ότι η ηθική προσπάθεια του ανθρώπου δεν είναι μάταιη, αλλά συνεχίζεται στο διηνεκές¹⁵⁷.

Η φιλοσοφική θεώρηση του Bertrand Russell, συνιστά μια ρηξικέλευθη απομάκρυνση από τις μεταφυσικές παρηγοριές του παρελθόντος, εδραζόμενη σε έναν αυστηρό επιστημονισμό και έναν αδιάλλακτο εμπειρισμό¹⁵⁸. Για τον Russell, η έννοια του θανάτου δεν δύναται να εξεταστεί αυτόνομα, αλλά ως αναπόδραστη απόρροια της σχέσης του «εγώ»¹⁵⁹ με τη φυσική πραγματικότητα και της κατάρρευσης της δυαλιστικής για αυτόν αυταπάτης περί ψυχής και σώματος¹⁶⁰.

Κεντρικό άξονα της σκέψης του αποτελεί η παραδοχή ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί παρά ένα «ασήμαντο τμήμα της φύσεως», υποκείμενο στους ίδιους αδυσώπητους φυσικούς νόμους που διέπουν την ύλη¹⁶¹. Στο πλαίσιο αυτό, ο θάνατος παύει να νοείται ως μετάβαση ή ως μεταφυσικό γεγονός και ορίζεται ως η οριστική παύση της λειτουργίας των «μνημονικών ντετερμινισμών» του νευρικού συστήματος¹⁶². Ο Russell απορρίπτει τη διδασκαλία περί αθανασίας της ψυχής¹⁶³, χαρακτηρίζοντάς την

¹⁵³ Του ιδίου, ό.π., σ. 123, πρβλ. I.M. Μποχένσκι, ό.π., σ. 39.

¹⁵⁴ N.I. Λούβαρι, ό.π., σ. 121.

¹⁵⁵ Του ιδίου, ό.π., σ. 113.

¹⁵⁶ Του ιδίου, ό.π., σ. 125, πρβλ. I.M. Μποχένσκι, ό.π., σ. 38.

¹⁵⁷ N.I. Λούβαρι, ό.π., σ. 126.

¹⁵⁸ Russell Bertrand, *Religion and Science*, Oxford University Press, London 1960, pp. 13-16, 124-125, πρβλ. I.M. Μποχένσκι, ό.π., σσ. 77-78.

¹⁵⁹ Russell Bertrand, p. 120.

¹⁶⁰ Του ιδίου, op. cit., pp.133-136, 139-141, πρβλ. I.M. Μποχένσκι, ό.π., σσ. 84-85.

¹⁶¹ Russell Bertrand, op. cit., pp.221-223.

¹⁶² Του ιδίου, op. cit., pp. 140-143.

¹⁶³ Του ιδίου, op. cit., pp. 124.

όχι μόνο επιστημονικά αθεμελίωτη αλλά και λογικά αντιφατική¹⁶⁴: αν η ψυχή ήταν αθάνατη και άυλη, η παρουσία της θα έπρεπε να καταλαμβάνει όλο τον χώρο, πράγμα που συγκρούεται με την εμπειρική παρατήρηση της ατομικότητας¹⁶⁵.¹⁶⁶

Μελετώντας τον Russell, η προσέγγισή του γύρω από την αντίληψη στο θάνατο διαμορφώνεται από τη θεωρία των «αισθητηριακών δεδομένων», καθώς θεωρεί πως η γνώση μας περιορίζεται στα δεδομένα των αισθήσεων¹⁶⁷. Εφόσον το «πνεύμα» δεν είναι μια ενιαία υπόσταση¹⁶⁸, αλλά ένα σύστημα αισθητηριακών δεδομένων που συγκροτούνται μέσω της μνήμης και της νόησης, ο θάνατος σηματοδοτεί τη διάλυση αυτού του συστήματος¹⁶⁹. Η απουσία μεταφυσικού βάθους στη θεωρία του δεν οδηγεί στον μηδενισμό, αλλά σε μια ηθική της ζωής¹⁷⁰, καθιστώντας την έννοια του θανάτου ως το απόλυτο όριο που καθιστά την επίγεια ύπαρξη το μοναδικό πεδίο δράσης και αξίας¹⁷¹.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύνδεση του θανάτου με τον φόβο και τη θρησκεία. Ο Russell υποστηρίζει με παρηρησία ότι η μεταφυσική αγωνία ενώπιον του τέλους αποτελεί το θεμέλιο της θρησκευτικής πίστης, την οποία θεωρεί προϊόν φόβου¹⁷². Η θρησκεία για τον φιλόσοφο, καλλιεργώντας τον φόβο του θανάτου, εμποδίζει την πνευματική ωρίμανση του ανθρώπου¹⁷³. Η υπέρβαση του θανάτου επιτυγχάνεται όχι μέσω παραμυθητικών δογμάτων, αλλά μέσω της ενδυνάμωσης του θάρρους και της επιστημονικής διαχείρισης της ανθρώπινης φύσης.¹⁷⁴

Στην ώριμη φάση του, ο Russell προκρίνει μια στάση όπου η διάκριση μεταξύ πνεύματος και ύλης ατονεί, καθώς το ψυχικό είναι ουσιαστικά παράγωγο του υλικού. Ο θάνατος, συνεπώς, είναι η στιγμή που η ατομική διάταξη των δεδομένων επιστρέφει στην αντικειμενική ροή της φύσης. Τελικά οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η ηθική μας στάση πρέπει να καθοδηγείται από την αγάπη και τη γνώση, μακριά από δεισιδαιμονικούς σεβασμούς¹⁷⁵. Ο θάνατος, στην κοσμοθεωρία του Russell, είναι η

¹⁶⁴ Του ιδίου, ό.π., σσ. 116-118.

¹⁶⁵ Του ιδίου, ό.π., σ. 197.

¹⁶⁶ I.M. Μποχένσκι, ό.π., σ. 85.

¹⁶⁷ Του ιδίου, ό.π., σ. 83.

¹⁶⁸ Russell Bertrand, op. cit., p. 118.

¹⁶⁹ I.M. Μποχένσκι, ό.π., σσ. 84-85.

¹⁷⁰ Του ιδίου, ό.π., σ. 86.

¹⁷¹ Του ιδίου, ό.π.

¹⁷² Russell Bertrand, op. cit., p. 240.

¹⁷³ Του ιδίου, op. cit., p. 135.

¹⁷⁴ I.M. Μποχένσκι, ό.π., σσ. 85-86.

¹⁷⁵ Russell Bertrand, op. cit., pp. 16-17, 50, 104.

τελική επιβεβαίωση της ανθρώπινης περατότητας, η οποία επιτάσσει την επιδίωξη της κοινωνικής ευτυχίας και της διανοητικής ελευθερίας, απαλλαγμένη από τη φενάκη της μεταθανάτιας δικαίωσης^{176, 177}.

Εξάλλου ο Χάιντεγκερ ξεκινά την έρευνά του με την παραδοχή ότι η παράδοση εσφαλμένα θεώρησε το νόημα του Όντος ως αυτονόητο, ενώ στην πραγματικότητα παρέμενε λησμονημένο¹⁷⁸. Για να προσεγγίσει αυτό το νόημα, στρέφεται στο μοναδικό ον που έχει τη δυνατότητα να θέτει το ερώτημα: τον άνθρωπο, τον οποίο ονομάζει *Dasein* ή «πάρειμι»¹⁷⁹. Η ουσία αυτού του όντος δεν έγκειται σε στατικές ιδιότητες, αλλά στην ίδια του την ύπαρξη ως διαρκή δυνατότητα¹⁸⁰.

Αυτή η ύπαρξη ορίζεται πρωταρχικά ως «εν-τω-κόσμω-είναι», όπου ο κόσμος δεν είναι ένας γεωμετρικός χώρος, αλλά ένας ιστός χρησιμότητας αποτελούμενος από εργαλεία¹⁸¹. Ο Γιανναράς παρατηρεί ότι αυτή η στροφή του Χάιντεγκερ, η οποία αρνείται την ταύτιση της νόησης με το αντικείμενο, έθεσε πράγματι τις βάσεις για μια νέα οντολογία¹⁸². Ωστόσο, επισημαίνει ότι η εμμονή στην ατομικότητα της ενθαδικής ύπαρξης εγκλωβίζει τη σκέψη στην «από-σταση» των ατομικότητων, καθιστώντας την εμπειρία του κόσμου μια απουσία Λόγου που θα επέτρεπε την υπαρκτική μετοχή¹⁸³.

Η καθημερινή επιβίωση του *Dasein* χαρακτηρίζεται από την «πτώση» (*Verfallen*) στην ανωνυμία του «κάποιου» (*das Man*), όπου η επικοινωνία εκφυλίζεται σε κενή φλυαρία¹⁸⁴. Σε αυτή την κατάσταση, ο άνθρωπος αποξενώνεται από την προσωπική του δηλαδή ευθύνη¹⁸⁵. Η οντολογική αυτή έκπτωση, κατά τον Γιανναρά, αποκαλύπτει το κενό που αφήνει η άρνηση της προσωπικής σχέσης, μετατρέποντας την οντική ατομικότητα σε κάτι μετέωρο¹⁸⁶.

Η αφύπνιση από αυτή την αναυθεντικότητα επιτυγχάνεται μέσω της αγωνίας. Σε αντίθεση με τον φόβο, η αγωνία δεν αφορά κάτι συγκεκριμένο, αλλά αποκαλύπτει το

¹⁷⁶ Του ιδίου, ό.π., σσ. 240-243.

¹⁷⁷ I.M. Μποχένσκι, ό.π., σ. 85-86.

¹⁷⁸ Του ιδίου, ό.π., σ. 198.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin, *Existence and Being*, εισαγωγή Werner Brock, Vision Press, London 1949, pp. 25-28, πρβλ. I.M. Μποχένσκι, ό.π.

¹⁸⁰ I.M. Μποχένσκι, ό.π., σ. 199.

¹⁸¹ Του ιδίου, ό.π. σ. 200.

¹⁸² Χρήστου Γιανναρά, *Πρόσωπο και Έρωτας*, εκδ. Δόμος, Δ έκδοση, Αθήνα 2006, σ. 293.

¹⁸³ Του ιδίου, ό.π., σσ. 291, 294.

¹⁸⁴ Heidegger, Martin, op. cit., pp. 40-45, I.M. Μποχένσκι, ό.π. σ. 203.

¹⁸⁵ I.M. Μποχένσκι, ό.π. σσ. 200-203.

¹⁸⁶ Χρήστου Γιανναρά, ό.π., σ. 291.

Μηδέν και την ελευθερία του *Dasein* ως υπέρβαση εαυτού ή «μέριμνα» (*Sorge*)¹⁸⁷. Ο Γιανναράς αναγνωρίζει ότι η ανάδειξη της μέριμνας αποκαλύπτει έμμεσα μια προσωπική διάσταση, αλλά θεωρεί ότι η ταύτιση του Είναι με μια παροδική ανάδυση από την άβυσσο του «τίποτε άλλο» οδηγεί αναπόφευκτα σε έναν οντολογικό μηδενισμό¹⁸⁸.

Η κορύφωση της χάιντεγκεριανής ανάλυσης βρίσκεται στη σύλληψη του ανθρώπου ως «Είναι-προς-θάνατον». Ο θάνατος δεν νοείται ως ένα συμβάν στο τέλος της ζωής, αλλά ως η πιο δική μας, αναπόδραστη δυνατότητα που μας καλεί σε αυθεντική απόφαση¹⁸⁹. Αυτή η απόφαση αποκαλύπτει τη «χρονικότητα» ως το βαθύτερο νόημα της μέριμνας, όπου το μέλλον κυριαρχεί ως ο ορίζοντας των δυνατοτήτων μας¹⁹⁰.

Εδώ εντοπίζεται μια βασική διαφωνία. Ο Μποχένσκι αναφερόμενος στον Χαιντέγκερ περιγράφει τις «εκστάσεις» της χρονικότητας ως το θεμέλιο της ιστορικότητας του ανθρώπου¹⁹¹, ενώ ο Γιανναράς θεωρεί την προσφυγή στον χρόνο ως ψευδο-διέξοδο. Έτσι λοιπόν, επιχειρηματολογεί ότι ο χρόνος δεν είναι ο καθολικός ορίζοντας, αλλά το παράγωγο και το μέτρο μιας προσωπικής σχέσης, η οποία είναι εκείνη που τελικά «χρονοποιεί» τον χρόνο¹⁹².

Το *Dasein* ορίζεται τελικά από την ικανότητά του για υπέρβαση, αναζητώντας την «αλήθεια» ως αποκάλυψη των όντων¹⁹³. Το Μηδέν δεν είναι λογική άρνηση, αλλά η οντολογική πραγματικότητα που επιτρέπει στα όντα να εμφανίζονται¹⁹⁴. Η απόλυτη ελευθερία, ως «θεμέλιο των θεμελίων», αποτελεί την κατακλείδα αυτής της πορείας¹⁹⁵. Για τον Γιανναρά, αυτή η ανάδειξη του υπερβατικού χαρακτήρα του Είναι ως αλήθειας και ως μηδενός είναι το θετικό κέρδος της χάιντεγκεριανής σκέψης, καθώς θέτει τα όρια του νοησιαρχικού γνωστικού οργάνου. Ωστόσο, υποστηρίζει ότι η οντολογική διαφορά που αναζητά ο Χάιντεγκερ βρίσκει την πλήρωσή της όχι στην ατομική ύπαρξη, αλλά στο «πρόσωπο». Η ελευθερία του προσώπου υπερβαίνει τους φυσικούς

¹⁸⁷ I.M. Μποχένσκι, ό.π. σ. 202.

¹⁸⁸ Χρήστου Γιανναρά, ό.π., σσ. 293-294.

¹⁸⁹ I.M. Μποχένσκι, ό.π. σσ. 203-204.

¹⁹⁰ I.M. Μποχένσκι, ό.π., σ. 205.

¹⁹¹ Του ιδίου, ό.π., σσ. 205-206.

¹⁹² Χρήστου Γιανναρά, ό.π., σ. 293.

¹⁹³ I.M. Μποχένσκι, ό.π., σ. 206.

¹⁹⁴ Του ιδίου, ό.π., σ. 207.

¹⁹⁵ Του ιδίου, ό.π., σ. 208.

προσδιορισμούς ως ένα εκστατικό γεγονός που αναιρεί την αντιθετική συστοιχία μεταξύ όντος και μηδενός μέσω της σχέσης.¹⁹⁶

1.3 Η υπέρβαση του μηδενισμού

Η σύγχρονη πραγματικότητα, όπως εκδιπλώνεται στον 20^ο και στον 21^ο αιώνα, χαρακτηρίζεται από μια βαθιά και πολυπρισματική κρίση, η οποία υπερβαίνει τα όρια της οικονομικής ή πολιτικής δυσπραγίας και λαμβάνει διαστάσεις καθολικής υπαρξιακής υποχώρησης. Η φαινομενολογία αυτής της κρίσης εστιάζεται στην προϊούσα εξασθένηση του πνευματικού στοιχείου έναντι της υλικής αναγκαιότητας, μια διαδικασία που οδηγεί αναπόδραστα στην απομάγευση του κόσμου και τη δομική αλλοίωση της ανθρώπινης συνείδησης¹⁹⁷. Κεντρικό άξονα της προβληματικής αποτελεί η μετάβαση από τον παραδοσιακό τρόπο ζωής, με την οργανική κοινωνικότητα και την υπερβατική αναφορά, στη νεωτερική συνθήκη της εκκοσμίκευσης και της ακραίας εξατομίκευσης, αλλά τον συμβιβασμό του ανθρώπου με την υπερβάλλουσα πραγματικότητα του¹⁹⁸. Στο πλαίσιο αυτό, ο ατομισμός δεν συνιστά απλώς ένα ηθικό ιδιοσκεύασμα, αλλά το ειδοποιό γνώρισμα της νεότερης εποχής, όπου το υποκείμενο αυτονομείται οντολογικά και αυτοαναγορεύεται σε μέτρο των πάντων¹⁹⁹. Η υπέρβαση των ταμπού δε, όπως γράφει ο Κωνσταντίνος Παπαπέτρου, συμπίπτει με τον μηδενισμό²⁰⁰.

Η μετάβαση στη νεωτερικότητα επέφερε μια ριζική τομή, θέτοντας το «εγώ» ως το απόλυτο κέντρο του κόσμου και την ενδοκοσμικότητα ως το αποκλειστικό πεδίο της ανθρώπινης δράσης²⁰¹. Ο οντολογικός ατομισμός της νεωτερικότητας διακρίνεται από την απολυτοποίηση του μέρους εις βάρος του όλου, μετατρέποντας τη θεμελιώδη υπαρξιακή μέριμνα σε μια εγωκεντρική αγωνία επιβίωσης²⁰². Αυτή η αποκοπή από την υπερβατική πηγή της αλήθειας οδηγεί στην επικράτηση του τεχνοκρατικού προτύπου,

¹⁹⁶ Χρήστου Γιανναρά, ό.π., σσ. 292, 294-295.

¹⁹⁷ Μάριου Μπέγζου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, Β' έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996, σσ. 138-139.

¹⁹⁸ Του ιδίου, ό.π., σ. 138, πρβλ. του ιδίου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 292.

¹⁹⁹ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, *Ο Μηδενισμός, Η Γένεσις και η Υπέρβασίς του*, Αθήνα 1973, σ. 16.

²⁰⁰ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σ.25.

²⁰¹ Μάριου Μπέγζου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 142.

²⁰² Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σσ. 16-17.

όπου η πραγματικότητα ερμηνεύεται μονοδιάστατα και κάθε οντότητα αξιολογείται αποκλειστικά με βάση τη χρηστική της αξία²⁰³.

Η τεχνοκρατία λειτουργεί ως μια μηδενιστική μηχανή, καθώς η τεχνολογία, απογυμνωμένη από την ηθική διάσταση, υποσκάπτει την ανάγκη για βαθύτερο νόημα²⁰⁴. Η εξειδίκευση και ο κατακερματισμός της γνώσης εγκλωβίζουν το υποκείμενο σε έναν μικρόκοσμο αποτελεσματικότητας χωρίς ανώτερο σκοπό, καταλήγοντας σε έναν κόσμο όπου όλα είναι μετρήσιμα αλλά τίποτα δεν είναι ιερό²⁰⁵. Η ανθρώπινη ύπαρξη, αποξενωμένη από το μυστήριο του είναι, υποτιμάται διαρκώς και μετατρέπεται σε απλό εξάρτημα ενός παραγωγικού συστήματος που υπηρετεί την κατανάλωση.

Ο μηδενισμός δεν αποτελεί ένα εξωτερικό ή τυχαίο σύμπτωμα, αλλά την αναπόφευκτη εσωτερική κατάληξη του ατομικιστικού υποκειμενισμού. Προϋπόθεση για την εμφάνιση του μηδενισμού είναι ο ορθολογισμός. Όταν η ατομιστική αυτάρκεια έρχεται αντιμέτωπη με το όριο του θανάτου, μετατρέπεται σε υπαρξιακό τρόπο, αποκαλύπτοντας τη ματαιότητα των αξιών που στερούνται οντολογικού ερείσματος. Ο άνθρωπος βιώνει την κατάρρευση των αξιών του ακριβώς επειδή αυτές υπήρξαν προβολές της ατομιστικής του βούλησης, οδηγούμενος στην απόλυτη άρνηση στο απόλυτο μηδέν.²⁰⁶

Στο κοινωνικό επίπεδο, ο ατομισμός διαβρώνει τους θεσμούς και την έννοια του δικαίου, καθιστώντας τον ανταγωνισμό τη μόνη ρυθμιστική αρχή²⁰⁷. Ο άνθρωπος, αποκομμένος από τις μεταφυσικές του ρίζες, καθίσταται έρμαιο των απρόσωπων μηχανισμών της αγοράς και των τυχαίων ιστορικών συγκυριών²⁰⁸. Η απουσία μιας υπερβατικής αξιολογικής κορυφής μετατρέπει την κοινωνία σε ένα άθροισμα συγκρουόμενων μονάδων, όπου η ηθική εκπίπτει σε έναν μηχανισμό άμυνας και το αγαθό ταυτίζεται με το ωφέλιμο και το συμφέρον²⁰⁹.

Η σύγχρονη εκκοσμηκευμένη κοινωνία επιχειρεί να διαχειριστεί το πρόβλημα του κακού μέσω μιας ιδιότυπης αδιαφορίας, εδραιωμένης στην τεχνική

²⁰³ Κ. Δ. Γεωργούλη, *Φιλοσοφικά μελετήματα περί θρησκείας*, πρόλογος Αλέξιος Ε. Στεφάνου, εκδ. Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 1976 σ. 22, πρβλ. Μάριου Μπέζου, ό.π., σσ. 149-150.

²⁰⁴ Του ιδίου, ό.π., σ. 23.

²⁰⁵ Κ. Δ. Γεωργούλη, ό.π., πρβ. Κωνσταντίνου Ε. Παπαέτρου, ό.π., σ. 25.

²⁰⁶ Κωνσταντίνου Ε. Παπαέτρου, ό.π., σσ. 18, 20, 22-23, 25, 27, 29.

²⁰⁷ Του ιδίου, ό.π., σ. 31.

²⁰⁸ Κ. Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 22.

²⁰⁹ Κωνσταντίνου Ε. Παπαέτρου, ό.π., σσ. 31-33.

αποτελεσματικότητα και την πολιτική και οικονομική ισχύ. Η παραίτηση από τη δυνατότητα ουσιαστικής αλλαγής αντανακλάται στο πολιτικό πεδίο, όπου η εναλλαγή των ιδεολογημάτων δεν μεταβάλλει τη δομή της εξουσίας, η οποία παραμένει αναλλοίωτη ως προς την εκμετάλλευση. Η αίσθηση της ματαιότητας διαπερνά τη συνείδηση, καθώς η ανθρώπινη φύση θεωρείται φθαρτή, ανίατη και ο θάνατος ο μόνος αναπόδραστος επίλογος.²¹⁰

Αυτός ο κυνικός πραγματισμός οδηγεί στον συμβιβασμό με τη συμβατικότητα, ο οποίος εκδηλώνεται είτε ως εξωραϊσμός του φυσικού κακού είτε ως δικαίωση του ιστορικού κακού. Η πλέον επικίνδυνη διάσταση είναι η ηθική παραίτηση ενώπιον της αδικίας και της καταπίεσης, όπου η επικράτηση του ισχυρού εκλαμβάνεται ως εκ των πραγμάτων επιβεβαίωση της δύναμής του. Η συνθηκολόγηση με την καθημερινότητα συνιστά μια πνευματική έκπτωση που νομιμοποιεί το κακό στον κοινωνικό περίγυρο.²¹¹

Η αποξένωση και η μοναξιά του σύγχρονου ανθρώπου αποτελούν εκδηλώσεις μιας παθολογικής εξατομίκευσης, όπου το υποκείμενο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως ένα άτμητο και αυτάρκες μόριο. Αυτή η «μεγάλη απομόνωση» οδηγεί στην πλάνη ότι το άτομο μπορεί να υπάρξει χωρίς αναφορά στο κοινωνικό «όλο», παραβλέποντας ότι η ελευθερία νοηματοδοτείται μόνο μέσω της διαμεσολάβησης του άλλου. Το τραγικό σφάλμα του νεωτερικού ανθρωπισμού ήταν η ταύτισή του με τον ατομικισμό, γεγονός που οδήγησε στην υποδούλωση του ανθρώπου στο ίδιο του το «εγώ».²¹²

Η νεωτερική έμφαση στην αποτελεσματικότητα και την κυριαρχία επί της φύσης απέδωσε μεν τεχνικά οφέλη, αλλά προκάλεσε μια εσωτερική κένωση, αφήνοντας το υποκείμενο έρμαιο των αδιεξόδων του. Ο ατομικισμός, στερώντας από τον άνθρωπο τα πνευματικά του ερείσματα, λειτουργεί τελικά ως πρόδρομος του ολοκληρωτισμού, καθώς το άτομο καθίσταται ανίσχυρο να αντισταθεί στην ανωνυμία της μάζας και το μέρος επιβάλλεται στο όλον. Η κρίση της νεωτερικότητας είναι, κατ' ουσίαν, μια κρίση νοήματος που εκδηλώνεται με την άρνηση ανάληψης ευθύνης και την αποστασιοποίηση από το κοινό καλό.²¹³

²¹⁰ Μάριου Μπέγζου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Β' έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, σσ. 292-295, πρβλ. του ίδιου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, σ.141, πρβλ. Χρήστου Γιανναρά. *Το Αλφαβητάρι της Πίστης*, εκδ. Δόμος, Έπανάδοση, Αθήνα 1986, σ. 62, πρβλ. Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, ό.π., σ. 32.

²¹¹ Μάριου Μπέγζου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 294-296.

²¹² Μάριου Μπέγζου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, .ο.π., σσ. 142-143.

²¹³ Μάριου Μπέγζου, ό.π., σσ. 140-141, 146, πρβλ. Κ. Δ. Γεωργούλη, ό.π., σσ. 17, 24, πρβλ. Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, ό.π., σσ. 32, 41.

Μέσα σε αυτό το ζοφερό πλαίσιο, η τέχνη αναδεικνύεται ως ένας ουσιαστικός δρόμος για τη ρήξη του μηδενιστικού κλοιού και ως μια δύναμη απολυτρωτική. Η αυθεντική καλλιτεχνική δημιουργία αποτελεί αποκάλυψη της αλήθειας των όντων, όπου το άπειρο εισβάλλει στο πεπερασμένο, διασώζοντας το μοναδικό απέναντι στην ομογενοποίηση. Η αισθητική εμπειρία επαναφέρει την ιερότητα στην καθημερινή ζωή και επιβεβαιώνει μια διάσταση του είναι που δεν υπόκειται στη φθορά.²¹⁴

Παράλληλα, η γνωσιολογία του ατομισμού, που βασίζεται στην αντικειμενοποίηση του κόσμου και την εργαλειακή σχέση με τα όντα, πρέπει να αναθεωρηθεί²¹⁵. Ο ορθολογισμός, όταν απομονώνεται, φυλακίζει τον άνθρωπο σε μια υλιστική μοναξιά, αδυνατώντας να αγγίξει το «πράγμα καθ' εαυτό»²¹⁶. Η συνειδητοποίηση των ορίων της λογικής προετοιμάζει το έδαφος για την πίστη, η οποία νοείται ως η ανώτατη μορφή γνωστικής ενέργειας που επιτρέπει την υπέρβαση της υλιστικής μοναξιάς²¹⁷.

Εξάλλου ο *Χρήστος Γιανναράς* επισημαίνει ότι το *Είναι* δεν συνιστά μια στατική, αντικειμενική ουσία, αλλά ένα υπαρκτικό γεγονός που αποκαλύπτεται αποκλειστικά μέσω της εκστατικής φύσεως του προσώπου. Ως «εκστατική φύση» νοείται ο τρόπος υπάρξεως κατά τον οποίο η ανθρώπινη ουσία εξέρχεται (εκ-στατική) από την αυτοαναφορική της κλειστότητα και τα φυσικά της ιδιώματα, προκειμένου να πραγματοποιηθεί ως σχέση και κοινωνία. Αυτή η «έκσταση» αποτελεί τη μοναδική οδό πρόσβασης στην οντολογική καθολικότητα, υπερβαίνοντας τον κατακερματισμό των ατομικών οντοτήτων. Στον αντίποδα αυτής της κίνησης, το μηδέν δεν ορίζεται ως μια αφηρημένη ανυπαρξία, αλλά ως ένας συγκεκριμένος, «παρά φύσιν» τρόπος υπάρξεως. Προκύπτει από την ελεύθερη προσωπική επιλογή της ατομικής αυτοτέλειας, η οποία αρνείται την εκστατική αναφορά και εγκλωβίζεται στην «α-λογία» της φύσεως. Η εμμονή στην ατομικότητα συνιστά μια υπαρκτική έκπτωση και μια εμπειρία απουσίας, όπου το μηδέν βιώνεται ως οντολογικός μηδενισμός της καθολικότητας.²¹⁸

Υπό το πρίσμα αυτό, η αγωνία της ανυπαρξίας και η βίωση του «τίποτα» λειτουργούν ως παράδοση πιστοποίηση της προσωπικής υπάρξεως του Θεού. Το μηδέν, ως αποτυχία της σχέσης, προϋποθέτει αναγκαστικά την ύπαρξη ενός δευτέρου Προσώπου προς το οποίο η αναφορική έκσταση απέτυχε να κατευθυνθεί. Εν τέλει, η προσωπική διάσταση

²¹⁴ Κ. Δ. Γεωργούλη, *ό.π.*, σσ. 24-25.

²¹⁵ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, *ό.π.*, σσ. 23-24.

²¹⁶ Του ιδίου, *ό.π.*, σ. 27, *πρβλ.* Κ. Δ. Γεωργούλη, *ό.π.*, σ. 34.

²¹⁷ Κ. Δ. Γεωργούλη, *ό.π.*, σ. 24-25.

²¹⁸ Χρήστου Γιανναρά, *Πρόσωπο και Έρωτας*, *ό.π.*, σ. 344-345.

του μηδενός αναδεικνύει το μέγεθος της ανθρώπινης ελευθερίας, η οποία δύναται να επιλέξει είτε το υποστατικό πλήρωμα της κένωσης, κατά το πρότυπο της Σαρκώσεως, είτε την υπαρκτική αυτοεγκατάλειψη στο μηδέν.²¹⁹

Η υπέρβαση του μηδενισμού απαιτεί τη ριζική εγκατάλειψη του ατομισμού προς χάριν της οργανικής επανένταξης του προσώπου στο όλον²²⁰. Αυτή η κίνηση προϋποθέτει μια βαθιά ειλικρινή μετάνοια του πνεύματος και μια στροφή προς το Θείο, το οποίο προσφέρει το απαραίτητο οντολογικό θεμέλιο για την αποκατάσταση της ιεραρχίας των αξιών²²¹. Η χριστιανική διδασκαλία προτάσσει το πρότυπο της αγάπης, η οποία έχει τη δύναμη να καταργεί τον ατομισμό χωρίς να εκμηδενίζει τη μοναδικότητα του προσώπου²²².

Η λύση στην υπαρξιακή κρίση εντοπίζεται σε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ασκητική του ανθρωπισμού. Πρόκειται για μια εκούσια αυτοσυγκράτηση του «εγώ» και μια πνευματική άσκηση που επιτρέπει στον άνθρωπο να βρει τον εαυτό του μέσα από την προσφορά στον συνάνθρωπο. Η θρησκευτικότητα εδώ επαναπροσδιορίζεται όχι ως δογματική επιβολή, αλλά ως εσωτερική ανάγκη για υπέρβαση του εγωκεντρισμού. Μόνο μέσω της αναγνώρισης ότι ο άνθρωπος είναι ένα ον εν σχέσει μπορεί να αποκατασταθεί η ισορροπία μεταξύ ελευθερίας και κοινωνικής ευθύνης.²²³

Στο έργο του «*Το Θάρρος της Υπάρξεως*», ο *Paul Tillich* προσεγγίζει τον φόβο του θανάτου ως την έσχατη απειλή του «μη-όντος»²²⁴. Για τον Tillich, η αντιμετώπιση του κενού δεν επιδέχεται ηθικιστικές εκλογικεύσεις, αλλά απαιτεί την «αποδοχή της αποδοχής»²²⁵. Η πίστη εδώ νοείται ως η κατάσταση της «κατάληψης» του υποκειμένου από τον «Θεό πάνω από τον Θεό» και ως μια υπερβατική δύναμη που διαρρηγνύει τα παραδοσιακά θρησκευτικά σχήματα, παρέχοντας στον άνθρωπο το οντολογικό σθένος να καταφάσκει στην ύπαρξή του παρά την εγγενή του περατότητα²²⁶. Σύμφωνα με τον

²¹⁹ Του ιδίου, ό.π., σ. 345.

²²⁰ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σ. 18.

²²¹ Του ιδίου, ό.π., πρβλ. Κ. Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 26.

²²² Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σσ. 42-43.

²²³ Μάριου Μπέγζου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ., 139, 146-148.

²²⁴ Paul Tillich, *Το Θάρρος της Υπάρξεως*, μτφρ. Χρήστου Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1976, σσ. 159-160, 180-181.

²²⁵ Paul Tillich, ό.π., σσ. 159-160, 169, 171, πρβλ. Jurgen Moltmann, *Τί είναι Θεολογία σήμερα, Δύο Μελετήματα για την Επικαιροποίηση της*, μτφρ Πέτρος Πατζάκης, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2008, σ. 133.

²²⁶ Paul Tillich, ό.π., σσ. 187-190, πρβλ. Ronald Dworkin, *Θρησκεία χωρίς Θεό*, μτφρ. Στέλιος Βιρβιδάκης, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 2019, σσ. 46-47.

Jurgen Moltmann, οι διαστάσεις της θείας Δικαιοσύνης και της Βασιλείας του Θεού κατά τον Tillich, παραμερίζονται από τον υπερβολικό τονισμό της προσωπικότητας του ανθρώπου²²⁷. Το θάρρος, κατά τον Tillich, συνιστά μια πράξη εσωτερικής ενσωμάτωσης της απόγνωσης, όπου το υποκείμενο αντλεί ισχύ από το ίδιο το βάθος του Είναι²²⁸. Ο *Rudolf Bultman*, στο έργο του *Υπαρξη και Πίστη*, διαπιστώνει την αμφισβήτηση του Tillich στην επιστροφή στην παράδοση της Εκκλησίας²²⁹, εισάγοντας μια θεολογία του Πολιτισμού όπου η περατότητα του ανθρώπου είναι διαχρονική και δεν αλλάζει²³⁰.

Για τον Bultmann, η πίστη δεν αποτελεί την αποδοχή αντικειμενικών δογμάτων ή ιστορικών πληροφοριών, αλλά μια ριζική υπαρκτική απόφαση και μια ανταπόκριση στο θείο κήρυγμα που καλεί το άτομο να εγκαταλείψει την ψευδή ασφάλεια του κόσμου και να αφεθεί με εμπιστοσύνη στον Θεό. Η πίστη είναι η μετάβαση από την «ανανυθεντική» ζωή στην ελευθερία, όπου ο άνθρωπος παύει να στηρίζεται στις δικές του δυνάμεις και ανοίγεται στο μέλλον.²³¹

Η ύπαρξη-πρόσωπο για τον Bultman προσεγγίζεται μέσα από τις κατηγορίες της χαϊντεγκεριανής αναλυτικής. Ο άνθρωπος βρίσκεται διαρκώς ανάμεσα στην μη αυθεντικότητα και την αυθεντικότητα. Η αυθεντική ύπαρξη επιτυγχάνεται μόνο όταν το πρόσωπο αναλαμβάνει την ιστορικότητά του και αποφασίζει για τον εαυτό του ενώπιον του Θεού. Ο Bultmann υπογραμμίζει ότι η θεολογία είναι ταυτόχρονα ανθρωπολογία: κάθε λόγος για τον Θεό είναι ταυτόχρονα λόγος για την ύπαρξη του ανθρώπου.²³²

Τα Έσχατα αποσυνδέονται από τη μυθολογική προσμονή ενός μελλοντικού κοσμολογικού τέλους. Η εσχατολογία «εσωτερικεύεται» και καθίσταται παρούσα πραγματικότητα. Το «τέλος του κόσμου» συμβαίνει εδώ και τώρα, τη στιγμή που ο άνθρωπος ακούει το κήρυγμα και καλείται σε απόφαση. Η κρίση και η ανάσταση δεν είναι γεγονότα του μακρινού μέλλοντος, αλλά η υπαρκτική μεταμόρφωση που

²²⁷ Jurgen Moltmann, *ό.π.*, σ.134.

²²⁸ Του ιδίου, *ό.π.*, σσ. 176-178, πρβλ. Ronald Dworkin, *ό.π.*

²²⁹ Rudolf Bultman, *Υπαρξη και Πίστη, Δοκίμια Ερμηνευτικής Θεολογίας*, μτφρ Φώτης Τερζάκης, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1995, σ. 306.

²³⁰ Rudolf Bultman, *Υπαρξη και Πίστη*, *ό.π.*, σσ. 249-251, 252-253, πρβλ. Jurgen Moltmann, *ό.π.*, σσ. 131-132.

²³¹ Jurgen Moltmann, *ό.π.*, σσ. 100-102.

²³² Rudolf Bultman, *ό.π.*, σσ. 252-255, πρβλ. Jurgen Moltmann, *ό.π.*, σσ. 95-99.

συμβαίνει στο παρόν, απελευθερώνοντας το πρόσωπο από το παρελθόν του και καθιστώντας το μια «καινή κτίση».²³³

Παραλλήλως, ο *Erich Fromm*, στο έργο του «*Να Έχεις ή να Είσαι;*», επικεντρώνει το ενδιαφέρον από την καθαρή οντολογία στην ηθική στάση και την κοινωνική ψυχολογία. Ο Fromm διαστέλλει τον «*τρόπο του έχειν*», όπου η ταυτότητα ετεροπροσδιορίζεται από την κατοχή αντικειμένων, από τον «*τρόπο του είναι*», ο οποίος χαρακτηρίζεται από τη ζωτικότητα και την αυθεντική παρουσία²³⁴. Κατά τον Fromm, ο φόβος του θανάτου συναρτάται αρρήκτως με τον «*τρόπο του έχειν*» και η αγωνία της απώλειας κλιμακώνεται όσο η ύπαρξη ταυτίζεται με την ιδιοκτησία²³⁵. Η υπέρβαση του μηδενισμού και η σωτηρία του ανθρώπου επιτυγχάνεται μέσω της *Τέχνης της Αγάπης*, δηλαδή της συνειδητής απόφασης για μια δημιουργική ύπαρξη που θραύει τα δεσμά του ναρκισσισμού και την καλλιέργεια της ικανότητας για αυθεντική και ενεργητική αγάπη προς το σύνολο²³⁶.

Σε αυτό το σημείο όμως διαφαίνεται έντονα η δυτική ανθρωποκεντρική προσέγγιση ως εγκλωβισμένη στην αυταρέσκεια του ατόμου. Το «*θάρρος*» του Tillich παραμένει ένας ηρωικός πλην όμως μονήρης ατομικισμός, ενώ το «*Είναι*» του Fromm περιορίζεται στα όρια μιας ψυχολογικής ικανότητας. Ο θάνατος όμως δεν υπερνικάται μέσω μιας υποκειμενικής άντλησης δύναμης. Με λίγα λόγια, ενώ ο Tillich προσφέρει μια οντολογία της επιβίωσης και ο Fromm μια ηθική της ποιότητας, η ορθόδοξη παράδοση προκρίνει μια θεολογία της σχέσης. Το «*θάρρος της υπάρξεως*» μεταμορφώνεται σε «*τρόπο υπάρξεως*» και «*θάρρος της μετοχής*» στην εκκλησιαστική κοινότητα, όπου το *Είναι* παύει να νοείται ως ατομικό επίτευγμα και ιδιοκτησία και αναδεικνύεται ως γεγονός αγαπητικής αλληλοπεριχώρησης και ελευθερίας²³⁷. Στο «*Πρόσωπο και Έρω*» του Χρήστου Γιανναρά, η αμαρτία ορίζεται ως «αστοχία», ήτοι ως η άρνηση της σχέσης και η οπισθοχώρηση στην ατομική απομόνωση, η οποία συνιστά το κατεξοχήν πεδίο του μηδενισμού²³⁸. Η νίκη επί της φθοράς νοείται ως Ανάσταση, η οποία δεν αποτελεί μια μεταφυσική πληροφορία, αλλά τη βιωματική

²³³ Rudolf Bultman, ό.π., σσ. 215-17, 221, 224, πρβλ. Jurgen Moltmann, ό.π., σσ. 101-102.

²³⁴ Erich Fromm, *Να Έχεις ή να Είσαι;*, μτφρ. Ελένη Τζελέπογλου, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα 1978, σσ. 97-101, 102-103, 115-116, 127-131.

²³⁵ Του ιδίου, ό.π., σσ. 162-164.

²³⁶ Του ιδίου, *Να Έχεις ή να Είσαι;*, ό.π., σσ. 65-66, πρβλ. του ιδίου, *Η Τέχνη της Αγάπης*, μτφρ Ευάγγελος Γραμμένος, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα 1978, σσ. 11-16, 139-142.

²³⁷ Χρήστου Γιανναρά, *Πρόσωπο και Έρω*, εκδ. Δόμος, Δ έκδοση, Αθήνα 2006, σσ. 27-29, 61-62.

²³⁸ Χρήστου Γιανναρά, ό.π. σσ. 367, 369.

βεβαιότητα ότι η αγάπη, ως γεγονός σχέσης και αλληλοπεριχώρησης, υπερβαίνει τη βιολογική, κοινωνική και ψυχολογική νομοτέλεια και αναγκαιότητα²³⁹.

Συμπερασματικά, ο μηδενισμός αποτελεί το έσχατον όριον του ατομισμού και το αναπόφευκτο τίμημα της νεωτερικής ύβρεως του ατομισμού²⁴⁰. Η σωτηρία του προσώπου και η νίκη επί του μηδενός διέρχονται μέσα από την υπέρβαση της αλαζονικής αυτονομίας και την επιστροφή σε μια αυθεντική οντολογία της κοινωνίας²⁴¹. Η τελική αποκατάσταση του νοήματος συμβολίζεται με την εσωτερική αναγέννηση, το «*ύδωρ το αλλόμενον*²⁴²», που σηματοδοτεί μια ποιοτική μεταβολή της συνείδησης μέσα από την αυθεντική σχέση προσώπων βασιζόμενη στη Πίστη στο Θεό. Απαιτείται μια μακροχρόνια και επίπονη αγωγή του ανθρώπου, η οποία στοχεύει στην πνευματική ολοκλήρωση και στη διαφύλαξη του πνευματικού φωτός απέναντι στους μηχανισμούς της απαξίωσης²⁴³. Η μετάβαση από το «άτομο» στον «άνθρωπο» και από τον «ιδιώτη» στον «πολίτη» αποτελεί το μέγα ζητούμενο της εποχής μας²⁴⁴. Μόνο μέσα από την αδιάλειπτη προσπάθεια για την οικοδόμηση μιας κοινωνίας προσώπων με αναγωγή στο όλον, θεμελιωμένης στην αγάπη και την αλήθεια, μπορεί ο άνθρωπος να διασώσει την αξιοπρέπεια και τον προορισμό του μέσα στην Ιστορία²⁴⁵.

Η πίστη στο Θεό δεν αποτελεί άρνηση της πραγματικότητας του θανάτου, αλλά την έσχατη κατάφαση στην αξία της ζωής, η οποία αντλεί τη σημασία της όχι από τη διάρκειά της, αλλά από την ποιότητα της σχέσης της με το Υπερβατικό. Για τον πιστό, η αγωνία παραμένει παρούσα, αλλά μεταστοιχείωνεται σε πορεία και αγώνα ευθύνης ενώπιον του συνανθρώπου και του Απολύτου. Στα επόμενα κεφάλαια θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε την έννοια της Πίστεως και του Θανάτου στις δύο Παραδόσεις, την Ορθόδοξη Χριστιανική και το Ισλάμ.

²³⁹ Του ιδίου, *Το Αλφαβητάρι της Πίστεως*, εκδ. Δόμος, Αθήνα σ. 62, πρβλ. του ιδίου, *Ενάντια στη Θρησκεία*, εκδ. Ίκαρος, Β' Έκδοση, Αθήνα 2007, σσ.49, 311, 315.

²⁴⁰ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σ. 38.

²⁴¹ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σ. 19, πρβλ. Κ. Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 35.

²⁴² Ιωάννη 4:13.

²⁴³ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σ. 44, πρβλ. Κ. Δ. Γεωργούλη, ό.π., σ. 24.

²⁴⁴ Μάριου Μπέγζου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 144-146.

²⁴⁵ Κωνσταντίνου Ε. Παπαπέτρου, ό.π., σ. 45.

Κεφάλαιο 2: Η Ορθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία και αντίληψη για τον θάνατο

2.1 Ο θάνατος ως συνέπεια της Πτώσης και η θεολογική του ερμηνεία

Στην Ορθόδοξη Χριστιανική θεολογία ο θάνατος εισάγεται στην ανθρώπινη ιστορία ως τραγική και επώδυνη συνέπεια της Πτώσης²⁴⁶. Η βιβλική και πατερική παράδοση προσεγγίζει τον θάνατο όχι ως φυσική αναγκαιότητα, αλλά ως συνέπεια της παρακοής, της υπαρξιακής ρήξης, και ουσιαστικά της διάρρηξης της σχέσης και της αποξένωσης του ανθρώπου από την πηγή της ζωής, δηλαδή τον Θεό²⁴⁷. Για την Ορθόδοξη θεολογία ο θάνατος γίνεται κατανοητός ως αστοχία του κτίσματος/δημιουργήματος κατά την πορεία του για υπαρκτική τελείωση και ένωση με τον Κτίστη²⁴⁸. Η πτώση συνεπάγεται την απώλεια της αυθεντικότητας του ανθρώπινου προσώπου και την κατ' επιλογήν αποξένωσή του από τη θεία Χάρη που ζωοποιεί και τελειοποιεί τη φύση. Βέβαια, η καλοσύνη της ανθρώπινης φύσης ως δημιουργήματος του Θεού, δεν αναιρείται αν και παραμένει τραυματισμένη και ανίκανη να οδηγηθεί αυτοτελώς στην τελείωση²⁴⁹. Η θεολογική ερμηνεία του θανάτου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη διδασκαλία περί αμαρτίας, ελευθερίας - αυτεξούσιου και αυθεντικής αγαπητικής προσωπικής σχέσης - κοινωνίας Θεού και ανθρώπου αλλά και ανθρώπου με τον άνθρωπο. Στην Ορθόδοξη Παράδοση μάλιστα διακρίνονται τρεις μορφές θανάτου: ο πνευματικός, ο σωματικός και ο αιώνιος²⁵⁰.

²⁴⁶ Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία, Ανακεφαλαίωση και Αγαθοτοπία Έκθεση του οικουμενικού χαρακτήρα της χριστιανικής διδασκαλίας*, τόμος Γ', εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 142, 200-201, 219-221, πρβλ. Σταύρος Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας, Ερμηνευτικά σχόλια στο Σύμβολο της Πίστεως*, εκδ. Δομός, Αθήνα 2021, σσ. 212, 216-217, πρβλ. Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, εκδ. Ίκαρος, Β' έκδοση, Αθήνα 2009, σσ. 30-33, πρβλ. Χρήστου Γιανναρά, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*, εκδ. Δομός, Τέταρτη έκδοση, Αθήνα 2017, σσ. 332-335, πρβλ. Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, «Το Προπατορικών Αμάρτημαν», *Προσβάσεις, Ζητήματα Απολογητικής Θεολογίας και Φιλοσοφικής Κριτικής του Καιρού μας*, Αθήνα 1979, σσ. 84-85, πρβλ. Νικολάου Μητσόπουλου, *Θέματα Ορθόδοξου Δογματικής Θεολογίας*, (Πανεπιστημιακά Παραδόσεις Δογματικής), Αθήνα 1983, σ. 339.

²⁴⁷ Γεν. 3,1-24, πρβλ. Σταύρος Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 212, πρβλ. Νίκου Α. Ματσούκα, ό.π., σσ. 204-205, πρβλ. Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού* ό.π., πρβλ. Νικολάου Μητσόπουλου, ό.π., σ. 340.

²⁴⁸ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 212, πρβλ. Νίκου Α. Ματσούκα, ό.π., σσ. 62-63, 104-105.

²⁴⁹ Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, ό.π., σ. 86.

²⁵⁰ Νικολάου Μητσόπουλου, ό.π., σ. 339.

Η πτώση δεν είναι απλώς αμαρτία ή παραβίαση των εντολών του Θεού. Η Εκκλησία κατανοεί την αμαρτία και τη σωτηρία σε υπαρξιακό και εκκλησιακό πλαίσιο. Σε καμία περίπτωση δεν εκφράζει μια ηθική ή δικανική θεώρηση, αλλά συνδέεται με την ίδια τη Ζωή της Εκκλησίας. Πιο συγκεκριμένα η σωτηρία πραγματώνεται μέσα στη ζωή της Εκκλησίας ως κοινότητα, όπου ο άνθρωπος καλείται να αποκαταστήσει τη σχέση του με τον Θεό και τον συνάνθρωπο και το φυσικό περιβάλλον²⁵¹. Η καταστροφή της σχέσης και της κοινωνίας του ανθρώπου με τον συνάνθρωπο και τον Θεό, οδηγεί στην απομόνωση του ανθρώπου. Συνεπώς ο άνθρωπος περιχαράκώνεται στην ατομική βιολογική υπόσταση²⁵² και λειτουργεί εγωκεντρικά²⁵³. Ο άνθρωπος καταντά μεμονωμένο εγώ, εξατομικεύεται και γίνεται ευάλωτος στη φθορά και τη διάλυση. Επομένως η βιολογική ζωή χάνει τον χαρακτήρα ολοκληρωμένης ύπαρξης²⁵⁴. Η τραγικότητα του θανάτου έγκειται ακριβώς σε αυτή την αδυναμία του ανθρώπου να υπάρξει ως πλήρες πρόσωπο χωρίς κοινωνία με τον θεό, τον συνάνθρωπο και την Κτίση²⁵⁵.

Στην ορθόδοξη θεολογία ο θάνατος νοείται ως οντολογικό πρόβλημα που απορρέει από την ίδια την κτιστότητα. Το κτιστό ον έχει αρχή υπάρξεως. Συνεπώς δεν διαθέτει εκ φύσεως καμία δύναμη αυτοσυντηρήσεως. Η ύπαρξή του τελεί υπό τη μόνιμη απειλή του μηδενός, δηλαδή της επιστροφής στο «οὐκ εἶναι»²⁵⁶. Η κτιστότητα χαρακτηρίζεται από το παράδοξο της συνύπαρξης του είναι και της φθοράς. Ο χώρος και ο χρόνος, ως θεμελιώδεις όροι της κτιστής ύπαρξης, καθιστούν δυνατή την κοινωνία των όντων. Ταυτόχρονα εισάγουν τη δυνατότητα του χωρισμού και της διάσπασης²⁵⁷. Το «κατ’

²⁵¹ Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, ό.π., σ. 88, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, *Ο Θεός είναι Αγάπη*, μετάφραση-προλεγόμενα Νίκου Α, Ματσούκα, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 11, πρβλ. Ιωάννη Ζηζιούλα, *Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της οικολογίας*, Παρουσίαση της νέας έκδοσης στον Αρμό υπό Σταύρου Γιαγκάζογλου, Σάββατο 16.11.2019, εκδ. Πορφύρα, Αθήνα 2019.

²⁵² John D. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir’s Seminary Press, New York 1985, pp. 63–66, πρβλ. Ιωάννου Ζηζιούλα, *Από το Προσωπείον στο Πρόσωπο, Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον, Η Συμβολή της Πατερικής Θεολογίας εις την Έννοιαν του Προσώπου, Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτην Γέροντος Χαλκηδόνης Μελίτωνος*, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1977. σσ. 305-306.

²⁵³ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2005, σ. 141.

²⁵⁴ Χρήστου Γιανναρά, *Το Πρόσωπο και ο Έρως*. ό.π., σσ. 291-293.

²⁵⁵ John D. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, op. cit., πρβλ. Ιωάννου Ζηζιούλα, *Από το Προσωπείον στο Πρόσωπο*, ό.π., σσ. 305-306.

²⁵⁶ Του ιδίου, *Από το Προσωπείον στο Πρόσωπο*, σσ. 17–19, 104-105.

²⁵⁷ Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, ό.π., σσ. 54-56.

εικόνα» του ανθρώπου δεν καταστρέφεται ολοκληρωτικά από την πτώση, αλλά σκοτίζεται και αδρανοποιείται ως προς την κοινωνία με τον Θεό²⁵⁸. Ο θάνατος αποτελεί την έσχατη μορφή αυτής της διάσπασης, δηλαδή την αποσύνθεση των σχέσεων που συγκροτούν την ύπαρξη.²⁵⁹

Η ορθόδοξη απάντηση στο πρόβλημα του θανάτου συνδέεται θεολογικά με την ανάπτυξη της Χριστολογίας και ειδικότερα το δόγμα της Χαλκηδόνας²⁶⁰. Στο Ένα πρόσωπο του Χριστού, το κτιστό και το άκτιστο ενώνονται «*άσυγχύτως, άτρέπτως, άδιαιρέτως, άχωρίστως*». Έτσι καθίσταται δυνατή η υπέρβαση του θανάτου χωρίς κατάργηση της ετερότητας και της ελευθερίας²⁶¹. Η ένωση αυτή δεν είναι φυσική ούτε αναγκαστική, αλλά προσωπική και ελεύθερη, θεμελιωμένη και αποκρυσταλλωμένη στην αγάπη²⁶². Η υπέρβαση του θανάτου καθίσταται δυνατή μόνο μέσω της ελευθερίας του προσώπου, η οποία δεν πηγάζει από τη φύση αλλά από τη σχέση²⁶³. Η πατερική μετατόπιση της αιτιότητας από τη φύση στο πρόσωπο, όπως διαμορφώθηκε από τους Καππαδόκες Πατέρες, επιτρέπει την κατανόηση της υπάρξεως ως γεγονότος αγάπης και όχι φυσικής αναγκαιότητας²⁶⁴. Η μετάβαση από το προσωπείο του αρχαίου δράματος στο πρόσωπο αποτελεί τολμηρή θεολογική θεώρηση. Το προσωπείο συνιστά τρόπο υπάρξεως που αδυνατεί να υπερβεί τον θάνατο, διότι παραμένει εγκλωβισμένο στη λειτουργικότητα και όχι στη σχέση²⁶⁵.

²⁵⁸ Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, ό.π., σ. 87.

²⁵⁹ Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, ό.π., σσ. 59–63, πρβλ. Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, ό.π., σσ. 43–45.

²⁶⁰ Νίκου Α. Ματσούκα, ό.π., σσ. 242–255, πρβλ. Χρήστου Γιανναρά, *Το Πρόσωπο και ο Έρω*, ό.π., σσ. 337–339.

²⁶¹ John D. Zizioulas *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, op. cit., pp. 95–100, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 213–14, πρβλ. Νίκου Α. Ματσούκα, ό.π., πρβλ. Ιωάννου Ζηζιούλα, *Από το Προσωπείον στο Πρόσωπο*, ό.π. σσ. 308–310

²⁶² Δημητρίου Στανιλοάε, ό.π., σ. 48, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, *Πιστεύω*, μτφρ. Στάθης Κομνηνός, εκδ. Ακρίτας, Έκδοση, Αθήνα 1998, σ. 55, πρβλ. Χρήστου Αθ. Τερέζη, *Σπουδή στον Γρηγόριο Νύσσης: Θεολογικές και ανθρωπολογικές θεμελιώσεις της έννοιας «πρόσωπον»* Τόμ. Α΄, εκδ Έννοια. Αθήνα 2013, σσ. 367–368.

²⁶³ John D. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church* op. cit., pp. 44–46, 48–49, πρβλ. Γιαγκάζογλου, σσ. 213, 216–217, πρβλ. Νίκου Α. Ματσούκα, ό.π., σσ. 232, 233, πρβλ. Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα, *Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον*, ό.π. σσ. 315–317, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, ό.π., σ. 12.

²⁶⁴ John D. Zizioulas, op. cit., pp. σελ.83–86, 88–90, πρβλ. Νίκου Α. Ματσούκα, ό.π. σσ. 246–248, 250–252, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 244–249, πρβλ. Μέγα Φαράντου, *Η περί Θεού Ορθόδοξος Διδασκαλία*, Αθήνα 1985, σσ. 272–275.

²⁶⁵ Ιωάννου Δ. Ζηζιούλα, *Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον*, ό.π. σσ. 307–310.

Η νίκη επί του θανάτου πραγματώνεται στο Πρόσωπο και στην Ανάσταση Του. Η πίστη της Εκκλησίας στην Ανάσταση συνιστά την πιο βασική διδασκαλία²⁶⁶: «*εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν*²⁶⁷». Επομένως η σωτηρία δεν συνίσταται σε ηθική αποκατάσταση, αλλά σε καινὸ τρόπο υπάρξεως, σε νέα υπόσταση που καθιστά δυνατή την κοινωνία του κτιστοῦ με το ἀκτιστο²⁶⁸. Αυτή η νέα ύπαρξη βιώνεται εκκλησιολογικά μέσω του Βαπτίσματος και της Ευχαριστίας, όπου η ανθρώπινη ύπαρξη απελευθερώνεται από την αναγκαιότητα της βιολογικής υποστάσεως και εισέρχεται σε ύπαρξη αγαπητικής κοινωνίας και ελευθερίας.²⁶⁹

Η Αγία Γραφή θέτει σαφώς τη σύνδεση αμαρτίας και θανάτου ήδη από την πρωτοπλαστική αφήγηση: «*ἢ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε*²⁷⁰». Η προειδοποίηση αυτή δεν εκφράζει μία τιμωρητική διάθεση του Θεού, αλλά αποκαλύπτει μια οντολογική πραγματικότητα. Η απομάκρυνση από τον Θεό, ως πηγή ζωής, συνεπάγεται τη φθορά και τον θάνατο²⁷¹. Η αμαρτία νοείται πρωτίστως ως ρήξη κοινωνίας του κτίσματος με τον Κτίστη και όχι απλώς ως ηθική παράβαση²⁷².

Η Καινή Διαθήκη και ειδικά η παύλεια θεολογία ερμηνεύει θεολογικά τη σχέση Πτώσης και θανάτου. Στην προς Ρωμαίους επιστολή αναφέρει χαρακτηριστικά: «*δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*»²⁷³. Ο θάνατος παρουσιάζεται εδώ ως κοσμικό φαινόμενο, το οποίο διαπερνά ολόκληρη την ανθρώπινη φύση, όχι ως αυθαίρετη θεία επιβολή, αλλά ως καρπὸς της απώλειας της θείας χάριτος²⁷⁴. Η παύλεια σκέψη αποκαλύπτει ότι «*ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*²⁷⁵», δηλαδή είναι δύναμη αντίθετη προς το θέλημα του Θεού.

Η πατερική παράδοση της Εκκλησίας αναπτύσσει περαιτέρω αυτή την οντολογική διάσταση του θανάτου. Ειδικότερα ερμηνεύει τον θάνατο ως τραυματική εμπειρία

²⁶⁶ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, εκδ. Αρμός, Αθήνα, Μάης 2023, σσ. 442-443, πρβλ. Ιωάννου Δ. Ζηζιούλα, *Από το Προσωπείον εἰς το Πρόσωπον*, ὁ.π. σσ. 316-317.

²⁶⁷ Α' Κορ. 15:14.

²⁶⁸ Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, ὁ.π., σσ. 70-72.

²⁶⁹ John D. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, op. cit., pp. 119-122, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, *Η Περί Θεοῦ Ορθόδοξη Χριστιανική Διδασκαλία*, μτφρ π. Κωνσταντίνος Coman-Γιώργος Παπαευθυμίου, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2011, σσ. 131-132, πρβλ. Νίκου Α. Ματσούκα, ὁ.π., σσ. 270-272, 277-278, πρβλ. Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα, *Από το Προσωπείον εἰς το Πρόσωπον*, ὁ.π. σσ. 213-214, 314-315.

²⁷⁰ Γεν. 2,17.

²⁷¹ Ρωμ. 5,12.

²⁷² Ιωάν. 15,5-6.

²⁷³ Ρωμ. 5,12.

²⁷⁴ Ρωμ. 6,23.

²⁷⁵ Α' Κορ. 15,26.

παρά ως φυσικό γεγονός και κατάσταση²⁷⁶. Ο Μέγας Αθανάσιος στο έργο του *Περί Ενανθρωπήσεως του Λόγου* υπογραμμίζει ότι ο άνθρωπος, αποκομμένος από τον Θεό, «κατὰ φύσιν ἔφθειρετο», επιστρέφοντας στο μηδέν, απ' όπου και προήλθε²⁷⁷. Ο θάνατος, κατά τον Αθανάσιο, δεν αποτελεί εξωτερική τιμωρία, αλλά φυσικό αποτέλεσμα-ακόλουθο της απώλειας της θείας ζωοποιού ενέργειας²⁷⁸. Η φθορά και ο θάνατος εκλαμβάνονται ως θεραπευτικό όριο, που αποτρέπει την αιώνια παγίωση του κακού²⁷⁹.

Αντίστοιχα, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής ερμηνεύει τον θάνατο ως διασάλευση της αρμονίας μεταξύ ψυχής και σώματος²⁸⁰, η οποία προήλθε από την εσφαλμένη χρήση της ανθρώπινης ελευθερίας: «ὁ θάνατος οὐ φύσει, ἀλλὰ παρὰ φύσιν ἐστίν»²⁸¹. Για τον Μάξιμο, η Πτώση δεν αλλοίωσε την ουσία της ανθρώπινης φύσης, αλλά τον τρόπο υπάρξεώς της²⁸². Ο θάνατος εντάσσεται έτσι στο πλαίσιο της τροπικής αλλοίωσης της ανθρώπινης ζωής, χωρίς να αναιρεί την κλήση του ανθρώπου προς τη θέωση²⁸³.

Ιδιαίτερη σημασία έχει και η διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης²⁸⁴, ο οποίος αντιμετωπίζει τον θάνατο όχι μόνο ως τραγωδία, αλλά και ως παιδαγωγικό γεγονός εντός της θείας οικονομίας²⁸⁵. Στο έργο του *Περί κατασκευής ανθρώπου*²⁸⁶ επισημαίνει ότι ο θάνατος λειτουργεί ως «διακοπή της κακίας», προετοιμάζοντας τον άνθρωπο για την αποκατάσταση της φύσης του²⁸⁷. Η πατερική τοποθέτηση αποφεύγει τόσο τον πεσιμισμό όσο και τη μοιρολατρία, προσδίδοντας στον θάνατο εσχατολογικό προσανατολισμό.

Στο έργο *Περί ψυχῆς καὶ Αναστάσεως*, ο Γρηγόριος Νύσσης διδάσκει ότι ο θάνατος δεν πρέπει να νοείται ως καταστροφή ή εξαφάνιση της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά ως

²⁷⁶ Νίκου Α. Ματσούκα, ό.π., σ. 208.

²⁷⁷ Μεγάλου Αθανασίου, *Περί Ενανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25, 96B–97.

²⁷⁸ Του ιδίου, ό.π., PG 25, 100A, κεφ. 5.

²⁷⁹ Του ιδίου, ό.π., PG 25, 104B–105A, κεφ. 6.

²⁸⁰ Μάξιμου Ομολογητή, *Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά*, PG 90, 1125A.

²⁸¹ Του ιδίου, *Περί διαφορῶν ἀποριῶν*, PG 91, 1088C, 1317C-D,

²⁸² Του ιδίου, ό.π., PG 91, 1084B, κεφ.7.

²⁸³ Του ιδίου, *Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά*, PG 90, 1125A, Κεφ. 1, 66, πρβλ. του ιδίου, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, PG 90, 964C, Β' Ἑκατοντάς, κεφ. 27.

²⁸⁴ Χρήστου Αθ. Τερέζη, ό.π., σσ. 114-116.

²⁸⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 185C, πρβλ. Αναστασίου Γ. Μαρὰ, *Η Εσχατολογία του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης: Φιλοσοφικές και Θεολογικές Πηγές. Δευτέρα Παρουσία, Παράδεισος, Κόλαση, Αποκατάσταση*. Εκδόσεις Ηρόδοτος, 2002, σσ. 101, 221.

²⁸⁶ Γρηγορίου Νύσσης, ό.π., PG 44, 125–256.

²⁸⁷ Του ιδίου, ό.π., κεφ. 21, PG 44, 185C.

μια αναγκαία διάλυση της σωματικής σύνθεσης που οδηγεί σε ανώτερη κατάσταση. Η φθορά του σώματος δεν σημαίνει απώλεια του ανθρώπου, αλλά μετάβαση προς την ανακαίνιση και την ανάσταση²⁸⁸. Ό,τι φαίνεται ως τέλος είναι στην πραγματικότητα μια θεία οικονομία μεταμόρφωσης. Έτσι, η διάλυση του σώματος εντάσσεται στο σχέδιο της σωτηρίας και καταλήγει όχι σε μηδενισμό, αλλά σε αποκατάσταση και τελείωση της ανθρώπινης φύσης.²⁸⁹

2.2 Η ψυχή και το σώμα στην ορθόδοξη ανθρωπολογία

Η Ορθόδοξη ανθρωπολογία θεμελιώνεται στη βιβλική αποκάλυψη και στη βιωματική εμπειρία της Εκκλησίας. Έτσι λοιπόν, προσεγγίζει τον άνθρωπο ως αδιάσπαστη ψυχοσωματική ενότητα, ως ενιαίο ψυχοσωματικό πρόσωπο. Η ψυχή και το σώμα δεν συνιστούν δύο ανεξάρτητες ουσίες αλλά όψεις της ίδιας προσωπικής ύπαρξης²⁹⁰. Σε αντίθεση με δυϊστικές ή γνωστικίζουσες και μανιχαϊστικές αντιλήψεις, όπου το σώμα θεωρείται φυλακή της ψυχής ή κατώτερη πραγματικότητα, η ορθόδοξη θεολογία υπογραμμίζει ότι τόσο η ψυχή όσο και το σώμα συνιστούν εξίσου δημιουργήματα του Θεού και μετέχουν από κοινού στο σωτηριολογικό Του σχέδιο²⁹¹. Η ψυχή είναι κτιστή και αδιαχώριστη από το σώμα και η ενότητά τους αποτελεί προϋπόθεση για την ανθρώπινη εικόνα και ομοίωση προς τον Θεό²⁹². Οποιαδήποτε διάσπαση μεταξύ ψυχής και σώματος οδηγεί σε δυαδισμό που αντιβαίνει στην ορθόδοξη παράδοση και υπονομεύει την εμπειρία της σωτηρίας ως ολοκληρωμένης θέωσης του ανθρώπου²⁹³.

Η ψυχή αποσυνδέεται συστηματικά από κάθε πλατωνική ή μεταφυσική κατανόηση περί αυτοτελούς και εκ φύσεως αθάνατης ψυχικής ουσίας²⁹⁴. Πολύ περισσότερο νοείται ως η ενεργός υπαρκτική ετερότητα του ανθρώπινου λογικού υποκειμένου,

²⁸⁸ Του ιδίου, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, κεφ. 18, PG 44, 196A-B.

²⁸⁹ Του ιδίου, *Περί ψυχής και Αναστάσεως*, PG 46, 100–160.

²⁹⁰ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 245 πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σ. 437, πρβλ. Αναστασίου Γ. Μαρά, ό.π., σσ. 86-88, .

²⁹¹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 485-487, πρβλ. Αναστασίου Γ. Μαρά, ό.π., σσ. 90-93.

²⁹² Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 250, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σ.191, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σελ.438-439, πρβλ. Αναστασίου Γ. Μαρά, ό.π., σ. 94.

²⁹³ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σελ 253, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας* ό.π., σ. 192, πρβλ. Αναστασίου Γ. Μαρά, ό.π., σσ. 96, 137-139.

²⁹⁴ Αναστασίου Γ. Μαρά, ό.π., σσ. 51, 139-141.

δηλαδή ως η προσωπική του υπόσταση²⁹⁵. Ο άνθρωπος, ως κτιστό ον, είναι καθ' ολοκληρίαν θνητός και δεν φέρει εντός του κανένα στοιχείο που να είναι αθάνατο εκ φύσεως²⁹⁶. Η ψυχή, όπως και το πνεύμα, δεν εξαιρείται από τη νομοτέλεια της κτιστότητας και του θανάτου.²⁹⁷

Στην πρωταρχική της εκκλησιαστική σημασία, η λέξη ψυχή δεν αποτελεί όρο που υπάρχει μέσα στο σώμα, αλλά τον ίδιο τον άνθρωπο ως πρόσωπο²⁹⁸. Όσο υπάρχει ψυχή-πνεύμα, ο άνθρωπος διατηρεί την υπαρξιακή του ταυτότητα. Με την απουσία της, χάνει όχι μόνο τη ζωή, αλλά και κάθε στοιχείο που συγκροτεί τον εαυτό του: τον λόγο, τη νόηση, τη δυνατότητα σχέσης και αγάπης²⁹⁹. Η ψυχή, ως υπόσταση, δεν είναι αυθύπαρκτη, αλλά ιδρύεται και συγκροτείται από τη δημιουργική κλήση του Θεού «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι³⁰⁰», ως κλήση σε σχέση μαζί Του³⁰¹. Η ανθρώπινη ύπαρξη ενεργείται εντός της ιστορίας λαμβάνοντας στην υπόστασή της τις ενέργειες της κτιστής φύσης, οι οποίες έχουν αναγκαστικά πέρας τον θάνατο³⁰².

Η ανθρώπινη φύση δεν επιβιώνει του θανάτου. Η δυνατότητα μεταθανάτιας ύπαρξης θεμελιώνεται αποκλειστικά στη Θεία Χάρη. Η μετά θάνατον ζωή οφείλεται στις άκτιστες ενέργειες του Θεού, οι οποίες χαριτώνουν την ανθρώπινη ύπαρξη³⁰³. Μόνον η αγάπη του Θεού, ως ενεργούμενη υπαρξιακή πραγματικότητα, μπορεί να συνιστά ζωοποιό δωρεά και «μετάγχιση» ύπαρξης, καθιστώντας δυνατή την ύπαρξη του ανθρώπου μετά τον θάνατο όχι ως φυσική συνέχεια, αλλά ως χαρισματική κοινωνία³⁰⁴. Συνεπώς, η ψυχή είναι προσωπική υπόσταση που υπάρχει μόνο ως σχέση και μόνο διά της Χάριτος. Η σωτηρία δεν αφορά τη διάσωση μιας ψυχής, αλλά την πληρότητα της ανθρώπινης ύπαρξης ως ελεύθερης κοινωνίας με τον Θεό³⁰⁵.

²⁹⁵ Χρήστου Γιανναρά, *ό.π.*, σ. 165.

²⁹⁶ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, *ό.π.*, σελ. 440-441

²⁹⁷ Χρήστου Γιανναρά, *ό.π.*, σσ. 164-165, *πρβλ.* Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, *ό.π.*, σσ. 440-441.

²⁹⁸ Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, *ό.π.*, σ. 153.

²⁹⁹ Του ιδίου, *ό.π.*, σ. 135.

³⁰⁰ Ιωάννης Χρυσόστομος, *Θεία Λειτουργία*. PG 59, 723-724.

³⁰¹ Νίκου Ματσούκα, *ό.π.* σ. 228, *πρβλ.* Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού* *ό.π.*, σ. 154.

³⁰² Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού* *ό.π.*, σσ. 154, 165-166.

³⁰³ Του ιδίου, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*, *ό.π.*, σ. 170.

³⁰⁴ Του ιδίου, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*, *ό.π.*, *πρβλ.* Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, *ό.π.*, σσ. 220-221.

³⁰⁵ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας* *ό.π.*, σσ. 189-192, *πρβλ.* Αναστασίου Μαρά, *ό.π.*, σσ. 139, 214, 219, 264,

Το πρόσωπο προσδιορίζεται από την ικανότητα κοινωνίας και επικοινωνίας, καθιστώντας την ανθρώπινη ζωή κοινωνικό και θεολογικό γεγονός³⁰⁶. Η θέωση συνιστά υπαρξιακή ένωση Θεού και ανθρώπου, όχι ηθική ανταμοιβή, ενεργούμενη με σεβασμό στην προσωπική ελευθερία που ανταποκρίνεται είτε αγαπητικά είτε αρνητικά, καθορίζοντας παράδεισο ή κόλαση ως τρόπους ύπαρξης³⁰⁷. Το πρόσωπο αποτελεί πυρήνα ελευθερίας και ετερότητας, υπερβαίνει τη βιολογική και ψυχική υπόσταση και πραγματώνεται σε σχέσεις με τον Άλλον, ενσωματώνει και κοινωνεί την ύπαρξή του, αποδεικνύοντας ότι ψυχή και σώμα είναι εκφάνσεις της ίδιας προσωπικής υπόστασης³⁰⁸. Η ένωση ψυχής και σώματος είναι αναγκαία για τη θέωση και σωτηρία, καθώς η ανθρώπινη ύπαρξη ολοκληρώνεται μόνο μέσα σε κοινωνία και αγάπη.³⁰⁹

Η Αγία Γραφή ήδη από το βιβλίο της Γενέσεως παρουσιάζει τον άνθρωπο ως ενιαίο ον: «ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν³¹⁰». Η ψυχή δεν προϋπάρχει του σώματος ούτε το σώμα νοείται ανεξάρτητα από την ψυχή· ο άνθρωπος δεν έχει ψυχή και σώμα, αλλά είναι ψυχή και σώμα σε ενότητα. Η Καινή Διαθήκη ενισχύει αυτή την ολιστική κατανόηση του ανθρώπου. Ο απόστολος Παῦλος, παρότι χρησιμοποιεί ενίοτε διακριτικούς όρους (σάρξ, ψυχή, πνεῦμα), δεν προτείνει οντολογικό διαχωρισμό, αλλά λειτουργική διάκριση. Η Α΄ προς Θεσσαλονικεῖς επιστολή τονίζει ότι ολόκληρος ο άνθρωπος, «τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα», καλείται να διατηρηθεῖ «ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου³¹¹».

Ο Ειρηναῖος Λυώνος υπογραμμίζει ότι το σώμα δεν είναι εμπόδιο στη σωτηρία, αλλά ὄργανο της θείας οικονομίας. Σύμφωνα με τη διδασκαλία του, ο άνθρωπος δημιουργήθηκε για να ζει εν κοινωνία με τον Θεό μέσα από τη συνολική του ύπαρξη, και όχι μόνο μέσα από την ψυχή καθώς ο Λόγος προσέλαβε τη σάρκα και την αναγέννησε³¹²: «ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ ζῶν ἄνθρωπος³¹³». Η ὕλη δεν είναι κακή, αλλά συμμετέχει στην Ανάσταση και τη Σωτηρία. Σώμα και ψυχή συνδέονται ἀρρηκτα. Η

³⁰⁶ John Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, op. cit., pp. 53-55, πρβλ. Φαράντου Μέγα, ὁ.π., Αθήνα 1985, σσ. 279-282.

³⁰⁷ Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, ὁ.π. σσ. 53-54, 129, πρβλ. Του ιδίου, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*, ὁ.π. σσ. 167-168.

³⁰⁸ Του ιδίου, *Το Αίνιγμα του Κακού* ὁ.π., σσ. 148-150.

³⁰⁹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ὁ.π., σ. 442.

³¹⁰ Γεν. 2,7.

³¹¹ Α΄ Θεσ. 5,23.

³¹² Ειρηναίου Λυώνος, *Κατὰ τῶν Αἰρέσεων*, PG 7, 149-150.

³¹³ Του ιδίου, *Κατὰ Αἰρέσεων* PG 7, 1037.

φύση αποκαθίσταται μέσω της ένωσης με τον Χριστό, που ανέστησε τη σάρκα, καθιστώντας την ύλη όργανο της θείας οικονομίας.³¹⁴

Ο Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, στο *Περί κατασκευής ανθρώπου*, τονίζει τη στενή ενότητα ψυχής και σώματος, απορρίπτοντας διχοτομικές ή ιεραρχικές αντιλήψεις που υποτιμούν το σώμα. Ψυχή και σώμα συνδέονται ουσιαστικά από την αρχή της δημιουργίας, ώστε η σάρκα να μην είναι παθητικό περίβλημα αλλά ενεργό όργανο της ανθρώπινης εμπειρίας και της σχέσης με τον Θεό³¹⁵. Η σωτηρία και η μελλοντική ανάσταση αφορούν ολόκληρη τη φύση του ανθρώπου αφού κατά τη δεύτερα παρουσία η ψυχή θα επανενωθεί με το σώμα και θα κριθεί ολόκληρος ο άνθρωπος «ψυχή τε και σώματι». Η σάρκα δεν αποκλείεται από τη μετοχή στα έσχατα αγαθά, αλλά αναπλάθεται και αποκαθίσταται, ώστε να ενωθεί εκ νέου με την ψυχή σε κατάσταση αφθαρσίας και κοινωνίας με τον Θεό³¹⁶.³¹⁷

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής συνδέει την ψυχοσωματική ενότητα με τη χριστολογική και κοσμολογική θεολογία. Θεωρεί τον άνθρωπο μικρόκοσμο όπου νοητό και αισθητό μέρος συναντώνται σε ενιαία ύπαρξη. Μια τέτοια θεώρηση είναι ολότελα αντίθετη, με μανιχαϊστικές-φιλοσοφικές αντιλήψεις που υποβαθμίζουν το σώμα³¹⁸. Η ψυχή και το σώμα δεν έχουν ξεχωριστή προτεραιότητα στην κτίση, αλλά συντρέχουν ως μία σύνθετη φύση· η διάσπαση κατά τον θάνατο δεν ανήκει στο αρχικό σχέδιο του Θεού αλλά είναι συνέπεια της Πτώσης, και η ενότητα αποκαθίσταται εσχατολογικά μέσω της Ανάστασης, υπό το φως της χριστολογικής ενσάρκωσης και θέωσης, όπου η ανθρώπινη φύση στην πληρότητά της καλείται να συμμετάσχει στη ζωή του Θεού³¹⁹.

Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός ορίζει τον άνθρωπο ως «ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοερὸν» που αποτελείται από ψυχή και σώμα ταυτόχρονα δημιουργημένα, χωρίς προτεραιότητα του ενός έναντι του άλλου³²⁰. Η ψυχή χαρακτηρίζεται άυλη και αθάνατη κατά χάριν, λογική και νοερά, ενώ το σώμα είναι υλικό και φθαρτό, αλλά δεν είναι παθητικό περίβλημα· αποτελεί στοιχείο της ολοκληρωμένης ανθρώπινης ύπαρξης με ρόλο στην εμπειρία και τις ενέργειες της ζωής³²¹. Ο Δαμασκηνός τονίζει ότι η διάκριση δεν

³¹⁴ Του ιδίου, PG 7, 166–168.

³¹⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 161–164, 233–240.

³¹⁶ Του ιδίου, *Περί Ψυχής και Αναστάσεως*, PG 46, 108A–110A.

³¹⁷ Αναστασίου Γ. Μαρά, ό.π., σσ.141, 242–243, 291.

³¹⁸ Μάξιμου Ομολογητή, *Άμφιγόμενα*, PG 91, 1304D–1305A.

³¹⁹ Του ιδίου, *Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά*, PG 90–91.

³²⁰ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, PG 94, 920B.

³²¹ Του ιδίου, ό.π., PG 94, 920B, PG 95, 244–245.

σημαίνει διαίρεση ή υποβάθμιση του σώματος, αφού η ψυχή και το σώμα *συννοικοδομούν* τον άνθρωπο ως λογική υπόσταση και έτσι δημιουργούνται μαζί από τον Θεό³²². Η ερμηνευτική του προσέγγιση σχετικά με την ανάσταση των νεκρών δίνει έμφαση περαιτέρω ότι το ίδιο το σώμα που κατέλυσε στη φθορά θα αναστηθεί σε αφθαρσία. Η Ανάσταση δεν αφορά μόνο την ψυχή, αλλά την ενότητα ψυχής και σώματος σε νέα κατάσταση ζωής, επειδή αυτή η ενότητα είναι το θέλημα του Δημιουργού³²³.

2.3 Ο θάνατος ως πέρασμα και όχι ως τέλος

Παρ'όλο που οτιδήποτε κτιστό είναι εγκλωβισμένο και καταδικασμένο στην φθορά του κτιστού χρόνου και του χώρου, στην Ορθόδοξη θεολογική παράδοση ο θάνατος δεν εκλαμβάνεται ως το απόλυτο όριο της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά ως υπαρξιακό και οντολογικό πέρασμα. Η προσέγγιση αυτή θεμελιώνεται στη Χριστολογική και Εσχατολογική προσέγγιση και προοπτική της Εκκλησίας. Η ανθρώπινη ζωή γίνεται αντιληπτή ως δυναμική κίνηση και πορεία προς τη θέωση. Ο θάνατος εντάσσεται και εναρμονίζεται στο σωτηριολογικό σχέδιο του Θεού και αποκτά νέο νόημα μέσα από την Ενσάρκωση του Λόγου, το γεγονός της Σταυρικής Θυσίας και Ανάστασης του Χριστού.³²⁴

Η μνήμη Θεού αποτελεί ζωοποιό κατάσταση, καθώς διατηρεί τον άνθρωπο σε κοινωνία με την πηγή της ζωής. Η λήθη ισοδυναμεί με απομάκρυνση από αυτήν την πηγή και συνεπώς με εμπειρία θανάτου ήδη από το παρόν³²⁵. Το προπατορικό αμάρτημα ερμηνεύεται θεολογικά ως είσοδος του θανάτου στην ανθρώπινη ύπαρξη, όχι επειδή ο Θεός τιμωρεί τον άνθρωπο, αλλά επειδή ο άνθρωπος διέκοψε αυτή τη σχέση. Το προπατορικό και κάθε μεταπατορικό αμάρτημα θεμελιώνονται στη λήθη του Θεού και στη διακοπή της, αλλά επειδή η λήθη του Θεού διακόπτει τη ζωοδότηρια

³²² Του ιδίου, ό.π.

³²³ Του ιδίου, ό.π., PG 94–96.

³²⁴ Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα, Θέματα θεολογικού προβληματισμού και Ορθόδοξης Πνευματικότητας*, εκδ. Δομός, Αθήνα 1994, σσ. 69-70,73, πρβλ. Γεωργίου Φλωροφσκυ, *Το Σώμα του Ζώντος Χριστού, Μία Ορθόδοξη Ερμηνεία της Εκκλησίας*, μτφρ. Ι. Κ. Παπαδόπουλος, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2023, σσ. 18-19, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, ό.π., σσ. 29-30, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σ. 511.

³²⁵ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 232.

σχέσης αγάπης με τον Ζωοδότη Τριαδικό Θεό³²⁶. Εδώ εντάσσεται και η πατερική έμφαση στη *θεομνησία*, με χαρακτηριστική τη ρήση του Γρηγορίου Ναζιανζηνού ότι «μνημονευτέον γάρ Θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον³²⁷», η οποία υποδηλώνει ότι χωρίς τη μνήμη του Θεού ο άνθρωπος οδηγείται σε πνευματική ασφυξία και θάνατο³²⁸.

Η Εκκλησία, μέσα από τη λατρευτική, λειτουργική και μυστηριακή της ζωή, θεραπεύει τη λήθη και επομένως τον θάνατο, προσφέροντας την ευχαριστιακή ανάμνηση ως εμπειρία νίκης επί της φθοράς³²⁹. Η ανάμνηση των σωτηριωδών γεγονότων της θείας οικονομίας δεν αφορά μόνο το παρελθόν, αλλά εισάγει τον άνθρωπο στη νίκη του Χριστού κατά του θανάτου, μετατρέποντας τη μνήμη Θεού σε προϋπόθεση αληθινής ζωής και εσχατολογικής ελπίδας³³⁰.

Η αναφορά στις απαρχές του κόσμου και της ανθρώπινης ύπαρξης δεν μπορεί να αποκοπεί από την εσχατολογική προοπτική, διότι η δημιουργία δεν συγκροτείται ως στατικό γεγονός, αλλά ως δυναμική πορεία που εκτείνεται από τη γένεση έως την τελείωση³³¹. Ο Θεός, αυθυπόστατος και δημιουργικός, παραμένει διαρκώς κύριος της κτίσης, ενώ ο άνθρωπος και η ιστορία βιώνουν τη δραματικότητα της φθοράς, της αλλοίωσης και του θανάτου, χωρίς όμως να εγκλωβίζονται σε αυτήν.

Η βιβλική και πατερική θεολογία θεμελιώνει την ανθρώπινη ύπαρξη στην προοπτική της ζωής και όχι της ανυπαρξίας. Η ιστορία παρουσιάζεται ως πεδίο σύγκρουσης μεταξύ φθοράς και ζωής, όπου ο θάνατος συνυπάρχει με την προσδοκία της ανάστασης. Στο πλαίσιο αυτό, η εκκλησιαστική παράδοση δεν αναπαράγει απλώς τα βιβλικά γεγονότα, αλλά τα αναβιώνει ως παρόντα σωτηριολογικά γεγονότα, τα οποία μεταμορφώνουν τη σημασία του θανάτου³³². Η Θεοφάνεια, η συνεχής δωρεά των αγιοπνευματικών ενεργειών καθιστά τον θάνατο όχι τελικό όριο, αλλά μεταβατικό γεγονός, ενταγμένο στη δυναμική της θείας οικονομίας³³³. Η Εκκλησία ζει τον θάνατο μέσα στη λειτουργική και μυστηριακή της εμπειρία ως προσδοκία και αναμονή Ζωής και διατρανώνει τον καιρό της Αναστάσεως³³⁴.

³²⁶ Νίκου Ματσούκα, ό.π., πρβλ. Αντωνίου Αλεβιζόπουλου, *Η Ορθόδοξη Εκκλησία, Πιστη-Λατρεία-Ζωή*, εκδ Διάλογος, Γ έκδοση επανυμμένη, Αθήναι 1996, σσ. 38-39.

³²⁷ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ομιλίες*, PG 36, 16Α.

³²⁸ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σσ. 234, 236.

³²⁹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 512-513.

³³⁰ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σσ. 233-234, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, ό.π., σσ. 100-101.

³³¹ Νίκου Ματσούκα, ό.π.

³³² Του ιδίου, ό.π., σ. 233.

³³³ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 236, πρβλ. Γεωργίου Π. Πατρώνου, ό.π., σσ. 187, 188, 195.

³³⁴ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 515-517.

Η εσχατολογία φωτίζει τον θάνατο όχι ως επιστροφή στο μηδέν, αλλά ως πέρασμα προς το μελλοντικό αγαθό της ανακεφαλαίωσης της κτίσης στον Ζώντα Θεό³³⁵. Η πορεία προς το καθ' ομοίωσιν δεν ολοκληρώνεται εντός των ορίων της ιστορίας, αλλά διανοίγεται πέρα από τον θάνατο, ο οποίος, χωρίς να καταργείται εμπειρικά, χάνει τον απόλυτο χαρακτήρα του³³⁶. Ο θάνατος ενσωματώνεται στην εσχατολογική φορά της δημιουργίας και μεταμορφώνεται στο πρόσωπο του Χριστού σε χώρο ελπίδας και προσδοκίας της³³⁷. Η εσχατολογική κοινότητα εξεικονίζεται από την Ευχαριστιακή Ζωή, την Βασιλεία των Ουρανών³³⁸.

Ο άνθρωπος, αν και θνητός, καλείται να συμμετάσχει στη θέωση μέσω της σχέσης του με τον Ζώντα Θεό³³⁹. Η δοξαστική δράση του Δημιουργού παρέχει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να επανέλθει στην όραση του Θεού και να αποκτήσει την άφθαρτη δόξα, η οποία συνιστά θεραπεία, σταδιακή πρόοδο και τελείωση³⁴⁰. Η πορεία αυτή εκτυλίσσεται μέσα στην κτίση και την ιστορία, ως συνεχής αλληλεπίδραση μεταξύ κτιστού και ακτίστου, όπου η σοφία, δύναμη και αγαθότητα του Θεού εμφανίζονται μέσω εύρυθμων γεγονότων, επιτρέποντας στα πλάσματα να δεχθούν τη δωρεά της άγεννητης δόξας και να προοδεύσουν πνευματικά³⁴¹.

Η ασκητική ζωή, η συνεχής άσκηση της αγάπης, της ταπεινοφροσύνης και της μετάνοιας αναπτύσσει τη δυνατότητα της ψυχής να δεχθεί τη θεία χάρη³⁴². Ο θάνατος δεν προκαλεί φόβο, καθώς η ψυχή που συμμετέχει στη ζωή της Ευχαριστίας αντιλαμβάνεται ότι εισέρχεται σε πλήρη ένωση με τον Θεό, απολαμβάνοντας καρπό αιώνιας χαράς και πνευματικής πληρότητας³⁴³. Η ευχαριστιακή επαναπρόσληψη του κόσμου πραγματοποιείται διά του Χριστού ως κοινωνία κτιστού και ακτίστου, όπου ο Θεός προσλαμβάνει την κοινή σάρκα κόσμου και ανθρώπου, νικώντας τον θάνατο, σεβόμενος την ανθρώπινη ελευθερία, και καθιστώντας τη δημιουργία τόπο ευχαριστιακής χρήσης και αναφοράς προς τον Θεό³⁴⁴.

³³⁵ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 233, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 519-523.

³³⁶ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 231.

³³⁷ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, ό.π., σ. 61.

³³⁸ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 490, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, ό.π., σσ. 128-130.

³³⁹ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 237, πρβλ. Γεωργίου Π. Πατρώνου, σ. 93.

³⁴⁰ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, ό.π., σσ. 60-64.

³⁴¹ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σσ. 236-237.

³⁴² Του ιδίου, ό.π., σσ. 269, 281, 375, πρβλ. Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, ό.π., σς. 73, 131, πρβλ. του ιδίου, *Το Πρόσωπο και Έρω*, ό.π., σ. 196, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 526-527.

³⁴³ Κολοσσαείς 3:1-2.

³⁴⁴ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 532, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, ό.π., σσ. 106-108.

Ο Μέγας Βασίλειος αναφέρει ότι η ψυχή, εφόσον ζει σύμφωνα με τη θεία χάρη, μεταβαίνει μετά το θάνατο σε κατάσταση συμμετοχής στην αιώνια ζωή, ενισχυμένη από την πνευματική προετοιμασία μέσω της ευχαριστιακής άσκησης³⁴⁵. Παράλληλα, ο Μάξιμος Ομολογητής τονίζει ότι η ψυχή που βιώνει τη χάρη του Θεού δεν χάνει την προσωπικότητά της ούτε μετά τον θάνατο, αλλά συμμετέχει σε συνεχή σχέση με τον Δημιουργό, αποκαλύπτοντας την πνευματική συνέχεια της ύπαρξης³⁴⁶.

Η μετά θάνατον κατάσταση του ανθρώπου δεν νοείται στατικά, αλλά ως δυναμική συνέχεια, περίοδος προόδου και προετοιμασίας, για την ένωση με τον Θεό³⁴⁷. Η ψυχή διατηρεί ενεργό σχέση με τη ζωοποιό παρουσία της Αγίας Τριάδας, ενώ η αθανασία και η συμμετοχή στη δόξα του Θεού επιτυγχάνονται μέσω συνεχούς αύξησης του *δοξαστικού κάλλους*³⁴⁸. Ο θάνατος καθιστά εμφανή την αδιάσπαστη σχέση ζωής και θείας δόξης, και η ψυχή πορεύεται διαρκώς προς πλήρη θέωση, υπερβαίνοντας τη φθορά και την προσωρινή αδυναμία της ανθρώπινης φύσης³⁴⁹.

Μέσα από αυτό το πρίσμα, Παράδεισος και Κόλαση δεν νοούνται ως κτιστοί ή περιορισμένοι χώροι, αλλά ως σχέσεις και καταστάσεις προς το ζωοδότη Θεό³⁵⁰. Οι *φίλοι του Θεού* βλέπουν και διακατέχονται από τη θεία παρουσία³⁵¹, ενώ οι απομακρυσμένοι δεν μπορούν να την αντιληφθούν³⁵². Η εμπειρία του παραδείσου και της κόλασης συνδέεται δυναμικά με τη συμμετοχή ή την απόρριψη της θείας ζωής και της Χάρης. Η αθανασία, ως κατά Χάρη κατάσταση, δεν περιορίζεται στην απλή επιβίωση, αλλά συνιστά δοξασμό και ολοκληρωτική συμμετοχή στην αγάπη του Δημιουργού³⁵³.

Όπως επισημαίνει ο Μάξιμος Ομολογητής, ο παράδεισος και η κόλαση είναι καταστάσεις και σχέσεις προς τον ζωοδότη Θεό³⁵⁴, καθιστώντας σαφές ότι η εμπειρία της αιωνιότητας δεν προσδιορίζεται από φυσικό χώρο, αλλά από την ποιότητα της σχέσης με τον Δημιουργό. Ο παράδεισος συνιστά εμπειρία της βασιλείας του Θεού, η οποία διαστέλλει και μεταμορφώνει το σύμπαν μέσω των θείων ενεργειών,

³⁴⁵ Μεγάλου Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον*, PG 29, 1215A.

³⁴⁶ Μάξιμου Ομολογητή, *Κεφάλαια περί αγάπης*, PG 90, 1308C.

³⁴⁷ Νίκου Ματσούκα, *ό.π.*, σ. 307, *πρβλ.* Αναστασίου Γ. Μαρά, *ό.π.*, σσ. 77, 148, 163.

³⁴⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 188D, *πρβλ.* Χρήστου Γιανναρά, *Το Αίνιγμα του Κακού*, *ό.π.*, σσ. 50, 59, *πρβλ.* Αναστασίου Γ. Μαρά, *ό.π.*, σσ. 161, 204.

³⁴⁹ Νίκου Ματσούκα, *ό.π.*, σσ. 307-308, *πρβλ.* Αναστασίου Γ. Μαρά, *ό.π.*, σσ. 252-253.

³⁵⁰ Του ιδίου, *ό.π.*, σ. 309, *πρβλ.* Γεωργίου Π. Πατρώνου, σσ. 91-92, 312.

³⁵¹ Μάξιμου Ομολογητή, *Απορίες και λύσεις προς Θαλάσιον*, PG 91, 162C-163A.

³⁵² Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐσεβίου*, PG 44, 658C.

³⁵³ Αναστασίου Γ. Μαρά, *ό.π.*, σ.σ. 154-160.

³⁵⁴ Μάξιμου Ομολογητή, *Κεφάλαια περί αγάπης* PG 90, 1312C.

δημιουργώντας μια ατμόσφαιρα θείας παρουσίας όπου η ψυχή βιώνει πλήρη ένωση με τον Θεό³⁵⁵. Αντίθετα, η κόλαση δεν είναι τόπος τιμωρίας, αλλά κατάσταση στέρησης και ακοινωνησίας, που προκύπτει από την άρνηση της ψυχής να δεχθεί τη θεία χάρη³⁵⁶.

Η θεολογία των Πατέρων προσλαμβάνει τη σωτηρία με θεραπευτική και όχι δικανική διάσταση. Ο Θεός συνεχώς παρέχει αγαθά ακόμη και στον διάβολο, αλλά η εμπειρία της σωτηρίας ή της καταδίκης εξαρτάται από την ελεύθερη βούληση και την αποδοχή ή άρνηση της θείας παρουσίας³⁵⁷. Η αμετανοησία δεν οφείλεται σε θεία τιμωρία, αλλά στην επιλογή του ανθρώπου να απορρίψει τον Θεό, και η κόλαση αποτελεί στέρηση και οδύνη λόγω έλλειψης κοινωνίας με τη θεία δόξα³⁵⁸. Αντίθετα, η πλήρης μετοχή στη θεία δόξα και η εμπειρία του παραδείσου εκφράζουν χαρά, ενώ η έλλειψή τους εκφράζει πνευματική ζημία³⁵⁹.

Σύμφωνα με τον Θωμά Ακινάτη της Καθολικής Εκκλησίας, το πύρ της κόλασης είναι κτιστό και η θέαση της θείας ουσίας αποτελεί την ανταμοιβή των δικαίων³⁶⁰. Στην Ορθόδοξη πατερική παράδοση, ακόμα και το πύρ της κόλασης θεωρείται άκτιστο, και η εμπειρία παραδείσου ή κόλασης καθορίζεται αποκλειστικά από την πνευματική στάση και τη βούληση του ανθρώπου³⁶¹. Τα σύμβολα και οι εικόνες του παραδείσου και της κόλασης δεν είναι μυθοπλαστικά, αλλά εκφράζουν την ποιότητα της σχέσης της ψυχής με τον Θεό και τη συμμετοχή ή στέρησή της από τη θεία δόξα³⁶².

Ο Μέγας Βασίλειος συγκρίνει το κτιστό φως του ουρανού με το άκτιστο φως της δικαιοσύνης, τονίζοντας τη διαφορά ανάμεσα στη χαρά εκείνων που βιώνουν τη θέαση της θείας δόξας και στη ζημιά όσων στερούνται αυτήν³⁶³. Ο Αββάς Μακάριος περιγράφει τη κόλαση ως κατάσταση πλήρους απομόνωσης και αδυναμίας κοινωνίας³⁶⁴, εμποδίζοντας κάθε επαφή ή θέαση του Θεού ή των άλλων και υπογραμμίζοντας τη μοναξιά και την ακοινωνησία ως κύρια χαρακτηριστικά της. Για

³⁵⁵ Μεγάλου Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον*, PG 29, 1208, πρβλ. Ιωάννης 17:21.

³⁵⁶ Ιωάννη Δαμασκηνού, *Περὶ αἱρέσεων*, PG 94, 1545D-1548A, πρβλ. Ιωάννης 3:36.

³⁵⁷ Γαλάτας 5:13, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, *ό.π.*, σ. 63.

³⁵⁸ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περὶ αἱρέσεων*, PG 94, 1569B, πρβλ. Ματθαίος 25:46.

³⁵⁹ Μεγάλου Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον*, PG 29, 1208, πρβλ. Αββάς Μακάριος, *Ὁμιλίες Πνευματικάι*, PG 34, 257CD-260A, πρβλ. Ιωάννης 3:36.

³⁶⁰ Νίκου Ματσούκα, *ό.π.*, σ. 309.

³⁶¹ Μάξιμου Ομολογητού, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, PG 90, 1312C, πρβλ. Ρωμαίους 14:12.

³⁶² Ιωάννης 17:21.

³⁶³ Μεγάλου Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίον*, PG 29, 1208, πρβλ. Πράξεις 17:28.

³⁶⁴ Αββά Μακαρίου, *Ὁμιλίες Πνευματικάι*, Ομιλ. Ε' 5–6· ΚΖ', PG 34, στ. 452–456, 689–692, πρβλ. Ιωάννης 3:36.

τον Πατέρα, Παράδεισος και κόλαση δεν αρχίζουν μετά θάνατον μόνο, αλλά βιώνονται ήδη ως κατάσταση της ψυχής μέσω της χάριτος ή της στέρησής της.

Ζωή, θάνατος, Παράδεισος, Κόλαση και Αθανασία νοούνται εν σχέσει με τη θεία δόξα, μέσα σε μια συνεχή διαδικασία θέωσης και θεϊκής κοινωνίας, υπενθυμίζοντας ότι η εμπειρία του θανάτου και η προσδοκία της τελείωσης υπενθυμίζουν ότι η ζωή του ανθρώπου, παρόντος και τεθνεώτος, βρίσκεται αδιάρρηκτα στην Οικονομία της Αγίας Τριάδας, όπου η ελπίδα για το καλύτερο παραμένει διαρκής και ενεργή³⁶⁵.

2.4 Η Ανάσταση του Χριστού και η Νίκη Του επί του θανάτου

Η Σωτηρία του ανθρώπου και η νίκη κατά του θανάτου συναντούν το ιστορικό, θεολογικό και σωτηριολογικό αποκορύφωμά τους στην Σταύρωση και στην Ανάσταση του Ενσαρκωμένου Λόγου. Τα γεγονότα αυτά διαμορφώνουν ολόκληρη τη δογματική και εσχατολογική δομή της Ορθόδοξης πίστης³⁶⁶. Η είσοδος του θανάτου στον κόσμο ως συνέπεια της πτώσης³⁶⁷ εισάγει την φθορά και τον χωρισμό από τον Θεό, αλλά η θεία οικονομία, η Αγάπη του Δημιουργού για τον άνθρωπο υπερνικά την φθορά αυτή, καθώς ο Χριστός προσλαμβάνει την ανθρώπινη φύση στην πληρότητά της. Ως Θεάνθρωπος, υφίσταται τα πάθη και τον μαρτυρικό σταυρικό θάνατο για τη σωτηρία της Οικουμένης³⁶⁸. Όπως διδάσκει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος: «Ὁ Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, καὶ θάνατος οὐκέτι κυριεύει, ἀλλὰ ἡ ζωὴ ἐδόθη ἡμῖν³⁶⁹». Χωρίς την Ανάσταση, ο θάνατος θα παρέμενε αζεπέραστο όριο, ένας θρίαμβος του κακού και του φόβου. Με την Ανάσταση του Θεανθρώπου, ο θάνατος καθίσταται ηττημένος και απογυμνωμένος από την εξουσία του.

Ιδιαίτερη σημασία και αξία πριν τα γεγονότα του θείου δράματος έχει ο Μυστικός Δείπνος, κατά τον οποίο ο Χριστός φανερώνει και εγκαινιάζει το Καινό Πάσχα ως

³⁶⁵ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σσ. 309-311.

³⁶⁶ Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, ό.π., σσ. 191-192, 197, πρβλ. Δημητρίου Στανλοάε, ό.π., σ. 67.

³⁶⁷ Ρωμ. 5:12.

³⁶⁸ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 297-298, πρβλ. Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Η Ιστορική Πορεία του Ιησού, Από τη Φάτνη ως τον Κενό Τάφο*, εκδ. Δομός, Β' έκδοση, Αθήνα 1997, σσ. 508-509, 529-530, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, ό.π., σσ. 80, 90-91, 100, πρβλ. Δημητρίου Στανλοάε. ό.π., σ. 69.

³⁶⁹ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Λόγος κατηχητικός εις τὸ Ἅγιον Πάσχα*, PG 60, 218.

Θυσιαζόμενος Αμνός³⁷⁰, το Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας³⁷¹. Το Σώμα και το Αίμα Του προσφέρονται ως Ζωή για την ανθρωπότητα, επισφραγίζοντας τόσο τον θάνατό Του όσο και την Ανάσταση³⁷². Η σύνδεση της Ευχαριστίας με τον Σταυρό αποκαλύπτει ότι η σωτηρία δεν είναι απλώς ένα ιστορικό γεγονός, αλλά μυστήριο στο οποίο οι πιστοί συμμετέχουν σε άμεση, ενεργή, αγαπητική, προσωπική και αυθεντική σχέση με τον συνάνθρωπο και συγχρόνως με τον Θεό³⁷³. Ο Κύριλλος Ιεροσολύμων διαφωτίζει μέσω της μεταλήψεως του Σώματος και του Αίματος, οι χριστιανοί γίνονται «σύσσωμοι και σύναιμοι» με τον Χριστό, δηλαδή «χριστοφόροι» και κοινωνοί της θείας φύσεως.³⁷⁴ Η Θεία Ευχαριστία αποτελεί τη συνεχή τροφή της εκκλησιαστικής ζωής, όπου ο άρτος και ο οίνος, μεταβαλλόμενοι σε Σώμα και Αίμα Χριστού, προσφέρονται ως εσχατολογική τροφή αφθαρσίας, αθανασίας και ανάστασης, μέσω της οποίας πραγματώνεται δυναμικά και προοδευτικά το έργο της σωτηρίας και της ενότητας³⁷⁵.

Τα Πάθη, η Πορεία προς τον Γολγοθά και τέλος η Σταύρωση αποτελούν τα καθοριστικά γεγονότα που οδηγούν στον σωματικό θάνατο του Χριστού. Η ανθρώπινη φύση Του υποτάσσεται πλήρως στη φθορά, εκουσίως και από Αγάπη³⁷⁶ και ο φυσικός θάνατος της ανθρώπινης φύσης του Θεανθρώπου, της ενυπόστατης και σεσαρκωμένης³⁷⁷, γίνεται πραγματικός και ολοκληρωμένος: «Καὶ ἐκοιμήθη³⁷⁸». Η Σταύρωση αποτελεί ίαση, λύτρωση και απελευθέρωση από την νέκρωση σώματος και ψυχής αμφοτέρως³⁷⁹. Ο Ιησούς Χριστός δεν καταργεί τον πόνο και τον θάνατο, ούτε για τον ίδιο, κρίνοντας ότι το δημιουργημά του είναι άξιο για κάτι μεγαλύτερο, την Βασιλεία των Ουρανών³⁸⁰. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός παρατηρεί ότι «ἡ Σταύρωσις ἦν ὁ θάνατος ὁ ὑποδεχόμενος τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ ἡ νίκη ἐπ' αὐτοῦ προετοιμάζεται³⁸¹».

³⁷⁰ Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Η Ιστορική Πορεία του Ιησού*, ό.π., σ. 475.

³⁷¹ Ματθ. 26:26–28.

³⁷² Γεωργίου Π. Πατρώνου, ό.π., σ. 475.

³⁷³ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σσ. 441–442, πρβλ. Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, ό.π., σσ. 204–205, πρβλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, ό.π., σ. 61, πρβλ. Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Μαθητεία και Αποστολικότητα, Β' Το Αποστολικό Κήρυγμα*, εκδ Δομός, Αθήνα 1999, σ. 139.

³⁷⁴ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Μυσταγωγική Δ', 1*, PG 33, 1097B, 3, PG 33, 1100A.

³⁷⁵ Νίκου Ματσούκα, ό.π., τόμος Γ, σ. 281.

³⁷⁶ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 297–298, πρβλ.

Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, ό.π., σ. 191.

³⁷⁷ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 249.

³⁷⁸ Λουκ. 23:46.

³⁷⁹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 300.

³⁸⁰ Αλεξάνδρου Σμέμαν, ό.π., σ. 101.

³⁸¹ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως* PG 94 Γ', 13.

Ο Χριστός δεν αποτελεί ένα ακόμη ηθικό πρότυπο, αλλά τον αναμάρτητο Θεάνθρωπο που προσέλαβε ολόκληρη την ανθρώπινη φύση —εκτός από την αμαρτία— και τη θεράπευσε μέσω της εκούσιας θυσίας Του³⁸². Κατά αυτόν τον τρόπο αποφεύγονται κάθε είδους αντιλήψεις δοκητισμού³⁸³. Η αποδοχή των φυσικών και αδιάβλητων παθών της ανθρώπινης φύσης του Χριστού πριν από την ανάσταση, όπως η πείνα, η δίψα, ο πόνος, η κόπωση, η αγωνία και η φυσική αποστροφή προς τον θάνατο³⁸⁴. Κατά τον Ιωάννη Δαμασκηνό, τα πάθη αυτά δεν εξαρτώνται από τη βούληση ούτε συνδέονται με την αμαρτία, αλλά αποτελούν συνέπειες της κτιστότητας, όπου η φυσική ροπή προς τη ζωή και η αποφυγή του θανάτου είναι εκφράσεις αυτής της κατά φύσιν τάσης³⁸⁵. Η αγωνία του Χριστού στη Γεθσημανή νοείται ως φυσικό και αδιάβλητο πάθος, εκδηλούμενο εκούσια και κατά παραχώρηση, για την πραγμάτωση της θείας οικονομίας και την αποφυγή κάθε ερμηνείας με δοκητικό τρόπο του πάθους και του θανάτου³⁸⁶. Παρά τα πάθη, η υποστατική ένωση και ταυτότητα των δύο φύσεων παραμένουν αδιάσπαστες σε όλες τις φάσεις της θείας οικονομίας.

Μετά τον σταυρικό μαρτυρικό θάνατο, ο Χριστός κατέρχεται στον Άδη για να απελευθερώσει τις ψυχές των δικαίων που ανέμεναν τη σωτηρία³⁸⁷. Η Κάθοδος αυτή δεν αποτελεί την Ανάσταση, αλλά προπαρασκευαστικό γεγονός της Θείας Οικονομίας, κατά το οποίο ο Χριστός νικά τον θάνατο και προσφέρει ζωή στους νεκρούς δικαίους. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός γράφει: «*Ο Χριστός, καταβὰς εἰς τὸν Ἄδην, κατεπάτησε τὴν ἰσχὴν τοῦ θανάτου καὶ ἔλυσε τὰς ψυχὰς τῶν δικαίων*³⁸⁸». Ο Θεός είναι πανταχού παρών, τόσο στον παράδεισο όσο και στον Άδη, που νοείται συμβολικά και όχι ως τόπος³⁸⁹. Οι κολασμένοι βρίσκονται κοντά στον Θεό αλλά αδυνατούν να δουν τη δόξα Του³⁹⁰. Η κάθοδος του Χριστού στον Άδη ταυτίζεται με τη ζωοποίηση των νεκρών και την Ανάσταση, η οποία φωτίζει ολόκληρη την κτίση και οδηγεί τον άνθρωπο στην τελική αποκατάσταση³⁹¹.

³⁸² Νίκου Ματσούκα, ό.π. τόμος Β', σσ. 284-285.

³⁸³ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 297, πρβλ. Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, ό.π., σ. 197.

³⁸⁴ Του ιδίου, ό.π.

³⁸⁵ Του ιδίου, ό.π., σσ. 287-288.

³⁸⁶ Του ιδίου, ό.π., σ. 286.

³⁸⁷ Νικόλαου Μητσόπουλου, ό.π., σ. 159.

³⁸⁸ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, PG 94, Γ', 13

³⁸⁹ Νίκου Ματσούκα, ό.π., τόμος Β', σσ. 552-553.

³⁹⁰ Του ιδίου, ό.π.

³⁹¹ Του ιδίου, ό.π.

Η Ανάσταση του Χριστού πραγματοποιείται την τρίτη μέρα μετά τον σταυρικό θάνατο, αποκρυσταλλώνοντας τον θρίαμβο κατά του θανάτου. Το ιστορικό γεγονός του κενού Τάφου, η εμφάνιση των Αγγέλων και η χαρά των Μυροφόρων³⁹² επιβεβαιώνουν ότι η ζωή υπερβαίνει πλέον τη φθορά του θανάτου³⁹³. Η Ανάσταση φανερώνει τον Χριστό ως νέο Αδάμ και πρωτότοκο των νεκρών, την ανακαίνιση της ανθρώπινης φύσης και την αποκατάσταση της ζωής³⁹⁴. Ο αναστημένος Χριστός, ελεύθερος από τους νόμους της κτιστότητας, επισφραγίζει την πραγματικότητα της Αναστάσεως, ερμηνεύει τις Γραφές και προετοιμάζει τους μαθητές για την έλευση του Αγίου Πνεύματος³⁹⁵. Η δωρεά του Πνεύματος, αρχικά προκαταβολική και κατόπιν πλήρης μετά την Ανάληψη, θεμελιώνει και οικοδομεί την Εκκλησία, αποκαλύπτοντας την αχώριστη ενότητα της Αγίας Τριάδος και σφραγίζοντας την ιστορική παρουσία του Χριστού στον κόσμο³⁹⁶. Ο Νείλος ο Ασκητής την ταυτίζει με την ελπίδα της αιωνίου ζωής³⁹⁷, ενώ ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος την αντιλαμβάνεται ως κατάσταση πέρα από την επανάληψη των επτά ημερών, προτύπωση της νίκης επί του θανάτου³⁹⁸. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφέρει ότι η όγδοη ημέρα σημαίνει την αναστάσιμο ζωή, στην οποία ο Χριστός νικά τον θάνατο³⁹⁹, υπογραμμίζοντας την κοσμική και καθολική διάσταση της Ανάστασης, η οποία εισάγει ολόκληρη την Κτίση στην Αιώνια Ζωή⁴⁰⁰.

Μετά την Ανάσταση, ο Χριστός ανελήφθη στους Ουρανούς⁴⁰¹, αποκαλύπτοντας τη θεία δόξα και προετοιμάζοντας τους πιστούς για τη συμμετοχή στην αιώνια ζωή. Η Ανάσταση και η Ανάληψη του Χριστού σηματοδοτούν την υπέρβαση της ανθρώπινης φύσης προς τη θεία ζωή, προσφέροντας σωτηρία και αθανασία σε όλη την ανθρωπότητα⁴⁰². Η Ανάληψη και η ενσάρκωση της παρουσίας του Χριστού στο έργο της Εκκλησίας συνεχίζεται μέσω του Αγίου Πνεύματος, που καθοδηγεί, ενδυναμώνει και μεταδίδει τα σωτήρια αποτελέσματα⁴⁰³. Η Εκκλησία, ως σώμα Χριστού, ενεργεί

³⁹² Ματθ. 28:1–10.

³⁹³ Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, ό.π., σ.195, πρβλ. του ιδίου, *Η Ιστορική Πορεία των Ιησού*, ό.π., σ. 543.

³⁹⁴ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 301.

³⁹⁵ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 302, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, σσ. 108-110.

³⁹⁶ Του ιδίου, ό.π., σσ. 302-305.

³⁹⁷ Νείλου του Ασκητού, *Επιστολή 1, 13*, PG 79, 88A.

³⁹⁸ Ιωάννη Χρυσόστομου, *Εἰς Ψαλμούς 6*, PG 55, 543.

³⁹⁹ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος ΙΗ'*, PG 36:303.

⁴⁰⁰ Ρωμ. 8:19–23.

⁴⁰¹ Πράξεις 1:9–11.

⁴⁰² Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 305, πρβλ. Νικόλαου Μητσόπουλου, ό.π., σ. 160.

⁴⁰³ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 306, πρβλ. Γεωργίου Πατρώνου, *Η Ιστορική Πορεία του Ιησού*, ό.π., σσ. 537-539.

σωτηριολογικά, προετοιμάζοντας την ανθρωπότητα για τη μελλοντική ανάσταση και τη ζωή στη Βασιλεία του Θεού, ενσαρκώνοντας την ενότητα και τη χάρη του Χριστού στον κόσμο⁴⁰⁴.

Η Δευτέρα Παρουσία, η Τελική Κρίση και η Ογδόη Ημέρα αποτελούν το αποκορύφωμα της χριστιανικής εσχατολογίας, σηματοδοτώντας τη μετάβαση από τον ιστορικό χρόνο στην αιώνια Βασιλεία⁴⁰⁵. Η ένδοξη επάνοδος του Χριστού δεν νοείται ως ένα μεμονωμένο μελλοντικό γεγονός, αλλά ως μια πραγματικότητα που η Εκκλησία προγεύεται ήδη στη Θεία Ευχαριστία⁴⁰⁶. Η Ογδόη Ημέρα συμβολίζει την υπέρβαση του εβδομαδιαίου κύκλου της φθοράς και την είσοδο σε μια νέα, ατέρμονη κατάσταση ύπαρξης. Είναι η ημέρα της καινής κτίσεως, όπου ο Χριστός, ως ο «νέος Αδάμ», ανακεφαλαιώνει την ιστορία, καταργώντας τον θάνατο και προσφέροντας τη δυνατότητα της θέωσης⁴⁰⁷. Η Όγδοη Ημέρα συνιστά το θεολογικό και εσχατολογικό σύνολο της σωτηρίας καθώς ο πιστός, συμμετέχοντας στη ζωή εν Χριστώ, βιώνει ήδη την υπέρβαση του θανάτου και εισάγεται στην αιώνια ζωή⁴⁰⁸.

Η Κρίση ερμηνεύεται θεολογικά και όχι ως μια δικανική τιμωρία, αλλά ως η τελική αποκάλυψη της αλήθειας του κάθε ανθρώπου ενώπιον του θείου φωτός. Σύμφωνα με τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, το φως της αγάπης του Θεού είναι ενιαίο, αλλά βιώνεται διαφορετικά ανάλογα με την ελεύθερη προαίρεση του καθενός: ως πηγή χαράς και ανάπαυσης για όσους ανταποκρίθηκαν σε αυτήν, ή ως «*πυρ καταναλίσκον*» και οδύνη για όσους την αρνήθηκαν.⁴⁰⁹

Στη θεολογία του Γρηγορίου Νύσσης, η τρεπτότητα της ανθρώπινης φύσης μεταμορφώνεται στα Έσχατα σε μια δυναμική, αέναη κίνηση προς τον Θεό. Ενώ στον παρόντα κόσμο η μεταβλητότητα οδηγεί στην αμαρτία και τη φθορά, στην Όγδοη Ημέρα η σταθεροποίηση της κτίσης καταργεί μόνο την αρνητική αλλοίωση. Η τρεπτότητα παραμένει ως ο κινητήριος μοχλός της ψυχής, ωθώντας τον άνθρωπο σε μια διαρκή πρόοδο - επέκταση στο θείο αγαθό. Απορρίπτοντας τη στατική τελειότητα,

⁴⁰⁴ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 306-307, πρβλ. Γεωργίου Πατρώνου, ό.π., σ. 539, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, ό.π., σσ. 120-123.

⁴⁰⁵ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 347-349.

⁴⁰⁶ Αλεξάνδρου Σμέμαν, ό.π., σ. 125.

⁴⁰⁷ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 348.

⁴⁰⁸ Του ιδίου, ό.π., σσ. 348-349.

⁴⁰⁹ Του ιδίου, ό.π., σσ. 350-351

ο Γρηγόριος ορίζει τη θέωση ως μια αιώνια, ποιοτική αναβάθμιση και μετοχή στη δόξα του άπειρου Δημιουργού.⁴¹⁰

Τέλος, η έννοια της αποκατάστασης κατέχει ιδιαίτερα σημαντική θέση στην εσχατολογική διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης. Όπως επισημαίνει ο Αναστάσιος Μαράς, η αποκατάσταση δεν ταυτίζεται με μια απλή επιστροφή του ανθρώπου στην προπρωτική του κατάσταση, αλλά εκφράζει την ολοκλήρωση του σχεδίου της θείας οικονομίας και την επαναφορά της ανθρώπινης φύσης στο «*ἀρχαῖον κάλλος*» για το οποίο δημιουργήθηκε. Η αποκατάσταση συνδέεται άμεσα με την ενανθρώπιση του Λόγου, την ανάσταση των νεκρών και την τελική επικράτηση του αγαθού έναντι του κακού.⁴¹¹

Ο Άγιος Γρηγόριος αντιλαμβάνεται την αποκατάσταση κυρίως ως γεγονός που αφορά το σύνολο της ανθρώπινης φύσης και όχι ως ατομική σωτηρία κάθε ανθρώπου ανεξαιρέτως. Παρότι σε ορισμένα χωρία του Νύσσης διατυπώνονται απόψεις που θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως υπαινιγμοί μιας γενικής αποκατάστασης, θεωρούμε ότι δεν μπορούν να οδηγήσουν με βεβαιότητα στο συμπέρασμα της καθολικής σωτηρίας. Αντίθετα, στη σκέψη του Καππαδόκη Πατέρα διατηρείται η διάκριση μεταξύ δικαίων και αδίκων μετά την τελική κρίση, γεγονός που δεν επιτρέπει την ταύτιση της διδασκαλίας του με την ωριγενική θεωρία της καθολικής αποκατάστασης. Η αποκατάσταση νοείται πρωτίστως ως ανακαίνιση της ανθρώπινης φύσης και οριστική κατάργηση του κακού, χωρίς να αναιρείται η εσχατολογική διαφοροποίηση μεταξύ των σωζομένων και των μη σωζομένων.⁴¹²

2.5 Η Προσευχή για τους κεκοιμημένους και η λειτουργική παράδοση

Η προσευχή για τους κεκοιμημένους κατέχει κεντρική θέση στην Ορθόδοξη Εκκλησία και αποτελεί άμεση έκφραση της πίστης της στη συνέχεια της ζωής και στη διαρκή κοινωνία ζώντων και τεθνεώτων εν Χριστώ. Η πρακτική αυτή δεν εδράζεται μόνον σε συναισθηματικούς ή απλώς εθιμικούς λόγους. Πολύ περισσότερο

⁴¹⁰ Αναστασίου Γ. Μαρά, ό.π., σσ. 112-119.

⁴¹¹ Του ιδίου, ό.π., σσ. 75, 161, 178, 213-214, 226-229.

⁴¹² Του ιδίου, ό.π., σσ. 232-239, 249-256.

θεμελιώνεται σε θεολογικό βάθος. Η τεκμηρίωση απαντά στην Αγία Γραφή, την Πατερική Παράδοση και τη λειτουργική εμπειρία της Εκκλησίας⁴¹³.

Η Νεκρώσιμος Ακολουθία αποτελεί την κατεξοχήν εκκλησιαστική πράξη με την οποία η Εκκλησία αντιμετωπίζει το γεγονός του θανάτου⁴¹⁴. Η κηδεία εκφράζει τη βαθιά εκκλησιολογική διάσταση του θανάτου, όπου το σώμα του κεκοιμημένου τιμάται, διότι δεν είναι απλό βιολογικό περίβλημα αλλά αναπόσπαστο στοιχείο της ανθρώπινης υποστάσεως, το οποίο προορίζεται για ανάσταση⁴¹⁵. Η ταφή δεν αποτελεί πράξη εγκατάλειψης, αλλά αναμονής της τελικής αποκαταστάσεως και η Εκκλησία προσεύχεται για την άφεση των αμαρτιών του κεκοιμημένου, αναγνωρίζοντας ότι ο άνθρωπος εξέρχεται από τη ζωή αυτή ως αμαρτωλός και έχει απόλυτη ανάγκη του ελέους του Θεού⁴¹⁶.

Ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης χαρακτηρίζει τη νεκρώσιμη ακολουθία «*μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*» και τη συνδέει οργανικά με το βάπτισμα, το οποίο ονομάζει «*θεογενεσία*»⁴¹⁷. Τα δύο αυτά δεν αποτελούν απλά αρχή και τέλος ενός κύκλου, αλλά σημεία μιας αδιάκοπης τελειωτικής πορείας μέσα στο μυστηριακό κλίμα της σχέσης κτιστού και ακτίστου⁴¹⁸. Κέντρο αυτής της πορείας είναι το Σώμα του Χριστού, ως σαρκωμένου και άσκαρου Λόγου, που ακτινοβολεί σε όλη την κτιστή πραγματικότητα και τη συνδέει με την άκτιστη δόξα της Βασιλείας.

Στη θεραπευτική αντίληψη της σωτηρίας, τα μνημόσυνα αποτελούν ευχαριστιακό σύνδεσμο ζώντων και κεκοιμημένων, προσφέροντας ελπίδα μετάνοιας μέσω της αιώνιας θείας μνήμης, υπερβαίνοντας τη φθαρτή ανθρώπινη ανάμνηση⁴¹⁹. Η έννοια της μνήμης ορίζεται ως η «γέφυρα» που γεφυρώνει το χάος του χρόνου και εκμηδενίζει την απόσταση μεταξύ ζώντων και κεκοιμημένων⁴²⁰. Κτιστό-Άκτιστο, σώμα-ψυχή, όλα

⁴¹³ Νικολάου Μητσόπουλου, *Θέματα Ορθόδοξου Δογματικής Θεολογίας*, (Παραδόσεις Δογματικής), Αθήναι 1983, σσ. 366-368.

⁴¹⁴ Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, *Η Θεολογική Μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας*. εκδ. Αρμός, Αθήνα 1996, σ. 369.

⁴¹⁵ Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, ό.π., σσ. 369-370.

⁴¹⁶ Του ιδίου, ό.π., σσ. 369-370, 373-374.

⁴¹⁷ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σσ. 275-276, 285-286, πρβλ. Διονυσίου Αεροπαγίτη, *Περί της εκκλησιαστικής Ιεραρχίας*, PG 3,556A-568D.

⁴¹⁸ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σ. 276.

⁴¹⁹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σ.723, πρβλ. Νικολάου Μητσόπουλου, σ. 369.

⁴²⁰ Μάριος Μπεγζος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Β' έκδοση Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, σ. 264, πρβλ. του ιδίου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, Β' έκδοση Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996, σσ. 114, 115.

συνενώνονται⁴²¹. Η εκκλησιαστική μνήμη δεν είναι μια υποκειμενική ψυχολογική ανάκληση του παρελθόντος, αλλά μια οργανική λειτουργία της εκκλησιαστικής κοινότητας⁴²². Μέσα στην Ευχαριστιακή σύναξη, ο θάνατος παύει να αποτελεί παράγοντα χωρισμού, καθώς οι «παρόντες» και οι «απόντες» ενοποιούνται στο όνομα του Χριστού⁴²³.

Το μνημόσυνο δεν αποτελεί μορφή ανιμισμού ή προγονολατρείας⁴²⁴. Στον ανιμισμό ο νεκρός λατρεύεται ως αυτόνομη οντότητα, στην ορθόδοξη παράδοση ο νεκρός τιμάται χωρίς να λατρεύεται, καθώς η λατρεία αποδίδεται αποκλειστικά στον Θεό⁴²⁵. Το μνημόσυνο είναι μια πράξη αγάπης και κοινωνίας, όπου το όνομα και το σώμα του κεκοιμημένου παραμένουν ενεργά στοιχεία της ταυτότητας του προσώπου μέσα στο σώμα της Εκκλησίας⁴²⁶. Να σημειώσουμε εδώ, ότι η προσευχή για τους κεκοιμημένους δεν προϋποθέτει μηχανιστική αλλαγή της μεταθανάτιας μοίρας, αλλά ελπίζει, παρακαλεί και εμπιστεύεται τα πάντα στο έλεος του Θεού⁴²⁷.

Στην Παλαιά Διαθήκη, αν και δεν απαντά συχνά άμεση προσευχή για τους νεκρούς, αναδεικνύεται η δύναμη της μεσιτικής προσευχής, όπως στην περίπτωση του Ιώβ, που προσευχήθηκε για τους φίλους του και ο Θεός τον δικαίωσε⁴²⁸. Στα δευτεροκανονικά βιβλία, το Β' Μακκαβαίων αναφέρεται ρητά σε προσευχή υπέρ των νεκρών για άφεση αμαρτιών, τονίζοντας την πνευματική της αξία⁴²⁹. Στην Καινή Διαθήκη, καθώς το επίκεντρο είναι η Ανάσταση και η ζωή εν Χριστώ, ο απόστολος Παύλος διδάσκει ότι ζώντες και νεκροί ανήκουν στον Κύριο και ότι η Ανάσταση εγγυάται τη νίκη της ζωής⁴³⁰. Στο πνεύμα αυτό, ο Παύλος μνημονεύει τον Ονησίφορο και ζητά ο Κύριος να ελεήσει τον οίκο του και να του δώσει έλεος «εν εκείνη τη ημέρα»⁴³¹.

Στην Πατρολογία, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος τονίζει ότι οι προσευχές νομοθετήθηκαν από τους Αποστόλους κατά την τέλεση των φρικτών μυστηρίων⁴³². Επίσης, η μνημόνευση των τεθνεώτων δεν γίνεται τυχαία, αλλά ως ικεσία προς τον

⁴²¹ Του ιδίου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 114.

⁴²² Του ιδίου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 264.

⁴²³ Του ιδίου, ό.π.

⁴²⁴ Του ιδίου, ό.π.

⁴²⁵ Του ιδίου, ό.π., πρβλ. του ιδίου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 115.

⁴²⁶ Του ιδίου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, ό.π.

⁴²⁷ Νικολάου Μητσόπουλου, ό.π., σ. 367.

⁴²⁸ Ιώβ 42,10-17.

⁴²⁹ Β' Μακκαβαίων 12,44-46.

⁴³⁰ Ρωμ. 14,8-9, πρβλ. 1 Κορ. 15,20-22.

⁴³¹ Β' Τιμόθεον 1:16-18.

⁴³² Ιωάννου Χρυσόστομου, *Εις Φιλιππησίους επιστολήν*, Ομιλία 3, 4», PG 62, 204.

Αμνό του Θεού που αίρει την αμαρτία του κόσμου⁴³³. Ο Κύριλλος Ιεροσολύμων αναφέρει ότι κατά την προσφορά της αναίμακτης λατρείας δεόμεθα υπέρ των κεκοιμημένων πατέρων και αδελφών, πιστεύοντας ότι η μεγίστη όνηση προέρχεται από την αγία και φρικωδεστάτη θυσία⁴³⁴. Εν συνεχεία, ο Επιφάνιος Κύπρου σημειώνει ότι η ευχή που γίνεται υπέρ των κεκοιμημένων είναι ωφέλιμη, έστω και αν δεν αποκόπτει το σύνολο των αιτιωμάτων, καθώς διατηρεί την ελπίδα και τη σύνδεση της Εκκλησίας με τους αποθανόντες⁴³⁵. Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός υποστηρίζει ότι οι θεοφόροι Πατέρες και Απόστολοι θέσπισαν τις λειτουργικές ευχές, τους ψαλμούς και τα μνημόσυνα για την ανάπαυση των ψυχών⁴³⁶.

Η λειτουργική παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας αποτελεί τον κατεξοχήν χώρο όπου η θεολογία της προσευχής για τους κεκοιμημένους βιώνεται και εκφράζεται. Οι Νεκρώσιμες Ακολουθίες, τα Μνημόσυνα, τα Ψυχασάββατα και η καθημερινή μνημόνευση των κεκοιμημένων στη Θεία Πρόθεση δεν συνιστούν απλώς τελετουργικές πράξεις, αλλά ομολογίες πίστεως στην Ανάσταση και στη Φιλανθρωπία του Θεού.

⁴³³ Του ιδίου, *Εις την Α' προς Κορινθίους επιστολήν*, Ομιλία 41, 4, PG 61, 361.

⁴³⁴ Κύριλλος Ιεροσολύμων, *Κατηχήσεις Μυσταγωγικές* 5, 9. PG 33, 1116.

⁴³⁵ Επιφάνιος Κύπρου, *Κατά Αιρέσεων* 75, 7, PG 42, 513.

⁴³⁶ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περί των εν πίστει κεκοιμημένων*, PG 95, 247-278.

Κεφάλαιο 3: Ο θάνατος στην ισλαμική θεολογία

3.1 Η ισλαμική κοσμοθεώρηση: ζωή, θάνατος και μεταθανάτια ύπαρξη.

Η ισλαμική θεολογική κοσμοθεώρηση συγκροτείται ως μια ενιαία, θεοκεντρική αντίληψη της ύπαρξης. Η ζωή, ο θάνατος και η μεταθανάτια κατάσταση δεν νοούνται ως αποσπασματικά ή αυτόνομα στάδια, αλλά ως αλληλένδετες φάσεις ενός συνεχούς οντολογικού και ηθικού σχεδίου. Βασική αρχή αποτελεί το *Tawhid*, δηλαδή η απόλυτη ενότητα και μοναδικότητα του Θεού, από την οποία απορρέει τόσο η δημιουργία όσο και ο τελικός προορισμός του ανθρώπου⁴³⁷. Η ανθρώπινη ύπαρξη, δεν είναι αυτόνομη και αυθύπαρκτη. Η σπουδαιότητα και η αυτοτέλειά της πηγάζει έξω από τη σχέση της με τον Δημιουργό. Ο σκοπός και η ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης προέρχονται μέσα από την υπακοή, την ευθύνη και τη λογοδοσία ενώπιον του Θεού⁴³⁸. Η δε αντίληψη περί θεώσως του ανθρώπου αποτελεί υπέρτατη ύβρη στο Ισλάμ⁴³⁹.

Το Κοράνι προσδιορίζει ρητά τον παιδευτικό χαρακτήρα της εγκόσμιας-γήινης ύπαρξης. Ειδικότερα αναφέρει ότι ο Θεός «...δημιούργησε τον Θάνατο και τη Ζωή, για να δοκιμάσει ποιος από εσάς κάνει τις καλύτερες πράξεις. Και είναι ο Ανίκητος, ο Πολυνεύπαλχνος⁴⁴⁰». Η ζωή νοείται ως χρονικά περιορισμένη φάση, κατά την οποία ο άνθρωπος καλείται να ασκήσει την ελευθερία του εντός των ορίων της θείας καθοδήγησης της *Sunna* και της *Sharia*, αναλαμβάνοντας πλήρως την ηθική ευθύνη των επιλογών του⁴⁴¹. Στο σημείο αυτό τίθεται ένα ζήτημα θεοδικίας και ανθρώπινης ελευθερίας⁴⁴², όπως εξετάζουμε παρακάτω.

⁴³⁷ Thomas Patrick Hughes, op.cit., p. 629, πρβλ. Ludwig W. Adamec, *Historical Dictionary of Islam*, Rowman & Littlefield Lanham-Boulder -NewYork-London, Third Edition, Unit A, Whitacre Mews, 26-34 Stannary Street, London SE11 4AB 2017, p. 316, πρβλ. Juan E. Campo, op.cit., p. 326, πρβλ. Μαρίνας Πυροβολάκη, Προσεγγίσεις στην Πανδημία στο Κοράνιο και την Πρώιμη Ισλαμική Παράδοση: «Κι αν δραπετεύουμε από το Θέλημα του Θεού, πάλι στο Θέλημα του Θεού δεν πηγαίνουμε?», *Synthesis*, Ηλεκτρονικό Περιοδικό τμήματος Θεολογίας Α.Π.Θ. vol.9 No1. (2020), σ. 99.

⁴³⁸ Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σσ. 48-49, πρβλ. Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *Ισλάμ, Θρησκευτολογική Επισκόπησης*, ό.π., σσ. 136-137.

⁴³⁹ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, ό.π., σ. 136.

⁴⁴⁰ Κοράνι, Σούρα *Η Ηγεμονία* 67:2.

⁴⁴¹ Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 214-215, 421, πρβλ. Aziz Sheikh, *Death and dying-a Muslim perspective*, *J R Soc Med* 1998;91:138-140, *Journal of the Royal Society of Medicine*, Volume 91 March 1998, pp. 138-139, πρβλ. Αναστάσιος Γιαννουλάτος, ό.π., σς. 212-213.

⁴⁴² Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 57.

Ο θάνατος, στο ισλαμικό θεολογικό πλαίσιο, δεν αποτελεί αφανισμό ή τελική παύση της ύπαρξης, αλλά μετάβαση από έναν τρόπο ύπαρξης σε έναν άλλον, εναρμονισμένος οργανικά στο θεϊκό σχέδιο. Έτσι λοιπόν προσλαμβάνει κανονιστικό χαρακτήρα. Το Κοράνι επισημαίνει ότι «κάθε ψυχή θα γευτεί τον θάνατο και μόνο κατά τη μέρα της Κρίσης θα εξοφληθεί ο λογαριασμός σας»⁴⁴³, υπογραμμίζοντας την καθολικότητα και αναπόδραστη φύση του.

Η πίστη στην *Akhirah* (Επέκεινα ζωή) λειτουργεί ως θεμελιώδης δογματικό στοιχείο και ηθικός ρυθμιστής⁴⁴⁴. Σε αντίθεση με κοσμοθεωρίες που περιορίζουν την ανθρώπινη ύπαρξη στο παρόν, το Ισλάμ προβάλλει μια διευρυμένη αντίληψη του χρόνου, όπου το παρόν συνδέεται άρρηκτα με το αιώνιο. Το Κοράνι τονίζει ότι η ζωή του κόσμου αυτού δεν είναι παρά διασκέδαση και ματαιότητα, ενώ η κατοικία της Εσχάτης Ζωής είναι η αληθινή Ζωή. Κατά αυτόν τον τρόπο θέτει σαφή και διακριτή αξιολογική ιεράρχηση μεταξύ εγκόσμιου και μεταθανάτιου βίου και καθορίζει ουσιαστικά τη στάση του πιστού απέναντι στη ζωή και τον θάνατο⁴⁴⁵.

Η επίγεια ζωή στο Ισλάμ ξετυλίγεται ως μια διαρκής δοκιμασία, και χρονική περίοδος κατά την οποία ο άνθρωπος καλείται να εκδηλώσει και να ομολογήσει την πίστη, στο Θέλημα του Θεού και την ηθική του ακεραιότητα. Παρενθετικά απαιτείται να αναφερθεί ότι με βάση ορισμένες ερμηνείες η λέξη Ισλάμ είναι απαρέμφοτο του ρήματος *aslama* που σημαίνει υποτάσσομαι⁴⁴⁶. Επομένως η σχέση με τον Θεό έχει την έννοια της υπακοής και της υποταγής. Η ζωή δεν είναι αυθύπαρκτο συμβάν αλλά θεόσδοτο γεγονός ενταγμένο σε μια ευρύτερη διαλεκτική που κρίνεται και καθορίζεται από τον Θεό.

Επιπρόσθετα υπάρχουν ορισμένες θεμελιώδεις δογματικές αρχές του Ισλάμ, οι οποίες είναι σε άμεση συνάφεια στο ευρύτερο θεολογικό πλαίσιο της κορανικής αντίληψης περί θανάτου. Ειδικότερα η πίστη στον έναν Θεό (Αλλάχ), στους αγγέλους Του, στη θεία αποκάλυψη, στους προφήτες και στην Ημέρα της Κρίσεως συγκροτεί τον πυρήνα

⁴⁴³ Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος του Ιμράν* 3:185.

⁴⁴⁴ Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 42, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, *Dictionary of Islamic Words and Expressions, Romanized Arabic-English*, 3rd edition, Maktaba Dar-us-Salam, 2011, p.13.

⁴⁴⁵ Κοράνι, Σούρα *Η Αράχνη* 29:64.

⁴⁴⁶ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, ό.π., σ. 21, πρβλ. Ward Mc Affe, *Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκευόμενα*, Μετάφραση Σάββας Αγουρίδης, εκδ. Άρτος Ζωής, 7 έκδοση, Αθήνα 2001, σ. 240. πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., p. 23, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 210, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 220, πρβλ. Eliade, Mircea, και Ioan P. Couliano. *Λεξικό των θρησκειών*. Μετάφραση Ευάγγελος Τάξης, εκδ. Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, Αθήνα 2016, σ. 171.

της ισλαμικής πίστης και προσδίδει στον θάνατο τον χαρακτήρα μιας μεταβατικής κατάστασης προς την τελική θεία κρίση⁴⁴⁷. Παράλληλα, οι Πέντε Στύλοι του Ισλάμ (η ομολογία της πίστης, η καθιερωμένη προσευχή, η ελεημοσύνη, η νηστεία και το προσκύνημα στη Μέκκα) λειτουργούν ως κανονιστικό και ηθικό πλαίσιο που ρυθμίζει τη ζωή του πιστού και τον προετοιμάζει πνευματικά για την έσχατη συνάντηση με τον Θεό⁴⁴⁸. Οι αρχές του Κορανίου και οι βασικές λατρευτικές πρακτικές του Ισλάμ συγκροτούν μια συνεκτική θεώρηση του θανάτου ως αναπόσπαστου στοιχείου του θεϊκού σχεδίου και του τελικού προορισμού του ανθρώπου.

Στο Κοράνι η ανθρώπινη ζωή περιγράφεται ως παροδική με τον αραβικό όρο *dunya* και χαρακτηρίζεται από εφήμερες υλικές απολαύσεις που συχνά εγκυμονούν τον κίνδυνο της λήθης του Θεού και της ηθικής εκτροπής⁴⁴⁹. Η ίδια η ζωή παρομοιάζεται με φυτό που φυτρώνει, ανθεί και τελικά μαραίνεται⁴⁵⁰. Η παροδικότητα εδώ δεν ερμηνεύεται μηδενιστικά αλλά αντίθετα, εντάσσει τον άνθρωπο σε μία τελολογική προοπτική, στην οποία η επίγεια ύπαρξη αξιολογείται ως προετοιμασία για το επέκεινα. Η αληθινή ζωή βρίσκεται στην Έσχατη υπερβατική πραγματικότητα, ενώ η παρούσα ζωή αποκτά νόημα μονάχα όταν οδεύει σε πορεία δοκιμασίας και ηθικής αυτοπραγμάτωσης⁴⁵¹.

Ο θάνατος στην ισλαμική θεώρηση δεν κρίνεται ως οντολογική ανυπαρξία, αλλά μετάβαση, ως διαδικασία επιστροφής στον Θεό⁴⁵². Ενδεικτικό είναι το ακόλουθο απόσπασμα: «Στον Αλλάχ ανήκουμε και σε Αυτόν επιστρέφουμε⁴⁵³». Η επιστροφή αυτή δεν νοείται απλώς βιολογικά αλλά και θεολογικά. Με τον θάνατο, η ψυχή εξέρχεται από τον περιορισμό της υλικής υπόστασης και εισέρχεται σε μια νέα μορφή ύπαρξης, η οποία επιτρέπει την πρόσληψη της θείας πραγματικότητας με τρόπο που δεν είναι δυνατό στην επίγεια κατάσταση. Η ζωή, δεν είναι ανεξέλεγκτη ούτε στον χρόνο ούτε στην έκτασή της και ο θάνατος αποτελεί έκφραση της θείας βούλησης: «*Καμιά ψυχή δεν είναι δυνατόν να πεθάνει χωρίς την άδεια του Αλλάχ, γιατί το τέρμα της έχει γραπτώσει ορισθεί*⁴⁵⁴».

⁴⁴⁷ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, ό.π., σσ. 135-144.

⁴⁴⁸ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, ό.π., σσ. 173-185, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 76-80.

⁴⁴⁹ Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 51, 80, 146, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., p. 90.

⁴⁵⁰ Κοράνι, Σούρα *Ο Σίδηρος* 57:20.

⁴⁵¹ Κοράνι, Σούρα, *Τα Κοπάδια* 6:32.

⁴⁵² Petras Bahadur, *Rituals and Beliefs Surrounding Death in Islam, Islamic View of Human Nature, Journal of Adventist Mission Studies*: Vol. 16(2020): No. 1, p. 174.

⁴⁵³ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα* 2:156.

⁴⁵⁴ Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:145.

3.2 Η ψυχή και η σχέση της με το σώμα. - Θεολογικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις

Η ισλαμική θεολογία και το Κοράνι αναπτύσσει μια ανθρωπολογία, κατά την οποία ψυχή και σώμα ολοκληρώνουν την ανθρώπινη ύπαρξη παρουσιάζοντας μια ενιαία περί ψυχής άποψη. Σε αυτό το πλαίσιο διατυπώνονται έννοιες, όπως *ruh*⁴⁵⁵ και *nafs*⁴⁵⁶, που συγκροτούν ένα συνεκτικό πλέγμα κατανόησης της ανθρώπινης οντότητας. Η διάκριση αυτών των εννοιών δεν περιλαμβάνει μια δυϊστική μεταφυσική με την δυτική έννοια, αλλά αναδεικνύει τον άνθρωπο ως ψυχοσωματική οντότητα, της οποίας μήτρα και θεμελίωση είναι θεϊκή⁴⁵⁷. Ετυμολογικά ανάγονται σε αραβοσημιτικούς όρους που συνδέονται με την «αναπνοή» ως προϋπόθεση της ζωής και παρουσιάζουν συγγένεια με τις εβραϊκές λέξεις *nefesh* και *rūah* της Βίβλου⁴⁵⁸.

Το Κοράνι περιγράφει την πνευματική διάσταση του ανθρώπου ως άμεση εκδήλωση της θείας βούλησης. Έτσι συνδέει άμεσα το *ruh* με τη Δημιουργία του: «και εμφυσήσω σε αυτόν από την Ψυχή Μου⁴⁵⁹». Το *ruh* αποτελεί την πρωταρχική πνοή που καθιστά το σώμα έμψυχο ον και φέρει το κύρος της θεϊκής δωρεάς, καθιστώντας τον άνθρωπο έκφανση θεϊκής πρόνοιας, δημιουργικής επέμβασης και σε καμία περίπτωση τυχαίας σύζευξης ύλης και ενέργειας⁴⁶⁰.

Στο Κοράνι, το *nafs* αναφέρεται στην εσωτερική οντότητα του ανθρώπου, την ατομικότητα, τις επιθυμίες και τις ηθικές ροπές⁴⁶¹. Το *nafs* απαντά συχνά με την έννοια του «εαυτού» ή του «προσώπου» και χρησιμοποιείται αναστοχαστικά για ανθρώπους, τα τζίνια, τον Θεό και τον Σατανά. Η διάσταση αυτή τεκμηριώνεται στη Σούρα *Τα Ύψη*⁴⁶², όπου δηλώνεται ότι ο Θεός δημιούργησε την ανθρωπότητα από ένα μόνο *nafs*, υποδηλώνοντας την κοινή προέλευση ανδρών και γυναικών⁴⁶³. Παράλληλα, το *nafs*

⁴⁵⁵ Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 374, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 546-547.

⁴⁵⁶ Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 318, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 427.

⁴⁵⁷ Nilou Davoudi, Remember Death: An Examination of Death, Mourning, and Death Anxiety Within Islam, <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0205> received October 28, 2021; accepted April 21, 2022, p. 225.

⁴⁵⁸ Juan E. Campo, op. cit., p. 631.

⁴⁵⁹ Κοράνι, Σούρα *Η Βραχώδης Περιοχή* 15:29.

⁴⁶⁰ Nilou Davoudi, op. cit.

⁴⁶¹ Nilou Davoudi, op. cit.

⁴⁶² Κοράνι, Σούρα *Τα Ύψη* 7:189.

⁴⁶³ Juan E. Campo, op. cit., p. 631.

αποκτά συχνά αρνητικές αποχρώσεις, συνδεδεμένο με την επιθυμία, την απληστία και την ηθική αδυναμία.⁴⁶⁴

Ο Θεός ενέπνευσε στην ψυχή την ροπή προς την αμαρτία και την ευσέβεια, υποδηλώνοντας ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι φορέας δυνητικής ηθικής αμφισημίας⁴⁶⁵. Το *nafs* δεν περιορίζεται στην έννοια του πνεύματος, αλλά ενσωματώνει την ηθική και ψυχολογική ταυτότητα και προσωπικότητα του ανθρώπου⁴⁶⁶. Η ψυχή δεν είναι σταθερά αγαθή ή κακή, αλλά δομικά προικισμένη με την ελευθερία επιλογής, το αυτεξούσιο, καθιστώντας τον άνθρωπο υπεύθυνο και υπόλογο για τις πράξεις του.

Το Κοράνι αναφέρεται στον άνθρωπο ως μία συνθετική χοϊκή οντότητα⁴⁶⁷, η οποία δημιουργείται «από λάσπη»⁴⁶⁸ και αναζωογονείται από τη θεία πνοή⁴⁶⁹. Η κορανική περιγραφή δεν εισάγει αντίθεση μεταξύ ύλης και πνεύματος αλλά κατοχυρώνει την ύλη αποτέλεσμα θεϊκής δημιουργίας. Επομένως αναιρεί κάθε δυνατότητα απαξίωσης του σώματος, όπου δεν αντιμετωπίζεται ως εμπόδιο στην πνευματικότητα αλλά ως αναγκαία προϋπόθεση για την πραγμάτωση της ηθικής δοκιμασίας. Το σώμα συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία της Τελικής Κρίσης: «*την Ημέρα που οι γλώσσες, τα χέρια και τα πόδια τους θα μαρτυρήσουν ενάντια τους για όσα έπραξαν*⁴⁷⁰». Η συμμετοχή των βιολογικών σωμάτων στη Κρίση αποκρυσταλλώνει την αδιάσπαστη ενότητα σώματος και ψυχής, κατά την οποία ούτε η μία ούτε το άλλο μπορούν να κατανοηθούν πλήρως ανεξάρτητα.⁴⁷¹

Η ψυχή ως φορέας ζωής διαφαίνεται εντόνως σε χωρία όπου η αποχώρησή της σημαίνει τον θάνατο: «Ο Αλλάχ είναι που παίρνει τις ψυχές όταν πεθαίνουν κι εκείνες που δεν πεθαίνουν κατά τη διάρκεια του ύπνου τους⁴⁷²». Η διάκριση ανάμεσα στη λήψη της ψυχής στον ύπνο και στον θάνατο υποδηλώνει ότι η ψυχή αποτελεί την καίρια αρχή της ανθρώπινης ζωής, ενώ ο ύπνος εμφανίζεται ως προσωρινή αποδέσμευση από το σώμα⁴⁷³.

⁴⁶⁴ Του ιδίου, *op. cit.*

⁴⁶⁵ Κοράνι, Σούρα *Ο Ηλιος* 91:7-8.

⁴⁶⁶ Του ιδίου, *ό.π.*, σελ. 632, *πρβλ* Nilou Davoudi, *op. cit.*

⁴⁶⁷ Γιάννη Ναστούλη, *ό.π.*

⁴⁶⁸ Κοράνι, Σούρα *Οι Πιστοί* 23:12.

⁴⁶⁹ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *ό.π.*, σ. 135 *πρβλ.* Juan Campo, *ό.π.*, σ. 632.

⁴⁷⁰ Κοράνι, Σούρα *Το Φώς* 24:24.

⁴⁷¹ Γρηγορίου Ζιάκα, *ό.π.*, σσ. 61-62.

⁴⁷² Κοράνι, Σούρα *Οι Όχλοι* 39:42, *πρβλ.* Nilou Davoudi, *ό.π.*

⁴⁷³ Nilou Davoudi, *op. cit.*

Η δημιουργία και η διάπλαση του ανθρώπου εμφανίζονται ως διαδοχικές πράξεις που καταδεικνύουν τη διαβάθμιση της σχέσης μεταξύ σώματος και ψυχής⁴⁷⁴. Ο Θεός πρώτα «δημιούργησε τον άνθρωπο από πηλό». Έπειτα «τον εξευγένισε» και τέλος «εμφύσησε μέσα του από το Πνεύμα Του»⁴⁷⁵. Το σώμα παρέχει τα αισθητήρια μέσα για την εμπειρία του κόσμου. Η ψυχή προσδίδει την ικανότητα κατανόησης, επιλογής και ηθικής ευθύνης, αποτελώντας το θεμέλιο της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας και της ηθικής του υπόστασης. Η κορανική αναφορά σε «νέα δημιουργία» δηλώνει ότι η υλική υπόσταση δεν ακυρώνεται μετά τον θάνατο αλλά ανασυστήνεται με τρόπο που επιτρέπει την τελική λογοδοσία καθιστώντας ως απαραίτητη προϋπόθεση την αμφίδρομη σχέση και πλήρη ενότητα ψυχής και σώματος στην Ανάσταση των νεκρών⁴⁷⁶.

3.3 Η έννοια του Qadr (θείας βούλησης) και ο θάνατος ως θέλημα του Θεού

Το Qadr (Θείο Διάταγμα ή Προκαθορισμός, γνωστό στην Δύση και με τον όρο *kismet*) αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της ισλαμικής πίστης. Εκφράζει την απόλυτη κυριαρχία, παντογνωσία και παντοδυναμία του Αλλάχ⁴⁷⁷. Στο Ισλάμ, ο Θεός παρουσιάζεται όχι μόνο ως Δημιουργός, αλλά και ως ρυθμιστής όλων των γεγονότων, από τα μεγάλα κοσμολογικά ζητήματα μέχρι και τις λεπτομέρειες της ζωής και του θανάτου κάθε ανθρώπου.

Το Κοράνι παρουσιάζει τον Θεό ως εκείνον που έχει προκαθορίσει κάθε τι σύμφωνα με ένα απόλυτα προδιαγεγραμμένο αρμονικό μέτρο: «Βέβαια, δημιουργήσαμε όλα τα πράγματα με κάποια αναλογία και ένα μέτρο»⁴⁷⁸. Η έννοια του μέτρου εδώ δεν αναφέρεται σε ποσοτική διάταξη, αλλά σε ένα προμελετημένο θείο σχέδιο, η οποία διέπει και καθορίζει τόσο τις φυσικές διαδικασίες όσο και τα ανθρώπινα γεγονότα.

«Καμιά ψυχή δεν μπορεί να πεθάνει παρά μόνο με την άδεια του Αλλάχ, γιατί το τέρμα της έχει γραπτώς ορισθεί»⁴⁷⁹. Η φράση «γράφεται» σε άλλα χωρία, υποδηλώνει την

⁴⁷⁴ Αλέξανδρου Καριώτογλου, ό.π., πρβλ. Γιάννη Νασιούλη, ό.π.

⁴⁷⁵ Κοράνι, Σούρα *Η Λατρεία* 32:7-9, πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, σ. 242.

⁴⁷⁶ Κοράνι, Σούρα *Το Νυχτερινό Ταξίδι* 17:49-52, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 61-62.

⁴⁷⁷ Thomas Patrick, op. cit., p. 478, πρβλ. Juan Campo, op. cit., p. 529, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 346-347, πρβλ. Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σσ. 143-144.

⁴⁷⁸ Κοράνι, Σούρα *Η Σελήνη* 54:49 πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 61-62.

⁴⁷⁹ Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:145.

ύπαρξη μιας θείας καταγραφής, ενός κοσμικού αρχείου, στο οποίο κάθε διάρκεια ζωής έχει οριστεί πριν ακόμη η ύπαρξη λάβει την υλική της μορφή⁴⁸⁰. Η κορανική θεώρηση της θείας βούλησης εκφράζεται και μέσα από την έννοια της *θείας καταγραφής*, η οποία αποκρυσταλλώνει το γεγονός ότι όλες οι λεπτομέρειες της ανθρώπινης ύπαρξης βρίσκονται καταγεγραμμένες. «*καμιά συμφορά δεν είναι δυνατόν να συμβεί στη γη ή στις ψυχές σας αν δεν είναι γνωστή για εμάς και γραμμένη σε ένα Βιβλίο..*⁴⁸¹ ».

Παράλληλα, η θεία βούληση εκδηλώνεται στην παντογνωσία του Θεού. Ο Θεός γνωρίζει εκ των προτέρων τις επιλογές και τις πράξεις των ανθρώπων, χωρίς όμως αυτή η γνώση να καταργεί την ανθρώπινη ευθύνη και να απλοποιεί τον όρο του Qadr σε μια παθητική μοιρολατρία⁴⁸². Οι άνθρωποι μπορούν να επιλέξουν την πορεία τους, αλλά δεν μπορούν να θελήσουν κάτι, εκτός αν το θελήσει ο Θεός⁴⁸³. Η κορανική αυτή τοποθέτηση δημιουργεί μια λεπτή ισορροπία μεταξύ ανθρώπινης ηθικής ευθύνης και θείας προειλημμένης βούλησης. Ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να επιλέξει το καλό ή το κακό, αλλά δεν είναι ελεύθερος να ξεφύγει από την θεία τάξη, η οποία περιλαμβάνει τη στιγμή της γέννησης και του θανάτου του. Στη Σούρα «*Η Σπηλιά*» διαβάζουμε: «*Και πες: Η Αλήθεια πηγάζει από τον Κύριό σας. Και αφήστε όποιον θέλει να πιστέψει και όποιον θέλει να την αρνηθεί*⁴⁸⁴». Η έννοια της ανθρώπινης βούλησης και του αυτεξούσιου στο Ισλάμ απασχολούσε τους μουσουλμάνους θεολόγους όπως τον Αλ Ασαάρι καθώς αναπτυσσόταν πάντα μια προβληματική για τα όρια της ανθρώπινης ελευθερίας⁴⁸⁵. Ο Αλ Ασαάρι συγκεκριμένα είχε διατυπώσει αυστηρές θεολογικές τοποθετήσεις. Σε αυτές η ελεύθερη βούληση και το αυτεξούσιο του ανθρώπου ήταν ανύπαρκτες έννοιες και όλα ήταν προκαθορισμένα στην παραμικρή λεπτομέρεια από το Θεό⁴⁸⁶.

Ο θάνατος είναι αναπόδραστο γεγονός προδιαγεγραμμένο από τον Θεό ενώ φαινομενική ασφάλεια ή η ψευδαίσθηση της απομάκρυνσης του φόβου του θανάτου δεν μπορούν να αποτρέψουν το γεγονός που έχει οριστεί από τον Θεό⁴⁸⁷. Ο άνθρωπος

⁴⁸⁰ Κοράνι, Σούρα *Τα Κοπάδια* 6:2.

⁴⁸¹ Κοράνι, Σούρα *Ο Σίδηρος* 57:22.

⁴⁸² Αναστάσιου Γιαννουλάτου, *Ίχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού, Συλλογή Θρησκευτολογικών Μελετημάτων*, εκδ. Ακρίτας, γ' έκδοση, Αθήνα, Απρίλιος 2006, σσ. 241-242 πρβλ. Ward Mc Affe, ό.π., σ. 243.

⁴⁸³ Κοράνι, Σούρα *Ο Άνθρωπος* 76:29-30.

⁴⁸⁴ Κοράνι, Σούρα *Η Σπηλιά* 18:29.

⁴⁸⁵ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 69, πρβλ. Ludwig W. Adamec, ό.π., σσ. 346-347.

⁴⁸⁶ Ward Mc Affe, ό.π., σ. 242.

⁴⁸⁷ Ward Mc Affe, ό.π., σ. 241.

δεν μπορεί να υπερβεί τη θεία βούληση, όπως επίσης δεν μπορεί να επιβάλει παράταση στην επίγεια ζωή του πέραν αυτού που έχει ορισθεί από το θεϊκό σχέδιο. Σύμφωνα με τη Σούρα «Οι Γυναίκες», «όπου κι αν βρίσκεστε, ο θάνατος θα σας βρει, ακόμη κι αν είστε μέσα σε πύργους, υψηλούς και γερά χτισμένους»⁴⁸⁸.

Η συμφορά, η ασθένεια και ο θάνατος παρουσιάζονται όχι ως τυφλά χτυπήματα της μοίρας, αλλά ως στοιχεία μιας θεϊκής παιδαγωγίας και δοκιμασίας, η οποία επιτρέπει στον πιστό να κατανοήσει βαθύτερα τον Θεό και τη δική του θέση μέσα στην κοσμική τάξη. Στο 64:11 αναφέρεται ότι καμιά συμφορά δεν συμβαίνει παρά μόνο με την άδεια του Θεού. Επιπρόσθετα επισημαίνεται ότι ο Θεός οδηγεί την καρδιά εκείνου που πιστεύει ⁴⁸⁹. Το Qadr προσδίδει στον θάνατο την ιδιότητα της *θείας επιστροφής*, όπου ο θάνατος δεν αποτελεί τερματισμό της ύπαρξης αλλά απαραίτητο στάδιο της θείας τάξης. Μέσω αυτού ο άνθρωπος μεταβαίνει στην επόμενη φάση της πορείας του, συμπεριλαμβανομένης της Τελικής Κρίσης και της *αιώνιας ανταπόδοσης*. Το Κοράνι επαναλαμβάνει ότι στον Θεό είναι η επιστροφή όλων των πραγμάτων⁴⁹⁰.

3.4 Το Barzakh: η ενδιάμεση κατάσταση της ψυχής

Η έννοια του *Barzakh* αναφέρεται στην ενδιάμεση κατάσταση της ψυχής μεταξύ θανάτου και ανάστασης. Αποτελεί μια μορφή ύπαρξης κατά την οποία η ψυχή παραμένει σε αυτή την κατάσταση μέχρι την Ημέρα της Ανάστασης⁴⁹¹. Ο όρος *Barzakh*, ετυμολογικά προερχόμενος από την αραβική γλώσσα με την κυριολεκτική έννοια του «φράγματος», «εμποδίου» ή «μεσότοιχου», αποτελεί μια θεμελιώδη και σύνθετη έννοια στην ισλαμική εσχατολογία⁴⁹². Δεν πρόκειται απλώς για μια «ενδιάμεση κατάσταση», αλλά για μια οντολογική γέφυρα και ένα εσχατολογικό όριο που διαχωρίζει και ταυτόχρονα συνδέει την επίγεια ζωή με την αιώνια ζωή, χαράσσοντας τα όρια της ανθρώπινης μοίρας μετά τον θάνατο και πριν την οριστική θεία κρίση⁴⁹³.

⁴⁸⁸ Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:78.

⁴⁸⁹ Κοράνι, Σούρα *Η Αμοιβαία Ζημία και το Κέρδος* 64:11.

⁴⁹⁰ Κοράνι, Σούρα *Η Σύσκεψη* 42:53.

⁴⁹¹ Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 36 πρβλ. Juan E. Campo, op. Cit., pp. 136, 632, πρβλ. Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σ.109, πρβλ. Nilou Davoudi, op. cit., p. 229.

⁴⁹² Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 38-39.

⁴⁹³ Thomas Patrick Hughes, op. cit., πρβλ. Nilou Davoudi, op. cit., p. 229, πρβλ. John Bowker, *Ο Θάνατος και οι Θρησκείες*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1996, σ.159.

Η κορανική αναφορά στο *Barzakh* εμφανίζεται στη Σούρα «Οι Πιστοί», όπου περιγράφεται η κατάσταση των άπιστων κατά τον θάνατο: «Όταν έρθει ο θάνατος σε έναν από αυτούς, λέει: Κύριέ μου, γύρισέ με πίσω (στη ζωή)... 'Με κανέναν τρόπο!.. Κι από πίσω τους ένα Φράγμα/*Barzakh* μέχρι την ημέρα που θα αναστηθούν⁴⁹⁴ ». Η λέξη *Barzakh* εδώ δηλώνει ένα εμπόδιο, ένα όριο που καθιστά αδύνατη την επιστροφή στον κόσμο των ζωντανών. Το *aya* (εδάφιο, χωρίο) στην προκειμένη περίπτωση υποστηρίζει ότι η ενδιαμέση κατάσταση είναι οριστική και αμετάκλητη μέχρι την Ημέρα της Ανάστασης. Στο Κοράνι, το *Barzakh* δεν περιγράφεται με όρους γεωγραφικούς ή υλικούς αλλά υποδηλώνεται ως μια μεταφυσική κατάσταση. Η χρήση του όρου σε άλλες κορανικές περιπτώσεις όπου δηλώνεται ο «φραγμός» ανάμεσα σε δύο θάλασσες, δείχνει ότι βασική σημασία του *Barzakh* είναι το όριο που εμποδίζει την ανάμιξη και συνάντηση δύο καταστάσεων – διαστάσεων. Κατά αυτόν τον τρόπο, λειτουργεί ως το απόλυτο σύνορο μεταξύ των δύο επιπέδων ύπαρξης που δεν επιτρέπεται να αλληλοδιεισδύσουν και να αλληλεπιδράσουν⁴⁹⁵. Με τον φυσικό σωματικό θάνατο εισέρχεται σε μια μεταβατική περιοχή όπου η ψυχή διατηρεί συνείδηση, χωρίς όμως να έχει πρόσβαση στη επίγεια διάσταση μεν ή στη πλήρη πραγματικότητα της Εσχάτης Ημέρας δε⁴⁹⁶.

Σύμφωνα με το Κοράνι, κοντά στη στιγμή του θανάτου ο Αλλάχ στέλνει τον Αζραέλ, τον Άγγελο του Θανάτου, ο οποίος είναι υπεύθυνος για την απομάκρυνση της ψυχής από το σώμα⁴⁹⁷. Ο Άγγελος του Θανάτου διατάζει την ψυχή να εξέλθει και η διαδικασία αυτή διαφέρει ανάλογα με την πίστη του ανθρώπου. Η ψυχή του άπιστου εξέρχεται δύσκολα, συνοδευόμενη από κατάρρα και οργή, και αναδίδει έντονα δυσάρεστη οσμή, ενώ η ψυχή του πιστού αποχωρίζεται το σώμα ομαλά και ευχάριστα⁴⁹⁸.

Μετά τον θάνατο, και αφού ο Άγγελος του Θανάτου παραλάβει την ψυχή του νεκρού, σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, δύο άγγελοι, ο *Munkar* και ο *Nakir*, επισκέπτονται τον νεκρό στον τάφο του, πιθανότατα την πρώτη νύχτα μετά την ταφή.

⁴⁹⁴ Κοράνι, Σούρα *Οι Πιστοί*, 23:99–100, πρβλ. Αλέξανδρου Καριώτογλου, «Απόψεις Ισλαμικής Εσχατολογίας», Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Βόλου, Σάββατο 20 Ιανουαρίου 2001 <https://acadimia.org/perilipseis/362-apopseis-islamikis-esxatologias>.

⁴⁹⁵ Κοράνι, Σούρα *Το Κριτήριο-Η Διάκριση* 25:53, πρβλ Κοράνι, Σούρα *Το Άστρο* 55:20.

⁴⁹⁶ John Bowker, ό.π., σ. 161, πρβλ. Γιάννη Ναστούλη, «Το πολιτικό-θεολογικό διάβημα του Ισλάμ και το κατανοητικό έλλειμμα της Δύσης», *Αντίφωνο*, 19 Ιανουαρίου 2015, <https://antifono.gr/πολιτικό-θεολογικό-διάβημα-ισλάμ-έλλ/>.

⁴⁹⁷ Thomas Patrick Hughes, op. cit. p. 15, πρβλ. Nilou Davoudi, op. cit., p. 226, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit. p. 222.

⁴⁹⁸ Thomas Patrick Hughes, op. cit.

ανακρίνοντας τον νεκρό και καταγράφουν τις απαντήσεις του⁴⁹⁹. Ο πιστός καλείται να απαντήσει με σαφήνεια σε βασικά ερωτήματα πίστης, δηλώνοντας ότι ο Θεός είναι ο Κύριός του, ο Μωάμεθ ο Προφήτης του, το Κοράνι ο οδηγός του, το Ισλάμ η θρησκεία του, η Κάαμπα η κατεύθυνση της προσευχής του και ο Αβραάμ ο πνευματικός του πρόγονος⁵⁰⁰.

Σύμφωνα με τα Χαντίθ, η βασική ερώτηση αφορά τη θρησκεία που ακολούθησε ο άνθρωπος, ενώ σε άλλα σημεία τονίζεται περισσότερο η ηθική διάσταση, με ερώτημα σχετικά με τις καλές πράξεις της ζωής του⁵⁰¹. Μετά την ανάκριση, οι ψυχές εισέρχονται σε μια διάσταση αναμονής. Ορισμένοι μελετητές υποστηρίζουν ότι σε αυτό το στάδιο οι ψυχές πληροφορούνται ήδη τη μελλοντική τους ανταμοιβή ή τιμωρία: τους κήπους της ευδαιμονίας για τους δίκαιους και τις τιμωρίες της Κόλασης για τους άδικους⁵⁰².

Μελετώντας την Σούρα «Οι Όχλοι», διαβάζουμε ότι ο Θεός λαμβάνει τις ψυχές κατά τον θάνατό τους και εκείνες που δεν έχουν πεθάνει, κατά τον ύπνο τους⁵⁰³. Η ψυχή που λαμβάνεται κατά τον ύπνο επιστρέφει στο σώμα, ενώ εκείνη που λαμβάνεται κατά τον θάνατο δεν επιστρέφει, υποδηλώνοντας ότι η ψυχή παραμένει σε μία ενεργή κατάσταση, διαφοροποιημένη από την επίγεια ζωή, αλλά όχι απύσχα από την ύπαρξη. Η διάκριση μεταξύ ύπνου και θανάτου είναι ενδεικτική ότι η ψυχή μπορεί να υπάρξει σε διαφορετικά επίπεδα συνειδητότητας και δέσμευσης από το σώμα.

Η κατάσταση του *Barzakh* παρουσιάζεται ως περίοδος κατά την οποία ο άνθρωπος αρχίζει να αντιλαμβάνεται τη συνέπεια των πράξεων του, χωρίς όμως να έχει ακόμη υποβληθεί στην Τελική Κρίση καθώς οι ψυχές προγεύονται εκφάνσεις μιας αντανάκλασης της θείας δικαιοσύνης⁵⁰⁴. Η υπερβατική φωτιά τους παρουσιάζεται πρωί και βράδυ πριν ακόμη εισέλθουν στην Κόλαση κατά την Ημέρα της Ανάστασης. Συχνά αναφέρεται ως παράδειγμα τιμωρίας ο αιγυπτιακός λαός του Φαραώ στο *Barzakh*: «...Θα τους εκθέτουν μπροστά στη φωτιά - πρωί και βράδυ- η καταδίκη (θα γίνει) την Ημέρα που η Ωρα θα φτάσει: Ρίξτε τον λαό του Φαραώ στην πιο αυστηρή τιμωρία.⁵⁰⁵ ».

⁴⁹⁹ Petras Bahadur, op. cit., pp. 173-174. πρβλ. Nilou Davoudi, op. cit., p. 226, πρβλ. Ludwig W. Adamec op. cit., p. 305, πρβλ. Thomas Patrick Hughes op. cit., pp. 420,428.

⁵⁰⁰ Petras Bahadur op. cit., πρβλ. Αλέξανδρου Καριώτογλου, ό.π.

⁵⁰¹ Petras Bahadur, op. cit., πρβλ. Nilou Davoudi, op. cit., p. 226.

⁵⁰² Petras Bahadur, op. cit.

⁵⁰³ Κοράνι, Σούρα Οι Όχλοι, 39:42.

⁵⁰⁴ Αλέξανδρου Καριώτογλου, ό.π., πρβλ. Helmut Werner, *Το Ισλαμικό Βιβλίο των Νεκρών, οι Παραστάσεις του Ισλάμ για τον Άλλο Κόσμο*, μτφρ Μαρούλα Κόντη, εκδ. Κονιδάρη, Αθήνα, Οκτώβριος 2003, σσ. 29-30.

⁵⁰⁵ Κοράνι, Σούρα Ο Συγχωρών των Αμαρτιών, 40:46.

Το *Barzakh* λειτουργεί ως κατάσταση αναμονής, ένα διάστημα στο οποίο η ψυχή δεν έχει τη δυνατότητα να επηρεάσει ή να μεταβάλλει περαιτέρω την πορεία της. Πολύ περισσότερο αποτελεί μια διάσταση όπου η ψυχή αναμένει την Τελική Δικαιοσύνη του Θεού⁵⁰⁶. Επομένως η επίγεια ζωή αποτελεί τη μοναδική ευκαιρία ηθικής επιλογής και ελευθερίας⁵⁰⁷. Η διάρκεια του *Barzakh* παραμένει άγνωστη στους ανθρώπους και η αίσθηση του χρόνου στην ενδιάμεση κατάσταση είναι διαφορετική από την επίγεια αντίληψη της γραμμικότητας του χρόνου: «*Αλίμονό μας! Ποιος μας σήκωσε από τους τάφους μας;*»⁵⁰⁸ ».

3.5 Η Ανάσταση και η Τελική Κρίση

Η Ισλαμική διδασκαλία περί *Ανάστασης* (*Yawm al-Qiyamah*)⁵⁰⁹ και *Τελικής Κρίσης* (*Hisāb/ Yawm ad-Din*)⁵¹⁰ καθορίζει την εσχατολογική ολοκλήρωση της ανθρώπινης ύπαρξης στο Ισλάμ και προσδίδει νόημα στην ανθρώπινη ευθύνη κατά την επίγεια ζωή⁵¹¹. Η Ανάσταση δεν είναι απλή επιστροφή στη ζωή, αλλά το μέγιστο κοσμικό γεγονός κατά το οποίο ο Θεός επανασυνδέει σώμα και ψυχή, οδηγώντας κάθε άνθρωπο ενώπιον της απόλυτης δικαιοσύνης Του⁵¹².

Η Ανάσταση ως ένα γεγονός βεβαιότητας δεν επιτρέπει κανένα περιθώριο αμφισβήτησεως της δυνατότητας της επαναδημιουργίας⁵¹³: «*Και ότι η Ώρα έρχεται, που γι αυτή δεν χωρά αμφιβολία...*»⁵¹⁴. Το Κοράνι είναι κατηγορηματικό καθώς «*Ποιος μπορεί να ζωντανέψει (ξερά) κόκκαλα ενώ βρίσκονται σε αποσύνθεση; ...Θα τους ξαναδώσει τη ζωή Εκείνος που τα έπλασε για πρώτη φορά, και που είναι Γνώστης για κάθε δημιουργήμα*»⁵¹⁵. Το επιχείρημα της πρώτης δημιουργίας αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους θεολογικούς συλλογισμούς με τους οποίους το Κοράνι αποδεικνύει τη λογική δυνατότητα της Ανάστασης. Ο Δημιουργός του κόσμου δεν περιορίζεται από

⁵⁰⁶ Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σσ. 110-111.

⁵⁰⁷ Κοράνι, Σούρα *Οι Πιστοί*, 23:100.

⁵⁰⁸ Κοράνι, Σούρα *Για Σιν-Συμβολικά Γράμματα* 36:52.

⁵⁰⁹ Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 482, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 301.

⁵¹⁰ Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p.34.

⁵¹¹ Juan E. Campo, ό.π., pp. 413-414, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, ό.π., pp. 537-538.

⁵¹² Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 61 πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, Ισλάμ, ό.π., σ. 142, πρβλ. Mircea Eliade – Ian P. Couliano, ό.π., σ.174, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 537-538.

⁵¹³ Αλέξανδρου Καριώτογλου, ό.π

⁵¹⁴ Κοράνι, Σούρα *Το Χάτζ* 22:7.

⁵¹⁵ Κοράνι, Σούρα, *Για Σιν-Συμβολικά Γράμματα* 36:78-79.

τη φθορά της ύλης, διότι η δημιουργία και η αναδημιουργία είναι εξίσου εύκολες για Αυτόν⁵¹⁶.

Η κορανική παρουσίαση της Ανάστασης ωστόσο, δεν περιορίζεται στην επιβεβαίωση της δυνατότητάς της, αλλά περιλαμβάνει λεπτομερείς περιγραφές της διαδικασίας. Στη Σούρα *Οι Όχλοι* αναφέρεται ότι θα σαλπίσει ο άγγελος στη σάλπιγγα και οι ουρανοί και η γη θα υποστούν κοσμολογική ανατροπή⁵¹⁷. Με βάση την κυρίαρχη ερμηνευτική παράδοση η σάλπιγγα συμβολίζει την είσοδο της δημιουργίας σε νέα φάση ύπαρξης και την οριστική κατάλυση της ιστορικής πραγματικότητας. Ποικιλία εικόνων συνθέτουν την κοσμική κατάρρευση : *τα βουνά θα συντριβούν*⁵¹⁸, *ο ήλιος θα σκοτεινιάσει*⁵¹⁹, *οι θάλασσες θα ξεχειλίσουν*⁵²⁰. Κοσμοϊστορικές καταστροφές, σημεία και προμηνύματα εσχατολογικού χαρακτήρα θα συμβούν , όπως η εμφάνιση των μυθικών όντων Γωγ και Μαγώγ, η έλευση του Αντίχριστου και η επιστροφή του Ιησού⁵²¹. Στο τέλος του κόσμου τα πάντα θα εξαφανιστούν, για να αποκατασταθούν εκ νέου και να κριθούν⁵²².

Η Τελική Κρίση βασίζεται στη ζυγοστάθμιση των καλών και των κακών έργων, ακόμη και στο ελάχιστο μέτρο τους. Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά στοιχεία της είναι η παρουσίαση των «*Βιβλίων των Πράξεων*» όπου οι άνθρωποι θα παραλάβουν το βιβλίο των έργων τους, το οποίο περιέχει λεπτομερή καταγραφή κάθε πράξης, μικρής ή μεγάλης⁵²³.

«*Κάθε ψυχή θα είναι υποθηκευμένη (θα κρατηθεί σε ομηρεία) για ό,τι κέρδισε από τα έργα της*⁵²⁴». Το Κοράνι απορρίπτει την ιδέα της συλλογικής σωτηρίας και του Προπατορικού Αμαρτήματος, εμβαθύνοντας στην ατομική ηθική ευθύνη⁵²⁵. Κατά την Ημέρα αυτή, ο άνθρωπος θα βρεθεί ενώπιον του Θεού χωρίς δυνατότητα διαφυγής. Δεν υπάρχει τίποτα κρυφό που να μη γίνει φανερό: «*Την Ημέρα που (όλα) τα μυστικά*

⁵¹⁶ Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σσ. 110-11, πρβλ. Azzedine Guellouz, *Το Κοράνι*, μτφρ. Γιώργος Σπανός εκδ. Π- Τραυλός-Ε. Κωσταράκη, Αθήνα 1997 , σσ. 68-69, πρβλ. Αλέξανδρου Καριώτογλου, ό.π.

⁵¹⁷ Κοράνι, Σούρα *Οι Όχλοι* 39:68, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, ό.π., σ. 541.

⁵¹⁸ Κοράνι, Σούρα, *Το Τάχα/ Συμβολικά Γράμματα T-X* 20:105–107.

⁵¹⁹ Κοράνι, Σούρα, *Η Δίπλωση* 81:1-3.

⁵²⁰ Κοράνι, Σούρα, *Το Σχίσμο* 82:1-4.

⁵²¹ Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *Ισλάμ*, ό.π., σσ.142-143, πρβλ. Αστέριος Αργυρίου, ό.π., σσ. 66-67, πρβλ. Αλέξανδρου Καριώτογλου, ό.π., πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit. pp.539-540.

⁵²² Αλέξανδρου Καριώτογλου, ό.π., πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 41.

⁵²³ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 63, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, ό.π., σ. 542.

⁵²⁴ Κοράνι, Σούρα *Ο Σκεπασμένος Με Ένα Μανδύα* 74:38.

⁵²⁵ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 59.

πράγματα (των καρδιών) θα περάσουν από εξέταση⁵²⁶». Η διαφάνεια αυτή δεν περιορίζεται σε εξωτερικές πράξεις, αλλά στην εσωτερική πρόθεση η οποία αποκτά ουσία στην Τελική Κρίση: «Και να θυμάστε...την επικυρωμένη μαζί σας Συμφωνία Του...γιατί ο Αλλάχ ξέρει καλά τί κρυβει η καρδιά σας⁵²⁷».

Η Κρίση συνοδεύεται από διαχωρισμό των ανθρώπων σε δίκαιους και άδικους⁵²⁸ όπου στο Κοράνι διαφαίνεται και μία τριμερής διάκριση⁵²⁹: οι «προηγηθέντες στη δικαιοσύνη», οι «δεξιοί» (οι ευσεβείς) και οι «αριστεροί» (οι άπιστοι και αμαρτωλοί), αντικατοπτρίζοντας τις επιλογές και τις προθέσεις της ζωής, που καθιστούν την Ανάσταση και την Κρίση αναπόσπαστο μέρος της ισλαμικής ηθικής⁵³⁰. «Σε ποιον θα ανήκει η κυριαρχία εκείνη την ημέρα; Στον Αλλάχ, τον Μοναδικό, τον Ακαταμάχητο⁵³¹». Η Ημέρα της Ανάστασης και της Κρίσης, ορίζεται ως στιγμή απόλυτης αλήθειας, όπου όλες οι ψευδαισθήσεις ισχύος καταρρέουν⁵³².

3.6 Ο Παράδεισος (Jannah) και η Κόλαση (Jahannam) ως εσχατολογικές πραγματικότητες

Η διδασκαλία για τον Παράδεισο (Jannah) και την Κόλαση (Jahannam) αποτελεί θεμελιώδη βάση της ισλαμικής εσχατολογίας. Πιο συγκεκριμένα αντικατοπτρίζουν και αποκρυσταλλώνουν τη θεία δικαιοσύνη, την ηθική τάξη και την τελεολογική κατεύθυνση της ανθρώπινης ύπαρξης. Έτσι παρουσιάζονται αυτές οι δύο πραγματικότητες όχι ως συμβολικές ή αλληγορικές έννοιες, αλλά ως υπαρκτά υπερβατικά πεδία που αποτυπώνουν την ανταμοιβή ή την τιμωρία ανάλογα με την ηθική και πνευματική πορεία του ανθρώπου στην επίγεια ζωή⁵³³. Η Jannah και η Jahannam αποτελούν την τελική έκβαση της όποιας ηθικής επιλογής και ελευθερίας, διασφαλίζοντας και αποκρυσταλλώνοντας ότι οι ανθρώπινες πράξεις δεν χάνονται, αλλά ολοκληρώνονται στη θεία δικαιοσύνη και ευταξία.

⁵²⁶ Κοράνι, Σούρα *Ο Νυχτερινός Επισκέπτης* 86:9.

⁵²⁷ Κοράνι, Σούρα *Το Στρωμένο Τραπέζι* 5:7.

⁵²⁸ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 142, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 63.

⁵²⁹ Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 541.

⁵³⁰ Κοράνι, Σούρα *Το Αναπόφευκτο Γεγονός/ Η Πραγματικότητα της Ανάστασης* 56:7–11.

⁵³¹ Κοράνι, Σούρα *Ο Συγχωρών των αμαρτιών* 40:16.

⁵³² Κοράνι, Σούρα *Ο Συγχωρών των αμαρτιών* 40:16, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., p. 414.

⁵³³ Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 58, 112, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 165, 166, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 546-547, 240-241, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 224, 225.

Ο Παράδεισος περιγράφεται στο Κοράνι ως χώρος αιώνιας μακαριότητας, δημιουργημένος από τον Θεό για να ανταμείψει τους πιστούς που επιδεικνύουν ευσέβεια, δικαιοσύνη και ορθό έργο κατά το Θέλημα Του⁵³⁴. Ορίζεται ως κήπος τόσο πλατύς όσο οι ουρανοί και η γη, περιγράφοντας την απεριόριστη φύση της θείας γενναιοδωρίας⁵³⁵. Η κορανική περιγραφή της Jannah συνδυάζει αισθητά (κοσμολογικά και ανθρωπολογικά) και πνευματικά στοιχεία: άφθονα νερά, ποταμοί που θα ρέουν μέλι και γάλα, καρποί και ειρήνη, αλλά και θεία ικανοποίηση και εγγύτητα⁵³⁶. Η υλική αφθονία δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά λειτουργεί ως ένδειξη της πλήρους εξάλειψης της στέρησης και της ατέλειας. Οι κορανικές απεικονίσεις των μεταθανάτιων ανταμοιβών οργανώνονται γύρω από την εικόνα πολλαπλών κήπων που χαρακτηρίζονται από αφθονία φυσικών πόρων, άνεση και αισθητική αρμονία⁵³⁷. Οι περιγραφές περιλαμβάνουν επίσης συντρόφους αποδιδόμενους με όρους αγνότητας και θεϊκής δημιουργίας, υποδηλώνοντας πνευματική τελείωση⁵³⁸. Δίδεται έμφαση σε αγαθά που προσφέρουν ευδαιμονία χωρίς σωματικές συνέπειες, όπως καθαρά ποτά και άφθονη τροφή⁵³⁹, ενώ συμπληρώνεται το πλαίσιο με στοιχεία υψηλής πολυτέλειας, όπως μεταξωτές ενδυμασίες και προστατευμένους θρόνους⁵⁴⁰.

Ένα από τα πιο σημαντικά χαρακτηριστικά του Παραδείσου είναι η αίσθηση ασφάλειας που σηματοδοτεί την πλήρη απελευθέρωση της ανθρώπινης ύπαρξης από την ψυχική και ηθική αγωνία που χαρακτηρίζει την επίγεια ζωή.: «Σε αυτούς δεν θα υπάρχει κανένας φόβος ούτε λύπη⁵⁴¹». Στο παρόν σημείο απαιτείται να σημειωθεί ότι στην συγκεκριμένη Αγία ο Αλλάχ είναι φιλεύσπλαχνος προς τους Ιουδαίους και τους Χριστιανούς⁵⁴². Η θέση αυτή μπορεί να αξιοποιηθεί σε μια διαπολιτισμική προσέγγιση. Επιστρέφοντας στο θέμα μας ο Παράδεισος δεν είναι απλώς τόπος, αλλά κατάσταση ύπαρξης όπου η θεία ειρήνη (*salam*) κυριαρχεί: «Σελάμουν (=Ειρήνη) θα είναι εκεί ο

⁵³⁴ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 62-63.

⁵³⁵ Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:133.

⁵³⁶ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σελ , πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 450.

⁵³⁷ Petras Bahadur, ό.π.

⁵³⁸ Κοράνι *Το Αναπόφευκτο Γεγονός/ Η Πραγματικότητα της Ανάστασης* 56:16–19, πρβλ. Petras Bahadur, op. cit.

⁵³⁹ Κοράνι, Σούρα *Το Αναπόφευκτο Γεγονός/ Η Πραγματικότητα της Ανάστασης* 56:16–19, 20–24, πρβλ. Σούρα *Ο Πρωτοργός της Δημιουργίας* 35–37, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 450.

⁵⁴⁰ Κοράνι Σούρα *Ο Άνθρωπος* 76:12–13, πρβλ. Petras Bahadur, op. cit.

⁵⁴¹ Κοράνι Σούρα *Η Αγελάδα* 2:62.

⁵⁴² Αναστάσιος Γιαννουλάτος, ό.π., σσ. 155-156.

χαιρετισμός τους⁵⁴³». Η Jannah παρουσιάζεται ως χώρος θείας φιλοξενίας. Οι άγγελοι λένε στους πιστούς: «...Εκεί [στον Παράδεισο] θα έχετε ό,τι και εάν ζητήσετε»⁵⁴⁴». Η ύπαρξη της επιθυμίας δεν καταργείται, αλλά εξαγνίζεται σε πλήρη αρμονία με τη θεία βούληση.

Η Κόλαση, από την άλλη, παρουσιάζεται στο Κοράνι ως ο τόπος της θείας τιμωρίας για εκείνους που απέρριψαν συνειδητά την θεία καθοδήγηση και επέλεξαν την αδικία, την αλαζονεία και την διαφθορά⁵⁴⁵. Η Jahannam εμφανίζεται ως πραγματικότητα απόλυτης συνέπειας των πράξεων και όχι ως αυθαίρετη επιβολή καθώς όσοι αρνούνται το μήνυμα θα γευτούν την τιμωρία της Φωτιάς⁵⁴⁶: «Όσοι αρνήθηκαν τα σημεία μας, σύντομα θα τους κάψουμε με την Φωτιά κι όσες φορές θα ψήνονται τα δέρματα τους, θα τα αντικαθιστούμε με άλλα...γιατί ο Αλλάχ είναι Πανίσχυρος, Σοφός⁵⁴⁷».

Οι κορανικές περιγραφές της Jahannam περιέχουν έντονα αισθητικές εικόνες, όπως φωτιά, κάψιμο, δίψα και ασφυξία⁵⁴⁸. Το κείμενο παρουσιάζει την ισλαμική αντίληψη για την κόλαση ως έναν αιώνιο τόπο τιμωρίας για τους άπιστους και τους αμαρτωλούς, με τρομακτικά χαρακτηριστικά όπως απέραντο βάθος, σκοτάδι, επτά πύλες και φωτιά της οποίας καύσιμη ύλη είναι άνθρωποι και πέτρες⁵⁴⁹. Περιγράφονται επτά επίπεδα της κόλασης⁵⁵⁰ για διαφορετικές κατηγορίες ανθρώπων, ενώ υπογραμμίζεται ότι στην κόλαση δεν υπάρχει θάνατος και η παραμονή είναι ατελείωτη⁵⁵¹. Αναφέρονται ποικίλες και σκληρές μορφές βασανιστηρίων, όπως βραστό νερό, ανανέωση δέρματος, σωματικές παραμορφώσεις και αδιάκοπη τιμωρία, με τους αδικοπραγούντες να παραμένουν εκεί μέσα σε θρήνο και οδύνη⁵⁵². Οι αμαρτωλοί θα οδηγούνται στην

⁵⁴³ Κοράνι, Σούρα *Ο Προφήτης Ιωνάς* 10:10.

⁵⁴⁴ Κοράνι, Σούρα *Ερμηνευόμενο Καλά* 41:31.

⁵⁴⁵ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σελ 64, πρβλ Thomas Patrick Hughes, ό.π., σ. 170.

⁵⁴⁶ Thomas Patrick Hughes, ό.π., σ.172.

⁵⁴⁷ Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:56.

⁵⁴⁸ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 64.

⁵⁴⁹ Κοράνι, Σούρα *Η Απαγόρευση* 66:6.

⁵⁵⁰ Κοράνι, Σούρα *Η Βραχώδης Περιοχή* 15:44, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 171.

⁵⁵¹ Κοράνι, Σούρα *Ο Στολισμός -Τα Χρυσά Νομίσματα* 43:75, πρβλ. Σούρα *Ο Πρωτοουργός της Δημιουργίας* 35:36-37, πρβλ. Petras Bahadur, op. cit., p. 177, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p.171.

⁵⁵² Κοράνι, Σούρα *Ο Προφήτης Χούντ* 11:106, πρβλ. Σούρα *Η Μαριάμ* 19:72, πρβλ. Petras Bahadur, op. cit., pp. 177-178.

κόλαση χωρίς δυνατότητα διαφυγής. Θα σύρονται ή θα ρίχνονται μέσα σε αυτήν⁵⁵³, ενώ οι πιστοί παρακολουθούν την τιμωρία των απίστων⁵⁵⁴.

Η φωτιά λειτουργεί ως μεταφορά της απόλυτης απομάκρυνσης από τον Θεό⁵⁵⁵. Η αποστέρηση του θείου ελέους είναι αμείλικτη σύμφωνα με το Κοράνιο όπου ο τιμωρούμενος περιγράφεται ως ανίκανος, ανήμπορος σωματικά και ψυχικά⁵⁵⁶, αφήνοντας μηδενικά περιθώρια στη Κόλαση για ελπίδα ανακούφισης ή λύτρωσης. «*Αν μονάχα ακούγαμε ή αν είχαμε μυαλό, δεν θα ήμασταν (τόρα) με τους Συντρόφους της Λαμπαδιασμένης (Φλογισμένης) Φωτιάς*⁵⁵⁷ ».

Παράλληλα, η κορανική διδασκαλία αναδεικνύει τη Jahannam ως χώρο απόλυτης δικαιοσύνης όπου καμιά ψυχή δεν θα αδικηθεί ούτε στο ελάχιστο: «*Θα τοποθετήσουμε δίκαιες ζυγαριές*⁵⁵⁸». Το Κοράνι αποκλείει την υπερβολή ή την αυθαιρεσία στη θεία τιμωρία. Η τιμωρία είναι ανάλογη των πράξεων, ανταποκρίνεται στη βαρύτητα της αδικίας εξηγώντας την παρουσία των «ζυγών» που σταθμίζουν τις πράξεις με αντικειμενικότητα και ακρίβεια⁵⁵⁹. Κατά πολλούς μελετητές, κανείς μουσουλμάνος δεν θα βασανίζεται αιώνια στη Κόλαση, κατά άλλους ούτε οι Χριστιανοί ούτε οι Εβραίοι. Η άποψη αυτή όμως αντίκειται στην κατά γράμμα σουνιτική ερμηνεία⁵⁶⁰. Η Jannah φανερώνει την πληρότητα της θείας ευσπλαχνίας, ενώ η Jahannam αποκαλύπτει την αμετάθετη δικαιοσύνη του Θεού, δύο ιδιότητες που δεν έρχονται σε αντίθεση αλλά σε αρμονία. «*Κι αφήστε όποιον θέλει ας πιστέψει και όποιον θέλει ας (την) αρνηθεί*⁵⁶¹».

⁵⁵³ Κοράνι, Σούρα *Ο Προφήτης Αβραάμ* 14:21, πρβλ. Σούρα *Η Μαριάμ*, 19:86, πρβλ. Σούρα *Οι Ποιητές* 26:94–95, πρβλ. Σούρα *Η Σελήνη* 54:48.

⁵⁵⁴ Κοράνι, Σούρα *Οι Δόλιοι* 83:35.

⁵⁵⁵ Juan E. Campo, op. cit., pp. 214, 240–241.

⁵⁵⁶ Κοράνι, Σούρα *Ο Προφήτης Αβραάμ* 14:17.

⁵⁵⁷ Κοράνι, Σούρα *Η Ηγεμονία-Η Κυριαρχία* 67:10.

⁵⁵⁸ Κοράνι, Σούρα *Οι Προφήτες* 21:47.

⁵⁵⁹ Κοράνι, Σούρα *Οι Πιστοί* 23:102–103.

⁵⁶⁰ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 64–65.

⁵⁶¹ Κοράνι, Σούρα *Η Σπηλιά* 18:29.

Κεφάλαιο 4: Συγκριτική ανάλυση Ισλάμ και Ορθοδοξίας

4.1 Πατρότητα, Μονοθεϊσμός και Τριάδα

Στην Ορθόδοξη Χριστιανική Παράδοση το τριαδικό δόγμα δεν αποτελεί αφηρημένη μεταφυσική κατασκευή, αλλά καρπό της ιστορικής, λειτουργικής και κοινωνικής εμπειρίας της Εκκλησίας. Η πίστη στον Τριαδικό Θεό προηγείται της δογματικής διατύπωσης και εκφράζεται ήδη από τα πρώιμα βαπτισματικά σύμβολα, τη λατρεία και τα βιβλικά κείμενα. Ο Θεός είναι κατ' ουσίαν απρόσιτος, αλλά φανερώνεται ενεργειακά μέσα στην κτίση και την ιστορία, χωρίς να αναιρείται η υπερβατικότητα Του. Η Ορθόδοξη θεολογία διακρίνει, χωρίς να διαχωρίζει, τη θεολογία (τον Θεό καθ' εαυτόν) από την οικονομία (τη φανέρωσή Του στον κόσμο). Στην Αγία Τριάδα ο Πατήρ αποτελεί το μοναδικό αίτιο, ενώ Υιός και Πνεύμα συνυπάρχουν συναΐδια και ομοούσια, με διάκριση υποστάσεων και κοινότητα ουσίας και ενέργειας. Έτσι, ο Τριαδικός Θεός νοείται ως ζωντανός, κινούμενος και κοινωνικός Θεός, παρών και ενεργών μέσα στην ιστορία, και όχι ως αυτάρκης και ακίνητη φιλοσοφική αρχή, προσδιορίζοντας τη δυναμική της σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου, καθιστώντας την αγαπητική, προσωπική και ενσυναίσθητη^{562, 563}

Αντίθετα, η ισλαμική θεολογία προβάλλει έναν αυστηρό μονοθεϊσμό (*Tawhiid*⁵⁶⁴). Ο Θεός είναι απόλυτα υπερβατικός και απρόσιτος, ενώ απορρίπτεται κάθε ανθρωπομορφικό χαρακτηριστικό (Πατήρ, Υιός) και η ιδέα πατρότητας, που γεννά αϊδίως τον Υιό⁵⁶⁵. Το Κοράνιο τονίζει την ενότητα και την αδιαίρετη φύση του Θεού⁵⁶⁶, επιβεβαιώνοντας ότι ο Θεός είναι μοναδικός και αυτάρκης, χωρίς Υιό ή συνεκδοχή με

⁵⁶² Ιωάννης 14:11.

⁵⁶³ Νίκου Ματσούκα, ό.π., τόμος Β', σσ.76-83, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 153-157, πρβλ. *Ρωμανίδης Ιωάννης, Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, τομος Α, τέταρτη έκδοση, εκδόσεις Π. Σ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 192-195.

⁵⁶⁴ Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 244, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 437, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 665-666, πρβλ. Κοράνιο, Σούρα *Η Ειλικρίνεια- Η Αμόλυντη Πίστη* 112:1-4.

⁵⁶⁵ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 146, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σσ. 149, 151-152, πρβλ. του ιδίου, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, εκδ. Π.Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1976, σσ. 80-81, 97-100 πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 142-147, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 116, 120.

⁵⁶⁶ Κοράνιο, Σούρα *Η Ειλικρίνεια- Η Αμόλυντη Πίστη* 112:1-2.

δημιουργημένο πρόσωπο⁵⁶⁷. Η θεοκεντρικότητα⁵⁶⁸ του Ισλάμ και η αρνητική στάση απέναντι στην έννοια της Τριάδος δεν αποτελεί τυχαία θεολογική επιλογή αλλά εδράζεται στην πεποίθηση ότι κάθε ανάμιξη και διαφοροποίηση στην απόλυτη ενότητα του Θεού ισοδυναμεί με πολυθεϊσμό⁵⁶⁹. Αναμφίβολα αυτή η προσέγγιση είναι καταδικαστέα στο Ισλάμ. Συγκεκριμένα : «...Μην λέτε “Τριάδα”. Παραιτηθείτε. Αυτό είναι καλύτερο για εσάς. Γιατί ο Αλλάχ είναι ο Θεός. Δοξασμένος ας είναι»⁵⁷⁰. Ο Θεός στο Ισλάμ, είναι ο εντελώς Άλλος⁵⁷¹.

Παράλληλα, η βιβλική αποκάλυψη προβάλλει την αγάπη και την εγγύτητα του Θεού προς τον άνθρωπο υπογραμμίζοντας την προσωπική και σχεσιακή διάσταση Δημιουργού και δημιουργήματος⁵⁷². Αντιθέτως, στο Ισλάμ, η σχέση Θεού-ανθρώπου χαρακτηρίζεται πρωτίστως από υπακοή και θεϊκή κυριαρχία, με τον Θεό να εμφανίζεται ως απόλυτος Παντοκράτορας, Κριτής και Κυρίαρχος⁵⁷³: «Δεν είναι δυνατόν ώστε ένας άνθρωπος που του δόθηκε η Βίβλος και η Σοφία και το Προφητικό Αξίωμα να πει στους ανθρώπους: Να είστε δικοί μου δούλοι, παρά να είστε του Αλλάχ⁵⁷⁴»⁵⁷⁵. Μία σημαντική και καίρια θεώρηση της σωτηρίας, καθώς η Χριστιανική θεολογία συνδέει την αποκατάσταση με την αγάπη του Πατέρα, ενώ η ισλαμική θεωρία τη θεμελιώνει στην υποταγή στο θέλημα του Θεού και στην πιστή εφαρμογή της θείας εντολής με δικανικό χαρακτήρα⁵⁷⁶.

Στην Ορθοδοξία, το Πνεύμα το Άγιον εκπορεύεται από τον Πατέρα και συμμετέχει ενεργά στη σωτηρία του ανθρώπου ως θεία και άκτιστη υπόσταση, ενώ στο Ισλάμ η αντίστοιχη έννοια ταυτίζεται με τον αρχάγγελο Γαβριήλ ή με θεία δύναμη που ενισχύει

⁵⁶⁷ Γρηγορίου Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 81-82.

⁵⁶⁸ Του ιδίου, ό.π., σ. 143.

⁵⁶⁹ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 146, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σσ.152-153, πρβλ. του ιδίου, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 82, 97-100, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 53-54, 223, 246, 408, πρβλ Αστερίου Αργυρίου, ό.π., σσ. 133-135.

⁵⁷⁰ Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:17.

⁵⁷¹ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 136.

⁵⁷² Γένεση 1:26.

⁵⁷³ Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 154, πρβλ. Του ιδίου, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, σ. 83-87, πρβλ. Αστερίου Αργυρίου, ό.π., σσ. 25-26, 29.

⁵⁷⁴ Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:79.

⁵⁷⁵ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ.156.

⁵⁷⁶ Του ιδίου, ό.π., πρβλ Γρηγορίου Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, σσ. 89-90.

τους προφήτες στο έργο τους, χωρίς να αποτελεί υπερβατική υπόσταση⁵⁷⁷. Εξάλλου ο Λόγος του Θεού που στη ζωή των ανθρώπων είναι το Κοράνι λειτουργεί ως φορέας της αποκάλυψης: «Πες ότι το άγιο Πνεύμα έφερε (το Κοράνιο ως) την Αποκάλυψη από τον Κύριό σου -με την Αλήθεια-...⁵⁷⁸», «Με αυτό κατέβηκε ο πιστός απόστολος της έμπνευσης της Πίστης και της Αλήθειας (ο Γαβριήλ), ... στην καθαρή αραβική γλώσσα.⁵⁷⁹». Η άποψη αυτή επιβεβαιώνεται και αλλού, όπου ο Γαβριήλ παρουσιάζεται ως ο αγγελιαφόρος του θείου θελήματος και μεσάζων, χωρίς να αποδίδεται σε αυτόν θεϊκή ή υποστατική ιδιότητα⁵⁸⁰. Το Τριαδικό Δόγμα στην Ορθοδοξία εκφράζει θεολογική και σωτηριολογική αλήθεια, ενώ η ισλαμική αντίληψη διατηρεί την απόλυτη μοναδικότητα του Θεού, αποφεύγοντας οποιαδήποτε υπόσταση πολλαπλή ή τριαδική⁵⁸¹.

Η θεολογική θεμελίωση του Θεού στις δύο παραδόσεις δεν περιορίζεται σε αφηρημένα δόγματα και επηρεάζει την ανθρωπολογική και σωτηριολογική αντίληψη για την ψυχή, τη φύση του θανάτου και την εσχατολογία. Στο Ισλάμ, η αυστηρή μονοθεϊστική και θεοκεντρική θεώρηση ενισχύει την έμφαση στη τελική κρίση και την υπακοή-υποταγή, ενώ στην Ορθοδοξία η τριαδολογική θεώρηση καθιστά εφικτή και δυνατή την εν Χριστώ ενεργή, προσωπική μετοχή και θέωση του ανθρώπου, προδιαγράφοντας μια διαφορετική, θεραπευτική και αγαπητική αντίληψη για τη σωτηρία και τη σχέση με το Θεό⁵⁸².

4.2 Συγκριτική θεώρηση της ψυχής στην Ορθοδοξία και το Ισλάμ

Παρά το γεγονός ότι και οι δύο παραδόσεις αναγνωρίζουν την ψυχή ως υπερβατική και αθάνατη οντότητα, η θεολογική τους ερμηνεία διαφέρει ριζικά σε πολλές βασικές παραμέτρους. Πιο συγκεκριμένα διαφοροποιήσεις απαντούν στη σχέση με το σώμα και τον Θεό μέχρι τον τρόπο που νοείται η πνευματική πορεία και η εσχατολογική

⁵⁷⁷ Ανστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 155, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 50, 145, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 254-255.

⁵⁷⁸ Κοράνι, Σούρα *Η Μέλισσα* 16:102.

⁵⁷⁹ Κοράνι, Σούρα *Οι Ποιητές* 26:193-195.

⁵⁸⁰ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα* 2:97, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 55, 59, 141.

⁵⁸¹ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 155.

⁵⁸² Του ιδίου, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ, Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής*, Τόμος 20, Ανάτυπον, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1976, σσ. 409-410, πρβλ. του ιδίου, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, σσ. 83-90.

τελική κρίση⁵⁸³. Αφετηριακά, και στις δύο παραδόσεις η ψυχή συνδέεται άμεσα με τη δημιουργική ενέργεια του Θεού και προσδίδει στον άνθρωπο ιδιαίτερη αξία εντός της κτίσης⁵⁸⁴. Στην Ορθοδοξία, η ψυχή πλάθεται κατ' εικόνα Θεού και η πτώση δεν καταργεί την ουσία της, αλλά εισάγει την κατάσταση φθοράς και θανάτου, η οποία ανατρέπεται διαμέσου της σωτηρίας εν Χριστώ. Αντίστοιχα, στο Ισλάμ η ψυχή θεωρείται κτιστή και άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη προσωπικότητα, αλλά η θνητότητα δεν συνδέεται με ηθική πτώση ή προπατορικό αμάρτημα, καθώς η αμαρτία είναι καθαρά προσωπική υπόθεση του κάθε ανθρώπου⁵⁸⁵.

Κοινό στοιχείο αποτελεί και η αποδοχή μιας ενδιάμεσης κατάστασης μετά τον θάνατο, η οποία συνδέεται με την εσχατολογική προοπτική. Στην Ορθοδοξία, η ψυχή εισέρχεται σε κατάσταση προγεύσεως της αιώνιας ζωής, βιώνοντας προσωρινή κοινωνία ή αποξένωση από τον Θεό, μέχρι την τελική ανάσταση⁵⁸⁶. Στο Ισλάμ όπως προαναφέρθηκε, η ενδιάμεση αυτή κατάσταση προσδιορίζεται ως *barzakh*, όπου η ψυχή παραμένει σε διακριτή ύπαρξη και εξετάζεται από τους αγγέλους *Munkar* και *Nakir* ως προς την πίστη και τα έργα της⁵⁸⁷. Και στις δύο παραδόσεις, η ηθική διάσταση της ανθρώπινης ζωής καθορίζει τη μεταθανάτια εμπειρία, αν και εντάσσεται σε διαφορετικά θεολογικά πλαίσια. Το Κοράνι τονίζει περαιτέρω ότι «...Και όποιος κάνει καλό έργο, θα το δει· και όποιος κάνει κακό, θα το δει⁵⁸⁸», ενώ επισημαίνει ότι «...Δεν θα αδικηθεί ψυχή ούτε κατά το ελάχιστο⁵⁸⁹».

Η σχέση ψυχής και Θεού διαφοροποιείται ουσιαστικά στις δύο θρησκείες. Στην ισλαμική θεολογία, η ψυχή εντάσσεται σε ένα πλαίσιο υπακοής και νομικό-ηθικής συμμόρφωσης προς τον Θεό, όπου η σωτηρία επιτυγχάνεται μέσω της πιστής εφαρμογής της Σαρία και της υπακοής στο θείο θέλημα⁵⁹⁰. Η θεία δικαιοσύνη απονέμεται σύμφωνα με τα έργα του ανθρώπου, ενώ η έννοια της προσωπικής

⁵⁸³ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 144, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 410–413.

⁵⁸⁴ Γεν. 2:7, πρβλ. Κοράνι, Σούρα *Η Βραχώδης Περιοχή* 15:29, πρβλ. Σούρα *Η Λατρεία -Η Υπόκλιση* 32:9.

⁵⁸⁵ Γρηγορίου Ζιάκα, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ* ό.π., σ. 410, πρβλ. Κοράνι, Σούρα *Η Λατρεία -Η Υπόκλιση* 32:11.

⁵⁸⁶ Λουκ. 16:19–31.

⁵⁸⁷ Κοράνι, Σούρα *Οι Πιστοί* 23:100, πρβλ. Σούρα *Η Ανάσταση-Η Συντέλεια του Κόσμου* 75:36–40, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ* ό.π., σσ. 411–412, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., p. 19, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 38-39.

⁵⁸⁸ Κοράνι, Σούρα *Ο Σεισμός* 99:7–8.

⁵⁸⁹ Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:40.

⁵⁹⁰ Κοράνι, Σούρα *Οι Διασπύροντες Άνεμοι* 51:56, πρβλ. Σούρα *Η Αγελάδα* 2:286, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 154.

μεταμόρφωσης έχει περιορισμένο θεολογικό βάθος. Αντιθέτως, στην Ορθοδοξία η ψυχή καλείται σε προσωπική κοινωνία με τον Θεό, και η σωτηρία συνδέεται με υπαρξιακή μεταμόρφωση διά της θείας χάριτος, σε συνεργασία με την ελεύθερη ανταπόκριση του ανθρώπου⁵⁹¹. Η θεία κοινωνία δεν ταυτίζεται με ηθική ανταμοιβή, αλλά με την ενεργό συμμετοχή στη ζωή και τη δόξα του Θεού, σύμφωνα με τη διδασκαλία περί θέωσης⁵⁹².

Η πνευματική πορεία της ψυχής εκφράζεται επίσης διαφορετικά. Στο Ισλάμ, η κάθαρση συνδέεται με αυτοέλεγχο, ηθική πειθαρχία και ευσέβεια⁵⁹³. Από την άλλη, στην Ορθοδοξία η πνευματική ζωή έχει θεραπευτικό χαρακτήρα: τα πάθη και η αμαρτία θεωρούνται αλλοίωση της φυσικής κατάστασης της ψυχής. Η άσκηση, τα μυστήρια και η εκκλησιαστική ζωή στοχεύουν στην αποκατάσταση της κοινωνίας με τον Θεό⁵⁹⁴.

Επιπρόσθετα, η σχέση σώματος και ψυχής διαφοροποιείται. Στην Ορθόδοξη Παράδοση, η σωτηρία προϋποθέτει την τελική ανάσταση και την ένωση της ψυχής με το σώμα σε πνευματικό σώμα⁵⁹⁵. Στο Ισλάμ η ψυχή επιβιώνει ανεξάρτητα μετά τον θάνατο και κατά την Τελική Κρίση λαμβάνει νέο σώμα ως ανταμοιβή ή τιμωρία⁵⁹⁶. Η Ορθοδοξία συνδέει τη σωτηρία με την κοινωνία και θέωση, ενώ το Ισλάμ με την υπακοή και την απονομή δικαιοσύνης του Αλλάχ.

Και οι δύο παραδόσεις αναγνωρίζουν τον ρόλο του μάρτυρα και του αγίου ως πρότυπο ψυχικής τελείωσης. Στην Ορθοδοξία, οι άγιοι προγευόμενοι τη θεία δόξα ενισχύουν την κοινότητα των πιστών⁵⁹⁷: «...Ὡδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ⁵⁹⁸...». Στο Ισλάμ οι μάρτυρες στο *barzakh* διατηρούν αναλλοίωτη την εμπειρία της υποτακτικής ευσέβειας τους: «Και ὁποῖος υπακούει ... θα εἶναι με ἐκείνους που ὁ Αλλάχ ἐυλόγησε: τοὺς προφήτες, τοὺς εὐσεβεῖς, τοὺς μάρτυρες καὶ τοὺς δίκαιους...»⁵⁹⁹.

⁵⁹¹ Α' Κορ. 15:44, πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, σ. 145–147, πρβλ. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία* Β, ό.π., σσ. 196–197.

⁵⁹² Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 147.

⁵⁹³ Γρηγορίου Ζιάκα, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ*, ό.π., σσ. 327. 344.

⁵⁹⁴ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 526–527.

⁵⁹⁵ Α' Κορ. 15:44, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 413.

⁵⁹⁶ Κοράνιο Σούρα *Η Ανάσταση - Η Συντέλεια του Κόσμου* 75:22–23, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 412–413.

⁵⁹⁷ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 492–493.

⁵⁹⁸ Αποκάλυψη 13:7.

⁵⁹⁹ Κοράνι Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:69, πρβλ. Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:169–170, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σσ. 411–412.

4.3 Η θεία δικαιοσύνη και το έλεος του Θεού

Η θεία δικαιοσύνη και το έλεος του Θεού καθορίζουν τη σχέση Θεού–ανθρώπου, την ηθική διάσταση της ζωής και τη μεταθανάτια υπαρξιακή κατάσταση. Σε αμφότερες τις δύο παραδόσεις, ο Θεός νοείται ταυτόχρονα δίκαιος και ελεήμων. Ωστόσο η ερμηνευτική θεολογική προσέγγιση της σχέσης αυτών των ιδιοτήτων διαφοροποιείται ουσιαστικά, αντικατοπτρίζοντας διαφορετικές κατανοήσεις της σωτηρίας και της θεανθρώπινης σχέσης, οι οποίες έχουν πολιτιστικό και ανθρωπολογικό υπόβαθρο.

Στην ισλαμική θεολογία, η θεία δικαιοσύνη αποτελεί θεμελιώδες γνώρισμα του Θεού και εκφράζεται ως απόλυτη, αμετάκλητη και κυριαρχική απονομή ανταμοιβής ή τιμωρίας ανάλογα με τα έργα του ανθρώπου⁶⁰⁰. Η ανθρώπινη ευθύνη συνδέεται με την ελεύθερη επιλογή της υπακοής ή της αμαρτίας, υπό τη σκέπη της *Sharī'ah*, η οποία καθορίζει τα όρια και τις δυνατότητες του ανθρώπου⁶⁰¹. Παράλληλα, το έλεος του Θεού (*rahma*) κατέχει κεντρική θέση και εκδηλώνεται μέσα από τη συγχώρηση και τη θεία επιείκεια. Βασικός όρος και προϋπόθεση αποτελεί η ειλικρινή μετάνοια και η προσήλωση στο θείο θέλημα⁶⁰². Οι περισσότερες σούρα ξεκινούν με την επίκληση «*Ο Ελεήμων, ο Πολυεύσπλαχνος*». Έτσι υπογραμμίζεται ότι το έλεος αποτελεί δομικό γνώρισμα της θείας φύσης. Η σχέση δικαιοσύνης και ελέους στο Ισλάμ δεν είναι αντιθετική αλλά συμπληρωματική. Το έλεος μπορεί να μετριάσει την αυστηρότητα της ανταπόδοσης, χωρίς όμως να ακυρώνει την ηθική ευθύνη του ανθρώπου^{603, 604}.

Στην Ορθοδοξία, η θεία δικαιοσύνη νοείται μέσα από τη σωτηριολογική οικονομία του Θεού και όχι ως αυστηρή ανταπόδοση. Ο Θεός ενεργεί θεραπευτικά προς τον άνθρωπο, επιδιώκοντας την αποκατάσταση και την ένωση με τον ίδιο μέσω της θέωσης⁶⁰⁵. Η δικαιοσύνη ταυτίζεται με τη θεία πιστότητα στο σωτηριώδες σχέδιο αγάπης Του, και δεν περιορίζεται σε νομικούς ή ανταποδοτικούς όρους. Το έλεος στην

⁶⁰⁰ Κοράνι, Σούρα *Ο Σεισμός* 99:7–8, πρβλ. Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:40

⁶⁰¹ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 213, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ*, ό.π., σσ. 410–411.

⁶⁰² Κοράνι, Σούρα *Τα Ύψη* 7:156, πρβλ. Κοράνι, Σούρα *Οι Όχλοι* 39:53, πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σ. 155, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 102–103.

⁶⁰³ Κοράνι, Σούρα *Οι Όχλοι* 39:53.

⁶⁰⁴ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σσ. 136–137, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., p. 416, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 18, 190, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 33, 48, 362.

⁶⁰⁵ Ψαλμ. 84:11, πρβλ. Α΄ Τιμ. 2:4.

Ορθοδοξία δεν λειτουργεί απλώς ως άφεση ενοχής, αλλά ως δύναμη μεταμόρφωσης και θείας ανακαίνισης. Κορύφωση αυτής της θεολογικής προσέγγισης αποτελεί η σταυρική θυσία του Χριστού και η Ανάστασή του, η οποία έχει πανανθρώπινες διαστάσεις. Κατά αυτόν τον τρόπο γίνεται κατανοητή η θεία δικαιοσύνη ως αυτοπροσφορά και αγάπη^{606, 607}.

Η τελική κρίση αποτελεί κεντρική διδασκαλία και στις δύο παραδόσεις, αλλά ερμηνεύεται διαφορετικά. Στο Ισλάμ, η Ημέρα της Κρίσεως αποτελεί τη στιγμή πλήρους απονομής θείας δικαιοσύνης, όπου το έλεος εκδηλώνεται μέσα από τη συγχώρηση των αμαρτιών όσων επιστρέφουν στην ευσέβεια⁶⁰⁸. Αντίθετα, στην Ορθοδοξία η κρίση φανερώνει την ήδη διαμορφωμένη υπαρξιακή κατάσταση του ανθρώπου απέναντι στη θεία αγάπη και το φως Του. Επομένως δεν εισάγει νέες πραγματικότητες αλλά αποκαλύπτει την αυθεντικότητα της σχέσης ανθρώπου–Θεού⁶⁰⁹.

Η συγκριτική θεώρηση αποκαλύπτει και σημαντικές ομοιότητες. Και στις δύο παραδόσεις, η ανθρώπινη ευθύνη και βούληση είναι καθοριστικές. οι πράξεις, η πίστη και η ηθική στάση καθορίζουν την τελική μοίρα της ψυχής. Για παράδειγμα στο Κοράνι διαβάζουμε: «Ο Αλλάχ δεν αδικεί, ούτε σε βάρος ενός ατόμου. Διπλασιάζει την καλή πράξη...και δίνει...μια μεγάλη ανταμοιβή⁶¹⁰». Και αντιστοίχως στην Καινή Διαθήκη: «Εἶπεν ὁ Κύριος· ὅταν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ ..καὶ συναχθῆσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ..., καὶ ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἀπ’ ἀλλήλων ...δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου⁶¹¹...». Η δικαιοσύνη και το έλεος συνυπάρχουν και καθορίζουν την εμπειρία του ανθρώπου, τόσο στην παρούσα ζωή όσο και μετά θάνατον.

Ωστόσο στην Ορθοδοξία, η δικαιοσύνη δεν είναι πρωτίστως νομική αλλά μεταμορφωτική· η Κρίση αποσκοπεί στην ένωση με τον Θεό μέσω της συμμετοχής στη θεία ζωή. Το έλεος βιώνεται προσωπικά, μυστηριακά, κυρίως μέσω της Θείας Ευχαριστίας και του Μυστηρίου της Μετάνοιας, ενσωματώνοντας τον άνθρωπο στη

⁶⁰⁶ Ρωμ. 5:8, πρβλ. Ιω. 3:16.

⁶⁰⁷ Νίκου Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, ό.π., τόμος Γ, σσ.132-135, 300-306.

⁶⁰⁸ Κοράνι, Σούρα *Τα Ζωτανά – Τα Κοπάδια* 6:128, πρβλ. Σούρα *Η Ανάσταση – Η Συντέλεια του Κόσμου* 75:36–40, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 63.

⁶⁰⁹ Ματθ. 25:31–46, πρβλ. Εβρρ. 12,29, πρβλ. Εφεσ. 2,22, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 349-351.

⁶¹⁰ Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:40.

⁶¹¹ Ματθ. 25:31–46.

σωτηριώδη οικονομία του Θεού⁶¹². Στο Ισλάμ, η δικαιοσύνη έχει έντονο νομικό και διοικητικό χαρακτήρα· η κρίση επιβάλλεται σύμφωνα με την τήρηση του θεϊκού νόμου ως μέγιστης αυστηρής υποχρέωσης και την εφαρμογή των κανόνων της Sharī'ah⁶¹³. Η έννοια της μεταμορφωτικής ένωσης με τον Θεό δεν εμφανίζεται με τον ίδιο τρόπο και η σωτηρία επιτυγχάνεται μέσω υπακοής και συμμόρφωσης⁶¹⁴.

Στην Ορθοδοξία, η Χριστολογία διαμορφώνει τη σχέση δικαιοσύνης και ελέους· η θεία δικαιοσύνη εφαρμόζεται μέσω του έργου του Χριστού, που νίκησε τον θάνατο και παρέχει τη δυνατότητα της θέωσης⁶¹⁵. Στο Ισλάμ, η μεσολάβηση περιορίζεται στους Προφήτες, ιδίως στον Μωάμεθ αλλά η κρίση και η αποκατάσταση είναι αποκλειστικά υπόθεση του Θεού, χωρίς ενσάρκωση ή ενανθρώπιση⁶¹⁶. Η άποψη δε της θεώσεως του ανθρώπου στην θεολογία του Ισλάμ, αποτελεί ύψιστη ύβρη και βλασφημία⁶¹⁷.

Η έννοια του ελέους βιώνεται διαφορετικά στις δύο παραδόσεις, επηρεάζοντας τον τρόπο με τον οποίο ηθικά και κοινωνικά καθοδηγείται ο πιστός. Στην Ορθοδοξία, η θεία ευσπλαχνία είναι προσωπική και εμπεριέχει τη δυνατότητα υπαρξιακής ένταξης του ανθρώπου στη ζωή της Εκκλησίας και των Μυστηρίων⁶¹⁸. Στο Ισλάμ, το έλεος εκδηλώνεται κυρίως μέσω καθολικών κανόνων, αυστηρής θρησκευτικής υποχρέωσης και της εφαρμογής του θείου νόμου και των υποχρεωτικών καθηκόντων με φοβική υποτακτικότητα⁶¹⁹.

4.4 Κρίση, Παράδεισος και Κόλαση

Στην Ορθόδοξη Πατερική Παράδοση και στην Ισλαμική Δογματική διδασκαλία (Aqidah), η μεταθανάτια κατάσταση και η τελική κρίση συνιστούν το αποκορύφωμα της σχέσης του κτίσματος με τον Κτίστη. Βέβαια, η οντολογική τους θεμελίωση

⁶¹² Α' Κορ. 6:17 πρβλ. Ιακ. 5:15, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 674-676.

⁶¹³ Γρηγορίου Ζιάκα, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ*, ό.π., σσ. 410-411, πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σσ. 212-213, πρβλ. Μιχάλη Μαριόρα, *Η Sharī'ah και το Νομικό Σύστημα του Ισλάμ*, Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα 2005, σ. 14.

⁶¹⁴ Γρηγορίου Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 104-107.

⁶¹⁵ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., (*Σύμβολον Νίκαιας - Κωνσταντινουπόλεως*) σ. 146.

⁶¹⁶ Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 41, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 65-67.

⁶¹⁷ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σελ 136, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 141.

⁶¹⁸ Νίκου Ματσούκα, ό.π., σσ. 263-265.

⁶¹⁹ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα* 2:286, πρβλ. Σούρα *Οι Όχλοι - Τα Πλήθη των Ανθρώπων* 39:53.

αποκλίνει σημαντικά ως προς τον τρόπο πρόσληψης της Θείας Δικαιοσύνης και της Θείας Χάριτος.

Στην Ορθόδοξη Θεολογία, η εσχατολογία ταυτίζεται με την έλευση της Βασιλείας του Θεού, η οποία δεν νοείται ως μια μελλοντική χρονική στιγμή, αλλά ως μια συνδετική τομή του υπερβατικού «άχρονου» με τον ιστορικό χρόνο⁶²⁰. Η Δευτέρα Παρουσία του Χριστού σηματοδοτεί την ανακαίνιση της κτίσεως και την καθολική ανάσταση των σωμάτων, τα οποία μεταμορφώνονται από φθαρτά σε άφθαρτα⁶²¹. Η Κρίση, κατά τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, δεν εκλαμβάνεται ως μια δικανική διαδικασία απόδοσης ποινών από έναν εκδικητικό Θεό, αλλά ως η τελική φανέρωση της Ακτίστου Ενεργείας του Θεού σε όλη την κτίση. Ο Θεός είναι «*πυρ καταναλίσκον*⁶²²», και η αντίδραση του κάθε ανθρώπου σε αυτό το Φως καθορίζει την κατάστασή του⁶²³. Ο Παράδεισος και η Κόλαση, επομένως, δεν είναι δύο διαφορετικοί τόποι, αλλά δύο διαφορετικές καταστάσεις και τρόποι βίωσης της ίδιας Θείας Παρουσίας. Για τον κεκαθαρμένο και δεκτικό στη Χάρη, ο Θεός είναι το «γλυκύτατο Φως», ενώ για τον εγωκεντρικό και αμετανόητο, η ίδια αγάπη μεταβάλλεται σε «κόλαση», καθώς η παρουσία του Θεού βιώνεται ως έλεγχος συνειδήσεως και καύση⁶²⁴. Όπως διδάσκει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος η κόλαση δεν είναι τιμωρία υλική, αλλά η αποξένωση από τον Θεό και την αγάπη Του: «... Έμοί κόλασις το μη διαλέγεσθαι σοί...⁶²⁵».

Αντιστοίχως, στο Ισλάμ, η πίστη στην Ημέρα της Κρίσεως αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της ομολογίας της πίστεως⁶²⁶. Η διαδικασία ξεκινά με τον θάνατο και την είσοδο στο *Barzakh*, την ενδιάμεση κατάσταση, όπως προαναφέραμε, όπου η ψυχή προγεύεται τη μοίρα της⁶²⁷. Η Ανάσταση των Νεκρών, η *Al-Ba'th* περιγράφεται με έντονο ρεαλισμό, καθώς ο Αλλάχ αναδημιουργεί τα σώματα από το μηδέν, ως Δεύτερη

⁶²⁰ Νίκου Ματσούκα, ό.π., τόμος Γ, σσ. 180-184, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, ό.π., σσ. 67-69.

⁶²¹ Α' Κορ. 15, 52-53.

⁶²² Εβρ. 12, 29.

⁶²³ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σ. 351.

⁶²⁴ Εφεσ. 2,22, πρβλ. Άγιος Ισαάκ ο Σύρος, *Λόγοι Ασκητικοί, Λόγος ΠΒ*, 1137-1184, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σσ. 351-352.

⁶²⁵ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Είς τον Ν' Ψαλμόν, Ομιλία Β*, PG 55, 585C.

⁶²⁶ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σσ. 142-143, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 110-11, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 280, 286-287.

⁶²⁷ Κοράνι, Σούρα *Οι Πιστοί*, 23:100, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., pp. 51, 628

Δημιουργία, την *Al Qiyaamah*⁶²⁸. Η Κρίση στο Ισλάμ εστιάζει στην απόλυτη κυριαρχία και δικαιοσύνη του Αλλάχ. Κάθε άνθρωπος παρουσιάζεται ενώπιον του Θεού κρατώντας το «βιβλίο των πράξεων»⁶²⁹ του, και οι πράξεις του ζυγίζονται στη Ζυγαριά, την *Al-Mizan*⁶³⁰: «Όλοι θα παρουσιαστούν ενώπιον του Θεού, και τα βιβλία των πράξεων θα ανοίξουν»⁶³¹. Εδώ, η σωτηρία εξαρτάται από την τήρηση του θείου νόμου της Σαρία και την καθαρότητα της μονοθεϊστικής πίστης, καθώς ο Αλλάχ συγχωρεί τα πάντα εκτός από τη *Shirk*, δηλαδή την πολυθεΐα και την ειδωλολατρεία⁶³².

Η δογματική διαφοροποίηση κορυφώνεται στην περιγραφή της μεταθανάτιας μακαριότητας. Στην Ορθοδοξία, ο Παράδεισος είναι η Θέωση του ανθρώπου, η κατά χάριν μετοχή του στην Άκτιστη δόξα της Αγίας Τριάδος. Πρόκειται για μια κατάσταση αέναης πνευματικής εξέλιξης, την οποία ο Άγιος Γρηγόριος Νύσσης ονομάζει «Επέκταση»⁶³³. Αντιθέτως, η Ισλαμική *Jannah* περιγράφεται στο Κοράνιο με έντονες αισθητηριακές εικόνες: κήποι με τρεχούμενα νερά, παλάτια, πολύτιμοι λίθοι και αφθονία υλικών αγαθών⁶³⁴. Ορισμένοι Σούφι, μυστικοί του Ισλάμ και φιλόσοφοι όπως ο Al-Ghazali ερμηνεύουν αυτές τις περιγραφές αλληγορικά. Η κυρίαρχη σουννιτική (ορθόδοξη) ισλαμική τάση επιμένει στην κυριολεκτική τους υπόσταση ως επιβράβευση της εγκράτειας του πιστού στον παρόντα κόσμο⁶³⁵. Ωστόσο, η ύψιστη απόλαυση στην *Jannah* παραμένει κατά το Κοράνι η θέαση του προσώπου του Αλλάχ⁶³⁶. Αυτή η θεώρηση που αναπτύχθηκε θεολογικά από τους Σούφι στα πλαίσια της εμπειρικής και

⁶²⁸ Κοράνι, Σούρα *Το Χάτζ* 22: 1-7, πρβλ. Σούρα *Η Ανάσταση - Η Συντέλεια του Κόσμου* 75: 1-13, πρβλ. Σούρα *Το Μεγάλο Νέο* 78: 17-40, πρβλ. Σούρα *Σκυθρόπιασε* 80: 33-34, 42, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 34, 36, 261, 185 πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 128, 141-143, 167, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 141-142.

⁶²⁹ Κοράνι, Σούρα *Το Νυκτερινό Ταξίδι*, 17:13-14, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σ. 63.

⁶³⁰ Κοράνι, Σούρα *Το Απόφευκτο Γεγονός- Η Πραγματικότητα της Ανάστασης*, 56: 41-56, 56: 27-38, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 353.

⁶³¹ Κοράνι, Σούρα *Η Σπηλιά* 18:49.

⁶³² Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:48, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σσ. 75-76, 155-156, πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., σσ. 212-213, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 138, 196, 253, 405, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 215, 217, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 12, 627.

⁶³³ Φίλιπ. 3, 13-14, πρβλ. Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν Βίον τοῦ Μωϋσέως*, PG 44.

⁶³⁴ Κοράνι, Σούρα *Το Απόφευκτο Γεγονός- Η Πραγματικότητα της Ανάστασης*, 56:12-38, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 65, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 42, 165, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh op. cit., pp. 58-59, πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 225.

⁶³⁵ Γρηγορίου Ζιάκα, ό.π., σ. 65, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 640-641.

⁶³⁶ Κοράνι, Σούρα *Η Ανάσταση - Η Συντέλεια του Κόσμου*, 75:22-23.

μυστικιστικής θέασης του Θεού μέσω της αγάπης και της εσωτερικής ένωσης⁶³⁷. Μια προσέγγιση που μας θυμίζει την ορθόδοξη πατερική αντίληψη της θεοπτίας.

Αναφορικά με την Κόλαση, η Ισλαμική Jahannam είναι ένας τόπος πραγματικής τιμωρίας και πυρός, όπου οι άπιστοι υφίστανται αιώνια βασανιστήρια, ενώ οι αμαρτωλοί μουσουλμάνοι ενδέχεται να εξέλθουν μετά από μια περίοδο καθαρμού μέσω της μεσιτείας του Προφήτη Μωάμεθ⁶³⁸. Στην Ορθόδοξη παράδοση, η Κόλαση θεωρείται ασθένεια της προαιρέσεως και η όποια έννοια της «τιμωρίας» είναι καθαρά παιδαγωγική και όχι εκδικητική. Ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος ερμηνεύει το *Κατά Ματθαίο 25:41*, επισημαίνοντας πώς ο Κύριος λέγει ότι το *πῦρ τὸ αἰώνιον* είναι προετοιμασμένο για τον διάβολο και τους αγγέλους του ⁶³⁹, υποδηλώνοντας ότι ο χωρισμός από τον Θεό είναι μια προσωπική επιλογή του ανθρώπου που αρνείται την κοινωνία της Αγάπης. Έτσι, ενώ στο Ισλάμ η έμφαση δίνεται στη θεϊκή κυριαρχία που επιβάλλει την τάξη, στην Ορθοδοξία η έμφαση δίνεται στην ελευθερία του προσώπου, η οποία γίνεται σεβαστή από τον Θεό ακόμα και όταν οδηγεί στην αυτοαπομόνωση και αυτοαναιρέση. Η κόλαση αποτελεί έλλειψη κοινωνίας με τον Θεό. Όπως παραστατικά περιγράφει ο Μάξιμος Ομολογητής, στη μεταθάνατο ζωή, ο Θεός ως ήλιος φωτίζει όλους τους ανθρώπους. Όσοι είναι σε κατάσταση κολάσιμη, καίγονται από το Φως του Θεού, ενώ όσοι είναι σε παραδείσια κατάσταση, ευφραίνονται: «...τοῖς μὲν ἀγαθοῖς, διὰ τὴν ποιότητα τῆς ἐν αὐτοῖς ἕξεως, κατὰ χάριν ἐπιγινόμενον, φῶς ἐστὶν ἐκφαντορικόν· τοῖς δὲ φαύλοις, διὰ τὴν ποιότητα τῆς ἐν αὐτοῖς ἕξεως, πῦρ ἐστὶ κολαστικόν.⁶⁴⁰».

Η Ορθοδοξία καλεί σε μια εν Χριστῷ μεταμόρφωση στο παρόν. Η Εκκλησία βιώνει την πρόγευση των Εσχάτων. Στο Ισλάμ, ο παρόν χρόνος αποτελεί κάλεσμα σε απόλυτη υποταγή στο θέλημα του Αλλάχ με την ελπίδα της τελικής δικαίωσης. Αμφότερες οι δύο παραδόσεις συμπλέουν στο γεγονός ότι η ιστορία δεν είναι ένας κύκλος χωρίς νόημα, αλλά μια ευθύγραμμη πορεία προς τη συνάντηση με το Απόλυτο, όπου η αγάπη και η δικαιοσύνη θα αποτελέσουν το τελικό μέτρο της ανθρώπινης ύπαρξης.

Τέλος, στην Ορθοδοξία, η ευχαριστιακή κοινότητα μέσω των Μυστηρίων και ειδικά της Θείας Λειτουργίας αποτελεί τόπο συμμετοχής στη θεία ζωή. Η Θεία Ευχαριστία

⁶³⁷ Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 609, 611-614, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 640-641.

⁶³⁸ Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, ό.π., σσ. 64-65, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., pp., πρβλ. Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 224.

⁶³⁹ Ματθ. 25, 34-41, πρβλ. Ιωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον*, Ομιλία ΟΘ (80), PG 59.

⁶⁴⁰ Μαξίμου Ομολογητού, *Προς Θαλάσσιον II*, Ερώτηση 59, PG, τόμος 90, 609C.

συνιστά μυστήριο ένωσης με τον Χριστό και θεσμοθετεί την κοινή πορεία προς τη σωτηρία, ενισχύοντας την πνευματική εγρήγορση και την αγάπη μεταξύ των μελών. Στο Ισλάμ, η *Umma*, η Κοινότητα των Πιστών, συγκροτεί το σύνολο των πιστών γύρω από τη λατρεία και την υπακοή στις θεϊκές εντολές⁶⁴¹: «*Κρατηθείτε όλοι μαζί της συμβουλής του Θεού και μη χωριστείτε*⁶⁴²». Η Ορθοδοξία εστιάζει στη μυστική ένωση μέσω της Ευχαριστίας και στο βίωμα της λειτουργίας μετά τη Λειτουργία, δηλαδή την ενεργή και μεταμορφωτική συμμετοχή του χριστιανού στην αντιμετώπιση των κοινωνικών προβλημάτων⁶⁴³. Από την άλλη το Ισλάμ προβάλλει τη συλλογική πειθαρχία και υπακοή ως φορέα σωτηριολογικής διαπαιδαγώγησης. Προφανώς και εδώ μια τέτοια στάση έχει κοινωνικό αντίκρισμα.

4.5 Χριστός και Μωάμεθ

Επιχειρώντας μια θεολογική και φαινομενολογική διείσδυση στα πρόσωπα του Ιησού Χριστού και του Προφήτη Μωάμεθ, εστιάζουμε στον σκληρό πυρήνα της υπαρξιακής αγωνίας, τη διαχείριση του θανάτου. Η σύγκριση αυτή υπερβαίνει την απλή ιστοριογραφία και εισέρχεται στο πεδίο της δογματικής οντολογίας, εξετάζοντας πώς το θείο τέμνει το ανθρώπινο πεδίο, διαμορφώνοντας δύο ριζικά διαφορετικά παραδείγματα σωτηριολογίας.

Στη χριστιανική θεολογία, όπως προαναφέραμε, ο θάνατος δεν αποτελεί φυσιολογικό πέρας της ζωής, αλλά «*έσχατον εχθρόν*⁶⁴⁴» και αποτέλεσμα της απομάκρυνσης του ανθρώπου από την Πηγή της Ζωής. Η εμφάνιση του Χριστού στην ιστορία δεν νοείται ως μια απλή προφητική υπενθύμιση, αλλά ως μια βιολογική και πνευματική επανάσταση. Ο Χριστός, ως ο ενανθρωπήσας Λόγος, προσλαμβάνει τη θνητότητα για να την καταργήσει⁶⁴⁵. Στην πατερική γραμματεία, ο Μέγας Αθανάσιος στο *Περί Ενανθρωπήσεως του Λόγου* διευκρινίζει ότι η θυσία του Χριστού δεν ήταν μια νομική

⁶⁴¹ Γεράσιμου Μακρή, «Ούμμα», *Θρησκευτικό Λεξικό*, επιμέλεια Μάριου Μπέγζου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σσ. 430-431.

⁶⁴² Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν*, 3:103.

⁶⁴³ Νικολάου Τσιρέβελου, «Η λειτουργία μετά τη Λειτουργία': Μία πρωτότυπη ιεραποστολική προτροπή του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου», *Θεολογία*, 94, 4 (2023), σσ. 25-45.

⁶⁴⁴ Α' Κορ. 15:26.

⁶⁴⁵ Α' Κορ. 15:54-55.

εξιλέωση, αλλά μια θεραπευτική και υπαρξιακή αποκατάσταση της φύσεως: «Αυτός γάρ εννηθρόνησεν, ίνα ημείς θεοποιηθώμεν⁶⁴⁶». Εδώ, ο θάνατος του Χριστού είναι το μέσο για την κατάλυση της φθοράς και η Απαρχή της αφθαρτοποίησης ολόκληρης της Ανθρωπότητας.⁶⁴⁷

Αντιθέτως, στο Ισλάμ, η Αποκάλυψη είναι γραπτό κείμενο και ο θάνατος μια προκαθορισμένη νομοτέλεια⁶⁴⁸. Ο Μωάμεθ είναι ο Απεσταλμένος Προφήτης, ο *Rasul*, το όργανο μέσω του οποίου το άκτιστο Κοράνι εισέρχεται στην ιστορία⁶⁴⁹. Στον Χριστιανισμό ο Λόγος γίνεται σάρκα⁶⁵⁰, δηλαδή σωματοψυχικά άνθρωπος, στο Ισλάμ ο Λόγος γίνεται Βιβλίο⁶⁵¹. Ο Μωάμεθ παραμένει αυστηρά εντός των ορίων της κτιστότητας, ένας δούλος (*abd-basar*) του Θεού⁶⁵². Για τον Μωάμεθ, ο θάνατος δεν είναι μια «ασθένεια» που χρειάζεται ίαση μέσω μιας Θεανθρώπινης ένωσης, αλλά μια πύλη δοκιμασίας⁶⁵³. Η σωτηρία στο Ισλάμ δεν είναι οντολογική μεταμόρφωση της φύσεως, αλλά δικανική και ανταποδοτική. Η πίστη και τα έργα εξασφαλίζουν την είσοδο στον Παράδεισο, χωρίς όμως να μεταβάλλεται η κτιστή ουσία του ανθρώπου⁶⁵⁴.

Η διαφορά στην αντίληψη του θανάτου αντανάκλαται άμεσα στη διαχείριση της ισχύος. Ο Χριστός εισάγει την έννοια της Κενώσεως⁶⁵⁵. Η δράση Του κορυφώνεται στην απόλυτη αδυναμία του Σταυρού, η οποία όμως νοείται ως η υπέρτατη νίκη. Η άρνησή Του να αποδεχθεί την επίγεια εξουσία «*Η Βασιλεία η εμή ουκ έστιν εκ του κόσμου τούτου*⁶⁵⁶», θέτει τα θεμέλια για την υπέρβαση της κοσμικής βίας. Στην Πατρολογία, ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος υπογραμμίζει ότι η δύναμη του Χριστού φανερώνεται στην εκούσια ταπείνωση και όχι στην επιβολή⁶⁵⁷.

⁶⁴⁶ Μέγας Αθανάσιος, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25, 192B.

⁶⁴⁷ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σσ. 297-298, 300-302, πρβλ. Δημητρίου Ματσούκα, *Δογματική Γ'*, ό.π., σσ. 300-308, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, ό.π., σ. 69.

⁶⁴⁸ Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σσ. 236-237.

⁶⁴⁹ Του ιδίου, *Ισλάμ*, ό.π., σσ. 139-140.

⁶⁵⁰ Ιωάνν. 1:14.

⁶⁵¹ Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σσ. 236-237, πρβλ. του ιδίου, *Ισλάμ*, ό.π., σ. 101, πρβλ. Αστερίου Αργυρίου, ό.π., σ. 166.

⁶⁵² Κοράνι, Σούρα *Ο Προφήτης Ιωνάς* 10:104, πρβλ. Σούρα *Τα Ύψη* 7:158, πρβλ. Σούρα *Η Μετανοία* 9:61, πρβλ. Σούρα *Η Ανάσταση- Η Συντέλεια του Κόσμου* 74:25, πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Ισλάμ*, ό.π., σ.140, πρβλ. Αστερίου Αργυρίου, ό.π., σσ. 114-117, 120, πρβλ. Γεράσιμου Μακρή, «Μωάμεθ», *Θρησκευτολογικό Λεξικό*, ό.π., σ. 409.

⁶⁵³ Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σελ 244-245.

⁶⁵⁴ Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Ισλάμ*, ό.π., σελ 141, πρβλ. του ιδίου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού* ό.π., σελ. 244-245, 247, πρβλ. Αστερίου Αργυρίου, ό.π.,136.

⁶⁵⁵ Σταύρου Γιαγκάζογλου,ό.π., σ. 299, πρβλ. Δημητρίου Στανιλοάε, ό.π., σ. 83.

⁶⁵⁶ Ιωάν. 18:36.

⁶⁵⁷ Ιωάννη Χρυσοστόμου, *Όμιλίες εις τὸ Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον* PG 57, 15.

Για τον Μωάμεθ και το Κοράνι, η Σταύρωση του Ιησού αποτελεί ένα «σκάνδαλο» που πρέπει να αναιρεθεί, καθώς θεωρείται αδιανόητο για έναν προφήτη του Θεού να ηττηθεί κατ' αυτόν τον τρόπο⁶⁵⁸. Το Κοράνι υποστηρίζει χαρακτηριστικά: «...δεν τον σκότωσαν, ούτε τον σταύρωσαν, αλλά έτσι τους φάνηκε⁶⁵⁹». Η θέση αυτή για την χριστιανική θεολογία εκφράζει μια δοκητική προσέγγιση η οποία πηγάζει από την αδυναμία πρόσληψης ενός Θεού που πάσχει. Η πεποίθηση του Ισλάμ για τον Ιησού, Τον θέλει σωματικά δίπλα στον Αλλάχ στους Ουρανούς. Λίγο πριν την Κρίση, ο Ίσα θα επανέλθει και να βεβαιώσει τους Χριστιανούς ότι δεν σταυρώθηκε ο ίδιος αλλά έτερος άλλος υπό των Ιουδαίων⁶⁶⁰. Αναγνωρίζεται ως Μεσσίας και υιός της Παρθένου Μαρίας⁶⁶¹. Αφενός είναι προφήτης και αγγελιαφόρος που επιβεβαιώνει προηγούμενες Γραφές και μεταφέρει το Ευαγγέλιο ως φως και καθοδήγηση. Αφετέρου απορρίπτεται η θεϊκή του υπόσταση και η σταύρωσή του, καθώς ανέβηκε στον Θεό χωρίς να πεθάνει όπως νομίζεται⁶⁶². Θα είναι μάρτυρας την Ημέρα της Κρίσης⁶⁶³, σεβαστός προφήτη και Μεσσίας, αλλά χωρίς σωτηριολογική ικανότητα ή σωτηριολογικό ρόλο όπως στην Ορθοδοξία⁶⁶⁴. Ο Μωάμεθ, αντίθετα με τον Χριστό, ολοκληρώνει την αποστολή του ως θρησκευτικός και πολιτικός ηγέτης, οργανώνοντας την *Ummah* πάνω στις αρχές της δικαιοσύνης και της ισχύος⁶⁶⁵. Η κορανική επιταγή «Πολεμάτε στο δρόμο του Θεού εκείνους που σας πολεμούν⁶⁶⁶» αντανakλά μια θεολογία της έννομης τάξης, σε αντίθεση με την τη χριστιανικής αγάπης προς τους εχθρούς⁶⁶⁷.

Το Κοράνι αναγνωρίζει τους Χριστιανούς ως «Λαό του Βιβλίου», αποδίδοντας δικαϊκή σωτηριολογική προοπτική σε όσους πιστεύουν στον Θεό και πράττουν το

⁶⁵⁸ Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Ισλάμ*, ό.π., σσ. 148, 153-154, πρβλ. Αθανασίου Δ. Στεφανίδη, *Ο Απόηχος των Ευαγγελίων στο Κοράνι*, εκδ. Επέκταση, Αικατερίνη 1991, σσ. 15-17.

⁶⁵⁹ Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:157.

⁶⁶⁰ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., *Ισλάμ*, σ. 153, πρβλ. του ίδιου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σσ. 240, 243.

⁶⁶¹ Κοράνι Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:45-47, πρβλ. Σούρα *Η Μαρία* 19:20-34.

⁶⁶² Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:49, 5:46, πρβλ. Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:157-158.

⁶⁶³ Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:159.

⁶⁶⁴ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σ. 243, πρβλ. Petras Bahadur, op. cit., p. 185, πρβλ. Δημητρίου Αθανασίου, «Ο Ιησούς Χριστός στο Ισλάμ», περιοδ. *Θεολογία*, Τομος 80^{ος}, Τεύχος 4^{ον}, Ιερά σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2019, σσ. 174-178.

⁶⁶⁵ Γεράσιμου Μακρή, «Ισλάμ», «Ούμμα», *Θρησκευτικό Λεξικό*, ό.π., σσ. 289, 430-431, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και ιστορία της σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 128-130.

⁶⁶⁶ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα* 2:190, πρβλ. Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σσ. 246-247.

⁶⁶⁷ Ματθ. 5:44.

αγαθό⁶⁶⁸. Η αναγνώριση αυτή συνυπάρχει μαζί με την πολεμική έναντι δογματικών αξιώσεων περί του προσώπου του Αβραάμ και αποκλειστικότητας αλήθειας⁶⁶⁹. Το Ισλάμ θεωρεί ότι αποκαθιστά την αβρααμική παράδοση και ουσιαστικά εξυψώνει, την καθάρη μονοθεΐα, ανεξάρτητα από τον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό. Μάλιστα κρίνει θεολογικά τις άλλες δύο μονοθεϊστικές θρησκείες, θεωρώντας ότι παρεκκλίνουν⁶⁷⁰, γιατί διαμορφώσαν διακριτή ταυτότητα έναντι προγενέστερων αποκαλύψεων στο πλαίσιο μιας καθολικής, αλλά αυστηρά μονοθεϊστικής σωτηριολογίας.⁶⁷¹

Στην Ορθόδοξη Παράδοση, ο άνθρωπος σώζεται επειδή ενώνεται με τον Χριστό και νικά τη φθορά. Αυτό όμως οφείλεται στο έργο του Χριστού και στο γεγονός ότι έγινε άνθρωπος. Όπως γράφει ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος, «*το γάρ απρόσληπτον, αθεράπευτον*⁶⁷²». Αν ο Χριστός δεν είχε προσλάβει την ανθρώπινη φύση ως Θεός, η σωτηρία θα παρέμενε κενή, μια εξωτερική νομική τακτοποίηση. Για τον Μωάμεθ, ο άνθρωπος δεν είναι πεπτωκώς με την έννοια της κληρονομικής διαφθοράς, αλλά είναι επιλήσμων και αδύναμος. Ο Μωάμεθ έρχεται να υπενθυμίσει τη Μοναδικότητα του Θεού και να παράσχει έναν λεπτομερή οδικό χάρτη ηθικής νομοκανονικής συμπεριφοράς στα πλαίσια μιας αυστηρής θεώρησης της Μονοθεΐας⁶⁷³. Ουσιαστικά πρόκειται για ηθικό θεϊσμό. Στο Ισλάμ, η απόσταση μεταξύ Κτίστη και κτίσματος παραμένει αγεφύρωτη.

Η εσχατολογική προοπτική διαφοροποιεί επίσης αυτά τα δύο ιστορικά πρόσωπα. Για τον Χριστό, η Βασιλεία των Ουρανών, ο Καινούριος Κόσμος του Θεού, είναι μια κατάσταση πνευματικής κοινωνίας, μια υπερβατική ακατάληπτη βιωματική κατάσταση, όπου «*ούτε γαμούσιν ούτε εκγαμίζονται*⁶⁷⁴». Στην πατερική παράδοση ο Παράδεισος είναι η αέναη επέκταση του ανθρώπου στο άπειρο θείο φως⁶⁷⁵. Στο

⁶⁶⁸ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα* 2:62, πρβλ. Juan E. Campo, ό.π., σ. 141.

⁶⁶⁹ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα* 2:120, πρβλ. Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:65–67.

⁶⁷⁰ Κοράνι, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:67, πρβλ. Σούρα *Η Αγελάδα* 2:125, Juan E. Campo, ό.π., pp. 141–143, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 100.

⁶⁷¹ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., *Ισλάμ*, σσ. 139–140, 150, 153–157, πρβλ. του ιδίου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σ. 240, πρβλ. Αστερίου Αργυρίου, ό.π., σσ. 122–123, πρβλ. Γρηγορίου Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και ιστορία της σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 131–132, πρβλ. Γεράσιμου Μακρή, «Ισλάμ», *Θρησκευτολογικό Λεξικό*, ό.π., σ. 288.

⁶⁷² Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγοι Θεολογικοί*, PG 37, 181C.

⁶⁷³ Αναστασίου Γιαννουλάτου, ό.π., *Ισλάμ*, σελ. 140, πρβλ. Γεράσιμου Μακρή, ό.π., σ. 289.

⁶⁷⁴ Ματθ. 22:30.

⁶⁷⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ βίου Μωυσέως*, PG 44, 377B–380C και PG 44, 401B–401C, πρβλ. του ιδίου, *Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων*, PG 44, 941A–965C.

Κοράνι, οι περιγραφές του Παραδείσου είναι έντονα εικονοπλαστικές και αισθητές, με κήπους, ποταμούς και υλικές απολαύσεις⁶⁷⁶. Για τον Μωάμεθ ο θάνατος είναι η μετάβαση σε μια ανώτερη μορφή υλικής ευδαιμονίας, ενώ για τον Χριστό είναι η έξοδος από τα δεινά της ύλης.

Ο Χριστός και ο Μωάμεθ εκπροσωπούν δύο διαφορετικές απαντήσεις στο υπαρξιακό δράμα του θανάτου. Ο Χριστός ενεργεί αυτεξουσίως:⁶⁷⁷ «εγώ δε λέγω υμίν», θέτοντας τον Εαυτό Του ως νικητή του θανάτου. Ο Μωάμεθ ενεργεί κατ' εντολήν Θεού: «Πες: Είμαι μόνο ένας άνθρωπος σαν εσάς», θέτοντας τον εαυτό του ως διδάσκαλο της υποταγής στον θάνατο⁶⁷⁸.

4.6 Η λειτουργική διαχείριση των νεκρών στις δύο Παραδόσεις

Η πρακτική διαχείριση του θανάτου, όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται μέσα από τα ταφικά λειτουργικά και τελετουργικά έθιμα, δεν αποτελεί μια απλή κοινωνική σύμβαση ή μια τυπική διαδικασία αποχαιρετισμού. Αντιθέτως, συνιστά ένα βαθύτατα οντολογικό γεγονός, όπου η λατρευτική εμπειρία συναντά την εσχατολογική προσδοκία του ανθρώπου. Στην Ορθόδοξη Ανατολική Εκκλησία όσο και στο Ισλάμ, ο θάνατος νοσηματοδοτείται ως μια κρίσιμη διάβαση, η οποία απαιτεί την ενεργό συμμετοχή της κοινότητας των πιστών. Έτσι λοιπόν αναδεικνύεται η σχέση του κτιστού ανθρώπου με το Υπερβατικό.

Στην Ισλαμική Παράδοση, ο θάνατος προσεγγίζεται μέσω μιας αυστηρά καθορισμένης τελετουργικής τάξης που αποσκοπεί στον οντολογικό εξαγνισμό του πιστού και την προετοιμασία της ψυχής για τη μεταθανάτια πορεία της. Η διαδικασία εκκινεί με μια πνευματική καθοδήγηση κατά την αγωνία του θανάτου, όπου ο ετοιμοθάνατος παροτρύνεται στην απαγγελία της *Shahada*⁶⁷⁹, ώστε η τελευταία του ομολογία να επισφραγίζει τη μοναδικότητα του Θεού⁶⁸⁰. Μετά την εκδημία, η τελετουργική διαχείριση επιτάσσει την άμεση σύγκλιση των μελών της κοινότητας για

⁶⁷⁶ Κοράνι, Σούρα *Το Αναπόφευκτο Γεγονός* 56:12-38.

⁶⁷⁷ Ματθ. 5:44.

⁶⁷⁸ Κοράνι, Σούρα 18:110-120, πρβλ. Αστερίου Αργυρίου, ό.π., σσ. 114-117, πρβλ. Γεράσιμου Μακρή, «Μωάμεθ», *Θρησκευτικό Λεξικό*, ό.π., σ. 409.

⁶⁷⁹ Stephen Cory, «Funerary Rituals», *Historical Dictionary of Islam*, ό.π., 250-251, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 214, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 618-619.

⁶⁸⁰ Petras Bahadur, op. cit., pp. 179-180.

την τέλεση του *Ghusl* εντός οχτώ ωρών από το θάνατο⁶⁸¹. Ακολουθεί το θρησκευτικό λουτρό που διενεργείται από ομόφυλους συγγενείς μονό αριθμό φορών, και την εν συνεχεία περιβολή του σώματος με το *Kafan*⁶⁸², το λιτό λευκό σάβανο που εξισώνει τους πιστούς ανεξαρτήτως κοινωνικής διαστρωμάτωσης⁶⁸³. Η νεκρώσιμη ακολουθία, *Salatul Janazah*, διεξάγεται κατά κανόνα σε υπαίθριους χώρους με τους συμμετέχοντες σε οριζόντια διάταξη προς την κατεύθυνση της Μέκκας, περιλαμβάνοντας σιωπηλές ικεσίες και την απαγγελία της της Σούρας *Fatihah*⁶⁸⁴. Η ταφή χαρακτηρίζεται από έναν έντονο μινιμαλισμό και μια αποστροφή προς την επιδεικτική μνημειοποίηση, με το σώμα να τοποθετείται απευθείας στο έδαφος στη δεξιά του πλευρά κοιτάζοντας προς την Μέκκα, ενώ το επίσημο πένθος περιορίζεται παραδοσιακά στις τρεις ημέρες, προκρίνοντας τη συγκρατημένη θλίψη έναντι των γοερών θρήνων⁶⁸⁵.

Παρά την σουνιτική αυστηρή κατά γράμμα γραμμή διδασκαλία που απαγορεύει τη μεσιτεία των νεκρών, στην πράξη παρατηρείται μια ευρεία φαινομενολογία λαϊκής ευσέβειας, κυρίως στις παραδόσεις των Σιιτών και σε γεωγραφικές ζώνες της Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ασίας. Αυτή εκδηλώνεται μέσω της προσκύνησης ιερών μνημείων, της απόδοσης τιμών σε πνεύματα προγόνων και της πεποίθησης ότι οι τάφοι των αγίων αποτελούν τόπους αυξημένης ευλογίας και θεραπευτικής χάρης. Οι πρακτικές αυτές, αν και αμφισβητούνται έντονα από το Σουνιτικό Ισλάμ αναδεικνύουν τη δυναμική ώσμωση μεταξύ του λόγιου ισλαμικού νόμου και των τοπικών μεταφυσικών πεποιθήσεων.⁶⁸⁶

Στην Ορθόδοξη Παράδοση, το σώμα δεν αντιμετωπίζεται ως ένα απορριπτέο κέλυφος, αλλά ως ναός του Αγίου Πνεύματος⁶⁸⁷. Η ταφή αποτελεί πράξη τιμής προς τη φθαρτή φύση που προορίζεται για την αφθαρσία. Η Εξόδιος Ακολουθία, ως εκκλησιολογική πράξη, περιβάλλει το μέλος της Εκκλησίας με ύμνους και ψαλμούς που εξισορροπούν τη συντριβή της απώλειας με τη χαρμολύπη της Ανάστασης. Η Νεκρώσιμος Ακολουθία αποτελεί την κορυφαία εκκλησιαστική πράξη αντιμετώπισης του θανάτου. Μέσω αυτής, το σώμα τιμάται ως αναπόσπαστο στοιχείο της ανθρωπίνης

⁶⁸¹ Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 66, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 148, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., p. 6, πρβλ. Patrick Hughes, Thomas, op. cit., pp. 3-4.

⁶⁸² Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 405.

⁶⁸³ Petras Bahadur, op. cit., πρβλ. Aziz Sheikh, op. cit., p. 138, πρβλ. Nilou Davoudi, op. cit., pp. 227-229.

⁶⁸⁴ Petras Bahadur, op. cit.

⁶⁸⁵ Του ιδίου, op. cit.

⁶⁸⁶ Του ιδίου, op. cit., pp. 181-182, πρβλ. Nilou Davoudi, op. cit., pp. 230-231.

⁶⁸⁷ Α' Κορ. 6:19-20.

υπόστασης που προσδοκά την ανάσταση, ενώ η ταφή και η μνήμη για τον κεκοιμημένο συμβολίζει την αναμονή της τελικής αποκατάστασης. Παράλληλα, η Εκκλησία δέεται για το θείο έλεος και την άφεση των αμαρτιών του κεκοιμημένου.⁶⁸⁸

Ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, στις ομιλίες του *«Εἰς τοὺς κεκοιμημένους»*, επιδιώκει να μεταμορφώσει τον φόβο του θανάτου σε παιδαγωγικό γεγονός για το εκκλησιαστικό σώμα⁶⁸⁹. Απορρίπτοντας τις υπερβολικές εκδηλώσεις θρήνου, προβάλλει την κηδεία ως δημόσια ομολογία ελπίδας. Αντίστοιχα, ο Μέγας Βασίλειος θεμελιώνει τον σεβασμό προς το νεκρό σώμα στη χριστιανική ανθρωπολογία, θεωρώντας το μέλλοντα μέτοχο της θείας δόξας⁶⁹⁰.

Ιδιαίτερη συμβολή στη θεολογική θεμελίωση της νεκρωσίμου ακολουθίας προσφέρει ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο οποίος μέσα από την υμνογραφική του σύνθεση ανατέμνει το μυστήριο του θανάτου. Για τον Δαμασκηνό, ο θάνατος δεν αποτελεί μια φυσιολογική απόληξη, αλλά μια βίαιη διάσπαση της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου⁶⁹¹. Στα Ιδιόμελα της Εξοδίου Ακολουθίας, ο άγιος υπογραμμίζει την οντολογική τραγικότητα της φθοράς, η οποία όμως υπερβαίνεται μέσω της Χριστολογίας: το σώμα, ακόμη και εν τω τάφω, δεν εγκαταλείπεται στην αφάνεια, αλλά αναμένει την «ζωοποιόν πνοήν» της Αναστάσεως⁶⁹². Η προσέγγιση αυτή διαφοροποιείται από την ισλαμική ηθική της λογοδοσίας, καθώς ο Δαμασκηνός εστιάζει στην επανασύνθεση του όλου ανθρώπου, καθιστώντας τον θάνατο μια πρόσκαιρη ύπωση υπό την εγγύηση της θείας αγάπης.

Κεντρικό σημείο αναφοράς και στις δύο θρησκείες είναι η έννοια της συλλογικότητας. Στο Ισλάμ, ο θάνατος δεν διακόπτει τη σχέση με την Ούμμα. Η συμμετοχή των πιστών στην ταφή ενισχύει τη συλλογική μνήμη και την ηθική υποχρέωση των ζώντων για προσευχή και φιλανθρωπία⁶⁹³. Στον Χριστιανισμό, η κοινότητα βιώνεται ως το Σώμα του Χριστού, όπου η Θεία Ευχαριστία αποτελεί τη

⁶⁸⁸ Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, *Η Θεολογική Μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας*. εκδ. Αρμός, Αθήνα 1996, σσ. 369-370, πρβλ. Νικολάου Ευθ. Μητσόπουλου, *Θέματα Ορθόδοξου Δογματικής Θεολογίας*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1984, σσ. 365-370, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, ό.π., σ. 723, πρβλ. Νίκου Ματσούκα, ό.π., σσ. 285-286.

⁶⁸⁹ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Εἰς τοὺς κεκοιμημένους*, PG 50, 593-629.

⁶⁹⁰ Μέγας Βασίλειος, *Περὶ τῆς Θεῆς Δόξης καὶ τῆς Ανάστασης τοῦ Σώματος*, PG 29-32.

⁶⁹¹ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 941-945.

⁶⁹² Του ιδίου, *Οκτώηχος: Συντεθείσα παρά του εν Αγίοις Ιωάννου του Δαμασκηνού. Η προσετέθησαν εν μεν τη αρχή διάφοροι Ευχαί εν δε τω τέλει τα Εξαποστειλάρια, και τα Εωθινά Ιδιόμελα*. Βενετία 1830: Παρά Νικολάω Γλυκεῖ τω ἐξ Ιωαννίνων. Διαθέσιμο σε ψηφιακή μορφή από την Ψηφιακή Βιβλιοθήκη των Δημόσιων Βιβλιοθηκών.

⁶⁹³ Juan E. Campo, op. cit., pp. 687-689.

γέφυρα μεταξύ της επίγειας και της επουράνιας Εκκλησίας⁶⁹⁴. Η Ευχαριστία, ως πρόγευση της Βασιλείας, μεταμορφώνει την οδύνη του χωρισμού σε εσχατολογική παρηγοριά. Ενώ στο Ισλάμ ο θάνατος συνδέεται στενά με την τελική κρίση και τη θεία δικαιοσύνη, στον Χριστιανισμό φωτίζεται από το γεγονός της Αναστάσεως και της άπειρης θείας αγάπης.

Στην Ορθοδοξία, η λειτουργική πράξη εστιάζει στη σωτηριολογική διάσταση της προσευχής⁶⁹⁵. Η Εκκλησία συνοδεύει τον άνθρωπο, όχι ως παθητικός θεατής, αλλά ως προσευχόμενη κοινότητα μεσιτεύοντας για την ανάπαυση της ψυχής⁶⁹⁶. Η βιωματική έκφραση του πένθους διαφέρει ουσιαστικά. Το Ισλάμ συνιστά αυστηρή αυτοσυγκράτηση ως ένδειξη εμπιστοσύνης στον Αλλάχ⁶⁹⁷, ενώ η Ορθοδοξία επιτρέπει το ανθρώπινο συναίσθημα, εντάσσοντάς το όμως μέσα σε ένα πλαίσιο εσχατολογικής ελπίδας. Ο θάνατος δεν βιώνεται ατομικά, αλλά εντός μιας ζωντανής κοινότητας πίστης, η οποία συνοδεύει τον άνθρωπο στο πέρασμα προς το υπερβατικό και στις δύο παραδόσεις.

Η μελέτη των ταφικών εθίμων αποκαλύπτει ότι τόσο ο Χριστιανισμός όσο και το Ισλάμ αντιμετωπίζουν τον θάνατο με τη σοβαρότητα που αρμόζει στην ιερότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Η Ορθόδοξη Εκκλησία θέτει στο επίκεντρο τη λειτουργική προετοιμασία και την προσδοκία της αφθαρσίας. Στο Ισλάμ, δίνεται έμφαση στην καθαρότητα και την υπακοή στις θείες επιταγές, οι οποίες προσφέρουν στους πιστούς τους ένα στέρεο πλαίσιο νοηματοδότησης του τέλους της βιολογικής ζωής. Κοινός τόπος παραμένει η πεποίθηση ότι ο θάνατος, ενταγμένος στο πλαίσιο μιας ζωντανής κοινότητας πίστης, χάνει την απομονωτική του ισχύ και μεταβάλλεται σε γεγονός σχέσης. Είτε μέσα από την ελπίδα της Ανάστασης είτε μέσα από την προσμονή της Θείας Δικαιοσύνης, ο άνθρωπος καλείται να αντικρίσει το μυστήριο της αιωνιότητας όχι με απόγνωση, αλλά με την πεποίθηση ότι η σχέση του με τον Δημιουργό υπερβαίνει τα όρια της βιολογικής φθοράς.

⁶⁹⁴ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, ό.π., σσ. 60-61, 77, πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, σσ. 154-155.

⁶⁹⁵ Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 723.

⁶⁹⁶ Του ιδίου, ό.π.

⁶⁹⁷ Petras Bahadur, op. cit., p. 181.

Κεφάλαιο 5: Συζήτηση για τη ζωή και τον θάνατο στο πλαίσιο του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου: ζητήματα βιοηθικής, σύγχρονες προοπτικές και διαπολιτισμική - διαθρησκειακή επικοινωνία

5.1 Σημεία διαλόγου Ορθοδοξίας – Ισλάμ για το μυστήριο της ζωής και του θανάτου: Θεολογικές αφετηρίες και η πρόκληση της εκκοσμίκευσης

Στην καρδιά της διαθρησκειακής συνάντησης Ορθοδοξίας και Ισλάμ βρίσκεται η κοινή αξιωματική παραδοχή ότι η ζωή δεν αποτελεί ένα τυχαίο βιολογικό φαινόμενο, αλλά εκδήλωση της θείας βουλήσεως στο πεδίο της Ιστορίας. Για την Ορθοδοξία, η ανθρώπινη ύπαρξη ερμηνεύεται μέσα από το πρίσμα της Χριστολογίας και της Τριαδολογίας. Ο άνθρωπος είναι πρόσωπο και όχι απλή βιολογική μονάδα, πλασμένος κατ' εικόνα του Θεού Λόγου, με προορισμό τη θέωση. Η ζωή, επομένως, νοείται ως θείο δώρο, χάρισμα και λειτούργημα, μια δυναμική πορεία προς το «καθ' ομοίωσιν», η οποία δεν τερματίζεται αλλά μεταμορφώνεται δια του θανάτου.⁶⁹⁸

Αντιστοίχως, στην ισλαμική κοσμοθεωρία, η ζωή προσδιορίζεται από την έννοια της αφοσίωσης στην Ιερά Παρακαταθήκη, την *Amanat* (επιτροπεία)⁶⁹⁹. Ο πιστός δεν θεωρείται ιδιοκτήτης του εαυτού του, αλλά διαχειριστής *Khalifa* της θείας δωρεάς⁷⁰⁰. Η ισλαμική ανθρωπολογία, θεμελιώνεται στην απόλυτη κυριαρχία του Αλλάχ (*Tawhid*)⁷⁰¹ και, τονίζει ότι η στιγμή της γεννήσεως και η στιγμή του θανάτου είναι προδιαγεγραμμένες από τη Θεία Βούληση (*Qadr*)⁷⁰². Στον διάλογο μεταξύ των δύο

⁶⁹⁸ Σταύρος Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σσ. 440-442, πρβλ. Νικολάου Μητσόπουλου, *Θέματα Ηθικής Θεολογίας 'Α', Πανεπιστημιακαί Παραδόσεις Χριστιανικής Ηθικής*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήναι 1983, σσ. 149-151, 175-177, πρβλ. Νικολάου Χ. Ιωαννίδη, *Μελετήματα, Πατερικής και Αντιρρητικής Θεολογίας*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2011, σσ. 199-200.

⁶⁹⁹ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα*, 2: 283, πρβλ. Σούρα Τα Κόμματα-Οι Συνασπισμένες Φυλές 33: 72, πρβλ. Αναστασίου Μαρά, «Σύγχρονα ζητήματα οικολογίας και βιοηθικής», *Η Ορθοδοξία ως Πολιτισμικό Επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου*, Τόμ. Γ', *Ορθοδοξία και [Μετα-] Νεωτερικότητα*, Εκδόσεις Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, Πάτρα 2008, σ. 183, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 24.

⁷⁰⁰ Juan E. Campo, op. cit., pp. 73, 172-173.

⁷⁰¹ Wilferd Madelung, *II 'Theology': An Impossible Science, The Oxford Handbook of Islamic Theology* Edited by Sabine Schmidtke, op. cit., pp. 405-406, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 664-665, πρβλ. Γρηγόριου Δ Ζιάκα, *Προφητεία, Αποκάλυψις και ιστορία της σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, ό.π., σσ. 143-147.

⁷⁰² Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σσ. 143-145.

παραδόσεων, αυτή η κοινή αφετηρία της ετερονομίας, της παραδοχής δηλαδή ότι η αρχή και το τέλος της ζωής ανήκουν στον Δημιουργό, αποτελεί το ισχυρότερο ανάχωμα απέναντι στην ανθρωποκεντρική και εξατομικευμένη αυθαιρεσία της νεωτερικότητας.

Η σύγχρονη εποχή χαρακτηρίζεται σύμφωνα με τον Max Weber για την «απομάγευση του κόσμου»⁷⁰³. Στο πλαίσιο της εκκοσμικευμένης δυτικής κοινωνίας, η πνευματικότητα και η έννοια του θανάτου έχει μετατραπεί από μυστήριο διάβασης και μετάβασης σε «τεχνικό πρόβλημα». Η ιατρικοποίηση και εξορθολόγηση της έννοιας του θανάτου, καθώς και η εξορία του από τον κοινωνικό ιστό προς τα αποστειρωμένα από θρησκευτική δεοντολογία περιβάλλοντα των ιατρικών εργαστηρίων και νοσοκομείων, συνιστούν μια ριζική αλλοίωση της ανθρώπινης θρησκευτικής αυτοσυνειδησίας.⁷⁰⁴

Η Ορθόδοξη θεολογία, με την πλούσια λειτουργική της παράδοση και την άσκηση της «μνήμης θανάτου», διδάσκει ότι ο θάνατος πρέπει να βιώνεται εντός της κοινότητας, ως γεγονός εκκλησιαστικό και εσχατολογικό⁷⁰⁵. Ο θάνατος αποτελεί κοινωνικό και εκκλησιολογικό γεγονός που υπερβαίνει την ατομική αποσιώπηση⁷⁰⁶. Η αποδοχή της φθαρτότητας δεν είναι ηττοπάθεια, αλλά ρεαλισμός που οδηγεί στην υπέρβαση του φόβου μέσω της προσδοκίας στην Ανάσταση⁷⁰⁷. Η αυτοθυσία επίσης για τον συνάνθρωπο και το Μαρτύριο στο όνομα του Χριστού, δεν αποτελεί ένδειξη ηττοπάθειας, αλλά αγάπη και θάρρος για την αληθινή Ζωή, ομολογία στον Τριαδικό Θεό και την Εκκλησία, σωτηριολογικό βάπτισμα αίματος⁷⁰⁸. Στο Ισλάμ, ο θάνατος αντιμετωπίζεται με μια παρόμοια αίσθηση κοινοτικής ευθύνης μέσω της Ούμμας⁷⁰⁹. Η

⁷⁰³ Max Weber, ό.π., σελ. 78-80, 100-110, πρβλ. Μάριου Μπέγζου, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση, Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, Β' Τόμος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2002, σ. 168.

⁷⁰⁴ Μάριου Μπέγζου, ό.π., σσ. 17-20, 78-79, πρβλ. Κωνσταντίνου Δεληκωνσταντή, *Ο Πολιτισμός της Αλληλεγγύης, Κοινωνιολογικές και Θεολογικές Προσεγγίσεις*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2013, σσ. 50-51.

⁷⁰⁵ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σσ. 442-443, πρβλ. Μάριου Μπέγζου, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 114-115, πρβλ. του ιδίου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 265, πρβλ. Νικολάου Χ. Ιωαννίδη, ό.π., σσ. 221-224.

⁷⁰⁶ Βασιλείου Ί. Καλλιακμάνη, *Το Μυστήριο του Θανάτου στην Ορθόδοξη Θεολογία*, Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου Καρέα, 2012, <https://www.imaik.gr/?p=8652>.

⁷⁰⁷ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σσ. 443, 448-449.

⁷⁰⁸ Ξενοφώντος Σπ. Παπαχαλαράμπους, *Χριστιανική Ηθική*, τεύχος Α, α' έκδοση Αθήναι 2002, σσ. 53-57.

⁷⁰⁹ Γρηγορίου Ζιάκα, *Ισλάμ, θρησκεία και πολιτεία*, ό.π., σ. 80.

ιεροπρέπεια της ταφής και η απόρριψη κάθε πρακτικής που υποτιμά το σώμα αναδεικνύουν μια κοινή ηθική στάση απέναντι στην αποϊεροποίηση⁷¹⁰.

Μια κρίσιμη πτυχή που συχνά παραλείπεται στις κοσμικές προσεγγίσεις είναι η νοσηματοδότηση του πόνου κατά το τελικό στάδιο της ζωής. Ενώ η κοσμικότητα απαντά στο κάλεσμα του πόνου μέσω της υποταγής του ανθρώπου στις συμβατικότητες του περιβάλλοντός του και την απαξιοτική μηδενιστική αποδοχή του τέλους⁷¹¹, η Ορθόδοξη παράδοση νοσηματοδοτεί την οδύνη συνδέοντάς την άρρηκτα με τον μαρτυρικό Σταυρό του Χριστού⁷¹². Δεν είναι τιμωρία, αλλά ευκαιρία για πνευματική κάθαρση και βαθύτερη κοινωνία με τον Θεό⁷¹³. Οι Πατέρες της Εκκλησίας τονίζουν ότι η υπομονή των θλίψεων είναι οδός προς τη σωτηρία: «Ὁδὸς τοῦ Θεοῦ ὁ καθημερινὸς σταυρὸς ἐστίν· οὐδεὶς γὰρ ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν μετὰ ἀνέσεως.»⁷¹⁴. Και ὡς μας διδάσκει και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος: «Οὐδὲν οὕτω καθαίρει ψυχὴν, ὡς θλίψις καὶ πειρασμός... ἡ γὰρ ὑπομονὴ τῶν θλίψεων βασιλείαν οὐρανῶν προξενεῖ»⁷¹⁵.

Στο Ισλάμ απαντά η έννοια του *Sabr*, της ιερής υπομονής⁷¹⁶. Ο πόνος και η ασθένεια θεωρούνται δοκιμασίες που καθαίνουν τον πιστό από τις αμαρτίες του πριν από τη Μεγάλη Κρίση⁷¹⁷. Η ζωή νοείται ως θείο δάνειο και ο θάνατος ως η προκαθορισμένη μετάβαση από την επίγεια δοκιμασία στην αιώνια κατοικία. Επομένως, η αποδοχή της θνητότητας εντάσσεται στο ευρύτερο θείο σχέδιο και δεν αποτελεί θέμα κοινωνικού ταμπού⁷¹⁸.

Η επιστημονική ακμή του 10^{ου} αιώνα στον Ισλαμικό κόσμο (Περσία, Ιράκ), με επίκεντρο την ιατρική και εμβληματικές μορφές όπως ο Αβικέννας, ο Masawaih και ο Ali b. Ridwan, ενσωμάτωσε οργανικά την ελληνιστική γραμματεία και την ίδρυση πρότυπων νοσοκομείων, καθιστώντας τις δομές αυτές συστατικά στοιχεία της μουσουλμανικής παράδοσης. Εντούτοις, η εν λόγω «αναγέννηση» παρέμεινε ένα εσωστρεφές αστικό φαινόμενο των ελίτ, στερούμενο λαϊκών ερεισμάτων στην

⁷¹⁰ Aziz Sheikh, *Death and dying-a Muslim perspective*, op. cit., pp. 138-139, πρβλ. Petras Bahadur, *Rituals and Beliefs Surrounding Death in Islam*, op. cit., p. 9.

⁷¹¹ Μάριου Μπέγζου, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 292.

⁷¹² Νικολάου Μητσόπουλου, *Θέματα Ηθικής Θεολογίας* 'Α, ό.π., σ. 205, πρβλ. Νικολάου Χ. Ιωαννίδη, ό.π., σσ. 205-206.

⁷¹³ Του ιδίου, ό.π., σσ. 174-176.

⁷¹⁴ Ισαάκ ο Σύρος, *Λόγοι Ασκητικοί*, Λόγος ΛΕ', τόμος 86α, 811-850.

⁷¹⁵ Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις την προς Εβραίους επιστολήν*, PG 63, 204.

⁷¹⁶ Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σσ. 131-132, 134.

⁷¹⁷ Της ίδιας, ό.π.

⁷¹⁸ Aziz Sheikh, op. cit., p. 138, πρβλ. Petras Bahadur, op. cit., p. 9.

ύπαιθρο, γεγονός που κατέστησε τις κοινωνικές της βάσεις επισφαλείς και ιστορικά εξαρτημένες.⁷¹⁹

Ο κλινικός χειρισμός των ασθενών διέπεται από τις αρχές της Σαρία, οι οποίες αντλούνται από το Κοράνι και τη Χαντίθ. Η παροχή αξιοπρεπούς τέλους απαιτεί από το ιατρικό προσωπικό βαθιά γνώση αυτών των παραδόσεων, καθώς η πίστη στην ιερότητα της ζωής και η προσδοκία της μέλλουσας κρίσης διαμορφώνουν τη στάση του ασθενούς απέναντι στον πόνο και το πένθος. Η αποτελεσματική ιατρική φροντίδα στηρίζεται στη σύζευξη κλινικής επάρκειας και θρησκευτικής ενσυναίσθησης, αναγνωρίζοντας τον θάνατο ως οργανικό μέρος της πνευματικής πορείας του πιστού.⁷²⁰

Στο πλαίσιο της διαπολιτισμικής και διαθρησκευτικής επικοινωνίας απαιτείται να αναδειχθούν οι κοινές αξίες. Οι δύο παραδόσεις συμπίπτουν στο ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν χάνεται με την έκπτωση των σωματικών λειτουργιών. Αντιθέτως, η «αδυναμία» του θνήσκοντος αποτελεί το σημείο όπου η θεία χάρις και το έλεος εκδηλώνονται εντονότερα⁷²¹. Αυτή η προσέγγιση έρχεται σε ευθεία σύγκρουση με το σύγχρονο «δικαίωμα στο θάνατο» (ευθανασία), το οποίο συχνά υποκρύπτει μια άρνηση και απαξίωση του νοήματος της ζωής, όταν χάνει την ιερότητα της και παύει να είναι παραγωγική ή ευχάριστη⁷²².

Ο διάλογος για τον θάνατο είναι τελικά ένας διάλογος για την ελπίδα. Η Ορθοδοξία προτάσσει τη νίκη του Χριστού επί του θανάτου καθιστώντας τον τάφο κλίνη Αναστάσεως. Το Ισλάμ, με τη διδασκαλία για το Barzakh και την αναμονή της Ημέρας της Αναστάσεως, διατηρεί ζωντανή την προσδοκία της θείας δικαιοσύνης και της αποκατάστασης.

Αυτή η εσχατολογική ερμηνευτική διάσταση διαφοροποιεί ριζικά τις δύο θρησκείες από τον σύγχρονο υλιστικό μηδενισμό. Η πίστη στην αιωνιότητα δεν αποτελεί ναρκωτική ψευδαίσθηση ή φυγή από την πραγματικότητα, αλλά το θεμέλιο για μια υπεύθυνη ηθική δράση στο παρόν. Αν ο άνθρωπος είναι αιώνιος, τότε κάθε πράξη του έχει οντολογικό αντίκτυπο. Η κοινή αυτή πεποίθηση επιτρέπει σε Ορθοδόξους και Μουσουλμάνους να συνομιλούν ακόμη και να συνεργάζονται για θέματα κοινωνικής

⁷¹⁹ Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, επιμ. Stanford J. Shaw και William R. Polk Princeton University Press, New Jersey 1982, pp. 20-21.

⁷²⁰ Javadli, Gamar Khanim, "Islam and Bioethics: Moral and Theological Substances in the Basic Sources of Islam." *Universidad y Sociedad* 16, no. 1 (January 2024), pp. 120–125, πρβλ. Aziz Sheikh, op. cit., p. 121.

⁷²¹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σσ. 457-458.

⁷²² Νικολάου Μητσόπουλου, ό.π., σσ. 204-207, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, ό.π., σ. 456.

δικαιοσύνης, βιοηθικής και περιβαλλοντικής προστασίας, καθώς όλα αυτά ανάγονται στον σεβασμό προς τον Δημιουργό και στην Δημιουργία Του. Ο διάλογος Ορθοδοξίας και Ισλάμ για το μυστήριο της ζωής και του θανάτου υπερβαίνει τη στενή δογματική αντιπαράθεση. Στην εποχή της τεχνολογικής παντοδυναμίας, όπου ο άνθρωπος πειραματίζεται με τα όρια της ύπαρξης, η φωνή των δύο παραδόσεων λειτουργεί ως υπόμνηση της κτιστότητας και της αναφοράς και εξάρτησης από το Θείο. Συγχρόνως διατρανώνει την αξία της ζωής.

Η σύγκλιση αυτή δεν στοχεύει σε μια συγκρητιστική μείξη, αλλά σε μια διαλεκτική αξιών. Η Ηθική των δύο Παραδόσεων μπορεί να νοηματοδοτήσει τη σύγχρονη ζωή και προτείνει στον σύγχρονο άνθρωπο μια διέξοδο από τον υπαρξιακό τρόμο, προσφέροντας μια άλλη θέαση σε ζητήματα που συνδέονται με τον θάνατο. Το βιολογικό τέλος δεν είναι απόλυτο μηδέν και κενό, αλλά ένα πέραςμα προς την αληθινή ζωή, όπου η αγάπη και η δικαιοσύνη του Θεού έχουν τον τελευταίο λόγο.

5.2 Ευθανασία

Η επέλαση της βιοϊατρικής τεχνολογίας κατά τον 20ο και 21ο αιώνα έχει επιφέρει μια ριζική μεταβολή στον τρόπο με τον οποίο το ανθρώπινο υποκείμενο αντιλαμβάνεται τα όρια της υπάρξεώς του. Η ευθανασία («ευ» και «θάνατος» με την σημασία του καλού θανάτου)⁷²³ δεν αποτελούν απλώς ιατρικά ή νομικά ζητήματα, αλλά συνιστούν έδαφος συζητήσεως μεταξύ δύο εκ διαμέτρου αντίθετων ανθρωπολογιών: της εκκοσμικευμένης αυτονομίας και της θεολογικής ετερονομίας. Για την Ορθόδοξη Θεολογία και το Ισλάμ, το ερώτημα δεν είναι μόνο πότε πεθαίνει κανείς, αλλά τίνος είναι η ζωή που τερματίζεται.

Στην Ορθόδοξη παράδοση, η απάντηση εδράζεται στην οντολογία του προσώπου. Ο άνθρωπος, ως δημιουργήμα του Θεού, δεν κατέχει τη ζωή του ιδιοκτησιακά. Η ζωή είναι ιερή, είναι ένα θείο δώρο και χάρισμα που υπερβαίνει τη βιολογική λειτουργία⁷²⁴. Συνεπώς, η αφαίρεση της ζωής, ακόμη και υπό το πρόσχημα της ανακούφισης από τον πόνο, θεωρείται απαξίωση της ανθρώπινης φύσης, ύβρη και σφετερισμός της θείας

⁷²³ Αναστασίου Μαρά, ο.π., σ. 183.

⁷²⁴ Νικολάου Ευθ. Μητσόπουλου, *Η Λεγόμενη Ευθανασία*, Αθήναι 1980, σ.73, πρβλ. John Breck, Βιοηθικά Διλήμματα και Ορθοδοξία, μτφρ. Τάσος Ζανής, περιοδικό *Σύναξη*, τεύχος 68, Οκτώβριος- Δεκέμβριος 1998, σσ. 6-7.

δωρεάς⁷²⁵. Αντιστοίχως στο Ισλάμ, η έννοια του *Tawhid*, της απόλυτης μοναδικότητας και κυριαρχίας του Αλλάχ, επιβάλλει την παραδοχή ότι ο άνθρωπος είναι ένας *Mustakhlaf*⁷²⁶, ένας διαχειριστής-οικονόμος, στον οποίο ο Θεός εμπιστεύθηκε το σώμα του⁷²⁷. Ως διαχειριστής του δώρου της ζωής από τον Θεό δεν μπορεί να ακυρώσει τη ζωή του μέσω της ευθανασίας, καθώς αυτό θα αποτελούσε άρνηση της ίδιας της δοκιμασίας⁷²⁸. Η ζωή είναι ιερά παρακαταθήκη και κάθε παρέμβαση που στοχεύει στον βίαιο τερματισμό της θεωρείται πράξη απιστίας απέναντι στον Δημιουργό.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία απορρίπτει την ευθανασία σε κάθε της μορφή, ενεργητική ή παθητική, χαρακτηρίζοντάς την ως υποβοηθούμενη αυτοκτονία και φόνο⁷²⁹. Η θεολογική επιχειρηματολογία δεν εξαντλείται σε μια νομικίστικη απαγόρευση, αλλά εισχωρεί στο νόημα του πόνου. Ο πόνος συνδέεται με τη μεταπτωτική κατάσταση του ανθρώπου, αλλά εν Χριστώ μεταμορφώνεται σε μέσο κάθαρσης και πνευματικής τελείωσης. Η αποδοχή του πόνου δεν είναι επίπονη τιμωρία, αλλά μια συ-Σταύρωση που οδηγεί στην συν-Ανάσταση. Η Ζωή δεν νοείται ως απλή βιολογική λειτουργία, αλλά ως προσωπική και χρονική εμπειρία που κορυφώνεται στη συνείδηση του ανθρώπου. Η απώλεια της ζωής ταυτίζεται πρωτίστως με τον κίνδυνο εκμηδενισμού της προσωπικής διάστασης και της ελπίδας, ιδίως στο βίωμα των ανιάτως πασχόντων. Ο πόθος του βιολογικού θανάτου μπορεί να εκφράζει είτε παραίτηση και μηδενισμό είτε αφετηρία υπαρξιακής αναθεώρησης. Υπό θεολογική προοπτική, ο φόβος και ο πόνος λειτουργούν αμφίσημα: δύνανται να εγκλωβίσουν τον άνθρωπο στο παρόν ή να τον ανοίξουν προς το αναστάσιμο μέλλον. Ο πόνος δεν εξιδανικεύεται, αλλά απαιτεί σεβασμό στην ανθρώπινη αδυναμία και ελευθερία.⁷³⁰

Το αίτημα για ευθανασία ερμηνεύεται θεολογικά ως μια κρίση απελπισίας και απώλειας της εσχατολογικής προοπτικής. Όταν ο άνθρωπος αυτονομείται από τον Θεό,

⁷²⁵ Νικολάου Ευθ. Μητσόπουλου, .ο.π., σσ. 73-74, πρβλ. Εμμανούηλ Δ. Παναγόπουλου, «Ευθανασία», περιοδικό *Σύναξη*, Οκτώβριος -Δεκέμβριος 1998, σ. 36.

⁷²⁶ Κοράνι, Σούρα *Η Αγελάδα* 2:30, πρβλ. Σούρα *Ο Σίδηρος* 57:7.

⁷²⁷ Σούρα *Τα Ζωντανά -Τα Κοπάδια* 6:165.

⁷²⁸ Javadli Gamar Khanim, op. cit., p. 123.

⁷²⁹ Ξενοφών Σπ. Παπαχαράλαμπος, *Χριστιανική Ηθική*, ό.π., σσ. 27, 31, πρβλ. Νικολάου Ευθ. Μητσόπουλου, ό.π., σ. 8, πρβλ. Αναστασίου Μαρά, ό.π., σ. 183, πρβλ. Εμμανουήλ Δ. Παναγόπουλου, σσ. 29-30, πρβλ. Κωνσταντίνου Αγώρα, «Ηθική και Βιοηθική», Κεφ. 6, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο. (2002). *Δόγμα, πνευματικότητα και ήθος της Ορθοδοξίας*, Τόμ. Α', Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2002, σ. 334.

⁷³⁰ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σ. 458, πρβλ. Νικολάου Ευθ. Μητσόπουλου, ό.π., σσ. 94-98, πρβλ. John Breck, «Βιοηθικά Διλήμματα και Ορθοδοξία», μετφρ. Τάσος Ζανής, *Θεολογία*, περιοδικό *Σύναξη*, τεύχος 38, Οκτώβριος- Δεκέμβριος 1998, σσ. 8, 19-20.

ο θάνατος παύει να είναι μυστήριο και γίνεται ένας αφόρητος εχθρός που πρέπει να νικηθεί με τη φυγή. Η Ορθόδοξη Ποιμαντική προτάσσει την υπομονή των θλίψεων και την πνευματική προετοιμασία για τέλος, όπου ο θάνατος βιώνεται ως παράδοση στα χέρια του Ζώντος Θεού. Συγχρόνως αναδεικνύει την έννοια της αλληλεγγύης και συμπαράστασης. Η εκκλησιαστική κοινότητα καλείται να περιθάλψει τον πάσχοντα όχι ως μια περιττή βιολογική μάζα, αλλά ως ένα πρόσωπο που, ακόμα και στη φθορά του, ακτινοβολεί την εικόνα του Θεού.⁷³¹ Το σώμα είναι «ναός του εν υμίν Αγίου Πνεύματος»⁷³².

Στην Ισλαμική Βιοηθική, η απαγόρευση της ευθανασίας είναι απόλυτη και εδράζεται στις κορανικές ρήσεις που τονίζουν ότι η ζωή και ο θάνατος ανήκουν αποκλειστικά στον Αλλάχ⁷³³. Ο άνθρωπος δεν έχει το «δικαίωμα στο θάνατο», διότι δεν δημιούργησε ο ίδιος τον εαυτό του. Συγκεκριμένα στη Σούρα *Οι Γυναίκες* διαβάζουμε: «Και μη σκοτώνετε τους εαυτούς σας. Πραγματικά ο Αλλάχ είναι για σας Πολυεύσπλαχνος»⁷³⁴. Η έννοια του *Sabr* (ιερά υπομονή) και του υπομένοντος τον πόνο, αποτελεί τη βάση της ισλαμικής συμπεριφοράς απέναντι στην ανίατη ασθένεια⁷³⁵: «Και βέβαια θα σας δοκιμάσουμε... αλλά δώσε τα χαρμόσυνα νέα σ' εκείνους που υπομένουν με υπομονή [*as-Sabirin*]⁷³⁶». Ο πόνος θεωρείται μια μορφή εξαγνισμού των αμαρτιών, το *Kaffarah*⁷³⁷, και η αυτοχειρία στερεί από τον πιστό την ευκαιρία της τελικής μετάνοιας πριν την Κρίση⁷³⁸.

⁷³¹ Αδαμαντίου Αυγουστίδη, *Ποιμένας και Θεραπευτής, Ζητήματα Ποιμαντικής Ψυχολογίας και Ποιμαντικής Πρακτικής*, εκδόσεις Ακρίτας, Αθήνα 1999, σσ. 75-76, πρβλ. Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, *Ενορία, Ο Χριστός εν τω μέσω ημών*, ΕΚΔ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1990, σσ. 57-60, πρβλ. Νικολάου Ευθ. Μητσόπουλου, ό.π., σσ. 76, 92-94, πρβλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, ό.π., σσ. 459-460, πρβλ. H. Tristram Engelhardt Jr, *Μία Ορθόδοξη προσέγγιση της Βιοηθικής, Ζωντανή Ορθοδοξία στον Σύγχρονο Κόσμο*, μτφρ. Ιωσήφ Ροηλίδης, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, εκδ. Ι.Δ. Κολλάρου και Σία ΑΕ, Αθήνα 2001, σσ. 156-159.

⁷³² Α' Κορ. 6, 19.

⁷³³ Κοράνιο, Σούρα *Ο Οίκος Ιμράν* 3:156, πρβλ. Javadli, Gamar Khanim, op. cit., p.123, πρβλ. Βασιλείου Φανάρα, «Η Ευθανασία στις τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες», Τιμητικός Τόμος Της Θεολογικής Σχολής Του ΕΚΠΑ για την Τριακονταετή διακονία του Οικουμενικού Πατριάρχου κ.Βαρθολομαίου, Αθήνα 2021, σ. 890.

⁷³⁴ Κοράνιο, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:29.

⁷³⁵ Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σσ. 129, 131, 134, Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 197, 200.

⁷³⁶ Κοράνιο, Σούρα *Η Αγγελάδα* 2:155.

⁷³⁷ Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., pp. 119-120.

⁷³⁸ Κοράνιο, Σούρα *Οι Όχλοι -Τα Πλήθη των Ανθρώπων* 39:53-54.

Ωστόσο, η ισλαμική σκέψη, μέσω της νομολογίας *Figh*⁷³⁹ και των γνωμοδοτήσεων βάσει αυτής, των *Fatwa*⁷⁴⁰, κάνει μια σαφή διάκριση μεταξύ της πρόκλησης του θανάτου και της παύσης της ανώφελης θεραπείας⁷⁴¹. Η ενεργητική ευθανασία είναι απαγορευμένη, δηλαδή *Haram*⁷⁴², ωστόσο η διακοπή μηχανικών μέσων σε ασθενείς που κρίνονται κλινικά νεκροί ή σε κατάσταση που ο θάνατος είναι βιολογικά αναπόφευκτος, θεωρείται επιτρεπτή και στην Ισλαμική νομολογία καλείται *Mubah*⁷⁴³. Η λογική πίσω από αυτό είναι ότι η επιμονή σε τεχνητά μέσα που δεν προσφέρουν ίαση αλλά μόνο βασανιστική παράταση, συνιστά ένα είδος παρέμβασης και επίσπευσης για το θείο θέλημα που έχει ήδη καλέσει την ψυχή προς την έξοδο.⁷⁴⁴ Η ζωή του είναι ένα πέρασμα και η εξουσία του πάνω στο σώμα του είναι περιορισμένη χρονικά και ηθικά από τον Θεό⁷⁴⁵.

Απέναντι σε αυτό, Ορθοδοξία και Ισλάμ προτάσσουν την ιερότητα της ζωής. Η αξία του ανθρώπου είναι οντολογική και όχι λειτουργική. Ένας ασθενής σε κώμα ή ένας γέροντας με άνοια δεν παύει να είναι εικόνα Θεού για τον Χριστιανό ή Khalifa για τον Μουσουλμάνο. Σε μια εποχή που η κουλτούρα του θανάτου τείνει να νομιμοποιηθεί μέσω της κρατικής νομοθεσίας, η κοινή φωνή Ορθοδόξων και Μουσουλμάνων υπενθυμίζει ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν εξαντλείται στη βιολογική ευζωία, αλλά πηγάζει από τη σχέση του ανθρώπου με το Υπερβατικό. Η πρόταση των δύο θρησκειών είναι η Παρηγορητική Φροντίδα: η συνοδεία του πάσχοντος με αγάπη, η ανακούφιση του πόνου με ιατρικά μέσα που δεν τερματίζουν τη ζωή, και η πνευματική στήριξη που επιτρέπει στον άνθρωπο να πεθάνει με αξιοπρέπεια, εν ειρήνη και μετανοία⁷⁴⁶.

⁷³⁹ Μαρίνας Πυροβολάκη, ό.π., σ. 118, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., p. 238, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 135, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 58.

⁷⁴⁰ Juan E. Campo, op. cit., p.233, πρβλ. Ludwig W. Adamec, op. cit., p. 133.

⁷⁴¹ Aziz Sheikh, op. cit., p. 139.

⁷⁴² Thomas Patrick Hughes, op. cit., p. 168, πρβλ. Βασιλείου Φανάρα, ό.π., σ. 890.

⁷⁴³ Ludwig W. Adamec, op. cit., pp. 296, 343, πρβλ. Juan E. Campo, op. cit., pp. 284, 291, 417, πρβλ. Mahmoud Ismail Saleh, op. cit., p. 151.

⁷⁴⁴ Aziz Sheikh, op. cit., p. 138.

⁷⁴⁵ Κοράνι, Σούρα *Ο Προφήτης Ιωνάς* 10:14.

⁷⁴⁶ Αδαμαντίου Αυγουστίδη, ό.π., 7 σσ. 5-76, πρβλ. Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, ό.π., σσ. 57-60.

5.3 Εγκεφαλικός θάνατος και μεταμόσχευση

Η αλματώδης εξέλιξη της βιοιατρικής τεχνολογίας κατά τις τελευταίες δεκαετίες έχει επαναπροσδιορίσει τα όρια μεταξύ ζωής και θανάτου, διαφοροποιώντας παλαιότερες αντιλήψεις και θέτοντας την επιστήμη και τη θεολογία ενώπιον νέων, δυσεπίλυτων ηθικών διλημμάτων⁷⁴⁷. Ο εγκεφαλικός θάνατος, οι μεταμοσχεύσεις και η δωρεά οργάνων δεν αποτελούν μονοδιάστατα ιατρικά ζητήματα, αλλά εμπεριέχουν μια βαθύτατη ηθική και πνευματική διάσταση, καθώς άπτονται του μυστηρίου της ζωής και του θανάτου, αγγίζοντας τον πυρήνα της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρωπίνου προσώπου⁷⁴⁸. Στο επίκεντρο του προβληματισμού τίθεται ο επαναπροσδιορισμός του θανάτου ως γεγονότος, ο οποίος από ενιαίο κλινικό φαινόμενο μετασχηματίστηκε σε μια σύνθετη ιατρογενή κατάσταση λόγω της αλματώδους ανάπτυξης των τεχνολογιών υποστήριξης της ζωής⁷⁴⁹.

Ιστορικά, ο θάνατος ταυτιζόταν με την οριστική παύση της καρδιακής λειτουργίας, όμως η εισαγωγή σύγχρονων μεθόδων καρδιοπνευμονικής αναζωογόνησης επέτρεψε τη διατήρηση των ζωτικών λειτουργιών ακόμη και σε περιπτώσεις σοβαρών εγκεφαλικών αλλοιώσεων⁷⁵⁰. Η έννοια του εγκεφαλικού θανάτου αναδύθηκε τη δεκαετία του 1950 με τον όρο «*coma dépassé*», περιγράφοντας μια κατάσταση μη αναστρέψιμης απώλειας της συνείδησης και της αυτόνομης αναπνοής, παρά τη συνεχιζόμενη λειτουργία άλλων οργάνων⁷⁵¹. Ως εγκεφαλικός θάνατος ορίζεται πλέον η οριστική και μη αναστρέψιμη παύση όλων των λειτουργιών του εγκεφαλικού στελέχους, το οποίο αποτελεί το συντονιστικό κέντρο τόσο των ανώτερων γνωσιακών λειτουργιών όσο και των ζωτικών αυτόνομων κέντρων του οργανισμού⁷⁵². Η επιστημονική παραδοχή ότι η νέκρωση του στελέχους συνεπάγεται τον θάνατο ολόκληρου του εγκεφάλου εδράζεται στο γεγονός ότι χωρίς αυτόν τον κεντρικό ρυθμιστή, η ενότητα του ανθρώπινου οργανισμού καταλύεται ανεπιστρεπτί⁷⁵³.

⁷⁴⁷ Αναστασίου Μαρά, ό.π., σ. 177,

⁷⁴⁸ Αναστασίου Μαρά, ό.π., πρβλ. John Breck, «Βιοηθικά Διλήμματα και Ορθοδοξία», μτφρ. Τάσος Ζαννής, *Διλήμματα Βιοηθικής*, περιοδικό *Σύναξη*, τεύχος 68, 1998, σελ. 6

⁷⁴⁹ Βασιλείου Φανάρα, *Βιοηθική*, σημειώσεις μαθήματος για το ΔΠΜΣ Εξατομικευμένη Ιατρική / Personalized Medicine, ακαδημαϊκό έτος 2022-23 (Έκδοση 1.0), Πανεπιστήμιο Πατρών, σ. 77.

⁷⁵⁰ Αναστασίου Μαρά, ό.π., σ. 178, πρβλ. John Breck, ό.π.

⁷⁵¹ Mark Andronikof, «Μεταμοσχεύσεις και εγκεφαλικός θάνατος», μτφρ. Απόστολος Αποστολίδης, *Διλήμματα Βιοηθικής*, περιοδικό *Σύναξη*, τεύχος 68, 1998, σ. 23.

⁷⁵² Βασιλείου Φανάρα, ό.π., σ. 77.

⁷⁵³ Του ιδίου, ό.π.

Στο πλαίσιο της Ορθόδοξης Θεολογίας, το ζήτημα του εγκεφαλικού θανάτου παραμένει αντικείμενο προβληματισμού, καθώς ο θάνατος ορίζεται ως ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, γεγονός που σηματοδοτεί την παύση της λειτουργικής ενότητας του ανθρωπίνου όντος⁷⁵⁴. Ορισμένοι μελετητές υποστηρίζουν ότι η ταύτιση της παύσης των εγκεφαλικών λειτουργιών με τον χωρισμό της ψυχής είναι αυθαίρετη και δεν εδράζεται στην εκκλησιαστική ανθρωπολογία⁷⁵⁵. Η θεολογική ερμηνευτική προσέγγιση θέτει ως ένσταση ότι η έννοια του εγκεφαλικού θανάτου επιχειρεί να ταυτίσει την ύπαρξη του προσώπου αποκλειστικά με τη νευρολογική και εγκεφαλική δραστηριότητα⁷⁵⁶. Η ψυχή δεν είναι απλώς μια λειτουργία του εγκεφάλου και η απώλεια της συνείδησης δεν συνεπάγεται απαραίτητα την έξοδο της ψυχής, η οποία αποτελεί ενέργεια και ουσία που δεν ταυτίζεται πλήρως με τις βιολογικές λειτουργίες⁷⁵⁷.

Παρά τις επιφυλάξεις, η Εκκλησία της Ελλάδος αποδέχεται τον εγκεφαλικό θάνατο ως το αμετάκλητο τέλος της βιολογικής ζωής, θέτοντας όμως αυστηρές προϋποθέσεις, όπως η πιστοποίηση από ανεξάρτητη επιτροπή ειδικών και η χρήση εργαστηριακών κριτηρίων πέραν των κλινικών⁷⁵⁸. Η διάγνωση μεταξύ εγκεφαλικού θανάτου και μόνιμης φυτικής κατάστασης συνιστά θεμελιώδη ηθική απαίτηση, καθώς στη δεύτερη περίπτωση το στέλεχος παραμένει λειτουργικό, διασφαλίζοντας την αυτόματη αναπνοή του ασθενούς⁷⁵⁹. Η φυτική κατάσταση δεν ταυτίζεται με τον θάνατο, γεγονός που καθιστά ηθικά ανεπίτρεπτη οποιαδήποτε σκέψη για αφαίρεση οργάνων από τέτοιους ασθενείς⁷⁶⁰. Η ιατρική επιστήμη η ίδια έχει αρχίσει να αναθεωρεί ορισμένες βεβαιότητες, καθώς διαπιστώνεται ότι σε περιπτώσεις εγκεφαλικού θανάτου παραμένουν ενεργές ορισμένες βιολογικές δραστηριότητες⁷⁶¹. Βέβαια ανακύπτει το ερώτημα σχετικά με την έννοια του προσώπου. Άραγε αποτελεί πρόσωπο με την

⁷⁵⁴ Ξενοφώντος Παπαχαραλάμπους, ό.π., σ. 32-33

⁷⁵⁵ Αναστασίου Μαρά, σ. 178

⁷⁵⁶ Mark Andronikof, ό.π., σ. 26, πρβλ. John Breck, ό.π., σ. 6

⁷⁵⁷ Αναστασίου Μαρά, ό.π., σ. 178, πρβλ. John Breck, ό.π., σ. 7

⁷⁵⁸ Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Βασικές Θέσεις επί της Ηθικής των Μεταμοσχεύσεων, ΕΟΜ Εγκύκλιος 2819_2005 Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, «Εκκλησία και Μεταμοσχεύσεις Οργάνων Ιστών και Κυττάρων», Εθνικός Οργανισμός Μεταμοσχεύσεων (ΕΟΜ), πρόσβαση 20 Φεβρουαρίου 2026, <https://www.eom.gr/ekklisia-kai-metamoscheyseis-organon-iston-kai-kyttaron/>, πρβλ. Mark Andronikof, ό.π., σσ. 23-24, πρβλ. John Breck, ό.π., σ. 7-8.

⁷⁵⁹ Βασιλείου Φανάρα, ό.π., σσ. 78-79.

⁷⁶⁰ Του ιδίου, ό.π.

⁷⁶¹ Mark Andronikof, ό.π., σ. 26.

θεολογική σημασία ο άνθρωπος, όταν ο άνω εγκέφαλος έχει παύσει να λειτουργεί, αλλά το σώμα διατηρεί μια βιολογική ενότητα⁷⁶². Ο ηθικός κώδικας της Νυρεμβέργης υπογραμμίζει ότι ο εγκεφαλικός θάνατος είναι χρήσιμος ως κριτήριο για την παύση της θεραπείας, αλλά δεν μπορεί να ορίσει με βεβαιότητα τον θάνατο του προσώπου⁷⁶³.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η περίπτωση της μεταμόσχευσης καρδιάς, καθώς στην ορθόδοξη πατερική παράδοση η καρδιά νοείται ως το ηγεμονικό όργανο και το κέντρο της πνευματικής ζωής⁷⁶⁴. Ωστόσο, η πνευματική διάσταση του ανθρώπου δεν εντοπίζεται με τρόπο τοπικό ή υλικό σε ένα όργανο, αλλά διαποτίζει ολόκληρη την ύπαρξη, συνεπώς η μεταμόσχευση καρδιάς αποτελεί μια ιατρική πράξη αποκατάστασης της βιολογικής λειτουργίας που δεν θίγει τον πυρήνα της προσωπικότητας. Η Εκκλησία προσεγγίζει τη δωρεά οργάνων ως μια μεταμόρφωση του δράματος σε ελπίδα και μια πράξη υπέρτατης αγάπης και αυτοπροσφοράς⁷⁶⁵. Η προσφορά οργάνων θεωρείται έκφραση θυσιαστικού ήθους, που προσομοιάζει στο παράδειγμα του Χριστού, ο Οποίος προσέφερε τον Εαυτό Του για τη ζωή του κόσμου⁷⁶⁶.

Κεντρικό σημείο της θεολογικής προβληματικής αποτελεί η έννοια της «εικαζόμενης συναίνεσης», η οποία θεωρείται ηθικά ελέγξιμη και προσβολή στο αυτεξούσιο του ατόμου. Η δωρεά οργάνων πρέπει να αποτελεί προϊόν ελεύθερης βούλησης και συνειδητή απόφαση του ατόμου, ως έκφραση της αυτεξούσιας αγάπης του. Όταν το κράτος οικειοποιείται το σώμα του θανόντος χωρίς τη ρητή συγκατάθεσή του, η έννοια του «δότη» αναιρείται και η προσφορά παύει να είναι πράξη ελευθερίας. Η Ορθόδοξη παράδοση επιμένει στον σεβασμό της προσωπικότητας, θεωρώντας το σώμα ως «ναό του Αγίου Πνεύματος» και απορρίπτοντας κάθε μορφή εμπορευματοποίησης ή εργαλειοποίησης. Η υπερβολική εμπιστοσύνη στις ιατρικές επιτυχίες μπορεί να οδηγήσει σε μια ψευδαίσθηση αθανασίας, γι' αυτό η Εκκλησία οφείλει να υπενθυμίζει την αξία της θνητότητας και την οντολογική ανακαίνιση του ανθρώπου.⁷⁶⁷

Η ιατρική κοινότητα οφείλει να τηρεί αυστηρά κριτήρια επιλογής των ληπτών, βασισμένα στο ιατρικό επείγον και τη συμβατότητα, αποκλείοντας κάθε διάκριση

⁷⁶² Του ιδίου, ό.π.

⁷⁶³ Του ιδίου, ό.π., σ. 27.

⁷⁶⁴ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Ὁμιλία 15*, κεφ. 20–21, PG 34, 589, πρβλ. Ξενοφώντος Παπαχαλαράμπους, ό.π., σσ. 40–41.

⁷⁶⁵ Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, ό.π.

⁷⁶⁶ Προς Γαλάτας, 4,15, πρβλ. Πράξεις 15,20, πρβλ. Αναστασίου Μαρά, ό.π., σσ. 180–181.

⁷⁶⁷ Αναστασίου Μαρά, ό.π., σσ. 179–180.

κοινωνικού ή οικονομικού χαρακτήρα. Η δωρεά οργάνων νοείται ως μια πράξη υπέρβασης του ατομικισμού, όπου το σώμα προσφέρεται για τη σωτηρία του πλησίον. Συνεπώς διακρίνουμε τον υποχρεωτικό αλτρουισμό από τον πέραν του δέοντος αλτρουισμό, ο οποίος συνιστά μια πράξη ελευθερίας και σταυρικής θυσίας.⁷⁶⁸

Εν τέλει, ο εγκεφαλικός θάνατος αποτελεί το κρίσιμο οριακό σημείο όπου η ιατρική τεχνολογία συναντά την οντολογία και τη βιοηθική. Η Εκκλησία και η Επιστήμη οφείλουν να συνεργάζονται και να συμπλέουν για την προστασία του ασθενούς, απορρίπτοντας κάθε ωφελιμιστική αντίληψη που μετατρέπει τον εγκεφαλικά νεκρό σε αποθήκη οργάνων διότι ο θάνατος δεν είναι τεχνικό γεγονός αλλά τελεολογικό μυστήριο μεταβάσεως του όλου ανθρώπου στην αιωνιότητα, που απαιτεί δέος και σεβασμό.⁷⁶⁹

Στην θεολογική προσέγγιση του εγκεφαλικού θανάτου και των μεταμοσχεύσεων στο Ισλάμ η παραδοσιακή οντολογία του σώματος έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τα πορίσματα της ιατρικής επιστήμης⁷⁷⁰. Κεντρικό σημείο τριβής αποτελεί η οριοθέτηση του θανάτου: ενώ η σύγχρονη ιατρική αναγνωρίζει τον εγκεφαλικό θάνατο ως το μη αναστρέψιμο τέλος της προσωπικότητας, η συντηρητική ισλαμική πλευρά εμμένει στην ιερότητα του σώματος ως θείας παρακαταθήκης (*amanat*), υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος δεν νομιμοποιείται να διαθέτει τα μέλη του⁷⁷¹. Μάλιστα, η παραδοσιακή πεποίθηση ότι ο νεκρός διατηρεί μια μορφή αντίληψης καθιστά την αφαίρεση οργάνων πράξη που θεωρείται ότι προκαλεί οδύνη στον θανόντα, περιπλέκοντας την ηθική αποδοχή της διαδικασίας⁷⁷².

Στο πεδίο της νομικής ερμηνείας (*fiqh*), η συζήτηση για τον εγκεφαλικό θάνατο συνδέεται άρρηκτα με την επιταγή της ταχείας ταφής, η οποία αποτελεί θεμελιώδη αρχή στην ισλαμική παράδοση⁷⁷³. Η χρονική πίεση που ασκεί η θρησκευτική αυτή υποχρέωση συγκρούεται συχνά με τις ιατρικές ανάγκες για τη διατήρηση των οργάνων υπό μηχανική υποστήριξη, δημιουργώντας ένα κρίσιμο ερμηνευτικό δίλημμα⁷⁷⁴. Παρά ταύτα, η αναγνώριση του εγκεφαλικού θανάτου ως «νόμιμου θανάτου» κερδίζει έδαφος μέσω φετβά που εκδίδονται κυρίως στον αραβοπερσικό κόσμο, όπου η

⁷⁶⁸ Βασιλείου Φανάρα, ό.π., σσ. 82-83.

⁷⁶⁹ John Breck, ό.π., σσ. 7-8.

⁷⁷⁰ Aziz Sheikh, op. cit., p. 139

⁷⁷¹ Αναστάσιος Μαράς, ό.π., σ. 182, πρβλ. Aziz Sheikh, op. cit.

⁷⁷² Aziz Sheikh, op. cit.

⁷⁷³ Του ιδίου, op. cit.

⁷⁷⁴ Του ιδίου, op. cit.

μεταμόσχευση οργάνων από νεκρούς δότες δεν θεωρείται πλέον βεβήλωση, αλλά πράξη επαίνου⁷⁷⁵. Ήδη από το 1986, η Ισλαμική Ακαδημία Νομολογίας στην Ιορδανία, σε συμφωνία με την κορανική αντίληψη περί αποχώρησης της ψυχής, αναγνώρισε τον εγκεφαλικό θάνατο ως κριτήριο θανάτου, άποψη που συμμερίζονται μουσουλμάνοι θεολόγοι και ιατροί⁷⁷⁶.

Η ηθική νομιμοποίηση της μεταμόσχευσης στη φάση του θανάτου εδράζεται στην υπερτερούσα αρχή της «αναγκαιότητας» για τη σωτηρία της ζωής, η οποία, κατά τη νομολογία, αίρει τις υφιστάμενες απαγορεύσεις⁷⁷⁷. Επικαλούμενοι τη κορανική άγια 5:32, πολλοί νομικοί υποστηρίζουν ότι η αφαίρεση οργάνων από έναν εγκεφαλικά νεκρό δότη υπηρετεί το ανώτερο αγαθό της επιβίωσης ενός άλλου ανθρώπου⁷⁷⁸. Ωστόσο, η αποδοχή αυτή παραμένει αυστηρά οριοθετημένη από το κίνητρο: η μεταμόσχευση είναι θεολογικά επιτρεπτή μόνον όταν στοχεύει στη σωτηρία της ζωής και όχι σε αισθητικούς ή οικονομικούς σκοπούς, οι οποίοι θεωρούνται ασέβεια προς το ανθρώπινο σώμα⁷⁷⁹.

Παρά τις σκεπτικιστικές φωνές, ειδικά στη Νότια Ασία όπου η έννοια της «επιτροπείας» (*amanat*) του σώματος χρησιμοποιείται για να απορριφθεί οποιαδήποτε μεταθανάτια παρέμβαση, η λαϊκή ευσέβεια φαίνεται να αποδέχεται τη μεταμόσχευση ως μέσο θεραπείας⁷⁸⁰. Η απόκλιση αυτή καταδεικνύει ότι, παρά τις θεωρητικές ενστάσεις για τον ορισμό του θανάτου και την ακεραιότητα του σώματος, η ισλαμική κοινωνική βάση ιεραρχεί τη σωτηρία της ανθρώπινης ζωής ως την υπέρτατη ηθική υποχρέωση, επαναπροσδιορίζοντας τη σχέση πίστης και ιατρικής πρόκλησης⁷⁸¹.

5.4 Η Αποτέφρωση

Καίριο και για τις δύο θρησκείες είναι το ζήτημα της αποτέφρωσης. Όπως προαναφέραμε, η ορθόδοξη ανθρωπολογία εδράζεται στην οντολογική παραδοχή ότι το ανθρώπινο πρόσωπο συνιστά το συναμφοότερον, μια αδιάσπαστη ψυχοσωματική

⁷⁷⁵ Αναστασίου Μαρά, ό.π.

⁷⁷⁶ Του ιδίου, ό.π., σ.178.

⁷⁷⁷ Aziz Sheikh, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁷⁸ Κοράνι, Σούρα *Το Στρωμένο Τραπέζι* 5:32, πρβλ Αναστασίου Μαρά, ό.π., σ. 182.

⁷⁷⁹ Αναστασίου Μαρά, ό.π.

⁷⁸⁰ Του ιδίου, ό.π.

⁷⁸¹ Αναστάσιος Μαράς, ό.π., πρβλ. Aziz Sheikh, ό.π.

ενότητα ψυχής και σώματος που από κοινού εικονίζουν τον Δημιουργό⁷⁸². Το σώμα δεν νοείται ως ένα αναλώσιμο εξάρτημα ή ένα υποτιμημένο δεσμοκτήριο της ψυχής, αλλά ορίζεται δογματικά ως «ναός του εν ημίν Αγίου Πνεύματος⁷⁸³» και αναπόσπαστο συστατικό στοιχείο της ενιαίας υποστάσεως του ανθρώπου. Η ιερότητα αυτή παραμένει ενεργή και μετά τη βιολογική παύση των λειτουργιών, καθώς το σώμα μεταστοιχείωνεται σε «λείψανο», διατηρώντας τη βιολογική και πνευματική ταυτότητα του ατόμου⁷⁸⁴. Όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο Θεός δεν εγκαταλείπει το σώμα ούτε μετά τον θάνατο, καθώς η χάρις παραμένει αχώριστη από τα οστά των αγίων⁷⁸⁵. Η ενανθρώπιση του Λόγου προσέδωσε στη σάρκα μια ανυπέρβλητη αξία, καθώς ο Χριστός, προσλαμβάνοντας την ανθρώπινη φύση στο σύνολό της, την αγίασε και την κατέστησε μέτοχο της θείας δόξης, προσφέροντας στη φθαρτή ύλη τη δυνατότητα της κατά χάριν θεώσεως⁷⁸⁶. Η διαχείριση του νεκρού σώματος συνιστά μια πράξη υψηλού συμβολικού φορτίου που φανερώνει την οντολογική στάση του υποκειμένου απέναντι στο μυστήριο του θανάτου⁷⁸⁷.

Η πρακτική της ταφής δεν αποτελεί μια απλή εθιμοτυπική επιλογή, αλλά συνιστά ομολογία πίστεως στην εν Χριστώ ανακαίνιση και την προσδοκία της εσχατολογικής αφθαρτοποιήσεως⁷⁸⁸. Η απόθεση στο μνήμα μιμείται την ταφή του Κυρίου, ο οποίος σύμφωνα με τις Γραφές ετάφη⁷⁸⁹ αγιάζοντας τη γη. Έτσι λοιπόν αποτελεί, το οντολογικό αρχέτυπο για κάθε πιστό⁷⁹⁰. Η ταφή παραλληλίζεται με τη βιβλική εικόνα της σποράς: «σπείρεται εν φθορά, εγείρεται εν αφθαρσία»⁷⁹¹, όπου ο θάνατος νοείται ως προσωρινή κατάσταση αναμονής⁷⁹². Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης επισημαίνει ότι όπως

⁷⁸² Γεώργιου Μαντζαρίδη, Η καύση των νεκρών από την άποψη της χριστιανικής ανθρωπολογίας και ηθικής, *Myriobiblos*, On Line Library of the Church of Greece, χ.χ. https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tafi_i_kaysi_mantzaridis.html.

⁷⁸³ Κορ. 6,19.

⁷⁸⁴ Γεώργιου Μαντζαρίδη, ό.π.

⁷⁸⁵ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Εκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, PG 94, 789-1228.

⁷⁸⁶ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, *Ταφή ή καύση των νεκρών; - ιστορικοκανονική θεώρηση*, *Myriobiblos*, On Line Library of the Church of Greece, χ.χ. https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tafi_i_kaysi_hristinakis.html.

⁷⁸⁷ Γεώργιου Μαντζαρίδη, ό.π.

⁷⁸⁸ Γεώργιου Μαντζαρίδη, ό.π., πρβλ. Μητροπολίτης Μεσογαίας και Λαυρεωτικής Νικόλαος, *Το σήμερα, το χθες και το για πάντα της ταφής και της καύσεως των νεκρών*, *Myriobiblos*, On Line Library of the Church of Greece, χ.χ. https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tafi_i_kaysi_hatzinikolaou.html

⁷⁸⁹ Κατά Ματθαίον 27:59-60, πρβλ. Προς Ρωμαίους 6:4, πρβλ. Κατά Ιωάννην 12:24.

⁷⁹⁰ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

⁷⁹¹ Α' Κορ. 15,42.

⁷⁹² Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

ο σπόρος σαπίζει στη γη για να αναβλαστήσει, έτσι και το σώμα διαλύεται για να αναπλάσθει καθαρότερο κατά την κοινή Ανάσταση⁷⁹³. Αντιθέτως, η αποτέφρωση, μέσω της βίαιης καταστροφής στην πυρά, έρχεται σε ευθεία ρήξη με αυτή τη χριστοκεντρική θεώρηση, υπονομεύοντας τον συμβολισμό της κοιμήσεως⁷⁹⁴. Η επιλογή της καύσεως εμπεριέχει στοιχεία μηδενισμού και άρνησης της εσχατολογικής προοπτικής του προσώπου⁷⁹⁵.

Η τάση προς την καύση αντανακλά μια βαθύτερη κρίση του νεωτερικού ανθρώπου, ο οποίος τείνει να απομειώνει το πρόσωπο σε αντικείμενο με ημερομηνία λήξης⁷⁹⁶. Η εξαφάνιση του νεκρού σώματος συνδέεται με την ανάγκη αποσιώπησης του θανάτου εντός του σύγχρονου κοινωνικού κλίματος της λήθης⁷⁹⁷. Ο θάνατος αποτελεί μια ενοχλητική υπενθύμιση της ανθρώπινης περατότητας. Η μετατροπή του σώματος σε τέφρα από την άλλη εκφράζει προσπάθεια εξοστρακισμού του γεγονότος αυτού από τη συνείδηση⁷⁹⁸. Τα επιχειρήματα περί ελλείψεως χώρου αποδομούνται ως προσχήματα μιας πολιτείας που αδυνατεί να ιεραρχήσει τις πνευματικές ανάγκες των πολιτών της⁷⁹⁹. Η επιλογή της αποτεφρώσεως ερμηνεύεται ως προϊόν εκκοσμίκευσης, όπου η ατομική επιθυμία τίθεται υπεράνω της εκκλησιαστικής παραδόσεως⁸⁰⁰. Ο άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος υπογραμμίζει ότι ο άνθρωπος που έχει ενωθεί με τον Χριστό, παραμένει μέλος Του και μετά τον θάνατο, γεγονός που καθιστά την πυρά πράξη ασέβειας προς το Σώμα του Χριστού⁸⁰¹.

Στο επίπεδο της λατρευτικής ζωής, η εξόδιος ακολουθία είναι μια κοινοτική σύναξη προσευχής και παρακλήσεως που απευθύνεται σε ένα παρόν σώμα, το οποίο ραντίζεται με αγίασμα και ασπάζεται από τους πιστούς⁸⁰². Η απουσία του σώματος ακυρώνει το

⁷⁹³ Γρηγόριος Νύσσης, PG 46.

⁷⁹⁴ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

⁷⁹⁵ Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής Νικολάου, ό.π.

πρβλ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

⁷⁹⁶ Γεώργιου Μαντζαρίδη, ό.π.

⁷⁹⁷ Του ιδίου, ό.π.

⁷⁹⁸ Γεώργιου Μαντζαρίδη, ό.π., πρβλ. Μητροπολίτης Μεσογαίας και Λαυρεωτικής Νικόλαος, ό.π.

⁷⁹⁹ Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής Νικολάου, , ό.π., πρβλ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π., πρβλ Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής κ.Νικολάου, *Αποτέφρωση Νεκρών πρόκληση Ποιμαντικής Ευθύνης και Μαρτυρίας*, Ίερά Σύνοδος της Ίεραρχίας της Έκκλησίας της Ελλάδος, 11 Μαΐου 2010, https://imml.gr/wp-content/uploads/2010/05/kausi_nekrwn.pdf.

⁸⁰⁰ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π., πρβλ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π., πρβλ. Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής κ.Νικολάου, ό.π.

⁸⁰¹ Συμεών Ν. Θεολόγος, Λόγος 15

⁸⁰² Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

θεολογικό περιεχόμενο της ακολουθίας, καθιστώντας την μια κενή περιεχομένου τελετουργία⁸⁰³. Η άρνηση της εξοδίου ακολουθίας δεν αποτελεί πράξη εκδικήσεως, αλλά συνεπή στάση της Εκκλησίας απέναντι στην ελεύθερη επιλογή του ατόμου να αποσχιστεί από την παράδοση⁸⁰⁴. Ο τάφος, ως «μνήμα», διατηρεί τη μνήμη του θανάτου και τη μνήμη του προσώπου και λειτουργεί ως σημείο επικοινωνίας της θριαμβεύουσας με τη στρατευόμενη Εκκλησία⁸⁰⁵. Η γλώσσα διασώζει αυτό το ήθος χαρακτηρίζοντας τον νεκρό ως «κεκοιμημένο», σύμφωνα με τη διαβεβαίωση του Κυρίου: «ο φίλος ημών Λάζαρος κεκοιμήται· αλλά πορεύομαι ίνα εξυπνήσω αυτόν»⁸⁰⁶.

Οι ηθικές προεκτάσεις της καύσεως, συνδέονται την με την ενίσχυση του αιτήματος για ευθανασία⁸⁰⁷. Αν το σώμα αντιμετωπίζεται ως ύλη προς ανακύκλωση, τότε η παρέμβαση στον χρόνο του θανάτου γίνεται ευκολότερα αποδεκτή⁸⁰⁸. Ταυτόχρονα, αναδεικνύεται η ποιμαντική ευθύνη για την αισθητική υποβάθμιση των κοιμητηρίων και την εμπορευματοποίηση του πένθους που ωθεί τους πιστούς στην αποτέφρωση⁸⁰⁹. Η σύγχρονη κηδεία έχει συχνά απωλέσει τον χαρακτήρα της προσευχητικής σύναξης, καταλήγοντας σε ψυχρή κοινωνική υποχρέωση⁸¹⁰.

Αν και η καύση δεν αναιρεί τη δογματική αλήθεια της Αναστάσεως, παραμορφώνει καίρια το ήθος της χριστιανικής ζωής⁸¹¹. Η ταφή παραμένει πράξη τιμής προς την ιερότητα της ανθρώπινης φύσεως και μαρτυρία ελπίδας⁸¹². Η λήθη των νεκρών μέσω της στάχτης αφήνει την κοινωνία των ζωντανών αποκομμένη από τις ρίζες της⁸¹³. Η Εκκλησία οφείλει να αναδείξει την ομορφιά της ταφής ως πράξης προσμονής της «καινής κτίσεως»⁸¹⁴. Η μετατροπή του σώματος σε τέφρα εξυπηρετεί την επιθυμία απόθησης της φθοράς, μετατρέποντας μια ιερή πράξη σε βιομηχανοποιημένη διαδικασία⁸¹⁵. Αναμφίβολα η Εκκλησία έχει το χρέος να εργασθεί για τον

⁸⁰³ Του ιδίου, ό.π.

⁸⁰⁴ Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής Νικολάου, , ό.π., πρβλ. Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

⁸⁰⁵ Γεώργιου Μαντζαρίδη, , ό.π., πρβλ. Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

⁸⁰⁶ Κατά Ιωάννη. 11,11.

⁸⁰⁷ Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής Νικολάου, ό.π.

⁸⁰⁸ Του ιδίου, ό.π.

⁸⁰⁹ Του ιδίου, ό.π.

⁸¹⁰ Του ιδίου, ό.π.

⁸¹¹ Παναγιώτου Επαμ. Χριστινάκη, ό.π.

⁸¹² Γεώργιου Μαντζαρίδη, ό.π.

⁸¹³ Του ιδίου, ό.π.

⁸¹⁴ Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής Νικολάου, ό.π.

⁸¹⁵ Του ιδίου, ό.π.

επανευαγγελισμό και τη μετάδοση του μηνύματος της το οποίο θεμελιώνεται στο Ευαγγέλιο⁸¹⁶.

Αντίστοιχη απαγόρευση της καύσης υπάρχει και στο Ισλάμ, όπου η κορανική επιταγή περί απόδοσης τιμών «στα παιδιά του Αδάμ» οδηγεί στην εναπόθεση του νεκρού στη γη με κάθε σεβασμό και σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση και τα ταφικά έθιμα. Η απαγόρευση της αποτέφρωσης στο Ισλάμ έχει κορανικό, ανθρωπολογικό και εσχατολογικό υπόβαθρο. Η θεμελιώδης αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας διατυπώνεται ρητώς: «Και πράγματι τιμήσαμε τα παιδιά του Αδάμ»⁸¹⁷. Η τιμή δεν αφορά μόνον τον έλλογο και ηθικό βίο, αλλά επεκτείνεται στο σώμα ως φορέα της θεόδοτης δημιουργίας. Η μεταθανάτια μεταχείριση του σώματος υπάγεται, συνεπώς, στην ίδια θεολογική κατηγορία σεβασμού που διέπει και τον εν ζωή άνθρωπο.⁸¹⁸

Η κορανική διδασκαλία περί προελεύσεως και επιστροφής στη γη καθορίζει τον ενταφιασμό ως κανονιστικό πρότυπο: «Από αυτήν σας δημιουργήσαμε και σε αυτήν θα σας επιστρέψουμε και από αυτήν θα σας αναστήσουμε»⁸¹⁹. Η πορεία δημιουργίας–επιστροφής–ανάστασης δεν αποτελεί ποιητική μεταφορά, αλλά θεμελιώδη δογματική διατύπωση με εσχατολογικές συνέπειες. Η καύση, ως βίαιη αποδόμηση του σώματος διά του πυρός, δεν εναρμονίζεται με την κορανική εικόνα της ήρεμης επιστροφής στη γη, η οποία διαφυλάσσει τη φυσική τάξη που ο Θεός όρισε.⁸²⁰

Αντιθέτως, η φωτιά αποτελεί στην κυριολεξία το μέσο της ατέρμονης τιμωρίας των αμαρτωλών⁸²¹. Η τιμωρία επικεντρώνεται στην αέναη και οδυνηρή επαφή με το πυρ, όπου οι άπιστοι θα ρίχνονται στη Φωτιά και το δέρμα τους θα αντικαθίσταται συνεχώς μόλις καίγεται για να μην σταματά ποτέ η αίσθηση του πόνου⁸²², ενώ θα φορούν ειδικά ενδύματα κατασκευασμένα από φωτιά⁸²³ και θα καταλήγουν να μένουν αιώνια σε αυτό το περιβάλλον πύρινης τιμωρίας⁸²⁴.

⁸¹⁶ Νικολάου Τσιρέβελου, *Το Μήνυμα των Χριστουγέννων, Μελέτη σε Σύγχρονα Ομιλητάρια*, εκδ. Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2021, σσ. 99-100.

⁸¹⁷ Κοράνι, Σούρα *Το Νυχτερινό Ταξίδι* 17:70.

⁸¹⁸ Χρήστου Γ. Κτενά, «Οι θρησκείες και η στάση τους απέναντι στην καύση των νεκρών», *Κιβωτός της Ορθοδοξίας*, 5/2020, <https://ikivotos.gr/post/1963/oi-thrhskies-kai-h-stash-toys-apananti-sthn-kaysh-twn-nekrwn>.

⁸¹⁹ Κοράνι, Σούρα *Τα Συμβολικά Γράμματα T-X* 20:55.

⁸²⁰ Χρήστου Γ. Κτενά, ό.π.

⁸²¹ Petras Bahadur, *Rituals and Beliefs Surrounding Death in Islam*, op. cit., pp. 177-178.

⁸²² Κοράνι, Σούρα *Οι Γυναίκες* 4:56.

⁸²³ Κοράνι, Σούρα *Το Χάτζ* 22:19.

⁸²⁴ Κοράνι, Σούρα *Ο Προφήτης Μουχάμμεντ* 47:15.

Επιπλέον, η αφήγηση της ταφής του Άβελ παρέχει πρότυπο πρακτικής: «Ο Θεός έστειλε κοράκι που έσκαβε στο έδαφος για να του δείξει πώς να θάψει το σώμα του αδελφού του»⁸²⁵. Η θεία καθοδήγηση δεν περιορίζεται στην ηθική αποδοκιμασία του φόνου, αλλά εκτείνεται στη δέουσα ταφική πράξη. Η πράξη της ταφής αποκτά, έτσι, κανονιστική ισχύ.⁸²⁶

Η ισλαμική νομική επιστήμη, ερμηνεύοντας τα ανωτέρω χωρία υπό το πρίσμα της Σαρία, χαρακτηρίζει την αποτέφρωση απαγορευμένη, διότι παραβιάζει την ιερότητα του σώματος και αντιστρατεύεται την καθιερωμένη προφητική πράξη. Η ατομική επιθυμία δεν υπερισχύει της θεολογικά θεμελιωμένης υποχρέωσης διαφύλαξης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ακόμη και μετά θάνατον.⁸²⁷

5.5 Διαθρησκειακά Συνέδρια Βιοηθικής

Η σύγχρονη βιοηθική καλείται να ισορροπήσει ανάμεσα στην επιστημονική ελευθερία και τον σεβασμό της οντολογικής ταυτότητας του ατόμου. Η τάση για απόλυτο έλεγχο της βιολογικής διαδικασίας, από τη γενετική τροποποίηση έως τη μηχανική παράταση της επιβίωσης, ενέχει τον κίνδυνο μετατροπής του ανθρώπου από πρόσωπο σε αντικείμενο εργαστηριακής διαχείρισης. Απέναντι σε αυτόν τον κίνδυνο, οι θρησκευτικές παραδόσεις λειτουργούν πρσισότερο ως ηθικές δικλείδες ασφαλείας που υπενθυμίζουν ότι η επιστήμη οφείλει να υπηρετεί τον άνθρωπο και όχι το αντίστροφο.

Σε αυτό το πλαίσιο, σημαντικά κρίνονται τα συνέδρια Βιοηθικής. Ο διαθρησκειακός διάλογος προάγει τη γνωριμία και τη συνάντηση των θρησκευτικών ετεροτήτων, καλλιεργώντας τον αμοιβαίο σεβασμό και την ειρηνική συνύπαρξη⁸²⁸. Μέσω αυτής της επικοινωνίας, επιτυγχάνεται η υπέρβαση της μισαλλοδοξίας και του φανατισμού, θέτοντας τις βάσεις για μια αρμονική συμβίωση σε παγκόσμιο επίπεδο⁸²⁹. Η μελέτη αυτών των συνεδρίων επιτρέπει την ανάδειξη των σημείων σύγκλισης και απόκλισης

⁸²⁵ Κοράνι, Σούρα *Το Στρωμμένο Τραπέζι* 5:31.

⁸²⁶ Χρήστου Γ. Κτενά, ό.π.

⁸²⁷ Του ιδίου, ό.π.

⁸²⁸ Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, ό.π., σσ. 427-428

⁸²⁹ Νικόλαου Τσιρέβελου, *Θεολογική Θεμελίωση της Ορθόδοξης Μαρτυρίας. Σπουδή στο έργο του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου*, εκδ. Ostracon, Θεσσαλονίκη 2023, σσ. 180-188.

μεταξύ των θρησκευτικών παραδόσεων σε ζητήματα που αφορούν την αρχή και το τέλος της ζωής, την τεχνητή γονιμοποίηση ή τη γενετική μηχανική.

Μια κορυφαία εκδήλωση αυτής της ηθικής σύγκλισης αποτέλεσε η *Διακήρυξη της Ρώμης* (2019) με τίτλο «*Position Paper of the Abrahamic Monotheistic Religions on Matters Concerning End-of-Life*». Στο πλαίσιο αυτό, η Καθολική και η Ορθόδοξη Εκκλησία διατύπωσαν από κοινού με ανωτάτους λογίους μία ενιαία θέση κατά της ευθανασίας και της υποβοηθούμενης αυτοκτονίας. Η κοινή απόφαση υπογράμμισε ότι η ανθρώπινη ζωή αποτελεί θείο δώρο και ως εκ τούτου παραμένει απαραβίαστη μέχρι τη φυσική της κατάληξη. Αντί της τεχνητής διακοπής της ζωής, οι συμμετέχοντες πρότειναν την καθολική εφαρμογή της παρηγορητικής φροντίδας, η οποία διασφαλίζει τον σεβασμό στην αξιοπρέπεια του πάσχοντος χωρίς να παραβιάζει ηθικές αρχές.⁸³⁰

Παράλληλα, ο διάλογος επεκτείνεται στα ζητήματα της γενετικής και των μεταμοσχεύσεων, όπως αναδείχθηκε στα Διεθνή Συνέδρια «*Ισλάμ και Βιοηθική*» στην Άγκυρα και την Κωνσταντινούπολη, αλλά και μέσω της συστηματικής δράσης του *Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών (ΠΣΕ/WCC)*. Το ΠΣΕ (WCC), σε συνεργασία με διεθνείς ισλαμικούς οργανισμούς, έχει προωθήσει κοινά fora διαλόγου που εστιάζουν στην ηθική της υγείας ως παγκόσμιο αγαθό. Σε αυτές τις διαβουλεύσεις, η χριστιανική και η ισλαμική ηθική συνέκλιναν στην αποδοχή των μεταμοσχεύσεων ως πράξης αλτρουιστικής προσφοράς, θέτοντας όμως αυστηρούς περιορισμούς κατά της εμπορευματοποίησης του σώματος. Επιπλέον, υπήρξε απόλυτη ταύτιση στην καταδίκη της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης, η οποία θεωρείται ύβρις κατά της μοναδικότητας της ανθρώπινης φύσης και απόπειρα τεχνολογικής υποκατάστασης της δημιουργίας.⁸³¹

Στον τομέα της αρχής της ζωής, οι διαβουλεύσεις του *Διεθνούς Δικτύου Βιοηθικής (CILE)* στο Κατάρ, σε συνεργασία με χριστιανικούς φορείς και ακαδημαϊκούς, ανέδειξαν την ανάγκη προστασίας του εμβρύου. Η κοινή θέση εστιάζει στην αποτροπή της εργαλειοποίησης των εμβρύων για πειραματικούς ή εμπορικούς σκοπούς, τονίζοντας ότι η γενετική ταυτότητα και η οικογενειακή συνοχή αποτελούν αδιαπραγμάτευτες αξίες. Η τεχνολογική παρέμβαση στην αναπαραγωγή πρέπει να

⁸³⁰ «*Position Paper of the Abrahamic Monotheistic Religions on Matters Concerning End-of-Life*», Vatican City, October 28th, 2019, https://resources.catholicaoc.org/wpfd_file/position-paper-of-the-abrahamic-monotheistic-religions-on-matters-concerning-the-end-of-life-2.

⁸³¹ *Diyanet İşleri Başkanlığı (Religious Affairs)*, <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR>, πρβλ. World Council of Churches - Health and Healing, <https://www.oikoumene.org/what-we-do/health-and-healing>.

σέβεται το πλαίσιο της ανθρώπινης σχέσης και να μην οδηγεί σε ευγονικές πρακτικές.⁸³²

Η αναγνώριση της ζωής ως δώρου, η απόρριψη της εμπορευματοποίησης του σώματος και η απαίτηση για ηθική δέσμευση της επιστήμης αποτελούν τα θεμέλια μιας ανθρωποκεντρικής προόδου η οποία εντοπίζεται ως κοινή θέση στις Μονοθεϊστικές θρησκείες. Σε έναν κόσμο όπου η τεχνολογία τείνει να αυτονομηθεί από την ηθική, ο διάλογος μεταξύ των μεγάλων θρησκευτικών παραδόσεων προσφέρει το αναγκαίο πνευματικό υπόβαθρο ώστε η επιστημονική εξέλιξη να μην αποβεί εις βάρος της ανθρώπινης ουσίας, αλλά να συμβάλει στην αυθεντική ευημερία του ανθρώπου⁸³³.

⁸³² Ghaly, M., *Islamic Ethics and the Genome Question* (Vol. 1), Εκδ.: Brill, Leiden 2019.

⁸³³ Κωνσταντίνος Ζ. Δεληκωνσταντής, *Η Παιδεία ως Πολιτισμός του Ανθρώπου*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2009, σσ. 147-148.

Συμπεράσματα

Η συγκριτική διερεύνηση στο ζήτημα του θανάτου μεταξύ Ορθοδοξίας και Ισλάμ αναδεικνύει ότι η διαχείριση της θνητότητας στην Ορθοδοξία και το Ισλάμ δεν αποτελεί μια απλή θρησκευτική τυπικότητα, αλλά μια θεμελιώδη οντολογική απάντηση στον υπαρξιακό μηδενισμό. Αναμφίβολα διαπιστώνονται ουσιαστικές δογματικές αποκλίσεις. Η ορθόδοξη θεολογία εστιάζει στην κατάλυση του θανάτου ως «εσχάτου εχθρού» μέσω της Αναστάσεως. Η Ισλαμική θεολογία επικεντρώνεται στην απόλυτη υποταγή στη θεία βούληση ως δοκιμασία. Αμφότερες οι δύο παραδόσεις χρησιμοποιούν τον κοινό εννοιολογικό ιστό της αρχαίας ελληνικής γραμματείας για να μεταβολίσουν τον τρόπο του τέλους σε ελπίδα. Η σύζευξη αυτή δείχνει ότι ο θάνατος λειτουργεί ως το κατεξοχήν σημείο συνάντησης των δύο πολιτισμών, όπου η κοινή ανθρώπινη περατότητα επιβάλλει τη μετάβαση από την πολεμική στον ουσιαστικό διάλογο.

Η ιστορική εξέλιξη της διαθρησκειακής επικοινωνίας, από την εποχή του Ιωάννη Δαμασκηνού έως τον Γρηγόριο Παλαμά και τους σύγχρονους ιεράρχες, καταδεικνύει μια δυναμική προσαρμοστικότητα που υπερβαίνει τη στεία αντιπαράθεση. Η μελέτη τεκμηριώνει ότι οι περίοδοι κρίσης λειτούργησαν ως καταλύτες για την εμβάθυνση στην ετερότητα, με τον «Άλλο» να μην ορίζεται πλέον ως απειλή, αλλά ως συνοδοιπόρος στο μυστήριο της ύπαρξης. Αυτή η διαχρονική εμπειρία συμβίωσης στα Βαλκάνια και ευρύτερα στη Μεσόγειο και στον υπόλοιπο κόσμο προσφέρει σήμερα ένα ισχυρό αντίδοτο στην αποϊεροποίηση της ζωής, προτάσσοντας την ιερότητα του προσώπου έναντι της εργαλειοποίησης που επιβάλλει ο σύγχρονος τεχνολογικός πολιτισμός.

Η αρχαιοελληνική σκέψη δεν αντιμετωπίζει τον θάνατο ως εκμηδένιση, αλλά ως το απαραίτητο πρίσμα για την κατανόηση της αληθούς ουσίας της ζωής. Είτε μέσα από την πλατωνική πίστη στην αθανασία της ψυχής ως φορέα των Ιδεών, είτε μέσα από την αριστοτελική έμφαση στην ενέργεια του «θεϊκού» νου, ο θάνατος παύει να είναι ένα τραγικό τέλος και μετατρέπεται σε μια οντολογική μετάβαση που δικαιώνει την πνευματική προσπάθεια του ανθρώπου.

Συνεπώς, η αρχαιοελληνική σκέψη κληροδοτεί στον δυτικό πολιτισμό την πεποίθηση ότι το «εὖ ζῆν» είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τη μελέτη θανάτου. Η αθανασία δεν εκλαμβάνεται ως μια παθητική κατάσταση μετά το τέλος, αλλά ως μια δυναμική

κατάκτηση του ανθρώπου στο παρόν, ο οποίος, υπερβαίνοντας τη φθαρτή του φύση μέσω της νόησης και της αρετής, κατορθώνει να συμμετέχει στο αιώνιο ήδη πριν από το βιολογικό του τέλος.

Η αντιπαράβολή της καντιανής ηθικής με τον εμπειρισμό του Russell οδηγεί στη διαπίστωση ότι ο θάνατος παραμένει το απόλυτο όριο της ορθολογικής σκέψης, το οποίο είτε γεφυρώνεται με την «ηθική αναγκαιότητα» είτε αποδεικνύεται ανυπέρβλητο. Ο Kant αναδεικνύει την αθανασία ως ένα απαραίτητο αξίωμα για τη δικαίωση της ηθικής τάξης, ενώ ο Russell απογυμνώνει τον θάνατο από κάθε μεταφυσικό πέπλο, αναγνωρίζοντάς τον ως ένα φυσιολογικό γεγονός που οριοθετεί την ανθρώπινη εμπειρία μέσα στα στενά πλαίσια της ύλης.

Τελικά, η σύγχρονη φιλοσοφία μετατοπίζει το κέντρο βάρους από την οντολογία της ψυχής στην ψυχολογία του υποκειμένου. Ουσιαστικά ο άνθρωπος του νεωτερικού κόσμου καλείται να επιλέξει ανάμεσα στην πίστη σε μια υπερβατική σκοπιμότητα και στην αποδοχή μιας τρωτής, εφήμερης ύπαρξης, όπου το νόημα δεν πηγάζει από μια μέλλουσα ζωή, αλλά από τη θαρραλέα ανάληψη της ευθύνης απέναντι στο πεπερασμένο της παρούσας πραγματικότητας.

Σε αυτό το πλαίσιο η υπαρξιακή προσέγγιση αναδεικνύει ότι ο θάνατος δεν αποτελεί ένα εξωτερικό γεγονός που μας συμβαίνει, αλλά την εσωτερική δομή της ίδιας μας της ύπαρξης. Η αυθεντικότητα του ανθρώπου κρίνεται από τη στάση του απέναντι στο Μηδέν. Ο Heidegger θεωρεί τον θάνατο την απόλυτη μοναξιά που οδηγεί στην αυτοσυνειδησία. Ο Γιανναράς και ο Tillich επισημάνουν ότι ο μηδενισμός μπορεί να υπερβληθεί μόνο μέσα από τη σχέση και την κοινωνία των προσώπων.

Καταληκτικά, η υπαρξιακή αγωνία δεν αποτελεί αδιέξοδο, αλλά βηματισμό για μια ριζική επαναξιολόγηση της ύπαρξης. Το πέραςμα από το άτομο που αγωνιά μπροστά στην εκμηδένιση, στο Πρόσωπο που αναζητά την ετερότητα, αποδεικνύει ότι ο θάνατος, από απειλή αφανισμού, μπορεί να μεταμορφωθεί σε γεγονός σχέσης. Η αγάπη και η αυθεντική κοινωνία προσώπων συνιστούν τη μόνη ουσιαστική απάντηση στη φθορά.

Η διεξοδική μελέτη της Ορθόδοξης Χριστιανικής αντίληψης για τον θάνατο, όπως αυτή αποκρυσταλλώθηκε μέσα από τη βιβλική αποκάλυψη και τη βιωματική πατερική γραμματεία, οδηγεί σε μια σειρά συμπερασμάτων που αναδιατάσσουν εκ βάθρων την κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης. Στο πλαίσιο αυτό, ο θάνατος δεν προσεγγίζεται

απλώς ως μια αναπόδραστη βιολογική νομοτέλεια, αλλά ως ένα σύνθετο θεολογικό γεγονός με βαθύτατες κοσμογονικές και εσχατολογικές προεκτάσεις.

Το πρώτο βασικό συμπέρασμα αφορά την ανατροπή της ιδέας ότι ο θάνατος αποτελεί συστατικό στοιχείο της αρχικής δημιουργίας. Η Ορθόδοξη θεολογία υπογραμμίζει με σαφήνεια ότι ο θάνατος είναι «παρά φύσιν» και εισέρχεται στην ιστορία ως αποτέλεσμα της υπαρξιακής ρήξης του ανθρώπου με την Πηγή της Ζωής. Η Πτώση, ως εκούσια απομάκρυνση από τον Θεό, επέφερε την οντολογική αστοχία και τη φθορά. Ο άνθρωπος, αποκομμένος από τη Θεία Χάρη, επιστρέφει στο «μή όν», αναδεικνύει την τραγικότητα της αυτονομίας. Ωστόσο, η φθορά αυτή δεν παραμένει ανίατη. Εντός της θείας οικονομίας, ο θάνατος τίθεται ως «θεραπευτικό όριο», προκειμένου να μην καταστεί το κακό αθάνατο, προετοιμάζοντας έτσι το έδαφος για τη ριζική ανακαίνιση της φύσης.

Παράλληλα, η έρευνα επιβεβαιώνει ότι η Ορθόδοξη ανθρωπολογία απορρίπτει κατηγορηματικά κάθε μορφή πλατωνικού ή μανιχαϊστικού δυισμού. Ο άνθρωπος δεν «έχει» απλώς ψυχή και σώμα ως δύο ανεξάρτητα μεγέθη, αλλά *είναι* ψυχή και σώμα σε μια αδιάσπαστη, οργανική ενότητα. Η ψυχή δεν νοείται ως μια ουσία φυλακισμένη στο σώμα, αλλά ως η ζωοποιός ενέργεια που συγκροτεί το πρόσωπο. Αυτή η ολιστική θεώρηση έχει κεφαλαιώδη σημασία: η σωτηρία δεν αφορά την απελευθέρωση της ψυχής από την ύλη, αλλά τη μεταμόρφωση ολόκληρου του ψυχοσωματικού οργανισμού. Η αξία του σώματος υπογραμμίζεται με τον πλέον emphatic τρόπο από την πρόσληψή του από τον Λόγο, γεγονός που καθιστά την ύλη μέτοχο της θείας δόξας.

Η Ανάσταση του Χριστού συνιστά την εκ θεμελίων αναδημιουργία της ανθρώπινης φύσης και όχι απλώς ένα θαυμαστό ιστορικό συμβάν. Με την εκούσια κάθοδό Του στον θάνατο, ο Χριστός διέρρηξε τα δεσμά της φθοράς «εκ των έσω». Η Ανάσταση μεταστοιχειώνει τον θάνατο από τέρμα σε «διάβαση». Ως «πρωτότοκος των νεκρών», ο Χριστός εγκαινίασε έναν νέο τρόπο υπάρξεως, όπου η κτιστότητα δεν οδηγεί πλέον στο μηδέν, αλλά στην αφθαρσία. Το χριστολογικό αυτό θεμέλιο, στηριγμένο στην υποστατική ένωση των δύο φύσεων στο πρόσωπο του Λόγου, επέτρεψε στη θεότητα να διαποτίσει την ανθρώπινη θνητότητα. Έτσι, ο θάνατος ηττάται οντολογικά, καθώς η Ζωή εισέρχεται στον Άδη, καταργώντας την απομόνωση και την ακοινωνησία που επέφερε η αμαρτία.

Αυτή η νίκη κατά του θανάτου βιώνεται εντός του σώματος της Εκκλησίας ως δυναμική πραγματικότητα. Μέσα από το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, ο πιστός

μετέχει στο αναστημένο Σώμα του Χριστού, λαμβάνοντας αυτό που οι Πατέρες ονόμασαν «φάρμακο αθανασίας». Η σωτηρία, επομένως, δεν είναι μια μελλοντική ηθική ανταμοιβή, αλλά μια παρούσα εμπειρία νίκης επί της φθοράς. Υπό αυτό το πρίσμα, η «μνήμη θανάτου» μεταποιείται σε «μνήμη Θεού», και ο φόβος της εκμηδένισης παραχωρεί τη θέση του στην ελπίδα της εσχατολογικής αποκατάστασης.

Ο Παράδεισος και η Κόλαση δεν αντιλαμβάνονται δικανικά ως αμοιβή ή ποινή με τιμωρία, ούτε βέβαια ως γήινοι γεωγραφικοί χώροι. Πολύ περισσότερο αποτελούν ιδιαίτεροι τρόποι με τον οποίο το ανθρώπινο πρόσωπο θα βιώσει την άκτιστη παρουσία του Θεού μετά τον θάνατο. Η Ανάσταση του Χριστού διασφαλίζει την καθολική έγερση όλων. Η ποιοτική εμπειρία αυτής της έγερσης συναρτάται άμεσα με την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου. Για εκείνον που ασκήθηκε στην αγάπη και την κοινωνία, προς τον Θεό και τον συνάνθρωπο, η θεία παρουσία είναι φως και αγαλλίαση. Για εκείνον που επέλεξε την περιχαράκωση και την απομόνωση, η ίδια παρουσία βιώνεται ως πυρ. Η αιωνιότητα, συνεπώς, προσδιορίζεται ως σχεσιακή έκφραση και όχι από εξωτερικούς καταναγκασμούς.

Η Ορθόδοξη θεολογία προσφέρει μια πρόταση ζωής που υπερβαίνει οριστικά τον πεσιμισμό του βιολογικού τέλους. Ο θάνατος, μέσα από το πρίσμα της Ανάστασης, παύει να είναι η φθορά που οδηγεί στην ανυπαρξία και μεταμορφώνεται σε πύλη προς την Ογδόη Ημέρα. Η ανθρώπινη ύπαρξη καλείται να πορευθεί από το «κατ' εικόνα» στο «καθ' ομοίωσιν», συμμετέχοντας στην άκτιστη δόξα του Τριαδικού Θεού, όπου η ζωή πλέον δεν μετράται με τον χρόνο της φθοράς, αλλά με την πληρότητα της αγαπητικής κοινωνίας.

Η ισλαμική κοσμοθεώρηση εδράζεται στην αρχή της αυστηρής μονοθεΐας. Στην απόλυτη ενότητα του Θεού συνεπάγεται μια ενιαία αντίληψη της ύπαρξης, όπου ο διαχωρισμός μεταξύ ζωής και μεταθανάτιας ζωής είναι λειτουργικός και όχι ουσιαστικός. Ο θάνατος παύει να είναι το τέλος και μετατρέπεται σε γέφυρα. Η οντολογική αυτή συνέχεια ακυρώνει κάθε μηδενιστική προσέγγιση, καθώς η ανθρώπινη ύπαρξη δεν αφανίζεται, αλλά μετασχηματίζεται, επιστρέφοντας στην πρωταρχική της πηγή. Η φράση «Στον Αλλάχ ανήκουμε και σε Αυτόν επιστρέφουμε» δεν αποτελεί απλώς μια παρηγορητική ρήση, αλλά τη συμπύκνωση της ισλαμικής ανθρωπολογίας. Η ανάλυση των εννοιών *ruh* και *nafs* καταδεικνύει μια εξελιγμένη ανθρωπολογική θεώρηση που αποφεύγει τον δυτικό δυϊσμό. Το σώμα δεν θεωρείται δεσμοκτήριο της ψυχής, αλλά ο αναγκαίος φορέας μέσω του οποίου η ψυχή εκδηλώνει

την ελεύθερη βούλησή της. Η συμμετοχή του σώματος στην Τελική Κρίση υπογραμμίζει την ιερότητα της ύλης. Η ευθύνη του ανθρώπου είναι ατομική και απόλυτη. Η ελευθερία της επιλογής συνυπάρχει με τη θεία παντογνώσια (Qadr), δημιουργώντας μια διαλεκτική σχέση όπου ο άνθρωπος είναι ο αρχιτέκτονας της αιώνιας μοίρας του, εντός όμως των ορίων που θέτει η θεία πρόνοια.

Ιδιαίτερης σημασίας είναι η έννοια του Barzakh. Η ενδιάμεση αυτή κατάσταση λειτουργεί ως ένας προθάλαμος συνειδητότητας, όπου η ψυχή, αποδεσμευμένη από τους περιορισμούς του χρόνου και της ύλης, αρχίζει να βιώνει την αντανάκλαση των πράξεών της. Το συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι η δικαιοσύνη στο Ισλάμ ξεκινά ήδη από τον τάφο. Η ανάκριση από τους αγγέλους Munkar και Nakir συμβολίζει την εσωτερική αφύπνιση του ανθρώπου μπροστά στην αλήθεια της πίστης του, καθιστώντας τον θάνατο μια στιγμή απόλυτης διαφάνειας. Η έρευνα αναδεικνύει ότι η πίστη στην Ανάσταση των νεκρών δεν είναι απλώς ένα δόγμα, αλλά η εγγύηση της κοσμικής δικαιοσύνης. Στην ισλαμική σκέψη, ένας κόσμος χωρίς ανάσταση θα ήταν ένας κόσμος ηθικά παράλογος. Η επανασύνδεση ψυχής και σώματος κατά την Έσχατη Ημέρα εξασφαλίζει ότι η ανταπόδοση θα αφορά την πλήρη ανθρώπινη οντότητα. Η περιγραφή της Κρίσης με τους «ζυγούς» και τα «βιβλία των πράξεων» προσδίδει μια κανονιστική αυστηρότητα στην καθημερινή συμπεριφορά του πιστού, μετατρέποντας κάθε πράξη σε ένα μέγεθος με αιώνια βαρύτητα.

Εξάλλου, η Jannah και η Jahannam δεν πρέπει να ερμηνεύονται μόνο μέσα από τις αισθητηριακές τους περιγραφές, αλλά κατανοούνται ως οι οντολογικοί προορισμοί της ανθρώπινης ποιότητας. Ο Παράδεισος αναπαραστά συμβολικά την απόλυτη αρμονία και την εγγύτητα με τον Δημιουργό, την υπέρβαση του φόβου και της λύπης. Η Κόλαση αντιπροσωπεύει την οδυνηρή αποξένωση από το θείο έλεος, την κατάσταση εκείνη όπου ο άνθρωπος εγκλωβίζεται στις ίδιες του τις αρνητικές επιλογές.

Με άλλα λόγια, η ισλαμική θεολογία για τον θάνατο συγκροτεί ένα ολοκληρωμένο σύστημα νοήματος που απαντά στο υπαρξιακό άγχος της φθοράς. Ο θάνατος απογυμνώνεται από τον τρόπο του τυχαίου και εντάσσεται σε μια πορεία «επιστροφής». Η ακαδημαϊκή μελέτη αυτών των αντιλήψεων φανερώνει ότι το Ισλάμ δεν διδάσκει μια θρησκεία θανάτου, αλλά μια θρησκεία ευθύνης, όπου η επίγνωση του τέλους λειτουργεί ως ο ισχυρότερος μοχλός για την ηθική αναβάθμιση του παρόντος βίου.

Η συγκριτική εξέταση της Ορθόδοξης Χριστιανικής Παράδοσης και της Ισλαμικής Δογματικής οδηγεί σε μια σειρά ουσιαστικών διαπιστώσεων που υπερβαίνουν την απλή καταγραφή ομοιοτήτων και διαφορών. Η έρευνα καταδεικνύει ότι η απόκλιση μεταξύ των δύο παραδόσεων δεν είναι απλώς τελετουργική ή πολιτισμική, αλλά βαθύτατα οντολογική, καθώς εδράζεται σε δύο ριζικά διαφορετικές αντιλήψεις για τη φύση του Θεού και, κατ' επέκταση, για τον προορισμό του ανθρώπου.

Στην Ορθοδοξία ο Θεός νοείται ως Κοινωνία Προσώπων. Το Τριαδικό Δόγμα δεν συνιστά μια αφηρημένη μεταφυσική θεωρία, αλλά τη βάση μιας ανθρωπολογίας της Σχέσης. Η πίστη στον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα επιτρέπει την κατανόηση του Θεού ως αγαπητικής ενότητας. Η κένωση του Υιού στην ιστορία αποτελεί γεγονός συνάντησης και θεραπείας του κτίσματός Του. Αντιθέτως, η ισλαμική θεολογία οικοδομείται πάνω στην απόλυτη και απρόσιτη μονάδα του *Tawhid*. Ο Αλλάχ παραμένει ο «Έντελώς Άλλος», στερούμενος οποιασδήποτε εσωτερικής σχεσιακότητας ή πατρότητας, γεγονός που καθορίζει μια θρησκευτικότητα βασισμένη στην υπερβατικότητα και την κυριαρχία. Στην Ορθοδοξία η σχέση Θεού-ανθρώπου είναι σχέση πατρότητας και υιοθεσίας. Από την άλλη, στο Ισλάμ μετατρέπεται σε σχέση Κυριάρχου και δούλου, όπου η εγγύτητα αντικαθίσταται από την υπακοή.

Αυτή η οντολογική διαφοροποίηση αντανακλάται άμεσα στις σωτηριολογικές διαστάσεις των δύο θρησκειών. Στην Ορθόδοξη παράδοση, η σωτηρία ταυτίζεται με τη θέωση, δηλαδή την οργανική και υπαρξιακή μεταμόρφωση του ανθρώπου διά της θείας Χάριτος. Η αμαρτία δεν θεωρείται νομική παράβαση αλλά οντολογική ασθένεια (φθορά), η οποία θεραπεύεται μέσω της Ενανθρώπησης του Λόγου. Στο Ισλάμ, η σωτηρία προσλαμβάνει έναν έντονα δικανικό και νομοκανονικό χαρακτήρα. Ο άνθρωπος δεν χρειάζεται οντολογική ανακαίνιση της φύσεώς του, αλλά καθοδήγηση και υπενθύμιση του θείου θελήματος. Η δικαίωση επιτυγχάνεται μέσω της συμμόρφωσης με τη Σαρία, μετατρέποντας τη θρησκευτική ζωή σε μια συνεχή άσκηση αυτοελέγχου και ηθικής πειθαρχίας με σκοπό την τελική ανταπόδοση.

Παράλληλα, η έρευνα ανέδειξε τη διαφορά στη διαχείριση του θανάτου και της εσχατολογικής προσδοκίας. Για τον Ορθόδοξο χριστιανό, ο θάνατος είναι ο «έσχατος εχθρός» που ηττήθηκε από την Ανάσταση του Χριστού, και η προσδοκία εστιάζεται στην ανακαίνιση ολόκληρης της κτίσης. Ο Παράδεισος και η Κόλαση δεν νοούνται ως υλικοί τόποι ανταμοιβής ή τιμωρίας, αλλά ως διαφορετικοί τρόποι βίωσης της ίδιας της θείας παρουσίας ανάλογα με τη δεκτικότητα της ψυχής. Στο Ισλάμ, η εσχατολογία

διατηρεί έναν έντονο ρεαλισμό. Η Ημέρα της Κρίσεως είναι η στιγμή της απόλυτης λογοδοσίας, όπου οι πράξεις ζυγίζονται με ακρίβεια. Ο Παράδεισος περιγράφεται με αισθητηριακές εικόνες υλικής ευδαιμονίας, λειτουργώντας ως το έπαθλο της επίγειας υποταγής, ενώ η Κόλαση αποτελεί τόπο πραγματικής τιμωρίας για τους απίστους και τους ανυπάκουους.

Σε επίπεδο ιστορικών προτύπων, η σύγκριση Χριστού και Μωάμεθ αποκαλύπτει δύο διαφορετικά παραδείγματα ηγεσίας. Ο Χριστός εισάγει την έννοια της εκούσιας θυσίας και της κενώσεως, αρνούμενος την επίγεια ισχύ για να προσφέρει αιώνια ζωή. Ο Μωάμεθ ολοκληρώνει την αποστολή του ως θρησκευτικός και πολιτικός ηγέτης, οργανώνοντας την Ummah πάνω στις αρχές της έννομης τάξης και της κοινωνικής δικαιοσύνης. Η Ορθοδοξία προτείνει μια ευχαριστιακή στάση ζωής, όπου η «λειτουργία μετά τη Λειτουργία» στοχεύει στην εσωτερική αλλοίωση του κόσμου, τη συλλογικότητα και την έκφραση. Το Ισλάμ προκρίνει τη συλλογική πειθαρχία ως μέσο θρησκευτικής διαπαιδαγώγησης.

Τέλος, οι λειτουργικές και ταφικές πρακτικές επιβεβαιώνουν τις παραπάνω οντολογικές βάσεις. Η Ορθόδοξη Εξόδιος Ακολουθία, υπερβαίνει την τραγικότητα του θανάτου μέσω της ελπίδας στην ζωοποιό πνοή της Αναστάσεως. Η ταφή αποτελεί πράξη τιμής προς τη φθαρτή φύση που προορίζεται για την αφθαρσία. Στην ισλαμική παράδοση, ο τελετουργικός μινιμαλισμός της ταφής και η άμεση απόδοση του σώματος στη γη υπογραμμίζουν την απόλυτη ισότητα των πιστών ενώπιον της κυριαρχίας του Αλλάχ και την εφήμερη φύση της υλικής υπόστασης σε σχέση με την αιώνια κρίση.

Ο παρακάτω πίνακας αποτυπώνει συνοπτικά τις ομοιότητες και τις διαφορές στο θέμα που εξετάζουμε.

Θεματική Ενότητα	Ορθόδοξη Χριστιανική Πίστη	Ισλαμική Πίστη
Φύση του Λόγου	Ενσάρκωση Ο Λόγος έγινε άνθρωπος (Χριστός). Η Αλήθεια είναι Πρόσωπο.	Κοράνι ως θεία αποκάλυψη Ο Λόγος έγινε βιβλίο (Κοράνι). Η Αλήθεια είναι ο Νόμος.

Θεματική Ενότητα	Ορθόδοξη Χριστιανική Πίστη	Ισλαμική Πίστη
Κεντρικό Πρόσωπο	Ιησούς Χριστός: Θεάνθρωπος, Σωτήρας, δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος.	Μωάμεθ Άνθρωπος, ο τελευταίος Προφήτης (Σφραγίδα των Προφητών).
Πηγές Πίστης	Αγία Γραφή & Πατερική Παράδοση	Κοράνι & Χαντίθ
Ανθρωπολογία (Ψυχή)	Ενιαία Ψυχή Κτιστή, "κατά χάριν" αθάνατη. Δημιουργείται μαζί με το σώμα και παραμένει σε ενότητα με αυτό.	Ruh & Nafs Ruh είναι το άφθαρτο πνεύμα . Nafs είναι ο "εαυτός" που δοκιμάζεται και κρίνεται.
Αντίληψη Θανάτου	Κοίμηση Παρά φύσιν χωρισμός. Νικήθηκε από την Ανάσταση του Χριστού.	Πεπρωμένο: Προκαθορισμένη στιγμή. Το Nafs (εαυτός) "γεύεται" τον χωρισμό από το σώμα.
Μεταθανάτια Κατάσταση	Μέση Κατάσταση: Πνευματική πρόγευση της μέλλουσας κρίσης.	Barzakh: Αναμονή στον τάφο και εξέταση από τους αγγέλους Munkar και Nakir.
Τελετουργία Ταφής	Φέρετρο, προσανατολισμός στην Ανατολή.	Kafan (σεντόνια), προσανατολισμός προς τη Μέκκα.
Μνημόσυνα & Προσευχή	Η προσευχή των ζώντων για τους κεκοιμημένους βοηθά την ψυχή ζώντων και κεκοιμημένων.	Προσευχές και ελεημοσύνη. Το "βιβλίο" κλείνει (εκτός αν υπάρχουν ευσεβή τέκνα).

Θεματική Ενότητα	Ορθόδοξη Χριστιανική Πίστη	Ισλαμική Πίστη
Παράδεισος	Πνευματική Κατάσταση Η "Θέα του Θεού" και η κατά χάριν Θέωση (αγαπητική ένωση με το Φως).	Αισθητηριακή Ανταμοιβή Κήποι με υλικά αγαθά και σωματικές απολαύσεις.
Κόλαση	Εσωτερικό Βίωμα Η Αγάπη του Θεού βιώνεται ως "πυρ"- πνευματική οδύνη από όποιον αρνήθηκε να αγαπήσει.	Σωματική Τιμωρία Πραγματικός τρόπος βασανισμού με φωτιά και πόνο, ως θεία δικαιοσύνη.
Διάρκεια Κόλασης	Αιώνια Μετά την Τελική Κρίση η κατάσταση της ψυχής παγιώνεται.	Αιώνια ή Προσωρινή Μόνιμη για τους απίστους, καθαρτήρια για ορισμένους.
Δευτέρα Παρουσία	Ο Χριστός επιστρέφει ως ο Δίκαιος Κριτής ζώντων και νεκρών.	Ο Ιησούς (Ισα) επιστρέφει ως Προφήτης για να νικήσει τον Αντίχριστο.
Σκοπός Σωτηρίας	Θέωση Η αγαπητική ένωση του ανθρώπου με τον Θεό (συνέργεια).	Υποταγή Η δίκαιη ανταμοιβή για την τήρηση του θείου νόμου (ζύγισμα πράξεων).

Αυτή η κοινή αφετηρία της θείας προέλευσης της ύπαρξης δημιουργεί μια θεμελιώδη αντίσταση στην ιατρικοποίηση του θανάτου, η οποία στις σύγχρονες εκκοσμικευμένες κοινωνίες τείνει να μετατρέψει το μυστήριο της μετάβασης σε ένα «τεχνικό πρόβλημα» προς διεκπεραίωση σε αποστειρωμένα νοσοκομειακά περιβάλλοντα. Για αμφότερες τις παραδόσεις, ο θάνατος παραμένει ένα γεγονός εκκλησιολογικό και κοινοτικό (εντός της Εκκλησίας ή της Ούμμης), όπου η φθαρτότητα αντιμετωπίζεται με ρεαλισμό και ελπίδα, και όχι με την αποσιώπηση που επιβάλλει ο σύγχρονος πολιτισμός της λήθης.

Η νοσηματοδότηση του πόνου αποτελεί ίσως το πιο κρίσιμο σημείο διαφοροποίησης από την κοσμική βιοηθική. Οι νεωτερικές προσεγγίσεις εμφανίζονται να επιθυμούν τον

περιορισμό της οδύνης ως μιας άσκοπης δυσλειτουργίας. Ωστόσο στον ορθόδοξο χώρο η οδύνη συνδέεται άρρηκτα με τον Σταυρό του Χριστού, θεωρώντας τη διαδικασία αυτή ως ευκαιρία πνευματικής κάθαρσης. Παρομοίως, το Ισλάμ προτάσσει την έννοια του Sabr (της ιερής υπομονής), αντιμετωπίζοντας την ασθένεια ως δοκιμασία εξαγνισμού πριν από τη Μεγάλη Κρίση. Αυτή η πνευματική θωράκιση εξηγεί την κατηγορηματική άρνηση της ευθανασίας και από τις δύο πλευρές. Η αυτονομία που επικαλείται το «δικαίωμα στο θάνατο» ερμηνεύεται θεολογικά ως ύβρη και απώλεια της εσχατολογικής προοπτικής. Για τον πιστό, η ζωή είναι δάνειο και η διακοπή της αποτελεί σφετερισμό της θείας αυθεντίας. Παρά ταύτα, παρατηρείται μια λεπτή διάκριση στη νομολογία (Fiqh) και τη βιοηθική σκέψη: ενώ η ενεργητική ευθανασία καταδικάζεται ως φόνος, η αποφυγή της «μάταιης θεραπείας» και η διακοπή μηχανικής υποστήριξης σε περιπτώσεις βιολογικά αναπόφευκτου θανάτου θεωρείται επιτρεπτή, καθώς η εμμονή σε τεχνητά μέσα μπορεί να συνιστά παρέμβαση στο θείο θέλημα που καλεί την ψυχή προς την έξοδο.

Το ζήτημα του εγκεφαλικού θανάτου και των μεταμοσχεύσεων αναδεικνύει την ανάγκη σύζευξης της επιστημονικής επάρκειας με τη θρησκευτική ενσυναίσθηση. Αν και ορισμένοι θεολογικοί κύκλοι εκφράζουν επιφυλάξεις για την ταύτιση της παύσης των εγκεφαλικών λειτουργιών με τον χωρισμό της ψυχής, η επικρατούσα τάση και στις δύο παραδόσεις είναι η αποδοχή του εγκεφαλικού θανάτου ως το αμετάκλητο τέλος της βιολογικής ζωής, υπό αυστηρές όμως προϋποθέσεις. Η δωρεά οργάνων προσεγγίζεται ως μια πράξη υπέρτατης θυσιαστικής αγάπης, η οποία στην Ορθοδοξία παραλληλίζεται με το παράδειγμα του Χριστού και στο Ισλάμ νομιμοποιείται μέσω της αρχής της «αναγκαιότητας» για τη σωτηρία του πλησίου. Ωστόσο, παραμένει η ηθική απαίτηση για σεβασμό στο αυτεξούσιο του δότη, απορρίπτοντας κάθε έννοια εικαζόμενης συναίνεσης που θα μετέτρεπε το ανθρώπινο σώμα σε μια αποθήκη ανταλλακτικών για το κράτος.

Η πρακτική της αποτέφρωσης συνιστά ένα ακόμη πεδίο έντονης αντίδρασης, καθώς προσβάλλει την οντολογική ενότητα του προσώπου. Για την Ορθοδοξία, το σώμα είναι ναός του Αγίου Πνεύματος και η ταφή αποτελεί ομολογία πίστης στην Ανάσταση, ακολουθώντας το αρχέτυπο της ταφής του Κυρίου. Η βίαιη καταστροφή στην πυρά ερμηνεύεται ως προϊόν μηδενισμού και ανάγκης αποσιώπησης του θανάτου. Αντίστοιχα, το Ισλάμ απαγορεύει αυστηρά την καύση, επικαλούμενο την κορανική επιταγή για την τιμή στα «παιδιά του Αδάμ» και τη νομοτελειακή επιστροφή στη γη,

από την οποία ο άνθρωπος θα αναστηθεί. Η χρήση της φωτιάς, που στη μουσουλμανική παράδοση ταυτίζεται με τη θεία τιμωρία, καθιστά την αποτέφρωση μια πράξη ασέβειας προς τη δημιουργία.

Ο διάλογος μεταξύ Ορθοδοξίας και Ισλάμ για το μυστήριο της ζωής και του θανάτου καταλήγει σε μια κοινή πρόταση: την Παρηγορητική Φροντίδα. Απέναντι στην τεχνολογική παντοδυναμία που υπόσχεται μια ψευδαίσθηση αθανασίας ή έναν ανώδυνο βιομηχανοποιημένο θάνατο, οι δύο παραδόσεις προτάσσουν τη συνοδεία του πάσχοντος με αγάπη, τον σεβασμό στη θνητότητα και την πνευματική στήριξη του προσώπου. Η σύγκλιση αυτή αποτελεί μια διαλεκτική αξιών που υπενθυμίζει στον εκκοσμικευμένο άνθρωπο ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν εξαντλείται στη βιολογική ευζωία.

Η πίστη στην αιωνιότητα, είτε εκφράζεται ως προσδοκία Ανάστασης είτε ως αναμονή της Ημέρας της Κρίσης, αποτελεί το θεμέλιο για μια υπεύθυνη ηθική στάση στο παρόν. Σε μια εποχή υπαρξιακού κενού, η κοινή φωνή των δύο θρησκειών διατρανώνει ότι ο θάνατος δεν είναι το απόλυτο μηδέν, αλλά ένα πέρασμα προς την αληθινή Ζωή, όπου ο τελευταίος λόγος ανήκει στο θείο έλεος και τη δικαιοσύνη. Αυτή η εσχατολογική προοπτική είναι που επιτρέπει στον σύγχρονο άνθρωπο να αντιμετωπίσει το τέλος όχι με απόγνωση, αλλά με την αξιοπρέπεια που αρμόζει σε μια ύπαρξη προορισμένη για το υπερβατικό.

Επίλογος

Ολοκληρώνοντας την παρούσα μελέτη γύρω από την αντίληψη του θανάτου στην Ορθόδοξη Χριστιανική Παράδοση και το Ισλάμ, καθίσταται σαφές ότι η προσέγγιση του θανάτου αποτελεί μια βαθιά κατάδυση στην ίδια την ουσία της ανθρώπινης ιδιότητας. Μέσα από τις σελίδες αυτής της έρευνας, επιχειρούμε να φωτιστεί το πώς δύο από τις σημαντικότερες θρησκευτικές παραδόσεις του κόσμου νοσηματοδοτούν το τέλος, μετατρέποντας τον τρόπο της ανυπαρξίας σε ελπίδα συνάντησης με το Θείο.

Η συγκριτική διαδρομή που ακολουθήσαμε ανέδειξε ότι, παρά τις δογματικές περιχαρακώσεις, υπάρχει ένας κοινός ανθρωπολογικός τόπος. Η ανάγκη του ανθρώπου να υπερβεί το φθαρτό και να αναζητήσει το άφθαρτο. Είτε μέσα από τη Χριστοκεντρική νίκη επί του θανάτου και την προσμονή της κοινής ανάστασης, είτε μέσα από την απόλυτη παράδοση στο θέλημα του Αλλάχ και την πίστη στη θεία δικαιοσύνη, ο θάνατος παύει να είναι το μηδέν. Γίνεται το πέρασμα, η γέφυρα, το σημείο όπου η χρονικότητα εφάπτεται με την αιωνιότητα.

Ιδιαίτερη σημασία στην έρευνα αυτή ενέχει η αντιπαραβολή των παραδοσιακών αυτών αντιλήψεων με τις προκλήσεις της σύγχρονης εποχής. Στην αυγή μιας περιόδου όπου η τεχνολογία και η βιοηθική επιχειρούν ενίοτε να απομυθοποιήσουν ή και να νικήσουν βιολογικά τον θάνατο, ο θεολογικός λόγος της Ορθοδοξίας και του Ισλάμ παραμένει επίκαιρος όσο ποτέ. Η προσπάθεια της τεχνοκρατικής κοινωνίας να εξορίσει το πένθος στο περιθώριο ή να μετατρέψει το τέλος της ζωής σε ένα απλό τεχνικό πρόβλημα προς επίλυση, έρχεται σε σύγκρουση με την ιερότητα του προσώπου. Όπως αναδείχθηκε, τόσο η χριστιανική όσο και η ισλαμική παράδοση προτάσσουν την αξιοπρέπεια του θνήσκοντος, υπενθυμίζοντας ότι ο θάνατος είναι ένα πνευματικό γεγονός που δεν μπορεί να εγκλωβιστεί σε εργαστηριακές αναλύσεις ή ψηφιακές προσομοιώσεις.

Πέρα, όμως, από τις ηθικές προκλήσεις, η μελέτη αυτή ανέδειξε μια ουσιαστική προοπτική ειρηνικής συνύπαρξης. Σε μια εποχή έντονων θρησκευτικών και κοινωνικών ανακατατάξεων, η συνειδητοποίηση ότι μοιραζόμαστε την ίδια θνητότητα και την ίδια αγωνία για το «μετά», μπορεί να καταστεί η ισχυρότερη βάση για έναν ειλικρινή διαθρησκευτικό διάλογο. Η κατανόηση της εσχατολογικής ελπίδας του έτερου «άλλου» δεν οδηγεί απαραίτητα σε έναν άκριτο συγκρητισμό, αλλά στον αμοιβαίο σεβασμό. Όταν αντιλαμβανόμαστε ότι ο γείτονάς μας, ανεξαρτήτως θρησκεύματος,

αντιμετωπίζει το ίδιο δέος μπροστά στο άγνωστο και την ίδια επιθυμία για τη θεία ευσπλαχνία, τότε η ετερότητα παύει να είναι απειλή και γίνεται αφορμή για πνευματική συνάντηση.

Κλείνοντας, η εργασία αυτή φιλοδοξεί να αποτελέσει μια μικρή προσπάθεια στην καλλιέργεια αυτής της διαπολιτισμικής κατανόησης. Ο θάνατος, τελικά, ίσως είναι το μόνο γεγονός που μπορεί να μας διδάξει τόσο αποτελεσματικά την αξία της ζωής και την ιερότητα του προσώπου. Σε έναν κόσμο που συχνά λησμονεί την προσωρινότητά του, η Ορθόδοξη Εκκλησία και το Ισλάμ υπενθυμίζουν σταθερά ότι η αληθινή ειρήνη ξεκινά από την εσωτερική συμφιλίωση του ανθρώπου με το πεπερασμένο της φύσης του και την προσμονή του Αιώνιου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Πρωτογενείς Πηγές

Αγία Γραφή , Βιβλική Εταιρία, Αθήνα 1991

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισαγωγή-μτφρ-σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006

Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά*, μτφρ. Παύλου Γρατσιαίου, εκδ. Γεωργίου Φέξη, Αθήναι 1912

Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Γενέσεως*, εισαγωγή-μτφρ. Παναγιώτη Χρήστου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994

Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, εισαγωγή-μτφρ-σχόλια Ι.Σ. Χριστοδούλου, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2000

Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca - PG), J.P. Migne, εκδ. Κέντρο Πατερικών Εκδόσεων, Αθήνα 1991 [ανατύπωση έκδ. 1857]

Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994

Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, εισαγωγή-σχόλια Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1992

Όμηρος, *Ιλιάς*, μτφρ. Ι. Πρωτόπαπας, Τόμος Β΄, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 1975

Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, εισαγωγή-μετάφραση-ερμηνευτικά σχόλια Θανάσης Σαμαράς, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2007

Πλάτων, *Φαίδων (Περί Ψυχής)*, εισαγωγή-μετάφραση-ερμηνευτικά σχόλια Μαυρόπουλος Γ. Θεόδωρος, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2007

Το Ιερό Κοράνιο, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 2002

Το Ιερό Κοράνιο, μετάφραση-σχόλια Γεράσιμου Ι. Πεντάκη, εισαγωγή-βιβλιογραφία
Αλέξανδρος Καριώτογλου, εκδ. Δημιουργία, Β' έκδοση, Αθήνα 1994

Β. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

Αγοράς Κωνσταντίνος, Ηθική και Βιοηθική, Κεφ. 6, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.
(2002). *Δόγμα, πνευματικότητα και ήθος της Ορθοδοξίας*, Τόμ. Α', Ελληνικό Ανοικτό
Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2002

Αδραχτάς Βασίλειος, «Η Συνάντηση Ορθοδοξίας και Ισλάμ ως Καθημερινή
Διαθρησκευτική επιτέλεση», στο *Η Ορθοδοξία στον 20ο Αιώνα: Διάλογος της
Ορθοδοξίας με Δύση και Ανατολή*, Τόμος Γ', εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο,
Πάτρα 2008

Αθανασίου Δημήτριος, «Η συνάντηση Ορθοδοξίας και Ισλάμ: Η Βυζαντινή και
αραβόφωνη αντισλαμική και απολογητική γραμματεία και η σύγχρονη
πραγματικότητα», περιοδ. *Θεολογία*, Τόμος 92ος, Τεύχος 4ο, Αθήνα 2021

Αθανασίου Δημήτριος, «Ο Ιησούς Χριστός στο Ισλάμ», περιοδ. *Θεολογία*, Τόμος 80ος,
Τεύχος 4ον, Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2019

Αλεβιζόπουλος Αντώνιος, *Η Ορθόδοξη Εκκλησία: Πίστη-Λατρεία-Ζωή*, εκδ. Διάλογος,
Γ' έκδοση, Αθήνα 1996

Αργυρίου Αστέριος, *Κοράνιο και Ιστορία*, εκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1992

Αυγουστίδης Αδαμάντιος, *Ποιμένας και Θεραπευτής: Ζητήματα Ποιμαντικής
Ψυχολογίας και Ποιμαντικής Πρακτικής*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1999

Γεωργούλης Κ.Δ, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Παπαδήμα, στ' έκδοση, Αθήνα 2008

Γεωργούλης Κωνσταντίνος Δ., *Φιλοσοφικά μελετήματα περί θρησκείας*, πρόλογος Αλέξιος Ε. Στεφάνου, εκδ. Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 1976

Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Θεολογία και Νεωτερικότητα*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2023

Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Μαθήματα Δογματικής Θεολογίας*, εκδ. Δομός, Αθήνα 2021

Γιαγκάζογλου Σταύρος, «Φιλοσοφία της Ιστορίας και Θεολογία της Ιστορίας, Φύση και Ιστορία», στο *Η Ορθοδοξία ως πολιτισμικό επίτευγμα και τα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου*, Τόμος Γ', εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008

Γιανναράς Χρήστος, *Το Αίνιγμα του Κακού*, εκδ. Ίκαρος, Β' έκδοση, Αθήνα 2009

Γιανναράς Χρήστος, *Το Αλφαβητάρι της Πίστης*, εκδ. Δόμος, Έ επανέκδοση, Αθήνα 1986

Γιανναράς Χρήστος, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*, εκδ. Δομός, Δ' έκδοση, Αθήνα 2017

Γιαννουλάτος Αναστάσιος, *Ισλάμ, Θρησκευτολογική Επισκόπησης*, εκδ. Πορευθέντες, Αθήνα 2000

Γιαννουλάτος Αναστάσιος, *Τχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, εκδ. Ακρίτας, Γ' έκδοση, Αθήνα 2006

Γιαννουλάτος Αναστάσιος, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2005

Γκότσης Ν. Γεώργιος, *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και Σύγχρονη Πολιτισμική Ταυτότητα*, εκδ. Α. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 1996

Δεληκωνσταντής Ζ. Κωνσταντίνος, *Η Παιδεία ως Πολιτισμός του Ανθρώπου*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2009

Δεληκωνσταντής Ζ. Κωνσταντίνος, *Ο Πολιτισμός της Αλληλεγγύης, Κοινωνιολογικές και Θεολογικές Προσεγγίσεις*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2013

Ζηζιούλας Ιωάννης (Μητρ. Περγάμου), *Από το Προσωπείον στο Πρόσωπο*, εκδ. Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1977

Ζιάκα Αγγελική, *Μεταξύ Πολεμικής Και Διαλόγου: Το Ισλάμ Στην Βυζαντινή, Μεταβυζαντινή Και Νεότερη Ελληνική Γραμματεία*, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 2010

Ζιάκας Γρηγόριος, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ*, Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής, Τόμος 20, Ανάτυπον, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1976

Ζιάκας Γρηγόριος, *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, εκδ. Κορνηλία Ζαχαράκη, Θεσσαλονίκη 2001

Ζιάκας Γρηγόριος, *Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον*, εκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1976

Ιωαννίδης Χ. Νικόλαος, *Μελετήματα, Πατερικής και Αντιρρητικής Θεολογίας*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2011

Καριώτογλου Αλέξανδρος, «Ορθοδοξία και Ισλαμικός Κόσμος», στο *Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση*, Τόμος Β΄, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2001

Λούβαρις Ν.Ι., *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, τόμος Α, εκδ. Ελληνική Παιδεία Α.Ε., Αθήνα, χ.χ.

Μακρής Γεράσιμος, «Ισλάμ», *Θρησκευολογικό Λεξικό*, επιμέλεια Μάριου Μπέγζου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000

Μακρής Γεράσιμος, «Μωάμεθ», *Θρησκευολογικό Λεξικό*, επιμέλεια Μάριου Μπέγζου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000

Μακρής Γεράσιμος, «Ούμμα», *Θρησκευολογικό Λεξικό*, επιμέλεια Μάριου Μπέγζου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000

Μαράς, Γ. Αναστάσιος. *Η Εσχατολογία του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης: Φιλοσοφικές και Θεολογικές Πηγές. Δευτέρα Παρουσία, Παράδεισος, Κόλαση, Αποκατάσταση*. Εκδόσεις Ηρόδοτος, 2002

Μαράς Γ. Αναστάσιος, «Σύγχρονα ζητήματα οικολογίας και βιοηθικής», *Η Ορθοδοξία ως Πολιτισμικό Επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου*, Τόμος Γ', εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008

Μαριόρας Μιχάλης, *Η Sharī'ah και το Νομικό Σύστημα του Ισλάμ*, Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα 2005

Ματσούκας Νίκος, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, εκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1997

Μεταλληνός Δ. Γεώργιος, *Η Θεολογική Μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1996

Μεταλληνός Δ. Γεώργιος, *Ενορία, Ο Χριστός εν τω μέσω ημών*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1990

Μητσόπουλος Νικόλαος, *Θέματα Ορθοδόξου Δογματικής Θεολογίας*, εκδ. ΟΕΔΒ, Αθήνα 1983

Μητσόπουλος Νικολάος, *Θέματα Ηθικής Θεολογίας 'Α*, Πανεπιστημιακαί Παραδόσεις Χριστιανικής Ηθικής, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήναι 1983

Μπέγζος Μάριος, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση, Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, Β' Τόμος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2002

Μπέγζος Μάριος, *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Β' έκδοση, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995

Μπέγζος Μάριος, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, Β' έκδοση, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996

Παπαπέτρου Ε. Κωνσταντίνος, *Ο Μηδενισμός, Η Γένεσις και η Υπέρβασις του*, Αθήνα 1973

Παπαπέτρου Ε. Κωνσταντίνος, «Το Προπατορικόν Αμάρτημαν», *Προσβάσεις, Ζητήματα Απολογητικής Θεολογίας και Φιλοσοφικής Κριτικής του Καιρού μας*, Αθήνα 1979

Παπαχαράλαμπος Σπ. Ξενοφώντας, *Χριστιανική Ηθική*, τεύχος 'Α, α' έκδοση Αθήναι 2002

Πατρώνος Γεώργιος Π., *Η Ιστορική Πορεία του Ιησού*, εκδ. Δομός, Β' έκδοση, Αθήνα 1997

Πατρώνος Γεώργιος Π., *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, εκδ. Δομός, Αθήνα 1994

Πατρώνος Γεώργιος Π., *Μαθητεία και Αποστολικότητα*, Β' τόμος, εκδ. Δομός, Αθήνα 1999

Πυροβολάκη Μαρίνα, «Προσεγγίσεις στην Πανδημία στο Κοράνιο και την Πρώιμη Ισλαμική Παράδοση», περιοδ. *Synthesis*, vol. 9, No 1, 2020

Ρωμανίδης Ιωάννης, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τομος Α , τέταρτη έκδοση, εκδόσεις Π. Σ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1999

Σκαρλάτος Δ. Βυζάντιος, *Λεξικόν της καθ' ημάς Ελληνικής διαλέκτου*, εκδ. Σπανός, Γ' έκδοση [ανατύπωση έκδ. 1874], Αθήνα 1974

Σταματάκος Ιωάννης Δ., *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*, εκδ. Βιβλιοπρομηθευτική, Αθήνα 1999

Στεφανίδη Δ. Αθανασίου, *Ο Απόηχος των Ευαγγελίων στο Κοράνι*, εκδ. Επέκταση, Αικατερίνη 1991

Τερέζης Χρήστος Α., *Σπουδή στον Γρηγόριο Νύσσης*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2013

Τσιρέβελος Νικόλαος, «‘Η λειτουργία μετά τη Λειτουργία’: μία πρωτότυπη ιεραποστολική προτροπή του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου», *περιοδ. Θεολογία*, 94, 4, Αθήνα 2023

Τσιρέβελος Νικόλαος, *Θεολογική Θεμελίωση της Ορθόδοξης Μαρτυρίας: Σπουδή στο έργο του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου*, εκδ. Ostrakon, Θεσσαλονίκη 2023

Τσιρέβελος Νικόλαος, *Το Μήνυμα των Χριστουγέννων, Μελέτη σε Σύγχρονα Ομιλητάρια*, εκδ. Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2021

Τσιώλης Γ., «Θεματική ανάλυση ποιοτικών δεδομένων», *Ερευνητικές διαδρομές στις Κοινωνικές Επιστήμες. Θεωρητικές–Μεθοδολογικές Συμβολές και Μελέτες Περίπτωσης*, Εργαστήριο Κοινωνικής Ανάλυσης & Εφαρμοσμένης Κοινωνικής Έρευνας, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2018

Φανάρας Βασιλείος, *Βιοηθική, Εξατομικευμένη Ιατρική / Personalized Medicine*, σημειώσεις μαθήματος για το ΔΠΜΣ, ακαδημαϊκό έτος 2022-23 (Έκδοση 1.0), Πανεπιστήμιο Πατρών

Φανάρας Βασίλειος, *Η Ευθανασία στις τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες*, Τιμητικός Τόμος
Της Θεολογικής Σχολής Του ΕΚΠΑ για την Τριακονταετή διακονία του Οικουμενικού
Πατριάρχου κ.Βαρθολομαίου, Αθήνα 2021

Φαράντος Μέγας, *Η περί Θεού Ορθόδοξος Διδασκαλία*, Αθήνα 1985

Φλωρόφσκυ Γεώργιος, *Το Σώμα του Ζώντος Χριστού*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2023

Γ. Μεταφρασμένη & Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

Adamec Ludwig W., *Historical Dictionary of Islam*, ed. Rowman & Littlefield, Third
Edition 2017

Andronikof Mark, «Μεταμοσχεύσεις και εγκεφαλικός θάνατος», μτφρ. Απόστολος
Αποστολίδης, περιοδ. *Σύναξη*, τεύχος 68, 1998

Bowker John, *Ο Θάνατος και οι Θρησκείες*, μτφρ. Μαρία Ν. Κονόμη – Αμαλία Α.
Λογιάκη, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1996

Borman Karl, *Πλάτων*, μτφρ Ιωάννης Καλογεράκος, εκδ. Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006

V. Braun and V. Clarke, «Using thematic analysis in psychology», *Qualitative search
in psychology*, vol3, n.2, 2006

Breck John, «Βιοηθικά Διλήμματα και Ορθοδοξία», μτφρ. Τάσος Ζαννής, περιοδ.
Σύναξη, τεύχος 68, 1998

Bultman Rudolf, *Υπαρξη και Πίστη, Δοκίμια Ερμηνευτικής Θεολογίας*, μτφρ Φώτης
Τερζάκης, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1995

Campo Juan E., *Encyclopedia of Islam*, Series Editor J. Gordon Melton, Facts on File,
Inc., New York 2009

Cory Stephen, «Funerary Rituals», *Historical Dictionary of Islam*, ed. Rowman & Littlefield, Third Edition 2017

Dworkin Ronald, *Θρησκεία χωρίς Θεό*, μτφρ Στέλιος Βιρβιδάκης, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 2019

Eliade Mircea, *Κόσμος και Ιστορία: Ο Μύθος της Αιώνιας Επιστροφής*, μτφρ. Σ. Ψάλτου, επιμ. Μ. Μπέγζος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999

Eliade Mircea – Couliano Ioan P., *Λεξικό των Θρησκειών*, μτφρ. Ευάγγελος Γαζής, εκδ. Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, Αθήνα 2016

Eliade Mircea, *Το Ιερό και το Βέβηλο*, μτφρ Νίκος Δεληβοριάς, εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα 2002

Engelhardt H. Tristram Jr., «Μία Ορθόδοξη προσέγγιση της Βιοηθικής», στο *Ζωντανή Ορθοδοξία στον Σύγχρονο Κόσμο*, μτφρ. Ιωσήφ Ροηλίδης, εκδ. Εστία, Αθήνα 2001

Fromm Erich, *Η Τέχνη της Αγάπης*, μτφρ. Ευάγγελος Γραμμένος, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα 1978

Fromm Erich *Η Τέχνη της Αγάπης*, μτφρ Ευάγγελος Γραμμένος, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα 1978

Fromm Erich, *Να Έχεις ή να Είσαι;*, μτφρ. Ελένη Τζελέπογλου, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα 1978

Liddell H. G. & Scott R., *A Greek-English Lexicon*, 8η Έκδοση, εκδ. American Book Company, New York 1901

Ghaly M., *Islamic Ethics and the Genome Question* (Vol. 1), εκδ. Brill, Leiden 2019

Gibb Hamilton A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, επιμ. Stanford J. Shaw & William R. Polk, εκδ. Princeton University Press, New Jersey 1982

Guellouz Azzedine, *Το Κοράνι*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, εκδ. Τραυλός-Κωσταράκη, Αθήνα 1997

Heidegger Martin, *Existence and Being*, εισαγωγή Werner Brock, Vision Press, London 1949

Heidegger Martin, *Η έννοια του χρόνου: Διάλεξη και πραγματεία (1924)*, μτφρ-πρόλογος και σχόλια Δημήτρη Υφαντή, εκδ. Ροές, Αθήνα 2009

Javadli Gamar Khanim, «Islam and Bioethics: Moral and Theological Substances in the Basic Sources of Islam», περιοδ. *Universidad y Sociedad*, 16(1), 2024

Moltmann Jurgen, *Τί είναι Θεολογία σήμερα, Δύο Μελετήματα για την Επικαιροποίηση της*, μτφρ Πέτρος Πατζάκης, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2008

Μποχένσκι I.M., *Ιστορία της Σύγχρονης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Χρήστου Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1985

Hughes Thomas Patrick, *Dictionary of Islam*, ed. W. H. Allen & Co., London 1885

Liddell, H. G. & Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, 8η έκδοση, εκδ. American Book Company, New York 1901

McAfee Ward, *Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκειώματα*, μτφρ. Σάββας Αγουρίδης, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 2001

Ross W.D., *Αριστοτέλης*, μτφρ Μαριλίζα Μήτσου, 'γ ανατύπωση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2005

Russell Bertrand, *Religion and Science*, Oxford University Press, London 1960

Sheikh Aziz, «Death and dying - a Muslim perspective», περιοδ. *J R Soc Med*, 1998;
91: 138-140

Σμέμαν Αλέξανδρος, *Πιστεύω*, μτφρ. Στάθης Κομνηνός, εκδ. Ακρίτας, Β' έκδοση,
Αθήνα 1998

Στανιλοάε Δημήτριος, *Ο Θεός είναι Αγάπη*, εκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 2000
Suidae Lexicon, Pars II: Δ-Θ, επιμ. A. Adler, εκδ. BG Teubner, Stuttgart 1967
[ανατύπωση 1994]

Στανιλοάε Δημήτριος, *Η Περί Θεού Ορθόδοξη Χριστιανική Διδασκαλία*, μτφρ π.
Κωνσταντίνος Coman-Γιώργος Παπαευθυμίου, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2011

Suidae Lexicon, Pars II: Δ-Θ, επιμέλεια Adler, A. εκδ. BG Teubner, Stuttgart 1967
(ανατύπωση 1994)

Saleh Mahmoud Ismail , *Dictionary of Islamic Words and Expressions*, Romanized
Arabic-English, 3rd edition, Maktaba Dar-us-Salam, 2011

Tillich Paul, *Το Θάρρος της Υπάρξεως*, μτφρ. Χρήστου Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη,
Αθήνα 1976

Weber Max, *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, μτφρ. Δ.
Κούρτοβικ, εκδ. ΔΟΛ, Αθήνα 2010

Werner Helmut, *Το Ισλαμικό Βιβλίο των Νεκρών: Οι Παραστάσεις του Ισλάμ για τον
Άλλο Κόσμο*, μτφρ. Μαρούλα Κοντή, εκδ. Κονιδάρη, Αθήνα 2003

Windelband W. – Heimsoeth H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Ά τόμος, μτφρ
N.M. Σκουτερόπουλος, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 'Δ έκδοση, Αθήνα
2001

Zizioulas John D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, εκδ.
St Vladimir's Seminary Press, New York 1985

Δ. Διαδικτυακές Πηγές

Diyanet İşlerin Başkanlığı (Religious Affairs), <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR>

Davoudi Nilou, «Remember Death: An Examination of Death, Mourning, and Death Anxiety Within Islam», περιοδ. *Open Theology*, 2022: <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0205>

Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, «Εκκλησία και Μεταμοσχεύσεις Οργάνων Ιστών και Κυττάρων», Εθνικός Οργανισμός Μεταμοσχεύσεων (ΕΟΜ), πρόσβαση 20 Φεβρουαρίου 2026: <https://www.eom.gr/ekklisia-kai-metamoscheyseis-organon-iston-kai-kyttaron/>

Καλλιακμάνης Βασίλειος, «Το Μυστήριο του Θανάτου στην Ορθόδοξη Θεολογία», Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου Καρέα, 2012: <https://www.imaik.gr/?p=8652>

Καριώτογλου Αλέξανδρος, «Απόψεις Ισλαμικής Εσχατολογίας», Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Βόλου, Σάββατο 20 Ιανουαρίου 2001 <https://acadimia.org/perilipseis/362-apopseis-islamikis-esxatologias>

Κτενάς Χρήστος Γ., «Οι θρησκείες και η στάση τους απέναντι στην καύση των νεκρών», *Κιβωτός της Ορθοδοξίας*, 2020: <https://ikivotos.gr/post/1963/oi-thrhskies-kai-h-stash-toys-apenanti-sthn-kaysh-twn-nekrwn>

Μαντζαρίδης Γεώργιος, «Η καύση των νεκρών από την άποψη της χριστιανικής ανθρωπολογίας και ηθικής», *Myriobiblos*, On Line Library of the Church of Greece, χ.χ. https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tafi_i_kaysi_mantzaridis.html

Ναστούλης Γιάννης, «Το πολιτικό-θεολογικό διάβημα του Ισλάμ και το κατανοητικό έλλειμμα της Δύσης», *Αντίφωνο*, 2015: <https://antifono.gr/>

Νικόλαος (Χατζηνικολάου), Μητροπολίτης Μεσογαίας και Λαυρεωτικής, «Το σήμερα, το χθες και το για πάντα της ταφής και της καύσεως των νεκρών», χ.χ. *Myriobiblos On-Line Library*: https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tafi_i_kaysi_hatzinikolaou.html

Petras Bahadur, «Rituals and Beliefs Surrounding Death in Islam», *Journal of Adventis, Mission Studies*, Vol. 16, 2020 <https://digitalcommons.andrews.edu/jams/vol16/iss1/13/>

Position Paper of the Abrahamic Monotheistic Religions on Matters Concerning End-of-Life, Vatican City, October 28th, 2019: https://resources.catholicaoc.org/wpfd_file/position-paper-of-the-abrahamic-monotheistic-religions-on-matters-concerning-the-end-of-life-2

Translation of the Meanings of THE NOBLE QURAN in the Greek Language, Συγκρότημα του Βασιλιά Φάχντ, Μεδίνα: <https://ar.islamway.net/SF/quran/>

World Council of Churches (WCC), «Health and Healing», επίσημος ιστότοπος: <https://www.oikoumene.org/what-we-do/health-and-healing>

Χριστινάκης Επαμ. Παναγιώτης, Myriobiblos, *Ταφή ή καύση των νεκρών; - ιστορικοκανονική θεώρηση*, On Line Library of the Church of Greece , χ.χ. https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/tafi_i_kaysi_hristinakis.html

Υπεύθυνη Δήλωση Συγγραφέα: Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν.1599/1986, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής μου εργασίας, δεν προσβάλλει κάθε μορφής δικαιώματα διανοητικής ιδιοκτησίας, προσωπικότητας και προσωπικών δεδομένων τρίτων, δεν περιέχει έργα/εισφορές τρίτων για τα οποία απαιτείται άδεια των δημιουργών/δικαιούχων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον και πληρούν τους κανόνες της επιστημονικής παράθεσης.